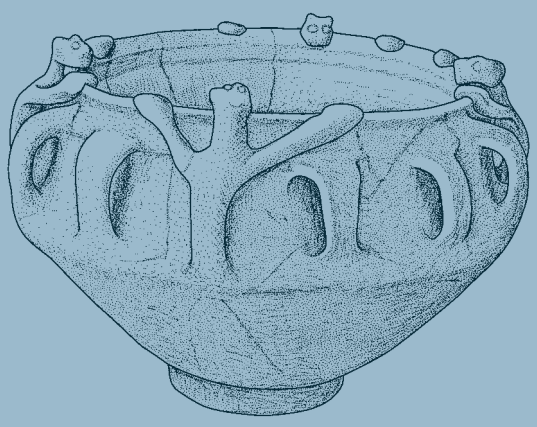
Orbis Biblicus et Orientalis 303

Stefan Münger / Nancy Rahn /
Patrick Wyssmann (Hrsg.)

„Trinkt von dem Wein, den ich mischte!" "Drink of the wine which I have mingled!"

Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag



PEETERS

„TRINKT VON DEM WEIN, DEN ICH MISCHTE!"
"DRINK OF THE WINE WHICH I HAVE MINGLED!"

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Begründet von Othmar Keel

Herausgegeben von Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer und Christoph Uehlinger

im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
und der Stiftung Bibel+Orient

in Zusammenarbeit mit
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,
dem Institut für Archäologische Wissenschaften, Abteilung Vorderasiatische
Archäologie, der Universität Bern,
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,
dem Institut romand des sciences bibliques der Universität Lausanne,
und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich

*Herausgeber*in / Volume editors*

Stefan Münger (*1967), PhD, is an Associate Professor for the Archaeology of Ancient Israel and Neighboring Cultures at the Institute of Jewish Studies, University of Bern. His scholarly pursuits center on the archaeology of the Southern Levant during the Bronze and Iron Ages, the glyptic art of the Ancient Near East, and Digital Archaeology.

Nancy Rahn (*1989), Dr. theol., ist PostDoc-Mitarbeiterin am Institut für Altes Testament der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Ihre Forschung befasst sich mit historischer Emotionenforschung, Psalmen- und Psalterexegese sowie Anthropologie und Theologie des Alten Testaments.

Patrick Wyssmann (*1977), Dr. theol., ist Dozent am Institut für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Religionsgeschichte, Ikonographie und Numismatik der Südlevante von der Perserzeit bis in die Spätantike.

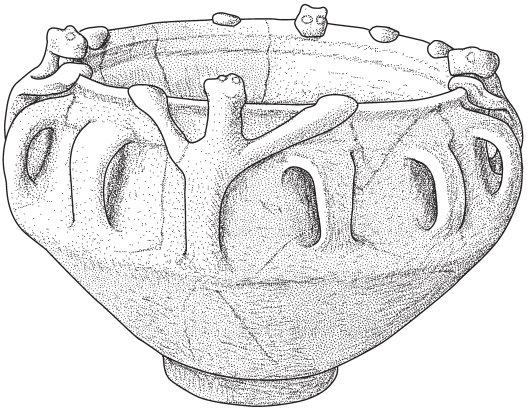
Orbis Biblicus et Orientalis 303

„Trinkt von dem Wein, den ich mischte!" "Drink of the wine which I have mingled!"

Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag

herausgegeben von

Stefan Münger, Nancy Rahn und Patrick Wyssmann



Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2023

Die *Reihe Orbis Biblicus et Orientalis* veröffentlicht Monographien, thematische Sammelbände und Tagungsbände im Bereich der orientalischen Altertumswissenschaften: Bibelwissenschaften (Hebräische Bibel und Septuaginta), Ägyptologie, Altorientalistik, Vorderasiatische Archäologie, Ikonographie und Religionsgeschichte. Herausgeberkreis und Partnerinstitutionen bürgen für ihre akademische Qualität und interdisziplinäre Anlage. Manuskripte können einem Mitglied des Herausgeberkreises unterbreitet werden. Ihre Prüfung obliegt dem Herausgeberkreis, der weitere, unabhängige Gutachten einholen kann. Verbreitung, Subskriptionen und Leserschaft sind weltweit; neue Bände werden, wenn immer möglich, *open access* (Gold oder Green) veröffentlicht. Ältere Bände sind auf dem digitalen Repository der Universität Zürich archiviert (www.zora.uzh.ch).

Kontakt: Christoph.Uehlinger@uzh.ch

Frontispiz / Cover illustration:
Krater aus Tell Dothan, Frühe Eisenzeit (ca. 12.–11. Jh. v.u.Z.); Israel Museum, Jerusalem, Inventarnummer IAA P-675176; Zeichnung von Ingrid Berney (SSSL Project).

Die Schweizerische Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften unterstützt die open access Publikation des vorliegenden Werks.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5263-8
eISBN 978-90-429-5264-5
D/2023/0602/66
© 2023, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

INHALT / CONTENTS

Vorwort XI

Veronika Bachmann
Wenn Bäume reden. Eine Neubewertung der Frage nach der kritischen Position der Jotamfabel (Ri 9,8–15) 1

Michaela Bauks
À table. Überlegungen zur Kommensalität von Frauen in der Hebräischen Bibel 18

Ulrike Bechmann
Das Bildprogramm eines ungewöhnlichen Taufsteins 34

Nadia Ben-Marzouk, Bruno Biermann, Renate Fahrni, Ben Greet, Felix Höflmayer, Noa Ranzer, Katharina Streit, and Stefan Münger
"On vultures' wings…": A Recent Find from Tel Lachish (Israel) Displaying a Vulture, a Caprid, a Snake and a Twig 50

Sophia Bietenhard
„Was war, als alles begann?" Religionsdidaktische Erwägungen zu den Ursprungsüberlieferungen als Lerngegenstand 70

René Bloch
Dying in Egypt: Philo's Cosmopolitan Joseph 85

Izak Cornelius
Von "In Israel gab es Bilder" zu "IPIAO": Reflections on the "Art" of the Southern Levant in the Pre-Hellenistic Period 94

Irmtraud Fischer
Vom Recht der Bilder in der Rezeptionsgeschichte, als Exegese gesehen zu werden 109

Christian Frevel
… schön gestaltet wie Säulen am Bau eines Palastes? Gynaikomorphe Architekturelemente in der Kleinkunst der südlichen Levante und die Deutung von Ps 144,12 124

Yosef Garfinkel and Tal Ilan
Maacah Daughter of King Talmai of Geshur in the Negev Region ... 153

Charlotte Haußmann und Esther Kobel
Zwischen Herd und Hetzkampagnen. Große Frauen in der theologischen Wissenschaft sichtbar machen 170

Katharina Heyden
„Stell dir vor, es ist Krieg…“ Überlegungen zur Ambivalenz religiöser Kriegssemantik in Text und Bild anhand der „Psychomachie“ im Berner Prudentius (BBB 264) 182

Renate Jost
G*tt. Diversität im Buch Exodus und ihre Bedeutung für Feministische Theologie und Gender Studies 209

Sara Kipfer
„Und sie sollen sich beeilen und über uns die Klage anstimmen …“ (Jer 9,17). Klageriten im Wandel von der Eisenzeit zur persisch-hellenistischen Zeit 229

Johannes Klein
Kann das Böse gut sein? Eine Lektüre von Jona 4 262

Silas Klein Cardoso
Liminal Device\s 270

Ido Koch
Deities, Ostriches, and Asterisms in the Desert Sky of the Southern Levant 287

Eythan Levy
Quantitative Thoughts on Provenanced Hebrew Seals 305

Christl M. Maier
Klagen Frauen anders? Totenklage und Gender im Jeremiabuch 317

Moisés Mayordomo
Bei Martha und Maria zu Gast. Überlegungen zu Lk 10,38–42 332

Thomas Naumann
Blutrecht oder Betrug? Zum Rechtsfall der Frau von Tekoa (2Sam 14) 346

Martti Nissinen
Male Desire in Akkadian and Hebrew Love Poetry 362

Ina Praetorius
Let's Send *Homo Oeconomicus* to a Postpatriarchal Liturgy 381

Nancy Rahn
Bilder verändern. Ein Aspekt von Bilddiskursen bei Bertolt Brecht und in biblischen Texten 392

Valérie Rhein
Das Bezeugen ist im Judentum Männersache. Biblische und rabbinische Quellen zum Ausschluss der Frau vom Zeuginnenstatus 402

Ulrike Sals
Geschlechterverhältnisse in der Urgeschichte 414

Susanne Scholz
Reading the Bible "Subjunctively": On the State of Feminist (Barbarian) Exegesis in the Biotechnofeudal Era 434

Peter-Ben Smit
Prefigurating God's World: Prefigurative Politics and the Early Jesus Movement 451

Angela Standhartinger
Die klagenden Töchter von Jerusalem. Die Rezeption eines Motivs im Lukasevangelium 467

Thomas Staubli
The Iconographic Program of the Outer Citadel Gate of Samʾal (Zincirli Höyük): A Masterpiece of Levantine Iconic Artistry 480

Claudia E. Suter
The Woman at the Window on Levantine Ivory Carvings: An Update of Extant Sets, Their Variation and Possible Production Modes 517

Luzia Sutter Rehmann
Jesus und die Wüstentiere (Mk 1,13) 539

Christoph Uehlinger, Ariel Winderbaum, and Yeḥiel Zelinger
A Seventh-Century BCE Cylinder Seal from Jerusalem Depicting Worship of the Moon God's Cult Emblem 552

Marie-Theres Wacker
Dr. Käte Marcus (1892–1979) aus Münster. Deutsch-jüdische Nationalökonomin, Journalistin, Frauenrechtlerin und Psychotherapeutin 591

Andreas Wagner
Die Rede von der Stabilitas dei im Alten Testament. Eine Präzisierung 606

Verzeichnis der Autor*innen / List of Contributors 629

Khirbet Qeiyafa, 11/07/2012 (courtesy of Yosef Garfinkel)

VORWORT

Zum 65. Geburtstag und damit gleichzeitig zur Emeritierung wollen die Herausgeber*in und alle Freund*innen, Schüler*innen, Weggefährt*innen und Kolleg*innen, die sich in diesem Band versammelt haben, Prof. Dr. Silvia Schroer herzlich gratulieren.

Unter dem Titel „Trinkt von dem Wein, den ich mischte!“ // “Drink of the wine which I have mingled!” soll dem großen Forschungsbeitrag, den Silvia Schroer in den letzten Jahrzehnten geleistet hat, ein kleines Denk-ma(h)l gesetzt werden. In Prov 9,5 lädt Frau Weisheit, nachdem sie zuvor schon in ihr Haus geladen hat, zu dem von ihr vorbereiteten Mahl und spricht die Aufforderung aus, die als Titel über diese Festschrift gesetzt ist. Silvia Schroers Projekte, die sich in zahlreichen Aufsätzen, Monographien, Sammelbänden, aber auch in Interviews, Bibelarbeiten, Gemeindeabenden und auf vielen weiteren Kommunikationswegen niederschlugen, waren immer wieder Einladungen zum Verweilen, zum Lernen, zum Nachdenken, zum Weisewerden, zum Genießen.

So divers die hier geschenkten Aufsätze sind, ausnahmslos alle sind angeregt von Forschungsbereichen der Jubilarin: von dem, was ihr in ihrer Forschung wichtig war und ist, von feministischen Themen, von Bilddiskursen, von rezeptionsgeschichtlichen Fragestellungen, von ikonographisch bedeutsamen Fundstücken, von Literatur, Politik, Anthropologie und Theologie. Die Vielfalt der Beitragenden und ihrer Themen spiegelt die Vielfalt von Silvia Schroers Interessen und Wirkungsfeldern.

Diese Vielfalt auf statische Bandabschnitte zu verteilen, wollte uns nicht gelingen und schien uns auch nicht angebracht: Die Beiträge sind deshalb nach Autor*innennamen alphabetisch geordnet und ergeben so eher ein alphabetisches Akrostichon (unvollständig, wie es zuweilen auch in biblischen Texten vorkommt), das Fülle, Vollkommenheit und Verbindung symbolisiert.

Wir bedanken uns bei allen, die zum Gelingen dieses Bandes beigetragen haben: den Autor*innen für die vielen erfreulichen Kontakte und ihre Kooperation, dem Peeters Verlag und der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*, dafür stellvertretend Christoph Uehlinger, Marcia Bodenmann und Bert Verrept, die sich um zügige Verarbeitung bemüht haben, sowie Frau stud. theol. Melanie Ammeter für die Unterstützung bei Korrektur- und Formatierungsarbeiten.

Bern, im Oktober 2023
Stefan Münger, Nancy Rahn und Patrick Wyssmann

WENN BÄUME REDEN. EINE NEUBEWERTUNG DER FRAGE NACH DER KRITISCHEN POSITION DER JOTAMFABEL (RI 9,8–15)

Veronika BACHMANN

Im Zentrum dieses Beitrags zu Ehren von Silvia Schroer steht Ri 9 und die darin verschachtelte sogenannte Jotamfabel.[1] Das gesamte Kapitel reflektiert erzählerisch eine Erfahrung, die bis heute kaum an Aktualität eingebüßt hat: die Erfahrung, dass es Regierende gibt, bei denen man sich fragt, wie sie überhaupt an die Macht gekommen sind und wie es ihnen gelingt, sich an der Macht zu halten. In der Richterbuchforschung herrscht die Grundtendenz vor, die zentrale Bedeutung des Kapitels an seiner Königtumskritik festzumachen. Insbesondere der Jotamfabel (Ri 9,8–15) wird die Aussagespitze zugeschrieben, die Institution eines (irdischen) Königtums grundsätzlich abzulehnen.[2] Martin BUBER hat diese Interpretationslinie rhetorisch und inhaltlich maßgeblich mitgeprägt: Die Jotamfabel sei „die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur", schrieb er in seiner 1934 in erster Auflage erschienen Schrift „Königtum Gottes", und die Pointe des antimonarchischen Richterbuches bestehe darin, für ein Gemeinwesen zu plädieren, „dem eine unsichtbare Obrigkeit genügt."[3] Letzteres unterstreiche der Gideonspruch (Ri 8,23), womit die Jotamfabel ihren vollen Sinn also erst an diesen zurückgebunden entfalte. BUBER hatte in Bezug auf den historischen Ort einer solchen Position noch an den „Ausgang der Richterzeit" und den „samuelischen Kampf gegen die Einsetzung eines Königs"[4] gedacht. Frank CRÜSEMANN festigte in den 70er-Jahren eine frühstaatliche Datierung durch seine sozialgeschichtliche These, dass David die Struktur eines akephalen Gemeinwesens aus dem Gleichgewicht gebracht habe. Entsprechend spiegle sich in der Fabel der Widerstand der altisraelitischen Bauernschaft, die egalitär

[1] Gerne widme ich diesen Beitrag Silvia Schroer und gratuliere ihr damit zum 65. Geburtstag. Anders als Ölbaum, Feigenbaum und Weinrebe von Ri 9,8–13 hat sie ihre vielfältigen Begabungen und Kompetenzen in der Übernahme unterschiedlicher Ämter und Aufgaben immer wieder in den Dienst anderer gestellt und damit dem Gemeinwohl gedient. Dankbar durfte ich davon profitieren, etwa als sie mich vor zwanzig Jahren zu meiner ersten Fachpublikation in der von ihr mitbegründeten Zeitschrift *lectio difficilior* motivierte und mir damit akademisch auf die Sprünge half.

[2] Vgl. so denn auch unter den jüngeren Kommentaren NIDITCH 2008: 114.116; GROSS 2009: 87, 505–506, 508 (dort kritisch auf Gegenpositionen verweisend); KNAUF 2016: 111; ZENGER und EDERER 2017: 505; als Einzelstudien z. B. BARTELMUS 1985; BECKER 1990: 192–193.195; SCHÖPFLIN 2004: 15–16.

[3] BUBER [3]1956: 24.

[4] BUBER [3]1956: 33. „Die Erzählung von Samuels Widerstand muß als der individualisierende Ausdruck für die reale Dialektik des theokratischen Problems am Ausgang der Richterzeit verstanden werden." (BUBER [3]1956: 33.)

funktioniert habe und kein Königtum wollte.[5] Obwohl es immer auch Stimmen gab, die Vorbehalte gegenüber der These einer antimonarchischen Stoßrichtung der Jotamfabel geäußert haben,[6] geriet in den letzten Jahrzehnten weniger die vorherrschende Einschätzung der kritischen Position der Fabel ins Wanken, sondern vielmehr ihre historische Kontextualisierung. In Einklang mit den neueren Rekonstruktionen der Anfänge der Königszeit und den damit einhergehenden literaturgeschichtlichen Thesen wird eine Erweiterung des Richterbuches um die Abimelecherzählung inklusive der Jotamfabel inzwischen häufig nachexilisch datiert. Ernst Axel KNAUF beispielsweise ordnet die Fabel als „vor-monotheistisch (9,13), aber post-monarchisch"[7] ein. Sie repräsentiere die Stimme von Kreisen, die nach dem Untergang des Nord- und Südreiches auf eine Wiederbelebung des Königtums bewusst verzichten wollten.[8] Nach Walter GROSS erhält durch die nachexilische Bearbeitung der Abimelecherzählung, welcher er auch die Einarbeitung der Fabel zuschreibt, „die königtumsfeindliche Linie des Richterbuches einerseits, die Verherrlichung Gideons andererseits ihre höchste Steigerung."[9]

Wie KNAUF und GROSS kann man einerseits die historische Kontextualisierung einer programmatisch verstandenen Königtumskritik neu überdenken.[10] Deutlich weniger häufig wurde demgegenüber der Weg gewählt, angesichts veränderter methodisch-exegetischer Zugänge das Postulat einer Königtumskritik von Ri 9,8–15 selbst einer Überprüfung zu unterziehen.[11] Der vorliegende Aufsatz sieht sich als Beitrag hierzu. Der Frage nach der Funktion und der kritischen Position der Jotamfabel wird dabei von einer Analyse der Erzähldynamik von

[5] Vgl. CRÜSEMANN 1978: 19–54.122–126.217.

[6] So mit divergierenden Alternativdeutungen u. a. MALY 1960; LINDARS 1973: 365; FRITZ 1982: 139–142; LISS, 1997: 17–18; KOTTSIEPER 1996: 149–153; in jüngerer Zeit z. B. MÜLLER 2004: 33–34 sowie mehrere angelsächsische Kommentare (vgl. WEBB 2012: 277; NELSON 2017: 192–193; BELDMAN 2020: 131–132).

[7] KNAUF 2016: 111.

[8] Vgl. KNAUF 2016: 111 (vgl. noch aufs 7. Jh. v. Chr., der Zeit nach Israels Untergang bezogen KNAUF [2]2011: 562).

[9] GROSS 2009: 87. Vgl. für eine vorexilische (neuassyrische) Datierung in jüngerer Zeit GUILLAUME 2006: 55–74.

[10] Dass das grundsätzliche Postulat einer königtumskritischen Strömung in post-monarchischer Zeit keinesfalls neu ist, sondern bereits von Julius Wellhausen im Rahmen seiner Theokratie-These und von Martin Noth im Rahmen seiner Überlegungen zum Deuteronomistischen Geschichtswerk artikuliert worden ist, ruft u. a. der forschungsgeschichtliche Abriss bei MÜLLER 2004: 3–6 in Erinnerung.

[11] Vgl. so die Dissertation von Reinhard Müller (MÜLLER 2004). Sie widmet sich allen für die Diskussion um die ersttestamentliche Königtumskritik relevanten Bibelstellen vorerst unabhängig von redaktionsgeschichtlichen Gesamtmodellen, um den Texten selbst gerechter werden zu können. In Bezug auf die Jotamfabel (vgl. MÜLLER 2004: 12–34, 237–238) mahnt Müller insbesondere an, die Fabel als weisheitliche Redeform ernst zu nehmen, die „der Zeichnung von Strukturen und Verhältnissen [dient], die sich nicht auf eine bestimmte Zeit fixieren lassen" (MÜLLER 2004: 31). Seines Erachtens schließt dies eine direkte sozialkritische bzw. politische Deutung aus.

Ri 9 ausgehend und somit auf einem instruktionssemantischen Textverständnis beruhend nachgegangen.[12] Diachrone Überlegungen sollen damit nicht ausgeblendet, sondern auf eine möglichst solide Basis gestellt werden. Es wird sich zeigen, dass Ri 9 und die darin eingebettete Erzählminiatur über Bäume, die hingingen, um über sich einen König oder eine Königin zu salben, einen vielschichtigen Diskursbeitrag zum Thema Fahrlässigkeit im Umgang mit der Übergabe und (Nicht-)Übernahme von Macht bieten, der nicht zuletzt Auswirkungen auf ein durch Ri 8,22–23 profiliertes Gideonbild hat. Dessen Theokratie-Ideal, das kein irdisches Königtum vorsieht, wird damit nicht gestützt, sondern sogar subtil kritisiert.

1. Inhalt, Aufbau und Gesamtdynamik von Ri 9

Ri 9 bildet als Erzählung ziemlich genau die Mitte des Richterbuches und ist angehängt an den Erzählzyklus über Gideon (Ri 6–8). Das Kapitel schließt diesen ab, indem das Machtgebaren eines seiner siebzig Söhne in den Blick genommen wird. Hauptfigur ist dieser Sohn, Abimelech, in 9,1 als Jerubbaal-Sohn vorgestellt. Inhaltlich wird damit explizit an Gideon angeknüpft, denn mit Jerubbaal ist Gideon gemeint, der seit Ri 6,32 diesen Zusatznamen besitzt.[13]

Obwohl an den Gideon-Zyklus angebunden, bleibt Ri 9 von der Figurenkonstellation und von der szenischen Abfolge her ein relativ in sich geschlossenes Richterbuchkapitel, dessen Gesamtdynamik in der Endform gut fassbar ist. Drei Hauptteile lassen sich erkennen: Der erste Teil (VV. 1–6) erzählt, wie Abimelech von sich aus plant, sich zum König erheben zu lassen, wie er diesen Plan gewieft an die Leute bringt, mit skrupellosen Mitteln verfolgt und schließlich umzusetzen vermag. In Sichem, der Heimat seiner Mutter, betreibt er aktiv Werbung für sich und sein Anliegen. Die Kampagne beginnt er bei seinen Blutsverwandten (כל־משפחת בית־אבי אמו). Sie schickt er los, um die gesamte Bürgerschaft von Sichem (כל־בעלי שכם)[14] davon zu überzeugen, dass es eine gute Idee sei, dass er König werde – als einer von ihnen, als ihr Bruder. Vom gespendeten Geld heuert er Männer an, die „nichts zu verlieren hatten und zu allem fähig

[12] Vgl. in Bezug auf den instruktionssemantischen Ansatz im biblisch-exegetischen Kontext grundlegend Hardmeier und Hunziker-Rodewald 2006. Danach ist ein Text Produkt und Prozess zugleich: Ein Produkt hinsichtlich der gesetzten Zeichen, ein Prozess hinsichtlich der durch diese Zeichen gelenkten Verknüpfungsleistungen auf Seiten der Leser:innen oder Zuhörer:innen.

[13] Gross 2009: 374 und andere dürften zurecht vermuten, dass Ri 6,25–32 u. a. eingefügt wurde, um zunächst unabhängig vorliegendes Erzählmaterial miteinander zu verknüpfen.

[14] Gemeinhin wird angenommen, dass בעלים im Kontext von Ri 9 die Stadtaristokratie oder zumindest die Einwohnerschaft mit einem gewissen Mitbestimmungsrecht bezeichnet. Die hier verwendete Bezeichnung „Bürgerschaft“ versucht eine gewisse Offenheit zuzulassen. Vgl. zum Begriff ausführlich Gross 2009: 496–497.

waren“[15], und lässt alle seine siebzig Brüder auf einen Schlag ermorden. Nur Jotam, der Jüngste, überlebt, da er sich verbergen konnte. Der erste Teil der Erzählung endet mit dem Erfolg Abimelechs: Die gesamte Bürgerschaft Sichems versammelt sich bei der Terebinthe bei Sichem[16] und erhebt ihn zum König (וימליכו את־אבימלך למלך).

Im zweiten Teil der Erzählung (VV. 7–21) steht Jotams Reaktion im Zentrum: Er geht hin, stellt sich auf den Gipfel des Garizims (בראש הר־גרזים)[17] und spricht von dort aus zur versammelten Menschenmenge. Mit dieser Rede bestreitet Jotam seinen eigentlichen Auftritt innerhalb des Kapitels; von ihm wird danach nur noch gesagt, er sei geflohen und habe sich an einem Ort fern von Abimelech angesiedelt (V. 21). Statt direkt an seinen Bruder richtet sich Jotams Rede an die בעלים von Sichem (V. 7), also an die Königsmacher, die Abimelech ideell und finanziell unterstützt und die Königserhebung vollzogen haben. Nach einem expliziten Höraufruf konfrontiert er diese zunächst mit einer bildhaften Erzählung, der Baumfabel, die noch näher analysiert werden wird (VV. 8–15), um – nun wieder direkt an sein Publikum gewandt – mit einer konditionalen Segen-Fluch-Ansage zu schließen (VV. 16–20).[18] VV. 16–19 formulieren vorerst positiv:

ועתה	16a	Nun denn:
אם־באמת ובתמים עשיתם	b	Wenn ihr wahrhaftig und in Rechtschaffenheit gehandelt habt,
ותמליכו את־אבימלך	c	als ihr Abimelech zum König gemacht habt,
…		…
שמחו באבימלך	19b	dann erfreut euch an Abimelech,
וישמח גם־הוא בכם	c	und er soll sich auch an euch erfreuen!

Ab V. 20 kommt der mögliche Fluch in den Blick:

ואם־אין	20a	Aber wenn nicht,
תצא אש מאבימלך	b	wird Feuer ausgehen von Abimelech,
ותאכל את־בעלי שכם ואת־בית מלוא	c	und es wird die בעלים von Sichem und Bet-Millo fressen,
ותצא אש מבעלי	d	und es wird Feuer ausgehen von den בעלים
שכם ומבית מלוא	e	von Sichem und Bet-Millo,
ותאכל את־אבימלך		und es wird Abimelech fressen!

[15] So die Einheitsübersetzung für אנשים ריקים ופחזים in V. 4b.

[16] Vgl. zur Schwierigkeit dieser Ortsangabe u. a. GROSS 2009: 501–502.

[17] Auch wenn „Anhöhe“ realistischer wäre, dürfte im Rahmen der fiktiven Erzählung das prägnante Bild des Gipfels intendiert sein.

[18] Vgl. zur potenzierten Bedeutung der mit Segen- und Fluch-Ansage verbundenen Topographie, wenn die Kenntnis von Dtn 11,29; 27,11–13; Jos 8,33.34 vorausgesetzt werden darf, GROSS 2009: 502.

Jotams Rede lässt sich als anklagende Anfrage verstehen, ob die Königserhebung tatsächlich in Rechtschaffenheit geschehen ist oder nicht. Die guten oder schlechten Folgen, eintreffender Segen oder eintreffender Fluch, sollen die Antwort offenbaren.

Der dritte und längste Teil der Erzählung (VV. 22–57) schildert, wohin Abimelechs Königtum führt. Sichem liegt am Ende zerstört da, und Abimelech stirbt einen für ihn schmählichen Tod durch die Hand einer Frau bzw. lässt sich durch seinen Waffenträger töten, damit man nicht sagen könne, eine Frau habe ihn umgebracht – aus Sicht der Leser:innen eine lächerliche Geste, da diese die Umstände kennen. Sowohl das Schicksal der Stadt als auch des Königs bekräftigen Jotams Anklage, denn was sich in Bezug auf Jotams Segen-Fluch-Ansage erfüllt, ist der Fluch. Auch theologisch bezieht der Text explizit Position: Zum einen ist es Gott, der einen bösen Geist zwischen Abimelech und die בעלים von Sichem schickt (V. 23), zum anderen resümieren VV. 56–57:

וישׁב אלהים את רעת אבימלך	56a	So ließ Gott das Böse auf Abimelech zurückfallen,
אשׁר עשׂה לאביו	b	das er seinem Vater angetan hatte,
להרג את־שׁבעים אחיו	c	indem er seine siebzig Brüder umbrachte.
ואת כל־רעת אנשׁי שׁכם	57a	Und alles Böse der Leute von Sichem
השׁיב אלהים בראשׁם		ließ Gott auf ihr Haupt zurückfallen.
ותבא אליהם קללת יותם	b	So kam über sie der Fluch Jotams,
בן־ירבעל		des Sohnes Jerubbaals.

Insgesamt stellt Ri 9 in seiner Endfassung ein großes, durch Gott selbst bestätigtes Nein in den Raum: Die Königserhebung, wie sie in V. 1–6 beschrieben wird, geschah nicht in Rechtschaffenheit (בתמים; VV. 16.19). Liest sich bereits der zweite Teil vom Gesamtaufbau her als intervenierende Reaktion auf VV. 1–6, so untermauert der dritte Teil, dass es so nicht sein darf. Erkennt man diese Textstruktur, fällt denn auch spätestens rückblickend ins Auge, dass Abimelechs jüngster Bruder nicht zufällig Jotam heißen dürfte, also „JO (= JHWH) ist vollkommen/rechtschaffen“: Auf den Gesamtkontext von Ri 9 bezogen unterstreicht der Name, dass JHWH für Rechtschaffenheit steht bzw. solche einfordert.[19]

2. Zur kritischen Grundtendenz von Ri 9

Bereits mit Blick auf den Kapitelaufbau und die Gesamtdynamik lassen sich erste Ergebnisse zur Frage bündeln, welchem Themenkomplex sich Ri 9 kritisch

[19] Vgl. zum sprechenden Namen u. a. Gross 2009: 510, gegen die Bedeutung „Waise“ überzeugend Sasson 2014: 380.

widmet. (1) Einerseits übt Ri 9 starke Kritik an der mangelnden Integrität Abimelechs, der das Königsamt anstrebt. Insbesondere die Ermordung seiner Brüder wird als Untat angeprangert (VV. 18.24.56). (2) Andererseits kritisiert der Text offen die Entourage, die Abimelech auf seinem skrupellosen Weg an die Macht unterstützt und damit seine Erhebung zum König ermöglicht hat (vgl. Jotams an die Bürgerschaft von Sichem gerichtete Rede, aber auch VV. 24.57). Gesamtbiblisch ist eine Kritik in diese Richtung selten, was Ri 9 zu einem besonderen Text macht. (3) Dass der Text generell die Institution Königtum kritisiert, drängt sich von den Textsignalen her nicht auf. Die Kritik ist an keinem Punkt explizit auf die Grundidee der Institution gerichtet, sondern bezieht sich auf Verfahrensfragen: Als unrechtschaffen wird angeprangert, wie – mit welcher Haltung, welchen Mitteln und welcher Art von Unterstützung – die in VV. 1–6 beschriebene Königserhebung vonstattenging. Dafür, dass nicht die Grundidee im Fokus der Kritik steht, spricht nicht zuletzt die Segensoption, die Jotams Rede in den Raum stellt (VV. 16–19). So ironisch sie im Kontext daherkommt, wird damit eingeräumt, dass eine Königsherrschaft durchaus gute Früchte bringen könnte, würde sie auf einer anderen Basis gründen.

Wurde bisher allein auf Ri 9 geblickt, so stellt sich die Frage, ob und inwiefern der Gideon-Zyklus, der dem Kapitel vorangeht, die kritische Position des Kapitels schärft. Wer die Erzählung über Abimelech in Anschluss an die Erzählungen über Gideon liest, wurde bereits in Ri 8 im Rahmen des dort situierten Gideonspruchs mit der Königtumsthematik konfrontiert. In Ri 8,22 gelangt das Volk mit der Bitte an Gideon, er solle über sie herrschen und eine Königsdynastie begründen. Als Argument wird angeführt, Gideon habe das Volk aus Midians Hand gerettet (כי הושעתנו מיד מדין). Damit kommt die positive Erwartung an einen König in den Blick: Ihm übergibt man Macht, die er zugunsten seines Volkes einsetzen soll. Gideon hat in den Augen des Volkes bewiesen, dass er dazu fähig wäre. Mit dem Hinweis darauf, dass JHWH über Israel herrschen solle, lehnt Gideon das Angebot jedoch ab (V. 23):

לא־אמשל אני בכם	8,23b	Nicht ich will über euch herrschen.
ולא־ימשל בני בכם	c	Auch mein Sohn soll nicht über euch herrschen.
יהוה ימשל בכם	d	JHWH soll über euch herrschen!

In Ri 8,22–23 steht der Plan, jemanden zum Herrscher zu erheben, unter gänzlich anderen Vorzeichen als in Ri 9,1–6. Erstens ist für die Nominierung das Kriterium der Fähigkeit ausschlaggebend,[20] zweitens kommt der Vorschlag vom Volk selbst und wird diesem nicht manipulativ beliebt gemacht, und drittens ist

[20] Mit Blick auf ein dynastisches Königtum wird die Fähigkeit, gut zu herrschen, offenkundig auch den Nachfahren Gideons zugetraut.

die Erhebung zum König als friedlicher Akt und auf eine friedliche Perspektive hin im Blick. Mag Gideons Antwort vorerst positiv, da gottesfürchtig, erscheinen, so vermag das Kontrastbild, das Ri 9,1–6 einblendet, dazu bewegen, die Haltung Gideons nochmals kritisch zu überdenken. Gerade vor dem Horizont der Segen-Fluch-Ansage Jotams, die eine gelingende Volk-König-Beziehung als grundsätzlich denkbare Option in den Raum stellt, mag man sich als Leser:in rückblickend fragen, ob Gideon nicht die gute Alternative gegenüber Abimelech gewesen wäre – falls er sich nicht geziert hätte, die Königsrolle zu übernehmen. Der Name Abimelech, wörtlich „Mein Vater ist König", unterstreicht, dass Ri 8–9 dazu einlädt, Vater und Sohn in Bezug auf die Königsthematik in ein Gespräch zu bringen. Mag man sich bei der erstmaligen Erwähnung Abimelechs in Ri 8,31 noch gefragt haben, was dieser Name soll, da Gideon das Königsamt ja gerade nicht angenommen hat,[21] so eröffnet die Erzählung über Abimelech, die mit Ri 9,1 beginnt, eine neue Möglichkeit, den Namen einzuordnen: Indem er im Indikativ benennt, was für Gideon das Gebot der Stunde gewesen wäre, nämlich die Königswürde anzunehmen, lässt er sich Abimelechs leiblichem Vater gegenüber als kritisch-ironischer Seitenhieb verstehen. Gegenüber Abimelech wiederum spielt der Name einerseits kritisch ein, wie eine Königserhebung alternativ zur Seinigen hätte aussehen können. Interpretiert man die Namensbedeutung theologisch („Vater" auf JHWH bezogen), spitzt sich die Kritik andererseits nochmals gegenüber Abimelechs Taten zu: Wenn Gottkönig JHWH Abimelechs Bezugsgröße sein soll, erweist es sich als umso schlimmer, dass er gegen dessen Rechtschaffenheits- bzw. Ordnungsanspruch agiert hat. Jeder gute irdische König hätte im Sinne des Gottkönigs zu agieren.

Zusammenfassend zielt Ri 9 also auch im Zusammenspiel mit Ri 8 alles andere als zwingend auf eine grundlegende Kritik an der Königtumsinstitution ab. Im Gegenteil werden vor dem Hintergrund eines König(tum)-Ideals, das sowohl irdisch als auch göttlich gedacht werden kann, mögliche Dysfunktionalitäten zur Sprache gebracht und angemahnt. Statt sie gänzlich vom Tisch zu wischen, blendet Ri 9 die Idee eines idealen irdischen Königtums sogar explizit ein, was einen korrigierendem Effekt Gideons Haltung gegenüber impliziert.

[21] Grundsätzlich lässt sich „Vater" im Namen Abimelech auch auf JHWH beziehen. Dass in Ri 8,30–31 explizit von Gideon als Abimelechs Vater die Rede ist, lässt jedoch beim Lesen zunächst an Gideon denken. Vgl. überzeugend gegen die These, dass Gideon die Herrschaft in Ri 8,22 nur rhetorisch, nicht aber faktisch zurückgewiesen habe, GROSS 2009: 457.

3. Was sagen die Bäume?

Wurde bisher auf den großen Erzählbogen geschaut, soll nun der Inhalt der Jotamfabel genauer in den Blick genommen und nach der Funktion dieses Teils der Jotamrede im Erzählganzen gefragt werden. Bekräftigt sie, was bereits der Erzählkontext zum Thema macht, oder setzt sie – falls ja, wie und wo genau – eigene Akzente?

Auch bei der Jotamrede lassen sich drei Teile ausmachen: Den Auftakt macht ein Höraufruf (V. 7g–i), der den einzigen expliziten Gottesbezug der Rede enthält („Hört auf mich, ihr בעלים von Sichem, und Gott wird auf euch hören"). Damit beansprucht Jotam, dass Gott auf seiner Seite steht. Dass er richtig liegt, bestätigt der Fortgang der Erzählung (VV. 22ff). Die Baumerzählung (VV. 8–15) bildet den zentralen Teil der Rede, dem dann Jotams Segen-Fluch-Ansage folgt (VV. 16–20). Erzählt wird von Bäumen, die den Plan umsetzen, einen unter sich zum König zu salben und über sich zu setzen. Da nicht Menschen, sondern Pflanzen miteinander sprechen, kann man von einer Fabel sprechen, die jedoch im vorliegenden Erzählkontext eine parabelartige Funktion aufweist.[22] Die bildhafte Rede erlaubt es Jotam, sich in seiner gefährdeten Situation in einer vorerst verdeckten Art zu artikulieren, die verhindert, gleich attackiert zu werden.[23] Für die Exegese stellt die Bildhaftigkeit eine doppelte Herausforderung dar, zum einen auf der Ebene der Bestimmung der Gattung und ihrer Funktion, zum anderen auf methodischer Ebene, da das Deutungsspektrum bei bildsprachlichen Texten besonders groß sein kann.

Kaum umstritten ist der Aufbau der Erzählung, die hauptsächlich aus Reden und Gegenreden besteht. V. 8a fungiert als Exposition und umreißt die Ausgangssituation. Danach folgen zunächst drei parallel gestaltete Abschnitte. Die Bäume treten dreimal mit der Bitte an einen Baum heran, dass dieser König (so beim Ölbaum/זית, m.) oder Königin werden möge (so beim Feigenbaum/תאנה und bei der Weinrebe/גפן, beide f.). Bei allen Kandidat:innen handelt es sich um Bäume, die den Menschen mit ihren Früchten einen besonderen Nutzen bringen – bei zwei Bäumen weitet sich dieser auf kultische Kontexte aus – und daher

[22] Dass es sich bei einer Fabel und einer Parabel um unterschiedliche Gattungen handelt, sieht zurecht Bartelmus 1985: 113–117. Wie es die folgenden Ausführungen zeigen werden, schließt er jedoch vorschnell aus, dass sich eine Fabel über Fortschreibung in eine Erzählung mit Parabelfunktion umschreiben lässt. Vgl. als weitere biblische Fabel, auch mit Pflanzen als Akteur:innen, nur noch 2 Kön 14,9 par. 2 Chr 25,18, wo es um den Kontrast zwischen Zeder (ארז) und Dornstrauch geht (hier als חוח bezeichnet; beide Fabel-Dornengewächse unterscheiden sich damit vom Dornbusch in Ex 3, wo der Begriff סנה benutzt wird).

[23] Vgl. Lindars 1973: 361 zur sozialen Funktion einer Fabel: „It can be a substitute for plain speaking where plain speaking is impossible".

positiv konnotiert sind. Alle drei reagieren in Form einer stereotyp formulierten rhetorischen Gegenfrage abweisend:[24]

Ölbaum (V. 9b–d)	*Feigenbaum (V. 11b–c)*	*Weinrebe (V. 13b–d)*
Ich soll *mein Fett* aufgeben,[25] *das Gottheiten und Menschen an mir ehren*, und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?	Ich soll *meine Süße und meinen guten Ertrag* aufgeben und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?	Ich soll *meinen Most* aufgeben, *der Gottheiten und Menschen erfreut*, und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?

Nach drei gescheiterten Anläufen wenden sich die Bäume an den Dornenstrauch (אטד), der in Kontrast zu den drei edlen Fruchtbäumen mit keiner positiven Eigenschaft aufwarten kann.[26] Hier nimmt die Erzählung eine Wende, denn der Dornenstrauch antwortet positiv. Seine Antwort fällt zweiteilig aus: In einem ersten Schritt gibt er sich ungläubig und bietet den Bäumen Zuflucht in seinem Schatten an. Danach wird er drohend: Für den Fall, dass die Bäume die Salbungsabsicht nicht ernst meinen, sagt er gegenüber den Zedern des Libanon Unheil an:

אם באמת אתם מׄשחים אתי למלך עליכם	9,15b	Wenn ihr wahrhaftig *mich* zum König über euch salbt:
באו	c	Kommt,
חסו בצלי	d	sucht Zuflucht in meinem Schatten!
ואם־אין	e	Aber wenn nicht,
תצא אׄש מן־האטד	f	wird Feuer ausgehen vom Dornenstrauch,
ותאכל את־ארזי הלׄבנון	g	und es wird die Zedern des Libanons fressen.

Die Erzählung endet mit diesen Worten des Dornenstrauchs, womit sich in Bezug auf die Redeblöcke rückblickend das für eine mündlich-weisheitliche Text-

[24] Kursiver Schriftsatz markiert die individuellen Abweichungen.

[25] Die Form החדלתי (Verb in SK-Form mit vorangehender Fragepartikel) in Kombination mit והלכתי לנוע ließe sich mit KNAUF 2016: 106 auch wörtlicher übersetzen mit „sollte ich (dereinst) … aufgegeben haben und hingegangen sein, um … zu schwanken?“ Eine davon abgeleitete Vereinfachung im Deutschen, die präsentisch übersetzt, erachte ich anders als BARTELMUS 1985: 99 nicht als unhaltbar.

[26] Vgl. RIEDE 2020, der in Bezug auf die negativen Konnotationen zusammenfassend festhält, dass Dorngewächse in metaphorischer Hinsicht „für Mühsal und Zerfall, für Lästiges, Minderwertiges und Verächtliches“ stehen. Zum verwendeten Terminus s. bereits oben unter Anm. 22. Dass es sich botanisch eindeutig um einen Bocksdorn handelt, wie es ZENGER und EDERER 2017: 505 behaupten, ist nicht klar; vgl. zum Interpretationsspektrum und mit der Anfrage, ob für den Bildgehalt überhaupt ein spezifisches Dorngewächs im Blick sein muss, GROSS 2009: 507–508.

form eingängige Muster „3 + 1“ ergibt. In V. 16, eingeleitet durch ein „nun denn“ (ועתה), richtet sich Jotam mit der Segen-Fluch-Ansage wieder direkt an sein Publikum. Jotams Fortführung der Rede bleibt mit der Baumerzählung insofern verklammert, als seine Segen-Fluch-Ansage an die zweiteilige und zweischneidige Antwort des Dornenstrauchs anknüpft. Eine gute Option – V. 19 knüpft an das grundsätzlich positive Bild des Schattenspendens an – kontrastiert mit einer üblen Perspektive, die beide Male das Motiv des fressenden Feuers einspielt (VV. 15f–g.20b–e).

Die Analyse des Aufbaus lässt noch immer offen, wie genau die Erzählung zu verstehen ist. Am stärksten divergieren die Meinungen bezüglich der Frage, wie die Antworten der drei zuerst angefragten Bäume zu werten sind. Wer der Ansicht ist, dass die Jotamfabel generell königtumskritisch ist, muss postulieren, dass diese das Königsamt zurecht als etwas Unnützes entlarven und damit eine Kritik artikulieren, die der Text selbst vermitteln will. Welche konkreten Textsignale für eine solche Lesart sprechen, wird selten genauer ausgeführt.[27] Wie im Folgenden aufgezeigt wird, lässt sich die Antwort der Fruchtbäume auch anders einordnen.

Liest man die Erzählung von V. 8 her, fällt als Erstes eine figura etymologica ins Auge (הלוך הלכו העצים למשח עליהם מלך). Markiert sie für Jotams Zuhörerschaft schon rein akustisch einen Übergang in die fiktive Welt der Baumerzählung, so kann sie inhaltlich als Zeichen der Nachdrücklichkeit interpretiert werden, mit der die Bäume ihren Plan angehen: Sie alle haben sich bewusst dafür entschieden, über sich einen König zu salben. Entsprechend lässt sich die Exposition passend mit „Die Bäume gingen (einst) entschlossen hin, um über sich einen König zu salben“ übersetzen.[28] Die kollektive Entschiedenheit signalisiert zu sehen hilft beim Bestimmen der kritisch-ironischen Tonalität der Erzählung. Diese Entschiedenheit wird nämlich das Erste sein, was unterwandert wird, sobald ein konkreter Baum die Königsrolle übernehmen soll.

Der erste Kandidat ist der Ölbaum. Statt sich geehrt zu fühlen und die ihm angetragene Rolle zu übernehmen, ziert er sich, lobt sich in seiner etablierten sozialen Funktion (V. 9b–c) und macht sich sogar über die Königsrolle lustig (V. 9d). Wenn man die weiteren biblischen Belege anschaut, suggeriert das in

[27] Was damit zusammenhängen dürfte, dass dieser Punkt überhaupt kaum reflektiert wird. So nützt es z. B. wenig, wenn BARTELMUS 1985: 98–100 meint, die Übersetzung von החדלתי in VV. 9b.11b.13b sei entscheidend dafür, ob die Königtumskritik der Erzählung erkannt werde oder nicht. Ausschlaggebend ist, ob der Text darauf abzielt, die von den Bäumen artikulierte Haltung – in welcher Übersetzungsvariante auch immer – ins Lächerliche zu ziehen oder nicht.

[28] KNAUF 2016: 106 entscheidet sich mit der Übersetzung „(Einst) gingen die Bäume wahrhaftig hin, über sich einen König zu salben“ ohne weitere Erläuterung für eine andere Nuance der Verstärkung. GROSS 2009: 503 wiederum definiert die Funktion der figura etymologica in Ri 9,8 mit Verweis auf BARTELMUS 1985: 108–110 als ungeklärt und schenkt ihr bei der Übersetzung wie die meisten übrigen Kommentator:innen keine Beachtung.

V. 9d verwendete Verb נוע ein Schwanken im Wind, ein Taumeln, oder gar ein Torkeln aus Trunkenheit, also fehlende Standfestigkeit.[29] Einem König wird somit per se nicht zugetraut, wertvoll und nützlich zu sein. Aus Sicht der Baumgemeinschaft ist es ein enttäuschender Auftakt. Statt sich argumentativ auf die Position des Ölbaums einzulassen, wendet sie sich allerdings direkt an einen zweiten Baum, den Feigenbaum, und nachdem auch dieser das Angebot im selben Stil ablehnt, direkt an einen dritten, die Weinrebe, wo nochmals dasselbe geschieht. Spätestens beim vierten Anlauf wird sich zeigen, dass sich die Erzählung über die Art, wie das Baumkollektiv die Königserhebung vornimmt, lustig macht, denn das Prozedere wird mit einem absurden Resultat enden. Doch was heißt dies in Bezug auf die Haltung der drei Bäume? Wird sie gutgeheißen oder ebenfalls kritisch ins Lächerliche gezogen? Für Letzteres spricht angesichts der Exposition, die neben Entschlossenheit (figura etymologica) auch Geschlossenheit signalisiert (עצים mit Artikel), dass sich die drei Fruchtbäume vom Projekt Königtum zurückziehen, sobald es darum geht, selber Regierungsverantwortung zu übernehmen. Sie selbst verkörpern somit das Schwanken, das sie der Königsrolle zuschreiben. Ferner lässt ihr Reden den Verdacht aufkommen, dass sie womöglich vor allem ihre Bequemlichkeit kaschieren, wenn sie die Königsrolle schlechtreden und insistieren, in ihrer herkömmlichen Rolle unabdingbar zu sein. Dass an die Königsrolle eine versorgende und schützende Funktion gebunden ist, die im Vergleich zu anderen Bäumen nur sie wahrnehmen können, wischen sie geflissentlich unter den Tisch.

Trifft besagte Deutung zu, lässt sich bereits nach den drei ersten Anläufen der Bäume ausschließen, dass die Baumerzählung darauf abzielt, die Grundidee eines (irdischen) Königtums zu kritisieren. Als Problem entpuppen sich (a) die sich zierenden guten Kandidat:innen sowie (b) die Bäume insgesamt, die ihr Prozedere der Königserhebung weder abbrechen noch modifizieren, auch wenn irgendwann keine geeigneten Bäume mehr da sein sollten. Letzteres hält drastisch die vierte, an den Dornenstrauch gerichtete Anfrage vor Augen. Selbst einem stacheligen Gewächs, das keine wertvollen Früchte hervorbringt, bieten die Bäume am Ende die Königswürde an. Und gerade der Dornenstrauch nimmt das Angebot an, allerdings so, dass er mit seiner Einladung, in seinem Schatten Zuflucht zu suchen (V. 15c–d), zugleich die Dummheit der Bäume entlarvt. Wer weiß, wie wenig Schatten ein Dornenstrauch gibt und wie unangenehm es ist, sich überhaupt in seine Nähe zu begeben, merkt, dass der Text hier vorerst grundsätzlich auf eine witzige Pointe hinausläuft. Der Dornenstrauch selbst muss den anderen vor Augen halten, dass er mit seinen Eigenschaften gar nicht König sein kann. Bezüglich der drei ersten Bäume entlarvt die Pointe deren

[29] Vgl. für Bäume im Wind Jes 7,2, für ein Taumeln oder Umherirren Gen 4,12.14; Num 32,13; Klg 4,14, für ein Torkeln aus Trunkenheit z. B. Jes 24,20; 29,9; Ps 107,27.

Selbstbezogenheit: Ihr Potential stellen diese der Allgemeinheit durch ihre Ablehnung nur scheinbar zur Verfügung.[30]

Die Baumerzählung bleibt in Ri 9 jedoch nicht bei der witzigen Pointe stehen.[31] Der Dornenstrauch fährt mit seiner Rede fort (15e–g). Diese Fortsetzung ist nicht nur eigentümlich, weil der Dornenstrauch auf einmal in der 3. Person über sich spricht. Zusätzlich verändert sich sein Charakter. Bis V. 15d war der Strauch zwar kein „Königsbaum", aber er hat die Absurdität der Situation begriffen und sie den anderen Bäumen vor Augen gehalten. Mit V. 15e–g kommt ein boshafter und düsterer Zug in den Blick: Die Wahl gilt auf einmal ernst, ein Zurück hätte unheilvolle Konsequenzen. Über das Motiv des Feuers bekommt der Dornenstrauch des Weiteren eine neue Konnotation, die an die Erfahrung der leichten Entflammbarkeit von Dornengewächs anknüpft. Schließlich erscheint mit den Zedern des Libanon eine neue Baumsorte, die sich nicht recht ins Spektrum der Bäume einreihen lässt, wie sie für den Duktus von VV. 8–15d aussagekräftig sind. Entfalten Letztere eine palästinisch-bäuerliche Bildwelt, worin das Potential der Bäume an ihrer Gestalt (Schutzpotential) in Kombination mit ihrem gesellschaftlich-produktivem Nutzen (Versorgungspotential) gemessen wird, um sie auf die Königsrolle übertragen zu können, so stehen Zedern eigenständig für das Bedeutungsfeld edler Erhabenheit.[32] Alle genannten Elemente weisen darauf hin, dass mit V. 15e–g, wie öfters vorgeschlagen, eine adaptierende Passage vorliegen dürfte, die zum Zweck verfasst worden ist, eine einst unabhängig kursierende, bis V. 15d reichende Baumerzählung in Ri 9 einzuarbeiten,[33] die wohl einen witzig-satirischen Charakter hatte. Überzeugend, da sie viele Auffälligkeiten zu erklären vermag, ist Barnabas LINDARS These. Er vermutet, dass für die adaptierende Passage auf ein bekanntes Sprichwort zu-

[30] Auch Crüsemann erkennt, dass mit V. 15a–d eine zentrale Pointe gesetzt wird. Richtig beobachtet er, dass hier auf eine vertraute königliche Metapher – in seinen Worten „auf eine vorgegebene Königsideologie" – Bezug genommen wird (König als Schattenspender), schließt daraus aber zu generell, die Fabel führe diese Königsideologie ad absurdum (CRÜSEMANN 1978: 22). Das Spiel mit der Metapher stellt vor allem einmal das Verfahren der Bäume bloß.

[31] Dass der Pointe an diesem Punkt daher noch nicht zwingend „bittere Ironie" zugeschrieben werden muss, übersieht z. B. BECKER 1990: 192.

[32] Vgl. RIEDE 2017: Kap. 2.4.

[33] Vgl. u. a. CRÜSEMANN 1978: 19–21; FRITZ 1982: 139; BECKER 1990: 191; LISS 1997: 13–14; GROSS 2009: 487–489 (anders in Anschluss an Wolfgang Richter z. B. BARTELMUS 1985: 105.110–117). Was die Gattungsfrage angeht, so kann man, wenn man die redenden Bäume und die Tatsache zum Kriterium nimmt, dass die Pointe innerhalb der Erzählung bleibt und sich nicht wie bei einer Parabel gewollt auf Realitäten außerhalb von ihr bezieht (vgl. zu diesem Unterscheidungskriterium BARTELMUS 1985: 116), durchaus von einer Fabel sprechen. Zur Art der Erzählung gehört es jedenfalls, „eine satirische Form der Weltwahrnehmung" (MÜLLER 2004: 30) zum Ausdruck zu bringen, was wir heute von gewissen mündlich kursierenden Witzen kennen. In Anschluss an NIDITCH 2008: 114.116 wäre zu prüfen, ob im weiteren Sinn *mašal* eine passende Gattungsbezeichnung sein könnte.

rückgegriffen wurde.[34] Damit würde die Jotamrede in ihrer Endgestalt also sogar zwei eingearbeitete Texte enthalten. Das durch die Einleitung ואם־אין in eine Drohansage umgearbeitete Sprichwort passt zwar nicht glatt zur eingearbeiteten Baumerzählung – es vermag wörtlich nur an den Dornenstrauch anzuknüpfen. Es ermöglichte aber, diese Erzählung über die „wenn/wenn nicht"-Struktur mit den Worten Jotams zu verbinden. Die im Sprichwort erwähnten Zedern wiederum erlaubten es, bereits einen Bogen aus der Erzählwelt hinaus zu den angeredeten בעלים von Sichem zu spannen, die sich von ihrem sozialen Status her mit den edlen Libanonzedern des Sprichwortes identifizieren können. Überhaupt bekommt die Erzählung bei genauerem Hinsehen erst mit V. 15e–g die Funktion einer Parabel. Besaß die Erzählung zuvor eine textimmanente Pointe (Entlarvung der Haltung der Fruchtbäume sowie der Art, wie die Königswahl angegangen und durchgezogen wird), so wird nun eine aus der Baumerzählung herausreichende Bezugnahme auf die בעלים von Sichem (Zedern) und ihr Verhältnis zu Abimelech (Dornenstrauch) greifbar. Der Dornenstrauch verliert damit seine Unschuld als der Entlarvende. Was die kritische Position gegenüber den drei Fruchtbäumen angeht, ändert sich mit V. 15e–g nichts Grundsätzliches. Aufgrund der zwei unterschiedlichen Arten von Pointen, die der Endtext enthält – zur textimmanenten kommt eine kontextuelle Pointe hinzu –, werden aber die Kritikebenen komplexer.

4. Die Jotamfabel und ihre kritische(n) Position(en) im Kontext

Betrachtet man Ri 9,8–15 insgesamt wieder in den literarischen Kontext eingebettet, ergibt sich folgendes Bild: Mit Jotams an die בעלים von Sichem gerichteten Rede steht primär deren Agieren im kritischen Fokus. Als unrechtschaffen angeprangert wird nicht in einem allgemeinen Sinn, dass sie eine neue Regierungsform eingeführt haben, sondern dass sie mit Abimelech einen denkbar schlechten Kandidaten zum König erhoben und diesen in seinem skrupellosen Tun auch noch unterstützt haben. Anhand der Baumfabel lässt sich das Volk von Sichem mit den Bäumen vergleichen: Wie die Bäume – allerdings anders als diese über Manipulation dazu gebracht und nicht aus eigenem Antrieb – ließ man sich auf eine Königswahl ein und erhob am Ende, ohne es zu merken, einen Dornenstrauch zum König, von dem Gefahr ausgeht. Indem die Fabel das Vorgehen der Baumgemeinschaft karikierend darstellt und damit der Lächerlichkeit preisgibt, fügt sie zum Kritikpunkt der mangelnden Rechtschaffenheit, der Ri 9 dominiert, den Vorwurf von Dummheit hinzu: Wie konnte man so kurzsichtig

[34] Vgl. Lindars 1973: 359–360. Das Sprichwort übersetzt er mit „Fire comes out of the bramble, and consumes the cedars of Lebanon."

sein und einen Dornenstrauch bzw Abimelech zum König erheben? Dass bis V. 15a von Bäumen, danach auf einmal von Zedern die Rede ist, befördert die Identifikation der Bäume mit den בעלים von Sichem, also mit der Bürgerschaft im Sinne der Regierungselite. Im Umkehrschluss lässt der Wechsel zu, die Verantwortung für die Katastrophe, die folgen wird, der Gesamtbevölkerung anzulasten.[35]

Auch in Bezug auf Abimelech setzt die Jotamfabel eigene Akzente. Spätestens V. 15 unterstreicht, dass der Dornenstrauch bildhaft auf ihn verweist. Von der ursprünglichen Fabel (V. 8–15d), die den Dornenstrauch mit den potenten Fruchtbäumen kontrastiert, färben auf Abimelech die Konnotationen „unfähig" und „nutzlos" ab. Im Rahmen der Gesamterzählung befördert dies, Abimelech in einem Kontrast zu Gideon wahrzunehmen.[36] Obwohl sich Letzterer nach seiner Zurückweisung des Königsamtes auch noch kultisch verfehlt hat (Ri 8,24–27), bleibt er derjenige, der sein Potential grundsätzlich unter Beweis gestellt hat, für Israel positiv einstehen zu können (vgl. würdigend Ri 8,35; 9,17). Grundsätzlich laden bereits die Dornen, die den אטד auszeichnen, dazu ein, Abimelech und den Dornenstrauch in Bezug auf eine unbequeme, schädigende Wirkung bildhaft zusammenzudenken – wer in seiner Nähe Schatten bzw. Schutz sucht, wird verletzt. So wundert es denn auch wenig, dass der Dornenstrauch im Rahmen des Endtextes nicht mehr wie in der ursprünglichen Fabel die entlarvende Rolle innehat. Diese musste er an Jotam mit seinem mutigen Auftritt vor den בעלים von Sichem abgeben.[37] V. 15 lässt den Dornenstrauch nun negativ als perfiden Gewinner erscheinen, von dem unausweichliche Gefahr zu erwarten ist, was das neue Motiv des fressenden Feuers unterstreicht. Daran knüpfen dann Rede und Erzählung weiter an.

Als Gesamtresultat lässt sich festhalten, dass die in Ri 9 eingearbeitete Baumfabel und ihre Adaptation die kritische Reflexion um eine königliche Regierungsform, das Übernehmen oder eben Nicht-Übernehmen sowie das Übergeben von Regierungsverantwortung in Ri 8–9 verdichtet. Von Ri 8,22–23 her steht die Frage im Raum, ob insgesamt ein Verzicht auf ein irdisches Königtum zugunsten einer Theokratie die beste Option sein könnte. Ri 9 ohne die Fabel unterstreicht, wie wesentlich die Integrität eines Herrschers bzw. bereits eines Anwärters auf ein Amt ist – die Erzählung setzt hier ein warnendes Signal. Aber auch Königsmacher und Königsmacherinnen werden in die Pflicht genommen, nicht manipulierbar zu sein und üblen Amtsanwärtern kein leichtes Spiel zu

[35] Je nachdem, wie man die Erweiterung von Ri 9 um die Fabel zeitlich ansetzt, ließen sich dies und die ironische Spitze gegen die ganze Baumgemeinschaft und deren Kurzsichtigkeit möglicherweise als Indiz für einen verschärften Antisamaritanismus deuten.

[36] Dazu, dass hierzu bereits Ri 9,1–6 anhalten dürfte, vgl. oben Abschnitt 2.

[37] Vielleicht mochte die einstige Parallele eines entlarvenden Auftritts gar mit dazu beigetragen haben, dass jemand auf die Idee kam, die Baumfabel adaptierend in die Jotamrede zu integrieren.

ermöglichen, indem sie bei skrupellosen Taten Unterstützung bieten. Die integrierte Baumfabel unterstreicht Letzteres, indem sie Unbedachtsamkeit kritisiert, wenn es um die Übergabe von Macht an jemanden geht. Wenn man auch das von der Fabel gewählte Thema der Königswahl bildhaft versteht, weitet sich die kritische Spitze auf alle Formen von Konstellationen, in denen Macht übergeben wird. Jede „Inthronisation" bedarf eines sorgfältigen Verfahrens, gibt die Fabel als allgemeinen weisheitlichen Rat mit. Mit ihrer kritischen Spitze gegen Fähige, die sich zieren, Macht zu übernehmen, tritt die Fabel in ein Diskursfeld, das inhaltlich über Ri 9 hinausreicht und an Ri 8,22–23 anknüpft. Im Lichte der drei sich zierenden Bäume, die Wegbereiter für den unnützen und letztlich sogar boshaften Dornenstrauch geworden sind, erscheint rückwirkend auch Gideon als Wegbereiter dafür, dass sich ein Abimelech auf skrupellose Art zum König emporarbeiten konnte.[38]

5. Fazit

Blickt man auf den eingangs geschilderten Forschungsdiskurs zurück, so dürfte sich gezeigt haben, dass es alles andere als zwingend ist, in der sog. Jotamfabel eine Bekräftigung des Gideonspruchs zu sehen. Die übergreifende Textdynamik und mehrere Einzelindizien lassen sogar den gegenteiligen Schluss zu, dass nämlich die Haltung Gideons im Rahmen des Endtextes kritisiert wird. Teilt man die Ansicht, dass Ri 9 in die Mitte des Richterbuches eine Stimme setzt, die dem Ideal einer ohne irdisches Königtum auskommenden Theokratie subtil eine Absage erteilt, gelangt man in Bezug auf die Frage nach dem historischen Ort dieser Richterbuchfassung bereits deutlich in die nachexilische Zeit. Mochte Gideons Statement in Ri 8,22–23 einst die Pointe eines frühnachexilischen Richterbuches gebildet haben, so deutet vieles darauf hin, dass auch spätere Gebildetenkreise das Richterbuch als „erzählende Abhandlung zur Frage, welche politische Ordnung für Israel angemessen sei"[39] ernst genommen und der Abhandlung mit Ri 9 inklusive Baumerzählung eine neue Antwort hinzugefügt haben. Doch mit welchem Gegenideal konnte aufwarten, wer in persischer oder gar frühhellenistischer Zeit den Traum einer alleinigen Theokratie von der Lösung zum Problem umstilisiert hat? Die kritische Sensibilität für Machtdysfunktionalitäten, die aus Ri 9 spricht, lässt eine Sehnsucht nach „gutem Königtum", nach guter Ordnung und heilvollem, gottgefälligem Zusammenspiel zwischen Volk und irdischen Leader-Figuren greifbar werden, zu dessen Gelingen beizutragen gemäß Baum-

[38] Ein Rückbezug wird selten reflektiert. Vgl. als Ausnahme Schöpflin 2004: 16; Nelson 2017: 182–183.

[39] Knauf ²2011: 537.

erzählung insbesondere diejenigen aufgerufen sind, denen Spielräume der Mitbestimmung gegeben sind oder denen sich Möglichkeiten öffnen, Machtpositionen zu erlangen. Ideeller Ausdruck des Ideals konnte eine messianische Hoffnung sein – die eigene Königsgeschichte ging zwar schlecht aus, dies aber eben genau aufgrund von Dysfunktionalitäten und nicht aufgrund einer falsch gewählten Institution.

BIBLIOGRAPHIE

BARTELMUS, Rüdiger (1985). „Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung: Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte“, *Theologische Zeitschrift* 41,2, 97–120.

BECKER, Uwe (1990). *Richterzeit und Königtum: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 192), Berlin: De Gruyter.

BELDMAN, David J. H. (2020). *Judges* (The Two Horizons Old Testament Commentary), Grand Rapids, MI: Eerdmans.

BUBER, Martin ([3]1956). *Königtum Gottes*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.

CRÜSEMANN, Frank (1978). *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikönigli-chen Texte des Alten Testamentes und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 49), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

FRITZ, Volkmar (1982). „Abimelech und Sichem in Jdc. Ix“, *Vetus Testamentum* 32,2, 129–144.

GROSS, Walter (2009). *Richter* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br.: Herder.

GUILLAUME, Philippe (2006). *Waiting for Josiah: The Judges* (JSOT.S 385), London: T&T Clark.

HARDMEIER, Christof; HUNZIKER-RODEWALD, Regine (2006). „Texttheorie und Texterschließung. Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese“, in UTZSCHNEIDER, Helmut; BLUM, Erhard, *Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 13–44.

KNAUF, Ernst Axel (2016). *Richter* (Zürcher Bibelkommentare AT 7), Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

KNAUF, Ernst Axel ([2]2011). „Richter“, in Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, *Erklärt: Der Kommentar zur Zürcher Bibel 1: Altes Testament, erster Teil*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 536–591.

KOTTSIEPER, Ingo (1996). „Die alttestamentliche Weisheit im Licht aramäischer Weisheitstraditionen“, in JANOWSKI, Bernd (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 128–162.

LINDARS, Barnabas (1973). „Jotham’s Fable: A New Form-Critical Analysis“, *Journal of Theological Studies* 24,2, 355–366.

LISS, Hanna (1997). „Die Fabel des Yotam in 9,8–15: Versuch einer strukturellen Deutung“, *Biblische Notizen* 89, 12–18.

MALY, Eugene Harry (1960). „The Jothan Fable – Anti-Monarchical?“, *The Catholic Biblical Quarterly* 22,3, 299–305.

MÜLLER, Reinhard (2004). *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 3), Tübingen: Mohr Siebeck.

NELSON, Richard D. (2017). *Judges. A Critical and Rhetorical Commentary*, London/New York: Bloomsbury T&T Clark.

NIDITCH, Susan (2008). *Judges: A Commentary* (The Old Testament Library), Louisville, KY: Westminster John Knox.

RIEDE, Peter (2020). „Dornen/Stacheln“, WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16627, letzte Abfrage: 25.09.2022).

RIEDE, Peter (2017). „Zeder“, WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35226, letzte Abfrage: 25.09.2022).

SASSON, Jack M. (2014). *Judges 1–12: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 6D), New Haven: Yale University Press.

SCHÖPFLIN, Karin (2004). „Jotham’s Speech and Fable as Prophetic Comment on Abimelech‘s Story: The Genesis of Judges 9“, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 18,1, 3–22.

WEBB, Barry G. (2012). *The Book of Judges* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, MI: Eerdmans.

ZENGER, Erich; EDERER, Matthias (2017). „Das Buch der Richter“, in Christoph DOHMEN (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament (SAT) 1*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 482–530.

À TABLE. ÜBERLEGUNGEN ZUR KOMMENSALITÄT VON FRAUEN IN DER HEBRÄISCHEN BIBEL

Michaela BAUKS

Festive meals are extensively present in the post-exilic literature of the Hebrew Bible. This article examines the extent to which the descriptions suggest socio-historical conditions from a gender perspective. It is striking that the participation of women in banquets is only mentioned in late texts. However, the very extensive material found in the Book of Esther on the topic reveals a contradictory picture: women seem to be depicted less in accordance with historical customs of a particular (Persian, Hellenistic, or Jewish) culture, but represent in a subversive manner the material of a female hero narrative by means of a whole series of meal scenes.

1. EINFÜHRUNG

Wie haben Männer und Frauen in der Levante gegessen? Haben sie gemeinsam oder getrennt gegessen? Lässt die Quellenlage es zu, zwischen alltäglichen Mahlzeiten und Festmählern zu unterscheiden? Welche literarische Funktion kommt Mahlszenen in profanem Kontext zu?

Ich widme diesen Beitrag der sehr geschätzten Kollegin Silvia Schroer als Abschiedsfestmahl. Er schließt in den Überlegungen zu Gender- und Sozialgeschichte auf der Basis literarischer Informationen unter Aufnahme ikonographischer Quellen an von ihr in vorbildlicher Weise bearbeitete Forschungsthemen und -zugänge an.

Im Zentrum meiner Überlegungen steht das Thema der *Kommensalität*, des Gemeinsam-bei-Tisch-Seins. Als eine erste Definition sei Susan POLLOCK zitiert, die am Beispiel der Gastfreundschaft und der Lebensmittelversorgung Alltagskommensalität wie folgt beschreibt:

> „On the most basic level, commensality is about eating and drinking together, but it is far more than just a physical act: it also comprises the myriad social and political elements entailed in those occasions.“[1]

[1] POLLOCK 2012: 9. – Der vorliegende Beitrag basiert auf einem Vortrag, der auf der EABS-Tagung in Toulouse am 4. Juli 2022 in der Research Unit *Food Symbolism* vorgestellt und diskutiert wurde.

Allerdings enthalten die biblischen Texte insgesamt nur recht spärliche Informationen zu alltäglichen Mahlzeiten, den Teilnehmenden und der konkreten Durchführung.[2] Die Informationen, die wir haben, beziehen sich zumeist auf offizielle Bankette und Feste, während die Alltagsgeschichte zumindest auf textlicher Ebene unterbelichtet bleibt. Wir erfahren, dass das Essen an Tischen serviert wird, aber diese Anordnung wahrscheinlich den höheren Klassen vorbehalten war („einen Tisch bereiten" עָרַךְ שֻׁלְחָן in Jes 21,5; 65,11; Ez 23,41; Ps 23,5; 78,19; Spr 9,2; vgl. 1Sam 20,29; Judg 1,7; 2Sam 9,7.13).[3] In archäologischen, ikonographischen wie literarischen Kontexten gibt es zudem Hinweise auf Stühle (שֻׁלְחָן וְכִסֵּא „Tisch und Stuhl" in 2Kön 4,10). Außerdem finden Kelch bzw. Becher häufig Erwähnung (כּוֹס in Gen 40,11 u. ö.; Ps 23,5; 2Sam 12,3; zu weiteren „Tafelobjekten" vgl. Ex 25,29–30; 1Kön 7,48; Dan 5,2f). Auch die Bedeutung einer den sozialen Status der Personen respektierenden Sitzordnung klingt mitunter an (z. B. 1Sam 9,22–24; 20,25).[4] Beschreibungen von Mahlzeiten finden sich im Zusammenhang von (religiös konnotierten) Festen und Gastmählern. Besonders häufig begegnet das Thema im höfischen Kontext.[5]

In anthropologischer Perspektive dienen die Feste dazu, die politisch-gesellschaftliche Struktur auszuhandeln und zu stützen, indem sie *Ermächtigung*, *Patronage* oder auch die *Abgrenzung zwischen Personen oder Gruppen* bezwecken.[6] Ihre geradezu universale Funktion besteht darin, symbolisches Kapital wie Ehre oder Prestige zu erwerben und soziale Distinktion zu markieren.[7] Ethnographische Studien berücksichtigen die Genderunterscheidung in räumlicher, zeitlicher, verhaltensmäßiger, quantitativer oder qualitativer Hinsicht.[8] Ob diese Kriterien auch für die biblischen Quellen etwas austragen, bleibt zu untersuchen.

Ein Fest lässt sich als ein zentrales soziales Ereignis definieren, das durch reichhaltigen gemeinsamen Nahrungskonsum unter Einhaltung bestimmter ritueller Regeln charakterisiert ist.[9] Der hebräische *terminus technicus* zur Bezeichnung eines Festmahls oder Banketts ist מִשְׁתֶּה (Gen 19,3; 21,8; 26,30),[10] das im

[2] Vgl. MEYERS 2014: 144–147.

[3] Vgl. ERNST 1995: 73–75.

[4] Vgl. ALTMANN und AL-SUADI 2019: 40–46.

[5] DIETRICH 2009; FU 2022a: 516–522.

[6] Zur Kategorisierung vgl. FU und ALTMANN 2014: 21–27 mit Verweis auf M. Dietler (s. Anm. 8); MEYERS 2014: 144–146 in Anwendung auf biblische Königsmähler.

[7] An dieser Stelle sei auf die einschlägigen Studien zur Ökonomie der Beziehung durch Geschenk oder Schuld bzw. dem Erwerb symbolischen Kapitals von BOURDIEU 1979 und 1979a: 335–377 verwiesen.

[8] Vgl. DIETLER 2001: 75–93. Insbesondere das Verhältnis von Nahrungszubereitung und Festbeteiligung ist genderbedingt zu unterscheiden (s. dazu auch MEYERS 2022).

[9] Vgl. FU und ALTMANN 2014: 13–15.21–23.

[10] GAMBERONI 1995: 512f.526–535.

höfischen Kontext neben Fleisch- durch Weingenuss geprägt ist (Gesenius[18], 762; 1Sam 25:36; vgl. Est 7:1–2.7: מִמִּשְׁתֵּה הַיָּיִן „Trinkgelage"; Sir 49,1).[11]

2. Mahlzeit und Gastmahl

Grundsätzlich lassen sich Mahlzeiten und Gastmähler bzw. Bankette nach ihren Anlässen unterscheiden. Im altorientalischen Kulturkreis sind neben Götterbanketten königliche Gastmähler, Kult- und Totenmähler[12] wie Festmähler im familiären Bereich belegt. Die Ikonographie des 2. und 1. Jahrtausends v.Chr. belegt das Motiv auf zahlreichen Medien, die die Jubilarin zusammen mit ihrem Forschungsteam zugänglich gemacht hat.[13] Eine literarische Bankettschilderung unter Göttern findet sich z. B. in En. El. III,130–138.[14] Hier veranstalten die Götter ein Festmahl anlässlich der Krönung Marduks nach dem Sieg über Tiamat. Ebenso schildert KTU 1.3.I.2–27 die Feier von Baals Sieg über Yammu, die sich indes durch Einsamkeit auszeichnet: Denn Baal ist der einzige Gast bei dem üppigen Festmahl, das von seinem Diener Rahman serviert wird. Ein zweiter Text in KTU 1.4. VI, 35–36, 40–59[15] schildert die Feier zur Fertigstellung von Baals Palast, ein Festmahl, das Baal für die anderen Götter bereitet.

Zu vergleichbaren Anlässen finden Festmähler am Königshof statt. Zuerst ist die Institution des Siegesmahls zu nennen, welches für die Levante einschlägig auf dem spätbronzezeitlichen Elfenbeinfragment aus Megiddo (**Abb. 1**) belegt ist.

[11] Methodisch lassen sich mit Fu und Altmann 2014: 26–27 neben den biblischen Texten sechs weitere Quellen für Feste benennen: 1. Verwaltungslisten zur Nahrungsprovision; 2. Bildquellen mit Mahlszenen; 3. biologische Nahrungsspuren im Grabungskontext; 4. Essgeschirr u. a.; 5. räumliche Gegebenheiten; 6. Preziosen und Ritualobjekte im jeweiligen Festkontext. Vgl. Schroer 2006, 120f zur wichtigen Rekonstruktion von Lebenswelten (wie z. B. Gender) dank der ikonographischen Medien.

[12] Beispiele für Kult- und Totenmähler wird dieser Beitrag nicht berücksichtigen; vgl. zu ägyptischen Bankettszenen Bickel 2006: 93–95; zum ikonographischen Material Schroer und Keel 2005: 185–187.294–321.

[13] Vgl. die zahlreichen Bankettszenen in IPIAO Nr. 476, 706, 1361, 1669, 1673, 1674, 1675, 1676, 1679; männliche und weibliche Charaktere Nr. 201, 202 (Schroer und Keel 2005: 199f), 437, 438, 497–500 (Schroer 2008: 207f.260–267 erotisierende Darstellung), 1678 (Schroer 2018: 642f), nur Männer Nr. 465, 947, 956, 1677. Ich danke Bruno Biermann (Bern/Zürich) für den Hinweis.

[14] Kämmerer und Metzler 2012: 198f: „133 Ein Gespräch veranstalteten sie (die großen Götter), zum Festmahl setzten sie sich; 134 Getreide aßen sie, sie tranken be[stes Bier]; 135 Süßes *Širīsu*-Bier ließen sie durch ih[re] Kehlen fließen; 136 Beim Trinken von *Šikru*-Bier schwollen sie am Lei[b]; 137 Sie waren sehr sorglos, ihre Leber jauch[zte] immer wieder. 138 Marduk, ihrem Rächer, bestimmten sie das Schick[sal]. 139 Sie errichteten ihm einen Thronsockel der Fürstlichkeit."

[15] Vgl. Altmann 2011: 156–167, 173–186; Lam 2022: 402f; vgl. Dietrich und Loretz 2005: 1165–1166.

Abb. 1. Elfenbeinfragment aus Megiddo (Spätbronzezeit; Rockefeller Museum, Jerusalem; Quelle: IPIAO Nr. 947)

Das Objekt zeigt eine Herrschergestalt, die auf einem erhöhten Thron sitzt und einen Trinkbecher hält. Ihm gegenüber stehen eine ebenfalls prächtig gekleidete Frauengestalt, vermutlich die Fürstin, und ein Musiker. Es folgt eine zweite Szene mit einem Lanzenträger, gefolgt von zwei nackt dargestellten Feinden (Schasu-Nomaden), die der mit Gespann und Wagen ein zweites Mal dargestellte Stadtfürst besiegt hat, sowie einem weiteren Soldaten.[16] Hinter dem thronenden Herrscher befinden sich ein Diener, der einen weiteren Kelch hält, sowie ein weiterer Diener, der ihn mit Speisen versorgt. Im Zentrum der Gesamtszene ist der thronende und siegreiche Herrscher. Als biblische Beispiele sind als Siegesmahl 2Kön 9,34 mit Jehus Bankett im Anschluss an Jezebels Tod und möglicherweise eine Anspielung in Ps 23,5 zu nennen.[17] Weiterhin berichtet 2Sam 6,17–19 von einem Siegesbankett, das David ausrichtet, nachdem die Bundeslade von den Philistern rückerobert und nach Jerusalem zurückgebracht worden ist (vgl. 2Sam 3,20 Davids Bankett für Abner).

Ein Siegesmahl dient der Demonstration königlicher Macht und Herrschaft. Während die biblischen Texte sehr implizit bleiben, stellt ein zweites ikonographisches Zeugnis, das Gartenbankett des Assurbanipal aus Ninive (**Abb. 2**), den Aspekt der erfolgreichen militärischen Ermächtigung in den Vordergrund: Der König lagert auf einer Couch und trinkt, während seine Frau ihm aufrecht auf einem Thron linkerhand gegenübersitzt und ebenfalls einen Becher hält. Im Vordergrund sind links und rechts Leierspieler, Fächer- und Speiseträger zu sehen, die den Komfort für den König hervorheben, während der Hintergrund eine idyllisch anmutenden Gartenszene mit Bäumen und Vögeln zeigt. Der auf einem Tisch hinter dem Thron niedergelegte königliche Kriegsbogen deutet seine

[16] So die Deutung von SCHROER 2011: 374f (IPIAO Nr. 947), ein zweites Elfenbein aus Megiddo zeigt eine Bankettszene von Männern SCHROER 2011: 380f (IPIAO Nr. 956); eine ähnliche Motivkonstellation mit Leierspieler und Mundschenk findet sich in IPIAO Nr. 202, wo sich Mann und Frau jedoch einander gegenübersitzen (Nippur FBZ; IM 66157 Bagdad; vgl. SCHROER und KEEL 2005: 298f); zu weiteren Belegen SCHROER 2018: 632–646. FU 2022: 446–448 identifiziert die Frau rechts vom Thron als „female attendant".

[17] Vgl. ADAM 2014: 223–255, 243–247.

Abb. 2. Gartenbankett des Assurbanipal (645–635 v. Chr.; BM 124920; © British Museum)

jederzeitige Einsatzbereitschaft und Vormacht an. Dem entspricht, dass der König literarisch gesprochen „im Angesicht seiner Feinde" speist, denn der Kopf des elamitischen Königs Teuman ist an der Konifere ganz links öffentlich ausgestellt.[18]

Auch Krönungsmähler (s. o. En.el. III,130–138) sind biblisch überliefert. 1Chr 12,39–41 berichtet von einem Festmahl, das die Stämme zu Ehren Davids ausrichten. Die Parallelszenen in 2Sam 2,4 und 5,3 erwähnen zumindest kein Bankett. Ein solches ist in Folge von Salomos Wahl zum König belegt (1Chr 29,21–22). 1Kön 1,9–10.19.41–49 berichtet von einem Krönungsmahl, das Adonja im Zuge der Thronnachfolgekonflikte sich selbst bereitet, ein Akt, der keine politische Zukunft hat. Ein weiterer Anlass für ein Festmahl ist die Tempeleinweihung durch Salomo (1Kön 8,62–66; vgl. KTU 1.4. VI, 35–36, 40–59). Doch lassen die Textausschnitte Details zum Ablauf des Fests und seinen Gästen (Ganz Israel bzw. Kinder Israels) aus. Stattdessen präzisieren sie die Opfertiere, die dargebracht werden, welche dann schließlich als Fleischration für das Festmahl zur Verfügung stehen (2Sam 6; 1Kön 8).[19]

Anders gibt z. B. die Bankett-Stele Assurnasirpals II. (9. Jh. v. Chr.), die ein zehntägiges Fest anlässlich der Einweihung des Tempels von Kalchu (Z. 102. 151)[20] dokumentiert, eine sehr detaillierte Liste der verwendeten Zutaten. Hingegen präzisieren die biblischen Texte nur die Anzahl und Spezies der zu

[18] ADAM 2014: 247; ZWICKEL 2012: 20; FU 2022: 454–456; ALTMANN 2011: 89.

[19] Zur wichtigen erzählerischen Funktion der Essszenen in den Thronnachfolgegeschichten vgl. DIETRICH 2009.

[20] Zu Transliteration und Übersetzung (ND 1104, Z. 102–154; Mossul Museum) vgl. GRAYSON 1990: 288–293, bes. 292–293; vgl. ALTMANN und AL-SUADI 2019: 29–30; MEYERS 2014: 129–147, 141–142.

opfernden Tiere. Darin ähnelt der Befund den Beschreibungen von Opfermählern (Ex 24,11 Bundesmahl; 1Sam 28,24 Nekromantie; 2Chr 30,24; 35,7–9 Pessach und 31.5–6.15–19 Erstlingsopfer). Über andere Nahrungsmittel, die geladenen Gäste oder gar die Tischordnung erfahren wir keine weiteren Details.[21]

Die Diversität von Tischgemeinschaft ist umso bedeutsamer, als die biblischen Texte Unterschiede erkennen lassen, was die Wendung „am Tisch des Königs essen" bedeuten kann. Von Jakobs Sohn Ascher – dem „Glückseligen" (Gen 30,13) – heißt es in Gen 49,20, dass ihm „königliche Leckerbissen" (מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ) zur Verfügung stehen. Es wird im literarischen Kontext der Stammesliste weniger um höfische Nähe und die Tischgemeinschaft mit einem König als um königliche Schenkungen gehen, von denen der Stammesführer profitiert.[22] Wenn allerdings David Barzillai auffordert (2Sam 19,34f), dass er mit ihm nach Jerusalem ziehe, wo er ihn versorgen will, Barzillai in Anbetracht seines Alters aber abwinkt, weil er nicht mehr schmecken und am Unterhaltungsprogramm partizipieren könne, so lässt das auf eine konkrete Einladung zu königlichen Banketten schließen.[23] Auch in 2Sam 9,9–13 dürfte כִּי עַל־שֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ תָּמִיד הוּא אֹכֵל (V. 13; „denn er aß beständig an der Tafel des Königs") bedeuten, dass Meribaal/Mephiboschet einerseits eingeladen ist, „wie die Königssöhne" (V. 11) am Tisch Davids zu essen; andererseits wird er zusätzlich auf königlichen Zuspruch durch den Pächter Ziba mit Gütern aus dem angestammten Familienbesitz versorgt.[24] Eindeutig ist auch der Fall des exilierten judäischen Königs Jojachin, der neben königlichen Zuweisungen im Angesicht des babylonischen Königs sein Brot essen durfte (2Kön 25,29f).[25] Anders ist der Befund in Dan 1,5.13 zu deuten, wenn Daniel mit der Tafelkost des Königs (פַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ) versorgt wird. Das persische Lehnwort Patbag impliziert keine Tischgemeinschaft, sondern die tägliche königliche Zuweisung von Nahrung und Wein, die Daniel ausschlägt.[26] Umstritten ist die Notiz von den Propheten, die an Jezabels Tisch aßen (1Kön 18,19: אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזֶבֶל): Werden sie als Fremdkultbeamtenschaft von der Königin versorgt oder lässt sich daraus schließen, dass Jezabel als Königin ihrerseits zu Festmählern einlud?[27]

[21] MEYERS 2014: 138f: „the features of the menus of these royal feasts are noteworthy. First, they contain the meat of choice animals … Second, where specified, the number of animals and other provisions consumed at royal feasts are extraordinarily large".

[22] MEYERS 2014: 131.

[23] Allgemeiner interpretiert Meyers die Passage im Sinne königlicher Nahrungszuweisung als „access to the food of royality" und einer eigenen Palastküche, die Höflinge versorgt (MEYERS 2014: 131f).

[24] DIETRICH 2021: 40–44; vgl. MACDONALD 2008: 157.

[25] Vgl. Prv 23,1–3, wo das Benehmen als Gast am Tisch des Königs explizit geregelt ist.

[26] Vgl. KOCH 1986: 52 mit Hinweis auf Athenaios IV 45e; s. auch BÜHNER 2021: 334f.

[27] THIEL (2019: 131) deutet den Befund als Nahrungsprovision, MACDONALD (2008: 157, Anm. 67) wie in 1Sam 20,24f; 2Sam 9,11 oder 1Kön 10,4–5 als physische Mahlgemeinschaft.

Symbolisch aufgeladen ist auch die Erwähnung, dass jemand nicht mehr am Tisch des Königs isst: Wenn Adonjas Krönungsmahl ohne die Einladung von Zadoq, Benaja, Nathan und Salomo u. a. stattfinden soll (1Kön 1,18–20), kündigt sich darin das Komplott an. Als David, der am Tische Sauls aß, seiner Einladung nicht mehr nachkommt (1Sam 20,18.25–30), interpretiert Saul dies als Abfall Davids.

Mahlschilderungen im familiären Rahmen sind selten belegt. Das Fest anlässlich der Entwöhnung Isaaks (Gen 21,8), Jakobs Hochzeit mit Lea (Gen 29,22) oder Simsons Hochzeit mit Dalila (Ri 14,10.12.17) sind in kurzen Notizen erwähnt. In den Jakobserzählungen kommt der Mahlthematik hohe symbolische Bedeutung zu, um das komplexe Verhältnis der Brüder zu charakterisieren.[28] Auch im Kontext gelungener bzw. misslungener Gastfreundschaft finden Mähler Erwähnung (z. B. Gen 18,3–8; 19,3). Leider geben diese Texte aber wenig Auskunft zu konkreten Aspekten der Tischgemeinschaft. Esau schlingt das von Jakob bereitete Essen allein in sich hinein (Gen 25,34), Abraham steht unter einem Baum, während seine Gäste das von einem Knecht und Sara zubereitete Mahl aus Kalb, Milch und Brot verspeisen (Gen 18,6f). Auch in der Tamar-Erzählung verspeist Amnon die für ihn bereiteten Kuchen allein (2Sam 13,6–11). Es ist zu vermuten, dass alle diese Notizen weniger über die sozialgeschichtlichen Gepflogenheiten aussagen, als die der jeweiligen Erzählung zugrunde liegende Personenkonstellation und den Konflikt profilieren.

3. Die Rolle von Frauen im höfischen Mahlkontext

Im Vergleich zu der detailreichen Reliefdarstellung aus Ninive (BM 124920), die keine historische Szene, sondern imperiale Propaganda zeigt, sind die biblischen Informationen wenig aussagefreudig, was das Thema Tischgemeinschaft in Genderperspektive angeht. Das Gartenbankett zeigt den assyrischen König auf einem Sofa liegend, während seine Frau aufrecht auf einem Thron zu seiner Linken sitzt, beide trinken (vgl. aber IM 66157 zur sitzenden Position beider; s. o. Anm. 16). Obwohl die konkrete Position unterschiedlich ist, posieren und handeln die beiden Protagonisten auf derselben sozialen Ebene, wenn auch die Königin unterhalb ihres Mannes sitzt, während er über sie hinwegblickt, und zwar in Richtung des enthaupteten elamitischen Königs. In einer biblischen Vergleichsszene ist Michal in die Siegesszene mit David nicht einbezogen. In 2 Sam 6,16 lesen wir: „Als die Lade des Herrn in die Stadt Davids kam, sah Michal, die Tochter Sauls, aus dem Fenster und sah den König David springen und tanzen vor dem Herrn; und sie verachtete ihn in ihrem Herzen.“ Im Kontext der

[28] Weingärtner 2021: 129–158.

anschließenden Opferfeier Davids für das Volk ist die Königin mindestens nicht mehr erwähnt.

Selbst die recht opulent gestaltete Szene von Salomos Treffen mit der Königin aus Saba bleibt bezüglich der konkreten Mahlkonstellation unterbestimmt. So heißt es in 1Kön 10,4: „Als die Königin von Saba die ganze Weisheit Salomos sah und das Haus, das er gebaut hatte, 5 und die Speisen auf seinem Tisch und die Art, wie seine Untergebenen saßen und wie seine Diener standen, und deren Gewänder und seine Getränke und sein Brandopfer, das er im Hause JHWHs darbrachte, da geriet sie ganz außer Atem."[29] Der Fokus zielt also darauf, wie sehr die Königin von Saba von Salomos königlichem Hof und insbesondere von der Ausstattung und der Sitzordnung an Salomos Tafel beeindruckt ist. Deutlich erkennbar sind Hofbeamte physisch am königlichen Tisch zugegen. Die genannten Details (abzüglich des Brandopfers) korrespondieren weitgehend mit den Bildelementen der Bankettdarstellungen aus Megiddo oder Ninive und scheinen darin einem altorientalisch verbreiteten Bildprogramm zu entsprechen, das auf die Personenkonstellation von König(spaar) – Beamten – Dienenden (+ Feinden bei Siegesmählern) zielt. Allerdings ist der Genderaspekt in 2Kön 10 trotz der weiblichen Protagonistin nicht ausgeführt; zudem tritt an die Stelle einer imperial-militärischen Überlegenheit in den ikonographischen Darstellungen die Klugheit Salomos. Wir erfahren nicht, wie die Königin als Gast dem Mahl beiwohnt. Der Abschnitt zielt vielmehr auf Salomos Weisheit, die um den Aspekt seines Reichtums erweitert wird, welcher in der Opulenz der höfischen Esskultur und Kleidung beispielhaft ausgeführt ist.[30]

In den sogenannten Diasporanovellen und anderen Texten aus persisch-hellenistischer Zeit kommt der Festmahlthematik herausragende Bedeutung zu. Eine prominente Erzählung ist das Festmahl des babylonischen Königs Belsazar in Dan 5. Der hyperbolische Charakter ist offensichtlich: Das Festmahl mit Tausend seiner Fürsten, deren Frauen und Konkubinen symbolisiert großen Wohlstand und gute Stimmung, die schließlich umkippt, als Belsazar seine Leute aus den (Kult)Gefäßen des Jerusalemer Tempels trinken lässt. Die Profanation wird mit dem Menetekel beantwortet, das die Festrunde in Angst und Schrecken versetzt. Für unseren Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die Königin das Haus des Gastmahls oder Gelages (בֵּית מִשְׁתֶּה) erst betritt, als sie vom Menetekel und

[29] Zur Übersetzung vgl. NOTH [2]1983: 201, der die aufwendige Ausstattung der königlichen Umgebung hervorhebt (225). Während NOTH die Erzählung noch für alt und deuteronomistisch überarbeitet hält (208), wird sie inzwischen vornehmlich als eine späte Ergänzung betrachtet (MACDONALD 2008: 154f), was der zugrunde gelegten These entspräche, dass die Wichtigkeit von Bankettszenen in nachexilischer Zeit zunahm.

[30] Die Parallele in 2Chr 9,3–5 entspricht der Darstellung in den Königsbüchern. – Die Mahlthematik ist wiederholt in der Salomoerzählung thematisiert, wobei seine Weisheit auch andernorts mit einem Mahl oder Nahrungsmittelversorgung verbunden ist (1Kön 3,16–28; 4–5), vgl. FU 2022a: 519–521; zu einer Reihe weiterer Beispiele vgl. MACDONALD 2008: 154–160.166–179.

den Gesprächen der Beamten hört (Dan 5,10). Diese Beobachtung wirft die Frage auf, ob und warum sie nicht Teil der königlichen Mahlgemeinschaft ist (s. u.)?

An dieser Stelle ist ein kleiner Exkurs zu Festmahltraditionen am persischen Königshof – die auch in Dan 5 trotz des babylonischen Lokalkolorits der Namen vorauszusetzen sind – angebracht. Feierliche Bankette sind fester Bestandteil der persischen Königsideologie. Neben den Produkten, die aus den unterworfenen Provinzen in die jeweilige Hauptstadt importiert und für den persischen Hof angebaut und produziert wurden,[31] ist auch der imperiale Charakter des königlichen Pardes in den verschiedenen Satrapien zu erwähnen, die die fremdländischen Produkte präsentieren (Xenophon, Anab. I 4.10; II,4.14), vom Großkönig aufgesucht (Plutarch, Art. XXV,1), kultiviert (Xenophon, Econ. IV,4,13–14) und im Zuge stattlicher Mähler einverleibt werden.[32] Vegetabile Opfer können den Banketten zwar vorausgehen, doch die Fleischration ist in der Regel für die menschlichen Konsumenten bestimmt. Die Mähler dienen der Absicht, die Vormachtstellung des Königs zu sichern und seine Sorge für die Untertanen zu demonstrieren.[33] Xenophon, Cyr. VIII,4,3–6 beschreibt die Tischordnung dergestalt, dass entsprechend der Gunst des Großkönigs die Tischnachbarn zur linken und rechten Seite immer wieder neu auszuwählen sind. Sie fungieren auch als seine Vorkoster. Besondere Aufmerksamkeit kommt dem Amt des Mundschenks zu, der den Wein kostet und ausschenkt, das Cyrus gegenüber seinem Großvater selbst wahrnimmt (Cyr. I,3,8–9; vgl. Nehemia als Mundschenk des Artaxerxes I. in Neh 1,11).[34] Die Präsenz von Frauen an der königlichen Tafel differenziert Plutarch (Conjug. 140b) nach Hauptfrauen (γνήσιαι γθναῖκες), d. h. den Müttern legitimer Kinder, und Konkubinen (παλλακίδες): Die ersten sind bei dem eigentlichen Mahl anwesend, die Konkubinen erscheinen mit Musikerinnen erst zu dem sich anschließenden Gelage.[35] Da ein Großteil der Beschreibungen nicht-persischer Herkunft sind und die griechische Kultur eine eigene männlich dominierte Mahlkultur ausgeprägt hatte, sind Einflüsse auf die jeweilige Beschreibung persischer Kultur wahrscheinlich. Ähnliche Quereinflüsse sind auch für die späten Texte der hebräischen Bibel anzunehmen.[36] Die Mahlbeschreibungen unterstreichen die „otherness“ der eigenen gegenüber der persischen Kultur, indem sie auf den Groß-

[31] Vgl. die Tributliste des Ktesias von Knidos (4. Jh.; FGrH 688 F 53) und weitere Belege aus den Werken griechischer, hellenistischer und römischer Autoren in BRIANT 1996: 213–216.

[32] BRIANT 1996: 214.244–246.249f. Der Umfang dieser Mähler ist immer wieder als dekadent verurteilt worden (vgl. Polyainos, Strat. IV,3,32; Strabo XV,3,22 – dazu BRIANT 1996: 297–300).

[33] BRIANT 1996: 258 mit Verweis auf nicht weiter spezifizierte Verwaltungstexte und Strabo XV,3.13.

[34] BRIANT 1996: 274f.

[35] „Die Persischen Könige lassen ihre rechtmäßigen Gemahlinnen an der Tafel und bei Festen [B] neben sich sitzen; wenn sie aber scherzen und sich berauschen wollen, schicken sie dieselben fort und rufen die Sängerinnen und Kebsweiber. Daran tun sie freilich sehr wohl, daß sie ihre rechtmäßigen Weiber an ihren Ausschweifungen und ihrem Trinken keinen Antheil nehmen lassen.“ – PLUTARCH 2012: 237.

[36] Vgl. SANCISI-WEERDENBURG 1995: 286–302; MACCHI 2009: 234f.

könig fokussiert das Übermaß (auch an Wein), die hohe Diversität und internationale Herkunft der Güter, den luxuriösen Rahmen sowie die Präsenz von Frauen hervorheben.[37] Einen ähnlichen Charakter von Repräsentation und Patronage haben die Mahltraditionen hellenistischer Herrscher, jedoch mit einer Einschränkung bezüglich der Teilnahme von Frauen. Bereits Plutarch, Art. V,3 erwähnt Mutter, Frau und zwei jüngere Brüder als Tischgenossen des Artaxerxes. Herodot, Hist V,18 führt eigens aus, dass die Präsenz der legitimen Frauen und Konkubinen – wie beim persischen Hofbankett üblich – in Griechenland unbekannt sei, um sie vor Übergriffen während des Gelages zu schützen (s. o. Plutarch, Conjug. 140b).[38] Diese Anschauung könnte auch die fehlende Anwesenheit von Belsazars Gattin in Dan 5 erklären.

Im Buch Esther (MT) nehmen Festmähler eine geradezu strukturgebende Funktion ein. Das Buch beginnt und endet mit einem Festmahl (Est 1,1.6; 9,17–19.22 samt Ätiologie des Purimfests). Dazwischen finden sich acht weitere Bankettnotizen.[39] Diese markieren nicht nur die großen Etappen der Erzählung, sondern sie unterstreichen auch die Entwicklung des sozialen Status‘ der verschiedenen Protagonisten im Zuge der Erzählung.[40]

Die ersten beiden königlichen Bankette unterstreichen den Ruhm und die Ehre des persischen Königs Ahasverus. Das erste Bankett von 180 Tagen richtet sich an die Beamten, das zweite ist ein siebentägiges Gartenfest für das Volk von Susa. Es schließen sich zwei von Frauen durchgeführte Mähler an: Das Bankett der Königin Vasthi in 1,9 und das von Esther in 2,18 markieren den Moment, in dem ihr jeweiliger Status wechselt. Für Vasthi markiert das Festmahl das Ende ihrer königlichen Stellung. Für Esther impliziert es die Krönungszeremonie nach der Hochzeit, die Ahasverus für die Adligen und das Volk austrägt (2,18). Das Fasten, das Esther für ihr Volk organisiert (4,16), zeigt die Krise an, die ihrem Volk droht. Mithilfe von zwei weiteren Mählern wird es ihr jedoch gelingen, diese Krise umzukehren. Das Festmahl anlässlich der Veröffentlichung von Hamans Dekret gegen die Juden in 3,15 markiert den Moment, in dem er den Höhepunkt seines sozialen Status erreicht hat. Denn er scheint in der Lage zu sein, die königliche Politik zu beeinflussen. In ähnlicher Weise unterstreicht das Bankett anlässlich des Erlasses des Gegendekrets den Triumph des zweiten Protagonisten neben Esther, Mordechai (8,15–17).

[37] MACDONALD 2008: 211f; MACCHI 2009: 235–237. Auch Dan 5,1–4.23 unterstreicht den Alkoholexzess eines Belsazar.

[38] Vgl. MACCHI 2009: 238–241 mit Verweis auf parallel stattfindende Frauenmähler (Inscriptiones Graecae VII, 2712).

[39] Bezüglich der möglichen Buchstrukturierungen (MT) mittels der Bankettszenen vgl. BACHMANN 2019: 355–359; s. auch EGO 2017: 16–24 unter besonderer Berücksichtigung des Spiegelmotivs.

[40] MACCHI 2016: 85; zu den griechischen Estherversionen vgl. auch BÜHNER 2021: 340–343.

Die beiden von den Juden veranstalteten Bankette in Kapitel 9 betonen deren finalen Triumph und invertieren zugleich das Motiv des Trauerfastens von Est 4,18 in ein fröhliches Fest, das auch in Zukunft an die Rettung erinnern wird. Est 10 unterstreicht dessen Verstetigung.

Der Anfang des Buches verführt dagegen durch das exotische Flair und die Opulenz der Beschreibungen des Hoflebens von König Ahasverus (vgl. Dan 9,1; Esr 4,6), der allgemein mit Xerxes I. (486–465 v. Chr.) identifiziert wird.[41] Die beiden Bankettszenen betonen seinen enormen Reichtum, seinen hohen Rang und die universelle Macht, die am Ende des Buches nochmals bestätigt wird (10,1–3).[42] Die Bankette versammeln die Beamten aller Reichsprovinzen an der königlichen Tafel (1,3) wie sodann auch die Einwohner von Susa (1,6) – ähnlich der griechischen Banketttradition – auf einer Couch (hebr. הַמִּטָּה) im königlichen Hofgarten (Pardes) in Nähe des Königs speisend beschrieben werden. Hyperbolisch wirken die Beschreibungen des äußerst luxuriösen Hoflebens, wie sie auch in der griechischsprachigen Literatur überliefert sind, um die geradezu grenzenlose königliche Macht zu betonen.[43] Insbesondere Wein spielt bei diesen Festen eine außerordentliche Rolle, dessen Konsum die eine oder andere königliche Entscheidung in ein ambivalentes Blickfeld rückt (Est 1,10; 3,15).[44] Die Vorladung Vasthis zum königlichen Bankett, während sie ein eigenes Bankett organisiert (Est 1,9), lässt die Frage aufwerfen, ob die Entlassung der Königin, die erzählerisch die Heirat Ahasverus‘ mit Esther erst motiviert, in sozialgeschichtlicher Sicht überhaupt angemessen ist. Ist die Bestrafung ihres Ungehorsams, nicht vor dem König zu erscheinen, legitim oder wollte der König – s. o. das Zitat Plutarch, Conjug. 140b in Anm. 35 – nicht vielmehr provozierend einen Anlass schaffen, um die Königin zu verstoßen? War es für Vasthi als legitime Frau und Königin angemessen, ohne Ehrverlust an einem Gelage teilzunehmen?[45] Zumindest lässt die Affäre den Eindruck eines unsicher agierenden Despoten zurück, der auf Initiative seiner Beamten die Gender-Ordnung im Reich wiederherstellt, indem diese nach Vasthis Verstoßung unter den Schönen des Reichs nach einer neuen Königin suchen (2,1–4.17).[46]

[41] EGO 2017: 85; MACCHI 2016: 153.

[42] EGO 2017: 91–92.

[43] MACCHI 2016: 156–158 unter besonderer Berücksichtigung von V. 4.

[44] Ob es sich bei der Aufforderung „Kein Zwang“ (אֵין אֹנֶס) um das absurde Edikt ungezähmten Trinkgenusses („l’ivrognerie“) handelt (MACCHI 2016: 160–162; MACCHI 2009: 248f) oder aber um die Inszenierung eines Herrschers, der seinen Gästen alle Freiheit belässt (EGO 2017: 122), bleibt an dieser Stelle unklar.

[45] In diesem Sinne äußerst sich MACDONALD 2008: 207f; vgl. MACCHI 2016: 166–168. Diese Lesart scheint Targum Scheni (2Targ Est 1,12; vgl. bMeg 12b) zu stützen, der expliziert, dass Vasthi nackt und nur mit Diadem bekleidet vor die Festgesellschaft treten soll (vgl. EGO 2017: 153).

[46] Vgl. die umsichtige Diskussion in EGO 2017: 142–144, die in Vashti eine Kontrastfigur zu Esther sieht und auf Plutarch, Art. XXVI,2 als eine vergleichbare Erzählung (Kyros und die

Die gesamte Szene erweckt zumindest den Eindruck, als gäbe es bei den großen persischen Banketten Geschlechtertrennung, wie sie in der griechisch-hellenistischen Tradition üblich ist.[47] Der Text unterscheidet nämlich explizit in einen Bereich der Königin im Palast und in einen Bereich des Königs im Hof, den die Königin nur auf Befehl betritt.[48] Allerdings gilt diese Aufteilung nach den Geschlechtern nicht prinzipiell. Das Festmahl in Est 2,18 zu Ehren der Krönung Esthers ist ausdrücklich als „Esthers Festmahl" bezeichnet (LXX γάμος „Hochzeitsmahl"[49]), was ihre Anwesenheit voraussetzt. In Est 5,4 und 7,1–8 betritt sie den Trakt des Königs sogar spontan und lädt ihn zu einem „Wein-Gelage" (מִמְּשְׁתֵּה הַיָּיִן; 5,6; 7,2.7.8) ein, das sie für ihn und ihren Widersacher Haman vorbereitet. Es scheint aber, als fänden diese Mähler in einem eher privaten Rahmen statt (vgl. Plutarch, Art. V,3). Der König stimmt den Einladungen zu und ermöglicht so, dass Esther bei dem zweiten Gelage in umsichtiger Weise das Komplott enthüllt, was die Bestrafung Hamans und die Rettung der jüdischen Bevölkerung bewirkt (7,10f; 8,5).[50] Ein interessantes Detail der zweiten Einladung ist, dass König, Gast *und* die Königin auf einer Couch (griech. κλίνη; hebr. הַמִּטָּה) liegen (Est 7,8; vgl. 1,6)[51] und Esther den König erstmals in der 2. Person direkt anspricht (7,3),[52] was die unmittelbare Kommunikation unterstreicht.

Die drei das Buch beschließenden Festmähler finden nicht nur außerhalb des höfischen Kontexts statt, sondern stellen diese geradezu auf den Kopf. Das jüdische Volk feiert darin die Umkehrung „von Leid in Freude" (Est 9,22). An die Stelle des königlichen Gönners und seiner Machtdemonstration tritt die kollektive Freude über den Sieg des Guten über das Böse, wodurch die Ränkespiele

Konkubine Aspasia) mit gutem Ausgang verweist. SUTTER REHMANN 2008 geht auf diesen Text nicht ein.

[47] So weist MACCHI (2016: 164; 2009: 246) diese Szene hellenistisch geprägtem Einfluss zu, während BRIANT die Existenz eines Frauenbereichs (בֵּית הַנָּשִׁים in Est 2,2 u. ö.) zu ihrer Erziehung für historisch gegeben hält (1996: 295–297).

[48] Vgl. Herodot, Hist. V,18.

[49] In den LXX-Versionen hat die Mahlsymbolik eine weniger ausgeprägte Funktion und ist wiederholt mit Hochzeiten in Verbindung gebracht (Est LXX 1,5; indirekt 2,7; 2,18; indirekt 10,3 – Mordechai als Esthers Mann; vgl. BACHMANN 2019: 366–368). BÜHNER 2021: 340–342 unterstreicht, dass Tisch- (und Bett-) Gemeinschaft Esthers mit dem persischen König problematisiert wird (Est 2,20LXX Zusatz zur nicht veränderten Lebensführung; C28 spezifiziert Esthers Meidung von Hamans wie königlicher Tischgemeinschaft und des Opferweins).

[50] Die Doppelung erklärt MACCHI neben dem spannungssteigernden Effekt eines Retardement durch die auch sonst paarweise angeordnete Bankettstruktur im Buch sowie als eine besondere Strategie, die Esther trotz ihrer anfänglichen Zweifel (Est 4,16) in weinseligem Rahmen dank ihrer abwartenden Art bei zugleich unterwürfiger Rhetorik zum Erfolg führt (MACCHI 2016: 331–334 mit Hinweis auf Herodot, Hist. IX,109–112 u. a. als Vergleichserzählungen zu diesem Narrativ).

[51] Die Anwesenheit der Königin (sitzend) bei einem privaten Mahl ist auch in Neh 2,6 erwähnt. Auch die ikonographischen Belege bezeugen – allerdings in älterer Zeit – beide Anordnungen (vgl. Abb. 2 (BM 124920) und IM 66157 [s. o. Anm. 16]).

[52] Vgl. EGO 2017: 326.

bei den Gelagen am Hof in ihrer Perversion demontiert werden.[53] Im Kontext des gegründeten Purimfestes wird das königliche Bankett durch die Verteilung gleicher Portionen (מָנוֹת; Est 9,19.22; vgl. Neh 8,10–12, kultisch in Ex 29,26; Lev 7,33) ersetzt, die von der jüdischen Gemeinde verzehrt werden.

Die zitierten Königsbankette sind alle profan, da religiöse Elemente – wie etwa der Trinkspruch beim griechischen Bankett – fehlen. Anders nehmen die finalen Festmähler, mit denen das Buch Esther zum Gedenken an die wundersame Rettung der Juden endet, einen geradezu religiösen Charakter an. Denn in ihnen geht es nicht um Ermächtigung, Patronage oder Distinktion, sondern um die wunderbare Errettung einer egalitär konzipierten Gemeinschaft (הַיְּהוּדִים). Diese geht weit über Susa hinaus und führt zur dauerhaften Einrichtung eines zweitägigen Fests am 14. Und 15. Adar, zur Ätiologie des Purimfestes (Est 8,17: מִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב; vgl. 9,19.27f), welches Zentrum – Peripherie, arm – reich, Mann – Frau in intersektioneller Weise verbindet.[54]

Das Esther-Buch ist eine Fiktion mit eindeutig persischem Lokalkolorit. Es ist schwierig zu sagen, inwieweit Esther, deren jüdische Herkunft am persischen Hof unbekannt zu sein scheint (Est 2,10), in ihrer Verhaltensweise historische Aussagen über Frauen in der persischen oder jüdischen Bankettkultur zulässt.[55] Vielmehr haben wir es mit einem Palimpsest verschiedener Mahltraditionen zu tun, das in der Gegenüberstellung von politisch gesinnten versus religiösen Mahlgemeinschaften die jüdische Tradition als besonders ausweist. Sie ist nicht nur darin verschieden, dass sie vom König und der höfischen Struktur dezentriert ist und eine egalitäre Verfasstheit zeigt, sondern verdankt zudem die erfolgreiche Umsetzung dem diplomatischen Geschick der mutigen weiblichen Protagonistin, Esther, der es gelingt, die königliche Suprematie zu brechen, indem sie die Politik der Mähler für die Zwecke des jüdischen Volkes nutzt und umwidmet. Somit erweist sich das Festbankett als ein großartiger literarischer Topos, der historische Gepflogenheiten im Sinne einer guten Erzählung kreativ – und das heißt nicht im Sinne einer historischen Quelle – benutzt. Für die historische Rekonstruktion der Frage, in welcher Form Frauen gemeinsam mit Männern – zumal im öffentlichen Raum – zu Tisch saßen und Mahlgemeinschaft hatten, tragen die besprochenen Texte nur bedingt etwas aus.

[53] MACCHI 2009: 259; BACHMANN 2019: 362f.

[54] Vgl. MACCHI 2016: 433.457–460.474–476; MACCHI 2009: 257–259 zum Aspekt der impliziten Intersektionalität.

[55] Historisch setzt sich Geschlechtertrennung bei Tisch in der tannaitischen Literatur durchaus fort, vgl. ROSENBLUM 2010: 123–132.

BIBLIOGRAPHIE

ADAM, Klaus Peter (2014). „Feasting and Foodways in Psalm 23 and the Contribution of Redaction Criticism to the Interpretation of Meals“, in FU, Janling; ALTMANN, Peter (Hg.), *Feasting in Archaeology and Texts of the Bible and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 223–255.

ALTMANN, Peter (2011). *Festival Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in Their ancient Near Eastern Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 424), Berlin: De Gruyter.

ALTMANN, Peter; AL-SUADI, Soham (2019). *Essen und Trinken* (Lebenswelten der Bibel), Gütersloh: Gütersloher.

BACHMANN, Veronika (2019). „Mehr als ‚Wein, Weib und Gesang“? Zur Bedeutung der Bankettszenen in den Esterbuchversionen EstMT und EstLXX”, in LAU, Markus; SCHMIDT, Karl Matthias; SCHUMACHER, Thomas (Hg.), *Sprachbilder und Bildsprache. Studien zur Kontextualisierung biblischer Texte. Festschrift für Max Küchler zum 75. Geburtstag* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 121), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 353–371.

BICKEL, Susanne (2006). „Individuum und Rollen. Frauen in den thebanischen Gräbern des Neuen Reiches“, in SCHROER, Silvia (Hg.) *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 83–105.

BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction – citique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1979a). *Entwurf einer Theorie der Praxis* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 291), Frankfurt: Suhrkamp.

BRIANT, Pierre (1996). *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris: Fayard.

BÜHNER, Ruben A. (2021). „Interaktion mit dem Fremden. Grenzen und Möglichkeiten der Tischgemeinschaft anhand von Daniel und Ester“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 133,3, 329–345.

DIETLER, Michael (2001). „Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Context“, in DIETLE, Michael; HAYDEN, Bryan (Hg.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington and London: Smithsonian Press, 65–114.

DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald (2005). „Der Baal-Zyklus KTU 1.4–1.6“, in KAISER, Otto (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (Alte Folge, III/6), Gütersloh: Gütersloher, 1151–1173.

DIETRICH, Walter (2009). „Essen und Trinken - ein zentrales Nebenthema in den Samuelbüchern“, in GEIGER, Michaela; MAIER, Christl M.; SCHMIDT, Uta (Hg.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 269–285.

DIETRICH, Walter (2021). *2 Samuel 9–14* (Biblischer Kommentar Altes Testament VIII,4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

EGO, Beate (2017). *Ester* (Biblischer Kommentar Altes Testament XXI), Göttingen: Vandenheock & Ruprecht.

ERNST, Alexander (1995). Art. „שֻׁלְחָן/*šulḥān*“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 8, Stuttgart: Kohlhammer, 71–79.

FU, Janling; ALTMANN, Peter (2014). „Feasting: Background, Theoretical Perspectives, and Introductions“, in FU, Janling; ALTMANN, Peter (Hg.), *Feasting in Archaeology and Texts of the Bible and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1–31.

FU, Janling (2022). „Iconography of Food and Drink“, in FU, Jangling; SHAFER-ELLIOTT, Cynthia; MEYERS, Carol (Hg.), *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, London: T&T Clark, 445–466.

FU, Janling (2022a). „Food in Deuteronomy and Former Prophets“, in FU, Jangling; SHAFER-ELLIOTT, Cynthia; MEYERS, Carol (Hg.), *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, London: T&T Clark, 511–527.

GAMBERONI, Johann (1995). Art. „שָׁתָה/*šāṯāh*“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 8, Stuttgart: Kohlhammer, 507–535.

GRAYSON, A. Kirk (1990). *Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC I (1114–859 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Period 2), Toronto: University of Toronto Press.

KÄMMERER, Thomas R.; METZLER, Kai A. (2012). *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš* (Alter Orient und Altes Testament 375), Münster: Ugarit Verlag.

KOCH, Klaus (1986). *Daniel 1–4,34* (Biblischer Kommentar Altes Testament XXII,1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

LAM, Joseph (2022). „Food in Canaanite Myth“, in FU, Jangling; SHAFER-ELLIOTT, Cynthia; MEYERS, Carol (Hg.), *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, London: T&T Clark, 399–421.

LOUD, Gordon (1939). *The Megidddo Ivories* (Oriental Institute Publications 52), Chicago: Oriental Institute.

MACCHI, Jean Daniel (2009). „L'identité judéenne au banquet. Le défi de la commensalité à l'époque hellénistique selon le livre d'Esther“, in ARTUS, Oliver; FERRY, Joëlle (Hg.), *L'Identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briant* (Lectio Divina 228), Paris: Cerf, 227–260.

MACCHI, Jean Daniel (2016). *Esther* (Commentaire d'Ancien Testament XIV), Genève.

MACDONALD, Nathan (2008). *Not Bread Alone. The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford: Oxford Press.

MEYERS, Carol (2022). „Food and Gender“, in FU, Jangling; SHAFER-ELLIOTT, Cynthia; MEYERS, Carol (Hg.), *T&T Clark Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, London: T&T Clark, 383–398.

MEYERS, Carol (2014). „Menu: Royal Repasts and Social Class in Ancient Israel“, in FU, Jangling; SHAFER-ELLIOTT, Cynthia; MEYERS, Carol (Hg.), *Feasting in Archaeology and Texts of the Bible and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 129–147.

NOTH, Martin ([2]1983). *2 Könige 1,1–16* (Biblischer Kommentar Altes Testament IX,1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

PLUTARCH (2012). *Moralia*, Bd. 1, hg. v. WEISE, Christian; VOGEL, Manuel, Wiesbaden: Marix.

POLLOCK, Susan (2012). *Towards an Archaeology of Commensal Spaces. An Introduction*, *eTopoi. Journal for Ancient Studies*, Special Vol. 2: https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/5949/7.pdf?sequence=1 (Zugriff 23.6.2022).

ROSENBLUM, Jordan D. (2010). *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge and New York, NY: Cambridge University Press.

SANCISI-WEERDENBURG, Heleen (1995). „Persian Good: Stereotypes and Political Identity", in WILKINS, John; HARVEY, David; DOBSON, Mike (Hg.), *Food in Antiquity. Studies in Ancient Society and Culture*, Exeter: Liverpool University Press, 286–302.

SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar (2005). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO). Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Band 1: *Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*, Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2006). „Gender und Ikonographie – aus der Sicht einer feministischen Bibelwissenschaftlerin", in SCHROER, Silvia (Hg.) *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 107–123.

SCHROER, Silvia (2008). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO). Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 2: Die Mittelbronzezeit*, Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2011). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO). Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 3: Die Spätbronzezeit*, Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO). Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 4: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft*, Basel: Schwabe.

THIEL, Winfried (2019). *1. Könige 17–22* (Biblischer Kommentar Altes Testament IX,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SUTTER REHMANN, Lucia (2008). „Abgelehnte Tischgemeinschaft in Tobit, Daniel, Ester, Judit. Ein Plädoyer für Differenzierung", *Lectio difficilior. European Electronic Journal for Feminist Exegesis*: www.lectio.unibe.ch (Zugriff 24.7.2022).

WEINGÄRTNER, Martina (2021). *Die Impertinenz Jakobs. Eine relecture der Jakob-Esau-Erzählungen vor einer text- und metapherntheoretischen Hermeneutik Paul Ricoeurs* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 165), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ZWICKEL, Wolfgang (2012). „The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt", in EGGER-WENZEL, Renate; CORLEY, Jeremy (Hg.), *Emotions from Ben Sira to Paul* (Deuteroncanonical and Cognate Literature Yearbook 2011), Berlin: De Gruyter, 1–25.

DAS BILDPROGRAMM EINES UNGEWÖHNLICHEN TAUFSTEINS

Ulrike BECHMANN

Die innovative Arbeit am Bildmaterial Palästinas, die mit Othmar Keel und seinen Schülern und Schülerinnen systematisch begann, hat nicht nur den kulturwissenschaftlichen *iconic turn* bzw. *material turn* vorweggenommen, sondern die Religionsgeschichte Palästinas verändert. Auch in der Religionswissenschaft erfolgt zunehmend die Hinwendung zum Materiellen.[1] Es geht „…um die Einsicht, dass ohne Medien und Materialität Religion bzw. das Religiöse inexistent wäre.“[2] Ein wichtiger Aspekt dabei ist der *iconic turn*, die Hinwendung zum Bild im weitesten Sinn.[3] „Erstens kann Materiales der *symbolische Ausdruck* von Religion sein, zweitens kann Materiales den *Ort* religiöser Praktiken markieren, und drittens kann Materiales zum *Medium* religiöser Kommunikation werden“.[4] Dies alles vorausgesetzt greift der folgende Beitrag Silvia Schroers Interesse und Arbeit an Bildern auf und stellt ein religiöses Objekt, bei dem heilige Frauen dominieren, in den Mittelpunkt. Es geht um einen Taufstein aus dem Spätmittelalter in Weismain, der wenig bekannt, aber umso interessanter ist.[5] Der Beschreibung folgt die Interpretation des Taufsteins, wobei gerade die Interpretation beweglich bleiben muss. Je nach Gewichtung der Bildsymboliken, hier in der Darstellung heiliger Frauen und Männer, und ihrer Zuordnung, lässt sich das Betrachtete auch unterschiedlich auslegen. Objekte sind nicht immer nur ein-deutig, sie leben von Zuschreibungen, die veränderbar sind, und dadurch eine Polysemie[6] besitzen, die durch stützende Argumentationen aus dem jeweiligen Kontext plausibilisiert werden müssen.

Weismain ist eine oberfränkische Kleinstadt mit hohem Alter und langem Stadtrecht. Eine erste Kirche, wohl schon mit dem Martins-Patrozinium, entstand sehr früh, ob aber im 8., 9. oder 10. Jh., lässt sich nicht mehr ausmachen. Es war entweder eine Kirche der Merowinger oder der Karolinger, ähnlich der frühen Kirche St. Martin in Bamberg.[7] Die heutige Anlage der Stadt ähnelt

[1] Vgl. zum fachgeschichtlichen Überblick BRÄUNLEIN 2017; zu den *cultural turns* vgl. BACHMANN-MEDICK 2014.

[2] BRÄUNLEIN 2017: 30.

[3] Vgl. BACHMANN-MEDICK 2014: 329–380.

[4] KARSTEIN und SCHMIDT-LUX 2017: 14.

[5] Der Beitrag versteht sich als erste Annäherung an den Taufstein, der bisher nicht intensiv untersucht wurde.

[6] Vgl. KARSTEIN und SCHMIDT-LUX 2017: 15.

[7] Vgl. zum Folgenden DIPPOLD 2011a, dort jeweils ausführliche Literatur wie Quellenangaben. sowie RUDERICH 1996; FIEDLER und TREMEL 2014.

Abb. 1. Der Taufstein in Weismain von 1460, Foto: Ottmar Fuchs.

anderen oberfränkischen Stadtanlagen. Den historischen Marktplatz, flankiert vom sich gegenüberliegenden Rathaus und der Stadtkirche St. Martin, legten wahrscheinlich die Andechs-Meranier im frühen 13. Jh. an. Eine erste Erwähnung als *civitas* gibt es schon 1202. Schließlich wurde Weismain 1255 in das Hochstift Bamberg eingegliedert, 1323 wird es einmal als *oppidum* bezeichnet.

1313 wurde Weismain auch formal zur Stadt erhoben.[8] Diese erlebte 1430 Zerstörungen durch einen Hussiteneinfall, der auch andere fränkische Städte traf, wobei schwere Schäden, besonders an der Kirche entstanden. „Besonders betroffen war die Pfarrkirche *an Turren, Kirchen und an Glocken und an oder Zirheit, das zu Gotesdinst gehort,* wie es in der Bestätigung einer Stiftung zur Wiederherstellung heißt."[9] Im Zuge des baldigen Wiederaufbaus entstand auch die große Kirche St. Martin und aus dieser Zeit der Taufstein.

1. Der Aufbau des spätgotischen Taufsteins

Der Taufstein, der wahrscheinlich von 1460 stammt, ist vermutlich das älteste erhaltene Kunstwerk Weismains in der Kirche St. Martin.[10] Er ist aus feinkörnigem Sandstein gefertigt. Der Aufbau mit Sockel, Schaft und Becken war in der Spätgotik weitgehend die Grundform, different war die Ausgestaltung von Schaft und Becken, mit Anklang an einen Kelch.[11] Die Bodenplatte ist sechseckig, auf dieser steht der runde Sockel des Schafts, letzterer wiederum wiederholt die Sechseckform. Sie ist betont durch die Säulen, die die Bildfelder mit den heiligen Frauen unterteilen. Die Säulen sind abwechselnd halbrund und eckig im Relief und der Abschluss ist jeweils als rundes oder eckiges Kapitel gestaltet. In den Bildfeldern finden sich sechs Reliefs weiblicher Heilige mit ihren jeweiligen Attributen (s. u.).

Die darüber liegende Platte enthält jeweils die Namen der darunter stehenden heiligen Frauen. Ausladend ist darüber das ebenfalls sechseckige Becken mit einer Rundung und einer Abschlussplatte. Die Gestaltung des ausladenden Taufbeckens ist reichhaltig ausgeführt. Sechs männliche Heilige mit den entsprechenden Attributen sind je über die Ecken im Brustrelief angebracht. Auch hier identifizieren die Namen auf der Abschlussplatte die Heiligen.

Ein Spruchband zieht sich über die Fläche, läuft unterhalb der Figuren durch, ahmt die Knicke eines umgelegten Bands in Stein nach. Das Schriftband in gotischen Minuskeln ist nicht ganz entziffert. Die tradierte Übertragung: „Johannes hat am Jordan getauft und ohne das Sakrament der Taufe wird niemand auf Erden selig" hält Ruderich nicht für die wörtliche Bedeutung. Das schwer zu

[8] Vgl. zur Geschichte von Weismain den Doppelband Dippold 1996; Dippold 2011.

[9] Ruderich 1996: 89; vgl. zu den Hussiteneinfällen Machilek 1991.

[10] Ich danke Dr. Josef Zerndl (Scheßlitz) für den Hinweis auf diesen Taufstein und sein Bildprogramm, der mir die Anregung zu diesem Artikel gab.

[11] Vgl. zum Folgenden Meier-Kreiskott 2011: bes. 56–103; auch wenn sich die Autorin spezifisch auf Taufsteine im Südwesten beschränkt, gelten die Beobachtungen zur spätgotischen Entwicklung wohl auch für den fränkischen Raum.

entziffernde Spruchband bezieht sich aber vermutlich auf das Sakrament der Taufe.[12]

Die Zahl der Ecken hat bei den Taufsteinen meist theologische Bedeutung. Häufig verwendete man ein Oktogon, die sechseckige Form ist seltener.[13] Es spielt „… der in früheren Zeiten schon erwähnte Aspekt wie die Vergebung der Sünden, die mit dem Taufstein sowohl dem Täufling als auch dem Kirchenvolk zu jedem Zeitpunkt gegenwärtig sein sollte, eine wichtige Rolle.“[14] Da hier durch die Zahl zwölf bei den Heiligen nicht auf die vierzehn Nothelfer:innen Bezug genommen wird, kann man vermutlich von der Zwölf als theologische Zahl der Fülle und Vollständigkeit ausgehen. Sie erinnert an die zwölf Stämme Israels und die zwölf Apostel, und sie evoziert das himmlische Jerusalem, wo die Zahl zwölf und ihr Vielfaches (Tore, Engel, Stämme Israels, Grundsteine, Apostel, Grundmaß) den Bauplan bestimmt (vgl. Offb 21,10–21). Die Zahl von zwölf Heiligen ist auch insofern etwas überraschend, als die 14 Nothelfer:innen quasi „vor der Tür“ in der ersten Kapelle von Vierzehnheiligen verehrt wurden (s. u.). Es gibt hier also eine eigene Note in der Gestaltung.

Verlorengegangen ist der Deckel, der den Taufstein abschloss, was man an den noch vorhandenen Befestigungen sehen kann. Zudem war der Taufstein bunt gefasst, „… vor allem Gelbtöne an Kronen, Gewändern, Säulenabschlüssen und am oberen Rand des Beckens, Schwarz an Haaren, Bärten und Inschriften sowie Grün am Gewand des Kirchenpatrons Martin, dessen Relief noch die meisten Spuren alter Farbigkeit zeigt“.[15] Wie in jeder ikonographischen Darstellung ist die Komposition nicht zufällig gewählt, sondern drückt ein theologisches Programm aus, das aus dem Kontext der Zeit zu verstehen ist.

2. Sechs heilige Frauen als Basis des Glaubens

Zunächst soll es um die sechs heiligen Frauen gehen, die auf dem Schaft die tragende Basis der Taufe und des Glaubens bilden. Es dürfte kein Zufall sein, dass die Frauen als ganze Figur, die heiligen Männer nur im Brustrelief dargestellt sind. Von der Proportion her bildet der Schaft mit den Frauenfiguren 2/3 (ca. 68 cm) zu 1/3 (ca. 32 cm) mit den Brustreliefs des Taufbeckens, also annähernd einen „goldenen Schnitt“.

[12] Vgl. Ruderich 1996: 94. Eine zuverlässige Lesung steht noch aus. Zu diesem Spruchband braucht es noch weitere Forschung, die hier nicht geleistet werden kann, die aber für die theologische Auslegung wichtig wäre.

[13] Vgl. Meier-Kreiskott 2011: 68.

[14] Meier-kreiskott 2011: 68.

[15] Ruderich 1996: 95.

Buchstäblich die tragende Säule des Ganzen sind diese sechs heiligen Frauen, die die verschiedenen Nöte der Menschen aufgreifen.

1) Katharina mit Schwert, Rad und Krone
2) Barbara mit Kelch und Krone
3) Margareta mit Drachen und Krone
4) Dorothea mit Blumenkorb und Krone
5) Maria Magdalena mit einem Salbgefäß
6) Odilia (Ottilie) mit Buch und Augen

Ausgangspunkt diverser Gruppenbildung von weiblichen Heiligen sind die auch in Österreich bekannten „drei heiligen Madln", Barbara, Katharina und Margareta. Die Vermutung, dass sie die „Erben" der vorchristlichen Bethen oder auch der römischen drei Matronen sind,[16] ist kaum von der Hand zu weisen – hier kann die Vorläuferpraxis dreier verehrter Frauen oder Göttinnen nur angedeutet, aber nicht aufgearbeitet werden.

Die Dreiergruppe dieser heiligen Frauen begegnet im Rahmen der Marienverehrung und der im 14. Jahrhundert aufkommenden Verehrung der Vierzehnheiligen oder Vierzehn Nothelfer:innen. Aus der Dreiergruppe wurde insbesondere Katharina populär. „Spätestens ab der Mitte des 14. Jhs. dürfte Katharina dann zur beliebtesten weiblichen Heiligen nach Maria avanciert sein. Neben der ungemein beliebten mystischen Vermählung waren hierfür auch Phänomene wie die sich im 14. Jh. allmählich formierende Nothelferverehrung und Heiligengruppierungen wie die Drei Heiligen Madeln ausschlaggebend."[17] Katharina galt als Patronin von Mädchen, Jungfrauen und stillenden Müttern.[18]

Die Nothelferverehrung nahm von Regensburg aus den Weg über Nürnberg, Bamberg und Würzburg und war so im Fränkischen beheimatet. Der Beginn der Verehrung der Vierzehnheiligen im fränkischen Umfeld von Weismain führt in die Zeit mehrfacher Erscheinungen des Jesuskindes mit den vierzehn Nothelfer:innen und der Heilung einer todkranken Magd 1446 an diesem Ort. 1448 wurde an der Erscheinungsstelle eine Kapelle an der Gnadenstätte Frankenthal, später Vierzehnheiligen, errichtet. Weismain ist nur etwa 20 km von der heutigen Basilika Vierzehnheiligen entfernt. Nur ca. 12 Jahre nach der Errichtung der Erscheinungskapelle wird der Taufstein in Weismain mit sechs heiligen Frauen als Basis im Schaft des Taufsteins gebildet, drei davon die Frauen aus den Vierzehnheiligen.

Den drei Heiligen Barbara, Katharina und Margareta werden im Taufstein drei weitere heilige Frauen zur Seite gestellt, Dorothea, Odilia und Magdalena.

[16] Vgl. KUTTER 1997.

[17] SCHILL 2005: 239, dort auch Literatur; SIMON 2012 zur Bedeutung von Katharina in der fränkischen Stadt Nürnberg.

[18] Vgl. SCHILL 2005: 243.

Das ist nicht ungewöhnlich. Gruppen von Heiligen, auch die vierzehn Heiligen, können durchaus mit anderen, naheliegenderen Heiligen (Bistumsheilige etwa), variiert werden. Diese Abwandlungen gelten auch für die jeweiligen Legenden: „… auch die Viten der sogenannten Volksheiligen, zu denen Märtyrerinnen wie Katharina, Margareta, Barbara oder Agnes in jener Zeit zu zählen sind, wurden dem Zeitgeschmack entsprechend neu interpretiert … Für die Legenden mehrerer heiliger Jungfrauen kann bei diesem Prozeß der Einfluß weiblicher Auftraggeberinnen als maßgeblich gelten."[19] Doch die Auswahl ist kaum zufällig.

Da sich an dem Taufstein zu den dreien noch die heilige Dorothea gesellt, lässt sich hier als dominante Gruppe die der vier heiligen Frauen Barbara, Katharina, Margareta und Dorothea, der *virgines capitales* vermuten.[20] Dass die *virgines capitales* als Hauptgruppe zu identifizieren sind, unterstreicht ihre Heraushebung durch je eine Krone. Zudem sind sie nebeneinander angeordnet. Gerade in dieser Zeit blühte ihre Verehrung, die Anrufung in allen Nöten und Bitten um Fürsprache für die Menschen. WEED macht das insbesondere an der ausdrücklichen Ablehnung von Nikolaus Cusanus fest, der 1450 in Brixen den Kult und die Macht, die insbesondere diesen heiligen Frauen zugeschrieben wurden, zurückdrängen wollte. Die Verehrung der *virgines capitales* als Fürsprecherinnen und Beschützerinnen war Cusanus ein Dorn im Auge. Ihre Verehrung gibt es aber nicht nur in Tirol, sondern auch in Deutschland.[21] „During the nearly one hundred fifty years that the cult thrived, virtually every sector of the Germanic territories embraced the four holy virgins as protectors. As a testament to this commitment to the saints, masses were composed in their honor, written compilations of their lives were mass-produced, and over one hundred works of art depicting the four survive to this day."[22] WEED reklamiert 2010, dass er bisher etwa 150 Werke[23] mit dieser Vierergruppe identifizierte. Dazu gehören Malereien für Altäre oder textliche Zeugnisse, wie das Kölner Missale, das die Votivmesse *Missa de sanctis quatuor virginibus capitalibus* enthält. „Among the textual sources are a mass dedicated to the four saints found in versions of the Cologne Missal, the *Missa de sanctis quatuor virginibus capitalibus* and compilations of the four saints' passions, found in manuscripts prior to the 1450s, and published as the *Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen* in numerous

[19] SCHILL 2005: 243.

[20] Vgl. ausführlich WEED 2010. Er behandelt auch den Zusammenhang der *virgines capitales* mit der Marienverehrung. Da aber Maria hier keine Rolle spielt, muss für diese Tradition auf Weed verwiesen werden. Wichtiger ist, dass auch die vier *virgines capitales* im Kontext der Vierzehnheiligen-Verehrung stehen, der hier aber nicht weiter ausgeführt wird. Von den männlichen Heiligen verweist niemand auf Vierzehnheiligen, vgl. WEED 2010.

[21] Zur Blüte der Katharinenverehrung im 14. und 15. Jh. in Deutschland vgl. SCHILL 2005: bes. 234–237; SIMON 2012.

[22] WEED 2010: 1091.

[23] WEED 2010: 1066, Anm. 6.

Abb. 2. Margareta mit dem Drachen, Foto: Ottmar Fuchs.

editions between the 1480s and 1520s."[24] Diesen Zeugnissen kann mit dem Taufstein aus Weismain ein weiteres Exemplar hinzugefügt werden, offensichtlich als Steinrelief ziemlich einzigartig: „It is also worth noting that, to this author's knowledge, no known depiction of the *Virgines Capitales* survives in monumental stone sculpture."[25]

Die zwei, die *virgines capitales* ergänzenden heiligen Frauen ohne Krone, sind Odilia und Maria Magdalena. Maria Magdalena, die apostola apostolorum, erfuhr vielfältige Rezeptionen.[26] Darin vermischen sich im Laufe der Zeit die unterschiedliche Marienfiguren der Evangelien (Maria, die Mutter Jeus, Maria Magdalena, Maria, die Schwester des Lazarus). Die Salbung Jesu von Maria

[24] WEED 2010: 1066.
[25] WEED 2010: 1078.
[26] Vgl. TASCHL-ERBER 2007: bes. 614–621; JANSEN 2001: bes. 247–264; BIEBERSTEIN 2012.

(Joh 12) vermischt sich mit der reuigen und büßenden „Sünderin", die Jesus die Füße salbt (Lk 7,36–50), die wiederum die Tradition insbesondere im Mittelalter mit Maria Magdalena in Verbindung brachte.[27] Bei der Salbung der Füße Jesu mit ihren Tränen erfährt die Sünderin Vergebung, die deshalb auch zur Fürsprecherin für alle wird, die ihre Sünden bereuen und Gottes Gnade erflehen.[28] Allerdings wird sie mit dem Salbgefäß auch als Begleiterin Jesu gesehen, die zum Grab geht, um Jesus zu salben.[29] Das Salbgefäß kann also unterschiedliche Aspekte anzeigen. Maria Magdalena steht hier nicht mit offenen Haaren, eine Bußhaltung oder Reue zeichnet sie nicht aus. Vielmehr lächelt sie, mit Tuch, unter dem die Haare zurückgebunden sind, und Gewand, die Betrachtenden an. Es liegt näher, die Salbung Jesu zu vermuten. Die Heilige stellt dann einen Zusammenhang mit der Salbung der Getauften her.

Die heilige Odilia trägt die typischen Symbole, ein Buch mit Augen.[30] Der Legende nach erhielt sie bei der Taufe das Augenlicht. Sie, die blindgeboren wieder sehend wurde, steht als Schutzpatronin für Augenkrankheiten und das Augenlicht, sowie für alle, die sich nach Licht auch im metaphorischen Sinn sehnen. Ein Kloster St. Ottilien ist im Elsass seit dem 8. Jh. bezeugt,[31] sie war die erste Äbtissin des Klosters Hohenburg (Odilienberg), ein Augustiner Chorfrauenstift. Seine Blütezeit war im 12. Jahrhundert, damals verfasste Äbtissin Herrad von Landsberg die Enzyklopädie Hortus Delicarum, in der das Wissen des Mittelalters zusammengefasst wurde. Ähnlich wie am Weismainer Taufstein ist eine Odilienfigur im 15. Jh. im Dom in Arlesheim mit der Tracht der Stiftsschwestern gestaltet. Die Tradition überliefert, dass Odilia, um den Pilgernden entgegenzukommen, ein Kloster unterhalb des Odilienberges gründete. Diesen Platz für ein zweites Kloster soll ihr Johannes der Täufer gezeigt haben. Sie verehrte Johannes den Täufer und baute für ihn eine Kapelle. Odilias Verehrung verbreitete sich rasch auch über das Elsass hinaus, sie wurde im Mittelalter zu einer hoch verehrten Heiligen, auch in Süddeutschland und Franken.[32] BARTH erwähnt ihre Abbildung in Weismain als Beispiel für ihre Verehrung. „Die Volkstümlichkeit, welche sie auch in der Diözese Bamberg genoss, bringt ein Steinmonument der Pfarrkirche von Weismain zum Ausdruck. Es ist ein spätgotischer Taufstein mit sechseckigem Becken."[33] Anklänge an die Taufe zeigen sich auch bei ihr: Die Taufe als Heilungswunder und die Verbindung mit Johannes, der Jesus taufte, knüpfen an das Taufthema an.

[27] Vgl. BIEBERSTEIN 2012: 140; TASCHL-ERBER 2013; WEED 2005: 1074 im Zusammenhang mit den *virgines capitales.*

[28] Vgl. JANSEN 2001: 264; vgl. GLANG-TOSSING 2013: bes. 38–54.

[29] Vgl. GLANG-TOSSING 2013: 38.

[30] Vgl. ausführlich RÜCKERT 2012; BARTH 1938.

[31] Zur Entwicklung der Verehrung der heiligen Odilia vgl. RÜCKERT 2012.

[32] Vgl. RÜCKERT 2012: 286.

[33] BARTH 1938: I: 193. Zur Verbreitung vgl. ebd. II: 128–135.

Kopfbedeckungen und Haartrachten sind ikonographisch wichtig. Vier Frauen tragen eine Krone (Barbara, Margareta, Katharina und Dorothea) und markieren sie so als Gruppe. Die Nonnenhaube bei Odilia bedeckt Kopf und Hals. Bei Maria Magdalena sieht man eine geflochtene Haartracht mit einem locker über den Kopf geworfenen Tuch, das auf der einen Seite einen Faltenwurf aufweist, und das auf der anderen Seite vorn über die Brust gezogen ist. Es lässt das Gesicht, die geflochtenen Haare und den Hals frei. Sie schaut ernst. Margareta trägt unter der Krone das Haar locker, in Wellen, es fällt ihr über die Schulter. sie lächelt. Etwas ernster schaut Barbara, auch ihre Haare liegen in Wellen am Kopf, fallen ihr aber nicht über die Schulter, sondern sind nach hinten geführt. Ähnlich sind die Haare unter der Krone bei Katharina gestaltet, in Wellen, nach hinten geführt. Aber sie hat unter der Krone noch ein Stirnband, das die Haare nach hinten hält. Dorotheas Haare unter der Krone sind gebunden, ob ein Blütenkranz die Frisur hält, lässt sich m.E. nicht erkennen. Die Gesichter sind individuell gestaltet. Ihre Bedeutung müsste noch genauer untersucht werden.

3. Sechs heilige Männer am Taufstein

Über die Ecken des Taufbeckens ist jeweils ein Heiliger herausgearbeitet, wie bei den weiblichen Heiligen sechs heilige Männer.

a) Jakobus als Pilger mit Hut, Tasche, Stab und Muschel
b) Stephanus im Diakongewand mit Steinen
c) Martin in bischöflicher Kleidung mit Mitra, Stab und Buch
d) Laurentius als Diakon mit Buch und Rost
e) Heinrich mit Krone, Szepter und Reichsapfel (Kaiser, Gründer des Erzbistums Bamberg)
f) Johannes der Täufer: Buch mit Lamm

Die Zusammenstellung der sechs heiligen Männer wählte unterschiedliche Typen von Heiligen aus: Zwei Heilige, die sich auf die Kirche und das Bistum beziehen, Kaiser Heinrich (Krone, Szepter und Reichsapfel) und der Heilige des Weismainer Patroziniums, Martin (bischöfliche Kleidung mit Mitra, Stab und Buch). Sie bilden eine Untergruppe als Kaiser und Bischof. Dann bilden die beiden Diakone Laurentius und Stephanus, die ein Martyrium erlitten, eine Untergruppe, wobei Stephanus und Laurentius vielfach gemeinsam dargestellt wurden. Beide stehen abwechselnd: Stephanus, Martin, Laurentius, Heinrich. Wieder sind sie rechts und links gerahmt von zwei Heiligen mit anderen Merkmalen: Johannes der Täufer mit Buch und Lamm, der für die Taufe Christi steht, und

Jakobus als Pilger mit den entsprechenden Pilgerzeichen.[34] Einen inhaltlichen Bezug zur Taufe bietet sich explizit bei Johannes dem Täufer an.[35]

Auch hier unterscheiden sich die Kopfbedeckungen. Der Kaiser Heinrich trägt die Insignien der Macht: Krone, Szepter und Reichsapfel. Die Mitra kennzeichnet Martin als Bischof. Eine einfache Haartracht dagegen tragen die Märtyrer Stephanus und Laurentius. Der Hut mit Muschel neben Pilgerstab und Tasche machen Jakobus erkennbar. Johannes der Täufer beeindruckt mit langer Haartracht und langem Bart und einer wohl als Fell gezeichneter Kleidung, angelehnt an Mk 1,6: „Johannes trug ein Gewand aus Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Hüften …" (EÜ 2016). Die Gesichter wie die Gewänder sind auch hier individuell gestaltet. Nicht nur die Attribute, sondern auch die Ausdrucksform nimmt Bezug auf die Gestalt. Dies gilt eindrücklich für die „Wildheit" von Johannes dem Täufer oder die klösterliche Gestaltung der Tracht der Odilia. FIEDLER erkennt im Lächeln der Heiligen einen Verzückungsgestus,[36] das trifft aber nicht auf alle Darstellungen zu, am ehesten noch auf Stephanus, Martin, Jakobus, Magdalena und Margareta.

Die Anordnung der Heiligen

Die vier mit Krone geschmückten *virgines capitales* stehen nebeneinander. Man kann die sechseckige Anordnung auch so „lesen", dass jeweils rechts und links der vier Hauptjungfrauen je eine weitere Heilige zu stehen kommt, sie sozusagen gerahmt sind. Denn was hier flächig dargestellt ist, ist in der Realität im Sechseck angeordnet. Beide heilige Frauen weisen einen Bezug zur Heilung und zum Thema der Taufe aus.

Die obere Reihe präsentiert die Anordnung der männlichen Heiligen. Sie sind jeweils über Eck gearbeitet und kommen damit je zwischen den Feldern für zwei heiligen Frauen zur Geltung. Sie „verbinden" jeweils zwei der weiblichen Heiligen. Jakobus steht über Katharina und Maria Magdalena. Stephanus verbindet wiederum Maria Magdalena und Odilia. Martin steht zwischen Odilia und Margareta, Laurentius wiederum zwischen Margareta und Barbara. Heinrich verknüpft Barbara und Dorothea, Johannes der Täufer wiederum Dorothea und Katharina. Ob diese Bezüge zwischen den Figuren auf dem Schaft und dem Becken bewusst inhaltlich gewählt wurden, lässt sich nicht leicht sagen. Zumindest auf den ersten Blick erschließt sich nicht, welche Verbindung es hier geben könnte.

[34] Zur Verehrung von Jakobus in Franken vgl. die Beiträge in PLÖTZ und RÜCKERT 2018.

[35] Nach MEIER-KREISKOTT 2011: 105: „Zwar war in den Schriften der Zeit festgehalten, dass Johannesdarstellungen am Taufstein zu sehen sein sollten …", das Motiv habe sich jedoch nicht durchgesetzt. Eventuell gab es im fränkischen Bereich auch diese Vorgabe.

[36] Vgl. FIEDLER 1989.

Jakobus	*Stephanus*	*Martin*	*Laurentius*	*Heinrich*	*Johannes d. Täufer*
Tuch und Haar	Haube	Krone	Krone	Krone	Krone
Maria Magdalena	Odilia	Margareta	Barbara	Dorothea	Katharina
Salbgefäß	Augen und Buch	Drachen an der Kette	Kelch	Blumenkörb-chen	Rad, Schwert

Die heiligen Frauen und Männer dominieren bei dem Taufstein aus Weismain die Ikonographie, was entsprechend selten ist und ihn heraushebt. Vielleicht käme das bronzene Taufbecken aus der Evangelischen Kirche St. Marien in Stendal relativ nahe, ohne dass hier eine Verbindung behauptet werden soll. Es stammt aus der Spätgotik zur gleichen Zeit wie der Taufstein in Weismain.[37] Auch hier sind sechs heilige Frauen plus Maria dargestellt, darin finden sich die *virgines capitales* wieder. Die Parallele sind die weiblichen Heiligen auf der Kuppa: „(Maria mit dem Kind), Katharina, Margarete, Gertrud, Felicitas, Dorothea und Barbara. Interessant ist, dass die männlichen Heiligen in kleinen Zwischenfeldern deutlich kleiner gehalten sind.“[38] Diese sind Apostel, nur Johannes der Täufer wäre hier parallel, vielleicht wegen des Taufbezugs. Ähnlich mit Weismain ist, dass die Männer kleiner gestaltet sind als die Frauen. Maria oder Christus fehlen überraschenderweise auf dem Taufstein in Weismain. Christus ist zwar durch das Buch und Lamm symbolisiert, das Johannes der Täufer trägt, wird aber nicht eigenständig gezeigt. Da der Deckel in Weismain verloren gegangen ist, sodass man weder Material noch das zugehörige Bildprogramm kennt, wäre es möglich, dass Maria und Christus auf dem Deckel präsent waren. Das muss aber Spekulation bleiben.

4. Heiligenverehrung und Sakrament der Taufe – Rettung im Diesseits und Jenseits

Theologisch nimmt die Verehrung der Heiligen im Spätmittelalter zu. Gott und Christus waren für die ganze Welt zuständig. Die Welt der Heiligen dagegen differenzierte sich nach „Zuständigkeiten“ aus, die besonders an ihrem Festtag zum Tragen kamen, als Schutz in vielen Lebenslagen und als Fürsprecher:innen

[37] Vgl. Schulin 2021: 366.
[38] Schulin 2021: 366.

bei Gott. Dies galt für männliche wie weibliche Heilige. Das rief die Theologie auf den Plan. „Zu den Besonderheiten des Spätmittelalters gehört, dass sich die Theologie bewusst der Volksfrömmigkeit stellen wollte. Den Anstoß gab der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson († 1429), der eine ungemein große Wirkung gerade in Deutschland erzielte. Sein theologisches Programm ist mit den Stichworten Erbauung – Frucht – Nutzen – Sicherheit zu umreißen: Theologie habe der Frömmigkeit zu dienen, auch beim einfachen Volk. Die Wirkung zieht sich durch das ganze 15. Jahrhundert: in der Ordensreform, in der Sterbekunst, im Suchen nach Heilssicherheit, in der Kirchenkritik.“[39] HOLZEM plädiert dafür, den Begriff der Volksfrömmigkeit als historische Beschreibungskategorie aufzugeben und stattdessen von der Geschichte der Frömmigkeit oder Geschichte der Religiosität zu sprechen. „Hinter dem Begriff steht nicht eigentlich eine ‚Sache‘ im Sinne einer historischen Gegebenheit, sondern eine gruppengebundene Deutungskultur, die als kontrastive Stellungnahme zu bestimmten religiösen Ausdrucksformen ‚Volksfrömmigkeit‘ als beschreibende und wertende Konnotierung eines erkennbar spezifischen religiösen Verhaltens und des dahinterstehenden religiösen Deutungssystems hervorbrachte. Aber auch diese Einsicht ist von historischem Wert. Der Begriff transportiert zudem die im 19. Jahrhundert ausgetragenen Spannungen der Kulturkämpfe zwischen den Konfessionen und zwischen Christentum und Wissenschaft: ‚Volksfrömmigkeit‘ galt als typisch katholisch.“[40] HOLZEM macht zudem deutlich, dass diese Differenzierung erst in der Aufklärungszeit erfolgte. Dies bestätigt letztlich der Taufstein aus Weismain, der diese Trennung nicht kennt.

Auch wenn Nikolaus Cusanus gegen die in seiner Sicht „übertriebene“ Heiligenverehrung war, so zeigt der Taufstein, dass die Verehrung von Heiligen, hier insbesondere der heiligen Frauen, die als Helferinnen in allen Notlagen auch und besonders für Frauen „zuständig“ waren, Hand in Hand ging mit den Sakramenten der Kirche, hier der Taufe. Eine Trennung von „Volksfrömmigkeit“ und der Theologie der Sakramente fehlt in dem Weismainer Taufstein, im Gegenteil, Heiligenverehrung und das Sakrament der Taufe gehören eng zusammen. In der Gestaltung ist dies etwas Besonderes. Die Studien zu den mittelalterlichen Taufbecken, die den Weismainer Taufstein nicht mit besprechen,[41] legen nahe, dass dieses Bildprogramm ein eigenständiges und eher seltenes Konzept präsentiert. Denn die ikonographische Gestaltung früherer Taufsteine und Taufbecken zeigen ganz andere Motive. Wichtig sind etwa biblische Szenen, die

[39] ANGENENDT 2004: 18.

[40] Vgl. HOLZEM 2002: 259, dort auch die Auseinandersetzung und Literatur.

[41] Von den sehr materialreichen Studien kennen weder SCHULIN 2021 noch SCHLEGEL 2012 den Taufstein in Weismain. Schlegels Arbeit enthält eine beeindruckende Liste erhaltener mittelalterlicher Taufbecken in Deutschland bis um 1500, vgl. ebd. 537–621. Erwähnt wird er in der Studie zu Odilia vgl. Barth 1938: I: 193.

mit Wasser oder Taufe zu tun haben, wie die Taufe Jesu, der Durchzug durch das Rote Meer oder die Paradiesströme. Ein anderes Repertoire waren Szenen vom Wirken Jesu. Schließlich finden sich Reihen unterschiedlicher Propheten, der Evangelisten oder der Apostel als Motiv.[42] Dabei steht die Vorbildfunktion im Mittelpunkt.

Nach und nach verändert sich die Gestaltung. „Seit Mitte des 13. Jahrhunderts ergänzen auf Taufbecken mehr und mehr die Figuren von Heiligen, Bischöfen und Märtyrern die Reihen der Apostel oder übernehmen deren Stelle unter den Arkaden."[43] Sie ergänzen entsprechende Szenen. „Heilige finden sich auf TB [Taufbecken, U.B.] oft zusammen mit anderen Bildern, als Hauptdarstellung sind sie nicht so oft zu sehen."[44] Der Taufstein verbindet inhaltlich die zwei wichtigsten spirituellen Bedürfnisse seiner Zeit. Dies war einerseits die Sorge um das Seelenheil, insbesondere nach dem Tod. Anders als die früheren Taufsteine und Taufbecken des 12. und 13. Jhs. steht nicht mehr die typologische Taufdarstellung im Vordergrund. Hier geht es um Schutz und Rettung vor allen Gefahren, denen die Menschen im Diesseits und Jenseits ausgesetzt waren. Davon zeugt die verbreitete Verehrung von Heiligen als Nothelfer:innen in schwierigen Situationen. Insbesondere schwangere Frauen und neugeborene Kinder konnten angesichts ihrer Vulnerabilität gar nicht genug Schutz haben. So bildete sich im Mittelalter eine Intensivierung und Privatisierung der Verehrung der Heiligen heraus. Zunehmend entstanden Patronate, Täuflinge bekamen Namen von Heiligen, immer verbunden mit der Bitte um Schutz, weniger als Vorbild, sondern als Helfer:innen. Nicht Nachahmung stand im Vordergrund, sondern Anrufung in allen Nöten, um der menschlichen Ohnmacht übermenschliche, göttliche Hilfe entgegenzusetzen. Damit geschah ein entscheidender Subjektwechsel. Subjekt der Nachahmung sind die Menschen, Subjekt der Hilfe aber sind die Heiligen. Dies ist der Weg vom Imperativ zum Indikativ der Gnade.[45] Aus diesem Grund verbreiteten sich auch die Gruppen von Heiligen, wie die vierzehn Nothelfer:innen. In Weismain nehmen sich insgesamt zwölf Heilige des Kindes an, das da getauft wird. Der Grund für die Auswahl ist nicht offensichtlich. Dominant jedenfalls stehen hier die heiligen Frauen, die viele Beziehungen zu den Nöten junger Frauen, schwangerer und gebärender Frauen, stillender Mütter haben, und die bei Krankheiten wie im Sterben Beistand leisten. Sie werden ergänzt durch den Bezug zu Patronat und Bistum, zur Taufe Jesu durch Johannes, zu weiteren Helfer:innen in Nöten. Ob sich einige männlichen Heilige durch einen Bezug zu den Nebenaltären erklären, wie MEIER-

[42] Vgl. SCHLEGEL 2012; SCHULIN 2021; MEIER-KREISKOTT 2011: 97–103.
[43] SCHLEGEL 2012: 277.
[44] SCHULIN 2021: 366.
[45] FUCHS 2007.

KREISKOTT für den deutschen Südwesten annimmt, müsste eigens überprüft werden.[46]

Der Weismainer Taufstein liefert eine Verbindung von Heiligenverehrung und dem Sakrament der Taufe und wäre als Beispiel für HOLZEMs Plädoyer zu nennen, beides nicht zu trennen. Das verbindende Thema ist das der Rettung. WIDMAIER hält fest, dass Taufbecken mehr sind als Aufbewahrungsorte für Taufwasser oder für die Markierung des Tauforts. Durch ihre Gestaltung machen sie „die mit der Taufe verbundenen Vorstellungen und das transzendente göttliche Wirken sinnlich begreifbar. Dabei bezeugen sie die Wirksamkeit des in ihnen enthaltenen Wassers und die Authentizität des an ihnen vollzogenen Ritus gleichermaßen. … In Form, Material, Bildern und Inschriften zeigen, vermitteln, begründen und bezeugen die figürlichen Taufgefäße so das Sakrament.“[47] Dies gilt hier auch für die spätmittelalterlicher Theologie. Die Taufe[48] und die Heiligen – beide retten die Menschen. Odilias wundersame Sehkraft, die sie durch die Taufe gewann, steht exemplarisch als Beleg für die Rettung durch die Taufe. Die Taufe gliedert in die Kirche ein, sie rettet vor der Erbsünde und Gottesferne, die unstrittige Voraussetzung zur Erlangung des Heils nach dem Tod. Die Heiligen retten bei den Wechselfällen des Lebens. Das Thema der Rettung aus Not entfaltet der Taufstein in vielfältiger Weise, indem die Heiligen für die verschiedenen Notlagen expliziert werden. Gleichzeitig sind sie Identifikationsfiguren und Bezugspersonen, als Namenspatrone erfüllen sie auch stellvertretende Funktion – wie die Paten – für den Glauben des Kindes.[49] Die Figuren schauen die Betrachtenden an. Sie bilden eine Gemeinschaft, in die die Getauften hineingenommen werden.[50] So bündeln sich hier die Hilfe für Menschen im Diesseits und Jenseits, diese Hilfe wird erfahrbar im Ritus der Taufe und durch das Artefakt, den Taufstein, der bildlich die theologische Hoffnung augenfällig und sichtbar macht. Diese Theologie evoziert der Taufstein in jedem Gottesdienst, indem er sichtbar im Kirchenraum steht. Er erinnert immer neu an das durch die Taufe geschenkte Heil und die göttliche Hilfe durch die Heiligen, insbesondere der heiligen Frauen, an die man sich wenden konnte.

Wie anfangs festgestellt, ist der Taufstein symbolischer Ausdruck von Religion, sein Ort in der Kirche markiert den Vollzug und in seiner bleibenden Aussage wird er zum Medium der religiösen Kommunikation. In ihm speichert sich das religiöse Gedächtnis der Taufe als Gedächtnis für Heil, Erlösung und Hilfe,

[46] Vgl. MEIER-KREISKOTT 2011: 101.

[47] WIDMAIER 2016: 324.

[48] Zur Entwicklung der Tauftheologie vgl. SCHLEGEL 2012: 262–317.

[49] Was die Apostel früherer Taufbecken erfüllten, vgl. SCHLEGEL 2012: 271, kann man hier auf die Heiligen übertragen.

[50] Vgl. SCHLEGEL 2012: 276.

das sich im Taufstein materialisiert.[51] Als solches vermittelte er Hoffnung in schwierigen Zeiten.

BIBLIOGRAPHIE

ANGENENDT, Arnold (²2004). *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

BACHMANN-MEDICK, Doris (⁵2014). *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek: Rowohlt.

BARTH, Medard (1938). *Die Heilige Odilia, Schutzherrin des Elsaß. Ihr Kult in Volk und Kirche*, 2 Bde., Straßburg: Gesellschaft für Elsässische Kirchengeschichte.

BIEBERSTEIN, Sabine (2012). „Maria Magdalena: Jüngerin und Apostolin oder Sünderin und Hure? Bilder einer neutestamentlichen Frauenfigur im Wandel", in BAYERL, Marion; GUTSCHE, Verena; KLÜSENER, Bea (Hg.), *Gender – Recht – Gerechtigkeit* (Regensburger Beiträge zur Gender-Forschung 5), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 125–152.

BRÄUNLEIN, Peter J. (2017). „Die materiale Seite des Religiösen. Soziologische Perspektiven und Ausblicke", in KARSTEIN, Uta; SCHMIDT-LUX, Thomas (Hg.). *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden: Springer, 25–48.

DIPPOLD, Günter (Hg.) (1996). *Weismain. Eine fränkische Stadt am nördlichen Jura. Band 2*, Bamberg: creo-Druck.

DIPPOLD, Günter (Hg.) (2011). *Weismain. Eine fränkische Stadt am nördlichen Jura. Band 1*, Bamberg: creo-Druck.

DIPPOLD, Günter (2011a). „Zur Weismainer Kirchengeschichte von den Anfängen bis zum Ende des Hochstifts Bamberg", in DIPPOLD, Günter (Hg.), *Weismain. Eine fränkische Stadt am nördlichen Jura. Band 1*, Bamberg: creo-Druck, 203–229.

FIEDLER, Norbert; TREMEL, Johannes (³2014). *Weismain. Katholische Stadtpfarrkirche St. Martin* (Kleiner Kirchenführer 1813), Regensburg: Schnell und Steiner.

FIEDLER, Norbert (1989). Taufstein mit ganzem theologischem Programm, *Beilage der Bayerischen Rundschau* Nr. 10.

FUCHS, Ottmar (2007). „Die ‚Heiligenverehrung' als interpersonale Gestalt der Erinnerung", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 22, 333–359.

GLANG-TOSSING, Andrea Verena (2013). *Maria Magdalena in der Literatur um 1900: Weiblichkeitskonstruktion und literarische Lebensreform*, Berlin: Akademie Verlag, 2013, 38–54.

HOLZEM, Andreas (2002). „'Volksfrömmigkeit': Zur Verabschiedung eines Begriffs", *Theologische Quartalschrift* 182, 258–270.

JANSEN, Katherine Ludwig (2001). *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 199–244.

[51] Vgl. so für die Liturgie mit der Realpräsenz des Heiligen HOLZEM 2002: 261.

KARSTEIN, Uta; SCHMIDT-LUX, Thomas (2017). „Die materiale Seite des Religiösen. Soziologische Perspektiven und Ausblicke“, in KARSTEIN, Uta; SCHMIDT-LUX, Thomas (Hg.). *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden: Springer, 3–24.

KUTTER, Erni (1997). *Der Kult der drei Jungfrauen: eine Kraftquelle weiblicher Spiritualität neu entdeckt*, München: Kösel.

MACHILEK, Franz (1991). „Hus und die Hussiten in Franken“, *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 51, 15–37.

MEIER-KREISKOTT, Stefanie (2011). *Spätgotische Taufsteine im deutschen Südwesten.* München (PhD Thesis).

PLÖTZ, Robert; RÜCKERT, Peter (Hg.) (2018). *Jakobus in Franken. Kult, Kunst und Pilgerverkehr*, Tübingen: Narr, 97–134.

RÜCKERT, Peter (2012). „Die heilige Odilia und ihre Memoria jenseits des Elsass“, in HERBERS, Klaus; RÜCKERT, Peter (Hg.). *Pilgerheilige und ihre Memoria* (Jakobus-Studien 19), Tübingen: Narr.

RUDERICH, Peter (1996). „Kunst- und Architekturgeschichte Weismains vom 13. bis zum 20. Jahrhundert“, in DIPPOLD, Günter (Hg.), *Weismain. Eine fränkische Stadt am nördlichen Jura. Band 2*, Weismain: creo-Druck, 81–200.

SCHILL, Peter (2005). *Ikonographie und Kult der Hl. Katharina von Alexandrien im Mittelalter. Studien zu den szenischen Darstellungen aus der Katharinenlegende*, München: Universität.

SCHLEGEL, Silvia (2012). *Mittelalterliche Taufgefäße. Funktion und Ausstattung* (Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHULIN, Bertram (2021). *Taufbecken in Deutschland. Form und Ikonographie*, Münster: Aschendorff.

SIMON, Anne (2012). *The Cult of Saint Katherine of Alexandria in Late-Medieval Nuremberg. Saint and the City*, Farnham: Ashgate.

TASCHL-ERBER, Andrea (2013). „Apostolin und Sünderin: Mitteltalterliche Rezeptionen Marias von Magdala“, in *Die Bibel und die Frauen. Bd. 6,2: Mittelalter: Frauen und Bibel im Mittelalter*, 41–64.

TASCHL-ERBER Andrea (2007). *Maria von Magdala - erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture* (Herders Biblische Studien 51), Freiburg i.Br.: Herder.

WEED, Stanley E. (2010). „Venerating the Virgin Martyrs: The Cult of the ‚Virgines Capitales‘ in Art, Literature, and Popular Piety“, *The Sixteenth Century Journal* 41, 1065–1091.

WIDMAIER, Jörg (2016). *Artefakt – Inschrift – Gebrauch. Zu Medialität und Praxis figürlicher Taufbecken des Mittelalters* (Tübinger Forschungen zur historischen Archäologie 7), Büchenbach: Dr. Faustus.

"ON VULTURES' WINGS…": A RECENT FIND FROM TEL LACHISH (ISRAEL) DISPLAYING A VULTURE, A CAPRID, A SNAKE AND A TWIG*

Nadia BEN-MARZOUK, Bruno BIERMANN, Renate FAHRNI, Ben GREET, Felix HÖFLMAYER, Noa RANZER, Katharina STREIT, and Stefan MÜNGER

INTRODUCTION

On January 26, 1996, Silvia Schroer delivered a lecture titled "Im Schatten deiner Flügel… Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf unbekannte Aspekte des ersttestamentlichen Gottesbildes" at the Theological Faculty of Bern, Switzerland, as part of the application process for a professorship in the field of Hebrew Bible/Old Testament Studies. During her presentation, she also delved into the motif of the vulture. The lecture[1] was enthusiastically received by a large audience, and as if things could not have turned out any better, Silvia was eventually appointed as a tenured professor for "Altes Testament mit besonderer Berücksichtigung der biblischen Umwelt".[2] Silvia began her new position on March 1st, 1997, and has been teaching the subject of "Old Testament" ever since, covering its full breadth, with a particular focus on iconography, anthropology, feminist theology and gender studies.

Silvia's tenure at the University of Bern, where she likewise served in various high-profile positions of academic governance, was thus also initiated thanks to her groundbreaking and innovative engagement with the topic of 'vultures' from both a text-exegetical and iconographic perspective (see furthermore SCHROER 1995, 2008). As a fitting tribute to her rich and fruitful professional career, we dedicate to the honoree on the occasion of her retirement the *editio princeps* of a recent discovery at Lachish in the Shephelah, the biblical city she explored with students in her final teaching seminar at the University of Bern.

Since the amulet in shape of a scarab being presented here also features a vulture on its base, it shall serve as a thematic frame for Silvia's extensive academic endeavors in teaching and research at the University of Bern. It is our

* This article was in most parts written within the framework of the Sinergia project "Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective" (SSSL), funded by the Swiss National Science Foundation (SNSF), Project number CRSIIS_186426.

[1] Published in a German and English version, see SCHROER 1997 and 1998.

[2] As stated in the appointment letter by the State Council of the Canton of Bern, dated November 22, 1996.

Fig. 1. Scarab, Object No. I.0030, found at Tel Lachish, Area S, Square C11, Locus 1200, Basket 11406; Level S-3 (photographs by Judith Kreuzer, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Österreichisches Archäologisches Institut; drawings by Ingrid Berney, SSSL).

sincere hope that this contribution not only honors her achievements but also serves to inspire and invigorate her future research pursuits, metaphorically lifting her wings to new heights (in reference to the German expression "beflügeln").[3]

THE SCARAB

The scarab (**Fig. 1**) was unearthed by the 'The Austrian Expedition to Lachish', directed by Katharina Streit and Felix Höflmayer (Österreichisches Archäologisches Institut, Österreichische Akademie der Wissenschaften). It is currently stored in the expedition's storage facility at the W.F. Albright Institute of

[3] The text that follows is structured in a manner akin to an entry from the 'Corpus of Stamp Seals from the Southern Levant' (see also cssl.levantineseals.org), which is the main outcome of the SSSL project mentioned in n. *. In this project, lasting from 2020 until 2023, Silvia Schroer served as co-director alongside Ido Koch (Tel Aviv), Stefan Münger (Bern), and Christoph Uehlinger (Zurich).

Fig. 2. The scarab's find context (drawn by Agnes Woitzuck, Österreichisches Archäologisches Institut, Österreichische Akademie der Wissenschaften; courtesy of the 'The Austrian Expedition to Lachish').

Archaeological Research in Jerusalem. The item will also be published, in print and online, as Lachish No. 943 in Volume 6 of the forthcoming 'Corpus of Stamp Seals from the Southern Levant'.

Context

The item was found in the deep section of Area S on the western part of Tel Lachish in 2019 (Streit and Höflmayer 2022; Streit et al. 2018, see also **Fig. 2**). Stratum S-3 in Area S is dominated by wall L1027, which is the southern closing wall of a monumental structure that continues into the northern section and is covered by over 4 m of stratigraphic accumulations dating to the Iron Age. The scarab was uncovered in square C11, in a corner of a room created by walls L1161 and L1120 abutting L1027 from the south, while excavating fill L1200 and L1216 above beaten earth floor L1223. Floor level L1223 lies at 254.44–254.48 m and scarab B11406 was found about 10 cm further up at 254.55 m.

Stratum S-3 was further subdivided into three phases of architectural development alongside wall L1027. The scarab was found in its earliest phase in S-3c. Thanks to a well-controlled stratigraphy and intensive radiocarbon sampling, the absolute dating of the Late Bronze Age remains in Area S is secure. A Bayesian Model was built including 16 determinations from the Tel Aviv excavations

of the 1970s and 1980s at the site and 19 determinations from the renewed Austrian project (WEBSTER et al. 2019b, Figure 6). The model places the beginning of stratum S-3 into the mid-15th c. BCE and the transition to S-2 into the second half of the 15th c. BCE. Strata S-3–early S-2 are thus contemporaneous with the earliest mention of Lachish in the Papyrus Hermitage 1116A verso (WEBSTER et al. 2019a).[4]

Object

The scarab is of TUFNELL's and KEEL's type D5/0/e9a, according to ROWE's typology it is of type HC 11/EP 3/Side 42 (cf. KEEL 1995: § 74–114). It has a trapezoidal head with two interior borderlines and a single notch to indicate the horn. The clypeus has four shallow notches at the front, with an additional two notches at the front of the plates on each side of the clypeus. The back is plain other than two small and slanted notches on either side to indicate the humeral callosities. The sides consist of two grooves running around the circumference of the scarab, but are separated by a single vertical notch in their center, potentially meant to indicate the front and middle legs. The legs also peak at the middle in a slight gable structure; note that the 'notch' at the centre of the legs was produced with the same manufacturing mark used when engraving the schematic humeral callosities on the elytra. Also note that no hind legs are indicated.

The almost completely preserved scarab is slightly worn with a few chips on the rim of the base. It is made of beige enstatite and measures 21.0 mm (L) × 14.9 mm (W) × 10.7 mm (H).

Manufacture

The base of the item is engraved in a linear style with cross hatching inside all figures. The manufacturing sequence for the base engraving began with cutting the border line, followed by placing the central motifs accordingly. The branch motif even intersects the border line. The execution of the scarab legs, which are schematically modeled, assign the amulet to the 'Production Chain No. 3'. In this manufacturing process, the legs were carved first and only then the head was modeled (RANZER, GADOT and KOCH, forthcoming). No traces of glaze or coating are detectable.

[4] From Stratum S-3, only two other glyptic finds are published: a scarab dated to the late 13th–15th Dynasty (KEEL 2004a: 1542, No. 13, Fig. 23.37, 38:6) and an oval piece of type II dated to the (early) 18th Dynasty (KEEL 2004a: 1552, No. 26, Fig. 23.43/44:2). The latter has a fine, as yet unpublished iconographic comparandum from Stratum S-3 recently found by the 'Austrian Expedition to Tel Lachish'.

On the back and reaching to the rear perforation hole is a slightly off-center reddish-brown longitudinal stripe measuring ca. 15.5 × 4.2 mm. Similar markings appear almost exclusively on hundreds of contemporary scarabs during the Middle Bronze Age II–III in the southern Levant and Egypt. According to BRANDL, such markings "…may be the result of the glazing process, when the scarabs were placed on their backs during firing to achieve optimal results on the decorated bases" (BRANDL 2014: 2; see also BRANDL 1993: 211). Conversely, KEEL considers these stripes to be the result of accidental wear caused by fastening the scarabs with toggle pins to the clothing, whereas MLINAR expressed to KEEL her belief that these stripes were applied intentionally (KEEL 1995: § 98). However, a recent study of these markings on scarabs from the southern Levant by Nadia BEN-MARZOUK and Ben GREET demonstrates the diversity in their appearance, from small bands to large blotches, as well as their appearance on scarabs traditionally assigned to different production groups, raising the possibility that they were the product of different production-related techniques and/or use-wear related practices shared across consumption communities and regions (BEN-MARZOUK and GREET, forthcoming).

Typologically, the Lachish scarab is similar in both head and back type to scarabs assigned to KEEL's D-head group, defined by a trapezoidal head, plain or decorated back, and e9 or e10 sides (KEEL 2004b: 93–98), contemporary with Ben-Tor's 'Early Palestinian Series' (BEN-TOR 2007: 151–152 with Pl. 67–70). However, the scarabs originally published by KEEL as illustrative of this group have notches on the fore and hind legs, the latter of which is schematically marked (KEEL 2004b: 93–98, Fig. 74–86) – features absent on the Lachish scarab. Rather, the gable and slight notch on the scarab from Lachish provide the criteria warranting its attribution to KEEL's Side type e9a (KEEL 1995: § 108, Fig. 69). Moreover, scarabs from the D-head group average 16 mm in length (BEN-TOR 2007: 151), which is notably smaller than the present item. Additionally, the motifs on KEEL's D-head group and BEN-TOR's 'Early Palestinian Series' do not contain depictions of caprids, snakes, and vultures, which are attested only in her 'Late Palestinian Series' (TUFNELL's Design Class 9; BEN-TOR 2007: 146–147, Pl. 96–102). Also, the engraving style, with its emphasis on linearly outlined figures with internal cross-hatching, very rarely appears on the base engravings scarabs attributed by BEN-TOR to her 'Early Palestinian Series'.[5] This engraving style – now much more frequently – continues on

[5] E.g., Megiddo: GUY 1938: Pl. 106:9 = BEN-TOR 2007: Pl. 63:7, 69:16; LOUD 1948: Pl. 150/156:97 = BEN-TOR 2007: Pl. 52:19, 56:6; LOUD 1948: Pl. 150/156:98 = BEN-TOR 2007: Pl. 56:5, 68:11; Rishon LeZion: BEN-TOR 2007: Pl. 52:26 = BEN-TOR 2018: 579 No. 54 and Fig. 10.15:54; Tel Aviv (harbour): LEIBOVITCH 1955: Fig: 6:6 = BEN-TOR 2007: Pl. 50:5, 56:2. Although cross-hatching on base engravings is very rare in the 'Early Palestinian Series', cross-hatched back decorations are not uncommon, see e.g. BEN-TOR 2007: Pl. 67: 4–7, 11, Pl. 70: 11–14.

scarabs assigned by BEN-TOR to her 'Late Palestinian Series', with the distinct internal cross-hatching also employed in a new style of engraving in sunk relief (e.g., Acco: KEEL 1997: 626–627, No. 267, see also BEN-TOR 2007: 174). When considered holistically, the engraving style and iconographical parallels discussed below place the Lachish scarab closer to seals assigned to the 'Late Palestinian Series' (BEN-TOR 2007: 155–183), however certain features are found in the 'Early Palestinian Series', thus complicating a specific attribution to one group over the other.

Dating

BEN-TOR dates her 'Late Palestinian Series' to the later phases of the Middle Bronze Age, i.e., to the late Middle Bronze Age II and III (BEN-TOR 2007: 155); a very similar date is attributed to this class of scarabs by BRANDL (2004: 124–125, 2016: 288). Given the style of engraving, the dating of the mentioned comparanda (below) and the excellently dated archaeological context, this item can be assigned a general production date ranging from the 17th to the early 15th century BCE (late Middle Bronze Age II–early Late Bronze Age I).

Base

a) Description

The majority of motifs are vertically arranged, apart from the bottom motif. A simple linear border frames the base decoration, which consists of four pictorial elements. In the center is a quadruped with long bent horns and a stub tail striding to the right. Its bearded head is turned backwards towards the head of a snake that is coiling above its back. The sinuous tail of the snake touches the hind leg of the horned animal and joins with the linear border. Above the heads of the snake and horned quadruped is a branch slanted diagonally across the top part of the base. Between the legs of the quadruped is a winged animal that is turned by 90 degrees to the right and whose beak touches the abdomen of the quadruped. All figures exhibit the same cross-hatching design on their bodies. Yet, such internal design is absent on both the quadruped and snake's head.

b) Motif Identification and Comparanda

Based on its physical features, the horned quadruped can be identified as either an ibex or a wild goat (see KEEL 1995: § 518–521). TUFNELL originally referred to such horned animals as 'antelopes' for her Design Class 9B (TUFNELL 1984: 132, Pl. 36), however, KEEL rightfully criticized such a restrictive identification

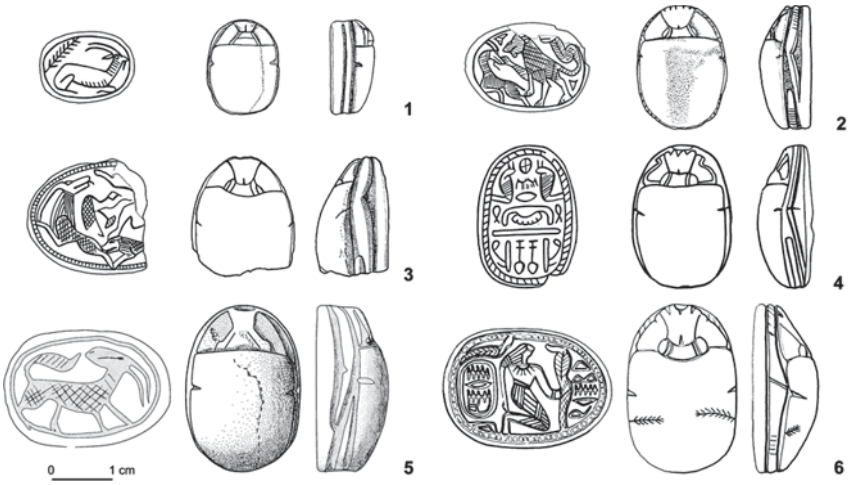


Fig. 3. Comparanda for various pictorial elements displayed on the Lachish scarab (drawings by Ingrid Berney, Ulrike Zurkinden and others; Nos. 1–4 and 6 courtesy of O. Keel; © SSSL).

based on the variety of horns reflected on such seals, which seem to indicate that different types of caprids were depicted (KEEL, SHUVAL and UEHLINGER 1990: 263–266, Fig. 37–42). Thus, he preferred the descriptor "caprid" for his 'Motivklasse' 9B (KEEL 1995: § 518–521).

Biologically, male caprids tend to have more extensive horns than their female counterparts; however, this element of the Lachish scarab is a less obvious masculine identifier than the prominent beard jutting down from the chin of the caprid. When taken together, the pairing of prominent horns and beard seem to reflect the conscious decision of the producer to mark the figure as male.

Bearded caprids are occasionally found on items stylistically attributed by BEN-TOR to her 'Late Palestinian Series'. From Gezer, one D-head scarab thus depicts a caprid lying with its head facing forward and a twig behind it (BEN-TOR 2007: Pl. 96:20 = KEEL 2013: 416–417, No. 582 = **Fig. 3:1**) while another D-head scarab from Tell el-ʿAjjul (KEEL 1997:122–123, No. 55) similarly depicts a striding, bearded caprid with a possible Egyptian *ayin*, (GARDINER [3]1957: D36), or a stylized lotus above its back. Based on the published line drawing, a similar scarab was also recovered from Nubia at Mirgissa in Tomb 83 (VERCOUTTER 1975: 91, Fig. 27:2; see also MLINAR 2001: IV: Fig. II/137:38).

A B-head scarab from Gezer (BEN-TOR 2007: Pl. 96:21, 100:16 = KEEL 2013: 418–419, No. 584 = **Fig. 3:2**) depicts a striding bearded goat with its head turned back, attacked by a lion and a snake in an engraving style similar to the newly excavated scarab from Lachish. Another scarab of comparable style

comes from Tomb 2 at Givʿat Sharett close to Bet Shemesh and depicts a horned and possibly bearded caprid looking back toward a vulture on its back, chased by a lion and another figure whose identification is obscured due to its state of preservation (KEEL 2010a: 314–315, No. 224 = **Fig. 3:3**; KEEL dated the item to the 'MB IIB' [=MB II] while the tomb was given a date of 'MB IIA–IIB' [=MB I–II]).[6]

While most of the known caprids from BEN-TOR's 'Late Palestinian Series' do not feature a beard, they do tend to be accompanied by combinations of leafy branches (very prominently, for example, Gezer: KEEL 2013: 292–293, No. 285; see also BEN-TOR 2007: Pl. 96:7.10.14–18.20.22.24–26.30.37), a uraeus, and/or an Egyptian *ayin*, (GARDINER [3]1957: D36) or a stylized lotus.

More difficult to identify is the snake, which prominently hovers above the back of the caprid. Its body is almost entirely marked with diagonal cross-hatching, except for the neck and the head, which are depicted with remarkable detail (note the eye, what may be a small horn, and the four vertical strokes at the cheek). Its physical features – the long, creeping tail, the prominent eyes, and a barely visible bump on its head – at first make one think of a horned viper that is native to both Egypt and the Levant. However, in view of possible representations of such reptiles on miniature art, the assumed horns on the present item are not pronounced enough to be determinative (e.g., Acco: KEEL 1997: 632–633, No. 285; Tell el-ʿAjjul: KEEL 1997: 436–437, No. 977 = **Fig. 3:4** or ʿEn Nashab: KEEL 2010a: 572–573, No. 1; see also such depictions on contemporary cylinder seals, TEISSIER 1986: No. 146 and 177).

Rather, one should assume an unusually slender and long uraeus (TUFNELL's Design Class 9C, 'cobras'; see KEEL 1995: § 522–530). Examples of such long and slender serpents are attested as the Egyptian uraeus on items from Tell el-ʿAjjul (KEEL 1997: 276–277, No. 511) and Lachish (TUFNELL, INGE and HARDING 1940: Pl. 32A/B:1). Uraeus and caprid are found together as a single motif on examples of 'Late Palestinian Series' items from Amman (EGGLER and KEEL 2006: 22–23, No. 21), Tell el-ʿAjjul (KEEL 1997: 158–159 No. 160 and 300–301, No. 590), Azor (KEEL 1997: 750–751, No. 9), Tell el-Farʿah (South) (KEEL 2010b: 70–71, No. 100) and Lachish (TUFNELL 1958: Pl. 35/36:223 = **Fig. 3:5**; see also BEN-TOR 2007: Pl. 96:13.23.29.34), where the uraeus is usually hovering above the back of the caprid or is connected to its tail. One notable parallel is a scarab from Tell el-ʿAjjul, dated by KEEL to the 15th Dynasty, wherein the neck of the serpent is said to be stylized as a twig (KEEL 1997: 254–255, No. 447 = **Fig. 3:6**) – a symbol associated with the local branch/twig goddess (SCHROER 1989).

[6] The seal was found together with a scarab chronologically attributed to the Late Middle Kingdom, around the time of Amenemhet III (KEEL 2010a: 314–315, No. 225).

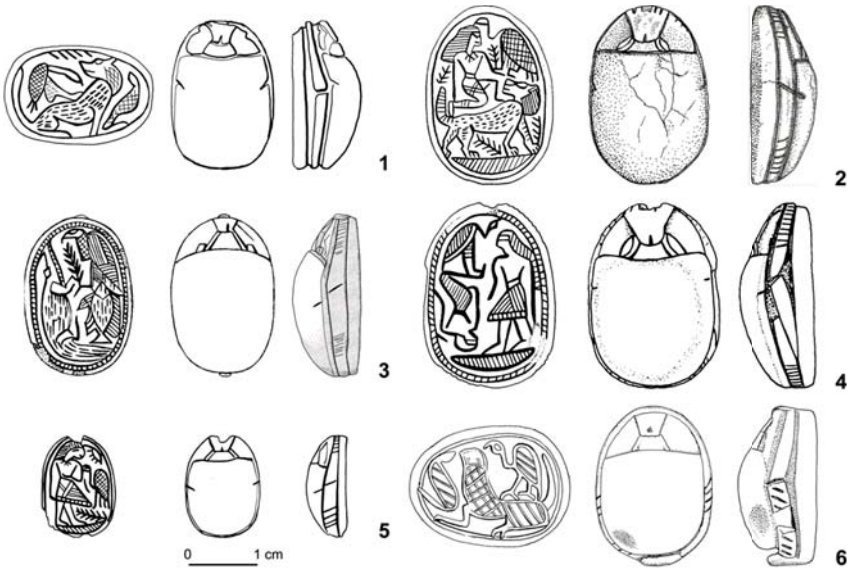


Fig. 4. Comparanda showing different instances of vultures on scarab bases dating to the Middle Bronze Age (drawings by Ingrid Berney, Ulrike Zurkinden and others; Nos. 1–2 and 4–6 courtesy of O. Keel; © SSSL).

The figure below the horned quadruped is identifiable as a vulture by its bald head, its long and unfeathered, typically curved neck, and its characteristically humped posture. Vulture iconography was studied in detail by SCHROER in 1995 and 2008b (KEEL's Design Class 9I; see KEEL 1995: § 558–559; see also BEN-TOR's [2007: 178] note on why she did not include this Design Class in her study). It will therefore suffice to address only a few comparanda here.

No comparably positioned vulture is presently known in the Middle Bronze Age glyptic assemblage of the southern Levant. Rather, similarly engraved vultures are found on the back of a lion with its head turned back (like the caprid on the present item) and in combination with a long-tailed uraeus (Gezer: KEEL 2013: 418–419, No. 585 = **Fig. 4:1**)[7], or in company again with a lion and a kneeling female figure or goddess together with several twigs (Tell el-ʿAjjul: KEEL 1997: 258–259, No. 457 = **Fig. 4:2**)[8], or in combination with a crocodile,

[7] See also Tell el-Farʿah (North): KEEL 2010b: 18–19, No. 39 or Beth Shean: KEEL 2010a: 142–143, No. 100 [sphinx instead of lion]; see already SCHROER 1995: 64 with Fig. 2h-j.

[8] For a thorough interpretation of this complex base design, see SCHROER 1995: 63 with Fig. 2d and SCHROER 2008a: No. 450.

a tilapia fish and a twig (Lachish: TUFNELL 1958: Pl. 32/33:96 = **Fig. 4:3**)[9]. A scarab from Jerusalem also displays two inverted figures facing each other with a vulture perched atop the figure turned upside down (KEEL 2017: 470–471, No. 427 = **Fig. 4:4**). Morphologically, the vulture on the present Lachish scarab bears a close resemblance to the Egyptian hieroglyph 𓄡 for *mt* (GARDINER ³1957: G14), which means 'mother'. The hieroglyph is also employed in the writing of 𓅱𓅱/*nbty* (GARDINER ³1957: G16), symbolizing Nekhbet and Wadjet as the "Two Ladies" of Upper and Lower Egypt, who are connected to Egyptian titulary and thus kingship already by the Early Dynastic period (e.g., WILKINSON 1999: 173–175).[10]

c) Interpretation and Discussion

To provide a coherent interpretation for the newly discovered scarab from Lachish, we must consider the unique combination of bearded caprid, vulture, uraeus, and branch, the placement of each figure within the composition, and the wider sociopolitical context within which scarabs were produced in the southern Levant and/or the Egyptian Delta and Nile Valley during the Middle Bronze Age.

One approach to understanding this composition is through a gender-sensitive lens. SCHROER (1995) convincingly demonstrated the vulture's association with the goddess in West Asia, which appeared linked to themes of regeneration and vitality as early as the Neolithic period, and was often found alongside caprids, lions, and/or serpents throughout the fourth, third, and into the second millennium BCE. For the specific imagery on Middle Bronze Age scarabs, SCHROER (1995: 66) argued that depictions of vultures should be related to the realm of the local branch/twig goddess (see SCHROER 1989), an association seemingly supported not only by their association with other motifs, such as the lion and serpent, but also various depictions of vultures holding branches in their talons (e.g., Tell el-ʿAjjul: KEEL 1997: 258–259, No. 457 = **Fig. 4:2**; Lachish: TUFNELL 1958: Pl. 32/33:96 = **Fig. 4:3**). In Egypt, contemporary depictions of vultures, lions, and serpents also appear together on apotropaic magic wands used to protect mother and newborn during childbirth (ALTENMÜLLER 1965, 1986).

The iconography of these wands noticeably influenced the design of locally made scarabs during the Middle Bronze Age in the southern Levant. Here, both lions and vultures are frequently featured together (e.g., **Fig. 3:3** and **Fig. 4:1–**

[9] See also SCHROER 1995: 64 with Fig. 3b.

[10] A scarab dated to the reign of Sobekhotep IV from Tell es-Mashkuta (MLINAR 2001: IV: Abb. II/3: 7) bears a 𓄡, *mt* (GARDINER ³1957: G14) sign stylistically parallel to the vulture on the contemporary Lachish scarab, suggesting an iconographic connection.

2). SCHROER (1995: 66–67) suggested that vulture imagery on scarabs should be related to the realm of motherhood. This idea aligns with earlier practices where seals, seen as amulets, were linked to women and children, a tradition dating as far back as the late third millennium BCE (DUBIEL 2008; CORTEBEECK 2016). Regarding caprids, SCHROER furthermore demonstrated how they too often appear alone or in combination with branches, suggesting a yet another connection with the goddess' presence and embodying her vitality and agility (SCHROER 2008a: 48, with reference to KEEL 1995: § 518).[11] When taken together, one could thus read the newly discovered scarab from Lachish as reflective of motifs connected with the goddess, regeneration, and potentially motherhood.

However, when the masculine gender of the caprid is critically investigated in concert with the goddess iconemes and the underlying grammar of the Lachish scarab, an alternative interpretation can be provided – one related to the emergence of innovative royal emblems and ideology in the Levant and Nile Delta during the early second millennium BCE.

Some time ago, KEEL and UEHLINGER pointed out that the Hebrew word *ʿattud* (i.e., billy goat, buck) can in some cases metaphorically mean 'ruler' or 'leader' and therefore may be interpreted as a sign of royal authority (KEEL and UEHLINGER 1998: 269). While their discussion was centered on the presence of caprids in combination with royal motifs on Iron Age seals, and is thus anachronistic for this discussion, associations between rulers and goats are well-known during the Middle Bronze Age in West Asia, where the trope of 'king as shepherd' was popular during the early second millennium BCE (KEEL and SCHROER 2005: 182–183; SCHROER 2008: 27).

One example illustrating this connection is attested by the find constellation at Ebla's so-called 'Tomb of the Lord of the Goats', which contained ceremonial furniture interred alongside the personal items of the deceased, thought to belong to king Immeya. Of particular interest in this context are four bronze objects depicting the heads of bearded goats, giving the tomb its original moniker. These objects were suggested to have possibly adorned the armrests and top part of king Immeya's throne or belonged to his ceremonial funerary bed, with the repeated image of a singular goat within the tomb referring to Resheph, the locally venerated god of the underworld, who is often associated with gazelles (MATTHIAE 1984: 26; MATTHIAE, PINNOCK, and MATTHIAE 1995: 424, Cat. No. 294–295, see also CORNELIUS 1994; STRECK 2008). Additionally, amuletic ivory figurines of goats were excavated from the tomb (e.g., MATTHIAE 1984: 29). The finds from Immeya's tomb at Ebla thus stand as compelling evidence

[11] For examples of caprids on Egyptian glyptic of the late Old Kingdom to the early Middle Kingdom, see WIESE 1996: Pl. 23–25, *passim*.

reinforcing the notion that bearded goats held significant symbolism as a representation of royal power in West Asia.

When considered as a whole, however, the royal tombs at Ebla reflect a broader transregional koine, wherein local elites actively incorporated symbols of power from both the West Asian and Egyptian worlds (e.g., AHRENS 2020; BURKE 2021), resulting in innovation to – and a redefining of – what constituted royal iconography and ideology. It is within this broader sociopolitical environment that Egyptian royal emblems such as Nekhbet, the uraeus, solar imagery, the royal sphinx, and symbols of life such as the ankh appear on Syrian cylinder seals belonging to TEISSIER's Workshop A, where bearded caprids with their heads turned backward in a similar manner to the Lachish scarab are also attested (TEISSIER 1996: 14–15, No. 133–134), reflecting the broader West Asian significance of this motif alongside Egyptian royal emblems.

Turning to the Middle Bronze Age glyptic from the southern Levant, several lines of evidence suggest a connection between caprid and royal authority. Therefore, singular depictions of caprids on stamp-seals are often engraved in parallel compositions as lions, sphinxes, and falcons. While SCHROER connected vultures and lions to the goddess (SCHROER 1995: 63–64, 2008a: 49), lions, sphinxes, and falcons are also iconemes associated with the Egyptian king (SCHROER 2008a: 40–41, 43), who was portrayed as both a lion and sphinx as early as the Old Kingdom (STRAWN 2005: 174–178) and thought to be the embodiment of Horus, who is often represented by a falcon. Thus, on scarabs dated by BEN-TOR to the 'Late Palestinian Series', contemporary with the spread of this new elite koine, branches or a uraeus can appear in front of and/or above the caprid or lion (see, e.g., **Fig. 3:1**), with the uraeus often attached to the body of the animal as a tail.[12] Alternatively, the lion, sphinx, and caprid can all be flanked by a vulture and a uraeus (compare **Fig. 1** with **Fig 4:1** and **Fig. 4:6**). These compositional similarities suggest the primary animal motif served the same syntactic function within the grammar of the scene, positioning the caprid alongside the lion and sphinx as royal symbols of kingship.[13] Are we thus looking at representations of animals reflecting regional differences in rule?

Within this context, one significant feature potentially reflecting royal symbolism is the beard. While at first glance the prominent beard on the Lachish scarab may be interpreted as a natural characteristic of a male goat, it should be noted that such beards also appear on a Middle Bronze Age glyptic in combina-

[12] Compare, e.g., the rendering of the serpent in **Fig. 1** with **Fig. 3:2** and **3:5**; two uraei can also be found flanking the caprid, lion, sphinx, and falcon (BEN-TOR 2007: Pl. 96–101, *passim*).

[13] Indeed, a scarab from Acco depicting an anthropomorphic figure grasping two male caprids in a "lord of animals" motif (KEEL 1997: 536–537, No. 18; see also HORNUNG and STAEHELIN 1976: No. 792, Taf. 88). The item was dated by KEEL to the late 15th to early 18th Dynasty and may reflect the possible local manifestation of the trope 'king as shepherd'.

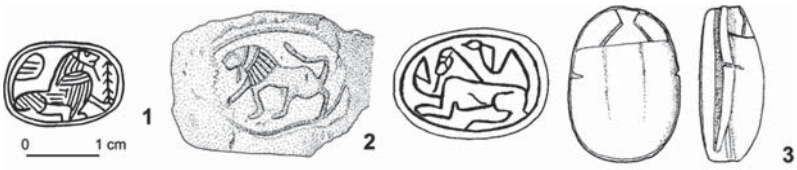


Fig. 5. Comparanda displaying bearded lions and sphinxes (drawings by Ingrid Berney, Ulrike Zurkinden and others; Nos. 1 and 3 courtesy of O. Keel; © SSSL).

tion with lions, like on a 'Late Palestinian Series' scarab from Tell el-ʿAjjul (BEN-TOR 2007: Pl. 100:32 = KEEL 1997: 332–333, No. 646 = **Fig. 5:1**)[14] or on a seal impression from Shechem (HORN 1973: 288–289, Fig. 2:73 = **Fig. 5:2**). It goes without saying that bearded lions do not exist in nature. Hence, such beards should – also in view of bearded human-headed sphinxes like, e.g., on a scarab from Tell eṣ-Ṣafi/Gath (KEEL 2013: 116–117, No. 45 = **Fig. 5:3**) – be related to the false beard worn by the Egyptian king.[15]

In light of the transregional elite koine observed in West Asia and coupled with the noted iconographic similarities among caprids, lions, and sphinxes on Middle Bronze Age scarabs, we therefore cautiously suggest that the bearded caprid on the Lachish scarab might reflect the appropriation of the Egyptian false beard into the local vocabulary of rule.

In consequence, if one considers the bearded caprid as a symbol of a local leader, then it becomes tempting to interpret the pairing of vulture and uraeus as Nekhbet and Wadjet, the "Two Ladies" of Upper and Lower Egypt, whose connection to kingship is attested by the Early Dynastic period (WILKINSON 1999: 173–175).[16] But how do the elements 'caprid' and 'uraeus and vulture' relate to each other in this unusual tripartite composition? Such compositions can be structured such as to imply some sort of peaceful cooperation between main agents (e.g., the female figure, the lion, and the vulture on **Fig. 4:2** or the uraeus, the sphinx and the vulture, see Beth Shean: KEEL 2010: 142–143, No. 100 = **Fig.**

[14] See also, for example, Tell el-ʿAjjul: KEEL 1997: No. 649, 1133 and 1138.

[15] Another indication that caprids might be connected to royalty comes from the fact that caprids are quite often depicted on scarabs assigned to the 'Late Palestinian Series' with cross-bars above their backs (e.g., Tell el-ʿAjjul: KEEL 1997: 310–311, No. 613; Tell el-Farʿah (South): KEEL 2010b: 70–71, No. 101; Jericho: KEEL 2017: 180–181, No. 362 and 252–253, No. 546; Pella: EGGLER and KEEL 2006: 236–237, No. 79). Given that the cross-bar motif is one of the distinguishing features on royal name scarabs of rulers with West Semitic names during the Second Intermediate Period (TUFNELL's Design Class 3E4, TUFNELL 1984: 122–123, Fig. 27g, Pl. 20; BEN-TOR 2007: Pl. 45.13–16; Pl. 46.4–8, 10–11.18), its association with the caprid may thus index the status of this figure.

[16] Note that the vulture is closely associated with royal figures in cylinder seals from the Middle Bronze Age northern Levant (TEISSIER 1996: 93–95, Fig. 175–182; OTTO 2000: 260).

4:6), or they can imply a tension between two agents and the third one (which seems to be the case, e.g., on **Fig. 3:2**).

On the one hand, the encounter of uraeus and male goat may be understood as a menacing face-to-face between the snake and the he-goat, which are depicted as if staring into each other's eyes. This tension is made even stronger by the vulture who, although in a rather uncomfortable position 'naturalistically' speaking, seems to pick the he-goat in the chest. The scenery may thus be interpreted in such a way that the vulture and the uraeus snake (rather aggressively) engage with the buck as if they were acting in concert, attacking the centered male goat from two sides (C. UEHLINGER, pers. comm.). Hence, could the iconographic semantics in this case allude to an Egyptian domination of a local ruler or a local elite, but if so, also imply the central male goat's resistance to that inimical pressure?

On the other hand, the relationship between caprid, serpent, and vulture can also be interpreted in an alternative, less violent and more symbolic way.

First, uraei and backwards looking animals do not necessarily imply hostile encounters. For example, when a horned caprid looks back at an uraeus, the uraeus is often facing the other direction and/or is attached to its tail, thus marking a physical connection between the two creatures (see, e.g., the 'Late Palestinian Series' items in BEN-TOR 2007: Pl. 96:14.23.29.34). Such motives suggest an absence of overt threat. Similarly, in other scenes, when a quadruped facing backwards encounters a snake, as seen in the example of the (possibly female) sphinx on a scarab from Gezer (KEEL 2013: 266–267, No. 225), one's impression is more that of a protective or even empowering stance taken by the uraeus.

Second, depictions of vultures in physical contact with the bodies of (mainly anthropomorphic) figures are attested on several seals. From a Middle Bronze Age II burial at Azor (KEEL 1997: 750–751, No. 6 = **Fig. 4:5**), a scarab depicts a vulture's beak touching the torso of a male figure, as indicated by the triangular kilt. On another scarab from Tell el-ʿAjjul, a vulture touches its beak to a kneeling figure's head (KEEL 1997: 258–259, No. 457 = **Fig. 4:2**).[17] The physical closeness of the vulture is further attested on a scarab from Tell el-ʿAjjul where the bird is seated atop a 180-degrees rotated kneeling, possibly female figure that faces a male figure clothed with a triangular kilt (cf. KEEL 2017: 470–471, No. 427 = **Fig. 4:4**).[18] In all these figurative scenes in which there seems to be a peaceful physical contact of the vulture with its counterparts, an interpretation

[17] Note that both figures on these scarabs wear a necklace of a type common on Middle Bronze Age Levantine scarabs as body adornment for the nude goddess and her adorants, both male and female.

[18] The scarab provides a nice parallel for the rotated vulture facing the caprid, reflecting a female-male encounter potentially concerned with rulership.

of the vulture as a divine power emboldening its physical *vis-à-vis* should not be ruled out.[19] Therefore, it should not be excluded that likewise on the present scarab from Lachish, a vernacular rulership, represented by the bearded caprid, is indeed legitimized by the presence of the uraeus and vulture.

CONCLUSION

The Middle Bronze II–III can be characterized by shifting regional power dynamics and the rise of an elite koine spanning across West Asia and into Egypt. In the northern Levant, various Egyptian objects – from scarabs to weapons to statuary – were interred alongside local elites (e.g., AHRENS 2020); similarly, the rulers in the Delta bearing West Asian names actively incorporated elements from the Egyptian royal sphere into their political identities, reflecting the amalgamation of political traditions (e.g., BIETAK 1996, 2010; MOURAD 2015; CANDELORA 2019). In the southern Levant, elites often consumed locally produced scarabs bearing a blend of Egyptian motifs and script alongside motifs from the broader Syro-Palestinian world, highlighting glyptic as an important local medium through which to negotiate this new identity (e.g., BEN-TOR 2007). When situated within this broader development of a transregional elite koine that was defined locally, we are not provided with just one potential interpretive context for the newly discovered scarab from Lachish. Nevertheless, it must be recognized that the interpretation of this scarab is multifaceted. Whether one confines it to the realm of the goddess and motherhood, views it as expressing local resistance to Egyptian rule, or sees it as legitimizing a new form of royal ideology, such interpretations would not be possible without Silvia Schroer's foundational contributions to the iconography of the Ancient Near East, such as her illuminating work on the motif of the vulture.

[19] Concerning the notably peaceful interaction between the vulture – likely representing the goddess Nekhbet – and the prominently displayed caprid, we wish to draw attention to BUDIN's seminal research on Bronze Age representations of the κουροτρόφος. Particularly relevant is her conclusion about the role of the 'Divine Wet Nurse' motif in Egypt. BUDIN effectively contends that this motif is not an expression of universal conceptions of motherhood. Instead, it underscores the king's tangible connection to the divine, thereby affirming his status and position (BUDIN 2011: 330–331).

BIBLIOGRAPHY

AHRENS, Alexander (2020). *Aegyptiaca in der nördlichen Levante: Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 41). Leuven: Peeters.

ALTENMÜLLER, Hartwig (1965). *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. "Zaubermesser" des Mittleren Reiches*. 2 Vols., München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München.

ALTENMÜLLER, Hartwig (1986). "Ein Zaubermesser des Mittleren Reiches", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 13, 1–28.

BEN-TOR, Daphna (2007). *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 27), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BEN-TOR, Daphna (2018). "Scarabs", in LEVY, Yossi; KLETTER, Raz, *Rishon le-Zion*, Vol. I: *The Middle Bronze Age II Cemeteries*, 2 Vols (Ägypten und Altes Testament 88), Münster: Zaphon, II: 557–620.

BEN-MARZOUK, Nadia; GREET, Ben (forthcoming). "Investigating an Enigma: A Typology of Black and Red 'Firing' Marks on Middle Bronze Age Steatite Scarabs and Their Potential Significance", *Near Eastern Archaeology* 87,1.

BIETAK, Manfred. 1996. *Avaris: The Capital of the Hyksos, Recent Excavations at Tell el-Dabʿa*, London: The British Museum.

BIETAK, Manfred. 2010. "Where Did the Hyksos Come From and Where Did They Go?", in MARÉE, Marcel (ed.), *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties): Current Research, Future Prospects*, Leuven: Peeters, 139–181.

BRANDL, Baruch (1993). "Scarabs and Other Glyptic Finds", in FINKELSTEIN, Israel; BUNIMOVITZ, Shlomo; LEDERMAN, Zvi, *Shiloh: The Archaeology of a Biblical Site* (Monograph Series. The Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology. Tel Aviv University 10), Tel Aviv: Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 203–222.

BRANDL, Baruch (2004). "Scarabs, Seals, an Amulet and a Pendant", in BEN-ARIEH, Sara (ed.), *Bronze and Iron Age Tombs at Tell Beit Mirsim* (IAA Reports 23), Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 123–188.

BRANDL, Baruch (2014). "Three Canaanite Design Scarabs, One Egyptian Obsidian Scarab and one Syrian Cylinder Seal from a Burial Cave near Ras ʿAli, in Naḥal Zippori". *ʿAtiqot* 78, 1–11.

BRANDL, Baruch (2016). "Three 'Hyksos' or Late Middle Bronze Age Canaanite Scarabs", in SYON, Danny, *Gamla III. The Shmarya Gutmann Excavations 1976–1989. Finds and Studies, Part 2* (IAA Reports 59), Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 287–295.

BUDIN, Stephanie (2011). *Images of Women and Children from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World*, New York: Cambridge University Press.

BURKE, Aaron A (2021). *The Amorites and the Bronze Age Near East: The Making of a Regional Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.

CANDELORA, Danielle (2019). "The Eastern Delta as a Middle Ground for Hyksos Identity Negotiation", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 75, 77–94.

CORNELIUS, Izak (1994). *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baʿal. Late Bronze and Iron Age I Periods* (*c 1500–1000 BCE*) (Orbis Biblicus et Orientalis 140), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

CORTEBEECK, Kylie (2016). "Stamp Seals in Ancient Egyptian Tombs: A Revision of the Usages in Quest of the Sex of Their Owners", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 45, 105–123.

DUBIEL, Ulrike (2008). *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich* (Orbis Biblicus et Orientalis 229), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

EGGLER, Jürg and KEEL, Othmar (2006). *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 25), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GARDINER, Alan H. (^{3}1957). *Egyptian Grammar*, Oxford: Ashmolean Museum.

GUY, Philip L.O. (1938). *Megiddo Tombs* (Oriental Institute Publications 33), Chicago, IL: University of Chicago Press

HORN, Siegfried H. (1973). "Scarabs and Scarab Impressions from Shechem—III". *Journal of Near Eastern Studies* 32, 281–289.

KEEL, Othmar (1995). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 10), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (1997). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Vol. I: *Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit*, with contributions by Baruch BRANDL (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 13), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2004a). "Scarabs, Stamp Seal-Amulets and Impressions", in USSISHKIN, David, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish* (*1973–1994*) (Monograph Series. The Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology. Tel Aviv University 22), 5 Vols, Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications, III: 1537–1571.

KEEL, Othmar (2004b). "Some of the Earliest Groups of Locally Produced Scarabs from Palestine", in BIETAK, Manfred and CZERNY, Ernst (eds.), *Scarabs of the Second Millennium BC from Egypt. Nubia, Crete and the Levant: Chronological and Historical Implications. Papers of a Symposium, Vienna, 10th–13th of January 2002* (Denkschriften der Gesamtakademie 35 and Contributions to the Chro-

nology of the Eastern Mediterranean 8), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 73–101.

KEEL, Othmar (2010a). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Vol. II: *Von Bahan bis Tel Eton*, with contributions by Daphna BEN-TOR, Baruch BRANDL and Robert WENNING (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 29), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2010b). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Vol. III: *Von Tell el-Far'a-Nord bis Tell el-Fir*, with contributions by Daphna BEN-TOR and Robert WENNING (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 31), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2013). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Vol. IV: *Von Tel Gamma bis Goschrim* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 33), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Vol. V: *Von Tell el-Idham bis Tel Kitan*, with contributions by Daphna BEN-TOR, Baruch BRANDL, Leonardo PAJAROLA and Stefan MÜNGER (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 35), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar and UEHLINGER, Christoph (1998). *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh: Fortress.

LEIBOVITCH, Joseph (1955). "Description of the Scarabs Found in a Cemetery Near Tel Aviv", *'Atiqot* 1, 13–18.

LOUD, Gordon (1948). *Megiddo II. Seasons of 1935–1939* (Oriental Institute Publications 62). 2 Vols. Chicago, IL: University of Chicago Press.

MATTHIAE, Paolo (1984). "New Discoveries at Ebla: The Excavation of the Western Palace and the Royal Necropolis of the Amorite Period", *Biblical Archaeologist* 47, 18–32.

MATTHIAE, Paolo, PINNOCK, Frances, and SCANDONE MATTHIAE Gabriella (eds.) (1995). *Ebla. alle origini della civiltà urbana*, Milano: Electa.

MLINAR, Christa (2001). *Die Skarabäen von Tell el-Dab'a: Eine chronologische und typologische Untersuchung der Skarabäen von Tell el-Dab'a aus der 13.–15. Dynastie*, 4 Vols., PhD thesis, Universität Wien.

MOURAD, Anna-Latifa (2015). *Rise of the Hyksos: Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Early Second Intermediate Period* (Archaeopress Egyptology 11), Oxford: Archaeopress.

OTTO, Adelheid (2000). *Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik* (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 8), Berlin: De Gruyter.

RANZER, Noa; GADOT, Yuval; KOCH, Ido (forthcoming). "The Production of Middle Bronze Age Steatite Scarabs from the Southern Levant: A Chaîne Opératoire Approach", *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*.

SCHROER, Silvia (1989). "Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel", in KEEL, Othmar, KEEL-LEU, Hildi and SCHROER, Silvia, *Studien zu den Stem-*

pelsiegeln aus Palästina/Israel II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 89–207.

SCHROER, Silvia (1995). "Die Göttin und der Geier", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 111, 60–80.

SCHROER, Silvia (1997). "'Im Schatten deiner Flügel': Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20", in KESSLER, Rainer (ed.), *"Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!". Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag* (Exegese in unserer Zeit 3), Münster: Lit, 296–316.

SCHROER, Silvia (1998). "'Under the Shadow of Your Wings': The Metaphor of God's wings in the Psalms, Exodus 19.4, Deuteronomy 32.11 and Malachi 3.20, as Seen Through the Perspectives of Feminism and the History of Religion, in BRENNER, Athalya; FONTAINE, Carole R. (ed.), *Wisdom and Psalms* (The Feminist Companion to the Bible. Second Series 2), Sheffield: Sheffield Academic Press, 264–282.

SCHROER, Silvia (2008a). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Vol. 2: *Die Mittelbronzezeit*. Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2008b). "Vulture", in UEHLINGER, Christoph and EGGLER, Jürg (eds.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, electronic pre-publication: http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_vulture.pdf.

STRAWN, Brent A. (2005). *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 212), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STRECK, Michael P. (2008). "Rasap. A. In den schriftlichen Quellen", *Reallexikon der Assyriologie* 11, 251–253.

STREIT, Katharina and HÖFLMAYER, Felix (2022). "Tel Lakhish (Tel Lachish)", in *Hadashot Arkheologiyot Excavations and Surveys in Israel* 134: www.hadashot-esi.org.il/Report_Detail_Eng.aspx?id=26125&mag_id=134.

STREIT, Katharina, WEBSTER, Lyndelle C., BECKER, Vanessa, JESKE, Ann-Katharin, MISGAV, Hadas and HÖFLMAYER, Felix (2018). "Between Destruction and Diplomacy in Canaan. The Austrian-Israeli Expedition to Tel Lachish", *Near Eastern Archaeology* 81,4, 259–268.

TEISSIER, Beatrice (1996). *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 11), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

TUFNELL, Olga (1958). *Lachish IV* (*Tell ed-Duweir*). *The Bronze Age*. 2 Vols., London: Oxford University Press.

TUFNELL, Olga (1984). *Studies on Scarab Seals, Vol. II: Scarab Seals and their Contribution to History in the early Second Millennium BC*. 2 Vols., Warminster: Aris & Philips.

TUFNELL, Olga, INGE, Charles H. and HARDING, G. Lankester (1940). *Lachish II* (*Tell ed-Duweir*). *The Fosse Temple*, London: Oxford University Press.

VERCOUTTER, Jean (1975). *Mirgissa II. Les necropoles*, Paris: Direction générale des relations culturelles.

WEBSTER, Lyndelle C., STREIT, Katharina, DEE, Michael W., HAJDAS, Irka and HÖFLMAYER, Felix (2019a). "Identifying the Lachish of Papyrus Hermitage 1116A verso and the Amarna Letters: Implications of New Radiocarbon Dating", *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 21, 88–99.

WEBSTER, Lyndelle C., STREIT, Katharina, DEE, Michael W. and HÖFLMAYER, Felix (2019b). "New Radiocarbon-Based Assessment Supports the Prominence of Tel Lachish during the LB IB-IIA", *Radiocarbon* 61,6, 1711–1727.

WIESE, André B (1996). *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette: Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den "Knopfsiegeln" und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 12), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WILKINSON, Toby A.H. (1999). *Early Dynastic Egypt*, London: Routledge.

„WAS WAR, ALS ALLES BEGANN?“ RELIGIONSDIDAKTISCHE ERWÄGUNGEN ZU DEN URSPRUNGSÜBERLIEFERUNGEN ALS LERNGEGENSTAND

Sophia BIETENHARD

This article discusses the didactical challenges and approaches for competence oriented learning units exploring cultural and religious depictions of the world's creation in a non-denominational framework.

In ihrem Grundlagenwerk „Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen“ haben Othmar KEEL und Silvia SCHROER die vielfältigen Ursprungsüberlieferungen des Ersten Testaments auf dem Hintergrund der altorientalischen Bezüge in Bildern und Texten systematisch erfasst. Der Darstellung voran geht eine schöpfungstheologische Situierung, deren Aussagen zur Ökologiekrise oder zu gesellschaftliche Anliegen wie Gerechtigkeit, Mitgestaltung und Teilhabe an Aktualität zugenommen haben (KEEL und SCHROER 2002). Die große Vielfalt an Vorstellungen macht die komplexen Fragestellungen in diesem Forschungsfeld sichtbar, einerseits in Bezug auf die Entstehung und Tradierung der Vorstellungen und andererseits hinsichtlich der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Kontexte, in denen sie jeweils interpretiert werden. Mit dem hier vorgelegten Beitrag nehme ich die grenzüberschreitende Unvoreingenommenheit der hier gewürdigten Freundin, die ihr wissenschaftliches Oeuvre prägt, sehr gerne zum Vorbild und Anlass, um aus religionskundlicher und didaktischer Sicht Zugänge zum Bildungsgehalt von Ursprungsüberlieferungen zu beleuchten. Der Begriff Ursprungsüberlieferungen verweist auf die Vielfalt an Darstellungen aus Religionen und Kulturen, die hier über die biblischen Traditionen hinaus zur Diskussion stehen.

1. DER SCHULISCHE RAHMEN: BEKENNTNISUNABHÄNGIGE RELIGIONSKUNDE

Seit Einführung des Deutschschweizer Lehrplans 21 werden „Religionen und Weltsichten“ als Teil des Fachbereichs Ethik, Religionen, Gemeinschaft (ERG) – eine Perspektive des Schulfachs Natur, Mensch, Gesellschaft (NMG) – bekenntnisunabhängig und mit Bezugnahme zu den Religions-, Kultur- und Sozialwissenschaften bearbeitet (D-EDK 2015). Mit dem Fachbereich NMG, der sich in der Tradition der Didaktik des Sachunterrichts in Deutschland einreiht, teilt die Religionsdidaktik leitende Unterrichtsprinzipien und -zugänge.

Eine dieser Grundannahmen ist der mehrperspektivische Blick auf die Lerngegenstände, das heißt, dass das Verstehen eines Sachphänomens, das sich beim Hinschauen als komplexe Anforderungssituation entpuppt (KLIEME 2007: 73–74), umfassender gelingt, wenn die Lernenden Sachwissen und methodisches Können aus unterschiedlichen Fachbereichen und Wissenstraditionen aufbauen, vernetzen und zur Lösung von Problemen anwenden (GIEST et al. 2017; JAKOBS et al. 2022).

Ein weiteres Prinzip des NMG-ERG-Unterrichts ist das kognitiv-konstruktivistische Lern- und Lehrverständnis, das davon ausgeht, dass Schüler*innen Kompetenzen aktiv aufbauen, sie an bestehende Vorstellungen anpassen oder umstrukturieren (MÖLLER 2018). Kompetenzen umfassen aufeinander bezogene Fähigkeiten, Methoden und Arbeitsweisen, interessensbezogene und motivationale Orientierungen sowie konzeptuelles Wissen über Sachverhalte (Sachkonzepte), um Anforderungssituationen oder Problemstellungen anzugehen und angemessen zu bewältigen (WEINERT 2002: 27). Der Gegenstandsbezug des Fachunterrichts bildet einen weiteren fachdidaktischen Schwerpunkt, da die Wahrnehmung der Sache die notwendigen Impulse gibt, damit Lernende von ihren subjektiven Erfahrungen und Vorstellungen – „über die Lebenswelt hinaus“ (KAHLERT 2008: 25) – zum Erschließen wissenschaftlich begründeter Sachverhalte und zu ihrem belastbaren Verstehen gelangen (KAHLERT 2008; LAUTERBACH 2010; NOHL 2013). „Der Eigenwert der Sache“ (LAUTERBACH 2010) hat demnach eine zentrale bildende Relevanz für die Lernenden und ihre Entwicklung. Was ist also die sachliche Relevanz von Ursprungsüberlieferungen, welche bedeutsamen Sachkonzepte können Schüler*innen aufbauen, wenn sie sich im religionskundlichen Unterricht mit diesem Lerngegenstand befassen?

2. HERMENEUTISCH UND RELIGIONSGESCHICHTLICH BEGRÜNDETE KONZEPTE VON URSPRUNGSÜBERLIEFERUNGEN

KEEL und SCHROER (2002) schlagen in der Einleitung zu ihrer Studie vor, dass gemäß den biblischen Texten die Schöpfung als Kunstwerk Gottes angesehen werden könne. Als solches sei sie als Ausdruck der göttlichen Wirklichkeit zu verstehen, die den Glaubenden Anlass zur Erfahrung der Gegenwart Gottes gebe. Gleichzeitig würden die biblischen Texte zwischen dem Geschaffenen als nicht Göttlichem – so auch der Mensch – und der schöpferischen Gottheit unterscheiden, nicht zuletzt da sie überlieferte numinose Aspekte der belebten und unbelebten Natur zwar motivhaft aufnehmen, jedoch nicht numinos werten (KEEL und SCHROER 2002: 32f). Damit werden die Texte selbst entsakralisiert, als historisch und kulturell absichtsvoll gestaltete Werke sichtbar und für die

Beobachtung und Erforschung zugänglich gemacht. Mit dem Ausdruck „biblische Texte“ sind zudem bei weitem nicht nur die beiden Schöpfungserzählungen in Genesis 1–3 gemeint, sondern die Gesamtheit an Liedern und Gedichten, Weisheitsüberlieferungen und Textelementen der biblischen Überlieferungen – mit dem christlichen Zweiten Testament –, die Schöpfungs- und Ursprungsmotive aufweisen. Die Vorstellungen umfassen Aspekte der biblischen und altorientalischen Umwelt, insbesondere in Bezug auf Natur, Wetter und Gestirne, dann ebenfalls Abläufe, Inhalte und Werkzeuge bzw. Methoden von Erschaffungsvorgängen. Bei aller Darstellungsvielfalt werden dabei für den antiken vorderorientalischen Kontext thematische Stränge sichtbar, die zeigen, dass die Texte und Bilder bestimmte Schwerpunkte setzen, die sie mit kulturell vorhandenen Motiven, Bildern und Erfahrungen über Naturvorgänge und menschliche Tätigkeiten ausgestalten. Dies ermöglicht eine grundlegende Einteilung zu den Vorstellungen, die sich kosmologisch auf die damals bekannte Welt der Gestirne ausrichten, die Weltentstehung als Unterscheidung oder Kampf zwischen Salz- und Süßwasser, Wasser und festem Land verstehen oder sich auf die Erschaffung des Menschen zentrieren. Der Mensch wird sowohl als exemplarisches Individuum als auch in seiner Beziehungshaftigkeit zum anderen Menschen, zur Natur und zu kulturellen Tätigkeiten dargestellt. Die Erde als bewohnbare und zu gestaltende Wirklichkeit führt denn auch zum Nachdenken über deren Zerstörung, welche biblisch als Folge menschlichen Versagens gedeutet wird. Der Raum und seine materielle Ausgestaltung sind wesentliche Aspekte der Welt- oder Menschenerschaffung. Die grundlegende Einteilung von Tag und Nacht mit Hilfe der geschaffenen Gestirne und den zeitlich strukturierten Verlauf der Schöpfungswerk stellt jedoch nur Gen 1 so ausdifferenziert dar (KEEL und SCHROER 2002: 176).

Die biblischen und altorientalischen Texte und die bildhaften Darstellungen der biblischen Umwelt nehmen die Welt und ihre Dinge realistisch wahr, beobachten Naturvorgänge und wählen bewusst das aus, was dem jeweiligen Weltbild bedeutsam erscheint, um bestimmte Aspekte von Ursprung, Entwicklung oder Ende zu beschreiben. Eine Schöpfung aus dem Nichts, wie sie als Vorstellung erst in hellenistischer Zeit aufkommt, erscheint weder in den biblischen Texten noch in den Darstellungen ihrer Umwelt. Vielmehr geht es um die Unterscheidung zwischen dem, was vorher vorgegeben war und den Dingen, die zur Bewohnbarkeit der Welt erschaffen werden (KEEL und SCHROER 2002: 175).

In der ebenfalls 2002 publizierten Einführung in die „Weltbilder der Religionen“ untersuchte Fritz STOLZ neben den Vorstellungen im alten Israel, Christentum und Islam weitere Überlieferungen aus australischen Stammeskulturen sowie chinesische, indische und altgriechische Traditionen. Nach STOLZ sind Ursprungsüberlieferungen nach Leitdifferenzen gestaltet, so die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits – eine andere, letztgültige Wirklichkeit –, zwi-

schen Natur und Kultur sowie zwischen kontrollierbar und unkontrollierbar (STOLZ 2002: 4f). Wie KEEL und SCHROER unterscheidet STOLZ in den Überlieferungen anthropozentrische und kosmologische Entwürfe und unterstreicht die Bedeutung einer vorgegebenen Welt, aus der die bewohn- und gestaltbare Wirklichkeit geschaffen wird. Dabei sind Grunderfahrungen der Menschen, die sie in Polaritäten erleben, wesentliche Gestaltungsmotive: Chaos und Ordnung, Raum und Zeit, hell und dunkel, männlich und weiblich, das Verhältnis des Menschen zur Welt als Trennung oder Aneignung.

Das MUSEUM RIETBERG in Zürich thematisierte 2014 die Vielfalt an Weltentwürfen aus Kulturen und Religionen mit der Ausstellung „Kosmos. Weltentwürfe im Vergleich“ und bezog den Begriff Welt ebenfalls auf die Frage nach den Ursprungsvorstellungen. Das Eingangskapitel des Begleitbands zur Ausstellung systematisiert nach Erschaffungsweisen und differenziert Entwürfe, die einen Mythus erzählen und solche, die eine Kosmologie darstellen und dabei das Weltall erkunden und beobachten wollen. Aus der Perspektive der Gegenwart nimmt die Einleitung ebenfalls eine Verhältnisbestimmung von Welt und Mensch vor: „Wir nehmen heute an, dass alle sichtbare Materie, und so auch wir Menschen, aus dem Urknall oder Big Bang hervorgegangen ist: Alles ist Teil des Kosmos. Wir Menschen bestehen aus dem Staub längst zerstörter Sterne, und der beim Urknall entstandene Wasserstoff ist – bezogen auf die Anzahl Kerne – das mit Abstand häufigste Atom in unserem Körper. Mit anderen Worten: Der Mikrokosmos Mensch und der (Makro-)Kosmos sind nicht verschieden, sondern letztlich identisch“ (MUSEUM RIETBERG 2014: 8).

Für das doch ziemlich komplexe Sachkonzept „Ursprungsüberlieferungen aus Religionen und Kulturen“ lassen sich folgende Merkmale festhalten, nämlich dass:

- Texte und Darstellungen historisch und kulturell kontextualisiert sind, in Bezug auf Zeiten, Orte und Umwelt ihrer Entstehung, Wirkungsgeschichte und Verwendung,
- ein selbstverständlicher Pluralismus an Texten, Vorstellungen und Bildern besteht,
- es um die Darstellung einer bewohn- und gestaltbaren Welt mit den für die jeweilige Kultur wesentlichen Dingen geht,
- die Mittel der Erschaffung aus kulturellen Erfahrungen (Töpfern, Sprache) und Naturbeobachtungen (Atem, Kampf, Chaos-Ordnung) herrühren,
- es neben mythischen Überlieferungen erkundende, fragende Darstellungen gibt, die eine Trennung zwischen dem beobachtenden Subjekt und den Objekten der Natur- und Kulturvorgänge voraussetzen,

– aus ausgewählten Aspekten der vorfindlichen Wirklichkeit sogenannte Weltbilder gestaltet werden, die existentielle Fragen der sie sehenden, hörenden, feiernden Menschen thematisieren und sich auf eine letztgültige Wirklichkeit beziehen.

3. Weltbilder, Weltsichten und Weltwissen

Zur Verdeutlichung und Differenzierung des Sachkonzepts Ursprungsüberlieferungen der Religionen und Kulturen steht zunächst noch die notwendige Diskussion eines zentralen Aspekts an, nämlich die Klärung der Begriffe Weltbild, Weltwissen und Weltsicht. Die religionsgeschichtliche und die pädagogisch-didaktische Literatur verwenden sie mit einer unklar wirkenden Bedeutungsvielfalt, um Wesen und Funktion weltanschaulicher Entwürfe zu erläutern. Demgegenüber unterstützt die Fachsprache den Aufbau fachspezifischer Konzepte und damit kompetente mehrperspektivische Gespräche über gemeinsame Fragestellungen, die über die persönlichen Einstellungen hinaus zum sachorientierten Erkenntnisgewinn führen.

3.1. *Weltbilder*

Ursprungsüberlieferungen wollen mit absichtsvoll vorgenommenen Darstellungen ihrer Welt bestimmte Erfahrungen, Sichtweisen und Lebenshaltungen ausdrücken, die einer Gemeinschaft konstitutiv wichtig erscheinen. Häufig wird dabei die Welt als Ganzheit ausgedrückt, um sich in ihr sinnvoll zu verorten (Stolz 2002: 1f). Der Befund von Keel und Schroer (2002: 102) über die biblischen und altorientalischen Weltbilder lässt sich auf die vorneuzeitlichen Darstellungen übertragen, indem auch diese religiöse Komponenten, insbesondere die göttlichen Kräfte, welche die Welt zusammenhalten, bewusst integrieren: „Altorientalische Bilder sind Denk-, nicht Sehbilder. Sie kombinieren Aspekte der (empirischen) Welterfahrung und der Weltanschauung“ (Keel und Schroer 2002: 102).

In einem neuzeitlichen Sinn meint Welt hingegen sämtliche empirisch existierenden Dinge (Stolz 2002: 4), auch diejenigen, welche die Erfahrung der einzelnen übersteigen. Die westliche Aufklärung, so Stolz weiter (2002: 217f) entwickelte die bereits vorhandenen Trennlinien weiter, besonders diejenige zwischen Subjekt und Objekt der Weltwahrnehmung. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden führen in der Moderne zu einer Geltung beanspruchenden Vereinheitlichung des Blicks auf Ursprung und Entwicklung von Leben und Welt. Fundamentalistisch-kreationistische Kreise lehnen dies mit ihrem

Wahrheitsanspruch auf eine wortwörtliche Auslegung der beiden Schöpfungserzählungen im Ersten Testaments ab. Zwischen Wissenschaftsgläubigkeit und Kreationismus stellt sich die weltanschauliche Gegenwart jedoch zunehmend ausdifferenziert und individualisiert dar (vgl. HAMMANN und ASSHOFF 2011; KLOSE 2011). Die subjektive Selbstvergewisserung wird weitaus wichtiger als eine gemeinschaftsorientierte Anbindung und Verortung. Hybride Vorstellungen vermischen – erkenntnistheoretisch letztlich unhaltbar – naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit flüchtig entworfenen subjektiven Aspekten. Häufig sind sie geprägt durch New Age-Bewegungen und Intelligent Design-Theorien, mit denen sich ältere Traditionen der Esoterik, gnostische Elemente oder euro-asiatische Verbindungen vermischen. Doch würde ein methodisch geleiteter Einbezug dieser Vorstellungsvielfalt das religionswissenschaftliche und religionskundliche Studium der Ursprungsüberlieferungen bereichern und aktualisieren.

3.2. *Weltwissen*

Die Weitergabe von absichtsvoll ausgewähltem Wissen, das Anspruch auf Vollständigkeit und Richtigkeit erhebt, ist ein Grundthema der Pädagogik und zeigt sich als Quadratur des Kreises in jeder Neubearbeitung von Bildungs- und Lehrplänen. Über welche Kenntnisse sollen junge Menschen verfügen, um Anforderungen des Lebens in der Welt adäquat angehen und verantwortungsvoll gestalten zu können? Bereits Johann Amos Comenius (1592–1670), ein Pionier des Sachunterrichts, stellte in seinem Hauptwerk *Orbis Sensualium Pictus* von 1658 einen Kanon des Wissenswerten, der Realien und der Formen des menschlichen Zusammenlebens zusammen. Comenius ging es dabei nicht bloß um Fakten, sondern um Wissen, das Kinder berührt, ihre Aufmerksamkeit und Beobachtungsgabe schärft und alle Sinne weckt, um die Welt auf bedeutungsvolle Weise auf sich zu beziehen. Er veranschaulichte die Enzyklopädie mit Bildern und entwarf damit ebenfalls ein absichtsvolles Bild und Wissen von der Welt (ELSCHENBROICH 2002: 42f). Listen von Weltwissen spiegeln jedoch die Erwartungen von Erwachsenen an die nächste Generation, aber kaum das, was Kinder und Jugendliche selbst wissen und können, als wichtig erachten und benötigen (SCHLUNDT 2004: 56f). Dabei zeigt die Forschung zu den Vorstellungen von Kindern, dass ihre Wissensbestände und Erfahrungen im Umgang damit – FRIED (2012) spricht von Wissenslandkarten – über die sie umgebende Welt bereits im Vorschul- und frühen Schulalter beeindruckend sind (FRIED 2012; ADAMINA et al. 2018). Empirische Befunde zeigen, dass die individuellen Voraussetzungen und Vorstellungen der Lernenden die Aufnahme und Verarbeitung von Informationen und Aufträgen im Unterricht entscheidend beeinflussen. Lehrpersonen

müssen daher die Vorstellungen der Schüler*innen vor Beginn einer Themeneinheit erfassen und während des Lernprozesses adaptiv einbeziehen, um einen erfolgreichen Kompetenzaufbau zu bewirken (MÖLLER 2018; ADAMINA et al. 2018: Einleitung).

3.3. *Weltsichten*

In der gegenwärtigen religionsdidaktischen Verwendung werden die Begriffe Weltbild, Weltsichten und Weltwissen meist mit individuellen Vorstellungen konnotiert und als spontan konstruierte Narrative über Lebenssinn und Lebensgestaltung verstanden, für die Menschen ihnen bekannte Wissenselemente und subjektive Erfahrungen zur Erklärung von Lebenssituationen heranziehen (EIKERMANN 2012, 11; FISHER 2012).

Didaktische Konzeptionen eines Unterrichts über Worldviews, auf Deutsch Weltbild oder Weltsicht, nehmen das Oszillieren zwischen subjektiven Sinnentwürfen und den konstitutiven Überlieferungen der religiösen Traditionen eines Religionsunterrichts über Weltanschauungen und Religionen bewusst auf, um Lernende in ihrer eigenen weltanschaulichen Identitätsfindung zu unterstützen. Riegel und Delling zeigen in ihrer empirischen Studie jedoch überzeugend auf, dass der Begriff Worldviews, wenn er sowohl für die individuellen Vorstellungen als auch für die tradierten Lehren der Religionen benutzt wird, hybride Konzepte eher verstärkt (RIEGEL und DELLING 2019). Davon distanziert sich die bekenntnisunabhängige Religionskunde schon nur, um die Glaubens- und Gewissensfreiheit von Schüler*innen, Erziehungsberechtigten und Lehrpersonen zu schützen. Dazu kommt, dass Glaubenskonzepte, welche Lehrpersonen einbringen – dies gilt ebenso für theologische und religiöse Begriffe – den Lernenden fremd und sinnentleert erscheinen, wenn sie sich nicht zuerst aktiv damit auseinandersetzen (BLASZCYK 2020). Auch für den Aufbau religionskundlicher Literacy gilt, dass sie erst durch die Aneignung einer fachlich präzisen Sprache und die subjektive Einsicht in ihre Bedeutsamkeit entsteht.

Als Ergebnis beziehe ich den Begriff Weltbild fachspezifisch auf die Erörterung des Sachkonzepts „Weltbilder aus Ursprungsüberlieferungen aus Religionen und Kulturen“, deren Merkmale allenfalls mit modernen weltanschaulichen Entwürfen verglichen werden können. Naturwissenschaftliche Theorien können daher nicht als Weltbilder gelten, da sie nicht existentielle Fragen – Fragen nach dem Sinn – thematisieren und klären. Weltsichten und Weltwissen von Lernenden vor, während und als Ergebnis von Lernprozessen hingegen sind im kokonstruktivistischen Lern- und Lehrverständnis als Vorstellungen von Schüler*innen zu bezeichnen, die diese vor, während und nach dem Lernprozess darstellen (KAHLERT 2008; MÖLLER 2018).

4. Ursprungsüberlieferungen als Lerngegenstand

4.1. *Anforderungen und Problemanzeige*

Eine sachgemäße Bearbeitung von Weltbildern aus Religionen und Kulturen mit klarer Unterscheidung zu aktuellen naturwissenschaftlichen Methoden und Modellen aus der Evolutionstheorie und der Astrophysik stellt Lehrpersonen in den betreffenden Fachbereichen vor große professionelle Herausforderungen, zu denken ist an den Sach- oder NMG-Unterricht, an Religion, Philosophie, Biologie, Physik und Chemie. So sind die bewusste Arbeit an den eigenen Überzeugungen und am jeweiligen Fachwissen, die Anwendung einer an Fach und Stufe angepassten Terminologie und das fachdidaktische Wissen gefordert, um geeignete Lerngelegenheiten für Schüler*innen unterschiedlicher Schulstufen bereitzustellen (Hammann und Asshoff 2011; Kölbl-Ebert 2011).

Die Literatur zu religionspädagogischen Unterrichtsprojekten, welche die Frage nach dem Anfang des Lebens und des Universums thematisieren, zeigt jedoch, dass sie sich fast ausschließlich auf die Frage nach den persönlichen Einstellungen – Weltsichten – zur göttlichen Schöpfung einerseits und zu den naturwissenschaftlichen Theorien und Modellen andererseits richten. An dieser Differenz werden gerne erkenntnistheoretische Diskussionen über Wahrheit und Wirklichkeit oder Wissen und Glauben entwickelt, wie auch Beispiele der Kinderphilosophie oder der Kindertheologie zeigen (Michalik 2012; Kalloch und Schreiner 2020). Überwiegend ist die religionsdidaktische und die kinderphilosophische Literatur bestrebt (Kalloch und Schreiner 2020), die naturwissenschaftlichen und religiösen Modelle – im konfessionellen Unterricht vor allem die christlich-theologischen – nicht als sich ausschließende, sondern als komplementäre Weltzugänge darzustellen: Während die Naturwissenschaften Aspekte des Wie der Entstehung von Welt und Leben erforschen und erklären, stellen die religiösen Überlieferungen das Warum und Wozu der erschaffenen Welt dar und erfüllen damit eine sinngebende und identitätsstiftende Funktion für die Angehörigen einer Gemeinschaft (Kalloch und Schreiner 2012; Bayrhuber et al., 2011; Michalik 2020). Mit anderen Worten: Hybride Vorstellungen werden als Ziel von solchen Unterrichtsvorhaben durchaus unterstützt.

4.2. *Kompetenz- und gegenstandsorientierte Auseinandersetzung mit Ursprungsüberlieferungen*

Eine komplementäre Ausrichtung von religionsdidaktischen Unterrichtsvorhaben führt damit zu einigen Problemen. Zum einen wird Wissenschaft mit dem

beweisbaren Wissen und Religion mit dem persönlichen Glauben an und mit subjektiven Weltsichten über das Nichtbeweisbare konnotiert. Die Ursprungsüberlieferungen aus Kulturen und Religionen werden kaum als Gegenstand der lernenden Auseinandersetzung mit Sachkonzepten und methodischen Zugängen thematisiert. Dies schafft ungleiche Voraussetzungen. Zum andern setzt diese Sicht auf Komplementarität voraus, dass Religion als individuelle oder kollektive Weltdeutung einerseits und die Naturwissenschaften als Beschreibung der Wirklichkeit andererseits aufeinander angewiesen sind. Dies ist jedoch nicht zwingend der Fall, da verschiedene Lebensbereiche und Wissenschaftszweige sich zu Weltanschauungen und Wertefragen äußern und Methoden und Modelle zu deren Bearbeitung bereitstellen.

Das heißt, dass interdisziplinäre, für den NMG-ERG-Unterricht mehrperspektivische, Berührungspunkte sorgfältig definiert werden müssen (JAKOBS et al. 2022: 104). Wird diesem Anspruch in der religionsdidaktischen Literatur entsprochen? Die Mehrheit der hier konsultierten Studien stammt aus dem deutschsprachigen konfessionellen Unterricht, der überwiegend die beiden großen biblischen Schöpfungserzählungen zu Beginn des Ersten Testaments thematisiert und allenfalls eine weitere religiöse Tradition aufnimmt. Forschungen zur Bearbeitung der Gestaltungselemente, Entstehungskontexte oder Rezeptionsgeschichte der Ursprungsüberlieferungen und ihre Wirksamkeit auf Lernleistungen sind sehr selten (BÜTTNER 2012). Recht häufig werden kinderphilosophische und kindertheologische Gespräche durchgeführt, um über den Ursprung als Schöpfung bzw. naturwissenschaftlich basierte Theorie nachzudenken und die eigenen Ansichten zu formulieren. Können Kinder und Jugendliche jedoch sachlich differenziert an erkenntnistheoretischen Diskussionen teilnehmen, bevor sie die entsprechenden Fähigkeiten aufbauen? Können sie Fragestellungen und Forschungsmethoden erkennen, zuordnen und vergleichen, bevor sie mit ihnen gearbeitet haben (KLOSE 2011)? Fördert nicht eine vorschnelle komplementäre Zusammenführung hybride und sachlich problematische Konzepte, hilft aber Lernenden nicht dabei, Klärungen, Unterscheidungen und die Vertiefung mit fachlichen Aspekten vorzunehmen. Die vielfältigen Ausformungen der Ursprungsüberlieferungen würden demgegenüber viel Potenzial bieten, damit Lernende nur schon Sensibilität für die Ausgestaltung kultureller Weltbilder und die daraus entstehenden Fragen entwickeln könnten. Um dies zu erreichen, sollte sich ein kleinschrittiges Vorgehen an spezifischen Fragestellungen und Lerninhalten orientieren, das den Lernenden ebenfalls Raum zur Erkundung eigener Interessen lässt (BÜTTNER 2012).

4.3. *Vorstellungen von Primarschüler*innen über den Ursprung*

Religionsdidaktische Studien im Primarschulalter, die sich mit Vorstellungen der Lernenden über den Ursprung von Welt und Mensch befassen, verbinden die Forschungsfragen gerne mit den Gottesvorstellungen (WIEDMAIER 2008; KALLOCH und SCHREINER 2020). Erhebungsmethoden sind Klassengespräche, Zeichnungen, Malbilder oder Legematerialien, mündliche oder schriftliche Beschreibungen (BÜTTNER 2012; WIEDMAIER 2008; SZAGUN 2020; KAISER und RIEGEL 2020). Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen sind abhängig von familiären Prägungen und vom gesellschaftlichen und schulischen Umfeld (HELBLING 2018: 298f). Zudem beeinflussen Anlage, Fragestellungen und Erhebungsmethoden die Ergebnisse empirischer Untersuchungen, die bisher vor allem die konfessionell-christliche Religionsdidaktik verantwortete. Der Kontext der Erhebung, als Teil einer definierten Unterrichtseinheit im Religionsunterricht (KAISER und RIEGEL 2020), als Einzelerhebung im Religionsunterricht oder unabhängig von Fachbereichsbezügen, spielt daher eine erhebliche Rolle (FLÖTER 2006; EIKERMANN 2012; KROPAC und MOHR 2012; SZAGUN 2020).

Die Mehrheit der Studien fokussieren auf die Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichen, hybriden und religiösen (biblischen) Vorstellungen und auf ihre strukturgenetische Entwicklung (HELBLING 2018; KROPAC und MOHR 2012; BÜTTNER 2012).

Das Weltwissen der Schüler*innen rückt erst allmählich ins Blickfeld der Analysen (FLÖTER 2006; BÜTTNER 2012), obwohl die Beispiele in den publizierten Studien zahlreiche Anknüpfungspunkte für die weitere Bearbeitung im Fachunterricht bieten würden. Aussagen aus Gesprächserhebungen zeigen beispielsweise eine hohe Differenzkompetenz von Schüler*innen, mit der sie naturwissenschaftliche Modelle und christlich-religiöse Überlieferungen unterscheiden (KROPAC und MOHR 2012) und die Differenz sprachlich präzis ausdrücken: „Gott hat die Welt erschaffen, aber eigentlich ist sie so entstanden“ (Luis, 10 Jahre, in KALLOCH 2020: 56). Ebenfalls dominieren naturwissenschaftsnahe Vorstellungen gegenüber den geringer werdenden biblischen Bezügen, obwohl Gott besonders bei jüngeren Kindern unabhängig ihrer religiösen Sozialisation als Vorstellung vorhanden ist (FLÖTER 2007; HELBLING 2018: 293).

Einige Bilder aus einem Unterrichtsprojekt verdeutlichen das hier Dargestellte: Im Herbstquartal 2021 befasste sich eine zweite Klasse in Thun (Kanton Bern) mit drei verschiedenen Ursprungserzählungen aus Australien, Mittelamerika und Nigeria. Das sozial und kulturell heterogene Schulquartier ist auch weltanschaulich-religiös plural zusammengesetzt. Kinder, die ihre Religionszugehörigkeit (Hindu, Islam, Christentum) praktizieren oder thematisieren, sind Ausnahmen. Für die Erhebung der Vorstellungen ihrer Schüler*innen stellte die

Lehrerin den achtjährigen Kindern den Auftrag, die Welt vor dem Anfang zu zeichnen, um keine bestimmten Entstehungsvorgänge zu suggerieren.[1] Die nachstehenden Zeichnungen zeigen wiederkehrende Vorstellungen, so die Erde als Kugel im schwarzen, unbelebten Universum, erste Naturphänomene wie Sonne, Wasser, Boden, Bäume und Ansätze von Lebewesen.

Bildnachweis: Aufnahmen S. Bietenhard, 2. Klasse (mit Genehmigung der Eltern).

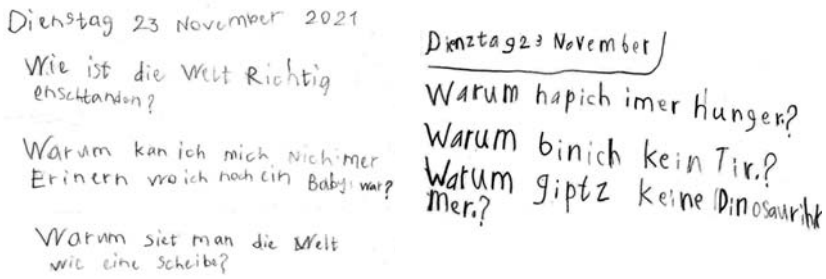
Wird aber nach den Entstehungs- oder Erschaffungsvorgängen gefragt, dann ist beachtenswert, dass sich Schüler*innen den Weltanfang nicht ohne Materie, sondern durchaus realistisch als konkret gestaltete und sinnvoll verursachte Wirklichkeit vorstellen (BÜTTNER 2012: 134). Die Kinder nennen Werkzeuge, Vorgänge und Gestalten des Erschaffens, so die ersten Dinge und Lebewesen, die sie als unabdingbar erachten, medial wahrnehmen oder aus früheren Lernprozessen aufnehmen. Hier sind zahlreiche Anknüpfungen an die alten Ursprungsüberlieferungen möglich. Es liegt daher nahe, diese im Unterricht auf ihre Gestaltungselemente hin zu untersuchen:

- Woher kommt das Bild / die Erzählung? Wann ist es / sie vermutlich entstanden?
- Was wird erschaffen? Was zeigt die Welt oder der Ausschnitt daraus?
- Wie wird sie erschaffen? Was sind Mittel und Werkzeuge dazu?
- Wer erschafft? Wer ist beteiligt?
- Kommen Menschen vor? Wie werden sie beschrieben?
- Was war den Menschen im Leben, für die das Bild / die Erzählung zuerst gezeichnet oder erzählt wurde, wohl wichtig? Was war für sie unverzichtbar?

[1] Ich danke Christine Gerber für die Planung und Durchführung der Unterrichtseinheit!

Ertragreich ist die Arbeit mit Vorstellungen von Lernenden über den Nah- und Fernraum sowie über Erde und Kosmos, die anhand Darstellungen und Karten aus unterschiedlichen Kulturen und Epochen aufgebaut wird (SCHMEINCK 2004; ADAMINA 2016). Die Studie von BÜTTNER zeigt das Potenzial, die Frage nach dem Anfang der Welt mit Schüler*innen im Primarschulalter an Raumkonzepten nachzugehen (BÜTTNER 2012).

Im oben beschriebenen Unterrichtsprojekt besprach die Klasse die Zeichnungen und bearbeitete die Ursprungserzählungen. Zwischendurch notierten die Kinder eigene Fragen, hier diejenigen von Melanie (links) und Valentin (rechts):



Bildnachweis: Aufnahmen S. Bietenhard, 2. Klasse (mit Genehmigung der Eltern).

Die aktuellen ökologisch-ethischen Herausforderungen bieten Stoff für die Bearbeitung mehrperspektivischer – interdisziplinärer – Fragestellungen anhand des Wissens, das zuvor im naturwissenschaftlichen und im religionskundlichen Unterricht aufgebaut wird. Kenntnisse über Varianten der Ursprungsüberlieferungen zum Verhältnis des Menschen zur Natur, oder darüber, dass viele Überlieferungen Werkzeuge benennen, die Leben und Bewohnbarkeit der Erde ermöglichen, tragen zum Austausch über solche grundlegenden Fragen der Lebens- und Weltgestaltung bei (vgl. MICHALIK 2012).

5. FAZIT

Die methodisch geleitete Erkundung von Sachkonzepten der Ursprungsüberlieferungen bietet die Möglichkeit, religionskundliches Wissen aufzubauen und über die weltanschauliche Meinungsdebatte hinaus die fachlichen Voraussetzungen für den Vergleich und den Dialog mit anderen Modi der Weltbegegnung, beispielsweise den Naturwissenschaften, zu schaffen. Die Religionsdidaktik ist dabei auf die Grundlagenforschung angewiesen – so wie das Werk von Silvia und Othmar am Anfang dieser Erörterungen stand!

BIBLIOGRAPHIE

ADAMINA, Marco; KÜBLER, Markus; KALCSICS, Katharina; BIETENHARD, Sophia; ENGELI, Eva (Hg.) (2018). *Wie ich mir das denke und vorstelle...: Vorstellungen von Schüler*innen zu Lerngegenständen des Sachunterrichts und des Fachbereichs Natur, Mensch, Gesellschaft*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

ADAMINA, Marco (2016). „Wie ist das alles entstanden und geworden – Spuren der Erdgeschichte in der eigenen Umgebung und global", in ADAMINA, Marco; HEMMER, Michael; SCHUBERT, Jan Christoph (Hg.), *Die geographische Perspektive konkret: Begleitband 3 zum Perspektivrahmen Sachunterricht*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 128–142.

BAYRHUBER, Horst; FABER, Astrid; LEINFELDER, Reinhold (Hg.) (2011). *Darwin und kein Ende? Kontroversen zu Evolution und Schöpfung*, Selze: Kallmeyer.

BIETENHARD, Sophia; HELBLING, Dominik; SCHMID, Kuno (Hg.) (2015). *Ethik, Religionen, Gemeinschaft: Ein Studienbuch*, Bern: hep.

BLASZCYK, Sabine (2020). „'Diese ganze Spiritualität, die kommt da irgendwie nicht an bei den Kindern!': Einblicke in eine ethnografische Fallstudie zur religiösen Elementarbildung in mehrheitlich konfessionslosem Kontext", in KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.), *„Eigentlich sind wir alle Geschenke": Religiöse Bildung im Elementarbereich*, Stuttgart: Calwer, 126–146.

BÜTTNER, Gerhard (2012). „Erde, Sonne, Mond und Sterne: Kinderwissen als Ausgangspunkt philosophischer und theologischer Gespräche", in KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.), *„Gott hat das in Auftrag gegeben": Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken*, Stuttgart: Calwer, 127–139.

D-EDK, Deutschschweizer Erziehungsdirektorenkonferenz (2015). Lehrplan 21. Online: https://v-fe.lehrplan.ch/ (02.08.2022).

EIKERMANN, Sara-Lena (2012). *Weltbilder von Grundschulkindern heute: Eine empirische Studie im Religionsunterricht*, Berlin: LIT.

ELSCHENBROICH, Donata (2002). *Weltwissen der Siebenjährigen: Wie Kinder die Welt entdecken können*, München: Goldmann.

FISHER, Barbara J. (2012). Exploring Worldviews: A Framework, *TEACH Journal of Christian Education* 6, 1, Article 11. https://research.avondale.edu.au/teach/vol6/iss1/11 (30.08.2022).

FLÖTER, Ilse (2006). „Gott in Kinderköpfen und Kinderherzen", *Religion und Biographie* 13, Berlin: LIT.

FRIED, Lilian (2012). „Junge Kinder als intuitive Theoretiker ihrer gesamten Welt?: Forschungsergebnisse zu Wissenslandkarten bei jungen Kindern", in KALLOCH, Christina; SCHREINER ,Martin (Hg.), „*Gott hat das in Auftrag gegeben": Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken*, Stuttgart: Calwer, 22–37.

GIEST, Hartmut; HARTINGER, Andreas; TÄNZER, Sandra (Hg.) (2017). *Vielperspektivität im Sachunterricht*, Probleme und Perspektiven des Sachunterrichts 27, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

JAKOBS, Monika; EBEL, Eva; SCHMID, Kuno (2022). *Bekenntnisunabhängig Religion unterrichten: Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven aus dem Kontext Schweiz*, Leck: Grünewald.

HAMMANN, Roman; ASSHOFF, Martin (2011). „Einstellungen zur Evolutionstheorie“, in BAYRHUBER, Horst; FABER, Astrid; LEINFELDER, Reinhold (Hg.), *Darwin und kein Ende? Kontroversen zu Evolution und Schöpfung*, Selze: Kallmeyer, 130–143.

HELBLING, Dominik (2018). „Wie Kinder Religion und Religionen begegnen“, in ADAMINA, Marco; KÜBLER, Markus; KALCSICS, Katharina; BIETENHARD, Sophia; ENGELI, Eva (Hg.), *„Wie ich mir das denke und vorstelle…“: Vorstellungen von Schülerinnen und Schülern über Lerngegenstände im Sachunterricht und im Fachbereich Natur-Mensch-Gesellschaft*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 291–310.

KAHLERT, Joachim (2008). „Lebenswelten erschliessen“, in ADAMINA, Marco; MÜLLER, Hans (Hg.), *Lernwelten Natur, Mensch, Mitwelt: Ergänzende Texte. 4*, überarbeitete Aufl. Bern: schulverlag.

KAISER, Kathrin; RIEGEL, Ulrich (2020). „Differences in children’s concepts of god: A replication study based on creative tasks with different materials“, *International Journal of Children’s Spirituality*, 25,3–4, 187–196.

KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.) (2012). *„Gott hat das in Auftrag gegeben“: Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken*, Stuttgart: Calwer.

KALLOCH, Christina (2012). „‘Gott hat die Welt erschaffen – aber eigentlich ist sie so entstanden…’: Biblische Schöpfungsgeschichten und naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle – ein Dilemma für Grundschulkinder?“, in KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.), *„Gott hat das in Auftrag gegeben“: Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken*, Stuttgart: Calwer, 53–61.

KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia (2002). *Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

KLIEME, Eckhard et al. (2007). *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards: Expertise, Bundesministerium für Bildung und Forschung* (Bildung und Forschung 1), Bonn und Berlin. http://sinus-transfer.uni-bayreuth.de/fileadmin/MaterialienBT/Expertise_Bildungsstandards.pdf (30.08.2022).

KLOSE, Britta (2011). „Kreationismus, Wissenschaftsgläubigkeit und Werthaltung Jugendlicher“, in BAYRHUBER, Horst; FABER, Astrid; LEINFELDER, Reinhold (Hg.), *Darwin und kein Ende?: Kontroversen zu Evolution und Schöpfung*, Selze: Kallmeyer, 146–151.

KÖLBL-EBERT, Martina (2011). „Zufall und Design: Fachsprachen und ihre Fallstricke“, in BAYRHUBER, Horst; FABER, Astrid; LEINFELDER, Reinhold (Hg.), *Darwin und kein Ende? Kontroversen zu Evolution und Schöpfung*, Selze: Kallmeyer, 38–45.

KROPAC, Ulrich; MOHR, Christine (2012). „‘Gott schickte zwei Boten, sie sollten zwei Planeten aneinander prallen lassen’: Empirische Erkundungen zum Verständnis von Weltentstehung und Schöpfung bei Kindern“, in KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.), *„Gott hat das in Auftrag gegeben“. Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken*, Stuttgart: Calwer, 75–91.

LAUTERBACH, Roland (2010). „Der Eigenwert der Sache und die Relevanz ihrer Gegenstände“, in TÄNZER, Sandra; LAUTERBACH, Roland (Hg.), *Sachunterricht*

begründet planen. Bedingungen, Entscheidungen, Modelle, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 38–51.

MICHALIK, Kerstin (2012). „‘Adam ist der mit dem Speer!’. Philosophieren mit Kindern über den Ursprung der Erde und des Lebens“, in KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.). *„Gott hat das in Auftrag gegeben“: Mit Kindern über Schöpfung und Weltentstehung nachdenken*, Stuttgart: Calwer, 38–52.

MÖLLER, Kornelia (2018). „Die Bedeutung von Schülervorstellungen für das Lernen im Sachunterricht“, in ADAMINA, Marco; KÜBLER, Markus; KALCSICS, Katharina; BIETENHARD, Sophia; ENGELI, Eva (Hg.), *„Wie ich mir das denke und vorstelle...“: Vorstellungen von Schüler*innen zu Lerngegenständen des Sachunterrichts und des Fachbereichs Natur, Mensch, Gesellschaft*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 35–50.

MUSEUM RIETBERG (Hg.) (2014). *Kosmos: Weltentwürfe im Vergleich*, Zürich: Scheidegger und Spiess.

NOHL, Arnd-Michael (2013). „Sachen und Bildung – Perspektiven einer Pädagogik der Dinge“, in FISCHER, Hans-Joachim; GIEST, Hartmut; PECH, Detlef (Hg.), *Der Sachunterricht und seine Didaktik: Bestände prüfen und Perspektiven entwickeln* (Probleme und Perspektiven des Sachunterrichts 23), Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 48–62.

RIEGEL, Ulrich; DELLING, Sarah (2019). „Dealing with Worldviews in Religious Education“, *Journal of Beliefs & Values*, 40,4, 403–415.

SCHLUNDT, Rainer (2004). „Wie Kinder vergangene Welten sehen – Protokoll der empirischen Erhebungen an der Universität Erfurt“, in SCHMEINCK, Daniela (Hg.), *Forschungen zu Lernvoraussetzungen von Grundschulkindern: Wie Kinder die Welt sehen* (Karlsruher pädagogische Studien 3), Karlsruhe: Pädagogische Hochschule, 15–38.

SCHMEINCK, Daniela (2004). „Die Entwicklung der geografischen Raumvorstellung von Grundschulkindern als Gegenstand wahrnehmungsgeographischer Forschung – ein Überblick“, in SCHMEINCK, Daniela (Hg.), *Forschungen zu Lernvoraussetzungen von Grundschulkindern: Wie Kinder die Welt sehen* (Karlsruher pädagogische Studien 3), Karlsruhe: Pädagogische Hochschule, 97–114.

STOLZ, Fritz (2001). *Weltbilder der Religionen: Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich: Pano.

SZAGUN, Anna-Katharina (2020). „Kinder als Ko-Konstrukteure – Einflussfaktoren und Merkmale frühkindlicher Gotteskonzepte“, in KALLOCH, Christina; SCHREINER, Martin (Hg.), *„Eigentlich sind wir alle Geschenke“: Religiöse Bildung im Elementarbereich*, Stuttgart: Calwer, 83–100.

WEINERT, Frank E. (2002). „Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit“, in WEINERT, Frank E. (Hg.), *Leistungsmessungen in Schulen*, Weinheim und Basel: Beltz, 17–32.

WIEDMAIER, Manuela (2008). *Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen…: Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse*, Berlin: LIT.

DYING IN EGYPT: PHILO'S COSMOPOLITAN JOSEPH*

René BLOCH

The Joseph story is a jewel in world literature. It is the story of the boy, who is preferred by his father and then captured and sold by his brothers. Who thanks to his dream interpretation skills at the Egyptian court becomes the second man right after the pharaoh. It is the story of the young man who remains steadfast and does not allow himself to be seduced by the wife of his employer, yet has to pay bitterly for his steadiness when he is accused of rape despite his chastity. It is a story of a gradual *anagnōrisis*, of brothers recognizing each other. It is the story of the aging father who fears for his children and the story with a preliminary happy ending until – in the book of Exodus – a new pharaoh comes to power and with this, a new plot begins which turns out to be even more successful in world literature.[1] The Joseph myth has parallels in Greek mythology – probably of accidental nature, but they would not have remained hidden from a writer well read in the "humanities" such as Philo: the Joseph and "Potiphar's wife" story to some extent runs parallel to the Hippolytus-Phaidra myth.[2] Like Hippolytus Joseph remains morally steadfast. In Philo's words:

> But while he was winning a high reputation in household affairs, his master's wife made him the object of her designs, which were prompted by licentious love; for wrought up to madness by the beauty of the youth, and putting no restraint upon the frenzy of her passion, she made proposals of intercourse to him which he stoutly resisted and utterly refused to accept, so strong was the sense of decency and temperance which nature and the exercise of control had implanted in him. And, since, as she fed the fire of lawless lust till it burst into a blaze, her constant efforts to gain him as constantly failed, at last in an accession of passion she was fain to employ violence. She caught hold of his outer garment and powerfully drew him to her bed by superior force, since passion which often braces even the weakest gave her new vigour. But he shewed power which was more than a match for the untoward situation.[3]

* An earlier version of this paper was presented at a conference on Philo's *De Iosepho* at the Pontificia Università Gregoriana in Rome in March 2021. I dedicate this modest contribution to my colleague and friend Silvia Schroer on the occasion of her retirement. While we may work on very different topics, we do share a common interest in good stories.

[1] Gen 37–50.

[2] On Philo's education cf. MENDELSON 1982; on the Hippolytus-Phaidra myth cf. GRAF 1998.

[3] Philo, *Ios.* 40–42. I am using Colson's translation in the Loeb Classical Library. On the figure of Joseph in Second Temple Judaism cf. NIEHOFF 1992.

Joseph, both in the biblical version and the Jewish-Hellenistic rewritings, is a multi-faceted and volatile figure. In this short paper I am interested in discussing where Philo locates Joseph, in his outline of the story, but also more explicitly in a geographic sense. Joseph lived and died in Egypt. But where is his "home" really?

1. Staying home: Joseph's self-control

Joseph fights sexual seductions, he is altogether a symbol of reliability, steadiness and strenuousness. The steadfast, serious Joseph is an important motif in ancient Jewish literature and theology. One biblical verse proved particularly attractive for such a presentation of Joseph, Gen 39:11: "Now it happened one day that he went into the house to do his work, and none of the men of the household was there inside" (ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו ואין איש מאנשי הבית שם בבית).[4] Joseph is the hard-working man, who stays indoors whilst just outside of his work area, everyone else was enjoying themselves. In the midrash, the rabbis imagine Joseph taking care of book-keeping while outside of his workspace everybody was enjoying themselves because it was an Egyptian holiday or a day of theatrical performance.[5] Like his father Jacob (in opposition to Esau), Joseph, too, represents the rabbinic ideal of the domestic. Jacob "dwells in the tent," while Esau is a "man of the field" (Gen 25:27). Jacob and his son Joseph stand for the protected, interior realm of Jewish law, in opposition to the idolatrous world of the outside. In principle, Philo of Alexandria shares this view both with regard to Esau and to Joseph. Philo's Joseph is the symbol of self-control (ἐγκράτεια).[6] Also according to Philo, Gen 39:11 (on Joseph going to work) stands for Joseph's resistance. It does not matter, Philo writes, whether the biblical verse speaks of Joseph's own house or Potiphar's (and indeed the biblical verse remains unspecific about this); what counts is that Joseph enters the *house*, meaning that he resists pleasure and does his job (ποιεῖν τὰ ἔργα αὐτοῦ).[7] Philo prominently returns to this once more at the end of *De Iosepho*, in his brief summary of Joseph's life:

> He died in a goodly old age, having lived 110 years, unsurpassed in comeliness, wisdom and power of language. His personal beauty is attested by the furious passion which a woman conceived for him; his good sense by the equable temper he shewed amid the numberless inequalities of his life, a tem-

[4] Gen 39:11, trans. New American Standard Bible.
[5] GenR 87.7. Cf. Levinson 1997; Bloch 2022: 178–179.
[6] Philo, *Leg*. 3.237: ἐγκρατὴς τρόπος; on Esau cf. *Congr*. 61–62.
[7] Philo, *Leg*. 3.237–238.

> per which created order in disorder and concord where all was naturally discordant.[8]

Thus, in Philo's view Joseph proved his steadiness not only when Potiphar's wife tried to seduce him, rather it was integral to his character throughout his life. Joseph stands, Philo writes in his obituary, for order and harmony (εὐαρμοστία and συμφωνία) in a world full of disorder and chaos.

2. Statesman and Cosmopolitan

Yet, things may be more complicated. Joseph does not simply stay home. As a matter of fact, already in the biblical version and even more so in Philo, his life is characterized by constant change, maybe more than in the case of any other biblical figure. Philo knows the details:

> Of these years [i.e. the 110 years of his life] he spent seventeen up to adolescence in his father's house, thirteen in painful misfortunes, the victim of conspiracy, sold into slavery, falsely accused, chained in a prison, and the other eighty as a ruler and in complete prosperity.[9]

Joseph lived in his father's house in Canaan, was sold to the Ishmaelites by his brothers, brought to Egypt by those very Ishmaelites and then lived in Egypt, first in prison, then at the court. For most of his life, Joseph lived in Egypt. This is something he has in common with Moses – who will eventually carry his bones out of Egypt.

Philo's *De Iosepho* is – together with *De Abrahamo* and *De vita Mosis* as well as with the lost tractates *De Isaaco* and *De Iacobo* – part of a cluster of tractates which focus on biblical figures. In scholarship they are often called "biographies," but that is not exactly what they are.[10] Often, the curriculum vitae of these biblical heroes is less important to Philo than what these figures stand for. This becomes quite obvious from the beginning of *De Iosepho* where Philo summarizes *De Abrahamo* as "the life which results from teaching" (διδασκαλία, μάθησις), *De Isaaco* as "the life of the self-taught" (φύσις) and *De Iacobo* as "the life of practice" (ἄσκησις).[11] Now, one should keep in mind that these treatises follow up on another tractate, the one on the creation of the world, *De opificio mundi* – a tractate which also has a biographical touch (one could also call

[8] Philo, *Ios*. 269.
[9] Philo, *Ios*. 270.
[10] On Philo's "biographies" cf. recently Birnbaum and Dillon 2021: 20–22.
[11] Philo, *Ios*. 1.

it "*De Adamo*") – but which like the others focuses on much more principal themes than simply one "bios." With *De Iosepho* Philo adds a new theme: "I will carry on the series (κατὰ τὸ ἑξῆς) by describing a fourth life, that of the statesman (*politikos*)."[12] By the "fourth" Philo refers to the earlier tractates on Abraham, Isaac and Jacob. But Philo also makes it clear early on in *De Iosepho* that this work should indeed be read in particular in the context of his tractate on the creation of the world. *De Iosepho* is an appendix to *De opficio mundi* – an addition indeed, as Philo with the help of a Hebrew etymology explains: the meaning of the Hebrew name Joseph is "addition of a lord" (κυρίου πρόσθεσις)[13] or, as he states elsewhere, simply "addition."[14] For Philo, Joseph is not just the son that God "added" to Rachel (as the biblical text has it[15]), rather Joseph stands for the individual state, in "addition" to the *kosmos*, the whole world (as described in *De opificio mundi*). Philo writes:

> For this world is the Megalopolis or "great city," and it has a single polity and a single law, and this is the word or reason of nature, commanding what should be done and forbidding what should not be done. But the local cities which we see are unlimited in number and subject to diverse polities and laws by no means identical, for different peoples have different customs and regulations which are extra inventions and additions.[16]

So while Adam stands for the world, for the human *tout court*, Joseph stands, or so it seems, for the *mikrokosmos*, the individual state with its individual rules and traditions. If *De opificio mundi* is about the law of nature (νόμος φύσεως), *De Iosepho* procedes to the local. At least at first sight, Joseph is no Adam whose home is the world and whom Philo explicitly calls *kosmopolitēs*, a cosmopolitan citizen.[17] Joseph is much more "locative:" he stands for the statesman, the *politikos*, who, according to Philo, has three characteristics: shepherd-craft, household-management, and, again, self-control (τόν τε ποιμενικὸν καὶ τὸν οἰκονομικὸν καὶ τὸν καρτερικόν).[18]

In addition to these characteristics of a controller (controlling the others as well as himself), Philo presents Joseph as a dream interpreter. I am leaving aside here the fact that in *De somniis* Philo has rather negative things to say about Joseph the dreamer.[19] In *De Iosepho*, things are different (a reminder that Philo

[12] Philo, *Ios*. 1.
[13] Philo, *Ios*. 6.
[14] Philo, *Somn* 2.6; *Mut*. 14. Cf. GRABBE 1988, 174–175.
[15] Gen 30:24.
[16] Philo, *Ios*. 29.
[17] Philo, *Opif.* 142
[18] Philo, *Ios*. 54.
[19] Philo, *Somn*. 2.1–154.

cannot easily be fitted into simplistic lines of thought – he does not shy away from contradictions throughout his oeuvre). Here, the ideal statesman is also an interpreter of dreams. This may sound surprising and Philo is aware of this:

> Perhaps some of the more thoughtless will laugh at my words; but I will say quite plainly that the statesman is most certainly an interpreter of dreams, not one of the parasites, nor one of the praters who shew off their cleverness for hire and use their art of interpreting the visions given in sleep as a pretext for making money; but one who is accustomed to judge with exactness that great general universal dream (τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον) which is dreamt not only by the sleeping but also by the waking. This dream in veriest truth is human life (ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος·).[20]

What makes Philo think that life is one big dream is the following thought: life is a conglomerate of brief episodes – like dream fragments: "They come; they go; they appear; they speed away; they fly off before we can securely grasp them."[21] Likewise, the body with all its transience corresponds to that of dreams: "health (is) insecure because of the infirmities that lie ready to attack it; strength (is) an easy victim of the diseases which arise from numberless causes."[22] Philo refers to Croesus as an already classic example of the volatility of life and to Egypt: once a great empire, now a province under the jurisdiction of others.[23] Life is nothing but chaos, or one chaotic dream. And this is where one is in need of a dream interpreter who brings order into life:

> Since, then, human life is full of this vast confusion and disorder and uncertainty also, the statesman must come forward, and, like some wise expounder of dreams, interpret the day-time visions and phantoms of those who think themselves awake, and with suggestions commended by reason and probability shew them the truth about each of these visions.[24]

The chaos of life and of the world stands in contrast to the orderly cosmos:

> The sun and moon and the whole heaven stand out in such clear and plain distinctness because everything there remains the same and regulated by the standards of truth itself moves in harmonious order and with the grandest of symphonies; while earthly things are brimful of disorder and confusion and

[20] Philo, *Ios*. 125–126.

[21] Philo, *Ios*. 126: ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως ἀπέπτησαν.

[22] Philo, *Ios*. 130.

[23] Philo, *Ios*. 133–135.

[24] Philo, *Ios*. 143.

> in the fullest sense of the words discordant and inharmonious (ἀσύμφωνα καὶ ἀνάρμοστα).[25]

In Philo's reading (in *De Iosepho* at least), Joseph in his capacity as dream interpreter is the cosmic element trying to bring order into the chaos of life. As in his other so-called biographies, in the end Philo's interest is not so much in one specific individual, but in humankind. Neither is *De Iosepho*, as one might believe at the beginning of the treatise, about the laws of a particular people. Rather it is once more a tractate about humanity, not about Judaism. Typically, when Philo mentions Joseph's marriage with Aseneth, the daughter of the Egyptian priest of the Sun, he does not invent a conversion story as in the case of the Jewish-Hellenistic novel *Joseph and Aseneth*, on the contrary: Philo takes Joseph's betrothal to "the most distinguished of the ladies of Egypt" as an example of how lucky the "pious" are.[26]

3. Dying in Egypt, temporarily

De Iosepho does not add a fundamentally new topic (in spite of the suggested etymology of Joseph). The stage of the tractate is the world, not the individual state. Strikingly, when Jacob is in great distress about Joseph (after having seen his bloody coat), he worries about Joseph being properly buried, but not about *where* this would happen: "Separate countries concern the living: every land is the tomb of the dead."[27] In death, man has just one common fatherland. Thus both during his lifetime (as a dream interpreter and politician who brings cosmic order to the chaos of life) and in death, Joseph transcends territory. Joseph stays home and takes care of the housekeeping, yet ultimately and in a broader sense Joseph stands – like Adam and Moses – for Philo's ideal of a cosmopolitan citizen.[28]

Jacob's worries about Joseph's funeral were unwarranted: Joseph had not died, the bloody coat was misleading both for Jacob and Joseph's brothers. But when Joseph did die, at the age of 110, he was buried in Egypt: "he was embalmed and placed in a coffin in Egypt," the last verse of the book of Genesis tells us (Gen 50:26). This burial, however, was to be of temporary nature: "Joseph made the Israelites swear, saying, "When God comes to you, you shall carry up my bones from here."[29] This is part of the biblical plot and part of the Torah's

[25] Philo, *Ios*. 145.
[26] Philo, *Ios*. 121–122: τοιαῦτα τῶν εὐσεβῶν τὰ τέλη.
[27] Philo, *Ios*. 24: πρὸς ζῶντας αἱ πατρίδες, ἀποθανόντων δὲ πᾶσα γῆ τάφος.
[28] On Moses cf. Bloch 2022: 55–68.
[29] Gen 50:25 NRSV.

history of salvation: Joseph will reach the land that, as Joseph says in his final words to his brothers, God "swore to Abraham, Isaac, and to Jacob."[30] And indeed, when the Israelites left Egypt, Moses "took with him the bones of Joseph who had required a solemn oath of the Israelites, saying, 'God will surely take notice of you, and then you must carry my bones with you from here'."[31] What does Philo make of this? In two tractates, *De migratione Abrahami* and *De somniis*, Philo comments on Joseph's *temporary* end in Egypt. In *De migratione Abrahami* Philo writes:

> But some make a truce with the body and maintain it till their death, and are buried in it as in a coffin or shell or whatever else you like to call it. All the body-loving and passion-loving portions of these are laid in the grave and consigned to oblivion. But if anywhere by the side of these there grows up a virtue-loving tendency, it is saved from extinction by memories, which are a means of keeping alive the flame of noble qualities. So the Holy Word, deeming it unfitting that pure things should have impure things associated with them, provides for the safe-keeping of Joseph's bones, by which I mean the only relics of such a soul as were left behind untouched by corruption and worthy of perpetual memory. Those of the latter kind were these; Joseph's confidence that "God will visit" the race that has vision (Gen 50:24), and will not utterly hand it over to Ignorance, that blind task-mistress; his discernment between the mortal and the incorruptible portions of the soul and his leaving behind to Egypt those which had to do with bodily pleasures and other forms of unrestrained passion, while concerning the incorruptible parts he made an agreement, that they should accompany those who went up to the cities of virtue, and should be conveyed thither, and had the agreement secured by an oath.[32]

Philo replaces the land-oriented reading of the biblical narrative with something that is dear to him throughout his work: the dichotomy between body, symbolized by Egypt, and soul, symbolized by the cities of virtue. As I have shown elsewhere, Philo's interest in the concrete destination of the exodus is limited and his attitude towards Egypt overall more ambivalent than one tends to think (it is not only negative).[33] Still, it is true (as Sarah Pearce has shown most convincingly[34]), that the exodus narrative serves Philo as a pattern for the migration of the soul from the body and its passions. And so, Joseph becomes early on a *pars pro toto* of sorts for the Israelites: when he made his brothers swear to bring his bones out of Egypt, the intention was not so much oriented toward the

[30] Gen 50:24 NRSV.
[31] Exod 13:19 NRSV.
[32] Philo, *Migr*. 16–18.
[33] BLOCH 2022: 69–80.
[34] PEARCE 2007.

promised land (if at all). Rather Joseph's bones are to be read allegorically as "the incorruptible portions of the soul" (τῆς τοσαύτης ψυχῆς ἀδιάφθορα.)[35] And more explicitly:

> the symbol of the bones which Moses held should not be suffered to remain buried forever in Egypt. For he deemed it a grievous shame to suffer any fair blossom of the soul to be withered or flooded and drowned by the streams which the Egyptian river of passion, the body, pours forth unceasingly through the channel of all the senses.[36]

The biblical narrative of Joseph's bones being brought out of Egypt serves Philo well for his allegorical reading of body and soul, passions and virtues. Moreover, this symbolic reading of the exodus (with no destination mentioned) fits in well with Philo's cosmopolitan thinking. Philo's main figures of cosmopolitanism are Adam and Moses, but Joseph too – in spite of (or shall we say in addition to) his willingness to stay indoors – is part of that same line of thought.

Remarkably, Philo is the earliest author in Greek literature to use the term *kosmopolitēs* (Diogenes of Sinope is said to have answered the question whence he is by saying that he is a "citizen of the world," but the reference comes from the much later Diogenes Laertius in the third century CE[37]). Philo uses the term *kosmopolitēs* eight times in his work. He may not have invented it (Cicero uses the Latin equivalent: *mundi incola et civis*[38]), but his understanding of *kosmopolitēs*, heavily influenced by Stoic philosophy, is of great importance for his conception of the world and the law. According to Philo, as he writes at the beginning of his tractate on the creation of the world, "the world is in harmony with the Law, and the Law with the world" and "a man who observes the law is constituted thereby a loyal citizen of the world."[39] For Philo the law of nature and the law of Moses coincide. Adam, in *De opificio mundi*, is the exemplary citizen of the world, Moses, in *De vita Mosis*, the paradigmatic one: he is, "a world citizen (*kosmopolitēs*), and therefore not on the roll of any city of men's habitation, rightly so because he has received no mere piece of land but the whole world as his portion."[40] The biblical narrative of a Moses who would not live to arrive in the promised land suited Philo's understanding of Moses as a cosmopolitan citizen (and more generally of a "cosmic" Judaism). Moses' reach extends beyond a limited territory. Unsurprisingly, in Philo Moses is not buried in the valley in the land of Moab (Deut 34:6), but migrates to heaven. He remains

[35] Philo, *Mig*. 17, 23.
[36] Philo, *Somn*. 2.109–110.
[37] Diogenes Laertius 6.63. Cf. CHIN 2016.
[38] Cicero, *Tusc*. 5.108.
[39] Philo, *Opif*. 3. Cf. BLOCH 2022: 72–73.
[40] Philo, *Mos*. 1.157.

a cosmopolitan citizen even in death. Something similar, if less explicitly so, happens to Joseph. In Philo, both Joseph and Moses leave Egypt behind, they both die and to some extent overcome death. Like Adam, they are citizens of the world.

BIBLIOGRAPHY

BIRNBAUM, Ellen; DILLON, John (2021). *Philo of Alexandria: On the Life of Abraham. Introduction, Translation, and Commentary* (Philo of Alexandria Commentary Series 6), Leiden: Brill.

BLOCH, René (2022). *Ancient Jewish Diaspora: Essays on Hellenism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 206), Leiden: Brill.

CHIN, Tamara T. (2016). "What Is Imperial Cosmopolitanism? Revisiting *Kosmopolitēs* and *Mundanus*", in LAVAN, Myles; PAYNE, Richard E.; WEISWEILER, John (ed.), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oxford Studies in Early Empires), New York: Oxford University Press, 129–152.

GRABBE, Lester L. (1988). *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo* (Brown Judaic Studies 115), Atlanta: Scholars Press.

GRAF, Fritz (1998). "Hippolytos", in *Der Neue Pauly*, Vol. 5, Stuttgart: Metzler, 601–602.

LEVINSON, Joshua (1997). "An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife – Staging the Body Politic", *Jewish Quarterly Review* 87, 269–301.

MENDELSON, Alan (1982). *Secular Education in Philo of Alexandria* (Monographs of the Hebrew Union College 7), Cincinnati: Hebrew Union College Press.

NIEHOFF, Maren (1992). *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 16), Leiden: Brill.

PEARCE, Sarah J. K. (2007). *The Land of the Body: Studies in Philo's Representation of Egypt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 208), Tübingen: Mohr Siebeck.

VON "IN ISRAEL GAB ES BILDER" ZU "IPIAO": REFLECTIONS ON THE "ART" OF THE SOUTHERN LEVANT IN THE PRE-HELLENISTIC PERIOD

Izak CORNELIUS

> No other kind of relic or text from the past can offer such a direct testimony about the world which surrounded other people at other times. In this respect images are more precise and richer than literature.[1]

The work of Silvia Schroer is appreciated, from "In Israel gab es Bilder" to "IPIAO". This study discusses these two publications and their contribution to the discussion of Pre-Hellenistic "art" from the Southern Levant. Other works are also brought into the picture. There are some reflections towards the "art" of the Southern Levant, including the Megiddo ivory and material from Kuntillet 'Ajrud.

Silvia Schroer has made a tremendous contribution to the world of pictures (*Bildwelt*) in her research. This is not the place to give an overview of all her publications, but as is indicated by the title of this chapter, they extend from her PhD dissertation *In Israel gab es Bilder* to *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern* (abbreviated as *IPIAO*).[2] The aim of this contribution is to appreciate Silvia's contribution to the discussion on Southern Levantine "art" and pictures, and look at other relevant studies.

1. IN ISRAEL GAB ES BILDER

In her doctoral dissertation, with Othmar Keel as *Doktorvater* and accepted by the Theological Faculty of the University of Fribourg in 1986, she argued that in spite of the biblical "Bilderverbot," ancient Israel was not without pictures: "In Israel gab es Bilder".[3] She discussed instances of such pictures or representative art in the Old Testament (or rather Hebrew Bible): "alttestamentlichen Nachrichten über reale Kunstwerke" [Old Testament reports of real art work]. But there

[1] BERGER 1972: 10.

[2] SCHROER 1987 and SCHROER and KEEL 2005, SCHROER 2008, 2011, 2018.

[3] The volume edited by FREVEL, PYSCHNY and CORNELIUS 2014 also argued that there were pictures in Persian-Period Yehud. For the use of terms such as "iconography", "pictures" or "images" see most recently BERLEJUNG 2022.

is also a qualification of this statement in the book: "Die Studie postuliert zwar nicht das Vorhandensein einer eigenen israelitisch-judäischen Kunst mit einem eigenen Stil und spezifischen Themen" [The study does not postulate the existence of a separate Israelite-Judaean art with its own style and specific themes]. This point will be taken up later: was there anything that could be called "Israelite-Judaean art"?

The book contains the following main chapters:

1) Pictures of trees, blossoms, and fruits
2) Pictures of animals and hybrid beings
3) Old Testament reports of anthropomorphic pictures
4) Pictures of astral deities in Israel and Judah
5) The word field "image/divine image" in the Old Testament
6) Important picture bearers mentioned in the Old Testament
7) Old Testament reports of Israelite handicrafts and artisans.

The book also contains 146 figures that illustrate the descriptions. The figures also indicate the pages in the text where they are discussed, which is very helpful, especially when one works from the figures themselves.[4]

2. IPIAO

On the more recent side of the timeline are the four volumes of *IPIAO*, the first one co-authored by Silvia's teacher, Othmar Keel. This article will not review the series, but only indicates the contribution it makes to the discussion of pictures. These volumes contain in total 1,974 images in the form of very clear line drawings. They cover the following periods:

1) From the end of the Mesolithic to Early Bronze Age
2) Middle Bronze Age
3) Late Bronze Age
4) Iron Age to Achaemenid rule

This means that the series starts with the culture of the Natufians and ends with Achaemenid culture, ca. 12,000–500 BCE.[5] The fact that the series starts so early makes it a bit different from another classic, *GGG* (*Göttinnen, Götter und Gottessymbole*),[6] which starts with the Middle Bronze IIB Age (ca. 1750 BCE).

[4] Although Abb. 1 is not discussed on p. 23 but on p. 29 and Abb. 8 also on p. 23.
[5] SCHROER 2021 discussed a Chalcolithic object.
[6] KEEL and UEHLINGER 2010.

There is no doubt about the tremendous value of the *IPIAO* volumes. It has been called a "summa iconographica" and "a basic source for everyone working with the Bible and its world, including its religious symbolism – the new ANEP!"[7] The general introduction in Volume 1 states that there are two central concepts in the series: "Ikonographie und Religionsgeschichte" [iconography and history of religion] and for that reason it is *Eine Religionsgeschichte in Bildern* [A history of religion in pictures]; with hindsight it is clear that the focus is on the symbolism of the images and not so much on the art historical dimension. Another point taken up in the series is that the region covered should be called the "Southern Levant," which includes Israel/Palestine and Jordan, as used in this article.[8] The view that Israel was not without pictures despite the *Kultbilderverbot* is repeated.[9] Another issue addressed is "Sind alle altorientalischen Bilder Kunst?" [are all Ancient Near Eastern pictures art?]. According to a strict modern definition of art, this is not the case. Many pictures were functional and discarded after a short period of use. These might be seen as aesthetically pleasing or not. For this reason, it might be better to speak of *Bild* ("picture") in this context than "art".[10]

3. Reflections on the "Art" of the Southern Levant: A Survey of Some Publications

The issue to be addressed is the presence of something that can be described as "art"[11] in the Southern Levant. Even more difficult is whether, in Silvia's words, it is possible to identify a distinct "Israelite-Judaean art" with its own style and specific themes.[12]

The issue of "art" of the Ancient Near East is discussed by Gunter in the *Companion to Ancient Near Eastern Art*.[13] The problem is whether there is such a thing as "art" in the same way that one can speak of, say, Greek art. Frankfort has already argued that "ancient Near Eastern art deserves to be studied

[7] Cornelius 2006: 129 and 2008: 132. ANEP refers to Pritchard 1969.

[8] Schroer and Keel 2005: 11.

[9] Schroer and Keel 2005: 17: "… die eigentlich unsinnige Annahme, das Kultbilderverbot im Dekalog beweise die Bildlosigkeit Israels. Erstens beweist beispielsweise das Verbot des Drogenhandels nicht, dass es keinen solchen gibt – im Gegenteil – und zweitens verbot dieses Verbot nicht Bilder schlechthin …. Die Bibel selbst liefert zahlreiche Hinweise auf Bilder, wie die Arbeit von Silvia Schroer 'In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament' (1987) definitiv gezeigt hat."

[10] Schroer and Keel 2005: 21–22.

[11] There is a good reason why the word is between inverted commas.

[12] Schroer 1987.

[13] Gunter 2019. Cf. also for the issue in Egypt Baines 2015 and 2007: 299–302.

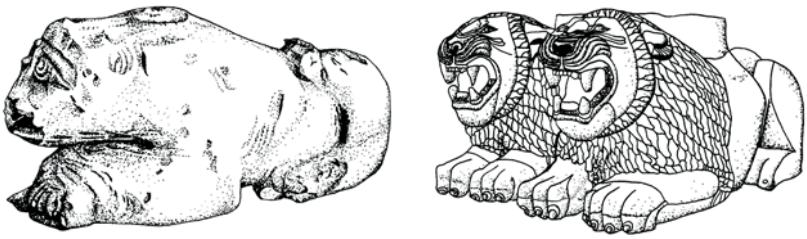


Fig. 1a-b: Tell Beit Mirsim lion (limestone; 53 cm long; Jerusalem Rockefeller Museum; IAA No. I.9014) and Tell Tayinat lion (basalt; 168 cm long; Antakya, Hatay Archeology Museum Inv. No. 6020), both ca. 8th cent. BCE. Source: IPIAO 1641 and 1642.

for its own sake."[14] SCHROER and KEEL have already stated that one should not adopt strict modern definitions, nor see this work as a "prelude to Western art."[15] Ancient Near Eastern "art" should be studied for its own sake, and valued in the light of its own canons.

The same approach applies even more in the case of the Southern Levant. Some observations were already made by the author on Southern Levantine "art".[16] There are no ample monumental sources as in Egypt or Mesopotamia, but many examples of objects which were created with some skill and with some aesthetic value. The question might be asked: Why is a golden Egyptian earring regarded as "art", but not a Natufian bone necklace? One always has to admit that both these objects were created for functional purposes and reflect influences from other cultures.

Hallote has written a very important article on material from the Southern Levant in the volume *Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art*.[17] She takes a critical look at the fact that the material has been described as "peripheral" in some art books as well as in standard books on archaeology. FRANKFORT writes only a few paragraphs on the Southern Levant which was regarded as "peripheral" and includes only a handful of examples: Jericho heads, Beisan stela, Megiddo ivories, but with no items at all from the Iron Age Southern Levant.[18] Here one has to admit that in contrast there is a lot of monumental art from Syro-Anatolian sites such as Tell Halaf, Zincirli and Karatepe.[19] One needs to look at

[14] FRANKFORT 1954: 12, cited by GUNTER 2019: 14.

[15] GUNTER 2019: 14.

[16] CORNELIUS 2013. The examples given there will not be repeated.

[17] HALLOTE 2020.

[18] FRANKFORT 1954: Figs. 276–277, 295, 304, 308–316.

[19] FRANKFORT 1954: Figs. 335, 338–347, 349–352, 355–356, 358, 360–364. For these sites see also ORTHMANN 1971 and more specific MOORTGAT 1955; CHOLIDIS and MARTIN 2010 and ORTHMANN 2002; GILIBERT 2011; and ÇAMBEL and ÖZYAR 2003.

only one example: comparing the Tell Beit Mirsim lion of 53.4 cm. long to that of the Tayinat lions of 118 cm. long (**Fig. 1a-b**).[20] But the main source for pictures in the Southern Levant is rather the corpus of seal-amulets published by KEEL.[21]

Turning to archaeology, MAZAR's study is the most important, although debatable terms such as "Land of the Bible" and "Old Testament period" are used in the book.[22] The table of contents already includes the word "art"[23] and there is a large corpus of 230 illustrations relevant to this discussion. The index includes the term "iconography", but it also appears in a few pages in the main text.[24] HALLOTE also referred to other archaeological studies, but they tend to be collections of chapters written by various scholars, dealing more with social archaeology and not so much interested in "art" as such.[25]

There are other studies not mentioned in the introduction to *IPIAO* and the article by HALLOTE that might be of relevance to the discussion on "art" in the ancient Near East.

REIFENBERG's book titled *Ancient Hebrew Arts*[26] "presents art remains of Jewish antiquity." There are 200 items, some from the author's own collection. It covers the period from the Israelite kings to the Roman period. Material from the period of the kings includes architecture, bronze stands, ivory plaques, seals, stamps, ceramics, stone altars and ostraca. Not all of these are strictly speaking "pictures," but rather inscriptions or epigraphical sources. The Samaria ivories are there, as well as iconic seals, also female figurines called "Astarte figurines" and one horseman.

Much more comprehensive is BOSSERT's *Altsyrien*: *Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien*.[27] It is a book which could be placed together with GRESSMANN and PRITCHARD.[28] The term Old Syria is used in the much broader sense of the word and includes "art and handi-

[20] *IPIAO* Abb. 1641 and 1642.

[21] KEEL 1995, 1997, 2010a, 2010b, 2013, 2017.

[22] MAZAR 1990: xv. The book opens with the Neolithic period.

[23] Not all items discussed in the text are in the illustrations. MAZAR 1990: 75–82 (Chalcolithic Ritual Art), 219–224 (MB II Art: metal figurines, jewelry, glyptic art, monumental art), 266–274 (LB Art: sculpture in stone, glyptic, ivories, metal art objects, clay figurines); 326–361 (IA I Glyptic Art and Art), 502–507 (Israelite Material Culture. Art in Israel and Judah: Samaria ivories, seal engravings).

[24] MAZAR 1990: 564 has pp. 82, 268, 502, 507, 518 to which pp. 79, 223, 266, 274 and 553 might be added.

[25] BEN-TOR 1992 and LEVY 1999. Mention can also be made of YASUR-LANDAU et al. 2019. See in this regard in the index under "Iconography" on p. 641. The figures in all these publications also include some objects relevant for "art".

[26] REIFENBERG 1950.

[27] BOSSERT 1951.

[28] GRESSMANN 1927 and PRITCHARD 1969.

crafts" from the Southern Levant. Included in the book are also architecture, inscriptions and Levantine peoples in Egyptian and Assyrian sources.

GALLING's *Biblisches Reallexikon* contains entries by various scholars on material culture, but also on topics such as seals and stelae.[29] It also includes illustrations. Just fresh off the press is a new edition edited by BERLEJUNG,[30] which is much more comprehensive and includes a large number of entries and illustrations that have a bearing on this discussion.

Among the relevant books on archaeology is the one by WEIPPERT.[31] There is no index of terms, nor specific sections on "art", but lots of illustrations, e.g., LB divine imagery in chapter 3.5.8 with Abb. 3.49–56 and material from Iron Age IIC 4.5.7.3–7 with Abb. 4.71–77. MAZAR deals with material up to 586 BCE, STERN writes on the Assyrian, Babylonian and Persian periods (ca. 732–332 BCE). There are various illustrations and in the table of contents relevant headings on "art".[32] Most pictures are in the sections on cult objects (some items are debatable!) and seals and coins.[33]

The *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* entry on "Arts and Crafts" has some remarks on the concept "art" and gives a summary of crafts and material, but does not deal with specific items.[34] *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant* includes relevant figures and has some sections on art, as indicated by the entries for "art" and "figurines" in the index.[35] In the *Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel* there is a chapter on archaeology in the section on the context of Israelite culture; and under "artistic expression" an article "art and iconography" with 15 figures, which deals only with representations of the divine.[36] In contrast the book *Behind the Scenes of the Old Testament*, has a whole section on "The Frames. Ancient Near Eastern Iconography" with a general article on the topic as well as specific articles on Egyptian, Mesopotamian and Anatolian and Canaanite-Israelite iconography.[37]

[29] GALLING 1977.

[30] BERLEJUNG 2022. It includes a very important introduction to iconography by BERLEJUNG. The book arrived too late to be incorporated fully into this article.

[31] WEIPPERT 1988.

[32] STERN 2001: 92–100 (Phoenician art objects), 214–215 (glyptic art of Judah), 292–293 (Edomite art objects). See also his 1982 book on Persian material culture.

[33] E.g., STERN 2001: 200–211, 332–338 and 535–570. Cf. for criticism FREVEL, PYSCHNY and CORNELIUS 2014.

[34] BOERTIEN and STEINER 2009.

[35] STEINER and KILLEBREW 2014: 855, 864. See, e.g., 24–246 Chalcolithic art, and 846–847 Persian figurative arts.

[36] NIDITCH 2016.

[37] GREER et al. 2018. One wonders, where is Persian iconography? There is very little Anatolian material and note Fig. 21.9 is definitely not a cylinder-seal impression, but an orthostat relief. It is not really Hittite, but from Ain Dara in Syria and perhaps Late Hittite (ORTHMANN 1971: Taf. 3)/ Neo-Hittite, as it shows earlier Hittite influence. Fig. 21.8 is not Old Babylonian but Akkadian.

This survey has indicated the ways in which the issue of an "art" of the Southern Levant has been addressed. What are the possibilities for such an endeavour?

4. Case Studies of "Canaanite" and "Israelite/Judaean" "Art"

Erlich wrote a book on the art of Hellenistic Palestine which indicates how one could perhaps deal with the material.[38] It includes chapters on marble and stone sculpture, bronze figurines, terracotta figurines, paintings, mosaics, varia, e.g., coins and bullae. She made the point that the artistic finds are mostly pieces of minor art of simple materials, affordable to nearly all.[39] The "art" of the Southern Levant could be approached in this way by taking types of pictures, what Keel called *Bildträger*.[40]

But it should also be kept in mind that in the Southern Levant there were also different cultures and therefore perhaps also different "art" traditions. Here one can include Israel and Judah, but also the Philistines, Ammonites, Edomites and Moabites.[41] On the other hand, there were also influences from, e.g., Egypt, Anatolia, Syria-Phoenicia and Mesopotamia. Beck had already undermined the idea that the Southern Levant was one cultural unit.[42]

In his archaeological study Mazar had included a section "Art in Israel and Judah,"[43] but he made the point that "There are very few classes of art objects which can be considered genuine Israelite works." He mentioned the lion statue from Tell Beit Mirsim and the lions' heads from Tel Eitun. These he refers to as "provincial art, a faint echo of the elaborate stone sculpture known in Syria during the Iron Age." Original Israelite artworks are seals, pottery figurines, cult stands and the Kuntillet 'Ajrud paintings. Other artwork are Phoenician and Aramean imports like ivories, stone and metal bowls, and engraved tridacna shells. He then dealt with the Samaria ivories, but there are none from Judah.[44] The

There is an article on Canaanite-Israelite material which is basically southern Levantine, so northern Syria is really missing.

[38] Erlich 2009.

[39] Erlich 2009: 3.

[40] Keel 1985 and earlier Schroer 1987; cf. Hartenstein 2005: 175–177; de Hulster et al. 2015: 32–34 and Cornelius 2018: 153–155 with literature cited. For jewellery see Golani 2013.

[41] Cf. inter alia Ben-Shlomo 2010; Beck 2002: 171–202, 447–459 (although the material is not necessarily Edomite as argued by Uehlinger 2006; cf. *IPIAO* Abb. 1805, 1811, 1908, 1924 and 1937) and Stern 2001 which included pictures, but regarded all the items as part of the "cult".

[42] Beck 2002: 218.

[43] Mazar 1990: 502–507.

[44] But note that these ivories might have been produced in Israel and not only imported (Suter 2022: 550) and formed part of the local material culture (Naeh 2015).

Fig. 2. War and Peace on Megiddo ivory (26 cm long; ca. 1350–1150 BCE; Jerusalem, Rockefeller Museum; IAA No. 38.780. Source: IPIAO 947)

Qitmit material,[45] clay female figurines[46] and cult stands[47] are not included in this section, but dealt with under the previous section on the Israelite cult.[48]

BECK wrote many important articles on the Southern Levantine material such as, e.g., Kuntillet 'Ajrud, Qitmit and "The art of Palestine during IA II" to name only three. Her articles were republished in a collection.[49] In "The art of Palestine during IA II",[50] she started with the LB Megiddo ivories, which might have been produced locally. Some terracotta cult stands dated from the 1st millennium might be regarded as part of the Israelite-Judaean world. There are also stone cult stands, carved bone handles and stone goblets and bowls which were locally produced. As far as Judah itself is concerned, she discussed cult stands and then turned (or returned) to Kuntillet 'Ajrud,[51] which "converted many biblical scholars into art historians."[52] The motifs were drawn from the whole of the Levant, even perhaps Egypt.[53] Following BECK, the Megiddo ivories might be taken as examples of "Canaanite art" and the Kuntillet 'Ajrud material of "Israelite/Judaean" "art".

Megiddo ivories (**Fig. 2**) depict the motifs of "war and peace,"[54] which go back to the "standard" of Ur and Egyptian war scenes.[55] But these were produced locally and do not show Egyptian attributes.[56]

[45] MAZAR called it non-Israelite.

[46] Cf. now KLETTER 1996; DARBY 2014; DARBY and DE HULSTER 2021 and DE HULSTER 2017.

[47] Cf. BECK 2002: 207–211, 392–422.

[48] MAZAR 1990: 498–502 with illus. 11.23 and 11.25.

[49] BECK 2002, see also 2012.

[50] BECK 2002: 203–222.

[51] Cf. earlier BECK 2002: 94–170 and 2012.

[52] BECK 2002: 217.

[53] BARKAY and IM 2001.

[54] BECK 2002: 204 with Figs. 1–2 and *IPIAO* Abb. 944, 947, 956; cf. KOTZÉ 2021: 202–203.

[55] HANSEN 1998: 44–47 and *IPIAO* Abb. 606–611.

[56] BECK 2002: 204 and now SUTER 2022: 546. Contrast the Egyptianized feasting scene on an ivory from Tell el-Fara south (KOCH 2014). For the later Samaria ivories being products of the local culture see SUTER 2022: 550 and NAEH 2015.

Much ink has been spilled on writing about the Kuntillet ʻAjrud material. Not so much because of the many pictures found there, but because of the inscriptions.[57] Very important as well are the drawings/paintings on the pithoi, on the one hand, and on the walls, on the other hand.[58] Taking the material as "art," ORNAN wrote that:

> "it is necessary to briefly elucidate two characteristics of ancient Near Eastern art in the pre-Hellenistic period. First, in contrast to modern notions, the perception of pictorial expression in the ancient world was not as an end in itself but rather as a means to communicate with the divine and at the same time to convey official state messages; these two facets of ancient Near Eastern pictorial expressions cannot be separated."[59]

She also came to two important conclusions: that the pithoi drawings were sketches made in preparation for the wall paintings and were not "final works of art."

IPIAO 4 has the following on the Kuntillet ʻAjrud material:

> "Die Inschriften und Zeichnungen von Kuntillat Ağrud (MESHEL et al. 2012) bezeugen ein Zusammenfließen verschiedener Traditionen. So finden sich ägyptische bzw. ägyptisierende Bes-Gestalten neben einem eher philistäisch oder judäisch wirkenden Leierspieler, dem kanaanäischen Motiv des Löwen und der Ziegen am Baum (Qedeschet), dem syrisch-phönizischen Motiv der Kuh mit dem Kalb und assyrischen Motiven wie der Stadtmauer, einem Bogenschützen, vielleicht auch Tributbringern, und schließlich mehreren Tierdarstellungen (Jagd?). Die Themen der Zeichnungen lassen sich nicht einem gemeinsamen Themenbereich (Krieg, Kult, Segen) zuordnen."[60]

Included in the volume are various motifs:

Abb. 1438 border of flowers[61]
Abb. 1494 Bes figures
Abb. 1577 animals on pithos A[62]
Abb. 1585 lyre player

[57] MESHEL 2012 and see now also LEUENBERGER 2021.
[58] BECK 2002 and 2012 and now ORNAN 2016.
[59] ORNAN 2016: 4.
[60] SCHROER 2018: 74.
[61] According to BECK 2002: 219 and Fig. 32 this might have formed a frame for the panel with the seated figure Fig. 31.
[62] There is no reason to see this as a "goddess on lions" or call it "Qedeschet" as in SCHROER 2018: 562 and 74. Qedeshet is not shown as a tree, but stands directly on a lion (*IPIAO* Abb. 868). ORNAN 2016: 21 argued against Asherah and took the lion as a signifier of YHWH.

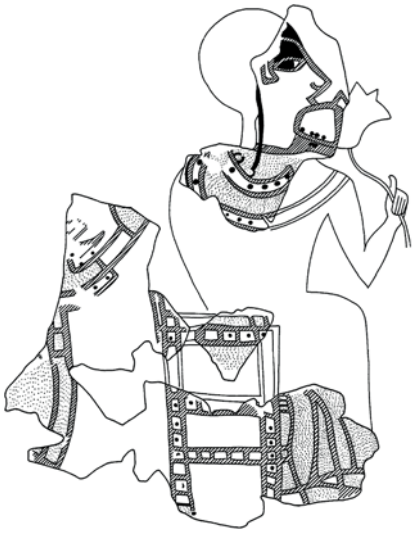


Fig. 3. Painting of seated figure from Kuntillet ‘Ajrud
(32 cm high; ca. 800–750 BCE. Source: IPIAO 1669)

Abb. 1586 procession[63]
Abb. 1594 cow and calf
Abb. 1682 wall with warriors[64]
Abb. 1684 animal and hunter with bow
Abb. 1669 enthroned figure[65]

The Kuntillet ‘Ajrud material reflects motifs and styles that come from all over the Ancient Near East. But some items like the seated figure (**Fig. 3**) might be interpreted as being more. It has been identified as an Israelite king, or maybe better a ruler.[66]

[63] Which BARKAY and IM 2001 compared to Egyptian examples of worshippers. SCHROER 2018: 568 mentioned the possibility of these being tribute carriers, but there are no gifts. ORNAN 2016: 13 proposed that the group is advancing towards a seated king and that the leading figure has a stick which makes the worshipper idea less likely.

[64] Such scenes are well known from Assyrian war reliefs (BECK 2002: 148), e.g., *IPIAO* Abb. 1689.

[65] SCHROER 2018: 632 argued that it was perhaps part of a banquet scene. Cf. CORNELIUS 2015: 35–36 with Fig. 11 and forthcoming. This can be compared with the seated figure from Ramat Rahel (CORNELIUS 2015).

[66] ZIFFER 2013: 24 and ORNAN 2016: 7 again compare the mentioned Ramat Rahel seated figure which might also be a ruler.

5. Conclusions

Silvia has shown that ancient Israel was not without pictures. *IPIAO* has also made it very clear that the Southern Levant was not without pictures. They were part of the broader Ancient Near East and influenced from various directions, but not merely "peripheral" and contributed to the visual culture of this region. Whether one can talk about these pictures as "art" remains a matter of definition and debate.

Bibliography

Baines, John (2007). *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford: University Press.

Baines, John (2015). "What is Art", in Hartwig, Melinda (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Blackwell Companions to the Ancient World, Malden, MA: Blackwell, 1–21.

Barkay, Gabriel; Im, MiYoung (2001). "Egyptian Influence on Kuntillet Figures", *Tel Aviv* 28, 288–300.

Beck, Pirhiya (2002). *Imagery and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine. Collected Articles* (Tel Aviv Occasional Publications 3), Tel Aviv: Yass Publications in Archaeology.

Beck, Pirhiya (2012). "The Drawings and Decorative Designs", in Meshel, Ze'ev (ed.), *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 143–203.

Ben-Shlomo, David (2010). *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism* (Orbis Biblicus et Orientalis 241), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ben-Tor, Amnon (ed.) (1992). *The Archaeology of Ancient Israel*, New Haven, CT and London: Yale University Press.

Berger, John (1972). *Ways of Seeing*, London: British Broadcasting Corporation.

Berlejung, Angelika (ed.) (2022). *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World. A New Biblisches Reallexikon*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Berlejung, Angelika (2022). "Iconography", in Angelika Berlejung (ed.), *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World. A New Biblisches Reallexikon*, Tübingen: Mohr Siebeck, LXIII-LXXIII.

Boertien, Jeanette H.; Steiner, Margreet (2009). "Arts and Crafts in the Bible. I. Hebrew Bible/Old Testament", in Klauck, Hans-Josef et al. (ed.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 2, Berlin and New York, NY: De Gruyter, 858–866.

Bossert, Helmuth T. (1951). *Altsyrien*: *Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur* (Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises 3), Tübingen: Wasmuth.

ÇAMBEL, Halet; ÖZYAR, Aslı (2003). *Karatepe–Aslantaş. Azatiwataya. Die Bildwerke*, Mainz: von Zabern.

CHOLIDIS, Nadia; MARTIN, Lutz (ed.) (2010). *Tell Halaf: im Krieg zerstörte Denkmäler und ihre Restaurierung*, Berlin: De Gruyter.

CORNELIUS, Izak (2006). Review of IPIAO 1, *Journal of Northwest Semitic Languages* 32,2, 129–132.

CORNELIUS, Izak (2008). Review of IPIAO 2, *Journal of Northwest Semitic Languages* 34,2, 131–134.

CORNELIUS, Izak (2013). "Art, Bronze and Iron Age", in MASTER, Daniel, M. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, Oxford: Oxford University Press, 49–57.

CORNELIUS, Izak (2015). "Revisiting the Seated Figure from *Ḫirbet Ṣāliḥ/Ramāt Rāḥēl*", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 131, 29–43.

CORNELIUS, Izak (2018). "An Introduction to Ancient Near Eastern Iconography", in GREER, Jonathan et al. (ed.), *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social and Historical Contexts of Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 151–158.

CORNELIUS, Izak (Forthcoming). *Revisiting the Seated Figure from Kuntillet 'Ajrud.*

DARBY, Erin D. (2014). *Interpreting Judean Pillar Figurines. Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (Forschungen zum Alten Testament II,69), Tübingen: Mohr Siebeck.

DARBY, Erin D.; DE HULSTER, Izaak J. (ed.) (2021). *Iron Age Terracotta Figurines from the Southern Levant in Context* (Culture and History of the Ancient Near East 125), Leiden: Brill.

ERLICH, Adi (2009). *The Art of Hellenistic Palestine* (BAR. International Series 2010), Oxford: British Archaeological Reports.

FRANKFORT, Henri (1954). *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth: Penguin Books.

FREVEL, Christian; PYSCHNY, Katharina; CORNELIUS, Izak (ed.) (2014). *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (Orbis Biblicus et Orientalis 267), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GALLING, Kurt (ed.) (1977). *Biblisches Reallexikon*, Tübingen: Mohr Siebeck.

GILIBERT, Alessandra (2011). *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance. The Stone Reliefs at Carchemish and Zincirli in the Earlier First Millennium BCE* (Topoi. Berlin Studies of the Ancient World 2), Berlin: De Gruyter.

GOLANI, Amir (2013). *Jewelry from the Iron Age II Levant* (Orbis Biblicus et Orientalis - Series Archaeologica 34), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GREER, Jonathan et al. (ed.) (2018). *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social and Historical contexts of Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Baker Academic.

GRESSMANN, Hugo (1927). *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin: De Gruyter.

GUNTER, Ann C. (2019). "The 'Art' of the 'Ancient Near East'", in GUNTER, Ann C. (ed.), *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, West Sussex: John Wiley & Sons, 1–22.

HALLOTE, Rachel (2020). "The Southern Levant and the Ancient Near Eastern Canon", in GANSELL, Amy R.; SHAFER. Anne (ed.), *Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology*, Oxford: Oxford University Press, 45–65.

HANSEN, Donald P. (1998). "Art of the Royal Tombs of Ur: A Brief Interpretation", in ZETTLER, Richard L.; HORNE, Lee (ed.), *Treasures from the Royal Tombs of Ur*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 43–72.

HARTENSTEIN, Friedhelm (2005). "Altorientalische Ikonographie und Exegese des Alten Testaments", in: KREUZER, Siegfried; VIEWEGER, Dieter (ed.), *Proseminar I - Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 173–186.

DE HULSTER, Izaak J. et al. (ed.) (2015). *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DE HULSTER, Izaak J. (2017). *Figurines in Achaemenid Period Yehud: Jerusalem's History of Religion and Coroplastics in the Monotheism Debate* (Orientalische Religionen in der Antike 26), Tübingen: Mohr Siebeck.

KEEL, Othmar (1985). "Bildträger aus Palästina/Israel und die besondere Bedeutung der Miniaturkunst", in KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Vol. 1 (Orbis Biblicus et Orientalis 67), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7–47.

KEEL, Othmar (1995, 1997, 2010a, 2010b, 2013, 2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Fribourg: Universitätsverlag/Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph ([6]2010). *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputantae 134), Freiburg i.Br.: Herder.

KLETTER, Raz (1996). *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (BAR. International Series 636), Oxford: British Archaeological Reports.

KOTZÉ, Gideon (2021). "Looking again at the Nakedness of Noah", in VAN DIJK-COOMBES, Renate M. et al. (ed.), *From Stone Age to Stellenbosch. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius* (Ägypten und Altes Testament 107), Münster: Zaphon, 199–208.

LEUENBERGER, Martin (2021). "Yahweh and His Asherah in the Three Pithoi Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud: A Re-evaluation", in VAN DIJK-COOMBES, Renate M. et al. (ed.), *From Stone Age to Stellenbosch. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius* (Ägypten und Altes Testament 107), Münster: Zaphon, 179–190.

LEVY, Thomas, E. (ed.) (1999). *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London: Leicester University Press.

MAZAR, Amihai (1990). *Archaeology of the Land of the Bible: 10,000–586 B.C.E.* (The Anchor Bible Reference Library), New York, NY: Doubleday.

MESHEL, Zeʾev (2012). *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

MOORTGAT, Anton (1955). *Tell Halaf III. Die Bildwerke*, Berlin: De Gruyter.

NAEH, Liat (2015). "In Search of Identity: The Contribution of Recent Finds to Our Understanding of Iron Age Ivory Objects in the Material Culture of the Southern Levant", *Altorientalische Forschungen* 42,1, 80–96.

NIDITCH, Susan (ed.) (2016). *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel* (Wiley Blackwell Companions to Religion), Oxford: Wiley Blackwell.

ORNAN, Tallay (2016). "Sketches and Final Works of Art: The Drawings and Wall Paintings of Kuntillet 'Ajrud Revisited", *Tel Aviv* 43, 3–26.

ORTHMANN, Winfried (1971). *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst* (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8), Bonn: Habelt.

ORTHMANN, Winfried (2002). *Die aramäisch-assyrische Stadt Guzana. Ein Rückblick auf die Ausgrabungen Max von Oppenheims in Tell Halaf* (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 15), Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.

PRITCHARD, James B. ([2]1969). *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

REIFENBERG, Adolf (1950). *Ancient Hebrew Arts*, New York: Schocken Books.

SCHROER, Silvia (1987). *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHROER, Silvia (2008, 2011, 2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Vols. 2–4, Fribourg: Academic Press (2008, 2011) and Basel: Schwabe (2018).

SCHROER, Silvia (2021). "Were Goddesses already Worshipped in the Early Chalcolithic Period?", in VAN DIJK-COOMBES, Renate M. et al. (ed.), *From Stone Age to Stellenbosch. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius* (Ägypten und Altes Testament, Band 107), Münster: Zaphon, 11–17.

SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar (2005). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Vol. 1, Fribourg: Academic Press.

STEINER, Margreet L.; KILLEBREW, Ann E. (ed.) (2014). *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*, Oxford: Oxford University Press.

STERN, Ephraim (1982). *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538–332 B.C.*, Warminster: Aris & Phillips and Jerusalem: Israel Exploration Society.

STERN, Ephraim (2001). *Archaeology of the Land of the Bible Vol. II. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 BCE)* (Anchor Bible Reference Library), New York, NY: Doubleday.

SUTER, Claudia (2022). "Ivory", in BERLEJUNG, Angelika (ed.), *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World. A New Biblisches Reallexikon*, Tübingen: Mohr Siebeck, 539–556.

UEHLINGER, Christoph (2006). "Arad, Qitmit – Judahite Aniconism vs. Edomite Iconic Cult? Questioning the Evidence", in BECKMAN, Gary; LEWIS, Ted J. (ed.), *Texts, Artifacts and Images. Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies 346), Atlanta, GA: Scholars Press, 80–112.

WEIPPERT, Helga (1988). *Palästina in Vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II,1), München: Beck.

YASUR-LANDAU, Assaf et al. (ed.) (2019). *The Social Archaeology of the Levant. From Prehistory to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.

ZIFFER, Irit (2013). "Portraits of Ancient Israelite Kings?", *Biblical Archaeology Review* 39,5, 41– 51.78.

VOM RECHT DER BILDER IN DER REZEPTIONSGESCHICHTE, ALS EXEGESE GESEHEN ZU WERDEN

Irmtraud FISCHER

Silvia Schroer hat sich in ihrem Exegetinnenleben nicht nur den biblischen Texten gewidmet, denen sie viele neue Bedeutungen abgerungen hat, sondern auch den Bildern aus der Epoche der Textentstehung. Sie hat diese beiden kulturellen Äußerungen in exzellenter Weise miteinander verbunden und für die alttestamentliche Exegese fruchtbar gemacht. Meine Generation hatte das Privileg, von dem von ihr[1] und ihrem Lehrer Othmar Keel[2] auch methodisch neu eröffneten Zugang zu Artefakten und bildlichen Repräsentationen für ihre Exegesen zu profitieren. Im Folgenden soll ein Bereich von Schroers Arbeiten herausgegriffen und im exegetischen Dialog mit zwei Gemälden des 17. und 18. Jahrhunderts fortgeführt werden.

1. WAS FÜR DEN ALTEN ORIENT GILT, GILT AUCH FÜR DIE REZEPTIONSGESCHICHTE

Die (religiöse) Kultur Alt-Israels wurde lange Zeit durch das prominente Bilderverbot des Judentums als anikonisch angesehen. Was die Archäologie der letzten zwei Jahrhunderte zutage gebracht hat, widerspricht dem jedoch deutlich. In Israel gab es Bilder.[3] Dieses von Silvia Schroer festgestellte Faktum ist mit biblischen Texten keineswegs unvereinbar. Wer sich einmal von der Historizität des biblischen Geschichtsverlaufes verabschiedet, kann die Texte der Hebräischen Bibel unvoreingenommen lesen und wird in vielen fündig. Wenn man einmal die Brille der im Dtn konzipierten Kultzentralisation und des damit verbundenen Monolatrismus abgelegt hat, versteht man viele Texte in ihrem präskriptiven Anliegen: Sie kritisieren die Realität einer bestimmten Epoche und stellen das, was sie erst schaffen wollen, als immer schon gegebene Praxis dar, gegen die man aktuell verstoßen würde. Insbesondere die beiden Geschichtsrückblicke, die den Untergang des Nordreichs (2Kön 17) und des Südreichs (2Kön 21) begründen, bieten einen reichen Fundus für die vordeuteronomische religiöse Praxis. Auch die Hebräische Bibel bezeugt also, dass es in Israel Bilder gab.

[1] Ihre zahllosen Veröffentlichungen sind schließlich in die große Enzyklopädie, KEEL und SCHROER 2004; SCHROER 2008; SCHROER 2011; SCHROER 2018, eingeflossen.

[2] Auf eine seiner Publikationen spielt der Titel dieses Artikels an: KEEL 1992.

[3] Siehe die Dissertation von SCHROER 1987.

Aber auch in der Forschungsgeschichte der letzten beiden Jahrhunderte wurden die ikonographischen Hinterlassenschaften der kulturellen Epochen, in denen die biblischen Texte entstanden, den literarischen in ihrer explikativen Bedeutung weit nachgeordnet. Häufig war dies auch deswegen der Fall, weil der biblische Geschichtsaufriss, wie ihn der kanonische Text darlegt, sowie die darin erzählte Religionsgeschichte Israels als historisch zuverlässig angesehen wurde und sich nur schwer mit den gefundenen Artefakten in Einklang bringen ließ. Inzwischen ist sich die wissenschaftliche Exegese einig, dass die Vernachlässigung des ikonographischen Befundes nicht nur für die historisch-erzählenden Texte sowie der Rekonstruktion einer (Religions-)Geschichte Israels einen schweren Schaden darstellt, sondern selbst für poetische Texte und deren metaphorisch in Sprachbildern eingefangene Welt. Die altorientalischen Bilder haben heutzutage ein Recht, gesehen zu werden.

Dieses Recht ist allerdings für die Bilder der Rezeptionsgeschichte biblischer Texte noch nicht so deutlich geworden. Freilich muss der große Unterschied hervorgehoben werden, dass in der Nachgeschichte der Texte diese zeitlich primär und meistens auch bereits kanonisch waren, während die Bilder des Alten Orients den Bibeltexten größtenteils vorangehen oder noch zeitgleich mit den Texten bestehen. In den letzten zwanzig Jahren hat sich zwar ein eigener Forschungszweig der Rezeptionsgeschichte[4] entwickelt, der inzwischen prosperiert und auch auf die Nachgeschichte der biblischen Texte großes Augenmerk legt, aber die Konzentration auf die *literarische und theologiegeschichtliche* Rezeption ist noch immer gegeben.

Wie Cheryl EXUM, eine der Vorreiter_innen der biblischen Rezeptionsforschung, bereits dargelegt hat, sind auch die Verarbeitungen biblischer Stoffe in den Künsten als Exegesen ernst zu nehmen.[5] Die Bibel ist nicht nur in theologischen Kontexten mündlich und schriftlich überliefert und aktualisiert worden, sondern in allen nur erdenklichen Medien,[6] die in den jeweiligen Epochen von Bedeutung sind. Nicht nur Werke der Hochkultur in der bildenden Kunst, der Musik, der Architektur und der neuen audiovisuellen Medien sind dabei von Bedeutung, sondern auch Objekte der sogenannten angewandten Kunst. Sie begleiteten den Alltag von Menschen, von Gestaltungselementen an Hausfassaden, Darstellungen auf Fayencen und Emaillen, über Gold- und Silberschmiedekunst bis hin zu Stickereien, die nicht nur liturgische Gewänder zierten, reicht hier der Bogen. All diese Darstellungen biblischer Figuren und Sujets, seien sie von berühmten Kunstwerken inspiriert oder kopiert oder auch sehr individuell gestaltet,

[4] Zu diesem Shift in der Forschungsgeschichte siehe FISCHER 2013: 143–160.
[5] EXUM 2019.
[6] Siehe dazu bereits FISCHER 2014: 182–216, insbes. 200f.

sind als Ausdruck der Bedeutung der betreffenden Bibelstellen und deren Auslegung in der entsprechenden Zeit zu bewerten.

2. Die Exegesen der Bilder waren vielfältig wie die Exegesen der Zeit

Bilder, die biblische Sujets darstellen, erzählen damit eine von Texten zwar angeregte, aber häufig auch sehr freie Version. Dabei sind die Szenen, die etwa aus biblischen Texten herausgegriffen werden, in der Regel sehr begrenzt und bilden durch die Kunstgeschichte hindurch so etwas wie einen Darstellungskanon, der in seiner Fixiertheit mit den sich herausbildenden Attributen von Figuren zu vergleichen ist.

Durch die kunsthistorische Rezeptionsgeschichte hindurch lässt sich zwar kein genereller Genderbias erheben, denn weibliche Figuren der Bibel fanden – auch jenseits der allgegenwärtigen Maria, deren Darstellungen jedoch mehr von dogmatischen Aspekten bestimmt waren und sind – großes Echo. Dies hängt einerseits mit der typologischen Auslegungstradition zusammen, die weibliche Figuren häufig auf die Kirche hin deutete, andererseits aber auch mit der Bestimmung von Kunstwerken etwa für weibliche Klöster und deren Auftraggeber_innen, die, selbst wenn sie nicht aus kirchlichen Kreisen kamen, ihre Rolle durch biblische Frauen interpretierten.[7]

Selbstverständlich spiegeln sich in den Darstellungen auch die Geschlechterregime der jeweiligen Zeit, wenngleich zu berücksichtigen ist, dass entsprechend dem Milieu der Auftraggebenden die biblischen Figuren in hohe gesellschaftliche Ränge gehoben wurden. Ein Ausdruck dafür sind nicht nur die Kleider und der Schmuck der Figuren, sondern auch das Ambiente, in dem sie dargestellt werden.[8]

Neuere Forschungen zeigen, dass Bibellektüre mit einer Option für Frauen nicht erst ein Phänomen der feministischen Theologie ist, sondern immer schon existiert hat.[9] Solche Exegesen, die sich gegen misogyne Deutungen wandten und den Bibeltext auf frauenfreundliche Deutungen hin ausloteten, fanden allerdings keinen Eingang in die „offizielle", bis in das letzte Jahrhundert hinein ausschließlich von Männern kreierte und kontrollierte Tradition.

[7] Siehe dazu etwa Lein 2014: 268–294.

[8] So könnte etwa anhand der Verkündigungsszenen eine Geschichte des Interieurs selbst von Schlafzimmern reicher und bedeutender Menschen geschrieben werden. Nur die Krippendarstellungen bilden hier eine oft schrille Ausnahme, wenn in einem desolaten Stallgebäude eine in wertvollsten Brokat oder Samt gekleidete Madonna soeben ein Kind geboren hat.

[9] Siehe exemplarisch die in 21 Bänden und vier Sprachen erscheinende Reihe „Die Bibel und die Frauen", die auch die Rezeptionsgeschichte durch Frauen nachzeichnet (siehe ausführlicher dazu: www.bibleandwomen.org).

Das, was sich für die literarische Auslegungsgeschichte nachweisen lässt, lässt sich auch für die ikonographische feststellen: Es gab keineswegs nur androzentrische oder gar misogyne Darstellungen von Frauen, sondern gar nicht so selten solche von sehr selbstbestimmten und selbstbewussten Frauen. Die Rezeption der Juditfigur stellt wohl das berühmteste und bislang auch am besten erforschte Motiv dar. Im Folgenden sollen hier zwei Beispiele aus der Vorderen Prophetie aufgezeigt werden, deren Sujets, die Begrüßung der siegreich heimkehrenden Krieger durch die Frauen der befreiten Stadt, bereits in der Ikonographie der AOs ihre Darstellungen gefunden haben.

3. Frauen singen das Lob der siegreich heimkehrenden Krieger

Bereits die frühe feministische Theologie hat sich jenen Texten gewidmet, die von musizierenden und singenden Frauen erzählen, die die Bewahrung vor kriegerischer Bedrohung und deren Folgen einer gewalttätigen Einnahme einer Stadt besingen.[10] Die Frauen ziehen den siegreich heimkehrenden Kriegern entgegen und preisen singend und trommelnd ihre Taten, die sie vor Vergewaltigung, Plünderung und Zerstörung alltäglicher Lebensgrundlagen bewahrt haben.

3.1. *Die altorientalischen Darstellungen der Frauen mit Trommeln*

Silvia Schroer ist eine Pionierin in der Erforschung jener weiblichen Figurinen, die ein rundes, flaches Objekt in Händen halten.[11] War anfangs nicht klar, ob es sich nicht auch um Brotfladen handeln könne, ist durch die Forschungen von Sarit Paz,[12] die den Trommlerinnen und Musikerinnen in der altorientalischen Ikonographie nachging, klar, dass die Handtrommeln ausschließlich von Frauen geschlagen wurden. Sie hat mehrere Kontexte, vor allem den der kultischen Verwendung dieser Darstellungen erhoben und setzt sie im Einklang mit der bisherigen Forschung in den Fruchtbarkeitskult.[13] Da sich in alttestamentlichen Texten jedoch keinerlei kultische Aktivität von Trommlerinnen nachweisen lässt,

[10] Vgl. z. B. Trible 1990: 139–141; Wacker 1988: 44–52; Poethig 1985 (Diss.masch.); Rakel 2014: 230–235; Rapp 2014: 216–225.

[11] Zuletzt wieder: Schroer 2019: 44–64; 48–50.62.

[12] Siehe die englische Übersetzung der in Ivrit verfassten Dissertation: Paz 2007, insbes. den für diesen Artikel relevanten Abschnitt 82–101, dabei geht sie dem geschlechtsspezifischen Phänomen auch in der Ethnologie nach (vgl. 93).

[13] Vgl. ebd., 93–96.

verwirft sie diese Deutung für den Kult der Gottheit Israels, betont jedoch das Fortbestehen der Praxis im häuslichen Bereich.[14]

> „The continuity of women drummers in the fertility cult, which was slowly excluded from official observance as belief in one God prevailed, served, in my view, to express criticism of the bid to impose the ruling male ideology on religion."[15]

PAZ verortet damit die Trommlerinnen im Spannungsbereich von offizieller Religion und häuslicher Volksfrömmigkeit. Diese zwei Sphären waren nach ihrer Ansicht vor allem fernab politischer Zentren, in denen die königliche Macht immer mehr jene der Großfamilien ablöste und damit zu männlicher Dominanz führte, in ruralen Gebieten strikter getrennt, wodurch die wirtschaftliche und soziale Bedeutung von Frauen andauerte.

> „…the tradition of women drummers in Israel served to express a popular (folk) gender ideology, of which the figurines are a material reflection."[16]

Das Trommeln der Frauen kann nach PAZ damit als Ausdruck des weiblichen Widerstandes gegen präskriptiv von oben zu installieren versuchte Praktiken und Ansichten gewertet werden. Dies trifft insbesondere für die Performance der Frauen im Kontext von Siegesliedern zu, da sie offenkundig nicht Teil von organisierten Siegesfeiern waren, sondern vielmehr spontane Auftritte, die die (oppositionelle) Meinung von Bevölkerungsgruppen vorbrachten, die nicht durch die männliche Elite zu kontrollieren waren. PAZ kommt damit zum komplett konträren Ergebnis wie einige Jahrzehnte vor ihr Eunice POETHIG, die durch die damals noch geschlossen vertretene These der Frühdatierung der Siegeslieder zusammenfasste:

> „The Victory Song expressed Israel's revolutionary theology and helped achieve Yahwism's radical break from the dominant religions of the Ancient Near East."[17]

Einig sind sich die beiden Forscherinnen darin, dass der Sitz im Leben der Lieder in einer (lose?) organisierten Frauengruppe zu suchen sei.

[14] „…even as they were banned from the cult, they continued to observe domestic fertility cult in which the tradition of female drummers was preserved together with the religious overtones." PAZ 2007: 97.

[15] Ebd.: 105.

[16] Ebd.: 109.

[17] POETHIG 1985: 262.

3.2. *Die biblischen Texte*

Der in der fortlaufenden Lektüre des Alten Testaments erste dieser Texte, das Mirjamlied in Ex 15,19–21, reflektiert hymnisch zwar dieselbe Situation von Siegesliedern, unterscheidet sich jedoch insofern von den anderen Belegen, als es ausschließlich die befreiende Gottheit besingt. Das rührt freilich auch daher, dass nach der Erzählung vom Schilfmeer keine bewaffneten Krieger an der Bewahrung des Volkes beteiligt waren. Die beiden anderen Texte, die hier in ihrer ikonographischen Rezeption ausführlicher zur Sprache kommen sollen, sind Ri 11,29–40, insbesondere 11,34f, und 1Sam 18,6–9, insbesondere 18,6f.

3.2.1. Der vorhersehbare Unglücksfall der Tochter Jiftachs

Die Erzählung um die Tochter Jiftachs, die ihrem Vater und seinem erfolgreichen Heer nach geschlagener Schlacht, zur Handpauke tanzend, entgegenkommt, ist beständig Gegenstand exegetischer Diskussion.[18]

> [34] Und Jiftach kam nach Mizpa zu seinem Haus, und sieh, da kam seine Tochter heraus, ihm entgegen, mit Trommeln und im Reigentanz. Und sie war sein einziges Kind; ausser ihm hatte er weder Sohn noch Tochter. [35] Und als er sie sah, zerriss er seine Kleider und sprach: Ach, meine Tochter! Du hast mich tief gebeugt! Du gehörst zu denen, die mich ins Unglück stürzen! Ich habe dem Herrn gegenüber meinen Mund aufgerissen und kann nicht zurück. (Übersetzung: Zürcher Bibel)

Zum einen stellt sich die Frage, ob die Tochter wirklich als Opfer getötet oder ‚nur' geweiht und damit einer normalen Frauenbiographie enthoben wurde. Zum anderen geht es um die Frage, ob ihr Vater bei seinem Gelübde, das erste, das ihm aus seinem Haus entgegenkommt, zu opfern, nicht hätte wissen müssen, dass es auch die Tochter sein könnte. Bedenkt man den militärischen Kontext, in dem die Frauen singend, tanzend und die Handtrommeln schlagend das Ende der kriegerischen Auseinandersetzung markieren, dann müsste der siegreich heimkehrende Feldherr sich dieser Tradition bereits vorab bewusst gewesen sein. Ein Gelübde – falls dieses überhaupt nach der Zusage des göttlichen Beistands überhaupt nötig war[19] – hätte im beabsichtigen Dankopfer präziser formuliert sein können.

[18] Zur Exegese des biblischen Texts und zu religionsgeschichtlichen Vergleichen seiner Motive siehe ausführlich BAUKS 2010. Die Arbeit von GIGLLEITNER 2017, untersucht nicht nur narratologisch den biblischen Text und dessen Rezeption in Händels Oratorium, sondern auch eine kreative Neuinszenierung aus dem Jahr 2016.

[19] Dies bezweifelte bereits TRIBLE 1984: 140.

Die Tochter Jiftachs widersetzt sich allerdings ihrem Vater weder mit ihrem Auftritt mit den singenden Frauen noch in der Erfüllung seines Gelübdes. Aber sie handelt in beiden Fällen eigenständig: Sie wartet nicht auf das Heimkommen des Vaters oder gar auf seine Erlaubnis, das Haus zu verlassen, sondern geht mit anderen Frauen in die Öffentlichkeit und sie bedingt sich eine Auszeit in Gesellschaft von Frauen aus, bevor sie sich dem Gelübde des Vaters stellt.

3.2.2. Die Frauenperformance formuliert Oppositionelles und ist hierin prophetisch

Der zweite Text, die Frauen, die aus den Städten Israels hinausziehen und den siegreichen Kriegern mit Gesang, Trommeln und Zimbeln entgegenziehen, ist insofern schwierig, als die Frauen mit ihrem Gesang den jungen erfolgreichen Krieger David in Relation zum herrschenden König Saul setzen und dabei David als zehnmal erfolgreicher darstellen.

> 5 Und wenn David ausrückte, und wohin immer Saul ihn sandte, hatte er Erfolg, und Saul setzte ihn über die Krieger. Und er gefiel dem ganzen Volk
> und auch den Dienern Sauls. 6 Und als sie heimkamen, als David vom Schlag
> gegen die Philister zurückkehrte, zogen die Frauen singend und im Reigen
> tanzend aus allen Städten Israels Saul, dem König, entgegen mit Trommeln,
> mit Freudenrufen und mit Leiern. 7 Und die tanzenden Frauen sangen dazu:
> Saul hat seine Tausende erschlagen und David seine Zehntausende. 8 Da
> wurde Saul sehr zornig, und dieses Wort missfiel ihm, und er sagte: Sie haben
> David Zehntausende gegeben, und mir haben sie die Tausende gegeben,
> und sie werden ihm auch noch das Königtum geben! (Übersetzung: Zürcher Bibel)

Da der Text betont, dass dies in allen Städten Israels geschehen sei, wird das Ereignis nicht als einmalig dargestellt, sondern als wiederholt. Standen die Frauen in den beiden anderen Texten in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zur rettenden Führungsfigur (Mirjam ist zwar nicht in Ex 15, aber andernorts die Schwester Moses,[20] Jiftach ist der Vater der singenden Frau), so ist dies hier nicht der Fall. Sie bewundern David und repräsentieren die Städte Israels, indem sie der öffentlichen Meinung einer offenkundig zum herrschenden König oppositionellen Partei Ausdruck verleihen, deren pressure group weiblich dominiert ist. Saul wird durch ihre Lieder klar, dass er nicht nur an Achtung beim Volk verloren hat, sondern im Begriff stehen könnte, auch das Königtum an den jungen Krieger zu verlieren. Wie bereits POETHIG feststellt, sind alle diese Texte im

[20] Zu den Verwandtschaftsverhältnissen der drei Führungsfiguren beim Exodus siehe RAPP 2014: 362–382.

sozialen Kontext einer militärischen Elite situiert, die beiden hier näher besprochenen Texte spielen zudem in städtischem Milieu.[21]

3.3. *Auch die christliche Ikonographie setzt sehr unabhängige Frauen in Szene*

Bis heute wird in manchen christlichen Kirchen massiv versucht, die Bedeutung von Frauen in der Kirchengeschichte zu verschweigen oder zu minimieren, um eine angeblich geschlossene Tradition des Ausschlusses von Frauen aus Führungspositionen zu legitimieren. Die christliche Kunst bietet hier einen noch nicht wirklich gehobenen Schatz, um solche Geschichtsklitterungen zu falsifizieren. Im Folgenden soll jeweils ein Bild zu den besprochenen Texten in seinen Versionen vorgestellt werden.

3.3.1. Leichtigkeit und Tragik in einem Bild: Die Tochter Jiftachs tanzt aus dem Stadttor (**Abb. 1**)

Dieses unsignierte Barockbild aus dem 18. Jh. setzt die Heimkehr des Feldherrn mit seiner Truppe und den von seiner Tochter angeführten Siegesreigen ins Bild. Soweit ich bisher erheben konnte, stellt es ein Unikat dar, das nur von der Drehung der Figur des Jiftach her einen Anklang an ein ebenso unsigniertes, dem Augsburger Maler Isaak Fische(r)s (1638–1706) zugeschriebenes Gemälde aus dem Händel-Haus in Halle an der Saale aufweist.[22]

Die in etwa gleich großen und in ähnliche Farben gekleideten Hauptfiguren von Vater und Tochter setzen die tänzerische Leichtigkeit der Befreiung und das tragische Entsetzen des Mannes in ein Bild, das damit in zwei fast gleich große Hälften geteilt wird: Die eine Seite, die die Zivilbevölkerung visualisiert, wird am oberen Rand durch den Rundbogen des offenen Stadttores, das den Blick auf ein mehrstöckiges Gebäude freigibt, begrenzt. Die andere Seite dominiert der militärische Tross, der offenkundig die Stadtmauer entlang marschiert und gerade vor dem Tor angekommen ist. Der Feldherr lenkt seinen Schritt mit dem äußeren Bein auf das Stadttor zu, sein Körper, dessen Glieder gelängt sind, vollzieht jedoch eine manierierte Drehung um fast 180 Grad: Jiftach wird in dem Augenblick des Erschreckens dargestellt, als ihm klar wird, dass er sein Gelübde an seiner Tochter erfüllen wird müssen. Die Abwendung seines mit Federbusch geschmückten, behelmten Hauptes macht den Eindruck, als ob er das Geschehen rückgängig machen wollte. Die Figur teilt durch diese vor allem zur zum Stadttor geneigten Fahne gegenläufige Bewegung das Bild im Zweidrittelschnitt. Dadurch wird. Dadurch wird die festliche Szene gebrochen, die den Feldherrn mit

[21] Siehe dazu bereits POETHIG 1985: 183.

[22] FISCHES, Isaak. „Die Rückkehr des Jephtha“, Stiftung Händel-Haus Halle, https://st.museum-digital.de/object/88215 (abgerufen am 15.1.2023, 11:24).

Abb. 1. Anonym, Tochter Jiftachs, 18. Jh., Öl auf Leinwand, ca. 100 × 80 cm, Privatbesitz (fotografiert von Eveline Thirsfeld MA, Graz).

Brustpanzer und hochrotem Mantel zeigt, dessen Ende von einem Diener gleich einer Schleppe getragen wird. Die linke Hand Jiftachs ist beschwichtigend-beschwörend gegen die Frauen gerichtet, die rechte fragend-anklagend wie seine Augen zum Himmel erhoben. Die vertikale Linie, die von dieser Hand gebildet wird, wird etwas oberhalb durch eine der beiden das Stadttor flankierenden

Säulen fortgesetzt. Man könnte diese beiden vor dem Eingang stehenden Architekturelemente auch mit den beiden Säulen des salomonischen Tempels assoziieren, wodurch das Stoßgebet des Mannes visuell verstärkt würde.

Die singende und tanzende Gruppe von mindestens fünf Frauen wird von der Tochter Jiftachs angeführt, die durch ihre geöffneten Arme die Hälfte des Bildes bestimmt. Sie trägt ein Kleid im selben Rot wie der Mantel des Vaters und darüber einen goldfarbenen Mantel, der ebenso wie dieser an der Schulter gehalten und um die Mitte geschwungen wird, um von dort wie ein großer Schal nach hinten hinunterzufallen. Die Figuren von Vater und Tochter, die beide in der Mode der Zeit dargestellt werden, entsprechen sich also in den Farben, und ihre Mäntel bilden eine mehrfach geschwungene horizontale Linie in der unteren Bildhälfte. Die Taille der Frau wird durch einen massiven Gürtel, der möglicherweise auf ihre Jungfrauenschaft hinweisen soll, betont. Sein Gold und seine Edelsteine finden ihr Pendent im Ohrschmuck und im Diadem der grazilen Frau, die dadurch als reiche Tochter aus hochgestelltem Haus dargestellt wird.

Gleich hinter der Tochter trommelt eine Frau in blauem Obergewand mit weißem Untergewand. Ihr weit ausschreitendes Bein stellt die Figur ebenso tatkräftig dar wie jene Jiftachs. Die Handtrommel hält sie auf der gleichen Höhe mit Jiftachs erhobenem Arm, beide bilden das Zentrum des Bildes: Sieg und Niederlage treffen in dieser Mitte aufeinander.

Obwohl es den altorientalischen Brauch der trommelnden Frauen zu seiner Entstehungszeit sicher nicht mehr gab, setzt das Bild das Musikinstrument gezielt in die Mitte. Durch diese Betonung gibt es sich ausdrücklich als Exegese des biblischen Texts zu erkennen, wenngleich es durch die Kleidung der Figuren das Geschehen in seine damalige Gegenwart transferiert. Die starke Gruppe junger Frauen versetzt die keinesfalls dominierende militärische Truppe auf der rechten Bildhälfte in Schrecken. Es kann also auch in der Barockzeit keine Rede davon sein, dass sittsame Frauen sich gehorsam ihren Vätern fügten und keinen Zutritt zur öffentlichen Sphäre hatten, sie schwiegen offenkundig zu den Ereignissen ebenso wenig wie ihre alttestamentlichen Vorgängerinnen.

3.3.2. Eine Kundgebung von selbstbewussten Frauen – mit dem jungen David im Bild (**Abb. 2**)

Das Sujet und die Gestaltung dieses durch die starke Längung der Unterkörper ungewöhnlichen Bildes ist offenkundig von Lucas van Leyden inspiriert. Ob jemals ein Ölgemälde davon existiert hat,[23] oder eine zu dem hier vorgestellten

[23] Eine als ‚Kopie' von van Leyden bezeichnete Version in Öl auf Holz im leichten Querformat (51 × 65 cm) mit zwei weiteren Frauen in der Gruppe, die mit 1632 datiert wird, befindet sich online einsehbar im Prado in Madrid: „David vencedor de Goliat", https://www.museodelprado.es/colec-

Abb. 2. Anonym, *Die Frauen preisen David*, 17. Jh., Öl auf Leinwand, 72 × 56 cm, Privatbesitz (fotografiert von Eveline Thirsfeld MA, Graz).

cion/obra-de-arte/david-vencedor-de-goliat/567e685a-91dc-4da0-9f67-b9385ab0818b (Zugriff am 15.1.2023, 11:26).

Bild wesentlich kleinere, seitenverkehrte Version (23.5 × 18.7 cm) auf einem Hinterglasbild aus der Ambrosiana[24] in Mailand das Original darstellt, ist hier nicht zu klären. Jedenfalls ist ein Stich mit denselben Maßen von Jan Saenredam (1565–1607) überliefert, der bis heute in mehreren Blättern aus der Zeit erhalten ist.[25] Da ein Stich das Motiv immer seitenverkehrt darstellt, dieser aber mit dem Ambrosianabild übereinstimmt, ist m.E. auf ein verschollenes Originalgemälde zu schließen. Pieter de Jode I. fertigte 1600 von Saenredams Werk[26] eine weitere Version an, die das Motiv wiederum umkehrte.[27] Auf diesen Stich geht offenkundig das hier präsentierte, unsignierte Gemälde zurück (falls es nicht, was eher unwahrscheinlich ist, vom verschollenen Original gemalt wurde).

Das Bild wird durch das Zweidrittelmaß strukturiert: Vertikal ist es zweigeteilt durch die isolierte Darstellung Davids mit dem auf seinem Riesenschwert aufgespießten Kopf, horizontal durch den dunklen Hintergrund im unteren und den bewölkten Himmel im oberen Bereich, wobei an der rechten Seite die Stadtmauer mit einem Bogentor dominiert und damit optisch die Gruppe der im Vordergrund singenden Frauen wiederum in zwei Teile teilt.

Das Gemälde visualisiert eine interessante Exegese, indem es die im Bibeltext als kontinuierlich imaginierte Praxis in der Heimkehr Davids, die noch im vorhergehenden Kapitel (1Sam 17,54–57) erzählt wird, individualisiert. Der aufgrund der Größenrelation jugendlich dargestellte David, der, in ein helles Zivilgewand und rote Stiefel gekleidet, an seinem roten Gürtel den Steinschleudersack trägt (vgl. 17,31–40), geht auf das Stadttor mit den davor im Kreis Versammelten zu, wobei die ihm nächststehende Frau, die vom Blatt singt, dem Sieger den Rücken kehrt. Die Szene vermittelt deswegen den Eindruck, als ob die Frauen von David keine Notiz nehmen würden. Sieben sind bereits aus dem Stadttor herausgegangen, allesamt sind sie auf die Vorsängerin konzentriert, nicht auf den siegreichen Krieger.

Die drei Frauen im Vordergrund tragen individuelle, extravagante Kleidung, lediglich eine von ihnen ist ohne Kopfbedeckung, im Mailänder Hinterglasbild ist sie allerdings mit Laub bekränzt. Nur bei den beiden zentralen Figuren findet

[24] Siehe das Bild der Inventarnummer 343 in der Ambrosiana „Trionfo di Davide“, das der Beschreibung nach ein Original Lucas van Leydens, entstanden 1510–1533, ist: https://www.ambrosiana.it/opere/trionfo-di-davide/ (Zugriff am 15.1.2023, 11:26).

[25] Siehe etwa SAENREDAM, Jan Pietersz, Nach Lukas van Leyden, „Die Kinder Israels besingen den Sieg Davids über Goliath“, Hamburg, https://www.kollerauktionen.ch/de/432330-2252-SAENREDAM_-JAN-PIETERSZ-_Zaan-2252_432330.html (zugegriffen am 15.1.2023, 11:28). SAENREDAM, Jan Pietersz, „The hymn of the daughters of Israel to David“, https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_D-5-16 (Zugriff am 15.1.2023, 11:29).

[26] Aufgrund des differierenden Hintergrunds ist die Vorlage der Mailänder Version unwahrscheinlich.

[27] Siehe „David with the head of Goliath on his sword. Line engraving“, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:David_with_the_head_of_Goliath_on_his_sword._Line_engraving_Wellcome_V0007108.jpg (Zugriff am 15.1.2023, 11:29).

sich ein ähnlicher Hut mit breiter, aufgestellter Krempe und einem Hutgesteck von hoch aufragenden Straußenfedern.[28] Die im Hintergrund Agierenden tragen sehr unterschiedlichen, haubenartigen Kopfschmuck, der möglicherweise verschiedene Stände und Lebensalter visualisieren soll. Die Figur, deren Haupt in der Mitte des Bildes platziert ist, trägt in den anderen Versionen ein gefälteltes Tuch und kurzen Umhang, in diesem Bild jedoch einen Helm, wodurch sie als Kriegerin gekennzeichnet wird. Jene Frau, die eine Art Wulsthaube trägt, ist in ihrer Physiognomie deutlich älter dargestellt, jene hinter ihr trägt wohl ein einfaches Tuch.

Die ausgefallene Gewandung der weiblichen Figuren, die in Kontrast zur einfachen Kleidung Davids steht, erinnert mit seinen Überlängen und seinen Oversized-Mänteln an die berühmten italienischen Renaissancemalereien im Palazzo Schifanoia in Ferrara, die um 1470 zu datieren sind. Die Ganzfiguren tragen alle einen bläulichweißen Korsageleibrock über schlichter, hochgeschlossener weißer Bluse. Das Kleid der jungen Frau rechts außen ist mit roter Schärpe dekoriert, die gebauschten Ärmel in einem fahlen Goldton scheinen zu einem sonst nicht sichtbaren Mantel zu gehören. In ihrer Hand hält sie in etwa der Höhe von Davids Haupt einen mit Blüten geflochtenen Siegeskranz. Die mittlere, als Rückenfigur dargestellte Frau, ist in einen riesigen rosegoldfarbenen Mantel gehüllt, dessen weißes Futter an den Ärmelstulpen, am tiefen Rückenausschnitt und am breiten Rückenschlitz zu erkennen ist. Die Farbe des Gewandärmels, die an der Hand, die der Sängerin ein Buch entgegenhält, sichtbar wird, ist schwarz. Die dritte Frauenfigur steht im Zentrum und führt den Reigen offenkundig an, denn auch eine zweite Frau hält ihr ein Notenblatt, das zu den Betrachtenden gekippt ist. Sie trägt über ihrem weißen Kleid mit Bauschärmeln ein ärmelloses rotes Chasuble das mit Pelz verbrämt ist. Die Straußenhüte dieser beiden Frauen sind im Ton ihrer Mäntel gehalten.

Die ausführliche Beschreibung des dargestellten Frauenchores dürfte klar gemacht haben, dass die Sängerinnen keinesfalls einer niedrigen Gesellschaftsschicht angehören können. Sie sind gewiss als Töchter und Ehefrauen der Honoratioren der Stadt zu betrachten und stellen damit eine weiblich bestimmte Öffentlichkeit dar. Lucas van Leyden legt den Bibeltext durch seine ikonographische Umsetzung in einer zum Kriegshandwerk oppositionellen Weise aus. Er setzt einerseits nicht die vielen Kriegszüge Davids mit seinem Heer ins Bild, sondern den Hirtenjungen, der militärisch völlig ungeschult und unausgestattet durch Gottes Hilfe den durch professionelle Krieger unbesiegbaren philistäischen Vorkämpfer bezwingt. Die zur Verherrlichung des Kriegshandwerks oppositionelle Auslegung setzt sich in der Darstellung der Frauen, insbesondere

[28] Eine ähnliche Kopfbedeckung zeigt van Leyden auch in seinem Stich „Anbetung der Könige“, http://images.zeno.org/Kunstwerke/I/big/305038a.jpg (Zugriff am 15.1.2023, 11:30).

durch die das Wohlleben in Friedenszeiten ermöglichte Luxusgarderobe fort. Aber auch ihr geschlossener Singkreis ist als Kritik der Überhöhung des Militärs zu interpretieren: Sie singen offensichtlich nicht nur das spontane Lob des ihnen entgegenkommenden, fast ignorierten Siegers, sondern vielmehr das Gotteslob, wie es denn auch schon in Büchern aufgezeichnet ist. Die kreative Persönlichkeit, die dieses Bild geschaffen hat, hat zusätzlich durch die Farbgebung die Frauen ins Zentrum gerückt. Dadurch, dass sie der in der Mitte hinten stehenden Frau statt ihrer ursprünglichen Haube einen Helm verpasst, macht sie zudem auch auf die aktive Rolle von Frauen in der Rettung vor kriegerischen Übergriffen deutlich.

4. Abgehobene Theologen – realitätsverhaftete Künstler_innen?

Die Rezeption biblischer Texte und Figuren in der Kunst folgt häufig anderen Gesichtspunkten als eine philologische oder gar typologische Exegese von Theologen. Häufig fügten sie in der Repräsentation der Texte auch dort (mehr) Frauen ein, wo der Bibeltext sie nicht oder nur am Rande erwähnt und die Auslegung durch Kleriker sie zudem ignoriert hatte. Sie stellten das Leben dar, wie es eben ist, und beschränkten es nicht nur auf fromme Männer. Die kreativ Schaffenden in den Künsten gehen hierin mit den meist dem Vergessen anheimgefallenen Exegesen von hoch gebildeten Frauen konform, die wir mit unserem Projekt „Die Bibel und die Frauen“, an dem dankenswerterweise Silvia Schroer die ikonographische Beratung übernommen hat, wieder zu heben versuchen.

Bibliographie

Bauks, Michaela (2010). *Jephtas Tochter: Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40* (Forschungen zum Alten Testament 71), Tübingen: Mohr Siebeck.

Exum, J. Cheryl (2019). *Art as Biblical Commentary: Visual Criticism from Hagar the Wife of Abraham to Mary the Mother of Jesus*, London: T&T Clark.

Fischer, Irmtraud (2013). „Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte: Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125,1, 143–160.

Fischer, Irmtraud (2014). „Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce“, in Maier, Christl M. (Hg.), *Congress Volume Munich 2013* (Vetus Testamentum Supplements 163), Leiden: Brill, 182–216.

Gigelleitner, Dagmar (2017). *„Und siehe, da trat seine Tochter heraus“. Ri 10,6–11,40 und die musikalische Rezeption in Georg Friedrich Händels Oratorium Jephtha*, Diplomarbeit, Universität Graz, Graz.

KEEL, Othmar (1992). *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden: Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (Orbis Biblicus et Orientalis 122), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia (2004). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 1: *Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit* (IPIAO 1), Fribourg: Academic Press.

LEIN, Edgar (2014). „Starke Frauen: Die Darstellung alttestamentlicher ‚Heldinnen' in der italienischen Barockmalerei", in FISCHER, Irmtraud (Hg.), *Bibel- und Antikenrezeption. Eine interdisziplinäre Annäherung* (Exegese in unserer Zeit 23), Wien: LIT, 268–294.

PAZ, Sarit (2007). *Drums, Women and Goddesses: Drumming and Gender in Iron Age II Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 232), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

POETHIG, Eunice Blanchard (1985). *The Victory Song Tradition of the Women of Israel*, PhD thesis, Union Theological Seminary, New York, NY.

RAKEL, Claudia (2014). *Judit – Über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg: Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 334), Berlin: De Gruyter.

RAPP, Ursula (2014). Mirjam: *Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 317), Berlin: De Gruyter.

SCHROER, Silvia (1987). *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHROER, Silvia (2008). *Die Ikonographie Palästinas/Israel und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 2: Die Mittelbronzezeit (IPIAO 2), Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2011). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 3: Die Spätbronzezeit (IPIAO 3), Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 4: *Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft* (IPIAO 4), Basel: Schwabe.

SCHROER, Silvia (2019). „Kult und Krieg: Beiträge der Ikonographie zu einer genderorientierten Exegese der Prophetie", in FISCHER, Irmtraud; CLAASSENS, Juliana (Hg.), *Prophetie* (Die Bibel und die Frauen 1.2), Kohlhammer: Stuttgart, 44–64.

TRIBLE, Phyllis (1984). *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 491), Gütersloh: Gütersloher, 135–155.

WACKER, Marie-Theres (1988). „Mirjam: Kritischer Mut einer Prophetin", in WALTER, Karin (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung: Biblische Frauengestalten*, Fribourg: Herder, 44–52.

… SCHÖN GESTALTET WIE SÄULEN AM BAU EINES PALASTES? GYNAIKOMORPHE ARCHITEKTURELEMENTE IN DER KLEINKUNST DER SÜDLICHEN LEVANTE UND DIE DEUTUNG VON PS 144,12

Christian FREVEL

Am Rande ihrer Überlegungen zur Rolle der göttlichen Weisheit in der Entwicklung des nachexilischen Monotheismus äußert Silvia SCHROER 1991 ausgehend von Rut 4,11 eine Vermutung zur hausbauenden Kraft von Frauen. In diesem Kontext erwähnt sie auch Ps 144,12, den sie in der Übersetzung von Othmar KEEL zitiert. Es heißt dort in einer Anmerkung: „In Ps 144,12 b werden die Töchter Israels verglichen mit ‚Pfeilern gehauen nach dem Vorbild derer am Palast'. Ob dabei an Säulen in Frauengestalt zu denken ist und ob die Architektur im Sinne der ‚haustragenden' Frauen signifikant ist, kann man erwägen. Tempelmodelle zeigen öfter zwei Frauen oder Göttinnen an Stelle von stilisierten Palmetten o.ä."[1] Diese Nebenbemerkung baut sie 2007 zu einem viel beachteten Beitrag „Frauenkörper als architektonische Elemente" für die Festschrift für Othmar KEEL aus. SCHROER versteht diesen Beitrag ausdrücklich als Ergänzung zu ihrer umfangreichen Sammlung in der Dissertation „In Israel gab es Bilder",[2] wo Architekturelemente noch keine Berücksichtigung gefunden hatten. Der methodische Ansatzpunkt ist die Beziehung von Text und Bild in Ps 144,12 bzw. die Leistung altorientalischer Bilder zur Entschlüsselung biblischer Metaphern.

Der wegweisende Aufsatz führt auch hier eine Fülle von Material zusammen und kann für gynaikomorphe Architekturelemente der südlichen Levante als Überblick und Standardreferenz angesehen werden. Auch die von Silvia SCHROER vorgelegte Deutung zum Hintergrund von Ps 144,12 hat eine breite und positive Aufnahme gefunden.[3] In diesen vom Platz begrenzten Ausführungen soll die Hauptthese des reichen Beitrags gewürdigt, durch einige Bemerkungen erweitert und in Teilen auch hinterfragt werden. Die ergänzenden Anmerkungen bestehen aus zwei Teilen. Zunächst soll auf das Verständnis und die Deutung von Ps 144,12 eingegangen werden. In einem zweiten Teil soll dann der Zusammenhang der flankierenden Frauen an Architekturmodellen und ihre Deutung aufgezeigt werden, wobei auch einige Bemerkungen zu der weiterführenden Hypothese, diese Architekturgestaltung in die Vorgeschichte der Karyatiden einzubeziehen, ergänzend eingebracht werden sollen.

[1] SCHROER 1991: 163, Anm. 35. Die Übersetzung findet sich in AOBPs 183 unter einer Abbildung der monumentalen weiblichen Skulptur von Tell Halaf (s. dazu u.).

[2] SCHROER 1987.

[3] Vgl. z. B. HOSSFELD und ZENGER 2008: 785.

1. Ecksäulen, Karyatiden oder gar Tempelmodelle? Zum Tertium Comparationis von Ps 144,12b

In dem genannten Aufsatz entfaltet Silvia Schroer in einer detaillierten Exegese des Verses im Kontext des nachexilischen Königspsalms Ps 144 die von Gott garantierte Herrschaft des Königs in einem fülligen Segen, der sich in V. 12 auch auf das Gedeihen der Söhne und Töchter bezieht. Zwei parallele Vergleiche bestimmen dieses den Segen entfaltende Wachstum näher: Die Söhne werden in einem Pflanzenvergleich mit hochgewachsenen Schösslingen verglichen, die Töchter „gleichen einem Element der (bekannten) Baukunst besonders prächtiger Gebäude, nämlich eines Tempels oder Palastes (*hejkal*).“[4] Während die erste Vershälfte, in der junge Männer mit gerade aufragenden Pflanzen verglichen werden, aufgrund biblischer Parallelen (Dtn 20,19; Ps 1,3; 128,3–4; Sir 50,12; Jer 17,8; Klgl 3,27 u. a. m.) recht klar scheint, ist nicht nur die sprachliche Gestaltung der zweiten Vershälfte eine Herausforderung. Die Töchter sind „zugehauen“ oder „geschnitzt“ wie Ecken, was Ecksäulen assoziieren lässt. Die Schwierigkeiten der Übersetzung abwägend fragt Silvia Schroer dann nach möglichen Bildspendern: „Zielt der Vergleich auf die volle Gestalt, das Bild einer jungen, gut gewachsenen Frau, oder auf die hochgezogenen Pflanzen ähnlichen Säulen oder Pfeiler und deren stattliches Aussehen, ihre Kostbarkeit, ihre Kraft? Hatten Säulen und Pfeiler in der antiken Tempel- oder Palastarchitektur ein Gendervorzeichen, hat man sie als ‚weiblich‘ identifiziert?“[5] Von diesen Fragen aus geht sie dem Zusammenhang von Frauenkörpern und Architektur nach. Sie beginnt mit der Fassade des Palastes von Tell Halaf/*Gūzāna* und den berühmten Beispielen für Karyatiden im Siphnier-Schatzhaus von Delphi und am Erechtheion in Athen. Der Fokus aber liegt auf der südlichen Levante und den sog. Tempelmodellen, in denen Frauen einen offenen Eingang flankieren. Diese flankierenden Frauen, die teils auf Löwen(-protomen) stehen – wie andere Beispiele zeigen –, können (Eck-)Säulen ersetzen. In einem Überblicksartikel zu altorientalischen Bildern als Schlüssel zu biblischen Metaphern fasst sie ihre Beobachtungen prägnant zusammen: „Vor allem Tempelmodelle aus der Levante legen […] einen Zusammenhang von Frauenkörpern und Architektur nahe. Nackte Frauen stehen oft wie Säulen an den Fenstern und Eingängen von Tempelchen und scheinen, bisweilen zusammen mit Löwen, eine Wächterinnenrolle einzunehmen (Abb. 38–39). Die nackten Frauenkörper am besonders zu schützenden Eingang dürften eine ‚entwaffnende‘ Wirkung gehabt haben.“[6] Auf den letzten Aspekt wird im zweiten Teil zurückzukommen sein.

[4] Schroer 2007: 426.
[5] Schroer 2007: 427.
[6] Schroer 2013: 144.

Doch zunächst zu dem Vers selbst und seiner Verbindung mit Architekturelementen. In nahezu allen gängigen Übersetzungen ist von Ecksäulen oder Säulen die Rede. Hier einige Beispiele:

„unsere Töchter wie Ecksäulen,
geschnitzt nach dem Vorbild des Tempels/Palastes“ (HOSSFELD/ZENGER)

„unsre Töchter wie schlanke Säulen,
die geschnitzt sind für den Tempel“ (Einheitsübersetzung 1979)

„unsere Töchter schön gestaltet
wie Säulen am Bau eines Palastes“ (Einheitsübersetzung 2016)

„unsere Töchter sind wie Säulen,
fein geschnitzt, ein Abbild des Palasts“ (Zürcher Bibel)

„unsere Töchter wie Säulen,
geschnitzt für Paläste“ (Lutherbibel 2017)

Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen. Schaut man von da aus in den hebräischen Text, erkennt man ein hohes Maß an Kreativität in der Umsetzung. Das singuläre *tabnît* als Näherbestimmung des *hêkāl* bleibt häufig unübersetzt oder wird stark paraphrasiert. Von Schönheit oder einem Schlankheitsideal wie in der Einheitsübersetzung ist im Text nicht die Rede. Vor allem aber findet sich dort nicht einmal annähernd ein semantisches Äquivalent zu *Säule*, was am ehesten *ʿamûd* wäre. „Die Übersetzung ‚Säule‘ für hebr. *zāwīt* ist denn auch höchst fragwürdig“ hatte schon Ernst HAAG moniert.[7] Diesen Fehler macht SCHROER nicht, wenn sie „unsere Töchter zugehauen/geschnitzt wie Ecken (nach) Palastbauweise/Tempelmodell“ übersetzt und mit einem Hinweis auf den einzigen zweiten Beleg des Lexems in Sach 9,15 die Ecken eines Palast- oder Tempelgebäudes als Bezugspunkt nennt. Da solche Ecken aber nicht aus Holz geschnitzt sind (Bar 6,58), will sie das *məḥuṭṭābôt* als „(aus Stein) gehauen“ verstehen und verweist dafür auf die These Mitchel J. DAHOODs, hebr. *ḥṭb* „schnitzen“ sei eine dialektale Variante zu *ḥṣb* „behauen“.[8] Das allerdings bleibt fragwürdig, selbst wenn die beiden Verben verwandt sind.[9] *ḥṭb* ist sonst immer auf Holz und die Holzbearbeitung bezogen, weshalb die Verbindung zu den *zāwîyôt* – soll sie nicht völlig enigmatisch bleiben – nicht auf die Art des bearbeiteten Materials und die dafür spezifische Bearbeitungsform, sondern auf das Ergebnis bezogen ist. Der Vergleichspunkt scheint über die scharfe senkrechte Linienführung (wie bei den wie Pflanzlinge hochgewachsenen jungen Männern in der ersten Vershälfte) die *Geradheit* zu sein. Das Gerade, Aufrechte ist der Vollkommenheit nahe.

[7] HAAG 1977: 89.
[8] S. DAHOOD 1984: 332–333.
[9] S. auch GesM[18]: 384.

SCHROERs Übersetzung führt damit *nicht direkt* zu den flankierenden Figurinen bzw. gynaikomorphen Säulen. Weil ihr das sehr bewusst ist, benennt sie im Fazit des Aufsatzes ihre Argumentationskette: „Sowohl die innere Struktur der Metaphorik von Ps 144,12 als auch die ikonographischen Befunde führen zu einer Assoziationskette von Baukunst, Frauenkörper und Baum/Säule. Frauenbilder, die Ecken der Tempelgebäude und der hohe Wuchs von Säulen liegen bei den Modellen ikonographisch sehr nah beieinander, ja werden bei Fig. 10 [scil. dem von Aren M. MAEIR und Michal DAYAGI-MENDELS im gleichen Band publizierten Terrakotta-Modell aus der Sammlung Moussaieff, hier **Abb. 9**] sogar direkt miteinander kombiniert. Diese Konstellation könnte die Inspirationsquelle der Metapher des Psalmverses sein."[10]

Auf die Austauschbarkeit von Frauenkörper und Baum wird unten noch bei der Entwicklung der „Pflanzensäule" einzugehen sein. Hier soll noch der Text von Ps 144,12 im Vordergrund stehen, der die Verbindung mit hochgewachsenen Bäumen ja eher über die *nəṭiʿîm məguddālîm*, den „großgezogenen Pflanzlingen", herstellt. Dem Erklärungsansatz von Silvia SCHROER liegt daneben der Brückenschlag von den sog. Architekturmodellen zu der gewählten Metapher in der zweiten Vershälfte zugrunde. Dabei spielt die Datierung des Psalms, der nach der überwiegenden Auffassung der Exegese ein spätes nachexilisches Kompositprodukt[11] und damit weit jünger als die angeführte Konstellation der Architekturmodelle ist, keine Rolle. Die meisten der Architekturmodelle der südlichen Levante stammen aus der Eisen I- bis Eisen IIB-Zeit (11.–8. Jh. v. Chr.). Zwar gibt es auch am Ende der Entwicklung „Kultständer" aus Yavne, in denen Frauenkörper in nichttragender Funktion an den Seiten stehen bzw. Frauenkörper und Pflanzensäule austauschbar scheinen,[12] doch auch diese Exemplare sind von der Datierung des Psalms weit entfernt.

Der Weg zu den Architekturmodellen führt bei SCHROER über die Phrase *tabnît hêkāl*, die sie „(nach) Palastbauweise/Tempelmodell" übersetzt. *hêkāl* scheint über die etymologische Verbindung zu akkadisch *ekallu* bzw. sumerisch É-GAL klar. Das Wort bezeichnet ein großes Haus, also einen Palast oder einen Tempel. Im Psalter bezeichnet *hêkāl* außer in Ps 45,9.16 ausschließlich den Tempel YHWHs. Schwieriger ist *tabnît*, das mit der Wurzel *bnh* unzweifelhaft zusammenhängt und wie akkadisch *tabnītu* den Aspekt ästhetischer Vollkommenheit einschließen kann. Es bezeichnet eine Nachbildung, ein Abbild, Ebenbild oder einen Plan.[13] Wörtlich genommen wäre „Tempelmodell" eine mögli-

[10] SCHROER 2007: 445.

[11] Zur Datierung MATHYS 1994: 262–266; HOSSFELD und ZENGER 2008: 779–780, zum anthologischen Charakter BUYSCH 2009: 277–282.

[12] S. KLETTER u. a. 2010: Cat. 15, 16, 28, 44, 90 u. ö.; s. auch den Hinweis bei SCHROER 2013: 144.

[13] Vgl. GesM[18]: 1424.

che Übersetzung, vielleicht sogar „Palastbauweise“. Das Tertium Comparationis scheint jedoch nicht in der architektonischen Konkretion zu liegen, sondern in der Idee der ästhetischen Vollkommenheit, die im Vorderen Orient mit den göttlich inspirierten und die Weltordnung abbildenden Tempel- oder Palastgebäuden verbunden ist. Diese Vollkommenheit reicht – so die Aussage von Ps 144,12b – bis in die äußersten Ecken und umfasst daher das Ganze.

Die Aussage zielt auf die Schönheit, Wohlgeformtheit, Geradlinigkeit oder wie Hugo GRESSMANN es ausgedrückt hat: „Das tertium comparationis ist die Sorgfalt“.[14] Warum aber die Ecken? Vielleicht sind diese gar nicht wegen ihrer architektonischen Funktion oder besonderen Gestaltung ausgewählt, sondern markieren als Außengrenze das Ganze des Raumes. Mit den Töchtern wird die Vollkommenheit des Ganzen markiert.

Völlig zutreffend ordnet SCHROER dann die Aussage in den Kontext des Psalms ein: „Die Schönheit und Attraktivität der jungen Leute resultiert aus ihrer Erziehung und beruht auf deren Wirkung. Es dürfte also im Kern um die Leistungsfähigkeit für die Gesellschaft und die stolze Repräsentanz dieser Gesellschaft gehen.“[15]

Zieht man aus den bisherigen Beobachtungen ein Fazit, so scheint die Verbindung von Architekturmodellen und V. 12b eher gesucht als tatsächlich gegeben. Es ist das Ideal des Vollkommenen, für das der Tempel steht, das als Ausdruck des göttlichen Segens verstanden ist. Von Säulen ist in V. 12b nicht die Rede und der Weg von den äußeren Rändern/Ecken (*zāwîyôt*) zu Säulen ist eher (zu) weit. Der Vergleich von Frauen mit Säulen findet sich eher in der späten Weisheit als in Ps 144,12b, nämlich in Sir 36,29, wo die weise Frau als stützende Säule gepriesen wird (στῦλον ἀναπαύσεως, MS B עמוד משען), und Sir 26,18, wo die gute Frau schlanke Beine auf wohlgeformten Füßen hat und dies mit goldenen Säulen auf silbernen Sockeln (στῦλοι χρύσεοι ἐπὶ βάσεως ἀργυρᾶς) verglichen wird.[16] Auch hier scheint die Verbindung des vollkommenen heiligen Bezirks mit der Vollkommenheit der weisen Frau den Vergleich zu inspirieren,[17] wobei Hld 5,15 mit umgekehrten Gendervorzeichen aufgenommen wird. Nicht zuletzt rät dieses textuelle Spiel davon ab, Säulen in der antiken Tempel- und Palastarchitektur mit einem eindeutigen Gendervorzeichen zu versehen. Säulen waren weder wie Jachin und Boas (1 Kön 7,21; 2 Chr 3,17) oder die eiserne Säule ‚Jeremia‘ (Jer 1,18) nur männlich noch hat man sie als weiblich identifiziert.

[14] GRESSMANN 1910: 44.

[15] SCHROER 2007: 426.

[16] Beide Stellen finden bei SCHROER erstaunlicherweise keine Erwähnung.

[17] S. CALDUCH-BENAGES 2022: 277, die die Linie über Sir 24 bis zum Hohepriester in Sir 50 zieht.

2. Flankierende Frauen an Architekturmodellen und die Entwicklung der Karyatiden

Beginnen wir den zweiten Teil der Bemerkungen erneut mit Ps 144,12b. Die oben angedeutete Verbindung des Verses mit Karyatiden ist nicht neu, allerdings stehen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert meist ägyptische Tempel(-modelle) vor Augen: „Der Dichter mochte etwa Karyatiden in Ägypten gesehen haben."[18] Gemeint sind dabei wohl die Säulen mit Hathor-Kapitellen aus Dendera und ähnliche, letztlich nicht wirklich vergleichbare Beispiele.[19] Mit der Spätdatierung des Psalms verbindet Rudolf KITTEL dann die Annahme, es könnte auch ein Bezug zu den klassischen Beispielen in Griechenland im Hintergrund stehen: „Der Vergleich der Töchter mit ‚Ecksäulen' läßt nur an etwas wie Karyatiden denken, die man in nachexilischer Zeit wohl kennen konnte."[20] Neu ist bei SCHROER die Verbindung mit den zuvor unbekannten levantinischen Architekturmodellen und die damit verbundene These von einer Vorgeschichte der Karyatiden. Eher beiläufig fragt SCHROER zur Einordnung ihrer Argumentation: „Gab es im weiteren Sinn ‚Vorläuferinnen' der griechischen Karyatiden?"[21] Mit ihrer Frage, die die stehend angebrachten, den Eingang flankierenden Frauenfigurinen an levantinischen Architekturmodellen in die Entwicklung der Karyatiden einreiht, greift sie eine Hypothese auf, die sich bereits bei Joachim BRETSCHNEIDER findet: „Die Wurzeln der Karyiatide [sic!] [sind] zweifellos in Syrien und Palästina zu suchen […]".[22] Diese These greift in eine Diskussion ein, die in den 80er und 90er Jahren aufflammt[23] und nach wie vor in der Klassischen Archäologie unentschieden ist.[24] Denn Herkunft und Entwicklung der Karyatiden, die Anton MOORTGAT „eine der eigenartigsten Erscheinungen in der griechischen Baukunst"[25] nennt, werden auch abgesehen von der Verbindung mit Vitruvs Herleitung sehr unterschiedlich bewertet. Vitruv bezeichnet, vor allem im ersten und vierten der zehn Bücher über Architektur, männliche Stützfiguren als Atlanten bzw. Telamonen und weibliche als Karya-

[18] BAETHGEN 1892: 437.

[19] S. dazu auch SCHROER 2007: 442–444 oder IPIAO 1761–1764.1771.

[20] KITTEL 1922: 430. Der Assoziation von Ecksäulen oder Karyatiden wurde in den Auslegungen nur selten widersprochen, s. z. B: GRESSMANN 1910: 44; HAAG 1977: 89.

[21] SCHROER 2007: 430.

[22] BRETSCHNEIDER 1991: 173. Dort und ebd. 179 auch die oben kritisch hinterfragte Verbindung mit Ps 144,12. BRETSCHNEIDER bezieht ferner eine Wandmalerei in Til Barsip und den zyprischen Sarkophag Amathonte in die Entwicklungslinie ein.

[23] S. SCHALLER 1973; SCHMIDT 1982; SCHMIDT-COLINET 1977 und die Rezension von Andreas LINFERT in den Bonner Jahrbüchern 84 1984: 730–733. In das frühe Umfeld der drei umfassenden Darstellungen gehört auch MOORTGAT 1973.

[24] S. HÖCKER 2006: 311; SCHMIDT 1982: 23; SHEAR 1999: 66.

[25] MOORTGAT 1973: 209.

tiden. Dabei hebt er sich von der in der griechischen Literatur des 4. Jhs. v. Chr. mehrfach belegten spottenden Deutung ab, dass man beim bukolischen Gelage die Decke habe vor dem Einstürzen bewahren müssen.[26] Das Wort „Karyatide" steht unzweifelhaft im Zusammenhang mit der lakonischen Stadt Karyai auf dem Peloponnes, die in den Perserkriegen dem Sturm erlag, weshalb die anthropomorphen Säulensubstitute bei Vitruv nun mit den versklavten Bewohnerinnen assoziiert werden (Vitruv I, 1,5). Ein paralleler Zusammenhang wird für die männlichen Stützfiguren an der Perserhalle in Sparta entfaltet, die als persische Sklaven gedeutet werden. Vitruv entwirft damit für die Stützfiguren einen geradezu fabelhaften historisierenden Deutungszusammenhang, der sich markant und paradox von seinen Vorgängern unterscheidet.[27] Gegen die symbolische Versklavung steht die etwa bei Plutarch belegte Deutung als Tänzerinnen (Plutarch, Artaxerxes 18,1), die zu Ehren der Artemis von Karyai „einen einheimischen und anscheinend hochaltertümlichen Tanz aufführten."[28] Die Verbindung mit tanzenden artemisischen Jungfrauen wird wiederum der Haltung der Stützfiguren kaum gerecht.[29]

„Eine Tanzende als Stützfigur ist – und darin besteht Einmütigkeit – ein terminologischer Widerspruch, der im archäologischen Befund auf andere Weise wiederkehrt."[30] Der Widerspruch hat die Forschungsgeschichte seit Jahrhunderten beflügelt und aus ihm werden immer neue Variationen der Herleitung entwickelt. Immer wieder kommen dabei auch das alte Ägypten und der Vordere Orient ins Spiel, vor allem dann, wenn der Gestus des Tanzes verlassen wird: „Das Motiv der Mädchenfigur ist, wie das aller menschlichen Figuren und tierischen Gestalten, aus uralten Symbolformen in die Baukunst hineingekommen […] und von den primitiven Anfangsformen in die entwickeltere Steinbaukunst übertragen worden. Man wird sich als Vorstufen geschnitzte Pfosten mit apotropäischen Darstellungen denken müssen und sich dabei etwa an die Hathor-Säulen in Ägypten […] oder an die mannigfachen figürlichen Zutaten an persischen und dann noch an hellenistischen Kapitellen erinnern, und in diesen Bildungen ein bewußtes Weiterleben apotropäischer Vorstellungen, die man gerade mit Stützen, besonders mit Eck- und Türpfosten verband, sehen müssen."[31] In den inzwischen gut einhundert Jahre alten Ausführungen erkennt man vieles wieder, was auch noch in der Folgezeit diskutiert wurde: die Herleitung von

[26] Eine Übersicht über die antiken Quellen gibt SCHMIDT 1982: 15–21.

[27] Die gängigen Argumente gegen die von Michael Vickers (zuletzt VICKERS 2014: 130) favorisierte Zuverlässigkeit der Vitruv'schen Deutung entfaltet SCHOLL 1998: 26–31. Er sieht in den Koren junge unverheiratete Athenerinnen (*choephóroi*), die im chtonischen Kontext des Totenkultes des mythischen Königs Kekrops ein spezielles Trankopfer (*choai*) darbringen.

[28] DRERUP 1975–1976: 11.

[29] S. RYKWERT 1996: 133–141; SCHMIDT 1982: 26–27.

[30] DRERUP 1975–1976: 11.

[31] FIECHTER 1919: 2248.

Kleinformen, die Verbindung mit dem Vorderen Orient, die Unsicherheit in der Deutung. Man merkt der Erklärung zugleich den religionsgeschichtlichen Rahmen an, der die magische Abwehr von gleichwelchem Unheil zum Generalnenner des Religiösen macht. Viel ist hier der Vorstellung einer Entwicklung religiöser Kommunikation aus magischen Konzepten gewonnen, die so zum Universal der Erklärung unklarer Formen geworden ist. Die andere stark nachwirkende Linie beschränkt die Herkunft auf die archaische Baukunst und entwickelt die Deutung der Karyatiden von den markanten und klassischen Beispielen her: den Koren am Athener Erechtheion und den Karyatiden an den Schatzhäusern von Delphi.[32] Die Vorgeschichte wird dabei ganz ausgeblendet oder mit Hinweis auf das recht späte Auftauchen im ausgehenden 5. Jh. v. Chr. marginalisiert: „An origin for this type in ancient Near Eastern architecture proves equally elusive. Monumental human forms set against walls or in architectural settings did occur over a wide span of time in that area, but if there were a close connection between these earlier architectural forms and the later Greek figures used in place of columns, then we would expect to see it first in the Greek sites of Anatolia and not initially on the Greek mainland.“[33]

In der Tat fehlen Beispiele für monumentale Frauenfiguren.[34] Der lange Zeit kanonische Hinweis auf die Fassade des *Ḫilāni*-Palastes von Tell Halaf muss aufgegeben werden. Schon zu Beginn des wieder erwachten Interesses an den Karyatiden hatte Anton MOORTGAT in einem Artikel auf die Palastfassade von Tell Halaf hingewiesen, bei der das Dachgebälk von drei auf Trägertieren stehenden ‚Götterstatuen‘ getragen wird.[35] So sah es zumindest die Rekonstruktion von Max Freiherr VON OPPENHEIM für die Kapara-Zeit (9./8. Jh. v. Chr.) (**Abb. 1**) vor. Doch gilt diese immer wieder abgebildete Rekonstruktion inzwischen als wenig wahrscheinlich, zumindest aber als sehr unsicher.[36] Jedenfalls gibt es Probleme, weil die Zapfen und Plinthen der Skulpturen mit den Trägertieren (zwei Löwen und ein Stier) nicht ganz zusammenpassen.[37] Wahrscheinlich

[32] So z. B. bei SHEAR 1999: 67–88; VICKERS 2014: 127–130 u. a. m. S. auch den Überblick über die Forschungsgeschichte bei SCHMIDT 1982: 27 und SCHOLL 1998: 26–50.

[33] SHEAR 1999: 67.

[34] Vgl. DIETRICH 2022: 96–97. S. aber die doppelgesichtigen Köpfe aus Amman IPIAO 1812.

[35] S. MOORTGAT 1973: 209–211.

[36] S. NOVÁK und SCHMIDT 2019: 224, daneben aber die Rekonstruktion ebd. Fig. 8, die weiter die massiven Karyatiden zeigt, die in der aramäischen bzw. neo-hethitischen Palastarchitektur der Nordlevante des frühen ersten Jahrtausends keine Parallelen haben. Der Grund für das Festhalten an der Rekonstruktion ist anscheinend die Platzierung der großen Statuen: „Nevertheless the monumental statues must have been situated either in or somewhere close-by the entrance“ (ebd.). Der Auffindungskontext ist aber möglicherweise sekundär, s. die Angaben bei CHOLIDIS u. a. 2010: 356.

[37] S. CHOLIDIS u. a. 2010: 352; MARTIN 2018: 388: Im Zusammenhang der Restaurierungsarbeiten „zeigte sich, dass weder die Zapfen der Götterplinthen noch die Plinthen selbst passgenau

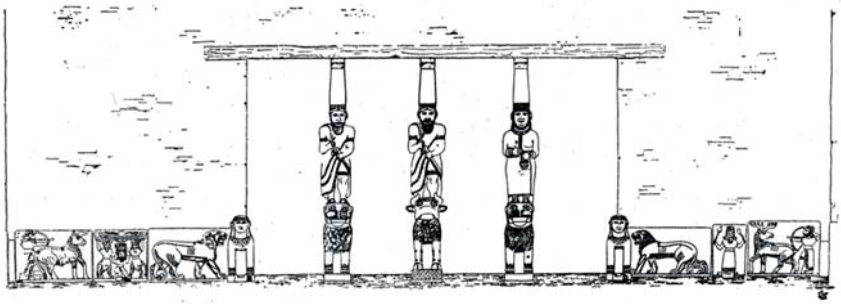


Abb. 1. Inzwischen als unwahrscheinlich geltende Rekonstruktion der Palastfassade Tell Halaf/*Gūzāna* (9. Jh. v. Chr.). Quelle: VON OPPENHEIM u. a. 1950: Abb. 22.

trugen die drei Statuen mit ihren hoch aufragenden konischen Kappen also *nicht* das Dachgebälk. Die Monumentalskulpturen auf der Terrasse des West-Palastes lassen sich vielleicht unabhängig von ihrer Verwendung als vergöttlichte Ahnen deuten. Als Alternative zu der Deutung als Atlant und Karyatiden werden die massiven Trägerfiguren als Säulen (aus Holz? Mit Blattkranzkapitellen?) rekonstruiert.[38] Solange also die Rekonstruktion Max Freiherr VON OPPENHEIMS nicht plausibel gemacht werden kann, sollte die Eingangsfassade von *Gūzāna* in der Debatte um die Herkunft der Karyatiden keine tragende Rolle spielen.[39] Damit bleibt man auf die Kleinformen verwiesen.

Zu Recht verweist Nadja CHOLIDIS für die Suche nach Analogien zu Karyatiden auf deutlich kleinere unbekleidete Frauenfigurinen mit polosartiger Kopfbedeckung (**Abb. 2**), die mit Blattkranzkapitellen in Verbindung gestanden haben und an Möbelstücken angebracht gewesen sind. Diese Figurinen aus Elfenbein haben nur scheinbar eine tragende Funktion und sind deutlicher ornamental. Sie kommunizieren Luxus, Noblesse und Prosperität der Möbel, mit denen sie durch Zapfen verbunden waren.[40] Eine Verbindung der ältesten Karyatiden mit

mit den Aufsätzen der beiden Basislöwen verbunden werden konnten." Die Löwin, die von dem Erstrestaurator Igor von Jakimow als Untersatz der weiblichen Statue rekonstruiert wurde, hat zudem einen ausgesprochen ungewöhnlichen kubischen Aufsatz auf dem Rücken, der als Höhenausgleich interpretiert wurde. Auch das führt, wie die Vielzahl weiterer Statuen, zu der Vermutung, dass der Auffindungskontext nicht der ursprüngliche Verwendungskontext war.

[38] Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Rekonstruktion CHOLIDIS u. a. 2010: 348–351; MARTIN 2018: 388–389.

[39] Das gilt entsprechend für die Aufhellung des Bildhintergrundes von Ps 144,12, wofür mehrfach der Tell Halaf herangezogen wurde, z. B. bei BRETSCHNEIDER 1991: 173.179. Mit Bezug auf Othmar Keel führt SCHROER 2007: 427–429 mit Abb. 1 die Rekonstruktion der Palastfassade von *Gūzāna* für die Interpretation des *kəzāwîyôt məḥuṭṭābôt tabnît hêkāl* an.

[40] Vgl. CHOLIDIS u. a. 2010: 353 mit Verweis auf BARNETT 1957: 207.210, Pl. LXXIV. Ähnlich hatte auch schon MOORTGAT 1973: 212 auf die Rekonstruktion eines Thrones aus Toprakkale durch Richard Barnett hingewiesen. S. auch BRETSCHNEIDER 1991: 168. Vgl. auch den Thronen-

Abb. 2. Elfenbeinfigur aus Nimrud/*Kalḫu* (BM 118102) (8./7. Jh. v. Chr.).
Quelle: SCHROER 2018: 533, Abb. 1536.

der altorientalischen Kleinkunst ist auch das Ergebnis des Standardwerks zur Geschichte der Karyatiden von Evamaria SCHMIDT.[41] In diesem Zusammenhang ist die Hypothese von Silvia SCHROER weiterführend, insofern sie mit den Architekturmodellen einen Brückenschlag zwischen Monumentalarchitektur und Kleinkunst ermöglicht.

Dabei zeigt die ausführliche Beschäftigung mit den Architekturmodellen, dass es sich einerseits nicht um Abbilder realexistierender Architektur handelt, andererseits aber ein Bezug oder besser eine Verwiesenheit auf reale Architektur auch nicht von der Hand zu weisen ist.[42] Die Verweisstruktur zwischen Architekturmodellen und realer Architektur lässt sich über abstrakte Konzepte wie Symbolisierung oder Metaphorisierung beschreiben. Die Medialität der Repräsentanz des Göttlichen, in deren Kontext die Frauenfigurinen stehen, ist entscheidender als der Bezug zu realen Sakralbauten. Für den genannten Zusammenhang spielen die den offenen Eingang flankierenden Frauenfigurinen eine

den auf einem Elfenbeinplättchen aus dem Palast in Samaria, IPIAO 1670 und der als ‚Elfenbein-Karyatide' geführte kleine Frauenkopf mit Blattkranzkapitell aus Assur bei WICKE 2010: 81 mit Taf. 4 (Kat. Nr. P14).

[41] Vgl. SCHMIDT 1982: 30–48.159–160.

[42] S. für die ausführliche Auseinandersetzung FREVEL 2023 in dem 2018 auf der Jahrestagung des Deutschen Palästina-Vereins in Mainz gehaltenen Vortrag.

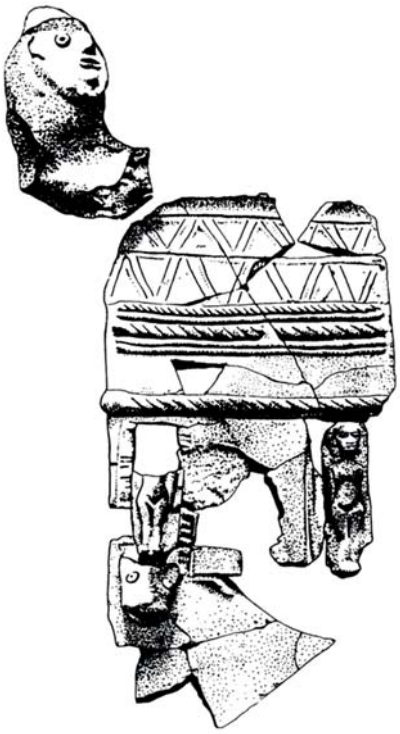


Abb. 3. Miniaturaltar aus Pella (RN 72066) (10. Jh. v. Chr.).
Quelle: FREVEL 1995: 999, Abb. 17.

prominente Rolle. Sie entwickeln sich offenbar aus Vorformen in Syrien, wie z. B. den Architekturmodellen aus Emar (zweite Hälfte des 2. Jts. v. Chr.), in denen stehende Frauenfigurinen als Dekor eingesetzt sind.[43] Um die Jahrtausendwende tauchen sie vermehrt in Transjordanien (in Pella,[44] **Abb. 3** und im Nebo-Gebiet, **Abb. 4** bzw. südlicher [Ankauf in *el-Kerak*], **Abb. 5**) auf und entwickeln sich von dort aus weiter. So vielleicht in *Wādī eṯ-Ṯamad (WT 13)*, sicher aber in *Tell el-ʿUmēri* (**Abb. 6**), wo sich zwei schlanke Figurinen in der Öffnung anschauen und sogar mit ihrem Rücken an den Pilastern seitlich anliegen und damit verschmelzen.[45]

[43] Vgl. BRETSCHNEIDER 1991: 170 mit Kat. Nr. 34 u. 36, vgl. auch Kat. Nr. 60 aus Elam. Eine Zwischenstellung nimmt das aus der Nebo-Gruppe stammende und um 900 v. Chr. datierte, bemalte Exemplar ein (Kat. Nr. 91), in dem zwei (in einer Matrize gepresste) Halbfigurinen in das Gesims über der nahezu quadratischen Öffnung eingelassen sind.

[44] S. Reg. Nr. 72066 POTTS u. a. 1985: 204 mit Pl. XLII; MCNICOLL u. a. 1992: Pl. 71.

[45] S. ELKINS 2017: 435–438 mit Fig. 10.

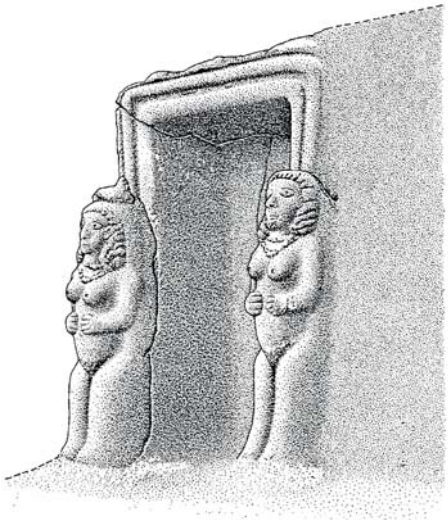


Abb. 4. Terrakottamodell aus dem Antikenhandel, vermeintlich aus Transjordanien (Beirut, American University Museum 6712) (11./10. Jh. v. Chr.). Quelle: SCHROER 2018: 271, Abb. 1191.

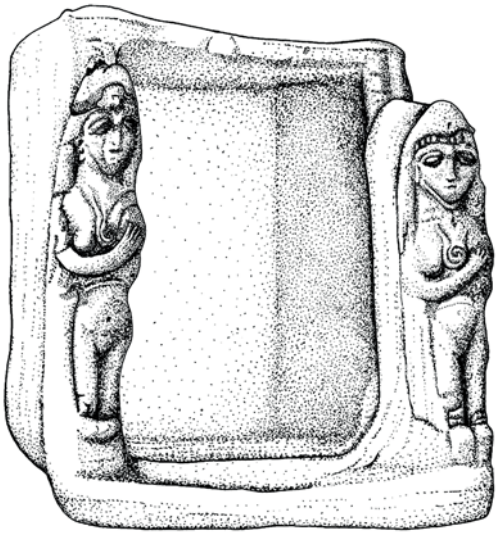


Abb. 5. Terrakottamodell aus dem Antikenhandel, Ankauf in *el-Kerak* (Amman, Jordan Museum J. 5751) (11./10. Jh. v. Chr.). Quelle: SCHROER 2018: 271, Abb. 1192.

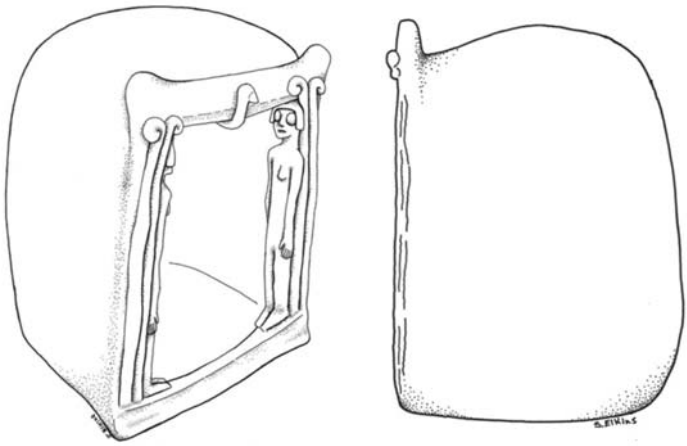


Abb. 6. Modellschrein aus *Tell el-ʿUmēri* (Reg. Nr. B000016) (Eisen IB/IIA). Zeichnung: Stefanie P. Elkins. Mit freundlicher Genehmigung der Urheberin.

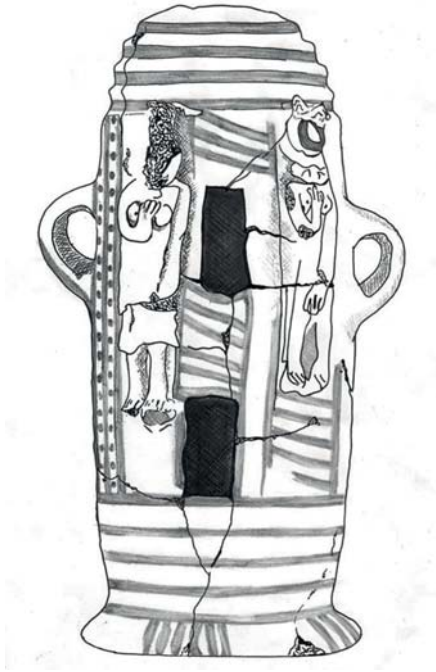


Abb. 7. Zylindrisch-konischer Ständer/Modellschrein aus Megiddo (IAA 36-1997) (Eisen I/IIA) (11./10. Jh. v. Chr.). Zeichnung: Dörte Welp.

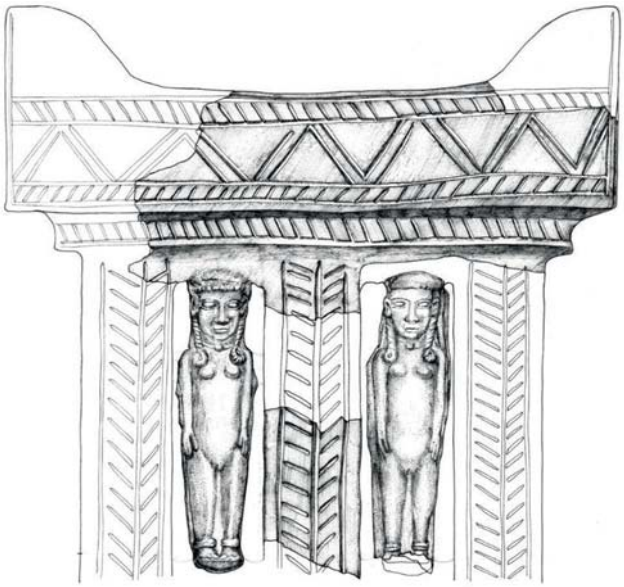


Abb. 8. Modellschrein/Hörneraltar mit anthropomorphen Figurinen aus *Tẹ̄l Reḥōv* (Reg. Nr. 64007) (Eisen IIA). Quelle: MAZAR und PANITZ-COHEN 2020: 14. Mit freundlicher Genehmigung von Amihai Mazar, Tel Rehov Expedition, The Hebrew University of Jerusalem.

Die frühesten Belege aus dem Westjordanland (wenn man die der Nebo-Region zugewiesenen Exemplare aus dem Antikenhandel nicht wegen der Herkunft des Tons der Küstenebene zuweist) sind ein wenig beachteter 37 cm hoher runder Eisen I-zeitlicher Ständer aus Megiddo (**Abb. 7**)[46] und die inzwischen prominenteren Exemplare vom *Tẹ̄l Reḥōv* aus der Eisen IIA-Zeit, wie etwa der Hörneraltar (**Abb. 8)**. Den Abschluss der Entwicklung stellen die Votivobjekte aus der Favissa von Yavne dar, die in der Zu- wie Einordnung unklar bleiben.

Gegenüber den von Silvia SCHROER in der Argumentation verwendeten Exemplaren hat sich die Anzahl inzwischen erheblich vermehrt. Den Eingang flankierende Frauenfigurinen können sogar als das verbreitetste Ausstattungsmerkmal der Modellschreine bezeichnet werden. Die offeneren Modelle aus dem Antikenhandel, die dem Nebo-Gebiet zugewiesen wurden (aber von den

[46] S. MAY 1935: 22 mit Pl. XX; Stratum VI, Reg. Nr. P 6055, s. PAICE 2004: 60–61, Pl. 22,2 (P 6055, Cat. Nr. 6). Zur Diskussion bereits FREVEL 2003: 170–172. Vgl. daneben das bekannte kastenförmige Exemplar mit den an den Ecken und Seiten angebrachten Sphingen/Keruben, s. FREVEL 2023: Abb. 15.

Tonanalysen z. T. ihren Ursprung in der Küstenregion haben), sind da die prominentesten Beispiele. Die Figurinen gehören verschiedenen Typen an, z. T. stellen, stützen oder umfassen sie ihre Brüste (z. B. *Ḥorvat Qitmīt*),[47] bedecken eine oder beide Brüste (z. B. Yavne),[48] verschränken beide Arme vor den Brüsten (ebenfalls Yavne),[49] halten den schwangeren Bauch (z. B. Nebo-Region **Abb. 4**)[50] oder eine Scheibe vor der Brust (z. B. Transjordanien **Abb. 5**, Sammlung Moussaieff **Abb. 9**,[51] WT 13[52]), lehnen die Arme an den Seiten eng an (z. B. *Tēl Reḥōv* **Abb. 8**,[53] Pella **Abb. 3**) oder bedecken ihre Scham mit einer oder beiden Händen (z. B. Yavne, Megiddo **Abb. 7**).[54] Die Figurinen sind oft nackt, aber selten ganz unbekleidet. Sie tragen eine Kopfbedeckung oder einen Kopfschmuck, Arm- und Beinreifen oder Colliers. Lediglich Brüste und offene Scham weisen auf die Betonung körperlicher Nacktheit. Zum geringen Teil waren die Figurinen farbig bemalt. Die meisten Figurinen haben ihre typologischen Pendants in der zeitgleichen Koroplastik. Meist sind die Figurinen in einer Matrize gefertigt und an die Front angesetzt und verklebt bzw. verstrichen. Zum Teil sind sie fast freistehend, zum Teil in die Oberfläche tief eingelassen. In der Regel haben sie keine erkennbar tragende oder stützende Funktion. In einigen Fällen (Pella, Yavne, *Ḥorvat Qitmīt* [rekonstruiert][55]) stehen die Figurinen auf Feliden oder Bovinen, die damit sozusagen die Säulenbasis darstellen. In vergleichbaren Exemplaren stehen Säulen auf den Träger- oder Symboltieren, wie etwa in einem der Tonmodelle aus *Ḫirbet Qēyafa.*[56] Ähnlich ist die Rolle der flankierenden Löwen bei einem Fragment aus dem Nebo-Gebiet[57] sowie einem weiteren Modell aus Privatbesitz (Sammlung Moussaieff).[58]

Dass die Elemente Säule, Kapitell, Löwe, Figurine auch parataktisch nebeneinander angeordnet werden können, zeigt auch der von SCHROER besonders herausgehobene 28 cm hohe Modellschrein aus der Sammlung Moussaieff (**Abb. 9**), auf dem insgesamt 9 Figurinen und zwei Löwen zum Teil einander

[47] Vgl. BEIT-ARIEH u. a. 1995: 99–100 mit Fig. 3.66–3.68.
[48] Vgl. KLETTER u. a. 2010: Pl. 21–23, CAT 90, 92 u. ö.
[49] Vgl. ZIFFER und KLETTER 2007: 50 (2006-1047).
[50] Vgl. CULICAN 1976: Tf. 5; BRETSCHNEIDER 1991: 239, Kat. Nr. 78 mit Abb. 73a.
[51] Vgl. MAEIR und DAYAGI-MENDELS 2007: 112–113.
[52] Vgl. DAVIAU und STEINER 2017: 92–93 mit Abb. 4.
[53] Vgl. ZIFFER, MAZAR und PANITZ-COHEN 2016: 51, Abb. 32.
[54] Vgl. KLETTER u. a. 2010: Pl. 20, CAT 79 sowie Pl. 21 und 119, CAT 84.
[55] Vgl. BEIT-ARIEH u. a. 1995: 103–104, Abb. 109–111; BECK 2002: 194. Für die Exemplare aus Yavne s. Nr. 2006-1046, 2006-1047, vielleicht auch 2006-1004.
[56] S. GARFINKEL und MUMCUOGLU 2016: 111–117 und ausführlich SCHROER 2017: 144–148.
[57] Vgl. BRETSCHNEIDER 1991: Kat. Nr. 92 mit Abb. 85.
[58] Vgl. SHANKS 2005: 24. Auf die problematische Herkunft dieser Exemplare sei mit Nachdruck hingewiesen. Da sie der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden, wird hier auf sie ergänzend hingewiesen.

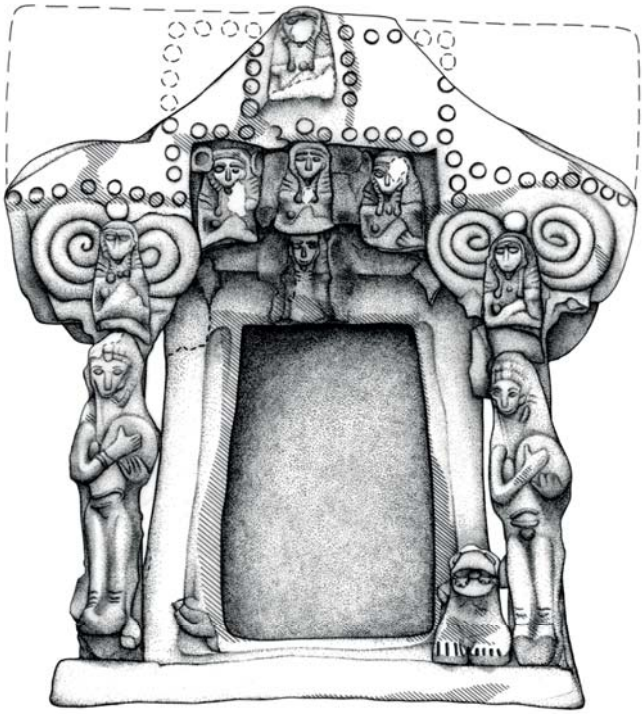


Abb. 9. Modellschrein mit Volutenkapitellen aus der Sammlung Shlomo Moussaieff (Eisen IIA). Quelle: MAEIR und DAYAGI-MENDELS 2007: 112, Abb. 1. Mit freundlicher Genehmigung von Aren M. Maeir, Tell es-Safi/Gath Archaeological Project, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel.

zugeordnet sind, zum Teil aber auch nebeneinander stehen.[59] Auch bei zwei kastenartigen Objekten aus Yavne werden die Seiten von zwei Figurinen flankiert, die ihre abgewinkelten Arme nach oben über ihre Brüste legen.[60] Sie stehen neben zwei Rindern bzw. Bukranien, deren Köpfe plastisch aus der Front hervorspringen. Das Zentrum wird durch zwei Capriden an einem stilisierten Baum (lediglich noch eine senkrechte Stange) gebildet. Die hier kombinierten Elemente kommen alle auch einzeln auf Exemplaren aus Yavne vor. In dem offenen Modell aus der Sammlung Moussaieff (**Abb. 9**) halten die beiden in einem Model gepressten Figurinen mit ihren Händen eine Scheibe/Handtrommel. Neben der linken Figurine liegt ein Löwe mit aufgerissenem Maul. Ob das Nebeneinander „ein reines Zugeständnis an technische Erfordernisse der Gesamtkonstruk-

[59] Vgl. MAEIR und DAYAGI-MENDELS 2007: 112–113.
[60] Vgl. KLETTER u. a. 2010: Cat. Nr. 90 und 92.

tion“[61] ist, wie S. SCHROER vermutet, oder die Elemente auch additiv parataktisch nebeneinander geordnet werden können, ist eine Frage, die sich nicht leicht entscheiden lässt. Da durchaus Löwen und Figurinen je einzeln vorkommen, ist letzteres nicht unwahrscheinlich. Der Zug zur additiven Komposition lässt sich – ihre Echtheit wie bei dem Exemplar aus der Sammlung Moussaieff vorausgesetzt – auch bei den weiteren von Hershel SHANKS veröffentlichten Exemplaren aus dem Antikenhandel beobachten.[62] Bei einem werden pflanzenartig gestaltete Säulen durch einfache Kapitelle abgeschlossen, auf denen Wesen mit ausgebreiteten Flügeln (Keruben) stehen. Neben den Säulen stehen in Matrizen gefertigte Figurinen vom Typ „Frau mit Scheibe“, deren Kopf bis zum oberen Rand der Türöffnung reicht.[63]

3. METAPHER ODER METONYMIE? ZUR AUSTAUSCHBARKEIT VON PFLANZENSÄULEN UND FRAUENFIGURINEN

Die gelisteten Typen hängen unzweifelhaft miteinander zusammen. BRETSCHNEIDER spricht von der „Anthropomorphisierung der Pflanzensäule, die ihren Abschluß in der weiblichen Stützfigur findet.“[64] Damit markiert er die Schreinmodelle de facto ebenfalls als Vorgeschichte der Karyatiden. Der Deutung der Anthropomorphisierung hat Silvia SCHROER widersprochen, wobei für sie „ein Nebeneinander von Frauengestalt und Säule“[65] in der Argumentation wichtig ist. SCHROER will in den Säulen ein Substitutionssymbol für die Göttin sehen, was den Zusammenhang von Göttin und Baum unterstreicht. Von der Datierung her ist ihr zunächst Recht zu geben, denn ein klares Nacheinander von Pflanzensäulen und Frauenfigurinen lässt sich *nicht* ausmachen. Ein Bezug zwischen Figurinen und Baumstamm, der für die Deutung vorausgesetzt ist, ist allerdings ebenso wenig deutlich.[66] Aus dem Nebeneinander folgt auch nicht die Substitution oder Metonymie beider Symboliken. Selbst wenn an die Stelle einer Säule eine Frauenfigurine treten kann, sollte daraus nicht geschlossen werden, dass die Säule für eine Göttin steht. Da die an den Architekturmodellen angebrachten Figurinen in der Regel keine Stützfunktion haben, ist auch eine archi-

[61] SCHROER 2007: 433.

[62] S. SHANKS 2005: 20–25.

[63] Eine Frau, die mit beiden Händen eine Scheibe hält, ist auch auf dem 7,5 cm hohen Fragment aus *WT 13* (A-2/c) zu erkennen. Allerdings ist wie bei dem Fragment A-2/a unklar, ob die Figurine einen Eingang flankiert und zu einem Modellschrein gehört hat. Michèle Daviau selbst rekonstruiert eine Zentralstellung in einem kastenartigen Schreinmodell (III-B/2), DAVIAU und STEINER 2017: 93–94.146–147.

[64] BRETSCHNEIDER 1991: 170.

[65] SCHROER 2007: 437.

[66] Vgl. KEEL und UEHLINGER 2012: 378–380.

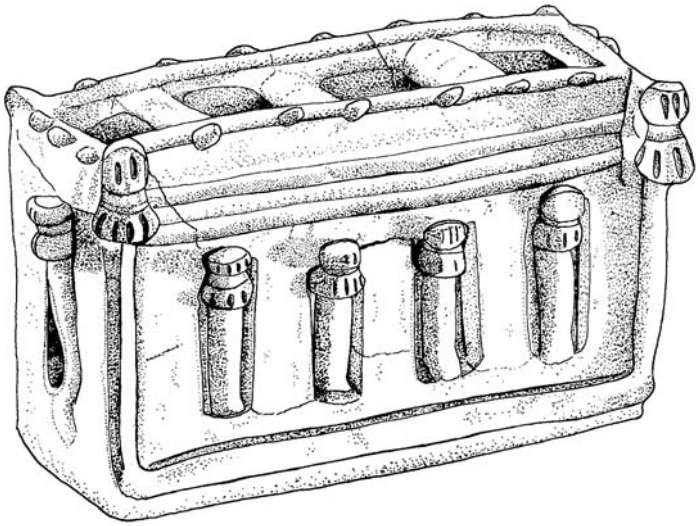


Abb. 10. Modellschrein/Kultständer aus Yavne (IAA 2006-985) mit vier freistehenden Säulen mit Blattkapitellen (Eisen IIA/IIB). Quelle: SCHROER 2018: 285, Abb. 1205.

tektonische Funktionsanalogie fraglich. Geht man mit BRETSCHNEIDER von einer Entwicklung aus der Pflanzensäule aus, besteht die Analogie und „Austauschbarkeit" in der medialen Kommunikation eines bestimmten Aspektes, nämlich der vitalen Lebenssymbolik. „Columns with petalled capitals may be substitutes for the living tree and take on significance as symbols of plenty and abundance."[67] Dieser Deutung entspricht die Beobachtung, dass die seitlich angebrachten Figurinen *nicht* unbedingt die in dem Schrein verehrte Gottheit repräsentieren müssen und somit auch nicht ‚die' oder ‚eine' Göttin darstellen.

Dennoch ist die Verschränkung von Säulen und Frauenfigurinen gerade an manchen Architekturmodellen sehr eng. Für die These einer besonderen Akzentu-ierung der Säulen können weitere Exemplare aus Yavne angeführt werden. Zunächst zwei außergewöhnliche Modelle, in denen je *vier* freistehende Säulen mit Blattkapitellen die Fassade untergliedern (**Abb. 10**). Die beiden Modelle unterscheiden sich im Detail, sind jedoch sehr ähnlich aufgebaut.[68] Durch eine Wulst wird die offene Fassade abgesetzt, was durch zwei pilasterförmig

[67] I. Ziffer in KLETTER u. a. 2010: 79. Zu der Konstellation Dattelpalme/stilisierter Baum mit flankierenden Figuren CAT 15, 79, 86. Einen stilisierten Baum mit Capriden im Zentrum haben CAT 79, 90, 91, 92. Ein alternierendes Muster von Frauenfigurinen und Dattelpalmen zeigt CAT 37.

[68] S. CAT 52 und CAT 53 KLETTER u. a. 2010: 79 mit Pl. 16.

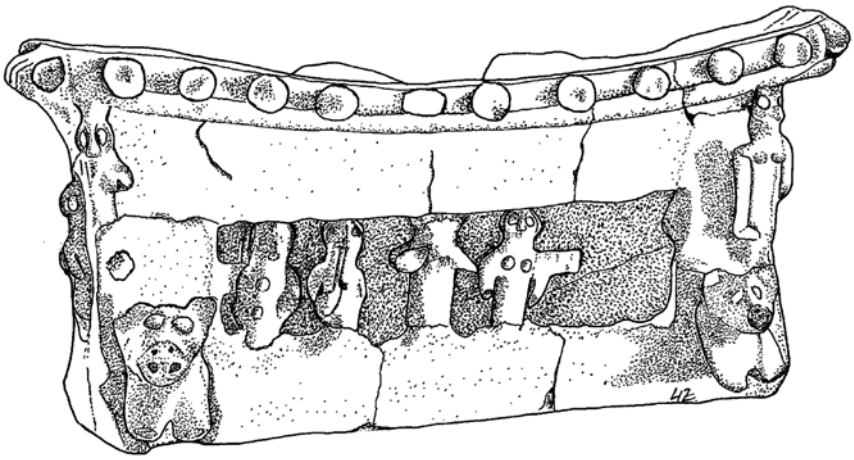


Abb. 11. Modellschrein/Kultständer aus Yavne (IAA 2006-1036) mit zentraler Säule und musizierenden Figurinen (Eisen IIA/IIB). Quelle: SCHROER 2018: 307, Abb. 1233.

aufgesetzte Säulenschäfte mit angedeuteten Blattkapitellen noch unterstrichen wird. Dadurch rücken die vier Säulen ins Zentrum der gegliederten Fassade, wobei in einem der Exemplare (CAT 53) auch Säulen in Öffnungen der beiden Stirnseiten eingelassen sind. Für SCHROER sind die Säulen in beiden Exemplaren „an die Stelle der nackten Göttinnen" getreten.[69] Während hier vier Säulen in der Fassade stehen, sind bei anderen Modellen zwei (CAT 54) oder eine Säule ins Zentrum gerückt (CAT 31, 44), die bei CAT 63 sogar von zwei kauernden Bovinen/Löwen flankiert wird. Die Säule scheint in diesen Modellen zum zentralen Objekt der Verehrung avanciert. Das unterstreicht das rechteckige aufwändig mit Figuren ausgestattete Exemplar aus Yavne CAT 44 (**Abb. 11**). In der weiten rechteckigen Öffnung der Fassade flankieren je zwei musizierende weibliche Figurinen, von denen drei erhalten sind, eine zentrale Säule mit Blattkapitell. An den Seiten kauern zwei Bovinen. Zu beiden Seiten stützen ‚Karyatiden' das verzierte Gesims. Auf der linken Seite ist die Figur als Eckpilaster ausgeführt, auf der rechten als stehende weibliche Figurine mit angelehnten bzw. angewinkelten Armen.[70]

Da mehrfach auch in Yavne die Konstellation einer Dattelpalme, die von Verehrern bzw. Frauenfigurinen flankiert wird bzw. in Zentralstellung ist, belegt

[69] SCHROER 2018: 284.

[70] In den quadratischen Öffnungen der Seitenwände stehen nackte Figurinen, die ihre Brüste bedecken, s. KLETTER u. a. 2010: Pl. 85, 1 und 3.

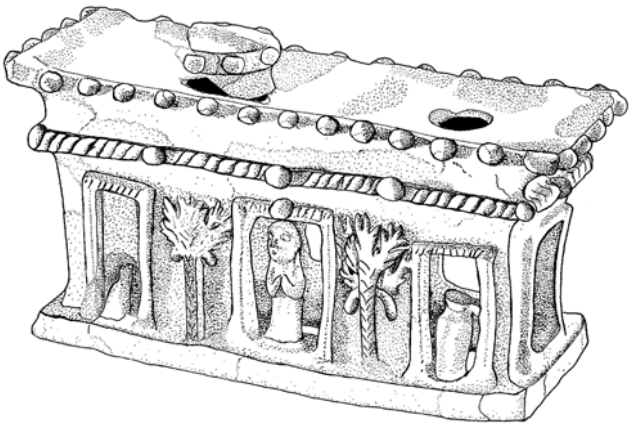


Abb. 12. Modellschrein/Kultständer aus Yavne (IAA 2006-998) mit stilisierten Palmbäumen, die die zentrale Öffnung flankieren (Eisen IIA/IIB). Quelle: SCHROER 2018: 283, Abb. 1204.

ist (z. B. CAT 86, **Abb. 12**),[71] liegt es nahe, in der zentralen Säule mit Pflanzenkapitell ein Substitutionssymbol für einen Baum zu sehen.[72] Die Säule kommuniziert medial vergleichbare Aspekte wie der ‚heilige Baum', und ‚heilige Bäume' kommunizieren medial eine der nackten Göttin vergleichbare, auf das Leben bezogene Vitalität und Prosperität. Damit wird aber die Säule nicht zum Ersatz für die Göttin.

Die Zentralstellung von Säulenelementen hat Parallelen vor allem in der minoischen und zyprischen Kunst,[73] daher sollte man gegenüber einer vorschnellen Verbindung mit Aschera zurückhaltend sein. Zwar ist – wenn überhaupt – die Zuordnung der Säule zu einer weiblichen Größe naheliegend, aber eindeutig entscheiden lässt sie sich auch nicht, vor allem wenn die Kontexte so divers sind wie in Yavne. So bleibt nur in den zentral oder prominent gestellten Säulen auf Modellschreinen charakteristische Architekturelemente von Heiligtümern zu sehen, in denen sich die Prosperität und Vitalität der Gottheit symbolisieren. Zu einem Substitutionssymbol für die Göttin werden sie damit noch nicht, auch wenn eine solche Deutung nicht ausgeschlossen ist. Wie die späteren Karyatiden

[71] Vgl. ferner die je ähnlichen CAT 15, 20, 22, 92.

[72] Zu den vielfältigen Beispielen aus der Ikonographie der Levante s. u. a. KEEL 1998: 30–46; KEEL 2012: 325–326. In dem hier diskutierten Kontext ist besonders auf die Modellschreine aus *Tēl Reḥōv,* Pella bzw. Taanach zu verweisen (s. dazu u.).

[73] Vgl. KLETTER u. a. 2010: 79. Dort auch eine Übersicht über die weiteren Exemplare mit Säulen aus Yavne. Zu dem Modell aus Idalion IPIAO 1808.

stellen die Frauen selbst nicht die in den Schreinen verehrten divinisierten Größen dar. Wichtiger ist daher der Blick auf ihre Funktion jenseits einer personalen Identifikation oder Substitution der Göttin.

Die dargestellten Frauen sind quasi Metaphern, ihr Auftauchen als Dekor ist wie die sprachliche Metapher „uneigentlich". Dass Frauen einen Eingang flankieren, ist nicht die alltagsweltliche Erfahrung (und Ex 38,8 sollte man *dafür* nicht bemühen), daher stehen sie für etwas Anderes in der kommunikativen ikonographischen Konstellation. Anstelle der Säule steht die Frau, die aber nicht die Funktion der Säule erfüllt. Während die Austauschbarkeit von Göttin/Frauenfigurine und Baum/Säule der Annahme einer Metonymie vergleichbar wäre, geht es hier um etwas Anderes. Die Frauenfigurinen stehen in der Konstellation zwar ‚syntaktisch' an derselben Stelle wie die Säulen, ihre Aussage geht aber über die ‚Semantik' der Säule deutlich hinaus.

Auf den wichtigen Gesichtspunkt, dass die flankierenden Frauenfigurinen nicht eine Zentralstellung einnehmen, sondern den repräsentierten sakralen Raum über die Akzentuierung des liminalen Eingangsbereiches mit bestimmten Aspekten ‚aufladen', ist bereits hingewiesen worden. Die Figurinen greifen dabei auf die auch sonst belegten typologischen Formen zurück. *Ein* zentraler Aspekt, der die typologische Vielfalt verbindet, ist die Betonung der (meist nackten) Brüste und der Scham. Für die oben entfaltete Deutung ist die Interpretation der Nacktheit der Figurinen von besonderer Bedeutung.

4. Zur Deutung der Nacktheit der flankierenden Frauenfigurinen

Die Konstellation von paarweise angeordneten Elementen, die den Eingang eines Heiligtums flankieren, ist häufig und geht weit zurück ins 3. Jt. v. Chr. Dabei kommen Löwen, Stiere, Schutzgenien, Ringstandarten u. a. m. zum Einsatz. Eva Braun-Holzinger hat die Beispiele aus Mesopotamien zusammengestellt.[74] Die Wächter- und Schutzfunktion dieser flankierenden Wesen steht auch inschriftlich außer Frage. Aber gilt diese auch für die nackten Frauen an den Tempelmodellen? Auf den ersten Blick weist die Parallelität zu der sog. Lamassu-Göttin auf die apotropäische Deutung. Die oft androgyne Lamassu ist häufig paarweise am Eingang von Tempeln oder Palästen angebracht, allerdings „usually depicted in an attitude of intervention."[75] Schroer vergleicht die flankierenden Frauen mit den Lamassu: „Die nackten Frauen entsprechen in der

[74] S. Braun-Holzinger 1999: 154–165, s. auch Braun-Holzinger 2013: 9 mit Siegel Nr. 1 und 18.

[75] Braun-Holzinger 1999: 159. An einer Terrakottafassade aus Susa wechseln sich gar Stiermenschen, Lamma-Schutzgöttinnen und Palmen ab. Vgl. zu den flankierenden Lamassu im Eingangsbereich Foxvog u. a. 1983: 448.

Bedeutung aber zugleich den *lamassu*, d. h. sie schützen den Zugang zum Heiligen."[76] Wie zutreffend ist diese Deutung, wenn berücksichtigt wird, dass es sich ikonographisch um die gleichen Typen wie bei den Terrakottafigurinen handelt und das hervorstechendste Kennzeichen der Figurinen ihre frontale Nacktheit ist?

Unabhängig von der Feststellung, dass Nacktheit kontextuell rückgebunden ist und es keinen universal gültigen Ansatz für die Deutung dieses Aspektes gibt,[77] sind es immer wieder zwei Linien, in denen die frontale Nacktheit der Terrakottafigurinen in der Ikonographie gedeutet wird: Einer apotropäischen Deutung steht die Deutung der vitalen Lebendigkeit und Fruchtbarkeit gegenüber. Beide kommen darin überein, dass sie in der Exposition der Nacktheit einen Aspekt der Macht symbolisiert sehen. Sie unterscheiden sich darin, dass die magische Macht ein Unheil abwehrt und so der Schutz im Vordergrund steht, die erotische Macht hingegen nach außen kommuniziert und so eine innere Kraft und Macht der Vitalität freisetzt. Die jeweilige Kraft wirkt einmal negativ abwehrend, das andere Mal positiv gewährend. Auf die Fassaden der Architekturmodelle angewandt ist der Effekt der apotropäischen Deutung der Schutz des Eingangsbereiches und des Inneren, der Effekt der vitalen Deutung jedoch die Wirkung der weiblichen erotischen Sexualität auf den Betrachter oder die Betrachterin. Fraglos spielt der Blick auf das Objekt dabei eine entscheidende Rolle.[78] Zwar steht die sexuelle Anziehungskraft und nicht die reproduktive Fruchtbarkeit der Frau in der Präsentation der primären und sekundären Geschlechtsorgane im Vordergrund, doch sind Lebensfreude, Vitalität und Prosperität gleichzeitig nicht völlig von der reproduktiven Fruchtbarkeit zu trennen.[79]

Zumindest heuristisch ist zwischen den beiden Linien zu trennen, auch wenn häufig beide Aspekte miteinander vermischt werden. Auch SCHROER verbleibt in einer gewissen Unentschiedenheit, wenn sie vermutet, dass die „frontale weibliche Nacktheit […] zwecks Schutz und Abwehr von Unheil eingesetzt worden" sei, weil sie „entwaffnend" wirkte, und daraus schließt, dass „auch in der Eisenzeit die frontal präsentierte Nacktheit eine ähnliche Bedeutung hatte".[80] Andererseits bringt sie die von Frans WIGGERMANN ins Spiel gebrachte und vielfach rezipierte Konzeption des Begriffs *bāštu(m)* ein, die eine besondere

[76] SCHROER 2007: 438.

[77] Zur Kontextgebundenheit s. vor allem die Ausführungen bei PYSCHNY 2019: 127–131. Zur Diskussion neben ASSANTE 2006, vor allem ASHER-GREVE und SWEENEY 2006: 165, die eine hilfreiche fünffache Kategorisierung vornehmen: 1. Status und Gender, 2. Herabsetzung und Deprivation, 3. Funktionale Nacktheit, 4. Erotische Nacktheit, 5. Apotropäische Nacktheit. Für das Folgende sind die beiden letzten genannten Kategorien einschlägig, s. ebd. 144–146.160.162.

[78] S. dazu besonders GRAFF 2013: 385–387.

[79] Zur Diskussion bereits FREVEL 1995: 562–588. Zur Brücke zwischen erotischer Nacktheit und reproduktiver weiblicher Fruchtbarkeit s. auch IPIAO IV, 67.

[80] SCHROER 2007: 437.

Macht, Würde, Stolz, Attraktivität, Idealität und an die Personalität gebundene Lebenskraft und soziale Integrität zum Ausdruck bringt.[81] Obwohl ein abstraktes Konzept, ist *bāštu* stark körperlich konnotiert und steht für die Ausstrahlung, Anziehungskraft und Vitalität, die auf das Gegenüber wirkt. Der Begriff markiert die Wirkung des Individuums nach außen. Auch wenn *bāštu* in manchen Texten eine Nähe zu *šēdu* und *lamassu* hat und damit in die Reichweite des (sogar personifizierten) apotropäischen Schutzes rückt, überwiegt die erotisch-vitalisierende Wirkung der Körpersphäre insbesondere bei den nackten Terrakottafigurinen. Es sind diese genannten Aspekte des *bāštu*, die dem Objekt (Tempel, Götterwohnung), auf dem die Figurinen angebracht sind, bzw. der darin verehrten Gottheit über die dargestellte Nacktheit der Frauenfigurinen zugeschrieben werden bzw. für die Betrachtenden symbolisiert werden sollen. Die Zuschreibung wirkt dabei von der Gottheit her auch auf die Betrachtenden. Ist das richtig, erscheint die apotropäische Funktion nicht die zutreffende Deutung für die frontal dargestellte Nacktheit zu sein.[82]

5. Schlussbemerkung

Letztlich verhält es sich mit den gynaikomorphen Architekturelementen wie mit den Koren am Erechtheion, zu deren Deutung Burkhardt Wesenberg etwas frustriert festhält: „Die geistreichsten Kombinationen haben nichts an der Tatsache ändern können, daß wir am Erechtheion die Bedeutung der Koren nicht kennen.“[83] Dennoch hat die nähere Beschäftigung mit den flankierenden Frauenfigurinen einige Deutungslinien plausibilisieren können, die Silvia Schroer in der Diskussion stark gemacht hat. Die in Matrizen gepressten weiblichen und meist nackten Terrakottafigurinen sind in die Vorgeschichte der Karyatiden einzuordnen. Doch so wenig wie die sechs Koren am ionischen Erechtheion auf der Akropolis im späten 5. Jh. v. Chr. Athena oder eine der übrigen zwölf dort verehrten Gottheiten repräsentieren, so wenig sind in den flankierenden Frauenfiguren der sog. Architekturmodelle in der späten Eisen I- und Eisen IIA-Zeit „die Göttin“ oder „Göttinnen“ zu erkennen. Gleiches scheint erst recht für die Sonderformen aus der Favissa in Yavne zu gelten. Eine metonymische Austauschbarkeit von Göttin und Baum oder Göttin und Säule kann aus den Kon-

[81] Vgl. dazu Wiggermann 1998: 50; Assante 2006: 201; Rossberger 2018: 235 und vor allem Steinert 2012: 405–509.

[82] S. auch Rossberger 2018: 235, die im Anschluss an Julia Assante zu dem zutreffenden Schluss kommt: „The nude female was not just vaguely protective of the household. Rather, the concrete need for *baštum* in successful personal encounters with superiors and gods […] may have caused the proliferation of its material form: the nude female terracotta.“

[83] Wesenberg 1984: 180.

stellationen nicht abgeleitet werden. Die Architekturmodelle, so sie denn als Götterwohnungen bzw. Repräsentationsorte des Göttlichen verstanden werden, symbolisieren die göttliche Präsenz durch eine spezifische Symbolik, zu der auch die flankierenden Frauenfigurinen gehören. Es ist eine Architektursprache, die sich der Frauenfiguren als Metaphern bedient. Dabei kommt ihrer frontalen Nacktheit eine wichtige kommunikative Funktion zu. Sie symbolisiert die Vitalität, Attraktivität und lebenspendende Freude, die von den repräsentierten Gottheiten ausgehen. Dieser lebensförderliche Segen wird auch in Ps 144 zum Ausdruck gebracht. Dort wird der prächtige Wuchs von jungen Männern und Frauen als Zeichen des Segens gewertet und mit der Vollkommenheit und Pracht von Prunkbauten verglichen. Dabei ist jedoch auch in der zweiten Vershälfte von V. 12 weder von Säulen noch von Architekturmodellen die Rede. Es bleibt dabei, dass die bedeutende Gattung der Kleinkunst im biblischen Text nicht präsent ist.

BIBLIOGRAPHIE

ASHER-GREVE, Julia; SWEENEY, Deborah (2006). „On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art“, in SCHROER, Silvia (Hg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 125–176.

ASSANTE, Julia A. (2006). „Undressing the Nude. Problems in Analyzing Nudity in Ancient Art, with an Old Babylonian Case Study“, in SCHROER, Silvia (Hg.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Orbis Biblicus et Orientalis 220), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 177–207.

BAETHGEN, Friedrich (1892). *Die Psalmen* (Handkommentar zum Alten Testament 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BARNETT, Richard David (1957). *A Catalogue of the Nimrud Ivories. With Other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London: Trustees of the British Museum.

BECK, Pirhiya (2002). *Imagery and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine. Collected Articles* (Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, Occasional Publications 3), Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.

BEIT-ARIEH, Itzhaq; BECK, Pirhiya; FREUD, Liora (1995). *Ḥorvat Qitmit. An Edomite Shrine in the Biblical Negev* (Monograph Series of the Institute of Archaeology, Tel Aviv University 11), Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University.

BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea (1999). „Apotropaic Figures at Mesopotamian Temples in the Third and Second Millennia“, in ABUSCH, Tzvi; VAN DER TOORN,

Karel (Hg.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen: Styx Publications, 149–172.

BRAUN-HOLZINGER, Eva Andrea (2013). *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien* (Orbis Biblicus et Orientalis 261), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BRETSCHNEIDER, Joachim (1991). *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und religionsgeschichtlichen Aspekte* (Alter Orient und Altes Testament 229), Kevelaer: Butzon und Bercker.

BUYSCH, Christoph (2009). *Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138–145* (Stuttgarter Biblische Beiträge 63), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

CALDUCH-BENAGES, Nuria (2022). „‘Pillars of Gold on Plinths of Silver…’ (Sir 26:18). Female Body Imagery in Ben Sira“, in ZSENGELLÉR, József (Hg.), *Understanding Texts in Early Judaism* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 48), Berlin und Boston: De Gruyter, 265–282.

CHOLIDIS, Nadja; MARTIN, Lutz (Hg.) (2010). *Tell Halaf. Im Krieg zerstörte Denkmäler und ihre Restaurierung*, Berlin: De Gruyter.

CULICAN, William (1976). „A Terracotta Shrine from Achzib“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 92,1, 47–53.

DAHOOD, Mitchell (1984). *Psalms III. Psalms 101–150* (The Anchor Bible 17A), 8. Aufl., Garden City, NY: Doubleday.

DAVIAU, P. M. Michèle; STEINER, Margreet L. (2017). *A Wayside Shrine in Northern Moab. Excavations in Wadi ath-Thamad* (Wadi ath-Thamad Project 1), Oxford: Oxbow Books.

DIETRICH, Jan (2022). „Building Ornaments“, in BERLEJUNG, Angelika; DAVIAU, P. M. Michèle; KAMLAH, Jens; LEHMANN, Gunnar (Hg.), *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 93–107.

DRERUP, Heinrich (1975–1976). „Zur Bezeichnung ‘Karyatide’“, *Marburger Winckelmann-Programm* 1975–1976, 11–14.

ELKINS, Stefanie (2017). „A Model Shrine from Tall al-ʿUmayri“, in HERR, Larry G.; CLARK, Douglas L.; GERATY, Lawrence T. (Hg.), *Madaba Plains Project 7. The 2000 Season at Tall al-ʿUmayri and Subsequent Studies*, Winona Lake: Eisenbrauns, 433–446, Pl. 21–23.

FIECHTER, Ernst Robert (1919). „Karyatides“, in KROLL, Wilhelm (Hg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2247–2252.

FOXVOG, Daniel; HEIMPEL, Wolfgang; KILMER, Anne D.; SPYCKET, Agnès (1983). „Lamma/Lamassu“, in EDZARD, Dietz Otto (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie* 6, 446–455.

FREVEL, Christian (1995). *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (Bonner Biblische Beiträge 94), Frankfurt am Main: Athenäum.

FREVEL, Christian (2003). „Eisenzeitliche Kultständer als Medien in Israel/Palästina“, in Lehr- und Forschungszentrum für die antiken Kulturen des Mittelmeerraums (Hg.), *Medien in der Antike. Kommunikative Qualität und normative Wirkung* (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 1), Köln, 147–202.

FREVEL, Christian (2023). „Gotteshäuser *en miniature*? Architekturbezug, Funktion und Medialität der sogenannten Tempelmodelle der südlichen Levante“, in KAMLAH, Jens (Hg.), *Tempel, Synagogen, Kirchen und Moscheen. Sakralarchitektur in Palästina von der Bronzezeit bis zum Mittelalter* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins), Wiesbaden: Harrassowitz, 153–234.

GARFINKEL, Yosef; MUMCUOGLU, Madeleine (2016). *Solomon's Temple and Palace. New Archaeological Discoveries*, Jerusalem: Biblical Archaeological Society.

GRAFF, Sarah B. (2013). „Sexuality, Reproduction and Gender in Terracotta Plaques from the Late Third-Early Second Millennia BCE“, in BROWN, Brian A.; FELDMAN, Marian H. (Hg.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Berlin: De Gruyter, 371–390.

GRESSMANN, Hugo (1910). „Der Eckstein“, *Palästinajahrbuch* 6, 38–45.

HAAG, Herbert (1977). „Jerusalemer Profanbauten in den Psalmen“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 93, 87–96.

HÖCKER, Christoph (2006). „Karyatiden“, in *Der Neue Pauly* 6, 310–311.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich (2008). *Psalmen 101–150* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel und Wien: Herder.

KEEL, Othmar (1998). *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 261), Sheffield: Sheffield Academic Press.

KEEL, Othmar (2012). „Paraphernalia of Jerusalem Sanctuaries and Their Relation to Deities Worshiped Therein During the Iron Age IIA–C“, in KAMLAH, Jens (Hg.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.)* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41), Wiesbaden: Harrassowitz, 317–342.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph (2012). *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 7. Aufl., Fribourg: Academic Press.

KITTEL, Rudolf (1922). *Die Psalmen* (Kommentar zum Alten Testament 13), 3. und 4. Aufl., Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung.

KLETTER, Raz; ZIFFER, Irit; ZWICKEL, Wolfgang (2010). *Yavneh I. The Excavation of the "Temple Hill", Repository Pit and the Cult Stands* (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 30), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MAEIR, Aren M.; DAYAGI-MENDELS, Michal (2007). „An Elaborately Decorated Clay Model Shrine from the Moussaieff Collection“, in BICKEL, Susanne; SCHROER, Silvia; SCHURTE, René; UEHLINGER, Christoph (Hg.), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel* (Orbis Biblicus et Orientalis Special

Volume), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 111–124.

MARTIN, Lutz (2018). „Der Tell Halaf im Spiegel neuer Feldforschungen", in KLEBER, Kristin; NEUMANN, Georg; PAULUS, Susanne (Hg.), *Grenzüberschreitungen. Studien zur Kulturgeschichte des Alten Orients (Festschrift für Hans Neumann zum 65. Geburtstag am 9. Mai 2018)* (Dubsar 5), Münster: Zaphon, 385–400.

MATHYS, Hans-Peter (1994). *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 132), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MAY, Herbert Gordon (1935). *Material Remains of the Megiddo Cult* (The University of Chicago Oriental Institute Publications 26), Chicago: University of Chicago Press.

MAZAR, Amihai; PANITZ-COHEN, Nava (2020). *Tel Reḥov. A Bronze and Iron Age City in the Beth-Shean Valley. Volume IV. Pottery Studies, Inscriptions and Figurative Art* (Qedem 62), Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem.

MCNICOLL, Anthony W.; EDWARDS; Phillip C.; HANBURY-TENISON, Jack; HENNESSY, J. Basil; POTTS, Timothy F.; SMITH, Robert H.; WALMSLEY, Alan G.; WATSON, Pamela (Hg.) (1992). *Pella in Jordan 2. The Second Interim Report of the Joint University of Sydney and the College of Wooster Excavations at Pella 1982–1985* (Mediterranean Archaeology Supplement 2), Sydney: Meditarch.

MOORTGAT, Anton (1973). „Zur Geschichte der Karyatide", in NEU, Erich; RÜSTER, Christel (Hg.), *Documentum Asiae Minoris antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, 209–216.

NOVÁK, Mirko; SCHMIDT, Jochen (2019). „The Palaces of Gōzāna (Tall Ḥalaf)", in WICKE, Dirk (Hg.), *Der Palast im antiken und islamischen Orient* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 9), Wiesbaden: Harrassowitz, 215–234.

VON OPPENHEIM, Max Freiherr; LANGENEGGER, Felix; MUELLER, Karl; NAUMANN, Rudolf (1950). *Tell Halaf. Band 2: Die Bauwerke*, Berlin: De Gruyter.

PAICE, Patricia (2004). „The Small Finds", in HARRISON, Timothy P. (Hg.), *Megiddo 3. Final Report of the Stratum VI Excavations* (Oriental Institute Publications 127), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 59–104.153–175.

POTTS, Timothy F.; COLLEDGE, Sue M.; EDWARDS, Philip C. (1985). „Preliminary Report on a Sixth Season of Excavation by the University of Sydney at Pella in Jordan 1983/84", *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 29, 181–210.

PYSCHNY, Katharina (2019). „Concepts and Contexts of Female and Male Nudity in the Iconography of the Southern Levant", in BERNER, Christoph; SCHÄFER, Manuel; SCHOTT, Martin; SCHULZ, Sarah; WEINGÄRTNER, Martina (Hg.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London: T&T Clark, 127–162.

ROSSBERGER, Elisa (2018). „The Nude at the Entrance. Contextualizing Male and Female Nudity in Early Mesopotamian Art", in BUDIN, Stephanie L.; CIFARELLI, Megan; GARCIA-VENTURA, Agnès; MILLET ALBA, Adelina (Hg.), *Gender and Methodology in the Ancient Near East. Approaches from Assyriology and*

Beyond (Barcino Monographica Orientalia 10), Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 223–240.

RYKWERT, Joseph (1996). *The Dancing Column. On Order in Architecture*, Cambridge: MIT Press.

SCHALLER, Friederike (1973). *Stützfiguren in der griechischen Kunst* (Dissertationen der Universität Wien 97), Wien: Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs Verlag.

SCHMIDT-COLINET, Andreas (1977). *Antike Stützfiguren. Untersuchungen zu Typus und Bedeutung der menschengestaltigen Architekturstütze in der griechischen und römischen Kunst*, Berlin: Wasmuth.

SCHMIDT, Evamaria (1982). *Geschichte der Karyatide. Funktion und Bedeutung der menschlichen Träger- und Stützfigur in der Baukunst* (Beiträge zur Archäologie 13), Würzburg: Triltsch.

SCHOLL, Andreas (1998). *Die Korenhalle des Erechtheion auf der Akropolis. Frauen für den Staat*, Frankfurt am Main: Fischer.

SCHROER, Silvia (1987). *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHROER, Silvia (1991). „Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus“, in WACKER, Marie-Theres; ZENGER, Erich (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israels in feministischer Theologie* (Quaestiones disputatae 135), Freiburg: Herder, 151–182.

SCHROER, Silvia (2007). „Frauenkörper als architektonische Elemente. Zum Hintergrund von Ps 144,12“, in BICKEL, Susanne; SCHROER, Silvia; SCHURTE, René; UEHLINGER, Christoph (Hg.), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel* (Orbis Biblicus et Orientalis Special Volume), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 425–450.

SCHROER, Silvia (2013). „Altorientalische Bilder als Schlüssel zu biblischen Metaphern der Ketubim“, in MAIER, Christl; CALDUCH-BENAGES, Nuria (Hg.), *Hebräische Bibel – Altes Testament. Schriften und spätere Weisheitsbücher* (Die Bibel und die Frauen 1.3), Stuttgart: Kohlhammer, 123–152.

SCHROER, Silvia (2014). „The Iconography of the Shrine Models of Khirbet Qeiyafa“, in SCHROER, Silvia; MÜNGER, Stefan (Hg.), *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014* (Orbis Biblicus et Orientalis 282), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 137–158.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern.* Band 4: *Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft*, Basel: Schwabe.

SHANKS, Hershel (2005). „The Untouchables. Scholars Fear to Publish Ancient House Shrine“, *Biblical Archaeological Review* 31,6, 20–25.

SHEAR, Ione Mylonas (1999). „Maidens in Greek Architecture. The Origin of the ‘Caryatids’“, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 123,1, 65–85.

STEINERT, Ulrike (2012). *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr* (Cuneiform Monographs 44), Leiden: Brill.

VICKERS, Michael (2014). „The Caryatids on the Erechtheum at Athens. Questions of Chronology and Symbolism", *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15, 119–133.

WESENBERG, Burkhardt (1984). „Die Kopien der Erechtheionkoren und die Frauen von Karyai", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 99, 172–185.

WICKE, Dirk (2010). *Kleinfunde aus Elfenbein und Knochen aus Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 131), Wiesbaden: Harrassowitz.

WIGGERMANN, Frans A. M. (1998). „Nackte Göttin", in EDZARD, Dietz Otto (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie* 9, 46–53.

ZIFFER, Irit; KLETTER, Raz (2007). *In the Field of the Philistines. Cult Furnishings from the Favissa of a Yavneh Temple*, Tel Aviv: Eretz Israel Museum.

ZIFFER, Irit; MAZAR, Amihai; PANITZ-COHEN, Nava (2016). *It Is the Land of Honey. Discoveries from Tel Reḥov, the Early Days of the Israelite Monarchy*, Tel Aviv: Eretz Israel Museum.

MAACAH DAUGHTER OF KING TALMAI OF GESHUR IN THE NEGEV REGION

Yosef GARFINKEL and Tal ILAN

In this article it is argued that, since the Bible mentions both a northern and a southern Geshur, and names associated with it – Maacah and Talmai – appear both in northern and southern biblical contexts, there is no reason to insist that King David married Maacah, the daughter of the northern king. It is suggested that he married the daughter of the southern king, whose capital was based in Tel Masos in the vicinity of Beer Sheva. This reconstruction suggests that this royal marriage was part of a local political alliance between neighboring kingdoms.

1. INTRODUCTION[1]

The biblical traditions on 10th century BCE King David had been compiled to their current form hundreds of years after the events they described. Thus, their historicity and accuracy are unclear, and scholars have developed three major approaches regarding their authenticity:

1) The Bible is a historically accurate document. This was the main approach until the early 1980s. In this way, David was portrayed as a king of a large kingdom, even an empire, that controlled the entire Levant (MAZAR 1979; MALAMAT 1982). Solomon was understood as having controlled the entire land of the twelve tribes of Israel (YADIN 1958). Rehoboam was portrayed as controlling a large Judean Kingdom (KALLAI 1971).
2) The Bible is a literary compilation of no historical value. This approach developed mainly in the early 1980s and 1990s and argued (and continues to argue) that David was a mythological figure, or a local leader of a tribal community, at best, and that Judah became a kingdom only in the 8th century BCE (VAN SETERS 2009; LEHMANN and NIEMANN 2014). In the same way, Solomon did not control a meaningful territory and did not build a palace or a temple in Jerusalem (WIGHTMAN 1990; MCCORMICK

[1] In 1984 Tal ILAN wrote a seminar paper for Prof. Abraham Malamat at the Hebrew University, in which she argued that Maacah, the daughter of Talmai king of Geshur, whom David married, was from southern Geshur. This paper is partly a revisit of her thesis. It ties in with Yosef Garfinkel's current research on the Kingdom of Judah in the time of King David (the 10th century BCE).

2012). The city list of Rehoboam's fortifications should be related to other biblical kings (FRITZ 1981).

3) Following Khirbet Qeiyafa, Khirbet al-Rai and Lachish excavations, which unearthed new data, it has become apparent that a small kingdom had developed in the hill country and the northern Shephelah in the early 10th century BCE (GARFINKEL 2011; GARFINKEL and GANOR 2009; GARFINKEL et al. 2016), including royal architecture (GARFINKEL and MUMCUOGLU 2013, 2019; MUMCUOGLU and GARFINKEL 2021). During the late 10th century BCE King Rehoboam expanded the kingdom all the way to Lachish (GARFINKEL et al. 2019, 2021).

The third approach, which is based on fresh archaeological data and new radiometric datings, strengthens the historicity of the biblical traditions about King David, but also frames it in a limited geographical context – that of Judah and its immediate vicinity. Traditions about far-reaching geographical expansions to northern Israel and beyond, do not fit the current archaeological data.

In light of this limited geographical territory of Judah, we shall reconsider the biblical traditions on Maacah daughter of Talmai king of Geshur, one of King David's wives, and mother of his son Absalom. So far, almost all scholars have connected this tradition to a northern political unit. Many of them also noticed that this region is too far removed from Judah, and thus rejected the historicity of this tradition altogether (NA'AMAN 2002; 2012; SERGI and KLEIMAN 2018). It is also possible, however, to place Maacah and Geshur in a southern context, and to associate it with Tel Masos in the Beer-Sheba Valley as suggested by EDELMAN (1988). This suggestion was, however, overlooked or rejected by most scholars, who, on the one hand, continued to prefer northern Geshur as the location of this tradition, and on the other hand, rejected its historicity because of its remote location. Yet, a critical reading of the biblical traditions on Geshur, Talmai and Maacah, enables their placing in a southern context, within the geographical region of David's activities.

2. THE BIBLICAL TRADITIONS

We begin by listing the biblical traditions on these three names. Table 1 presents the relevant biblical traditions about Geshur, Table 2 about Talmai and Table 3 about Maacah. There are some repetitions between the tables, but these allow a complete overview of each name. In the biblical tradition the terms Geshur and Maacah are mentioned together in two separate geographical regions, one in the Negev and one in northern Transjordan. The tables indicate the relevant region, and a question mark indicates an unclear location.

The references are divided into two chronological categories. The first one includes traditions that were considered old already by the biblical author, dealing with legendary figures and founding fathers/mothers of tribes or clans. These are marked as "ancient" in the tables. The second includes traditions presented as relating to the time of the author. These are marked as “current” in the tables.

Reference	*The tradition*	*Location*	*Character*
Deut 3:14	Jair son of Manasseh received the whole Argob district as far as the boundary of the Geshurites (הגשורי) and the Maacathites …	North	“Ancient”
Josh 12:5	… and ruled over Mount Hermon, Salcah, and all of Bashan up to the border of the Geshurites (הגשורי) and the Maacathites, as also over part of Gilead [down to] the border of King Sihon of Heshbon.	North	“Ancient”
Josh 13:2–3	This is the territory that remains: all the districts of the Philistines and all [those of] the Geshurites (הגשורי), from the Shihor, which is close to Egypt, to the territory of Ekron on the north, are accounted Canaanite.	South	“Ancient”
Josh 13:11–13	… further, Gilead, the territories of the Geshurites (הגשורי) and the Maacathites, and all of Mount Hermon, and the whole of Bashan up to Salcah – the entire kingdom of Og, who had reigned over Bashan at Ashtaroth and at Edrei … but the Israelites failed to dispossess the Geshurites (הגשורי) and the Maacathites, and Geshur (גשור) and Maacath remain among Israel to this day.	North	“Ancient”
1Chr 2:23	But Geshur (גשור) and Aram took from them Havvoth-Jair …	North	“Ancient”
1Sam 27:8	David and his men went up and raided the Geshurites (הגשורי), the Gizrites, and the Amalekites – who were the inhabitants of the region of Olam, all the way to Shur and to the land of Egypt.	South	“Current”
2Sam 2:8–9	But Abner son of Ner, Saul’s army commander, had taken Ish-bosheth son of Saul and brought him across to Mahanaim and made him king over Gilead, the Ashurites (in LXX – Geshurites – Γασιρι) Jezreel, Ephraim, and Benjamin—over all Israel.	North	“Current”
2Sam 3:2–3	Sons were born to David in Hebron … the third was Absalom son of Maacah, daughter of King Talmai of Geshur (גשור) …	?	“Current”
2Sam 13:37–38	Absalom had fled, and he came to Talmai son of Ammihud, king of Geshur (גשור) … Absalom, who had fled to Geshur (גשור), remained there three years.	?	“Current”
2Sam 14:32	Absalom replied to Joab … Why did I leave Geshur (גשור)?	?	“Current”
2Sam 15:8	For your servant made a vow when I lived in Geshur (גשור) of Aram …	North?	“Current”
1Chr 3:1–2	These are the sons of David who were born to him in Hebron … the third Absalom, son of Maacah daughter of King Talmai of Geshur (גשור) …	?	“Current”

Table 1: Information about Geshur in the biblical tradition.

Reference	*The tradition*	*Location*	*Character*
Num 13:22	They went up into the Negeb and came to Hebron, where lived Ahiman, Sheshai, and Talmai (תלמי), the Anakites. Now Hebron was founded seven years before Zoan of Egypt.	South	"Ancient"
Josh 15:14	Caleb dislodged from there the three Anakites: Sheshai, Ahiman, and Talmai (תלמי), descendants of Anak …	South	"Ancient"
Jdg 1:10	And Yehuda went against the Canaanite that dwelt in Hebron: (now the name of Hebron before was Qiryat-Arba) and they smote Sheshai, and Aĥiman, and Talmai (תלמי).	South	"Ancient"
2Sam 3:2–3	Sons were born to David in Hebron … the third was Absalom son of Maacah, daughter of Talmai (תלמי) king of Geshur …	?	"Current"
2Sam 13:37	Absalom had fled, and he came to Talmai (תלמי) son of Ammihud[2], king of Geshur …	?	"Current"
1Chr 3:1–2	These are the sons of David who were born to him in Hebron … the third Absalom, son of Maacah daughter of Talmai (תלמי) king of Geshur.	?	"Current"

Table 2: Information about Talmai in the biblical tradition.

Reference	*The tradition*	*Location*	*Character*
Gen 22:23–24	… These eight Milcah bore to Nahor, Abraham's brother. And his concubine, whose name was Reumah, also bore children: Tebah, Gaham, Tahash, and Maacah (מעכה).	North	"Ancient"
Deut 3:14	Jair son of Manasseh received the whole Argob district as far as the boundary of the Geshurites and the Maacathites (המעכתי) …	North	"Ancient"
Josh 12:5	… and ruled over Mount Hermon, Salcah, and all of Bashan up to the border of the Geshurites and the Maacathites (המעכתי), as also over part of Gilead [down to] the border of King Sihon of Heshbon.	North	"Ancient"
Josh 13:11–13	… further, Gilead, the territories of the Geshurites and the Maacathites (המעכתי), and all of Mount Hermon, and the whole of Bashan up to Salcah – the entire kingdom of Og, who had reigned over Bashan at Ashtaroth and at Edrei … but the Israelites failed to dispossess the Geshurites and the Maacathites (המעכתי), and Geshur and Maacath (מעכת) remain among Israel to this day.	North	"Ancient"
1Chr 2:48	Maacah (מעכה), Caleb's concubine, bore Sheber and Tirhanah.	South	"Ancient"
1Chr 4:19	… and Eshtemoa the Maacathite (המעכתי) …	South	"Ancient"

[2] The name appears as עמיחור in the authoritative Leningrad Codex, but in the vast majority of manuscripts and in the *qere* version of the text, as well as in the Greek and Latin translations the version is Ammihud (עמיהוד). Note however, that either way (and unlike Talmai), it is a Semitic name.

Reference	*The tradition*	*Location*	*Character*
1Chr 7:14–16	The sons of Manasseh: Asriel, whom his Aramean concubine bore; she bore Machir the father of Gilead. And Machir took wives for Huppim and for Shuppim. The name of his sister was Maacah (מעכה). And the name of the second was Zelophehad; and Zelophehad had daughters. And Maacah (מעכה) the wife of Machir bore a son, and she named him Peresh …	North	"Ancient"
1Chr 8:29	The father of Gibeon dwelt in Gibeon, and the name of his wife was Maacah (מעכה).	South	"Ancient"
1Sam 27:2	… to Achish son of Maoch (מעוך) king of Gath.	South	"Current"
2Sam 3:2–3	Sons were born to David in Hebron … the third was Absalom son of Maacah (מעכה), daughter of Talmai king of Geshur …	?	"Current"
2Sam 10:6–8	… the Ammonites sent agents and hired Arameans of Beth-Rehob and Arameans of Zobah – 20,000 foot-soldiers – the king of Maacah (מעכה) [with] 1,000 men … while the Arameans of Zobah and Rehob and the men of Tob and Maacah (מעכה) took their stand separately in the open.	North	"Current"
2Sam 20:14–15	[Sheba] had passed through all the tribes of Israel up to Abel Beth-Maacah (מעכה); and all the Beerites assembled and followed him inside. [Joab's men] came and besieged him in Abel of Beth-Maacah (מעכה).	North	"Current"
2Sam 23:34	… Eliphelet son of Ahasbai son of the Maacathite (המעכתי) …	South	"Current"
1Kgs 2:39	… Achish son of Maacah (מעכה) king of Gath …	South	"Current"
1Kgs 15:1–2	In the eighteenth year of King Jeroboam son of Nebat, Abijam became king over Judah. He reigned three years in Jerusalem; his mother's name was Maacah (מעכה) daughter of Abishalom.	South	"Current"
1Kgs 15:9–13	In the twentieth year of King Jeroboam of Israel, Asa became king over Judah. He reigned forty-one years in Jerusalem; his mother's name was Maacah (מעכה) daughter of Abishalom … He also deposed his mother Maacah (מעכה) from the rank of queen mother …	South	"Current"
1Kgs 15:20	… and captured Ijon, Dan, Abel-Beth-Maacah (מעכה), and all Chinneroth, as well as all the land of Naphtali.	North	"Current"
2Kgs 25:23	… and Jaazaniah son of the Maacathite (המעכתי) …	South	"Current"
Jer 40:8	… and Jaazaniah son of the Maacathite (המעכתי) …	South	"Current"
1Chr 3:1–2	These are the sons of David who were born to him in Hebron … the third Absalom, son of Maacah (מעכה) daughter of Talmai king of Geshur.	?	"Current"
1Chr 11:43	… Hanan son of Maacah (מעכה) …	South	"Current"
1Chr 19:6–7	… so Hanun and the Ammonites sent 1,000 silver talents to hire chariots and horsemen from Aram-Naharaim, Aram-Maacah (מעכה), and Zobah. They hired 32,000 chariots, the king of Maacah (מעכה), and his army, who came and encamped before Medeba.	North	"Current"
1Chr 27:16	Over … (the tribe of) Simeon: Shephatiah son of Maacah (מעכה) …	South	"Current"

Reference	*The tradition*	*Location*	*Character*
2Chr 11:18–22	Rehoboam married Mahalath daughter of Jerimoth son of David … He then took Maacah (מעכה) daughter of Absalom … Rehoboam loved Maacah (מעכה) daughter of Absalom more than his other wives and concubines … Rehoboam designated Abijah son of Maacah (מעכה) as chief and leader among his brothers, for he intended him to be his successor.	South	"Current"
2Chr 15:16	He also deposed Maacah (מעכה) mother of King Asa from the rank of queen mother …	South	"Current"

Table 3: Information about Maacah in the biblical tradition.

3. GESHUR

Geshur is mentioned 12 times (Table 1), six times in a clear northern context (Deut 3:14; Josh 12:5, 13:11–13; 2Sam 2:8–9, 15:8; 1Chr 2:23), twice in a clear southern context (Josh 13:2–3; 1Sam 27:8), and in four occasions the location is unclear (2Sam 3:2–3, 13:37–38, 14:32; 1Chr 3:1–2). Most of the references that place Geshur in northern contexts are "ancient" traditions (Deut 3:14; Josh 12:5, 13:2–3, Josh 13:11–13; 1Chr 2:23).

Many scholars understood the northern context as an indication of the existence of an Aramaic kingdom called Geshur (MAZAR 1961; 1975: 190–202; NA'AMAN 2002; 2012; ARAV 2004, 2013; SERGI and KLEIMAN 2018; ZWICKEL 2019). Amarna letter 256, discussing northern Transjordan, states: "I went to the aid of Astartu, when all the cities of Garu had become hostile" (MORAN 1992: 309). Long ago, MAZAR (1961; 1975: 190–202) suggested that the reading Garu was a scribal error, and read instead *G<sh>r* (Geshur), a reading which was widely accepted by scholars. Since it is an emendation, however, there is no real evidence for a political entity named Geshur in northern Transjordan in the Late Bronze period (LIPIŃSKI 2000: 336, n. 85; PAKKALA 2010: 159–167; 2013; SUGIMOTO 2015: 92, n. 3; YOUNGER 2016: 205).

Another suggestion reconstructed the name Geshur in an Assyrian inscription of Shalmaneser III from the 9th century BCE (NA'AMAN 2012: 89–91). This reconstruction had, however, been rejected by PAKKALA (2013: 229–232), following a thorough discussion. Likewise, LIPIŃSKI's analysis of the names Geshur and Maacah could not allow him to arrive at any clear conclusion, and he opined: "It seems therefore that Geshur and Bet Maaka were not distinct states, but one kingdom called either Geshur, according to its capital city, or Bet Maaka, according to the name of the ruling dynasty" (LIPIŃSKI 2000: 336). Geshur, however, does not appear in any ancient city list, and there is no indication for a

ruling dynasty called Maacah. Therefore, it is wiser to accept the conclusion that there never was a northern kingdom named Geshur (PAKKALA 2010, 2013).

Nevertheless, archaeological research has adopted unquestionably a northern kingdom called Geshur, and a regional project east of the Sea of Galilee and in the Golan Heights adopted the title "The Land of Geshur" (KOCHAVI 1989). An impressive city unearthed in A-Tell, east of the Sea of Galilee, was identified as the capital of Geshur (ARAV 2013; SERGI and KLEIMAN 2018). However, nothing in the excavations, like an inscription or other finds, supports the identification of this impressive city with a political entity named Geshur.

Thus, we conclude that, when biblical authors mentioned Geshurites and Maacathites in "ancient" traditions, they could refer to a tribe, or an ethnic group, without a political kingdom, like the "men of Gad" (איש גד) mentioned in the Meisha inscription (AHITUV 2008: 393).

Southern Geshur is mentioned explicitly twice. First, it is mentioned as an ethnic group, "the Geshurite," located on the southern border of the tribe of Judah (Josh 13:2–3). Second, we are informed that "David and his men went up and raided the Geshurites, the Gizrites, and the Amalekites … all the way to Shur and to the land of Egypt" (1Sam 27:8). PAKKALA, who rejected the historicity of northern Geshur, also rejected the historicity of southern Geshur. He concluded, in his deconstructionist approach, that there never was either a northern or a southern Geshur (PAKKALA 2013: 228, n. 12).

We are concerned with the tradition about Talmai king of Geshur, whose daughter Maacah was married to David and bore him his son Absalom. Absalom's daughter, also called Maach, was married to Rehoboam and became the foremother of the Judahite royal dynasty. Does this tradition refer to a northern or a southern Geshur? On the face of it, it certainly suggests a connection with northern Geshur, in light of one verse: "After a period of forty years had gone by, Absalom said to the king: Let me go to Hebron and fulfill a vow that I made to the LORD. For your servant made a vow when I lived in *Geshur of Aram* (בארם): If the LORD ever brings me back to Jerusalem, I will worship the LORD. The king said to him: Go in peace; and so he set out for Hebron" (2Sam 15:7–9). In this verse Geshur is explicitly described in Aram, and therefore in the north. However, there are some textual problems with this verse. Chronologically, Absalom speaks about going back to Hebron "after a period of forty years." As David was king for only forty years (2Sam 5:4–5), this is clearly a mistake. Indeed, some LXX manuscripts read here "four years." Geographically, by implication, Geshur is mentioned in the north, for it is demarcated by the words "in Aram" (בארם - 2Sam 15:8) which is famously located north of the lands of Israel and Judah. However, this word does not appear in the four other shorter descriptions of Absalom's flight from David (2Sam 2:3–4; 13:37; 17:32;

1Chr 3:4). It seems that Aram is an exegetical addition, by a later biblical scribe, being himself convinced that Geshur was in the north.

4. Talmai

Talmai is mentioned six times in the Bible (Table 2); three times in a southern context and associated with "ancient" legendary traditions (Num 13:22; Josh 15:14; Jdg 1:10). In the three other verses, he is the current king of Geshur, and his location is not specified (2Sam 3:2–3, 13:37; 1Chr 3:1–2).

In the "ancient" southern context, Talmai appears together with Sheshai and Ahiman, the three Anakites (giants?) of Hebron. This mythological tradition refers to legendary ancient kings or families that ruled Hebron in the hoary past (Kempinski 1982). These join three other ancient Hebronian traditions: that the city was founded seven years before Zoan (Tanis?) in Egypt (Num 13:22); that initially the city name was Qiryat-Arba (Jdg 1:10); and that Caleb, who killed Talmai the Giant (Josh 15:14), had a concubine named Maacah (1Chr 2:48).

The three other cases that mentioned Talmai describe the time of David. Here Talmai son of Ammihud is the father of Maacah, David's wife, mother of Absalom. We suggest that it is possible to connect the two biblical Talmais, and view this as a dynastic name, with Talmai the giant as a mythological eponymous of Talmai, David's father-in-law.

It is usually assumed that Talmai was king of northern Geshur. However, the legendary tradition about Talmai at Hebron, places this name in the south. If the connection between the two Talmais is accepted, it is much more likely to locate Talmai King of Geshur in the south too, not far removed from Hebron.

5. Maacah

The name Maacah (מעכה), or various similar forms, are mentioned in 25 different contexts (Table 3). Of these, 14 are clearly associated with the south, nine are clearly associated with the north and two traditions are not clearly defined. In eight cases the traditions relate to "ancient" times (Gen 22:23–24; Deut 3:14; Josh 12:5, 13:11–13; 1Chr 2:48, 4:19, 7:14–16, 8:29) and the remaining 17 cases relate to "current" events.

The traditions that relate to "ancient" times include

1) The name of a people or a tribe. The Maacathite (המעכתי) usually shows up together with the Geshurite (הגשורי) (Deut 3:14; Josh 12:5; 13:11, 13).

2) The name of the city, Abel Beit Maacah. Based on the similarity in names, this city has been identified beyond doubt with Tell Abil el-Qameh (ROBINSON 1852: 372; PANITZ-COHEN et al. 2013: 27–29), and the site is now under extensive excavations (PANITZ-COHEN et al. 2013; 2015; YAHALOM-MACK et al. 2018). The element "Abel" is present in a number of name-places in the Levant. It appears, for example, in the list of cities conquered by Thutmose III (AHARONI 1966: 102, although he does not identify the city with Tell Abil el-Qameh), and if it is the same place, the element "Beit Maacah" in the name was added later.
3) Four mythical mothers of families or tribes:
   a. Maacah daughter of Reuma, Nahor (Abraham's father)'s concubine (Gen 22:24).
   b. Maacah the sister and the wife of Machir, of the tribe of Manasseh (1Chr 7:14–16).
   c. Maacah, Caleb's concubine (1Chr 3:2).
   d. Maacah mother of Gibeon, of the tribe of Benjamin (1Chr 8:29).

The first two traditions and the first two mythical mothers relate to the north. The other two mythical mothers belong to the south. Only Maacah appears as an ancient mythological woman, while Geshur appears only as a triable name.

Traditions relating to "current" times mention Maacah (מעכה) as a woman in a historical narrative:

1) Maacah the daughter of King Talmai, wife of David and the mother of Absalom.
2) Maacah daughter of Absalom, mother of Abiah and Asa, kings of Judah (ARBELI 1984). Possibly, Absalom had named his daughter after his mother, and she was then married off to his nephew – Solomon's son – Rehoboam.
3) The name Maacah is associated with the Philistine king of Gath. In 1Sam 27:2 the impression is given that this is a male name, for he is described as "son of Maoch" (מעוך), but the same person is mentioned elsewhere as Achish son of Maacah (1Kgs 2:39), apparently the correct matronymic.

All these three traditions relate to the south, either in association with Judah or with Philistia. All three women named Maacah were married to local kings. Perhaps these are indications for political alliances established between the dynasties of Geshur, Gath and Judah.

In other cases, Maacah appears as a mother of a specific contemporary person:

1) "son of Maacah" (בן מעכה) appears in genealogical lists with an ethnic meaning: Shephatiah son of Maacah from the tribe of Simeon (1Chr

27:16) and perhaps also Hanan son of Maacah, one of David's heroes (1Chr 11:43).

2) Sometimes persons are designated "son of the Maacathite/the Maacathite" (בן המעכתי/המעכתי): Eliphelet son of Ahasbai (2Sam 23:34), Jaazaniah (2Kgs 25;23; Jer 40:8) and Eshtemoa (1Chr 4:19). It seems to us that in all these cases Maacah is an ethnic marker, rather than a specific mother.[3]

In modern scholarship Maacah and Talmai have been consistently identified in the north. However, in 1988 EDELMAN suggested that Maacah daughter of Talmai should be associated with the southern Geshur, located in Tel Masos. This suggestion was rejected by various scholars, who did not even bother to ground their rejection with any argument (LEVINE 2007: 9, n. 21; WAZANA 2013: 211, n. 9; SUGIMOTO 2015: 92, n. 3). However, the connection between Maacah and Talmai, and Talmai's appearance in southern contexts, evidence a possible connection with southern Geshur. If this is correct, then David's marriage to Maacah was arranged within the region, on the southern border of Judah. There was no need for David to venture 150 km northwards in order to find a wife, or for Absalom to find refuge. In the southern context this tradition seems indeed to preserve historical memories of a political marriage between two neighboring rulers.

6. TEL MASOS

Tel Masos is an impressive site, situated in the eastern part of the Beer-Sheba valley. It was extensively excavated in 1972–75 (KEMPINSKI et al. 1981; FRITZ and KEMPINSKI 1983). Of special importance are the layers dated to the 11th-beginning of the 10th century BCE. The earliest Layer III represents the beginning of the settlement in the 11th century BCE. It was characterized by pits, suggesting activities of a nomadic population near a water source. Later, Layer II represents permanent structures with large public buildings and four-room houses, located on the perimeter of the site. These created a well-defined enclosed settlement (HERZOG 1983). The pottery vessels are similar to those found

[3] One could, theoretically, also list Achish son of Maacah as someone belonging to this ethnic group, but Achish is the Philistine king of Gath, and he bears an Aegean name, which is in itself an ethnic designation: he was of the Achaians, the ancient Greeks mentioned in Homer's Iliad and Odyssey (NAVEH 1998; YASUR-LANDAU 2008). It is unlikely that in his name, Achish would be represented as belonging both to the Achaians and to the Maacathites. Therefore, it is more likely that the parent-name here is a matronymic, referring to the mother of the king, who was called Maacah, or to a Maacathite princess, indicating, as just mentioned, a political marriage.

in Khirbet Qeiyafa and Khirbet al-Ra'i (KANG and GARFINKEL 2018; THOMAS et al. 2021), which has been securely dated to the very late 11th and the early 10th century, based on over 30 radiometric datings (GARFINKEL et al. 2015, 2019). Thus, Layer II at Tel Masos should also be dated to the time of David. Layer I was found close to the surface and was damaged by erosion and stone recycling at later times. It probably existed well into the 10th century BCE.

Tel Masos stands out compared to other southern sites of this period, both in its larger size of 60 dunams, and in the impressive building activity carried out on it. Some see in it the center of a chiefdom (AHLSTRÖM 1984; FINKELSTEIN 1988; HERZOG 1994; TEBES 2003; VAN DER STEEN 2010; HARDING and BLAKELY 2019: 81–83). Several identifications were offered for Tel Masos over the years: Hormah of Josh 12:14 (AHARONI 1966: 184; 1976); City of Amalek of 1 Sam 15:5 (KOCHAVI 1980); Ziklag of Josh 19:5 (CRÜSEMANN 1973), Baalath-Beer of Josh 19:8 (NA'AMAN 1980: 146) and additional options had been discussed by FRITZ (1975). The identification of the site as Hormah has been shown to be problematic (KEMPINSKI et al. 1981: 155; FRITZ 1975). The same has been shown for Ziklag, because it is far removed both from the metropolis Gath and from Judah (GARFINKEL and GANOR 2019). After weighing the evidence, we tend to agree with EDELMAN (1988) that the city had constituted the center of the kingdom of Geshur. The tribe of Geshur, when mentioned in the south, is always an entity located south of the tribe of Judah.

7. DISCUSSION

In modern scholarship Maacah the daughter of Talmai has always been connected to north Transjordan. This assumption is based on the "in Aram" (בארם) mentioned in one verse uttered by Absalom (2Sam 15:8). As we showed above, this geographical term does not appear in the four other shorter descriptions of the same event (2Sam 2:3–4; 13:37; 17:32; 1Chr 3:4), and it is, thus, a later, chronologically and geographically distorted, insertion. Therefore, EDELMAN's suggestion to tie Maacah and Talmai to southern Geshur and to Tel Masos, seems historically more persuasive than placing them in the north. Indeed, Maacah's relationship to the dynastic name Talmai, Talmai's mythological prehistory in Hebron, and Maacah at Gath, show that there are good reasons to tie Maacah and Talmai to southern Geshur.

The kingdom of Geshur is mentioned only in association with King David, based on events associated with King Talmai. According to our analysis, these references speak of southern Geshur. The archaeological history of Tel Masos fits perfectly with this biblical tradition on David. On the other hand, placing

this tradition in a northern context has no archaeological data to support it (SERGI and KLEIMAN 2018). It is based on the dubious reconstruction of a place name in an Amarna Letter 256, and on a wrong interpretation of the biblical tradition, and is thus no more than a modern invention.

A number of scholars who associated the Talmai-and-Maacah traditions with northern Transjordan claimed that such a geographical connection is unlikely (NA'AMAN 2002; SERGI and KLEIMAN 2018). This brought them to the conclusion that the tradition about a political marriage of David with the royal dynasty of Geshur does not entail historical memory (SERGI and KLEIMAN 2018). If the capital of Talmai was located in Tel Masos, however, the geographical and chronological difficulties are removed. Geographically, the political match between Maacah the daughter of Talmai king of Geshur with David (and perhaps of another princess by the name of Maacah with the Philistine king of Gath) took place as part of limited regional-political alliances in the southern part of the land.

Another interesting question that derives from this conclusion concerns the relationship between southern Geshur and Maacah and northern Geshur and Maacah. Was there a connection between the two? There are three possible answers to this question:

1) There was no connection. The appearance of both names in the two geographical contexts is mere chance. It is difficult to accept such an explanation. The chances of such (otherwise unattested) names appearing randomly but repeatedly together in two different geographical settings are statistically unviable.
2) This is one ethnic group that had split at some point and therefore the names appear together in two different places. Such a phenomenon is also evident in the case of the Philistines. There were Philistines in the northern Levant (RIEKEN and YAKUBOVICH 2010) and Philistines in the southern Levant.
3) The Geshurites and the Maacathites was an ethnic group, who lived to the south of Judah in the late 11th century BCE, and later migrated to northern Transjordan. A similar phenomenon is evident in the case of the tribe of Dan (Jdg 18). Perhaps the Geshurites too migrated northwards because of Philistine or Judahite pressure.

The identification of Geshur and Maacah as a political unit, whose center had been Tel Masos, supports the third interpretation. The settlement at Tel Masos had been an important but short-lived political center, that was destroyed or deserted sometime in the 10th century BCE. The biblical tradition also mentions the kingdom of Geshur only in a 10th century context. Thus, perhaps, after abandoning Tel Masos, the Geshurites and Maacathites migrated northward. In this

context we may understand the references to Maacah in association with the tribe of Manasseh (1Chr 7:14–16), and in association with the Arameans (2Sam 10:6; 1Chr 19:7). Geshur, however, is not mentioned in any of these traditions. In the same way the city of Abel Beth-Maacah is not associated with Geshur.

Finally, it should be noted that the interpretation we offer further contributes to the evidence amassed on the historical David in the early 10th century BCE. Scholars, who have located Geshur, Maacah and Talmai in the far north, claimed that the tradition is not a historical memory. However, if we place them in the region of Tel Masos, a day's walk from Hebron, this tradition receives a very realistic regional context. It shows that local rulers, whom the biblical tradition designates "kings," created political alliances through dynastic marriages within this limited region.

BIBLIOGRAPHY

AHARONI, Yohanan (1966). *The Land of the Bible: A Historical Geography*, London: Burns and Oates.

AHARONI, Yohanan (1976). "Nothing Early and Nothing Late: Re-writing Israel's Conquest", *Biblical Archaeologist* 39,2, 55–76.

AHITUV, Shmuel (2008). *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem: Carta.

AHLSTRÖM, Gösta W. (1984). "The Early Iron Age Settlers at Ḫirbet el-Mšāš (Ṯēl Māśōś)", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 100,1, 35–52.

ARAV, Rami (2004). "Toward a Comprehensive History of Geshur", in ARAV, Rami; FREUND, Richard A. (ed.), *Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, Vol. 3 (Bethsaida Excavation Project Reports and Contextual Studies), Kirksville, MO: Truman State University Press, 1–48.

ARAV, Rami (2013). "Geshur: The Southernmost Aramean Kingdom", in BERLEJUNG, Angelika; STRECK, Michael P. (ed.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* (Leipziger Altorientalische Studien 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1–29.

ARBELI, Shoshana (1985). "Maacah as the Queen Mother in the Reigns of Abijah and Asa and her Removal from this Exalted Position", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 9, 165–178 (Hebrew).

CRÜSEMANN, Frank (1973). "Überlegungen zur Identifikation der Hirbet el-Mšāš (Tēl Māśôś)", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 89,2, 211–224.

EDELMAN, Diana (1988). "Tel Masos, Geshur and David", *Journal of Near Eastern Studies* 47,4, 253–258.

FINKELSTEIN, Israel (1988). "Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries BCE", *Journal of Near Eastern Studies* 47,4, 241–252.

FRITZ, Volkmar (1975). "Erwägungen zur Siedlungsgeschichte des Negeb in der Eisen I-Zeit (1200–1000 v. Chr.) im Lichte der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mšāš", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 91,1, 30–45.

FRITZ, Volkmar (1981). "The List of 'Rehoboam's Fortresses' in 2 Chr 11:5–12: A Document from the Time of Josiah", *Eretz-Israel* 15, 46*–53*.

FRITZ, Volkmar; KEMPINSKI, Aharon (1983). *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Ḫirbet el-Mšaš (Tel Mašoš) 1972–1975*, 3 vols., Wiesbaden: Harrassowitz.

GARFINKEL, Yosef (2011). "The Davidic Kingdom in Light of the Finds at Khirbet Qeiyafa", *City of David Studies of Ancient Jerusalem* 6, 13*–35*.

GARFINKEL, Yosef; GANOR, Saar (2009). *Khirbet Qeiyafa Vol. 1: The 2007–2008 Excavation Seasons*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

GARFINKEL, Yosef; MUMCUOGLU, Madeleine (2013). "Triglyphs and Recessed Doorframes on a Building Model from Khirbet Qeiyafa: New Light on Two Technical Terms in the Biblical Descriptions of Solomon's Palace and Temple", *Israel Exploration Journal* 63, 135–163.

GARFINKEL, Yosef; MUMCUOGLU, Madeleine (2019). "The Temple of Solomon in Iron Age Context", *Religion* 10/3 (https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/198).

GARFINKEL Yosef; GANOR, Saar (2019). "Was Khirbet al-Ra'i Ancient Ziklag?" *Strata: Bulletin of the Anglo-Israeli Archaeological Society* 37, 51–59.

GARFINKEL, Yosef; STREIT, Katharina; GANOR, Saar; REIMER, Paula J. (2015). "King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project", *Radiocarbon* 57,5, 881–890.

GARFINKEL, Yosef; KREIMERMAN, Igor; ZILBERG, Peter (2016). *Debating Khirbet Qeiyafa: A Fortified City in Judah from the Time of King David*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

GARFINKEL, Yosef; HASEL, Michael G.; KLINGBEIL, Martin G.; KANG, Hoo-Goo; CHOI, Gwanghyun; CANG, Sang-Yeup; HONG, Soonhwa; GANOR, Saar; KREIMERMAN, Igor; BRONK RAMSEY, Christopher (2019). "Lachish Fortifications and State Formation in the Biblical Kingdom of Judah in Light of Radiometric Datings", *Radiocarbon* 61,3, 695–712.

GARFINKEL, Yosef; HASEL, Michael G.; KLINGBEIL, Martin G.; KREIMERMAN, Igor; PYTLIK, Michael; CARROLL, Jon W.; WAYBRIGHT, Jonathan, W.B.; KANG, Hoo-Goo; CHOI, Gwanghyun; CHANG, Sang-Yeup; HONG, Soonhwa; DAVID, Arlette; WEISSBEIN, Itamar; SILVERBERG, Noam (2021). "The Canaanite and Judean Cities of Lachish, Israel: Preliminary Report of the Fourth Expedition 2013–2017", *American Journal of Archaeology* 125,3, 419–459.

HARDIN, James. W.; BLAKELY, Jeffery A. (2019). "Land Use, Regional Integration, and Political Complexity: Understanding the Hesi Region as Pasturage During Iron Age IIA", *Strata: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 37, 61–94.

HERZOG, Ze'ev (1983). "Enclosed Settlements in the Negeb and the Wilderness of Beer-Sheba", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 250,1, 41–49.

HERZOG, Ze'ev (1994). "The Beer-Sheba Valley: From Nomadism to Monarchy", in FINKELSTEIN, Israel; NA'AMAN, Nadav (ed.), *From Nomadism to Monarchy:*

Archaeological and Historical Aspects of Early Israel, Jerusalem: Yad Itzhak Ben Zvi, 122–149.

KALLAI, Zecharia (1971). "The Kingdom of Rehoboam", *Eretz-Israel* 10, 245–254 (Hebrew).

KANG, Hoo-Goo; GARFINKEL, Yosef (2018). *Khirbet Qeiyafa Vol. 6. Excavation Report 2007–2013: The Iron Age Pottery*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

KEMPINSKI, Aharon (Year). "Talmai", *Encyclopaedia Biblica* 8, Jerusalem: Bialik Institute, 575–576 (Hebrew).

KEMPINSKI, Aharon; ZIMHONI, Orna; GILBOA, Erel; ROSEL, Nachum (1981). "Excavations at Tel Masos: 1972, 1974, 1975", *Eretz-Israel* 15, 154–180 (Hebrew).

KOCHAVI, Moshe (1980). "Rescue in the Biblical Negev", *Biblical Archaeology Review* 6,1, 24–27.

KOCHAVI, Moshe (1989). "The Land of Geshur Project: Regional Archaeology of the Southern Golan (1987–1988 seasons)", *Israel Exploration Journal* 39,1, 1–17.

LEHMANN, Gunnar; NIEMANN, Hermann M. (2014). "When Did the Shephelah Become Judahite?" *Tel Aviv* 41,1, 77–94.

LEVINE, Yigal (2007). "When did the Galilee Become Israelite?", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 17, 113–132.

LIPIŃSKI, Edward (2000). *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven: Peeters.

MCCORMICK, Clifford M. (2012). *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 313), Berlin: De Gruyter.

MALAMAT, Abraham (1982). "A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and its Relations with Egypt", in ISHIDA, Tomoo (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays: Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, December 1979*, Tokyo: Yamakawa-Shuppansha, 189–204.

MAZAR, Benjamin (1961). "Geshur and Maacah", *Journal of Biblical Literature* 80,1, 16–28.

MAZAR, Benjamin (1975). *Cities and Districts in Eretz-Israel*. Jerusalem: The Bialik Institution (Hebrew).

MAZAR, Benjamin (1979). "The Era of David and Solomon", in MALAMAT, Abraham (ed.), *The Age of the Monarchies: Political History*, *World History of the Jewish People IV/I*, Jerusalem: Massada, 76–100.

MORAN, William L. (1992). *The Amarna Letters*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

MUMCUOGLU, Madeleine; GARFINKEL, Yosef (2021). "Royal Architecture in the Iron Age Levant", *Jerusalem Journal of Archaeology* 1, 450–481.

NA'AMAN, Nadav (1980). "The Inheritance of the Sons of Simeon", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 96,2, 136–152.

NA'AMAN, Nadav (2002). "In Search of Reality behind the Account of David's Wars with Israel's Neighbours", *Israel Exploration Journal* 52,2, 200–224.

NA'AMAN, Nadav (2012). "The Kingdom of Geshur in History and Memory", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26,1, 88–101.

NAVEH, Joseph (1998). "Achish-Ikausu in the Light of the Ekron Dedication", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 310,1, 35–37.

PAKKALA, Juha (2010). "What Do We Know about Geshur?" *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24,2, 155–173.

PAKKALA, Juha (2013). "The Methodological Hazards in Reconstructing the So-called Kingdom of Geshur", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27,2, 226–246.

PANITZ-COHEN, Nava; MULLINS, Robert A.; BONFIL, Ruhama (2013). "Northern Exposure: Launching Excavations at Tell Abil el-Qameḥ (Abel Beth Maacah)", *Strata: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 31, 27–42.

PANITZ-COHEN, Nava; MULLINS, Robert A.; BONFIL, Ruhama (2015). "Second Preliminary Report of the Excavations at Tell Abil el Qameḥ (Abel Beth Maacah)", *Strata: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 33, 35–59.

RIEKEN, Elisabeth; YAKUBOVICH, Ilya (2010). "The New Values of Luwian Signs L 319 and L 172", in SINGER, Itamar (ed.), *Ipamati kistamati pari tumatimis: Luwian and Hittite Studies Presented to David Hawkins on the Occasion of His 70th Birthday* (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology. Monograph Series 28), Tel Aviv: Yass Publications in Archaeology, 199–219.

ROBINSON, E. (1856). *Later Biblical Researches in Palestine and Adjacent Countries. Journal of the Year 1852*, Boston, MA: Crocker and Brewster.

SERGI, Omer; KLEIMAN, Assaf (2018). "The Kingdom of Geshur and the Expansion of Aram-Damascus into the Northern Jordan Valley: Archaeological and Historical Perspectives", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 379,1, 1–18.

SUGIMOTO, David T. (2015). "History and Nature of Iron Age Cities in the Northeastern Sea of Galilee Region: A Preliminary Overview", *Orient* 50, 91–108.

TEBES, Juan M. (2003). "A New Analysis of the Iron Age I 'Chiefdom' of Tel Masos (Beersheba Valley)", *Aula Orientalis* 21, 63–78.

THOMAS, Zachary; KEIMER, Kyle H.; GARFINKEL, Yosef (2021). "The Early Iron Age IIA Ceramic Assemblage from Khirbet al-Ra'i", *Jerusalem Journal of Archaeology* 1, 375–449.

VAN DER STEEN, E.J. (2010). "Judah, Masos and Hayil", in LEVY, Thomas E. (ed.) *Historical Biblical Archaeology and the Future: The New Pragmatism*, Sheffield: Equinox Publications Limited, 168–186.

VAN SETERS, John (2009). *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

WAZANA, Nili (2013). *All the Boundaries of the Land: The Promised Land in Biblical Thought in Light of the Ancient Near East*, Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.

WIGHTMAN, Greg J. (1990). "The Myth of Solomon", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 277/278,1, 5–22.

YADIN, Yigael (1958). "Solomon's City Wall and Gate at Gezer", *Israel Exploration Journal* 8,1, 80–86.

YAHALOM-MACK, Naama; PANITZ-COHEN, Nava; MULLINS, Robert (2018). "From a Fortified Canaanite City-State to 'a City and a Mother'" in Israel: Five Seasons

of Excavation at Tel Abel Beth Maacah, *Near Eastern Archaeology* 81,2, 145–156.

YASUR-LANDAU, Assaf (2008). "Achish in the Bronze Age", in BAR, Shay (ed.), *In the Hill-Country, and in the Shephelah, and in the Arabah (Joshua 12.8). Studies and Researches Presented to Adam Zertal in the Thirtieth Anniversary of the Manasseh Hill-Country Survey*, Jerusalem: Ariel, 111*–114*.

YOUNGER, Lawson K. Jr. (2016). *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of their Polities*, Atlanta, GA: SBL Press.

ZWICKEL, Wolfgang (2019). "Borders between Aram-Damascus and Israel: A Historical Investigation", in DUŠEK, Jan; MYNÁŘOVÁ, Jana (ed.). *Aramaean Borders: Defining Aramaean Territories in the 10th–8th Centuries B.C.E.* (Culture and History of the Ancient Near East 101), Leiden: Brill, 267–335.

ZWISCHEN HERD UND HETZKAMPAGNEN. GROSSE FRAUEN IN DER THEOLOGISCHEN WISSENSCHAFT SICHTBAR MACHEN

Charlotte HAUSSMANN und Esther KOBEL

In the present day, women are still underrepresented in the theological community. For this reason, making them visible becomes essential. This was the declared goal of an interdisciplinary seminar committed to the principle of research-based learning, which took place during the Summer Semester of 2021 at the Protestant Faculty of Johannes Gutenberg University Mainz. As part of the seminar, students selected, developed, and published their own Wikipedia articles on significant women in theological scholarship. This paper describes and reflects on the didactic merits and challenges of this particular course, thereby seeking to honor Silvia Schroer, another great woman in theological research, teaching, and the advancement of women.

1. HINFÜHRUNG

Frauen sind in der theologischen Wissenschaft noch immer unterrepräsentiert. Umso wichtiger erscheint es, sie sichtbar zu machen. Dies war deklariertes Ziel eines interdisziplinären und dem Prinzip des forschenden Lernens verpflichteten Seminars, das im Wintersemester 2021/22 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz stattgefunden hat. Im Rahmen des Seminars haben Studierende eigene Wikipedia-Artikel zu von ihnen ausgewählten großen Frauen in der theologischen Wissenschaft entwickelt und veröffentlicht. Der vorliegende Beitrag beschreibt und reflektiert didaktische Vorzüge und Herausforderungen dieser besonderen Lehrveranstaltung und sucht damit Silvia Schroer, eine weitere große Frau in der theologischen Forschung, Lehre und Frauenförderung, zu ehren.

2. VORÜBERLEGUNGEN

Mit dem *Shift from Teaching to Learning* hat sich forschendes Lernen in jüngerer und jüngster Zeit zu einem zentralen Thema in Bildungsdebatten entwickelt und inzwischen auch universitäre Seminarräume erreicht. Mit dem Konzept des ‚forschenden Lernens' werden zwar unterschiedliche Zielvorstellungen, Be-

gründungszusammenhänge und pragmatische Umsetzungen verbunden,[1] dennoch sind den verschiedenen Ansätzen wesentliche Punkte gemeinsam.[2] Dazu zählt insbesondere der ergebnisoffene und dynamische Prozess, bei dem nicht mehr die Reproduktion von Wissen im Zentrum steht, sondern die aktive Konstruktion und Reflexion. Es handelt sich dabei um einen kollaborativen Prozess, bei dem Lehrende und Studierende gemeinsam an wissenschaftlichem Arbeiten partizipieren.[3] Dies bedeutet, dass Studierende Forschung nicht einfach rezipieren, sondern sich aktiv produzierend in dieselbe einbringen. An eigenen klar umrissenen Projekten, die von den Dozierenden Schritt für Schritt begleitet und unterstützt werden, bearbeiten die Studierenden ihre individuellen Fragestellungen und schreiben dabei eigene Beiträge. Durch eine solche Arbeitsweise wird regelmäßig ein hoher Kompetenzzuwachs in unterschiedlichen Bereichen wissenschaftlichen Arbeitens erzielt. In einem viel zitierten Dokument der Bundesassistentenkonferenz *Forschendes Lernen – wissenschaftliches Prüfen: Ergebnisse der Arbeit des Ausschusses für Hochschuldidaktik* von 1970 wird forschendes Lernen durch die Einheit von Forschung und Lehre begründet. Die Einheit besteht in der: „Ausbildung *durch* Wissenschaftler, *in* einer Wissenschaft und *für* einen auf Wissenschaft angewiesenen Beruf, der systematische, selbständige und kritische Arbeit in einem bestimmten Gebiet verlangt".[4] In diesem nunmehr gut fünfzig Jahre alten Statement dürfte – entsprechend dem Usus seiner Zeit – „Wissenschaftler" als generisches Maskulin gemeint gewesen sein, lässt aber in der vorliegenden maskulinen Form Wissenschaftlerinnen ein Dasein im Schatten ihrer männlichen Kollegen fristen. Dieser Satz darf zwar in seiner Form als durchaus typisch für seine Zeit gelten, steht aber zugleich auch symptomatisch für das Schattendasein von Frauen in der Wissenschaft damals und ist in mancher Disziplin auch in der Gegenwart weiterhin relevant. Doch in den vergangenen Jahrzehnten ist nicht nur die sprachliche Anerkennung, dass Frauen in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft wirken und sie mitgestalten, wichtig geworden, sondern auch deren Sichtbarmachung und Förderung im weiteren Sinne. Dazu zählt in Deutschland beispielsweise die unlängst vom Bundesministerium

[1] Einen guten Überblick über das Konzept des forschenden Lernens und dessen Vielgestaltigkeit bieten ROTT und FEINDT 2017.

[2] Um die Vielfalt im Feld des forschenden – bzw. forschungsnahen – Lehrens und Lernens, das einen Kontrapunkt zum forschungs*basierten* Lehren und Lernen darstellt, zu systematisieren wurde eine typologische Dreiteilung vorgeschlagen: 1. Forschungsbasiert; 2. Forschungsorientiert; 3. Forschendes Lernen, vgl. HUBER 2014. Entscheidend für den vorliegenden Aufsatz ist allerdings nicht die Einordnung in diese Kategorien (wobei die beschriebene Veranstaltung am ehesten unter 2. zu verorten wäre), sondern lediglich die Hauptdimension forschenden Lernens: Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass Studierende produzieren – im Gegensatz zur Hauptdimension „Studierende rezipieren", wie es im forschungsbasierten Modus der Fall ist.

[3] Für eine theoretische Fundierung siehe bspw. WULF, HABERSTROH und PETERSEN 2020.

[4] BUNDESASSISTENTENKONFERENZ 2009: 9 (Hervorhebung im Original).

für Bildung und Forschung veröffentlichte Richtlinie zur Förderung von Projekten zum Themenschwerpunkt *Frauen in Wissenschaft, Forschung und Innovation: Leistungen und Potenziale sichtbar machen, Sichtbarkeit strukturell verankern („Innovative Frauen im Fokus")*.[5] Dass dies ein Anliegen ist, dem in jüngerer Zeit Rechnung getragen wird, zeigen auch Publikationen im Printformat. So sind – nota bene kollaborativ erarbeitete – Sammelbände mit Portraits von Theologinnen oder beispielsweise auch von Politikerinnen und anderen prominenten Frauen erschienen.[6] Weiter wird die Sichtbarmachung von Frauen auch durch Aktionen in digitalen Medien vorangetrieben. Allen voran sind hier die an verschiedenen Orten – neuerdings zunehmend auch online – stattfindenden so genannten Edit-a-thons bzw. Editatons[7] hervorzuheben: Veranstaltungen, bei denen in der Regel zu einem bestimmten Thema kollaborativ Artikel für Online-Plattformen wie Wikipedia erstellt und veröffentlicht werden. Solche Schreibevents finden international verbreitet statt und werden von namhaften Frauen unterstützt. Als Beispiel für viele sei an dieser Stelle nicht zuletzt aus lokalpatriotischer Motivation heraus die Wahlbernerin Nathalie Christen, ihres Zeichens Politjournalistin und SRF-Bundeshauskorrespondentin, genannt.[8] Sehr häufig ist es das erklärte Ziel solcher Edit-a-thons, Artikel über Frauen zu schreiben oder zu überarbeiten, um diese sichtbarer zu machen.

3. Seminarinhalte

Beide bisher eingeführten Aspekte, nämlich in pädagogisch-didaktischer Perspektive das forschende Lernen und in politischer Hinsicht das Sichtbarmachen von Frauen – konkret von Frauen in der theologischen Wissenschaft – haben grundlegend eine Lehrveranstaltung geprägt, die im Wintersemester 2021/22 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz stattgefunden hat und deren Besprechung im Zentrum dieses Beitrags steht. Motiviert ist dieses Thema innerhalb der Festschrift für Silvia Schroer durch sehr prägende Erfahrungen der einen Autorin, Esther Kobel, die in ihrer Laufbahn an verschiedenen Weggabelungen von der Förderung und Unterstützung der mit dieser Festschrift zu ehrenden Jubilarin profitiert hat und ihr dafür sehr dankbar ist. Silvia Schroers Vorbild folgend sind sowohl das Seminar als

[5] https://www.bmbf.de/bmbf/shareddocs/bekanntmachungen/de/2020/11/3223_bekanntmachung.html, 10.08.2022.

[6] Beispielsweise Bär und Troi-Boeck 2015; Christen, Bourget und Cereghetti 2021; Ignotofsky 2018; Christiansen und Laatz 2021; Specht 2022.

[7] Alternative Bezeichnungen sind Editier-Marathon, Schreibwerkstatt.

[8] Vgl. https://www.schweizer-illustrierte.ch/people/swiss-stars/nathalie-christen-bringt-die-politik-in-die-stube, 10.08.2022.

auch der hier vorliegende Beitrag Kooperationswerke mit einer Nachwuchswissenschaftlerin, Charlotte Haußmann. Als zwei Wissenschaftlerinnen der jüngeren und jüngsten Generation in Mainz haben wir bei zwei überaus bedeutenden und wesentlich mit Mainz verbundenen Theologinnen angesetzt und unter dem Titel *Zwischen Herd und Hetzkampagnen. Große Frauen in der theologischen Wissenschaft* ein interdisziplinäres Seminar konzipiert und durchgeführt. Die beiden großen Theologinnen haben in den frühen Siebzigerjahren in Mainz und darüber hinaus Schlagzeilen gemacht:[9] „Eine Frau bringt die Männergesellschaft der evangelischen Theologen an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz durcheinander."[10] Gemeint ist mit diesem Zitat aus der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 18. Sept. 1971 die 37 Jahre alte Privatdozentin Dr. Luise Schottroff, linksliberale Vertreterin einer „kritischen" Theologie, die den Realitätsverlust theologischen Redens unerträglich findet und sich der Vision einer demokratisierten Kirche und Theologie verpflichtet weiß. Sie hatte sich auf den vakanten Lehrstuhl für Neues Testament beworben. Intrigen und Protesten rund um ihre Nicht-Wahl zur Professorin folgten kurz darauf von konservativer Seite lancierte Versuche, den Lehrauftrag ihrer Kollegin Dorothee Sölle zu torpedieren. Schottroff fasste die Motivation hierfür mit den Worten zusammen: „Frau Sölle ist politisch links, sie ist theologisch links und sie ist eine Frau – das muß bestraft werden."[11]

So wie Schottroff und Sölle in Mainz haben sich auch andere Frauen des 20. Jh. in die männlich dominierte Welt der akademischen Theologie und damit häufig auch in einen Seiltanz zwischen Herd und Hetzkampagnen begeben. Ausgehend vom Beispiel von Schottroff und Sölle war es das deklarierte Ziel des Seminars, den Biographien und wissenschaftlichen Leistungen verschiedener großer Frauen in der Theologie nachzugehen und eigene Portraits zu erstellen.

Möglichkeiten zur Darstellung von Recherchen über Theologinnen gibt es natürlich eine ganze Pallette: Poster, Referat oder Seminarbroschüre, um nur einige zu nennen. Wenn es aber auch darum geht, die Recherchen für eine größere Öffentlichkeit sichtbar zu machen, was neben den Forschungen der Studierenden aus Sicht der beiden Dozentinnen ebenso ein Ziel sein musste, ist Wikipedia eine sehr attraktive Option. Trotz aller mitunter berechtigter Skepsis gegenüber dieser Plattform bleibt es eine Tatsache, dass bei jedweder Google-Recherche Wikipedia-Artikel regelmäßig die Top Treffer darstellen, so auch beim Beispiel von Schottroff und Sölle. Gerade der Artikel zu Schottroff (Stand

[9] Zu den Ereignissen siehe: KOBEL 2021; KOBEL 2023.

[10] FAZ, Samstag, 18.09.1971 / Nr. 216 „*Ist die Mainzer Theologie auch christlich. Die Mainzer Evangelisch-Theologische Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität, aus der Nähe besehen.* Von Kurt Reumann".

[11] Frankfurter Rundschau, 02.02.1974, S. 3., Artikel „*Links und eine Frau – das muß bestraft werden. Der Theologin Dorothee Sölle soll an der Universität Mainz das Wort entzogen werden*."

August 2022) ist nun aber ein Beispiel für einen defizitären Wikipedia-Artikel. An ihm lassen sich neben den zweifelsohne nennenswerten Pluspunkten von Wikipedia auch gut die problematischen Aspekte aufzeigen. Theoretisch wäre es auf Grund der eigenen Quellenarbeiten ein Leichtes, die inhaltlichen Fehler und Verzerrungen im bestehenden Artikel (Stand August 2022) zu überarbeiten. Aber die für einen Wikipedia-Artikel zugelassenen sog. „zuverlässigen Informationsquellen“[12] sind stark eingegrenzt, da sich Wikipedia-Artikel grundsätzlich nur auf „*zuverlässige Publikationen* stützen (Glaubwürdigkeit)“ dürfen.[13] Kritisch ist hierbei, dass unpublizierte Quellen nicht herangezogen werden dürfen. Selbst Archiv-Dokumente, die für historische und biographische Arbeiten eminent wichtig sind, müssen außen vor bleiben. Selbiges gilt natürlich umso mehr für alle Quellen wie beispielsweise Interviews, die für biographische Arbeiten überaus interessant wären und in der Geschichtswissenschaft auch längst akzeptiert sind.[14] Noch schwerer als die Einschränkung hinsichtlich der Quellen wiegt allerdings die dem Konzept von Wikipedia geschuldete „Hackordnung“ innerhalb der Community. Es ist nicht ohne weiteres möglich, Artikel zu verändern und neu zu erstellen. Dies ist einem System geschuldet, in dem jeder Eingriff neuer Autorinnen und Autoren durch erfahrene Mitglieder zunächst überprüft und dann freigegeben werden muss. Dies dient Wikipedia zufolge der Qualitätssicherung, führt aber auch dazu, dass einzelne Personen darüber entscheiden können, welche Änderungen (nicht) akzeptiert werden.[15] Trotz aller genannten Schwierigkeiten überwiegen die Vorteile, Wikipedia als Plattform für das Ziel zu nutzen, um Frauen in der theologischen Forschung sichtbarer zu machen. Wikipedia als Medium, das von einem sehr breiten und diversen Publikum mit unterschiedlichen Zielen genutzt wird,[16] ermöglicht es den Studierenden, selbst verfasste Texte zu publizieren und sie potenziell interessierten Menschen zur Verfügung zu stellen. Dieser Aspekt ist angesichts der Zeit, Arbeit und Gedanken, die Studierende in Seminararbeiten investieren – die in aller Regel neben den Gutachtenden niemand zu Gesicht bekommt – nicht zu vernachlässigen. So schrieben Studierende in der Schlussevaluation der Lehrveranstaltung bei der Frage „Was hat Ihnen an der Lehrveranstaltung besonders gut gefallen?“ unter anderem Folgendes: „Ein Ergebnis am Ende zu erreichen, das länger hält als eine Veranstaltungszeit (mit einem erfolgreich geschriebenen Artikel)“ oder „Ich fand es insbesondere toll, dass die produzierten Texte nicht auf Computern und Festplatten landeten, sondern in Wikipedia auch für andere sichtbar und nutzbar

[12] https://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Belege, 10.08.2022.

[13] https://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Belege, 10.08.2022.

[14] Vgl. dazu THOMPSON 2000.

[15] Für eine Auseinandersetzung mit den Macht- und in Teilen intransparenten Organisationsstrukturen der Wikipedia siehe THIELE und SICHLER 2018.

[16] Vgl. KNÄUSL 2015: 11.

sind.“ Eine breite Öffentlichkeit mit eigenen Texten erreichen zu können, ist also für viele eine neue und sehr erfreuliche Erfahrung. Daneben ist Wikipedia für den Einsatz im Seminar durch seine diskursive Kultur sehr gewinnbringend. Nicht nur innerhalb der Wikipedia entstehen Texte in Zusammenarbeit mit anderen, auch innerhalb des Seminars lassen sich Texte gemeinsam überarbeiten und für die Veröffentlichung vorbereiten. Wer an einem Wikipedia-Artikel schreibt, ist immer Teil eines Kollektivs, auch über den Seminarraum hinaus, sei dies in bereits genannten Formen von gemeinsamen Schreibanlässen oder auch bei der asynchronen Überarbeitung von Beiträgen. Im Idealfall entwickelt sich durch gegenseitige Unterstützung und gegenseitigen Ansporn gleichsam eine Dynamik, die der Qualität der Beiträge zuträglich ist. Bei Wikipedia stehen letztlich auch die Artikel im Zentrum und es ist völlig sekundär, wer sie geschrieben hat. Dies zeigt sich auch in der Tatsache, dass die Artikel von Menschen verfasst werden, die sehr häufig anonym bleiben: Es ist jeder Userin und jedem User selbst überlassen, den Klarnamen zu verwenden oder ein Pseudonym zu wählen und auf der eigenen Profilseite mehr, weniger oder aber gar nichts über sich preiszugeben. Diese Anonymität bietet Chancen, birgt aber auch Gefahren. Dass die Autor:innen letztlich komplett hinter den Text zurücktreten, steht im Kontrast zum im akademischen Bereich mit gutem Grund gepflegten Prinzip, dass eine Idee oder Aussage auf ihre Urheberin bzw. ihren Autoren zurückgeführt werden kann. Ziel ist aber gleichwohl in beiden Bereichen – zumindest in der Theorie – ein möglichst gutes Produkt.

4. Seminarverlauf

Um mit den Studierenden zu diesem Ziel zu gelangen, bestand das Seminar aus mehreren Bausteinen. Zunächst hieß es, sich großen Frauen in der theologischen Wissenschaft zu nähern: Welche Frauen kennen die Studierenden und woher sind diese Frauen bekannt? Die meisten Theologinnen, die die Studierenden kennen, sind dem nahen und weiteren Umfeld der Fakultät zuzuordnen, andere wurden im Rahmen von Prüfungsvorbereitung und Seminararbeiten rezipiert. Öffentliche Debatten oder wissenschaftliche Leistungen waren in diesem Zusammenhang kaum von Relevanz. Es hat sich gezeigt, dass den Studierenden Frauen in der theologischen Wissenschaft durchaus bekannt sind, verglichen mit ihren männlichen Kollegen sind sie dennoch deutlich unterrepräsentiert. Dies liegt natürlich auch daran, dass es an deutschen evangelisch-theologischen Fakultäten deutlich weniger Professorinnen als Professoren gibt – Stand Oktober 2021 waren etwa zwei Drittel der Lehrstühle mit Männern besetzt. In Anbetracht der Tatsache, dass das erste theologische Examen in Deutschland seit dem Jahr

2001 durchgehend von mehr Frauen als Männern absolviert wird,[17] liegt es auf der Hand, dass der Frauenanteil langfristig steigen müsste. Einen Blick in eine mögliche Zukunft bietet die Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift (MaTheoZ), in der unter anderem exzellente Arbeiten von Studierenden in Artikelform publiziert werden; hier liegt der Anteil der von weiblichen Studierenden verfassten Artikel insgesamt bei über 75%. Doch auch wenn der Frauenanteil langsam, aber stetig steigt, ist die Repräsentation auf relevanten Plattformen wie etwa Wikipedia noch ausbaufähig: Im September 2021 lag der Frauenanteil der Portraits, die in der „Liste von Theologen"[18] im Bereich christliche Theologie zu finden sind, bei unter 3%.

In einem zweiten Schritt galt es, einen Zugang zu Wikipedia als Plattform für die Ergebnisse des forschenden Lernens, die von den Studierenden verfassten Portraits, zu finden. Ziel war es hier, das Schreiben der Portraits auf inhaltlicher, aber auch auf formaler Ebene vorzubereiten. Weder die Gattung Portrait noch das Umfeld Wikipedia als Publikationsplattform konnten als vertraut vorausgesetzt werden. Neben Art und Inhalt verschiedener personenbezogener Artikel sowie der Struktur der Enzyklopädie sind die Wikipedia-Community und die technischen Grundlagen des Artikel Schreibens und Bearbeitens nur einige aus einer ganzen Reihe von Aspekten, die es zu beachten gilt, um den Einstieg in dieses Umfeld möglichst reibungslos zu gestalten. Erst im Verlauf des Seminars tauchte ein weiteres Problemfeld auf, das wir so nicht erwartet hatten. Das Regelwerk für Referenzen, in dem festgelegt ist, welche Quellen als Belege akzeptiert werden, legt ähnliche, aber in Teilen andere Maßstäbe an, als es in der Theologie üblich ist (s. o.). Im Wesentlichen ist man angehalten, ausschließlich publiziertes Material zu verwenden. Das Regelwerk lässt Raum für Interpretation offen, was dazu führt, dass die Einzelpersonen, die neue Beiträge freigeben können, allein entscheiden, ob die verwendeten Quellen den Regeln für Belege entsprechen. Eine mögliche Konsequenz daraus ist, dass Belege, beispielsweise Archivalien, in einem Artikel akzeptiert werden, während sie in einem anderen Artikel abgelehnt werden. Im Gegensatz zu den Richtlinien, die die Recherche betreffen, sind die Formatierungs- und Bearbeitungsrichtlinien recht klar. Um die überschaubare Erfahrung der beiden Dozentinnen im Schreiben neuer und Überarbeiten bereits bestehender Wikipedia-Artikel mit Expertise aus langjähriger Erfahrung zu ergänzen, wurde die Präsidentin von Wikimedia CH, Muriel Staub, als Gastreferentin eingeladen, um mit den Studierenden die Grundlagen der Plattform Wikipedia zu besprechen und sie mit ganz praktischen Tipps für die Implementierung ihrer eigenen Projekte in Wikipedia vorzuberei-

[17] Genaue Zahlen und Entwicklungen finden sich in der Pfarrdienststatistik der EKD unter https://www.ekd.de/pfarrdienststatistik-62358.htm, 10.08.2022, dabei fehlen die Jahre 2006 und 2007.

[18] https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_von_Theologen, 10.08.2022.

ten. Neben den Formalia, die für das Erstellen der Artikel zu beachten sind, lohnt es sich, die Konventionen, die sich innerhalb der Wikipedia-Community für die Kommunikation untereinander entwickelt haben, kennenzulernen. So lassen sich Missverständnisse durch in Teilen sehr direktes Feedback oder Verbesserungsvorschläge vermeiden und undifferenzierte Kritik schneller erkennen, was für die Studierenden sehr hilfreich war.

Mit Blick auf das Vorhaben, Frauen in der theologischen Wissenschaft sichtbar zu machen, hat die Diskussion der Gattung ‚Portrait auf Wikipedia' sehr fruchtbare Debatten bei den Studierenden ausgelöst. Es wurde beispielsweise gefragt, welche Informationen relevant sind und was es bedeutet, dabei zwischen relevanten und nicht relevanten Informationen zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang entstand ein lebhafter Meinungsaustausch darüber, ob ausschließlich wissenschaftliche Leistungen der zu portraitierenden Frauen relevant sind und inwieweit deren konkrete Lebensrealitäten Teil des Portraits sein können oder müssen. Spielt es beispielsweise eine Rolle, ob eine Wissenschaftlerin auch noch Kinder geboren und großgezogen hat oder ob sie aufgrund ihres Geschlechts besonderen Widrigkeiten trotzen musste und muss? Neben den Leistungen im wissenschaftlichen Bereich können die begleitenden Lebensumstände und auch der Verlauf der Karriere insbesondere für weibliche Studierende von Bedeutung sein. Einer der Gründe für die sog. *Leaky Pipeline*[19] ist bekanntermaßen mangelnde Repräsentation. Dieser kann durch eine Darstellung nicht nur der wissenschaftlichen Leistung, sondern auch der Umstände, die diese begleitet haben, entgegengewirkt werden. Eine weitere Herausforderung ergibt sich daraus, dass durch die Veröffentlichung der Portraits keine wissenschaftlichen Texte im klassischen Sinne entstehen. Statt in der für die Studierenden gewohnten Fachsprache und Ausdrucksweise zu formulieren, sind die geplanten Portraits dem Bereich Wissenschaftskommunikation zuzuordnen. Damit stellt sich die Frage, wie man an der Schnittstelle zwischen wissenschaftlichem Arbeiten und Wissenstransfer in die Öffentlichkeit Texte präzise formulieren kann, ohne zu kompliziert zu werden, und gleichzeitig eingängig genug, ohne banal zu werden. Wikipedia als Plattform bietet hier den großen Vorteil, dass Fachtermini durch Verlinkungen auch für Laien verstehbar gemacht werden können, ohne weiterer Erklärung zu bedürfen.

Der letzte Baustein des Seminars, bevor die Studierenden ihre eigenen Portraits verfassten, war dem methodischen Vorgehen gewidmet. Für die Teilnehmenden des Seminars bedeutete es unbekanntes Terrain, Personen in ihren unterschiedlichen Facetten zu portraitieren, statt wie im Laufe ihres Studiums sonst üblich theologische Gedanken zu entfalten. Für die Studierenden stellte sich als drängendste Frage, welche Quellen überhaupt für das Erstellen von Portraits

[19] Vgl. TRÜBSWETTER 2019: 30.

herangezogen werden können, wenn es auch darum geht, die Laufbahn einer Theologin oder deren Rezeption zu beschreiben. Nur in seltenen Fällen werden Wissenschaftlerinnen und ihrem Werdegang ganze Artikel oder gar Bücher gewidmet.[20] Um Leben, Wirken und Person ‚ihrer' Frauen fundiert beleuchten und beschreiben zu können, wurden die Studierenden sehr kreativ. Neben den Artikeln und Büchern der einzelnen Wissenschaftlerinnen wurden unter anderem Rezensionen, Vorworte, Reden und Erklärungen zu Preisverleihungen sowie Universitätshomepages und auch bereits veröffentlichte Interviews herangezogen. Eine weitere Möglichkeit, Quellen für das Erstellen der Portraits zu finden, ist die Recherche in Archiven. Da die meisten Studierenden im Studium kaum Berührungspunkte und dementsprechend keine Erfahrung mit der Arbeit in Archiven hatten, wurde eine Exkursion zum Universitätsarchiv der JGU Mainz durchgeführt. Ziel war es, Studierenden zu zeigen, wie eine Recherche im Archiv funktioniert, und sie dazu zu ermutigen, diese Ressourcen für ihre eigene Forschung zu nutzen. Die erste Begegnung mit Akten der Fakultät eröffnete den Studierenden einen Einblick in eine sehr vertraute und zugleich fremde Welt: die Evangelisch-Theologische Fakultät der JGU Mainz in den frühen Jahrzehnten ihres Bestehens.[21] Neben Studierendenakten, die teilweise schwere Schicksale erahnen ließen, weckte ein Stapel Zeitschriften, in denen für die Teilnehmenden des Seminars in ungewohnter Direktheit Veranstaltungen und Zustände an der Fakultät durch Studierende diskutiert wurden, besonderes Interesse. Der fundierte Einblick in Funktion und Aufbau des Archivs durch den Leiter des Universitätsarchivs, Dr. Christian George, bot den Studierenden einen bislang ungewohnten, aber sehr gewinnbringenden Zugang zum Thema Quellenarbeit. Besonders die Akten, die einen Einblick in das alltägliche Leben der eigenen Fakultät gaben, führten bei den Studierenden zu einer neuen Perspektive auf die Arbeit mit Quellen, während gleichzeitig der Umgang mit ebendiesen Quellen geschult wurde.

Der intensiven Vorbereitung auf das Verfassen der Artikel folgte eine vergleichsweise kurze, aber sehr intensive Arbeitsphase, in der die Studierenden zunächst eigene Recherchearbeiten durchführten, auf deren Basis erste Entwürfe der Portraits entstanden. Die einzelnen Texte wurden anschließend im Dialog weiterentwickelt. Dafür wurden Kleingruppen gebildet, in denen die Studierenden einander Rückmeldung geben und sich gegenseitig konstruktiv kritisieren konnten, um so eine neue Perspektive auf ihre eigenen Texte zu bekommen. Ziel dieser Vorgehensweise war es, den Studierenden die Erfahrung zu ermöglichen, dass kooperatives Schreiben die Qualität der eigenen Arbeit erheblich verbes-

[20] Beispiele hierfür sind BÄR und TROI-BOECK 2015; KOBEL 2021; BAUEROCHSE 2001.

[21] Die Universität Mainz wurde unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg als Johannes Gutenberg-Universität neu gegründet und erhielt nun nebst einer katholisch-theologischen auch eine evangelisch-theologische Fakultät.

sern kann. Durch das Einüben eines souveränen Umgangs mit Kritik wurde auch die Veröffentlichung der Portraits auf Wikipedia vorbereitet. Weil die Reaktionen der Wikipedia-Community schwer vorhersehbar sind – zwischen ehrlich gemeintem Lob, konstruktiver Kritik und (ungerechtfertigten) Löschanträgen ist alles möglich – sollten die Studierenden durch die gemeinsame Überarbeitung der einzelnen Portraits an Selbstbewusstsein gewinnen und durch die Arbeit im Kollektiv für etwaige Konfrontationen mit kritischen Stimmen gefestigt werden. Die Implementierung der fertigen Portraits und die Freigabe durch erfahrene User:innen mit der entsprechenden Berechtigung funktionierte bei allen Artikeln ohne Probleme. Im Nachgang an die Veröffentlichung der Artikel ergab sich die Möglichkeit zu einem Gespräch mit einem sehr erfahrenen und aktiven Mitglied der Wikipedia-Community. Dieser User, der sich im Bereich der theologischen Artikel durch großes Engagement auszeichnet, lobte die Arbeit der Studierenden als fundiert und sehr gewinnbringend. Ein Beispiel sei hier stellvertretend herausgehoben und besprochen. Eine Studentin mit dem charmanten Pseudonym „Miss Parapluie" hat einen Artikel zur kanadischen Professorin Adele Reinhartz verfasst. Sie stützte sich dabei unter anderem auf Internetdokumente der Society of Biblical Literature, etwa Videomaterial von ihrer *presidential address*, dem großen Hauptvortrag am Annual Meeting derselben, sowie auf gedruckte Publikationen, die es im Gegensatz zu vielen anderen arrivierten Professorinnen tatsächlich schon gibt – wofür Silvia Schroer übrigens mitverantwortlich zeichnet: Sie hat der einen Autorin dieses Artikels und damaligen Nachwuchswissenschaftlerin eine ihrer ersten Publikationen – ein kleines Portrait zu Adele Reinhartz – vermittelt.[22] Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des Wikipedia-Artikels zu Adele Reinhartz zeigt schnell, worüber dieser Auskunft gibt: 1. Leben und Ausbildung; 2. Forschungsschwerpunkt; 3. Preise und Auszeichnungen; 4. Ehrenamt; 5. Mitgliedschaften; 6. Werke/Veröffentlichungen.[23] In der gebotenen Kürze und Prägnanz werden diese Themen einzeln beschrieben. Der adäquate Umfang eines solchen personenbezogenen Artikels vermag schnell darüber hinwegzutäuschen, wie viel Recherche und Schritte der Aufarbeitung dahinterstecken. Miss Parapluie freute sich sehr, als sie und das ganze Seminar die von ihr beschriebene große Frau in der theologischen Wissenschaft im Sommersemester 2022 persönlich kennenlernen durften, als Adele Reinhartz als Trägerin des Konrad Adenauer Forschungspreises nach Mainz kam, um da zu forschen und auch ausdrücklich mit jungen Wissenschaftlerinnen in Kontakt zu treten.

[22] KOBEL 2009.
[23] https://de.wikipedia.org/wiki/Adele_Reinhartz, 10.08.2022.

5. Epilog – zugleich ein Dank

Damit schließt sich ein Kreis: Dass es soweit kam, ist nicht zuletzt Silvia Schroer zu verdanken, die im Jahr 2000 einen großen Kongress zum Thema *Feminist Biblical Interpretation and the Hermeneutics of Liberation* organisiert hat, zu dem große Frauen in der Bibelwissenschaft aus aller Welt für eine Woche auf dem Monte Verità in Ascona (Schweiz) zusammenkamen. Es war ein wichtiger Ort, an dem nachweislich nachhaltige Kontakte geknüpft wurden, die bis in die Gegenwart und hoffentlich auch die Zukunft nachwirken.

Nebst all den Kompetenzen, die im Seminar sonst noch geschult wurden, war es ein wichtiges Ziel desselben, mittels forschenden Lernens große Frauen der theologischen Wissenschaft sichtbar zu machen. Wir sind überzeugt, dass vieles, was hier durch selbständiges Arbeiten und durch den Austausch mit dem Seminar angelegt worden ist, in einen weiteren Horizont gestellt werden muss. Als Neutestamentlerin ist man versucht, diesbezüglich das Gleichnis vom Senfkorn, das dereinst Frucht bringen wird, zu bemühen… Wir verschieben das auf eine andere Gelegenheit und enden stattdessen hier mit einem Dank.

Mit diesem Artikel danken wir Silvia Schroer für ihr unermüdliches Bemühen, Frauen in der theologischen Wissenschaft untereinander zu vernetzen und sichtbar zu machen, wofür sich Silvia mit Leib und Seele engagiert hat. Wir wünschen ihr für die Zeit nach der Emeritierung alles erdenklich Gute. Und: Wir machen weiter.

Bibliographie

Bär, Martina; Troi-Boeck, Nadja (Hg.) (2015). *„Du stellst meine Füße auf weiten Raum“: Theologinnen im Porträt*, Freiburg, Basel und Wien: Herder.

Bauerochse, Lothar (Hg.) (2001). *Wie sie wurden, was sie sind: Zeitgenössische Theologinnen und Theologen im Portrait*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Bundesassistentenkonferenz ([2]2009). *Forschendes Lernen – wissenschaftliches Prüfen. Ergebnisse der Arbeit des Ausschusses für Hochschuldidaktik* (Schriften der Bundesassistentenkonferenz 5), Bielefeld: Universitäts-Verlag Webler.

Christen, Nathalie; Bourget, Linda; Cereghetti, Simona (Hg.) (2021). *Schweizer Politfrauen: 21 Porträts, die inspirieren*, Zürich: Beobachter-Edition.

Christiansen, Heide; Laatz, Ute (Hg.) (2021). *Power: Inspirierende Frauen*, München: Callwey.

Rott, David C.; Feindt, Andreas (2018). Art. „Forschendes Lernen“, WiReLex (https://doi.org/10.23768/wirelex.Forschendes_Lernen.200274, 12.08.2022).

Huber, Ludwig (2014). „Forschungsbasiertes, Forschungsorientiertes, Forschendes Lernen: Alles dasselbe? Ein Plädoyer für eine Verständigung über Begriffe und

Unterscheidungen im Feld forschungsnahen Lehrens und Lernens“, *Das Hochschulwesen* 62, 32–39.

IGNOTOFSKY, Rachel (2018). *Furchtlose Frauen, die nach den Sternen greifen: 50 Portraits faszinierender Wissenschaftlerinnen*, München: mvg Verlag.

KNÄUSL, Hanna (2015). „Information Behavior – Informationssuche in der Wikipedia“, *Information – Wissenschaft & Praxis* 66, 10–16.

KOBEL, Esther (2009). „Adele Reinhartz (*1953). Jüdische Neutestamentlerin im Dienste der eigenen Tradition“, in STAUBLI, Thomas (Hg.), *Wer knackt den Code? Meilensteine der Bibelforschung*, Düsseldorf: Patmos, 146–147.

KOBEL, Esther (2021). „‚Links und eine Frau – das muß bestraft werden‘: Kontroversen um einen Lehrauftrag für Dorothee Sölle an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz in den frühen Siebzigerjahren“, *Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift* 6,2, 97–121.

KOBEL, Esther (2023). „Seminarpapieraffäre, Solidaritätsaktionen und Sozialgeschichte. Ein Portrait der Neutestamentlerin Luise Schottroff in Mainz“, in: Forschung – Lehre – Geschlecht an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (1946–2020), in GEORGE, Christian; LAUDERBACH, Sabine; PRÜLL, Livia (Hg.), *Beispiele weiblichen Engagements aus historischer Perspektive* (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz Neue Folge, Bd. 19), 129–163, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

SPECHT, Heike (2002). *Die Ersten ihrer Art. Frauen verändern die Welt*, München: Piper.

THIELE, Franziska; SICHLER, Almut (2018). „Egalitär oder Elitär? Institutionelle und diskursive Machtstrukturen in Wikipedia“, in EILDERS, Christiane; JANDURA, Olaf; BAUSE, Halina et al. (Hg.), *Vernetzung: Stabilität und Wandel gesellschaftlicher Kommunikation*, Köln: Herbert von Halem, 316–341.

THOMPSON, Paul ([3]2000). Voice of the Past. Oral History, Oxford: Oxford University Press.

TRÜBSWETTER, Angelika (2019). „Herausforderungen für Frauen in wissenschaftlichen Karriereverläufen. Einblicke in vier Karrierestationen“, *Die Hochschule: Journal für Wissenschaft und Bildung* 28, 25–41.

WULF, Carmen; HABERSTROH, Susanne; PETERSEN, Maren (Hg.) (2020). *Forschendes Lernen. Theorie, Empirie, Praxis*, Wiesbaden: Springer VS.

„STELL DIR VOR, ES IST KRIEG…“ ÜBERLEGUNGEN ZUR AMBIVALENZ RELIGIÖSER KRIEGSSEMANTIK IN TEXT UND BILD ANHAND DER „PSYCHOMACHIE“ IM BERNER PRUDENTIUS (BBB 264)

Katharina HEYDEN

The "Psychomachy" composed by 4th century Christian poet Prudentius has shaped the image of men and the understanding of the soul in the Christian West in the Middle Ages like no other. In this very first allegorical Latin epos, Prudentius has personalized virtues and vices fighting against each other. In the preface, the author uses parts of the biblical story of Abraham and Lot (Gen. 14) to present the entire poem as an allegory of the struggles of the soul. In Carolingian times, a whole series of illuminated manuscripts of the "Psychomachy" were produced, including glosses that interpret the text on various levels. This article analyzes the 10th century Bernese Prudentius manuscript (BBB 264) in its complex interplay of text, glossing, and miniatures, and discusses the old Christian habit of allegorizing biblical military metaphors with regard to their ambivalent potentials to promote both peace and war in the physical world.

1. POESIE UND WIDERSTAND[1]

„Stell dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin“. Dieser Anti-Schlachtruf der Friedensbewegung der 1980er Jahre wurde und wird gern Bertold Brecht zugeschrieben, und zwar nicht nur auf Zitatplattformen im Internet, sondern auch von etablierten Autoren in renommierten Zeitungen.[2] Gegner der Pazifistischen Bewegung behaupteten allerdings gern, das Zitat gehe eigentlich noch weiter, und zwar mit dem Anschluss: „– dann kommt der Krieg zu euch.“

[1] Diese Überschrift geht auf den deutschen Liedermacher Konstantin Wecker zurück, der 2017 ein Album und 2021 ein Buch unter diesem Titel veröffentlichte, und mit dem die hier geehrte Silvia Schroer die Liebe zur Poesie und den Geist des Widerstands gemeinsam hat.

[2] So behauptete etwa der einflussreiche deutsche Sprachkritiker Wolf SCHNEIDER in seinem NZZ-Artikel „Bert Brecht, begnadetes Scheusal“ vom 1. Juli 2008: „Der Mensch Bert Brecht muss ein Scheusal gewesen sein (das waren grosse Männer oft). Der Kommunist Bert Brecht hat Stalin verherrlicht und sich dafür den Spottnamen ‚Minnesänger der GPU‘ eingehandelt. Der Dichter Bert Brecht aber hat in der deutschen Sprache und für sie Grosses geleistet: zum einen in der gemeisselten Einfachheit, die er an Luther schulte (‚Stell dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin‘), zum andern in der frechen, zynischen Kraft…“ (SCHNEIDER 2008). Dieser und weitere Belege für die Zuschreibung an Brecht sind aufgelistet in: https://falschzitate.blogspot.com/2018/08/stell-dir-vor-es-kommt-krieg-und-keiner.html (zuletzt eingesehen am 23.02.2023).

Tatsächlich stammt weder der eine noch der andere Satz von Bertold Brecht. Während der Zusatz vielleicht auf einen militaristischen Autor in einer Schweizer Zeitschrift zurückgeht, handelt es sich bei „Stell dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin“ um die Übersetzung einer Gedichtzeile des US-amerikanischen Lyrikers und Historikers Carl Sandburg aus seinem 1936 publizierten Gedichtband „The people, yes“.[3] Dort ist der Satz einem kleinen Mädchen in den Mund gelegt, das zum ersten Mal im Leben eine Militärparade sieht und fragt:

> ‘What are those?’
> ‘Soldiers.’
> ‘What are soldiers?’
> ‘They are for war. They fight and each tries to kill as many of the other side as he can.’
> The girl held still and studied.
> ‘Do you know . . . I know something?’
> ‘Yes, what is it you know?’
> ‘Sometime they’ll give a war and nobody will come’

Dass die deutsche Übertragung des letzten Satzes ausgerechnet Bertold Brecht zugeschrieben wurde, sagt viel über die Wahrnehmung und Bedeutung Brechts als pazifistischem Schriftsteller. Dass sie mit seiner „Koloman Wallisch Kantate“ in Verbindung gebracht wurde, muss aber als eine Ironie der Geschichte angesehen werden. Denn darin dichtete Brecht, ebenfalls in den 1930er Jahren, Zeilen, die eigentlich eher der höhnischen anti-pazifistischen Entgegnung („– dann kommt der Krieg zu euch“) entsprechen:

> Wenn das Volk entwaffnet ist
> Kommt der Krieg.
> (…)
> Wer zu Hause bleibt, wenn der Kampf beginnt
> Und lässt andere kämpfen für seine Sache
> Der muss sich vorsehen: denn
> Wer den Kampf nicht geteilt hat
> Der wird teilen die Niederlage
> Nicht einmal den Kampf vermeidet
> Wer den Kampf vermeiden will: denn

[3] SANDBURG 1936: 94. Für die Popularität des Verses in Amerika ist möglicherweise erst ein Artikel der Autorin Charlotte Keyes im McCalls Magazine vom Oktober 1966 verantwortlich (KEYES 1966), die Sandburgs Vers übertrug in: „Suppose They Gave a War and No One Came“. Erstmals als politischer Slogan wurde er in den Protesten gegen den Vietnamkrieg verwendet. Allerdings wurde das Falschzitat auch schon mehrfach als solches entlarvt (z. B. BÜLOW 1983: 97–100; DRÖSSER 2002; HARTMANN 2016).

Es wird kämpfen für die Sache des Feinds
Wer für seine eigene Sache nicht gekämpft hat.[4]

Die „Koloman Wallisch-Kantate" gehört zu Brechts unvollendeten Werken. Er hatte die Arbeit an diesem Stoff in Erinnerung an den am 19. Februar 1934 standrechtlich zum Tode verurteilten steirischen Schutzbund-Führer und sozialistischen Landesparteisekretär Koloman Wallisch begonnen. Aber es blieb bei einem Fragment sowie unveröffentlichten Gedichtentwürfen und Skizzen für ein Dramen-Libretto, die erst kürzlich in einer Schreibmappe in einem vergessenen Zürcher Arbeitsdepot wiedergefunden wurden.[5]

In den Gedichtentwürfen finden sich mehrere Zeilen, die zeigen, wie unpassend die Zuschreibung des pazifistischen Mottos an den deutschen Lyriker Bertold Brecht im Grunde ist. Es stimmt zwar, dass Brecht „Zeit seines Lebens gegen Kriege und Völkermorde geschrieben und sich für eine gerechte Welt eingesetzt hat",[6] aber ausgerechnet die „Koloman Wallisch Kantate" eignet sich nicht als Beleg dafür (was vielleicht auch der Grund ist, warum Brecht sie nie veröffentlicht hat).

Dieses kleine Verwirrspiel der jüngeren deutschen Literatur- und Zitatengeschichte veranschaulicht das ambivalente Potential kriegerischer Semantik. Die Frage, ob kriegerische Sprache in den Dienst des Friedens gestellt werden kann (und sollte), verbindet Brecht mit dem „Berner Prudentius", einer frühmittelalterlichen Pergamenthandschrift, welche die „Psychomachie" des spätantiken christlichen Dichters Prudentius in Wort und Bild präsentiert.

Brechts Worte „Wer den Kampf nicht geteilt hat / Der wird teilen die Niederlage" könnten auch als Motto über der „Psychomachie" stehen. Im Werk des Prudentius geht es allerdings nicht um physische, sondern um psychische Kriege: um den Kampf zwischen Tugenden und Lastern im Inneren des Menschen. Damit wirft das Werk eine weitere grundlegende und nicht nur in Kriegszeiten (aber in diesen wohl besonders) dringliche Frage auf: die Frage nach dem Verhältnis von psychischer und physischer Ebene in kriegerisch aufgeladener religiöser Sprache. Ist kriegerische religiöse Sprache mit ihrer geistigen Umdeutung

[4] BRECHT 1993: 261–272, hier 262 und 267. Diese Verse sind dem „Vorleser" zugeteilt.

[5] Im Jahr 1948 kündigte Hanns Eisler an, die Kantate zu vertonen, doch verlor er das Interesse, weil Brecht kein vollständiges Libretto lieferte. In diesem Zusammenhang soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass der aus Ittigen bei Bern stammende Autor Werner Wüthrich im Jahr 2012 ein Drama veröffentlichte, das auf neuen Funden von Brecht-Manuskripten in Zürich basierte, welche den Handlungsplan für das Drama enthielten (WÜTHRICH 2012). Dem Essay „Stell Dir vor, es ist Krieg… Neue Erkenntnisse und Fragen zu Bertold Brechts Fragment der ‚Koloman Wallisch Kantate'" im selben Band S. 121–183 sind auch die Informationen oben entnommen.

[6] WÜTHRICH 2012: 183. Auch Wüthrich kommt zu dem Schluss, dass „in bester politischer Absicht (…) die eigentliche Aussage von Brechts Zeilen aus der ‚Koloman Wallisch Kantate' (…) mehr oder weniger auf den Kopf gestellt" wurde (ebd.). Zur Einstellung Brechts zum Krieg siehe KEBIR 2005.

des Kampfes dazu geeignet, physische Gewalt zu bekämpfen, oder führt sie gerade im Gegenteil zu einer Kultivierung von Gewalt? Anders gefragt: Welche Rückwirkungen hat die allegorische Auslegung religiöser Gewalttexte auf die physische Bereitschaft zum Krieg?

Diese Frage begleitet die Geschichte des Christentums seit seinen Anfängen. Heute wird sie vor allem im Blick auf das islamische Konzept des *jihad* und seine Bedeutung für den islamistischen Terrorismus diskutiert. Gerade im Frühmittelalter, der Blütezeit der Rezeption der „Psychomachie“ des Prudentius, war dieses Thema – nicht zuletzt angesichts der militärischen Auseinandersetzung auf der Iberischen Halbinsel und in Süditalien – aber im Christentum wie im Islam gleichermaßen virulent.[7] Die Prudentius-Handschrift, die unter der Signatur BBB 264 in der Berner Burgerbibliothek aufbewahrt wird, zeugt davon.

2. Seelenkampf

Die „Psychomachie“ des christlichen Dichters Aurelius Prudentius Clemens (ca. 348–nach 405 n. Chr.) ist das erste vollständig allegorische Epos in lateinischer Sprache.[8] Das Alterswerk des Prudentius, der sich erst nach dem Rückzug aus einem langen und erfolgreichen Leben als Jurist und Hofbeamter im Dienst des Kaisers Theodosius der geistlichen Dichtung widmete, wurde auch als „Summe seiner Gedankenwelt“ bezeichnet.[9] In 914 Hexametern und plastisch-drastischer Sprache schildert das Epos sieben Schlachten zwischen Tugenden und Lastern.

Nacheinander kämpfen Glaube gegen Götterkult (Fides – Veterum cultura deorum: VV 21–39); Schamhaftigkeit gegen Begierde (Pudicitia – Libido: VV 40–108); Geduld gegen Zorn (Patientia – Ira: VV 109–177); Demut und Hoffnung gegen Hochmut und Täuschung (Mens humilis und Spes – Superbia und Fraus: VV 178–309); Mässigung gegen Verschwendungssucht mit ihren männlichen Begleitern Liebe und Scherz (Sobrietas – Luxuria mit Amor und Iocus: VV 310–453); Vernunft mit Barmherzigkeit gegen Geiz mit Täuschung (Ratio und Operatio – Avaritia und Fraus: VV 454–628) sowie schliesslich Eintracht und Frieden gegen Zwietracht (Concordia und Pax – Discordia: VV 629–725).[10] Die beschriebenen Kämpfe lassen an Dramatik nichts zu wünschen übrig: Da fliegen Schwerter, rollen Köpfe, wird getreten und gekratzt, mit Waffen und Worten aufeinander losgegangen.

[7] Siehe dazu etwa Herbers 2015, 2016.

[8] Einführend Frisch 2020: 11–28 mit neuerer Literatur (445–472).

[9] Gnilka 2008: 27–28. Prudentius war in seinen 70ern, als er die „Psychomachie“ verfasste.

[10] Die von Prudentius präsentierte Zusammenstellung entspricht keiner bis dahin bekannten Liste von Tugenden und Lastern exakt, auch wenn es Übereinstimmungen mit anderen spätantiken Texten gibt, siehe Frisch 2020: 33–36; Lewis 2000.

Da all diese Tugenden und Laster im Lateinischen mit femininen Nomina bezeichnet sind, betreten die Lesenden mit ihrer Vorstellungskraft ein ausschließlich von Frauenfiguren bevölkertes Schlachtfeld.[11] Nach verschiedensten Wirrungen und Wendungen mündet der Kampf in eine Triumphrede von Concordia und Fides (726–822) und die Errichtung eines Tempels für Pax, den – im Lateinischen wiederum weiblichen – Frieden (823–878). Diesem ganzen Geschehen ist eine *Praefatio* vorangestellt, die sich nicht zuletzt durch ein anderes Versmaß, nämlich 68 jambische Trimeter, vom Rest deutlich abhebt und die dann folgenden Schlachtbeschreibungen von vornherein als Allegorie präsentiert.[12] Biblische Ereignisgeschichte wird zum Spiegel des Seelenkampfs: Loth ein Sinnbild des in „abscheulicher Begierde" gefangenen Körpers, Abraham der Wächter, die Diener die Waffen des gläubigen Herzens, Sara die siegreiche und fruchtbringende Seele (Prud. 50–68).

Wie stark Prudentius' „Psychomachie" das Menschenbild, die Phantasie und wohl auch die Psychologie der Menschen im lateinischen Mittelalter geprägt hat,[13] belegen die zahlreichen Handschriften, die vor allem seit karolingischer Zeit in den Skriptorien der Klöster angefertigt wurden,[14] die kommentierenden Glossen[15] und die Aufnahmen bildlicher Motive in der mittelalterlichen Kunst.[16]

Was aber bedeutet der Titel ganz genau, und wie ist die Allegorie präzise auszudeuten? In diesen Fragen ist sich die Forschung uneins. Drei verschiedene Interpretationen des Werktitels werden diskutiert: Das von Prudentius aus dem Griechischen ψυχομαχία entlehnte Wort *psychomachia* kann den „Kampf *der* Seele" bezeichnen, wobei dann die Frage zu stellen wäre, wogegen die Seele kämpft: gegen den Körper?[17] Psychomachia könnte aber auch den „Kampf *in* der Seele", also ein rein geistiges Hadern im Innern des Menschen, bezeichnen. Oder aber den „Kampf *um* die Seele", also das Ringen darum, dass die Seele in

[11] Dies ist zu einem gewissen Grad von der Eigenlogik der lateinischen Sprache her zu erklären, in der die meisten Abstraktbegriffe feminin sind und bei Personifikationen das grammatische Genus üblicherweise in das natürliche Geschlecht der Person übertragen wird. Doch führt Prudentius diese Tendenz „durch die Neubildung – oder Verwendung sonst kaum belegter – explizit weiblicher Substantive auf -trix und den Gebrauch explizit weiblicher Pronomina für die Akteurinnen konsequent weiter aus" (FRISCH 2020: 33).

[12] Eingehende Analysen der Praefatio bieten CHARLET 2003: 232–251; GLAU 2000: 161–175; HAWORTH 1980.

[13] Siehe dazu O'SULLIVAN 2004: 3–21 mit dem Hinweis, dass Prudentius „singled out by Theodoulf in the ninth and by Ruotger in the tenth as the most Christian and catholic of authors" (S. 20).

[14] Bergman hat für seine Gesamtausgabe mehr als 320 Prudentius-Handschriften ausfindig gemacht, von denen die meisten die „Psychomachie" enthalten (BERGMAN 1926: XIX).

[15] Siehe O'SULLIVAN 2004, die der Bedeutung der Psychomachie in karolingischer und ottonischer Zeit ein ganzes Kapitel widmet (Chapter One: 4–21).

[16] Siehe WOODRUFF 1929: 33–79; KATZENELLENBOGEN 1989.

[17] In diese Richtung deuten die Verse Psychomachia 902–908.

den Wirren dieser Welt bestehen kann.[18] Diese Fragen sollten nicht allzu schnell als philologische Klauberei abgetan oder durch die Annahme eines bewusst mehrdeutigen Titels in den Hintergrund geschoben werden. Denn sie betreffen nicht nur den Kern der Deutung dieses konkreten Werkes, sondern auch damit verbundene grundsätzliche Fragen der Hermeneutik kriegerischer Semantiken in religiöser Sprache. „Stell dir vor, es ist Krieg“ – und dann denke über die geistlichen Kämpfe deiner Seele nach. Nach dieser Logik mögen viele religiöse Texte gestrickt sein, die sich der Semantik und Metaphorik kriegerischer Sprache bedienen, um geistlichen Fortschritt zu fördern. Aber welche Wirkungen entfalten solche Texte? Und welche Beziehung besteht zwischen den Kämpfen, die sich im Inneren des Menschen abspielen (sollen), und denen, die Menschen untereinander im sozialen Leben ausfechten? Der „Berner Prudentius“ bietet einen besonders anschaulichen Anreiz zum Nachdenken über die ambivalenten Potentiale kriegerischer Semantik in Wort und Bild.

3. Der Berner Prudentius

Der Pergamentcodex BBB 264 ist um 900 n. Chr. im Bodenseeraum entstanden, wobei die exakte Zuweisung an einen bestimmten Ort umstritten, für unseren Zusammenhang aber auch nebensächlich ist.[19] Über die Dombibliothek Strassburg gelangte die Handschrift mit allen sieben überlieferten Gedichten des Prudentius Anfang des 17. Jahrhunderts in die Sammlung des Jaques Bongars und wenig später in die Berner Burgerbibliothek.[20]

Der Berner Prudentius ist vor allem für seine Miniaturen berühmt.[21] Allerdings enthält er in seiner jetzigen Zusammensetzung nur etwa ein Viertel des Textes der „Psychomachie“: die Praefatio und die Verse 1–283 mit reichen Illustrationen, sowie die Verse 521–640, letztere allerdings in ganz anderer mise-en-page: ohne Miniaturen und Glossen, und wohl ursprünglich aus einer

[18] Siehe zu diesen Diskussionen FRISCH 2020: 18–23, der sich für eine „vierte Deutung“ ausspricht, „dass nämlich (d) Prudentius den Titel bewusst mehrdeutig gewählt hat“ (22).

[19] Es werden unterschiedliche Möglichkeiten diskutiert. Der konkreteste ist vielleicht die Vermutung, dass der Codex für den Dichter und Diplomaten Salomo III., der bis 919 Bischof von Konstant und Abt von Sankt Gallen war, angefertigt wurde (HOMBURGER 1953: 113–116, 115). Vgl. BEER 1980: 15–70.

[20] Beschreibung des Codex im Online-Katalog der Burgerbibliothek: https://katalog.burgerbib.ch/detail.aspx?ID=129342, (zuletzt eingesehen am 9.2.2023) sowie auf bei e-codices mit weiterer Literatur: E-codices: https://www.e-codices.unifr.ch/de/searchresult/list/one/bbb/0264, mit weiterer Literatur (zuletzt eingesehen am 9.2.2023), siehe auch O'SULLIVAN 2004: 56–58.

[21] Der wichtigste neuere Forschungsbeitrag zu den Miniaturen ist eine leider nicht veröffentlichte Lausanner Masterarbeit: UTZ 2010. Siehe aber auch von derselben Autorin: UTZ 2012: 33–46. Ältere Studien stammen von HOMBURGER 1962: 113–116 und WOODRUFF 1929: 33–79.

anderen Handschrift entnommen.[22] Die Zweikämpfe brechen also in Vers 283 mitten in der Konfrontation zwischen Fraus (Täuschung) und Spes (Hoffnung) ab, und der Faden wird erst in der Rede der Auaritia (Geiz) wieder aufgenommen, die ihre Unterlegenheit gegenüber Ratio eingesteht und sich in Frugi (Sparsamkeit) verwandelt – allerdings nur um die Tugenden zu täuschen, weshalb Operatio (Barmherzigkeit) ihnen nackt zu Hilfe eilt und die Kriegführenden allein durch Worte dazu bringt, ihre Waffen abzulegen, so dass der „Staub des Schlachtfelds" sich legt, „das strahlende Licht des Himmels hervorleuchtet" und „die Scharen froh sind über den Sieg im Kampf."[23]

Die Miniaturen führen in sehr plastischer Weise die Zweikämpfe zwischen den Damen Tugenden und Laster vor Augen: die glaubensstarke Fides, wie sie mit bloßem Arm die Angriffe der heidnischen Cultura deorum abwehrt (**Abb. 4–5**), die sich schützend-aggressiv vor einen Brandopferalter und ein Götterbild stellt und Fides mit einem Beil attackiert; die schamhafte Pudicitia, die über die lüsterne Libido triumphiert (**Abb. 6**); oder Ira, deren Zorn an der Geduld der Patientia zerbricht (**Abb. 7**).

Diesen Zweikämpfen vorangestellt sind die nicht minder kriegerischen Miniaturen zur *Praefatio*, die die Gefangennahme Lots durch die Fremdkönige und den siegreichen Kampf Abrahams zur Befreiung seines Neffen darstellen (Gen 14). Da der Titel „Psychomachie" in diesem Codex (zumindest in seinem heutigen Zustand) fehlt, wird erst und nur bei Lektüre der Schlussverse der *Praefatio* klar, dass diese Bilder sich auf einen allegorischen Text beziehen und daher auch selbst allegorisch zu deuten sind.[24] Zunächst führen sie den Betrachtern des Codex das Kriegsgeschehen ganz plastisch vor Augen: „Stell dir vor, es ist Krieg…".

Bereits ein flüchtiger Blick auf das erste Blatt der „Psychomachie" (fol. 61, **Abb. 1**) zeigt, dass bei der Interpretation mehrere Elemente je für sich und in ihrem Zusammenspiel zu berücksichtigen sind.

Am augenfälligsten sind die ausgeschmückte S-Initiale und die Miniatur, in der die Abführung von Gefangenen durch Soldaten dargestellt ist.[25] Das Bild

[22] Die beiden Teile sind zwar möglicherweise von derselben Hand geschrieben. Aber die heutige Zusammenstellung im Berner Codex (die Einbindung stammt von 1937) kann dennoch nicht der ursprünglichen entsprechen, da fol. 93r mitten in einem Satz beginnt. Es ist also nicht mehr mit Gewissheit zu sagen, ob der Codex in karolingischer Zeit das gesamte Gedicht darbot oder nur Teile – und welche.

[23] Prudentius, Psychomachia 638–640: suda redit facies liquidae sine nube diei // purpuream uideas caeli clarescere lucem // agmina casta super uultum sensere tonantis.

[24] Zur Allegorie bei Prudentius siehe COŞKUN 2008: 294–320; MASTRANGELO 2008; JAMES 1999: 70–94.

[25] Prudentius hatte bereits selbst ein großes Interesse an darstellender Kunst, und so ist nicht auszuschließen, dass er seine Verse von vornherein mit Blick auf begleitende Illustrationen konzipiert haben könnte (so BEER 1980). Da dies allerdings weder bestätigt noch widerlegt werden kann, betrachte ich die Illustrationen in ihrem frühmittelalterlichen Entstehungskontext. Hierzu siehe

nimmt etwas vorweg, was im Prudentius-Text erst auf der nächsten Seite Erwähnung findet: die Gefangennahme Lots durch die fünf fremden Könige bei der Eroberung von Sodom und Gomorra (Gen 14,12–16). Das Bild illustriert also nicht ein vom Text her bereits eingeführtes Motiv, sondern kündigt einen neuen Inhalt an. Der Text auf dieser Seite führt mit den ersten 14 Versen der *Praefatio* den gläubigen Alten (*senex fidelis*), Abraham, als Vorbild des Glaubens (*prima credendi uia*) ein – und zwar einerseits wegen seiner Opferbereitschaft (Gen 21) und andererseits, weil er ein Beispiel dafür gibt, dass echte Nachkommenschaft erst hervorgebracht werden kann, wenn „in grossem Gemetzel der kriegerische Geist die vielen Ungeheuer des versklavten Herzens besiegt hat.“[26]

Zu diesen unmittelbar ins Auge fallenden Elementen gesellen sich nun aber rechts neben dem Text noch die viel kleiner, aber von derselben Hand geschriebenen mittelalterlichen Glossen. Diese sind teilweise in lateinischer und teilweise in alemannischer Sprache verfasst und gehören als Kommentierung zum festen Bestandteil karolingischer Prudentius-Handschriften. Sie geben Aufschluss darüber, wie der Prudentius von den Herstellern der Handschrift verstanden wurde und von der Leserschaft verstanden werden sollte.[27]

Die Glossen haben ganz verschiedene Funktionen: Sie bieten lexikalische, grammatische und syntaktische Klärungen, etymologisches und historisches Wissen und allegorische Deutungen.[28] Sinéad O’SULLIVAN, die die Glossen zur „Psychomachie“ kritisch ediert und kommentiert hat, betont zu Recht, dass diese verschiedenen Ebenen und Funktionen der Glossen als zusammengehörige Kommentare zum Text zu verstehen sind, die zeigen, dass die „Psychomachie“ im frühen Mittelalter als ein Werk moralischer Unterweisung gelesen wurde.[29] Genau das besagt auch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn: dass die Allegorie nicht ein beliebiges Übergehen von einem Sinn zum anderen ist, sondern dass sämtliche möglichen Sinnebenen – wörtliche, historische, psychische, moralische, geistige – im Text bereits enthalten sind.

Auf den folgenden Seiten wiederholt sich diese Struktur, auch wenn die Glossen hier deutlich weniger Raum einnehmen als auf der ersten und der letzten Seite der *Praefatio*. Immer sind die Bilder dem Prudentius-Text ein wenig

nach STETTINER 1895, KATZENELLENBOGEN 1933; HOMBURGER 1962; BEER 1980; UTZ 2010, 2012, 2019.

[26] Psychomachia, Praefatio 11–14: nec ante prolem coniugalem gignere / deo placentem, matre uirtute editam, / quam strage multa bellicosus spiritus /portenta cordis seruientis uicerit.

[27] Haupttext und Glossen stammen im Berner Prudentius von derselben Hand. Sie wurden also als einheitlicher Text wahrgenommen. Eine Edition bietet O’SULLIVAN 2004.

[28] O’SULLIVAN 2004: 80–101.

[29] O’SULLIVAN 2004: 101: „I (…) question the wisdom both in examining the literal sense merely as a rudimentary tool of language study and in relegating the allegorical commentary to a minor role (…). The different levels of meaning found in the early medieval glosses on the *Psychomachia* function as multiple commentaries on the text“.

voraus: fol. 61 (**Abb. 1**) zeigt bereits die Gefangennahme Lots, die im Text erst auf der nächsten Seite erscheint, und sie zeigt die Fremdkönige in der biblischen Fünfzahl (vgl. Gen 14,8), die nicht bei Prudentius, aber in der Glosse erwähnt wird. Diese Tendenz setzt sich auf den folgenden Blättern fort. Dabei nehmen die Miniaturen im Berner Codex im Vergleich mit anderen illuminierten Prudentius-Handschriften einen sehr grossen Raum ein, wogegen die Glossen eher sparsam eingesetzt sind.[30] Folio 61 zeigt Abraham und den um Hilfe bittenden Boten und unter ihnen ein grosses berittenes Heer, das wohl die 318 Diener Abrahams symbolisiert, welche im Prudentius-Gedicht erst auf der nächsten Seite in der zweiten Zeile erwähnt sind. Auf der folgenden Seite ist das Gemetzel dargestellt, in dem Abraham die fremden Könige besiegt und ihre Beute zurückerobert. Auf diese drei wilden Kriegsbilder folgen zwei deutlich ruhigere Darstellungen: die Rückkehr Abrahams und seine Begegnung mit Melchisedek (fol. 64, **Abb. 2**) sowie der Besuch der drei Engel bei Sara und Abraham in Mamre. Auffallenderweise nähert sich Abraham im Bild dem Melchisedek mit einem Kalb auf dem Arm, wovon weder bei Prudentius noch im Bibeltext noch in der Glosse die Rede ist. Vielleicht verbirgt sich darin eine Anspielung auf Abrahams Opferbereitschaft. In der Miniatur zum Besuch der drei Männer bei Abraham und Sara im Hain von Mamre (vgl. Gen 18) ist die prominente Rolle Saras bemerkenswert (fol. 65, **Abb. 3**). Während sie in früheren Darstellungen dieser in der Spätantike sehr beliebten Szene gar nicht oder allenfalls im Hintergrund erscheint,[31] ist Sara in diesem Bild Abraham in Grösse und Ausdruckskraft gleichgestellt. Diese prominente Rolle Saras ist im Gedicht des Prudentius angelegt, denn Sara ist in der allegorischen Deutung die Seele, „die durch Umarmungen rechtmässig vermählt worden ist, obwohl sie lange kinderlos war", fruchtbar wird durch den Heiligen Geist.[32] Diese beiden Ruheszenen veranschaulichen den Frieden, den die Seele nach ihrem Kampf findet.

Die mittelalterlichen Glossen verknüpfen die Kampfdarstellung und ihre Deutung als Seelenkampf nun allerdings zusätzlich mit einem sehr konkreten historischen Sinn, der in dieser Deutlichkeit nicht bei Prudentius angelegt ist – und zwar in ihrer Deutung der 318 Diener, die Abraham bzw. den menschlichen Geist beim Befreiungskampf unterstützen. „ccc.xviii. uernaculi fidem significant quae in niceno concilio est constituta. a ccc.xviii episcopis. Sed .x. ad decalogum. viii ad octo beatitudines possunt pertinere qui his omnibus caret." Die Zahl ccc.viii wird also auf den nicänischen Glauben bezogen, weil auf dem Konzil von Nicäa im Jahr 325 (der Tradition zufolge) 318 Bischöfe versammelt

[30] In der Tat fehlen eine ganze Reihe der sonst üblichen Glossierungen, wie die Synopse und der zugehörige Apparat bei O'SULLIVAN 2004 zeigen.

[31] Zur Geschichte dieses Bildmotivs siehe GERNHÖFER 2009; HEYDEN 2020.

[32] Prudentius, Psychomachia 64–68.

waren.[33] Daneben wird noch eine alternative Deutung angeboten, die mit den Zahlenwerten der einzelnen Buchstaben spielt und die ccc als Zeichen für den Buchstaben Tau (und damit für die Kreuzigung), die x auf den Dekalog und die viii auf die acht Seligpreisungen bezieht. In dieser Deutung helfen die Kernstücke des Glaubens beim Kampf der Seele. Sinéad O'SULLIVAN kommentiert diese Stelle treffend so: „Allegorising the poet's allegory results in a nexus of allusions linking the struggle against evil to salvation and orthodoxy".[34] Auffallenderweise finden sich diese Glossen, die in allen anderen karolingischen Prudentius-Handschriften an die letzten Verse der *Praefatio* angehängt sind,[35] im Berner Prudentius gleich auf der ersten Seite (fol. 61, **Abb. 1**).

So entsteht von Anfang an im Zusammenspiel von Prudentius-Text, karolingischen Miniaturen und Glossen ein hochkomplexes Deutungsmuster, in dem geschichtlicher und allegorischer Schriftsinn, Seelenzustand und Ereignisgeschichte miteinander verwoben sind und gegenseitig aufeinander verweisen. Was aber bedeutet das für die Problematik der „Exegese der Gewalt" und die Kriegsmetaphorik religiöser Sprache?

4. „… DIE ZUM VORBILD VORGEZEICHNETE SKIZZE"

Dass Allegorie in Antike und Mittelalter nicht ein beliebiges Überschreiten des Literalsinns, sondern eine strengen Regeln folgende Kunst der Textinterpretation ist, hat die Forschung längst erkannt und anerkannt.[36] Bereits Augustinus hatte in seiner hermeneutischen Schrift „De doctrina christiana" klargestellt, dass der Literalsinn die Grundlage für jede Allegorie sein muss.[37] Das bedeutet im Umkehrschluss, dass der Literalsinn einer Allegorie auch die Grundlage entziehen kann. Für die karolingische Zeit bezeugen die Glossen zum Prudentius diese Erkenntnis, indem sie aufeinander aufbauende Kommentierungen zu Etymologie, historischen Ereignissen und psychologisch-geistlichen Deutungen bieten.[38] Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, wenn es in der *Praefatio* des Prudentius heisst:

[33] Eine ausführliche Analyse bietet AUBINEAU 1961: 5–43.

[34] O'SULLIVAN 2004: 95.

[35] Prudentius, Psychomachia 52–58: uigilandum in armis pectorum fidelium / omnemque nostri portionem corporis / quae capta foedae seruiat libidini / domi coactis liberandam uiribus. Edition der Glosse bei O'SULLIVAN 2004: 157f.

[36] Vgl. BEATRICE 1971: 25–73.

[37] Augustinus, De doctrina christiana III.

[38] Zu den vielfältigen Funktionen der Glossen bei Prudentius siehe O'SULLIVAN 2004, und in der mittelalterlichen Handschriftenproduktion und Gelehrtenkultur allgemein: GUMBRECHT 1999: 443–453.

Haec ad figuram praenotata est linea
Quam nostra recto uita resculpat pede

Dies ist die zum Vorbild vorgezeichnete Skizze
Die unser Leben geraden Fusses nachbilden soll?

Prudentius selbst bietet am Ende seines Prologs relativ eindeutige Identifikationen der allegorischen Bedeutung seiner Schlachtbeschreibungen (V. 50–59): Der Körper ist gefangen von abscheulichen Begierden, wie Lot von den fremden Königen. Das Herz muss wachsam sein und ihm, wie Abraham dem Lot, zu Hilfe eilen und jeden Teil des Körpers mit Unterstützung mitwirkender Kräfte, wie der 318 Diener Abrahams, aus der Gefangenschaft befreien.

Die Verheißung (V. 59–68) stellt dann allerdings die biblische Geschichte vom Besuch der drei göttlichen Männer bei Abraham und Sara in Mamre auf den Kopf: Christus selbst werde in das kleine Haus des reinen Herzens eintreten (V 62), den glücklichen Siegern ein Mahl bereiten und damit dem Besuch der Dreifaltigkeit die Ehre erweisen. Christus ist hier also zugleich Gastgeber und Gast, zugleich Abraham und einer der Besucher – und das Erzelternpaar erscheint als Typos für Christus und für die christliche Seele, die den Kampf gegen die Laster gewonnen hat und daher Christus empfangen kann.

Im Berner Codex – und nicht nur in ihm, sondern in allen frühmittelalterlichen illuminierten Prudentius-Handschriften – fügen die Miniaturen und Glossen dieser allegorischen Deutungsebene aber noch weitere hinzu. Da die Miniaturen fast unvermeidlich Illustrationen des Textes darstellen, verstärken sie zunächst den Literalsinn des Prudentius-Gedichts: Kämpferinnen mit scharfen Schwertern, Soldaten zu Pferde, abgeschlagene Köpfe gefesselte Gefangene. Damit werden Bilder aufgenommen, die den Leserinnen und Betrachtern des Codex aus ihrer Lebenswelt durchaus vertraut gewesen sein dürften. Dieser Aspekt der Lebensnähe wird noch dadurch verstärkt, dass die Miniaturen dem Text immer eine Seite voraus sind.

Die Glossen decken verschiedene etymologische und allegorische Ausdeutungsmöglichkeiten ab. Doch fügt ihre Anordnung speziell im Berner Codex dem Ganzen noch eine weitere historische Dimension hinzu. Denn hier wird bereits auf der ersten Seite ein Bezug zur Kirchengeschichte hergestellt, der sich in allen anderen Prudentius-Codices erst am Ende des Prologs, als Kommentar zu V. 53, findet[39]: die Deutung der 318 Diener Abrahams als Hinweis auf die 318 beim Konzil von Nicäa versammelten Bischöfe. Es ist für die mittelalterlichen Kommentatoren nicht gleichgültig, welche Diener sich die christliche Seele in ihrem Kampf um und gegen sich selbst zu Hilfe holt. Es muss der orthodoxe

[39] Entsprechend erscheint er auch in der Edition der Glossen von O'SULLIVAN 2004 bei „Line 53" (157f).

nicänische Glaube sein! Genau mit Hinweis auf diesen Glauben wurden nicht nur die Kirchenreformen im Karolingerreich und die enge Anbindung an Rom begründet, sondern auch die Kriege gegen Heiden und Häretiker.[40] Damit rücken die inneren Kämpfe der Seele und die äußeren Kämpfe der Soldaten Christi eng aneinander, bedrohlich eng.

Von dieser Beobachtung führt dann auch eine Spur zurück zu Prudentius selbst und zu einem bisher wenig beachteten Aspekt seiner „Psychomachie“. Diese beginnt und endet nämlich nicht mit „typischen“ Tugenden und Lastern, sondern sie beginnt mit dem Kampf der Fides gegen die alte Götterverehrung, und endet mit dem Kampf zwischen „Zwietracht mit dem Beinamen Häresie“ (*discordia cognomento Heresis*) und Fides in den Versen 665–725. Mit anderen Worten: der Seelenkampf ist eingebettet in den Kampf der Fides gegen Heidentum und Häresie. Diese beiden Größen können nun aber bereits in Prudentius' Welt, vielmehr aber noch in karolingischer Zeit nicht einfach nur als Personifikationen abstrakter Größen verstanden werden. Der Kampf gegen „Heiden“ und „Häretiker“ war durchaus real und wurde gerade in karolingischer Zeit nicht nur in den Seelen, sondern auch auf ganz realen Schlachtfeldern körperlich ausgetragen. Körper- und Seelenwelt sind also viel enger miteinander verzahnt als eine einfache allegorische Auslegung vermuten lassen könnte.

Interessanterweise fehlt der Schluss mit dem Kampf zwischen Concordia und Discordia, Fides und Haeresis im Berner Codex, zumindest in seiner heutigen Zusammenstellung, und da sich das Originalmanuskript nicht mehr rekonstruieren lässt, können wir nicht wissen, ob der Endkampf zwischen Fides und Häresie darin dargestellt war oder nicht. Aber bereits die vielschichtige Ausgestaltung der *Praefatio* verdeutlicht: Wer den Berner Prudentius betrachtet und liest, wird nicht einfach nur von biblischen Kriegsbildern allegorisch zu den inneren Kämpfen der Seele geführt. Beim Betrachten des Codex – vor allem der Miniaturen, aber auch der Glossen – drängt sich auch die Rückbindung an reale Kämpfe gegen Heiden und Häretikerinnen auf. Die Aufforderung, die biblische Skizze im eigenen Leben „geraden Fusses nachzubilden“, ist nicht notwendigerweise begrenzt auf die inneren geistigen Kämpfe hinter Klostermauern. Sie umfasst, zumindest potentiell, auch den bewaffneten Kampf für den rechten Glauben.

Dies entspricht einer Tendenz zur Re-Historisierung allegorischer Kriegssemantiken, die sich bei mehreren karolingischen christlichen Gelehrten findet. So etwa bei Haymo von Auxerre (gest. 865), der in seiner Auslegung von Epheser 6 ausführte: „Wir sollten also eher gegen jene (Dämonen) kämpfen als gegen Menschen aus Fleisch und Blut, denn diese Dämonen flüstern den Menschen ein, was immer an Bösem jene Menschen gegen uns im Schild führen. Und wenn

[40] Siehe BUCHHEIT 1990: 389–396.

wir die Anführer jenes Heeres besiegen, durch deren Anstiftung die Laster unseres Fleisches gegen uns wüten, dann werden wir durch die Gnade Gottes fähig sein, alle ihre Knechte zu überwinden."[41] Hier wird die feine Grenze zwischen den dämonischen Kräften und den Menschen, die von ihnen angetrieben werden, überschritten, und der innere Kampf gegen die eigenen geistigen Mächte wird zur Vorbereitung zum Kampf gegen Menschen aus Fleisch und Blut.[42] Noch deutlichere Worte spricht Hinkmar, der Erzbischof von Reims (gest. 882), wenn er den westfränkischen König Ludwig II. dafür preist, dass er der Jagd „den Kampf gegen Sinnesfreuden des Fleisches und gegen die Feinde Gottes und Seiner Kirche, sowohl körperlich als auch spirituell" vorzieht. Erstaunlicherweise hat Hinkmar offenbar keine Mühe damit, für diese Verknüpfung von körperlichem und geistigem Kampf Epheser 6,12 zur Begründung anzuführen, obwohl es dort eindeutig heißt: „Denn wir haben *nicht* mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit den bösen Mächten der Finsternis".[43]

Dies ist der geistige und exegetische Kontext, in dem der Berner Prudentius mit seiner vielschichtigen Überblendung von Kriegsdarstellungen und Allegorie entstanden und zu verstehen ist.

5. „Stell dir vor, es ist Krieg…" Zur Ambivalenz religiöser Kriegssemantik

Auf den engen Zusammenhang zwischen spirituellem und physischem Kampf und deren Grundlegung in der Allegorisierung biblischer Kriegserzählungen hat Gerard Caspary in seiner auf Origenes bezogenen Studie „Politics and Exegesis" hingewiesen.[44] Für den französisch-amerikanischen Historiker Philippe Buc, der sich auf Caspary bezieht, liegt in der Spiritualisierung der physischen Kriege durch die Allegorie sogar die Erklärung für die anhaltende Gewaltbereitschaft des Christentums bis in die Gegenwart. Gerade die Uneindeutigkeit der Allegorie ermögliche das beständige Hin-und-Her-Wechseln zwischen der psychischen und der physischen Ebenen. Das Festhalten an der Allegorie, so Bucs

[41] Haymo von Auxerre, Expositio in epistolam ad Ephesios VI (PL 117, 732 B): Contra hos ergo pugnandum est nobis potius quam contra homines constantes ex carne et sanguine, quia quidquid mali contra nos homines machinantur, ab illis suggeritur, et si superavimus illos qui sunt principes militiae, ez quorum instinctu vitia carnis nostrae contra nos saeviunt, tunc facile superare poterimus omnes ministros illius, verbi gratia, sicut superato principe, exercitus facile fugatur.

[42] Diese werden dann im Fortgang von Haymo auch namentlich aufgeführt: es sind Ägypter, Assyrer, Idumäer und Juden.

[43] Hinkmar von Reims, Ad Ludovicum Balbum Regem (PL 125, 989B): Non vos tantum delectet per venationes insequi bestias silvestres, quantum pugnare contra carnis voluptates, et Dei ac Sanctae ipsius Ecclesiae inimicos, tam corporales, quam spirituales.

[44] Caspary 1979.

Hauptargument, habe in der *longue durée* die Gewaltbereitschaft und Kriegstreiberei christlicher Gesellschaften ermöglicht[45]: „Aufgrund der Allegorie gab es noch einen wirklich realen Krieg“.[46]

Für BUC scheint es aus diesem Paradox nur eine sinnvolle Konsequenz zu geben: dass das Christentum sich gänzlich von der Allegorisierung militärischer Metaphorik und Kriegssemantik verabschiedet. Als guter Historiker hütet BUC sich davor, direkte normative Schlüsse aus seinen historischen Analysen zu ziehen, aber seine historischen Erklärungen für die *longue durée* der Gewalt im Namen des Christentums legen diesen Schluss fast zwingend nahe.

Diese Forderung hat eine lange Tradition, auch im Christentum selbst: Sie motivierte vermutlich schon Marcions Versuch in der Mitte des 2. Jahrhunderts, das Christentum als reine spirituelle Religion der Erlösung und des Friedens von allen Vermischungen zwischen körperlicher und geistiger Welt zu befreien. Sie steht wohl auch hinter der Entscheidung des Gotenmissionars Ulfila, der, als er im 4. Jahrhundert die Septuaginta in die gotische Volkssprache übersetzte (und dadurch die gotische Schriftsprache erfand), kurzerhand die Königebücher überging, „da dieses Volk kriegerisch ist und eher einer Zügelung seines Schlachtentriebs bedarf, als dazu angestachelt zu werden“.[47] Und bis heute werden auch in der Theologie immer wieder einmal Stimmen laut, die einen radikalen Bruch mit dem „kriegerischen“ Alten Testament fordern.[48] Im 2. Jahrhundert, als die Christen eine verdächtige und manchmal auch verfolgte Minderheit waren, stand die entscheidende Alternative im Raum: entweder Entfernung und Bereinigung von widerständigen Passagen oder ganzen Büchern aus dem biblischen Kanon oder allegorische Schriftauslegung, wie sie zu dieser Zeit vor allem in Alexandrien von Philosophen, darunter auch jüdischen, gepflegt wurde. Historisch gesehen war die Allegorie der Preis, den die frühe Kirche für die Bibel in der Einheit von Altem und Neuem Testament zahlte. In der Moderne ist mit der historisch-kritischen Methode die Möglichkeit hinzugekommen, anstößige Texte in ihrem Literalsinn in ihre historischen Kontexte einzuordnen, sie zu relativieren oder direkt zu kritisieren. Diese Möglichkeit mag das Problem entschärfen, sie birgt

[45] Zum Beispiel S. 86: „Was folgt aus der Grammatik der Exegese für die *longue durée* der Gewalt im Westen? … Von Anbeginn war die christliche Hermeneutik mit militärischen Bildern durchsetzt, und daran hat sich bis heute nichts geändert. Spirituelle Gewalt behauptet bis heute ihre Präsenz ganz im Herzen der zeitgenössischen christlichen Bilder- und Symbolwelt“.

[46] Siehe vor allem das Kapitel „Christliche Exegese und Gewalt“ (BUC 2015: 83).

[47] So berichtet es der Historiker Philostorgios in seiner fragmentarisch überlieferten Kirchengeschichte (2,5.5), siehe BLECKMANN und STEIN 2015: 180f mit der bemerkenswerten Begründung, dass „dieses Volk kriegerisch ist und eher einer Zügelung seines Schlachtentriebs bedarf, als dazu angestachelt zu werden.“ Eine Diskussion dazu bieten SANTORO 2018 und LEUTZSCH 2019, 41–44.

[48] Ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte ist der im Jahr 2015 ausgebrochene Streit der Berliner Theologischen Fakultät über einen Text von Notger Slenczka (SLENCZKA 2013).

aber die Gefahr, die Überzeugungen und Wertvorstellungen der eigenen Zeit und Gesellschaft zum absoluten Maßstab der Kritik zu erheben – was wiederum keine solide historische Arbeit wäre.

Ich möchte dem Bedürfnis und Ruf nach Eindeutigkeit und Lösung des Problems das Bewusstsein und die kritische Wertschätzung für die bleibend ambivalenten Potentiale religiöser Kriegssemantik entgegensetzen. Ein Verzicht auf kriegerische Semantik in christlicher (wie überhaupt in religiöser) Sprache hätte nicht nur einen immensen Traditionsbruch zur Folge, sondern auch den Verlust der Möglichkeit, die menschliche Neigung zu Gewalt und Krieg – die ja nicht erst mit dem Christentum in die Welt gekommen ist – durch Umlenkung und Konzentration auf die innere Seelenwelt des Menschen in den Dienst des physischen Friedens und der Gewaltlosigkeit zu stellen. Denn natürlich kann die Aufnahme von Kriegsbildern und Kriegssemantik in religiöse Sprache in durch und durch pazifistischer Absicht geschehen. Auch dafür bietet die Geschichte des Christentums Beispiele zur Genüge: angefangen bei Epheser 6,11–17, über die Martins-Vita des Sulpicius Severus, der den Heiligen als „Soldaten Christi" feiert, welcher nicht mehr mit Schwertern aus Metall, sondern mit geistigen Waffen kämpft, bis hin zur innerchristlichen Kreuzzugskritik, die mit dem Hinweis auf die geistliche Bedeutung der von den Kreuzzugspredigern herangezogenen Texte gegen die physische Waffengewalt argumentierten. Letztendlich steht auch eine pazifistische Absicht am Anfang der Allegorisierung biblischer Gewaltgeschichten.

Die von Philippe BUC zu wenig beachtete Crux besteht darin, dass sich psychische und physische Kämpfe nicht klar voneinander trennen lassen. Dies hat der Blick auf Prudentius' „Psychomachie" im Berner Codex gezeigt, und die Reihe der Beispiele ließe sich beliebig fortführen. Angesichts dieser bleibenden und subtilen Ambivalenz kann die Frage eigentlich nicht sein, ob überhaupt Gebrauch von kriegerischer Metaphorik in religiöser Sprache gemacht wird. Vielmehr muss gefragt werden, wie die friedenstiftenden Potentiale solcher Metaphorik zur Geltung gebracht werden können.

Wenn Religion nicht weltfremd sein will, muss sie sich, wohl oder übel, auch der menschlichen Gewaltbereitschaft und Kampfeslust stellen. Wenn Religion sich der menschlichen Gewaltbereitschaft entgegenstellen will, kann sie auf die dazugehörige Sprache wohl kaum verzichten. Christinnen und Christen müssen sich aber der ambivalenten Potentiale ihrer jahrhundertealten Tradition bewusst sein und sich in jedem Augenblick der Geschichte neu fragen, welche dieser Potentiale wie aktiviert werden müssen, um in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort den Frieden zu fördern. Es ist in jeder Zeit und Gesellschaft eine neue Entscheidung, ob die den heiligen Texten einer Kultur innewohnende Kriegssemantik im Dienst des Friedens oder des Krieges spiritualisiert werden kann und soll.

Hierfür scheinen mir zwei Aspekte entscheidend zu sein, und zwar je für sich und in ihrem Zusammenspiel: Zum einen ist es ein großer Unterschied, ob das Böse bei einem selbst oder bei anderen gesucht und bekämpft wird. Prudentius lässt sich in beide Richtungen deuten – und wurde, nach Ausweis der Glossen, auch im Mittelalter in beide Richtungen gedeutet. Zum anderen ist die Frage, ob als Ziel des Kampfes die beständige Zurückdrängung des Bösen oder seine totale Vernichtung angesehen und gepredigt wird. Prudentius verspricht den endgültigen Triumph von Frieden und Eintracht über Zwietracht und Laster. Die logische Folge ist ein Vernichtungskrieg (und für Vernichtungskriege war die Verheißung himmlischen Friedens schon immer ein starker Werbeslogan). Andere christliche Stimmen in der Spätantike, etwa die in den *Apophthegmata Patrum* überlieferten Aussprüche asketischer Frauen und Männer in der Wüste,[49] betonen die lebenslange Dauer des Kampfes gegen Laster und böse Gedanken. In den möglichen Mischungsverhältnissen dieser beiden Aspekte deutet sich die ganze Spannbreite der ambivalenten Potentiale kriegerischer Semantik an: vom lebenslangen inneren Kampf der Friedfertigen gegen die eigenen Laster bis zur körperlichen Vernichtung der als Böse, oder Träger des Bösen, entlarvten Feinde durch religiöse Kriegstreiber.

Die Entscheidung und Deutungshoheit über diese Fragen liegt nicht allein bei den Autoren heiliger Texte und ihren Intentionen, die uns ohnehin entzogen sind. Sie liegt, das haben rezeptionsästhetische Ansätze in den Literatur- und Kunstwissenschaften gelehrt, auch bei den Lesenden und Betrachtenden als Mitproduzent:innen des Sinns und der Bedeutung von Texten und Bildern. Für kanonisierte, heilige Texte gilt das in ganz besonderer Weise: Jede religiöse Person und Gemeinschaft muss immer wieder um den Bedeutungsgehalt ihrer heiligen Texte für ihre jeweilige Zeit ringen. Für diesen Kampf um Hermeneutik gilt unbedingt, was Brecht in seinem Fragment der „Kolomann-Wallisch-Kantate“ dichtete:

Nicht einmal den Kampf vermeidet
Wer den Kampf vermeiden will.

[49] Zu Dämonenkämpfen in den *Apophthegmata Patrum* siehe BRAKKE 2006 und VALANTASIS 2021; zu Vorstellungen und Funktionen von Dämonen in der Antike allgemein siehe ELM und HARTMANN 2021; sowie VOS und OTTEN 2011.

Abb. 1. BBB 264, fol. 61.[50]

[50] Alle Abbildungen werden von der Datenbank e-codices frei zur Verfügung gestellt: https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/bbb/0264.

Abb. 2. BBB 264, fol. 64.

Abb. 3. BBB 264, fol. 65.

Abb. 4. BBB 264, fol. 68.

Abb. 5. BBB 264, fol. 69.

Abb. 6. BBB 264, fol. 72.

Abb. 7. BBB 264, fol. 79.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Quellen*

Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*: ed. William M. GREEN, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 80, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1963.

Haymo von Auxerre, *In Divi Pauli Epistolas Expositio. In Epistolam ad Ephesios*: Patrologia Latina 117, 699–734.

Hinkmar von Reims, *Epistula ad Ludovicum Balbum Regem*: Patrologia Latina 125, 983–990.

Philostorgios, *Historia ecclesiastica*: ed. Bruno BLECKMANN; Markus STEIN, *Philostorgios Kirchengeschichte*. Band 1: *Einleitung, Text und Übersetzung* (Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike 7), Paderborn: Schöningh, 2015.

Prudentius, *Psychomachia*: ed. Magnus FRISCH, Prudentius, ›*Psychomachia*‹. *Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Texte und Kommentare 62), Berlin: De Gruyter 2020.

Sulpicius Severus, *Vita Martini*: ed. Karl HALM, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1, Wien: Verlag der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 1866 (Nachdruck Hildesheim: Olms, 1983), 109–135.

2. *Sekundärliteratur*

AUBINEAU M. (1961). „Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen 14,14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325)“, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 61, 5–43.

BEATRICE, Pier Franco (1971). „L'allegoria nella Psychomachia di Prudenzio“, *Studia Patavina* 18, 25–73.

BEER, Ellen J. (1980). „Stil und Herkunft des Berner Prudentius-Codex 264“, in CLAVADETSCHER, Otto P., *Florilegium Sangallense* (FS Johannes Duft), St. Gallen und Sigmaringen: Verlag Ostschweiz, 15–70.

BRAKKE, David (2006). *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge MA: Harvard University Press.

BRECHT, Bertold (1993). „Koloman Wallisch Kantate“, in: BRECHT, Bertold, Gedichte 4. Gedichte und Gedichtfragmente 1928–1939 (Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe 14), Frankfurt: Suhrkamp, 261–272.

BÜLOW, Ralf (1983). „Stell Dir vor, es gibt einen Spruch ...“, *Der Sprachdienst 27*, 97–100.

BUC, Phillippe (2015). *Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des* Christentums, aus dem Amerikanischen von Michael HAUPT, Mainz: von Zabern (Original: *Holy War, Martyrdom and Terror. Christianity, Violence, and the West, ca 70 C.E. to the Iraq War*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2015).

BUCHHEIT, Vinzenz (1990). „Glaube gegen Götzendienst (Prud. Psych 21 ff.)“, *Rheinisches Museum* 133, 389–396.

CASPARY, Gerard (1979). *Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords*, Berkeley: University of California Press.

CHARLET, Jean-Louis (2003). „Signification de la préface à la Psychomachia de Prudence“, *Revue des études latines* 81, 232–251.

COŞKUN, Altay (2008). „Zur Biographie des Prudentius“, *Philologus* 152, 294–320.

DRÖSSER, Christoph (2002). „Stimmt's? Von Brecht? Unvorstellbar“, Die Zeit (31. Januar 2002).

ELM, Eva and HARTMANN, Nicole (ed.) (2021). *Demons in Late Antiquity: Their Perception and Transformation in Different Literary Genres* (Transformationen der Antike 54), Berlin: De Gruyter.

FRISCH, Magnus (2020). Prudentius, *'Psychomachia'. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Texte und Kommentare 62), Berlin: De Gruyter.

GERNHÖFER, Wiebke (2009). „Die Darstellung der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst“, *Römische Quartalsschrift* 104, 1–20.

GLAU, Katherina (2000). „Allegorie als Reflex der Origenischen Hermeneutik in der Psychomachia des Prudentius“, in HALTENHOFF, Andreas; MUTSCHLER, Fritz-Heiner (ed.), *Hortus litterarum antiquarum* (FS Hans Armin Gärtner), Heidelberg: Winter, 161–175.

GNILKA, Christian (2008). „Die Bedeutung der Psychomachie im Gesamtwerk des Prudentius“, in JAKOBS, Béatrice; KAPP, Volker (ed.), *Seelengespräche* (Schriften zur Literaturwissenschaft 31) Berlin: Dunker & Humblot, 19–40.

GUMBRECHT, Hans Ulrich (1999). „Fill up Your Margins! About Commentary and Copia“, in MOST, Glenn W. (ed.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 443–453.

HARTMANN, Johannes (2016). „Die rätselhafte Parole: Stell dir vor, es ist Krieg, und Keiner geht hin“, *Der Spiegel* (6. Februar 2016).

HAWORTH, Kenneth R. (1980). *Deified Virtues, Demonic Vices and Descriptive Allegory in Prudentius' Psychomachia*, Amsterdam: Hakkert.

HERBERS, Klaus (2015). „Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptionalisierung und Wahrnehmung“, *Historische Zeitschrift* 301, 1–30.

HERBERS, Klaus (2016). *Europa: Christen und Muslime in Kontakt und Konfrontation. Italien und Spanien im langen 9. Jahrhundert*, Mainz: Akademie der Wissenschaft und der Literatur.

HEYDEN, Katharina (2020). „Göttliche Dreifaltigkeit und menschliche Gastfreundschaft. Drei Betrachtungen und zwei Ausblicke zur Dreifaltigkeitsikone“, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 110, 1–33.

HOMBURGER, Otto (1953). *Über die kunstgeschichtliche Bedeutung der Handschriften der Burgerbibliothek*, Bern: Selbstverlag der Burgerbibliothek.

HOMBURGER, Otto (1962). *Die illustrierten Handschriften der Burgerbibliothek Bern*, Bern: Selbstverlag der Burgerbibliothek.

JAMES, Paula (1999). „Prudentius' Psychomachia. The Christian Arena and the Politics of Display“, in MILES, Richard (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London and New York: Routledge, 70–94.

KATZENELLENBOGEN, Adolf (1933). *Die Psychomachie in der Kunst des Mittelalters von den Anfängen bis zum 13. Jahrhundert* (Dissertation zur Erlangung

der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Hamburgischen Universität), Hamburg: Schreibstube H. Proctor.

KATZENELLENBOGEN, Adolf (1989). *Allegory of the Virtues and Vices in Medieval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century*, Toronto: University of Toronto Press.

KEBIR, Sabine (2005). *Brecht und der Krieg: Widersprüche damals, Einsprüche heute*, Berlin: Theater der Zeit.

LEUTZSCH, Martin (2019). „Übersetzungstabus als Indikatoren normativer Grenzen in der Geschichte der christlichen Bibelübersetzung“, in HEYDEN, Katharina; MANUWALD, Henrike (ed.), *Übertragungen heiliger Texte in Judentum, Christentum und Islam. Fallstudien zu Formen und Grenzen der Transposition* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 75), Tübingen: Mohr Siebeck, 33–62.

LEWIS, Jessamyn Eva (2000). *Gender and Violence in Prudentius' Psychomachia*, PhD thesis University of California, Los Angeles.

MASTRANGELO, Marc (2004). *The Roman Self in Late Antiquity. Prudentius and the Poetics of the Soul*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

O'SULLIVAN, Sinéad (2004). *Early Medieval Glosses on Prudentius' Psychomachia*. (The Weitz Tradition. Mittellateinische Texte und Studien 31), Leiden and Boston: Brill.

SANDBURG, Carl (1936). *The people, yes*, New York: Harcourt, Brace and Company.

SANTORO, Verio (2018). „Der Weg der Goten zur Schriftlichkeit als Identitätsfindung“, in KRÖSSINGER, Norbert; KRATZ, Elke; MÜLLER, Stephan; RICHTEROVÁ, Pavliná (ed.), *Anfangsgeschichten. Origin Stories. Der Beginn volkssprachlicher Schriftlichkeit in komparatistischer Perspektive* (Mittelalter Studien 31), Leiden and Boston: Brill, 337–355.

SCHNEIDER, Wolf (2008). „Bert Brecht, begnadetes Scheusal“, in: NZZ online https://www.nzz.ch/folio/bert-brecht-begnadetes-scheusal-ld.1620075?: zuletzt eingesehen am 18.01.2023.

SLENCZKA, Notger (2013). „Die Kirche und das Alte Testament“, in GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth; PREUL, Reiner (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie 25), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 83–119.

STETTINER, Richard (1895). *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin: Preuss.

UTZ, Sabine (2010). *La parole en images. Étude des cycles illustrés du Prudence de Berne* (Burgerbibliothek, Codex 264), Masterarbeit Faculté des Lettres, Université de Lausanne, Lausanne.

UTZ, Sabine (2012). „Reprise et réinvention des manuscrits antiques à l'époque carolingienne: l'exemple du Prudence de la Burgerbibliothek de Berne (Codex 254)“, in MÜHLETHALER, Jean-Claude; BURGHGRAEVE, Delphine (ed.), *Actualiser le passé: figures antiques de Moyen age à la Renaissance*, Lausanne: Centre d'Études Médiévales et Post-Médiévales, 33–46.

UTZ, Sabine (2019). „The Master of the Bern Psychomachia: Reconstructing an Artistic Personality in the Late Ninth Century“, in KITZINGER, Beatrice;

O'DRISCOLL, Joshua (ed.), *After the Carolingians: Re-defining Manuscript Illumination in the 10th and 11th Centuries*, Berlin and Boston: De Gruyter, 17–56.
VALANTASIS, Richard (2021). „Daemons and the Perfecting of the Monk's Body. Monastic Anthropology, Daemonology, and Ascetism", *Semeia* 58, 47–81.
VOS, Nienke; OTTEN, Willemien (ed.) (2011). *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Vigiliae Christianae. Supplements 108), Leiden: Brill.
WOODRUFF, Helen (1929), „The illustrated manuscripts of Prudentius", *Art Studies: Medieval, Renaissance and Modern* 7, 33–79.
WÜTHRICH, Werner (2012). *Koloman Wallisch: Drama nach einem Handlungsplan von Bertold Brecht*, Innsbruck und Wien: Studien Verlag.

G*TT. DIVERSITÄT IM BUCH EXODUS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR FEMINISTISCHE THEOLOGIE UND GENDER STUDIES

Renate JOST

*Referring to Silvia Schroer's book „In Israel gab es Bilder" the author explores the diversity of images of G*d and the prohibition of images for the divine in the book of Exodus from a feminist perspective.*

Silvia Schroer hat sich im Lauf ihrer langjährigen wissenschaftlichen Karriere in unterschiedlicher und vielfältiger Weise mit G*ttesvorstellungen beschäftigt und mich mit ihren Forschungen immer wieder inspiriert. Dabei standen neben Ausführungen zur Weisheit vor allem auch ikonographische Untersuchungen im Zentrum. Darüber hinaus ist sie der zentralen Frage nachgegangen, wie Bilderverbot und der aufgrund archäologischer Untersuchungen klare Befund, dass es in Israel Bilder gab, zu verbinden sind.

Die Aktualität des Themas in gegenwärtigen allgemeinen Diskursen zeigen nicht nur die Auseinandersetzungen um gendergerechte Sprache, sondern auch und vor allem was den bildhaften Aspekt angeht, Sonderausstellungen in Frankfurter Museen 2021.

Die Sonderausstellung „G*tt w/m/d – Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten", im Frankfurter Bibelhaus ErlebnisMuseum zu besichtigen, griff mit rund 80 Exponaten folgende Fragen auf: Welches Geschlecht hat Gott? Ist Gott weiblich, oder männlich, oder doch etwas ganz Anderes? Was sagt die Archäologie? Was sagt die Bibel?

Auch die erste Ausstellung des nach einer Erweiterung wieder eröffneten Jüdischen Museums in Frankfurt widmete sich der Weiblichen Seite G*ttes. Sie verband die kulturhistorischen Spuren von weiblichen Elementen in den Gottesvorstellungen der drei monotheistischen Religionen mit Darstellungen in der Bildenden Kunst. Sie spannte einen Bogen von antiken archäologischen Figurinen über mittelalterliche hebräische Bibelillustrationen, Madonnenbilder der Renaissance bis hin zu Interpretationen renommierter zeitgenössischer Künstlerinnen und Künstler.

Den Ausgangspunkt der Ausstellung bildeten archäologische Artefakte aus dem Alten Orient, in denen weibliche Gottheitsvorstellungen und die ihnen zugeschriebenen Kräfte, Eigenschaften und Wünsche zum Ausdruck kommen. Vieles, worauf in der Ausstellung hingewiesen wurde, findet sich schon in Forschungen von Silvia Schroer.

Z. B. die Hinweise auf die Göttin „Aschera“, die sowohl figürlich wie auch als stilisierter Baum in Erscheinung tritt.[1] Oder auch die Hinweise auf die Weisheit als weibliche Seite Gottes, die als Partnerin und als Kind Gottes dargestellt wird.[2]

1. G*ttesbilder im Buch Exodus

Für meinen Fokus auf die G*ttesbilder im Buch Exodus gibt es einen pragmatischen, biographischen Grund: Zurzeit arbeite ich, gemeinsam mit Melanie Peetz (Katholische Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Frankfurt) an einem Kommentar zum Buch Exodus im Rahmen der Wisdom Commentary Series.

Aber es gibt darüber hinaus auch inhaltliche Gründe, denn im Buch Exodus finden sich grundlegende mehr oder weniger bekannte Vorstellungen von G*tt, die auch für unser gegenwärtiges Reden von G*tt relevant sein können.

Ich möchte diese in anthropomorphe, schöpfungsepiphanische (d. h. Offenbarung im Naturgeschehen) und transzendierende Vorstellungen unterteilen.

2. Anthropomorphe Vorstellungen

Schon zu Beginn der Exoduserzählung findet sich eine für unser Thema noch wenig beachtete Geschichte, die Erzählung von der Rettung hebräischer Jungen durch zwei Hebammen (Ex 1,15–22).

In der Erzählung von den Hebammen werden zum ersten Mal im Buch Exodus Frauen explizit genannt. Im Unterschied zum namenlosen Pharao, ja selbst Moses Mutter und Schwester haben keinen Namen: Schifra und Puah, Schönheit und Mädchen bzw. Glanz.[3]

Sie sind so wichtig, weil durch ihr Handeln die Exoduserzählung, die Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei, erst möglich wird, dabei spielt es keine Rolle, ob es sich bei diesen Frauen um hebräische oder ägyptische Frauen handelt.

Lange Zeit wurde die Erzählung über das mutige Handeln der Hebammen in der christlichen Tradition wenig beachtet. Der Text kam z. B. in den traditionel-

[1] Vgl. hierzu: Schroer 1987b: 201–225; Schroer 1989: 89–207.

[2] Schroer 1996.

[3] Stamm (1967: 323.327 = 1980: 119.123) bringt Schifra mit „Schönheit“ zusammen, Pua leitet er vom Ugaritischen *pgt* her, was „Mädchen“ bedeutet. Eine andere Möglichkeit nennt er, wenn er Pua mit „Glanz“ übersetzt.

len Perikopenreihen der Evangelischen Kirche in Deutschland nicht vor.[4] Selbst in neueren Verfilmungen des Exodusstoffes findet er keinen Niederschlag.

Aufgrund ihrer G*ttesverehrung erhalten sie von G*tt Häuser, so der hebräische Text. Die hebräische Formulierung stellt die Hebammen mit den Söhnen Jakobs gleich, die in Ex 1,1b ebenfalls mit ihren Häusern genannt werden. So wird hier die patriarchale Ordnung, nach der Häuser nach den Männern benannt werden, durchbrochen. Da G*ttes Rettung durch sie geschieht, wird die G*ttheit selbst zur Hebamme.

Das Motiv der G*ttheit als Hebamme ist in der altorientalischen Welt weit verbreitet. Sowohl weibliche als auch männliche G*ttheiten werden mit dem Beistand bei der Geburt verbunden.

G*ttes Mitwirken an Schwangerschaft und Geburt wird auch in den biblischen Texten auf vielfältige Weise thematisiert. G*tt ist es, der/die über Schwangerschaft und Geburt verfügt (Gen 30,2). Die Beziehung G*ttes zu den einzelnen Menschen ist schon vorgeburtlich fundiert (Ps 139,13f). G*tt ist es, die den Geburtsvorgang leitet, den Schoß der Frauen öffnet und schließt (Jes 66,9). Gottes Handeln kann im Bild der Hebamme gezeichnet werden, die das betende Ich aus dem Bauch der Mutter gezogen und es an der Brust der Mutter geborgen hat (Ps 22,10f) und die die Nabelschnur durchtrennt (Ps 71,6).

Da G*tt auch Schwangerschaft und Geburt begleitet, uns Menschen überhaupt erst das Leben ermöglicht, im Leben trägt, um unser volles Potenzial zu erschließen, liegt es nahe, G*tt selbst als Hebamme zu bezeichnen. So erweitert diese Erzählung auch unsere G*ttesvorstellungen. Unterstützt wird diese Deutung auch durch die Texte, die G*tt explizit als Hebamme bezeichnen, Ps 22,10f und Röm 8,26–29.

*Ex 19,1–15 The*phanie, Israel am Sinai und elterliches Handeln G*ttes*

Mit Exodus 19 beginnt formal und inhaltlich ein neuer Abschnitt nicht nur im Buch Exodus, sondern für den gesamten Pentateuch: Das Sinaierlebnis, die Selbstoffenbarung G*ttes in der Wüste. Alles, was hier beschrieben wird, erstreckt sich bis zum Buch Numeri. Als zentraler Bestandteil des Pentateuchs gelten diese 58 Kapitel als grundlegend für Israels Identität. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass der hier zu behandelnde Abschnitt des Buches Exodus unterschiedliches, disparates Material aus unterschiedlichen Zeiten mit diversen Aussageintentionen enthält. Die Komplexität des Textes hat in der Forschung zu unterschiedlichen Modellen und Lösungsansätzen geführt, die hier nicht weiter erörtert werden müssen. Sie erklärt, warum in diesem Text – wie auch in den nachfolgenden Texten – unterschiedliche Konzepte religiös politischer Führung

[4] Vgl. ELLMENREICH 1988: 39.

nebeneinander bestehen, die sich zu widersprechen scheinen. So ist ein Konflikt zwischen verschiedenen politisch-religiösen Herrschaftskonzepten von ethnischer Egalität, in dem das ganze Volk heilig und ein Volk von Priesterinnen und Priester ist, und Vorstellungen, in denen Älteste und Mose bzw. Mose und Aaron, d. h. die priesterlichen Aaroniten und Mose, allein G*tt begegnen, erkennbar.

Die Erscheinungen des G*ttlichen transzendieren androzentrisch-patriarchale Bilder, wie auch an anderer Stelle des Exodusbuches. Die als Kritik an Herrschaft legitimierenden Vorstellungen von Götterbildern können auch als Beginn aufklärenden Denkens aufgefasst werden.

Das hier zum ersten Mal vorgestellte Verständnis des Bundes begründet nicht nur das besondere G*ttesverhältnis zu Israel, sondern kann auch als Ursprung aller Verträge, die auf Gegenseitigkeit beruhen, angesehen werden (Debora TONELLI). Ein schönes Beispiel hierfür findet sich in Ex 19,1–15. Mose ist allein auf dem Berg Sinai und erhält von der G*ttheit folgende Botschaft, die er dem Volk zur Zustimmung vorlegen soll.

> „[4]Ihr habt miterlebt, wie ich Ägypten behandelt habe. Euch aber habe ich wie auf Adlerflügeln hierher zu mir gebracht. [5]Wenn ihr jetzt auf mich hört und euch an meine Bundessatzung haltet, dann werdet ihr unter allen Nationen mein bevorzugtes Eigentumsvolk sein, denn mir gehört die ganze Welt. [6]Ihr seid für mich ein priesterliches Volk, eine heilige Gemeinschaft“ (Ex 19,4–6).[5]

Mose steigt allein auf den G*ttesberg (V. 3) und bekommt den göttlichen Auftrag, die Israelitinnen und Israeliten an die Geschehnisse in Ägypten sowie den Weg bis zum Berg der Epiphanie zu erinnern.

Dabei wird nicht wie im Mirijamlied und der Exoduserzählung auf kriegerisch aggressive Geschehnisse angespielt, sondern eine beschützende Metapher aus der Vogelwelt verwendet.

Die Bezeichnung נֶשֶׁר *næšær* in V. 4, die in den meisten Übersetzungen mit „Adler“ wiedergegeben wird, steht hier, wie wohl an der Mehrzahl der Belegstellen, für den Geier bzw. den großen Raubvogel an sich, zumal Adler und Geier, wenn sie hoch am Himmel fliegen, leicht verwechselt werden können. Für die Wiedergabe von נָשֶׁר *næšær* mit Geier spricht vor allem Mi 1,16 wo die Kahlheit seines Kopfes und Halses erwähnt werden, eine Eigenschaft, die sich beim Adler nicht findet.[6]

Obwohl der Aas vertilgende Geier (Spr 30,17) als unrein galt (Lev 11,13), war dieser mächtige Vogel – der Gänsegeier (*Gyps fulvus*) erreicht z. B. eine

[5] Übersetzung der BigS [Bibel in gerechter Sprache].
[6] RIEDE 2010.

Länge von 1 m und eine Flügelspannweite von 2,40 m – als „König der Lüfte“ durchaus bewundert. Daher erscheint er auch als Bild für den babylonischen und ägyptischen König (Ez 17,3). Viele Vergleiche beziehen sich auf seine Schnelligkeit (z. B. 2Sam 1,23), seinen Flug (z. B. Spr 23,5; Jer 49,22) und die im Flug weit ausgebreiteten Flügel (Jes 40,31), mit denen er wie an dieser Stelle seine Jungen schützt (vgl. auch Dtn 32,11 und Apk 12,1).

Beide Partner brüten, die Brutzeit dauert 47 bis 57 Tage. Das Junge wird auch abwechselnd von beiden Partnern mit Nahrung versorgt, die im Kropf zum Nest gebracht und dort ausgewürgt wird.

Dies spricht dafür, das hier beschriebene Verhalten elterlich und nicht mütterlich zu nennen, was nicht nur zoologisch korrekt ist, sondern auch zum Teil immer noch bestehende Genderklischees durchbricht und auch der sich zunehmend ändernden Realität im Verhalten der Geschlechter entspricht (Männer übernehmen in wachsender Zahl zumindest in Deutschland durch Elternzeit etc. fürsorglich-mütterliche Aufgaben).

Alle, die die Bundesverpflichtung eingehen, sind ein Königreich von Priesterinnen und Priestern und heiliges Volk. Königreich kann zwar hier auch meinen, dass G*tt über dieses Volk als König herrscht, im Zusammenhang aber der hier erkennbaren egalitären Vorstellungen ist wahrscheinlicher, dass die Pointe gerade darin liegt, dass alle Königinnen und Könige sind – ein umso stärkerer Kontrast zu ihrem ehemaligen Sklav*innendasein.[7]

Zwar können als „heilig“ Gruppen von Menschen aus der Gemeinschaft herausgehoben sein, etwa Männer im heiligen Krieg (Jos 3,5), Nasiräer*innen als besondere Gruppe von Gottgeweihten (Num 6,1–2) sowie als קָדֵשׁ *qādeš* / קְדֵשָׁה *qədešāh* bezeichnete Frauen (Dtn 23,18f; 1Kön 15,12; Hos 4,14).[8] In erster Linie aber erhalten Priester das Prädikat „heilig“ (Lev 21,6). Ist an anderen Stellen, in denen von Priestern die Rede ist, eine deutliche Abgrenzung und Hierarchie einer männlich vorgestellten Priesterschaft erkennbar, wie ja auch in anderen Passagen von Ex 19 ersichtlich, so lässt 19,6 eine egalitäre Vorstellung erkennen: das ganze Volk, d. h. auch die Frauen sind eingeschlossen, ist auf der Grundlage des Bundes heilig. Hier kann im Unterschied zu Luthers Priestertum aller Gläubigen von einem Priestertum aller, die Bundesgebote Haltenden gesprochen werden.

Diesen Vorstellungen entspricht auch die Epiphanie der G*ttheit vor dem gesamten Volk. G*tt selbst kommt zu seinem Volk hinunter und hebt dadurch den Unterschied zwischen oben und unten auf (19,10–11; 13b.15).

[7] Zur Diskussion und Argumentation für diese These vgl. ALEXANDER 2017: 368.
[8] Vgl. hierzu JOST 2007.

In Ex 24,1–11 wird im Zusammenhang mit dem Bundesschluss eine ganz besondere anthropomorphe Epiphanie geschildert: V. 9–11, Älteste und Vornehme Israels sitzen zu den Füßen G*ttes.

Ähnliche anthropomorphe Vorstellungen finden sich an anderen Stellen des Exodusbuches: So kann von G*ttes starkem Arm gesprochen werden (Ex 6,15; 15,6) oder von der Nase G*ttes als Ort des Zorns G*ttes (Ex 4,14; 32,12).

3. Schöpfungsepiphanische Vorstellungen

Ein besonders schönes Beispiel für schöpfungsepiphanische Vorstellungen, die gleichzeitig mit egalitären Vorstellungen verbunden sind, finden sich in Ex 19,16–20.

Ex 19,16–20a beschreibt in egalitärer Weise G*ttes Erscheinen vor dem gesamten Volk, wobei auch hier wieder G*tt herabsteigt. Die Epiphanie geschieht in der machtvollen Sprache von Naturerscheinungen: G*tt erscheint in einer Wolke in Blitz, Donner, Feuer, Rauch und Erbeben der Erde.

Diese Beschreibung hat immer wieder dazu verführt, nach einem Vulkan auf dem Sinai zu suchen. So wie die G*ttesvorstellungen des Buches Exodus eindeutige Bilder transzendieren, so lassen sich auch Ort und Zeit der G*ttesoffenbarung nicht festlegen. Aber noch weniger als sich der G*ttesberg lokalisieren lässt, kann ein Vulkan oder Vulkanausbruch auf dem Sinai gefunden werden. Vielmehr handelt es sich um eine für semitische Texte (z. B. Ugarit) übliche poetische Form der Beschreibung einer Erscheinung des G*ttlichen.

Dennoch ist diese Epiphanie einzigartig: An keiner anderen Stelle der Hebräischen Bibel erscheint G*tt in so direkter Form vor seinem gesamten Volk.[9] Diese Darstellung revolutioniert bis dahin dagewesene menschliche Ordnungen. Nur in den zehn Geboten kommuniziert im Folgenden G*tt in ähnlich direkter Weise mit dem Volk.

Die G*ttheit wird mit Metaphern, die Naturphänomene beschreiben und alle menschlichen Vorstellungen weit transzendieren, beschrieben. Aus heutiger Sicht, in der die Ökologie zunehmend wichtiger wird, bieten sich hier Anknüpfungspunkte für eine ökofeministische Theologie.

[9] Vgl. Meyers 2005: 155.

4. Anthropomorphe, schöpfungsepiphanische und transzendierende Vorstellungen

Ein Höhepunkt biblischer Vorstellungen des Göttlichen findet sich in der Begegnung G*ttes mit Mose am Dornbusch. Hier finden sich sowohl anthropomorphe, schöpfungsepiphanische und transzendierende Vorstellungen.

*Erste G*ttesbegegnung im Dornbusch Ex 3,1–6*

Mose hütet das Kleinvieh seines Schwiegervaters, der hier Jethro und nicht Reguel genannt wird.[10] Dies kann auf unterschiedliche Traditionen bzw. schriftliche Überlieferungen zurückgeführt werden. Es ist aber ebenso möglich, diesen Namen als priesterlichen Ehrentitel zu verstehen.[11]

Auch die Bezeichnung des G*ttesberges als „Horeb" statt „Sinai" kann aus einer anderen Tradition bzw. literarischen Quelle stammen. Wahrscheinlicher aber ist, dass es sich hier um keinen Eigennamen handelt, sondern das Hebräische הרב als „Ödnis, Trümmerstätte, Verwüstung" zu übersetzen ist, da der Ausdruck sehr häufig und fast ausschließlich zur Kennzeichnung des zerstörten Landes, vor allem des zerstörten Jerusalem verwendet wird. Auf diesem Hintergrund konnte der Ausdruck für zeitgenössische Rezipient*innen als Anspielung auf das zerstörte Jerusalem (Jes 44,26; 49,19; Jer 33,10; Ez 5,14) oder den zerstörten Tempel (Jes 64,9f; Esr 9,9), also nach 587 v. u. Z., verstanden werden.[12]

Für eine aktualisierende Lesart kann interessant sein, dass die Epiphanie G*ttes an einem Ort der völligen Zerstörung geschieht, an dem ein Neuanfang nötig wird.

5. G*tt als Engel/Bote

G*tt erscheint in unterschiedlicher Form zunächst als Engel/Bote G*ttes. Wie menschliche Boten auch, hat der Engel JHWHs zunächst Botschaften an Menschen zu überbringen. Dabei wird er als männergestaltig vorgestellt und redet oft mit dem Ich Gottes (Ri 6,11–24 oder Gen 18), wobei göttliche und menschliche Seiten changieren. Da der hebräische Terminus Engel/Bote JHWHs determiniert ist, es also um den, nicht um einen Boten Gottes geht, kann man fragen, ob es sich bei allen Begegnungen mit Engeln um denselben einen Engel Gottes

[10] An anderer Stelle wird Moses Schwiegervater Hobab genannt (Ri 1,16; 4,11). In Num 10,29 wird Hobab der Sohn Reguels, des Midianiters genannt.

[11] Meyers (2005: 51–52) im Anschluss an Sarna (1991: 12): „in Gen 49;3 where yeter means excelling."

[12] Utzschneider und Oswald 2013: 118.

handelt. Unklar ist, ob der Engel als momentane Erscheinungsform oder Verhüllung Gottes anzusehen ist, oder ob er als von JHWH zu unterscheidendes Wesen vorzustellen ist. Daneben steht die These, dass der Engel eine ursprünglich selbstständige Lokalgottheit war, die in JHWH aufgegangen ist oder depotenziert wurde, vielleicht ist die Engelvorstellung auch vom Dämonenglauben in Nachbarkulturen her beeinflusst worden. Eine ausgefeilte Engellehre (Angelologie) bietet das Alte Testament nicht. Zu verschiedenen Zeiten gab es verschiedene Konzepte, wie man sich Gottes Wirken durch einen oder mehrere Engel vorstellte.

In den biblischen Texten werden Engel fast ausschließlich männlich vorgestellt.[13] Eine Ausnahme zu den in der Regel männlich vorgestellten Engeln der Bibel bildet der Text Sach 5,9. In einem Kontext, in dem es um die Entfernung eines Göttinnenbildes geht, tauchen geflügelte Frauen als Helferinnen JHWHs auf. In der christlichen Kunstgeschichte haben ebenfalls Göttinnenbilder, z. B. von Isis, Nike oder Viktoria, Engelvorstellungen zu androgynen Engelbildern bzw. ihrer Feminisierung vor allem im 19. Jahrhundert beigetragen.[14]

Die Herkunft der Engelvorstellung ist unklar und umstritten. Doch für ihre Ausweitung in exilisch-nachexilischer Zeit lassen sich Gründe anführen: Mit der zunehmenden Transzendierung des Gottesbildes in dieser Zeit bestand die Gefahr, dass die Zuwendung G*ttes zu den Menschen, zu seinem auserwählten Volk, nicht mehr deutlich aussagbar war. Diese Lücke füllte die Rede von dem oder den Engeln,[15] durch die G*tt wirken kann, dann aus.

So könnte literarhistorisch die Erscheinung G*ttes durch einen Boten/Engel als spätere Einfügung einer Zeit verstanden werden, in der von einer größeren Distanz zum G*ttlichen ausgegangen wird. Möglich ist auch, dass sich hier auch schon die bildlose Tradition Israels zeigt.[16]

Die Erscheinung G*ttes zunächst in einem Engel ist aber auch im Erzählverlauf sinnvoll, zeigt sie doch die langsame Annäherung an die das G*ttliche Geheimnis, Grenzen überschreitende Transzendenz. G*tt erscheint zunächst in dem zwischen G*ttlichem und Menschlichem changierenden Boten/Engel G*ttes, dann in dem zwischen Elementen und Natur changierenden Phänomen des brennenden Dornbusches, der nicht verbrennt, einer weiteren Erscheinungsform G*ttes.

[13] Z. B. Gen 6,1–4; 18; Ri 6,11–14; Hi 6; 38,7; 1Sam 4,4; Jes 6; Dan 10,13; Lk 1,19.26; Mk 16,5–7.

[14] Vgl. hierzu JOST 2019: 92–110.

[15] Vgl. hierzu „Engel im Alten Testament“ im Bibelkunde-Teil von WiBiLex: https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/engel-im-at/ (abgerufen am 08.08.23).

[16] Vgl. MEYERS 2005: 53.

5. G*TT IN PFLANZEN UND ELEMENTEN

In der Metaphorik vom brennenden Dornbusch werden Pflanzen und Feuermotivik kombiniert. G*tt kann sowohl in Bäumen (Gen 18,1f; Ri 6,11) als auch im Feuer (Ex 13,21; Ri 13,20) erscheinen. Dtn 33,16 nennt G*tt einen Dornbuschbewohner. Der Dornbusch als der am wenigsten geachtete Baum (Ri 9) kann als Sinnbild für das unterdrückte Israel in Ägypten verstanden werden.[17] Eher naturalistisch sind Erklärungen, die ihn mit Wüstenpflanzen identifizieren, deren Beeren ein Brennen hervorrufen, wie etwa der syrische Bärenstrauch. Er kann auch als Verweis auf den Lebensbaum und den Leuchter gelesen werden.[18]

Nach meiner Interpretation findet sich hier eine weitere Annäherung an das göttliche Geheimnis. G*tt erscheint in einem zwischen Herrlichkeit G*ttes, dem Feuer und dem geringsten Baum changierenden brennenden Dornbusch.

Diese G*ttheit ruft Mose bei seinem Namen und Mose antwortet: Ich höre.

6. G*TT VON VATER/MUTTER

In einem nächsten Schritt wird der Ort, an dem die G*ttheit erscheint, näher beschrieben. Es ist ein heiliger Ort und deshalb soll Mose die Schuhe ausziehen. Eine Handlung, wie sie sich auch in anderen Religionen, z. B. dem Islam und dem Buddhismus, findet. Dann offenbart sich G*tt als die G*ttheit von Moses Eltern.[19]

Die hebräische Überlieferung der Samaritaner von 127 n. u. Z., genannt „Samaritanus“, schreibt hier „deiner Väter“. Dadurch harmonisiert sie den Vers mit Ex 3,15. Es ist hier aber die besondere Pointe des Textes, dass hier vom G*tt des Vaters des Moses die Rede ist. Dies entspricht zwar der patriarchalen Gedankenwelt des Textes, konterkariert aber den bisherigen Handlungsverlauf. Von Moses Vater ist aber nur bekannt, dass er ein namenloser Levit ist. Gehandelt hat diese G*ttheit bislang durch die schon erwähnten Hebammen und die weiblichen Mitglieder seiner biologischen und Adoptivfamilie: Seine leibliche Mutter und Schwester haben mütterlich fürsorgend sein Leben gerettet und auch seine zukünftige Adoptivmutter, die Tochter des Pharaos, hat Mitleid mit Mose und verschont ihn und rettet dadurch sein Leben. Von seinem „Adoptivgroßvater“ ist gar die tödliche Bedrohung ausgegangen. Aus diesem Grund kann hier auch von der G*ttheit der Mutter gesprochen werden.

[17] Philo, Vita Mosis I,67f; ShemR II 5.
[18] WYATT 1986: 363.
[19] So übersetzt auch sachlich richtig Erhard S. GERSTENBERGER in der BigS: 119.

Auf diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum die G*ttheit des Vaters des Moses, der offensichtlich nichts zur Rettung seines Sohnes beigetragen hat, weil er wahrscheinlich als Sklave/Zwangsarbeiter nichts beitragen konnte, ergänzt wird durch die G*ttheit der Patriarchen, die frei und wohlhabend mehr für den Schutz der Nachkommen tun konnten.

7. G*TT DER ERZELTERN

In einer weiteren Erläuterung wird die G*ttheit nun – wieder in patriarchaler Sprache – als G*tt von Abraham, Isaak und Jakob beschrieben. Wie aber u. a. Irmtraud Fischer ausführlich in ihrem Buch über die Erzeltern herausgearbeitet hat,[20] handelt es sich um ein Narrativ, in dem die Erzmütter, Sarah und Hagar,[21] Rebekka und Rahel für das Überleben, aber auch den gesamten Handlungsverlauf eine ebenbürtige Rolle spielen. Deshalb kann hier auch von G*ttheit der Erzeltern gesprochen werden, die Israel befreien wird. Entsprechend ergänzt Gerstenberger in seiner Übersetzung „und ihrer Frauen".[22] Ich halte eine namentliche Nennung auch der Erzmütter in diesem Zusammenhang für sinnvoll.

8. G*TT BEFREIT UND ERNÄHRT DAS VOLK

Erst nachdem G*tt sich in sechs unterschiedlichen Formen gezeigt hat, offenbart sich G*tt als mitfühlender G*tt, der durch die Berufung des Moses sein Volk befreien will. Auf diese Weise offenbart sich JHWH in einer Ich-Rede. Erstmals bezeichnet G*tt hier Israel als sein Volk. Dies wird verbunden mit dem Herabsteigen (ירד) G*ttes (V. 8). Christliche Exeget*innen können hier einen Bezug zur Christologie herstellen. G*tt kündigt an, dass er das Volk retten/befreien (נזל) und in ein Land führen will, in dem „Milch und Honig fließt".

Diese Formulierung erscheint hier zum ersten Mal. Sie beschreibt ein Land, in dem es sich gut leben lässt mit Herden und Weinbau. Inhaltlich wird ein Land vorgestellt, in dem alle frei sind und Nahrung im Überfluss haben: „Wohlstand und Freiheit für alle" könnte heute eine entsprechende Formel sein. Zu allen Zeiten bis in unsere Gegenwart gibt es Länder, die Menschen dazu bewegen, aufzubrechen, als Politische, Wirtschafts- und Kriegsflüchtlinge, die für sich und ihre Nachkommen eine bessere Zukunft suchen oder nur einfach überleben wollen. USA und Nordeuropa sind für viele Menschen heute solche Sehnsuchtsorte,

[20] Vgl. FISCHER 1994.
[21] UTZSCHNEIDER und OSWALD 2013: 126.
[22] BigS: 119.

deren Bild einer freien Überflussgesellschaft sich im digitalen Zeitalter bis fast in die letzten Winkel der Erde verbreitet hat.

Der Text versäumt nicht zu erwähnen, dass es sich um kein menschenleeres Land handelt, sondern weist an dieser Stelle darauf hin, dass es sich um ein Land handelt, in dem unterschiedliche Stämme/Völker nebeneinander leben. Keines der erwähnten Völker ist historisch-geografisch eindeutig greifbar. Ihre Namen stammen aus unterschiedlichen Kontexten und ihre Lokalisierung schwankt je nach Kontext.[23] Es scheint so, dass genug für alle da ist. Die G*ttheit zeigt sich auch daran, dass sie ihr Volk in ein Land führt, in dem es genug Essen und Trinken für alle Menschen unterschiedlicher Herkunft gibt. An dieser Stelle wird gerade nicht beschrieben, dass es sich um eine kriegerische, wie an anderen Stellen suggeriert, exklusive Landnahme handelt. Hier scheint eine friedliche Einwanderung, wie sie auch manche Landnahmemodelle postulieren, vorausgesetzt zu sein.[24] An anderer Stelle des Exodusbuches wird allerdings davon gesprochen, dass G*tt alle anderen, die in dem versprochenen Land sind, vernichten wird (Ex 23,23–24).

Ab V. 9 wird die Rede zu einer Berufungsrede. G*tt sendet (שלח) Mose.

*Dialogszene mit der G*ttheit 3,11–4,17*

In der nun folgenden Dialogszene mit der G*ttheit offenbart sich G*tt verstärkt in einem Beziehungsgeschehen (3,11–22).

9. G*TT MIT DIR

Die hier gebrauchte Formel: „Ich werde mit dir sein“ bzw. „Ich stehe dir doch zur Seite“ (V. 12, BigS) lässt im Hebräischen schon den G*ttesnamen aus Ex 3,14 anklingen. Dabei handelt es sich um die rhetorische Figur einer Paranomasie. Diese rhetorische Figur, eine Spielart des Wortspiels, verbindet Wörter miteinander, die semantisch oder etymologisch nicht zusammengehören, sich jedoch im Klang ähneln. Schon hier wird eine Geschlechter- und Vorstellungsgrenzen überschreitende Selbstbezeichnung der G*ttheit erkennbar.[25] Wieder steht das Handeln im Zentrum. Darüber hinaus wird auf ein Zeichen verwiesen. Die Übersetzungen suggerieren, dass es sich dabei um die Verehrung der G*ttheit auf diesem Berg handelt. Nach dem Hebräischen Text kann das Zeichen

[23] UTZSCHNEIDER und OSWALD 2013: 136.

[24] Vgl. zur historischen Diskussion und den unterschiedlichen Landnahmemodellen die Einführung.

[25] Vgl. hierzu weiter unten Reden von G*tt und das Erste Testament – feministische/gendergerechte Aspekte.

auch der brennende Dornbusch sein. Es folgt ein zweiter Einwand Moses mit der Bitte, die G*ttheit möge ihren Namen offenbaren. Dann kommt eine weitere Selbstaussage G*ttes, die geheimnisvoll die Ungestalt der G*ttheit offenbart.

10. אהיה אשר אהיה

In einem zweiten Dialog (Ex 3,13–14) erfolgt ein weiterer Einwand Moses, der nach dem Namen der G*ttheit fragt. Ist der Name der G*ttheit in Vergessenheit geraten? Oder geht es hier darum, durch die Kenntnis des Namens die Glaubwürdigkeit des Boten zu legitimieren, um dessen Berufung es hier geht?

Die G*ttheit antwortet zweifach.

Das Hebräische אהיה אשר אהיה als Selbstzeichnung G*ttes ist einzigartig und bleibt durch unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten und Deutungen offen: Die Neue Zürcher und die Lutherbibel von 2017 übersetzen futurisch: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ In der King James Bibel und NRSV wird präsentisch übersetzt „I am who I am“, ebenso in der BigS: „Ich bin da, weil ich da bin.“

Wichtiger als futurische oder präsentische Übersetzungen finde ich, dass es sich im G*ttesnamen um ein Verb handelt, das deutungsoffen ist und so verstanden werden kann, dass G*tt selbst geschieht und sich in ihrem/seinem Handeln in Gegenwart und Zukunft erweist. Auch hier klingt wieder die Paranomasie des G*ttesnamens an.

Das theologische Gewicht der Aussage ist zu vielen unterschiedlichen Zeiten empfunden worden und hat zu unterschiedlichen Deutungen geführt. Häufig ist sie essenzialistisch als „Wesensaussage“, wie in der Septuaginta (LXX), verstanden worden, die die Formulierung mit „Ich bin der Seiende“ wiedergibt. Dagegen spricht, dass im Hebräischen keine Seinsaussagen gemacht werden.

Aus einer feministisch/gendergerechten, postkolonialen und antihierarchischen Perspektive stellt diese Selbstzeichnung G*ttes einen Höhepunkt biblischer The*logie dar. Denn das Hebräische אהיה אשר אהיה lässt weder Geschlecht noch Hierarchie erkennen und überschreitet damit auch das Dilemma der Dichotomie männlich-weiblicher Sprachbilder des G*ttlichen.

11. Der Name G*ttes: JHWH

In einer zweiten Rede G*ttes (Ex 3,15–22) offenbart „Ich bin da, weil ich da bin“ schließlich den Namen, das Tetragramm: JHWH (3,15).

Dass G*tt überhaupt einen Namen hat, lässt sich auf dem Hintergrund des polytheistischen Umfeldes der Entstehung der biblischen Texte erklären. Wer den Namen einer G*ttheit kannte, demonstrierte nicht nur deren Existenz, sondern hat auch die Macht der Benennung (Gen 2,19; 32,28f). Bis heute zeigt sich die Macht des Namens darin, mit welcher Formel ein G*ttesdienst eröffnet wird: „Im Namen …“ Wird hier eine gendergerechte Liturgie verwendet[26] oder werden überkommene kyriarchale Formen weitertradiert?

Warum ist in Ex 3,13–14 der Name so wichtig?

Zur Zeit der Entstehung der Texte der Hebräischen Bibel waren die Gottheiten anhand ihrer Namen unterscheidbar und den einzelnen Völkern zuzuordnen. So war z. B. Kemosch der Hauptgott der Moabiter (Num 21,29) und Milkom der Gott der Ammoniter (1 Kön 11,5).

Herkunft und Deutung des JHWH-Namens sind nicht endgültig geklärt. Der Text legt nahe, die Verbalwurzel entsprechend den Paranomasien als Nebenform der hebräischen Wurzel היה „sein“, „werden“ aufzufassen. Die Deutung des Namens wäre dann, „ich bin“, „ich werde sein, der ich sein werde“, „schaffe, rufe ins Dasein“[27], „bin da (für euch da)“[28]. Dieser Deutung folgen nach wie vor die meisten Forschenden. Die G*ttheit entwirft sich permanent selbst, ist im Werden, geschieht und entzieht sich somit letztlich jeglicher bildlichen Vorstellung und letztlich damit auch der Sprache. G*tt geschieht und entzieht sich uns.

Weitgehende Einigkeit besteht allerdings darin, dass die Israeliten die JHWH-Verehrung und damit auch die Kenntnis seines Namens aus Midian übernommen haben, wie sie die behandelten Texte nahelegen, wonach Moses Schwiegervater Jitro (oder Reguël) Priester der Midianiter war. Für unseren Zusammenhang noch wichtiger ist, dass Moses Mutter den Namen Jochebed trägt, also einen Namen, in dem das Tetragramm enthalten ist.

Im Zuge der Entwicklung des Monotheismus wurde der Eigenname Gottes weniger wichtig. So ist folgerichtig, dass die erste griechische Übersetzung der Bibel den JHWH-Namen mit dem Appellativ „Herr“ (κύριος, *kyrios*) wiedergibt. Ein vergleichbares Phänomen findet sich in den Schriften aus Qumran, wo vor allem אֵל, *’el*, „Gott“ benutzt wurde; auch im Neuen Testament steht vor allem das griechische Wort für „Gott“ (θεός, *theos*).

Das Judentum hat spätestens seit dieser Zeit, also der Spätantike, den Namen nicht mehr ausgesprochen. Stattdessen wurde die Anrede „(mein) Herr“ (אֲדֹנָי,

[26] Vgl. hierzu z. B. BERGER 1999; JOST und SCHWEIGER 1996; LEISTNER und KNIE 1999. Eine geschlechtergerechte Formulierung könnte im Sinne unseres Textes z. B. sein: Im Namen der unaussprechlichen Gottheit, die uns in Christus erschienen ist und in der Geistkraft wirkt.

[27] Vgl. hierzu „Name Gottes“ im Bibelkunde-Teil von WiBiLex: https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/themenkapitel-at/der-name-gottes/ (aufgerufen am 08.08.23); UTZSCHNEIDER und OSWALD 2013: 130.

[28] GERSTENBERGER in der BigS.

'adonaj) als Ersatzbezeichnung verwendet. Dass diese Lesung nur für JHWH verwendet wird, ist so nur den Hebräischkundigen erkennbar.

Die Masoreten haben dann auch in den Bibelhandschriften die Vokale dieser Ersatzlesung mit den Konsonanten des JHWH-Namens kombiniert. So sollte angezeigt werden, dass nicht der Name, sondern die Ersatzlesung zu sprechen ist. Diese Zusammenschreibung der Konsonanten des Namens und der Vokale der Ersatzlesung Adonaj (hochgestellt) führte zu dem Kunstwort $j^{a}h^{o}w^{a}h$ > Jehova, das man seit dem Mittelalter fälschlich als den eigentlichen Gottesnamen verstanden hat. Aus griechischsprachigen Quellen des 1. Jahrhunderts ist erkennbar, dass der G*ttesname zur Zeit der Entstehung der Hebräischen Bibel wahrscheinlich Jahwe ausgesprochen wurde.

Der Name der G*ttheit wird in den Standardübersetzungen mit HERR wiedergegeben. Eine Übersetzung, die über die Jahrhunderte zu dem patriarchalen oder, mit Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, kyriarchalen Missverständnis geführt hat, G*tt sei als männlich vorgestellter Herrscher zu verstehen.

Die Standardwiedergaben der Bibelübersetzungen von JHWH, „Herr", geben nicht wieder, dass es sich bei allen Lesarten um Ersatzlesarten des unaussprechlichen Namens handelt, und lassen G*tt einseitig als männlich erscheinen. Sie lassen nicht erkennen, dass es in der Bibel eine Vielfalt von Metaphern für G*tt gibt. Anders als in dem des Hebräischen mächtigen Judentum wurde die Unaussprechlichkeit des G*ttesnamens nicht mehr mitgedacht und G*tt in einer Gestalt festgelegt. Die BigS bietet hier eine andere, m. E. viel textgetreuere Möglichkeit, indem sie alle Statthalter des Tetragramms grau unterlegt und vielfältige Lesarten anbietet.

12. TRANSZENDIERENDE VORSTELLUNGEN

Prolog, Fremdgötter und Bilderverbot

Neben der Offenbarung des G*ttesnamens „Ich-bin-da" bzw. „Ich werde (da) sein" im Dornbusch gehört das Fremdgötter und Bilderverbot zu den bekanntesten Texten, wenn es um die G*ttesvorstellungen im Buch Exodus und darüber hinaus geht.

Die G*ttesrede in Ex 20,1–4, die sich direkt an das gesamte Volk richtet, beginnt mit einer Selbstvorstellung: Es ist die G*ttheit, die aus der Sklaverei, den ausbeutenden, unterdrückenden Verhältnissen, geführt hat.

Diese grundlegende Heilstat G*ttes gilt in den verschiedensten Schichten und Epochen des Alten Testaments als *das* grundlegende Bekenntnis. Alle anderen Aussagen, die nun folgen, beruhen darauf, weil die befreiende G*ttheit aus Ägypten geführt hat, sollen die Angeredeten keine anderen Götter haben,

sich kein Bildnis machen. Ich-bin-da wird im konkreten Handeln erfahren und nicht im Bild.

Das ohne Verben formulierte Fremdgötterverbot setzt andere Götter voraus. Ob sie aber deren Verehrung im Sinne einer exklusiven Monolatrie kategorisch ausschließt, hängt an der Übersetzung der folgenden Aussage.

Die Formulierung *'al panaj* על פני kann unterschiedlich übersetzt werden, „neben mir" (Luther, Zürcher, BigS), „mir ins Angesicht" (BUBER), „statt meiner" (KÖCKERT 2007 unter 1.8.1. im Anschluss an KREBERNIK 1995: 31, der sich auf einen Vasallenvertrag Asarhaddons bezieht). Diese Übersetzungen müssen nicht unbedingt im Sinne einer exklusiven Monolatrie verstanden werden (gegen KÖCKERT). Es gibt hinreichend Belege dafür, dass in Israels Vergangenheit vor allem in der Königszeit für viele Menschen andere Gottheiten Teil des religiösen Lebens, selbst am Königshof, waren (vgl. JOST 1995; MEYERS 2005: 170). Eindeutig ist, dass JHWH, d. h. Ich-bin-da, vor allen anderen, also an erster Stelle stehen soll. Allerdings ist auch deutlich, dass vor allem in der vorstaatlichen und der nachexilischen Zeit, also Zeiten, die für die Identitätsbildung Israels besonders wichtig sind, so gut wie keine Zeugnisse von anderen Gottheiten vorhanden sind.

Dies trifft umso mehr auch für das Bilderverbot zu. Sowohl die außerbiblischen Zeugnisse für Aschera als Paredra JHWHs als auch die weit verbreiteten, schon im ersten Teil erwähnten Säulenfigurinen, die als Darstellungen der Aschera interpretiert werden können, sind weitgehend nur in der Königszeit vorhanden.

Dies hatte sowohl religiöse als auch sozioökonomische Gründe, da die Herstellung von Götterbildern, selbst in ihrer einfachsten Variante, mit Kosten verbunden war.

Der Begriff *pæsæl* פסל,[29] Bild, im Bilderverbot bezeichnet eine Skulptur unterschiedlicher Materialien und wird nur im kultischen Kontext gebraucht. Es geht also um das Verbot von Kultbildern von JHWH.

Das Wort *temunah* תמונה, Gestalt, bezeichnet die äußere und sichtbar dargestellte Gestalt.[30] JHWH kann durch nichts in der Welt weder im Himmel, auf der Erde oder im Wasser repräsentiert werden.

Dtn 4,9ff enthält in den Versen 15–20.23f eine noch ausführlichere Begründung des Bilderverbots.

Es handelt sich also nicht um ein allgemeines Bilderverbot, sondern um das Verbot des Gottesbildes.

[29] Vgl. SCHROER 1987: 305f, 313.
[30] Vgl. SCHROER 1987: 335.

Die Entstehung des Bilderverbots passt in die Zeit der Wüste, denn nomadische Wüstenvölker besitzen in der Regel keine Götterbilder, die kostspielig sind und herumgetragen werden müssten.

Es verbietet jegliche Aneignung von Macht über G*tt durch die Menschen. Denn wer in der Lage ist, ein Götterbild zu erstellen, erlangt Macht über die G*ttheit. Vor allem gilt dies für die Priester, die durch den Umgang mit dem G*ttesbild eine besondere Macht über die G*ttheit erlangen, die sie auch über die anderen Menschen erhebt, die diesen Umgang nicht haben. Zu einer bildlosen G*ttheit haben im Gegensatz dazu alle Menschen gleichen Zugang, unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrem sozialen Status und ihren materiellen Möglichkeiten. Sie ermöglicht somit ein Priestertum aller Gläubigen und ist prinzipielle Egalität, weil nur die G*ttheit über allen steht.

Das Bilderverbot führt aber weder dazu, keine Bilder G*ttes herzustellen noch anthropomorphe Bilder für die G*ttheit zu verwenden. Die Imagination G*ttes durch die Rede spielt weiterhin eine Rolle, wie die schon erwähnten Texte dokumentieren.

Dazu hält Silvia SCHROER fest: „Eines ist jedenfalls sicher, weder die israelitische Kultur noch die israelitische Religion waren bilderfeindlich.“[31] Dennoch ist für die Gegenwart neben der Möglichkeit „das biblische Erbe der Bilder und Symbole fruchtbar zu machen“[32], das Bilderverbot zentral, um Verabsolutierungen einzelner Vorstellungen, wie in unserer Tradition der Rede von G*tt als einem männlichen „Herren“, entgegenzutreten.

Ex 20,7 Verbot des Namensmissbrauchs

Das Verbot, G*ttes Namen zu Nichtigem zu erheben, verbietet zwar noch nicht, den Namen JHWH auszusprechen, dennoch ist es folgerichtig, dass das jüdische Verbot, den Namen G*ttes auszusprechen, in diesem Gebot gründet.[33] Denn dieses Gebot macht deutlich, dass im alten semitischen Denken die Essenz einer Person sich in ihrem Namen zeigt. Wer benennen kann, hat Macht über den oder das, was er benennt, modern gesprochen: hat die Definitionsmacht.

G*tt ist einzig unter vielen, ist nicht im Kultbild, sondern im Namen gegenwärtig.

Ex 24,12–18 Steintafeln, „einwohnen“ und exklusive Lichtepiphanie

In der Epiphanie in Ex 24,12–18, die abstrakter von der Gegenwart G*ttes spricht und wahrscheinlich später entstanden ist, wird Mose beauftragt, erneut

[31] SCHROER 1987: 16.
[32] SCHROER 1987: 17.
[33] MEYERS 2005: 172; vgl. auch 57–59.

auf den Berg Sinai zu steigen. Mose soll nun die Weisungen und Bestimmungen zur Unterweisung des Volkes auf zwei Steinplatten schreiben. Von dieser Stelle wird der Name des Bundesbuches abgeleitet.

Der Glorienschein, die *kabod* כבוד G*ttes wohnt (שׁכנ) auf dem Sinai ein. Die Einwohnung G*ttes an dieser Stelle nähert sich schon Vorstellungen als der Schechina (substantivisch) als Hypostase G*ttes an. In der mystischen Tradition des Judentums, der Kabbala, wird der „Schechina", als Einwohnung G*ttes in dieser Welt die schöpferische Kraft des Gebärens zugeschrieben und spielt dort eine große Rolle. Mit der Schechina, der Einwohnung Gottes auf Erden, kommt in den rabbinischen Schriften eine weitere Vorstellung hinzu, die insbesondere in der jüdischen Mystik eine zentrale Rolle spielt. Die Schechina ist immer dann anwesend, wenn Jüdinnen und Juden beten oder die Tora studieren.

Die kabod כבוד G*ttes, meist mit „Herrlichkeit" übersetzt, m. E. aber besser mit „Glorienschein", ist eine weitere grundlegende Beschreibung für das G*ttliche.

Die Herausführung des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei wird in Ex 14,4; Ex 14,17f als Tat gedeutet, in der Gott seine Kabod erweist (Verb *kbd*).

Der in Ex 16,7 angekündigte „Glorienschein Gottes" (*kabod* כבוד JHWHs) erscheint in Ex 16,10 (im Kontext des Mannawunders) in der Wolke. Wolke und Herrlichkeit gehören auch in Ex 14,19f zusammen; beide Theophanie-Elemente betonen das Ineinander von Offenbarung und Verhüllung Gottes – Gott ist in seiner Herrlichkeit gleichzeitig offenbar und verborgen.

Die Kabod Gottes, die in der Erzählung in Ex 24 fast schon hypostatische Züge trägt, kommt in Ex 24,16 herab auf den Sinai. In 24,15–17 wird sie auf dem Gipfel als transzendierende Lichtepiphanie in den Wolken, die aussieht wie ein Feuermeer, beschrieben. Erneut handelt es sich wieder um ein Naturphänomen, das für alle Israelitinnen und Israeliten gut sichtbar ist.

Wie angekündigt (Ex 29,43), lässt sich die *kabod* כבוד JHWHs schließlich auf der neu errichteten Stiftshütte (Begegnungszelt) nieder: Die Wolke bedeckt die Hütte, die Herrlichkeit des Herrn erfüllt die Wohnung (Ex 40,34), was zur Folge hat, dass Mose nicht in die Stiftshütte hineingehen kann (Ex 40,35).

13. Fazit

Die Kanonisierung und Exegese religiöser Texte wurden von jeher von Männern dominiert. Erfahrungswelten von Frauen spielten in den Diskussionen und Gedankenwelten kaum eine Rolle. In dieser patriarchalischen Religionsgeschichte verblassten die weiblichen Seiten des einen Gottes. Weibliche Aspekte in der Vorstellung des einen Gottes geben weibliche Erfahrungen wieder. Sie ermögli-

chen es Frauen, sich als das „Ebenbild Gottes“ wahrzunehmen, als das sie laut Bibel geschaffen wurden.

Auch im Buch Exodus finden sich weibliche Vorstellungen, wie z. B. G*tt als Hebamme, wobei im Judentum vor allem die Schechina als weibliche Einwohnung G*ttes in dieser Welt in der späteren Entwicklung eine wichtige Rolle spielt. In der rabbinischen Literatur wird sie mit dem Allerheiligsten im Tempel in Verbindung gebracht. Nach dessen Zerstörung sicherten die Rabbiner praktizierenden Jüdinnen und Juden zu, dass die „Schechina“ im Gebet und bei dem Studium der Tora anwesend sei.

Der kurze Durchgang im Buch Exodus hat darüber hinaus die Vielfalt/Diversität der Vorstellungen des Göttlichen erkennen lassen. Anthropomorphe (z. B. elterliche), schöpfungsepiphanische (Dornbusch, Feuer, Rauch), politische (Exodus als Befreiung von unterdrückender Herrschaft) und transzendierende Vorstellungen stehen nebeneinander.

Erkennbar wird auch, dass diese unterschiedlichen Vorstellungen Konsequenzen haben gegen Hierarchien und die Festlegung einzelner Vorstellungen und für die Befreiung aus kyriarchaler Herrschaft.

Zugespitzt gesagt stehen Bilderverbot und Verbot des Namensmissbrauchs auch gegen den Götzendienst menschlich/männlicher Herrschaft, die sich vor allem in der Festlegung der Übersetzung des unaussprechlichen G*ttesnamens mit „Herr“ zeigt und über die Jahrhunderte der Legitimierung männlicher Herrschaft gedient hat.

Übereinstimmung besteht zwar darin, dass der G*ttesname unübersetzbar ist. In allen deutschen Bibelübersetzungen, bis auf die BigS, wird er aber dennoch durchgängig mit „Herr“ wiedergegeben, mit allen schon erwähnten negativen Implikationen.

Viele Theologinnen folgen darin auch der jüdischen Tradition, JHWH aus Ehrfurcht nicht auszusprechen, sondern an seiner Stelle beispielsweise „der Name“ (*Ha-Šem*) oder „die Gegenwart“ bzw. „Einwohnung“ (Schechina) zu sagen.[34] Ein solcher Name könnte „der/die Höchste“ oder „der/die Ewige“ sein. In deutschsprachigen wissenschaftlichen Texten wird oft die hebräische Schreibweise JHWH übernommen.

In Anlehnung an Traditionen alternative Übersetzungen des G*ttesnamens anzubieten, finden sich in der BigS unterschiedliche Vorschläge, JHWH zu lesen.[35]

Hier könnten noch weitere Vorstellungen, die die Diversität des G*ttlichen – auch in schöpfungsepiphanischen Vorstellungen – erkennen lassen, ergänzt werden. Diese Lesarten haben den Vorteil, dass sie betonen, dass der Gottesname

[34] Vgl. PLASKOW 1992: 155f; 169–176.
[35] Vgl. BAIL u. a. in BigS: 18–21.

unaussprechlich ist, und machen deutlich: Gott/Göttin/G*tt bleibt in all unserem Reden der/die ganz Andere. Sie sind durch ihre Vielfalt, die sich einer sprachlichen Festlegung G*ttes entzieht, auch textgerechter.

Da es aber auf diese Weise zu grammatikalischen Eingriffen in den Text kommt, wird diese Lesart vielfach abgelehnt. Sie ist aber in doppelter Weise sinnvoll: Zum einen, weil sie radikaler als alle vorher genannten Beispiele zu einer Dekonstruktion eines einseitigen androzentrischen Gottesbildes führt, zum anderen, weil sie auch gängigen Klischees dessen, was „männlich" und „weiblich" ist, entgegenwirken kann.

KritikerInnen ist entgegenzuhalten: Ist nicht die Transzendenz und Bildlosigkeit G*ttes jenseits aller Geschlechterklischees höher einzuschätzen als die (hebräische oder eine andere) Grammatik?

BIBLIOGRAPHIE

BigS = BAIL, Ulrike; CRÜSEMANN, Frank; CRÜSEMANN, Marlene; DOMAY, Erhard; EBACH, Jürgen; JANSSEN Claudia; KÖHLER, Hanne; KUHLMANN, Helga; LEUTZSCH, Martin; SCHOTTROFF, Luise (Hg.) (2006). *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh: Gütersloher.

ALEXANDER, Thomas Desmond (2017). *Exodus* (Apollos Old Testament Commentary 2), London: SPCK Publishing.

BERGER, Teresa (1999). *Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie*, Würzburg: Echter.

ELLMENREICH, Renate (1988). „2. Mose 1,15–21: Pua und Schiphra – zwei Frauen im Widerstand", in SCHMIDT, Eva Renate; KORENHOF, Mieke; JOST, Renate (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. 1: *32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden und Gottesdienste*, Stuttgart: Kreuz Verlag, 39–44.

FISCHER, Irmtraud (1994). *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12–36* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222), Berlin und New York: De Gruyter.

JOST, Renate (1995). *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

JOST, Renate (2007). Art. „Hure/Hurerei", *WiBiLex*, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21670/ (aufgerufen am 08.08.23).

JOST, Renate (2019). *Das göttliche Mädchen. Jesus als das Weiblich-Göttliche in Vergangenheit und Gegenwart* (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven), Münster: LIT.

JOST, Renate; SCHWEIGER, Ulrike (Hg.) (1996). *Feministische Impulse für den Gottesdienst*, Stuttgart: Kohlhammer.

KÖCKERT, Matthias (2007). Art. „Dekalog/Zehn Gebote (AT)", *WiBiLex*, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10637/ (aufgerufen am 8.8.23).

KREBERNIK, Manfred (1995). „M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht", in BRAULIK, Georg (Hg.), *Bundesdokument und Gesetz.*

Studien zum Deuteronomium (Herders Biblische Studien 4), Freiburg i. Br.: Herder, 27–36.

LEISTNER Herta; KNIE, Ute (Hg.) (1999). *Lass hören deine Stimme. Werkstattbuch Feministische Liturgie*, Gütersloh: Gütersloher.

MEYERS, Carol (2005). *Exodus* (The New Cambridge Bible Commentary), Cambridge: Cambridge University Press.

PLASKOW, Judith (1992). *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern: Rex.

RIEDE, Peter (2010). Art. „Adler", *WiBiLex*, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12504/ (aufgerufen am 8.8.23).

SARNA, Nahum M. (1991). *Exodus* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, PN: The Jewish Publication Society of America.

SCHROER, Silvia (1987a). *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHROER, Silvia (1987b). „Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach", in KÜCHLER, Max; UEHLINGER, Christoph (Hg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. Zum 100. Geburtstag von Hildi und Othmar Keel-Leu* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 201–225.

SCHROER, Silvia (1989). „Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel", in KEEL, Othmar; KEEL-LEU, Hildi; SCHROER, Silvia, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II* (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 89–207.

SCHROER, Silvia (1996). *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz: Grünewald.

STAMM, Johann Jakob (1967). „Hebräische Frauennamen", in HARTMANN, Benedikt; JENNI, Ernst; KUTSCHER, Edward Y.; SEELIGMANN, Isaac L.; MAAG, Victor; SMEND, Rudolf (Hg.), *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner* (Vetus Testamentum. Supplements 16), Leiden: Brill, 301–339 = (1980). JENNI, Ernst; KLOPFENSTEIN, Martin A. (Hg.), *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Johann Jakob Stamm. Zu seinem 70. Geburtstag* (Orbis Biblicus et Orientalis 30), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 97–135.

UTZSCHNEIDER, Helmut; OSWALD, Wolfgang (2013). *Exodus 1–15* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart: Kohlhammer.

WYATT, Nicolas (1986). „The Significance of the Burning Bush", *Vetus Testamentum* 36, 361–365.

„UND SIE SOLLEN SICH BEEILEN UND ÜBER UNS DIE KLAGE ANSTIMMEN …“ (JER 9,17). KLAGERITEN IM WANDEL VON DER EISENZEIT ZUR PERSISCH-HELLENISTISCHEN ZEIT

Sara KIPFER

Texts as well as material culture from the first millennium BCE Southern Levant demonstrate a shift in mourning rites and laments. In past research mourning rites have been analyzed more generally (e.g., Olyan 2000; 2004; Schroer 2011b; Schmitt 2021) and it was sometimes doubted that they underwent major changes (Schroer 2009). In the Iron Age mourning rites were performed by an expressive and dynamic outward action and accompanied by loud wailing and physical injuries, whereas in later time some of these practices were explicitly forbidden (see e.g., Lev 19:27f; Deut 14:1; Plutarch, Solon 21,6; CID I 9 C. 19–52 u. a.). The common collective mourning was more and more replaced by rites characterized by sitting down, crying silently by bowing the head and a body posture of turning inward. I argue that these shifts in mourning practices in the Southern Levant should be understood as part of changes that occurred throughout the western Mediterranean from around 500 BCE onward.

1. EINLEITUNG

Klage- und Trauerformen stehen seit jeher in der Spannung von Kontinuität und Wandel.[1] Als kollektive Interaktionen sind sie geprägt von sozialen Normen und gesellschaftlichen Vorgaben. Durch Riten werden Emotionen reguliert, inszeniert und religiös gedeutet.[2] Dabei ging es – wie nicht zuletzt auch Gesetztestexte belegen – immer auch um Deutungshoheit, Einfluss und Macht.[3]

Der akademische Diskurs beschäftigte sich gerade in jüngerer Zeit zunehmend mit kollektiven und rituellen Formen der Klage,[4] wobei häufig binäre

[1] Eine umfassende Studie zu Klageriten in der griechischen Kultur bietet ALEXIOU 2002. WICKETT 2010 legte eine Studie für Ägypten vor. Vgl. ferner die forschungsgeschichtlich wichtige ethnographische Untersuchung zu Klageriten in Süditalien von DE MARTINO 2021 (Erstauflage 1958) mit Bezügen zur Antike. Vgl. ferner STUBBE 1985, die Trauer kulturhistorisch beleuchtet und ebenfalls auf die Hebräische Bibel Bezug nimmt.

[2] Vgl. SCHROER 2011b: 83.

[3] Vgl. dazu VON GEMÜNDEN 2009: 22–24.

[4] Vgl. beispielsweise BUTLER 2004; DIDI-HUBERMAN 2009: 57f sowie zuletzt zur „Wiederkehr öffentlicher Trauer“ („*public crying*“) als einem modernen Phänomen des öffentlichen Trauerns auf den Straßen europäischer Städte WEIGEL 2015: 43–57.

Unterscheidungen reproduziert werden, wie etwa westlich versus östlich, männlich versus weiblich, rational versus emotional oder pathologisch, modern versus archaisch, spontan versus formalisiert, privat versus öffentlich usw.[5] Dies ist insofern problematisch, als dadurch nicht nur Anachronismen bestärkt, sondern auch alte Stereotypen reproduziert werden. Rituelle Klage- und Trauerformen werden seit der griechischen Antike geächtet und als rückständig und irrational beschrieben.[6] Im Laufe der Jahrhunderte gab es unterschiedlichste Entwicklungen und Ursachen, Klageriten zu verbieten und die laute, öffentliche Klage buchstäblich „zum Schweigen zu bringen". Nicht immer sind diese Repressionsprozesse eindeutig nachzuvollziehen.

Im Folgenden sollen die Veränderungen der Klage- und Trauerformen in der südlichen Levante im 1. Jahrtausend v. Chr. dokumentiert und analysiert werden. In einem ersten Teil werden diese Riten – also konkrete Gesten, Körperhaltungen und Handlungen, die mit der Klage in Verbindung gebracht werden können – aus der Eisenzeit untersucht.[7] Ein zweiter Teil dokumentiert die Klagehandlungen in der persisch-hellenistischen Zeit. Während die Klage der Eisenzeit – nicht zuletzt dank den zahlreichen Studien von Silvia Schroer – gut erforscht ist,[8] fehlen Studien für die persisch-hellenistische Zeit fast gänzlich.[9] Die zentralen Veränderungen sind bislang in der Forschung kaum berücksichtigt oder sogar explizit bestritten worden. So ging es immer wieder um die Frage, warum lediglich das Haareschneiden und Hautritzen im Zusammenhang mit den Trauerriten verboten wurde, nicht jedoch auch andere Trauerbräuche wie lautes Klagen oder das Zerreißen der Kleider.[10] Dass diese im Laufe der Zeit ebenfalls aufgegeben wurden und sich sowohl textlich wie ikonographisch nicht mehr nachweisen lassen, wurde meist übersehen.

[5] Vgl. PRADE-WEISS 2017: 237. PRADE-WEISS 2017: 236f, kritisiert unter anderem die in den Studien enthaltene kulturelle Geopolitik, in der Emotionalität und rituelle Formen explizit an die Ränder Europas verortet werden, und unbedenklich von „Klageweibern" statt von „Klagefrauen" gesprochen wird. Auf die Voreingenommenheit auch in der ägyptologischen und altorientalischen Forschung hat KUCHAREK 2016: 68 hingewiesen.

[6] Vgl. beispielsweise zum Verstummen der Klage bei den Kirchenvätern DASSMANN 2001: 135–151. Weitere Beispiele sowie entsprechende Literatur bei PRADE-WEISS 2017: 237f. Vgl. dazu auch CLAASSENS 2010: 63–77.

[7] Auf ugaritische Texte wird im Folgenden nicht näher eingegangen.

[8] Vgl. KÖHLMOOS 2009: 381: „Wie sich Klage und Trauer im Alten Testament vollziehen, ist oft untersucht worden, so dass das Repertoire der Ausdrucksformen als gut gesichert gelten kann." Frühe Studien finden sich etwa bei DE VAUX ²1964: 99–107, GRUBER 1980: 401–479, KUTSCH 1986: 78–90 und PODELLA 1986: 263–270. Vgl. ferner ANDERSON 1991: bes. 82–95; PHAM 1999; OLYAN 2000; OLYAN 2004; SCHROER 2009: 299–321; SCHROER 2011b: 83–102, sowie zuletzt SCHMITT 2021: 105–123. Zu Bestattungsriten aus biblischer und archäologischer Perspektive in Juda KLETTER 2020: 40–43, sowie ausführlich WENNING 2021.

[9] Vgl. beispielsweise BEENTJES 2003: 233–240; HARKINS 2017: 80–101.

[10] Vgl. SCHROER 2009: 313–317.

Totenklage und Beweinung waren Teil von Bestattungsriten im gesamten Vorderen Orient.[11] Im Fokus stehen im Folgenden nicht die Totenklage als Spezialfall, sondern Klage- und Trauerformen insgesamt.[12] Während das Englische zwischen einer Traueremotion (*grief*, *sadness*) und einem Trauerritus (*mourning*) unterscheidet, umfasst das Hebräische אֵבֶל vermutlich beides.[13] Für den gesamten Trauerritus steht der Begriff מִסְפֵּד (Jes 22,12; Jer 6,26; 48,28; Ez 27,32; Joel 2,12; Am 5,16bis.17; Micha 1,8.11; Sach 12,10.12bis). Daneben kennt das Hebräische weitere Begriffe für Trauerformen, die durchweg „Emotion", als

grief = Trauer, Leid, Kummer *sadness* = Traurigkeit	*mourning* = „Trauerarbeit", Klage, Trauerzeremonie, Trauerritus etc.
אֵבֶל „rituelle Trauer", „Klage", „Trauerfeier" (LXX πένθος)[14]	
נְהִי „Wehklage", „Klagelied" (LXX θρῆνος)[15]	
מִסְפֵּד „Klage", „Totenklage", „Trauerfeier" (LXX κοπετός)[16]	
בְּכִי „Weinen", „Klagen", „Trauerklage" (LXX κλαυθμός)[17]	
צְוָחָה „Geschrei", „Wehklage"[18]	
יְלִלָה* „Geheul", „Wehklage"[19]	
אוֹנִי* „Klage", „Trauer"[20]; תַּאֲנִיָּה „Traurigkeit", „Jammer"[21]; אֲנִיָּה „Trauer", „Klage"[22]	
	קִינָה „Leichenklagelied" (auch allgemein „Wehklage") (LXX θρῆνος)[23]

[11] Zu Klageriten in Mesopotamien beispielsweise NASRABADI 1999: 66; MAUL 2005: 359–371; FELLI 2016: 85–109. Zu Klageriten in Ägypten beispielsweise LÜDDECKENS 1943; KUCHAREK 2005: 342–358; KUCHAREK 2016: 67–81; VOLOKHINE 2008: 163–197. Ferner zu Klageriten in Griechenland MERTHEN 2005, für das 8. bis 5. Jh.; HAUG 2012: 45–118, für das 8.–7. Jh. Letztere arbeitet sehr überzeugend auch Veränderungen in den Bildthemen heraus. Zu den Veränderungen in der athenischen Kunst SHAPIRO 1991: 629–656. Vgl. ferner zur Aufbahrung in der griechischen Kunst DE SOUZA und KESSER BARCELLOS DIAS 2018: 61–87, sowie zu Normen und Veränderungen in griechischen Gestattungsritualen FRISONE 2011: 179–201. Vgl. ferner GARLAND: 1985.

[12] Das Verhältnis von Totenriten und Trauerriten ist komplex, und hier sind gelegentlich auch Spezifika festgehalten worden. So unterscheidet ASSMANN 2005: 307, in Trauerriten als rituelle Formung der Trauer und Totenriten, „die dem Toten selbst gewidmete Handlungen wie die Behandlung des Leichnams, die Beisetzung, die Grabpflege, Seelenmessen, Gedenkveranstaltungen usw." betreffen. Gleichzeitig räumt er ein, dass es dabei auch viele Überschneidungen gibt. Vgl. ausführlich zu „representations of mourning" generell und „mourning the dead" OLYAN 2004: 23–27.

[13] Vgl. SCHROER 2009: 299. Zu sumerischen und akkadischen Begriffen JAQUES ²2017: 195–197, sowie ferner für das Akkadische SIBBING-PLANTHOLT 2023: 565–568. Zur griechischen Begrifflichkeit HUBER 2001: 13f.

[14] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 8f. Vgl. zum Verb אבל weiter unten.

[15] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 788. Vgl. zum Verb נהה weiter unten.

[16] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 704. Vgl. zum Verb ספד weiter unten.

[17] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 149. Vgl. zum Verb בכה weiter unten.

[18] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 1109.

[19] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 466. Vgl. zum Verb ילל weiter unten.

[20] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 79. Vgl. zum Verb אנה weiter unten.

[21] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 1421.

[22] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 81.

[23] Vgl. GESENIUS ¹⁸2013: 1166. Vgl. zum Verb קין weiter unten.

auch „Handlung“ bezeichnen können. נְהִי bezeichnet das Klagelied beziehungsweise die Wehklage (Jer 9,17.18.19; 31,15; Am 5,16; Micha 2,4), בְּכִי meint das „Weinen“, aber auch die „Trauerklage“.[24]

2. Trauer und Klage in der Eisenzeit I und II (ca. 1200–600 v. Chr.)

Die einzelnen Handlungen, die bei der Klage vollzogen werden, sind von Griechenland über Mesopotamien bis nach Ägypten sehr ähnlich.[25] Anhand eines spätbabylonischen Textes, der die Bestattung von Adad-Guppi, der Mutter Nabonids, beschreibt, lassen sich einige wichtige Eckpfeiler des Trauerritus in Mesopotamien ableiten: Die Menschen klagten laut und weinten, sie bedeckten ihre Kleider mit Staub, am siebten Tag schoren sie ihre Haare und legten Gewänder und Schmuck an, Öl wurde auf den Kopf gegossen und ein Festmahl abgehalten.[26]

Harran-Inschrift von Nabonid (sog. „Adad-Guppi-Stele“), Col. III, 24–34[27]

[24] Eine Trauer und …	[24] *si-pi-it-ti u* [x x x]
[25] und ein bitterliches Weinen	[25] *bi-ki-ti ˹ṣar˺-piš*
setz[ten sie auf und]	*˹iš˺-ku-*[*nu-ma-*(x)]
[26] erhoben ihr Klageschrei.	[26] *id-du-u ri-gim-šu₂-un*
Sieben Ta[ge]	7 *˹ur˺*-[*ri*]
[27] und sieben Nächte	[27] *u₃* 7 *mu-ša₂-a-ti*
[28] ließen sie [27]die Flöten (oder schrille Schreie?)	*˹ma˺-li*[*-l/ti*]
[28] ertönen.	[28] *uḫ-tal-li-lu*
[Ihre] Kleider waren [mit Staub]	*lu-bu-š*[*i-šu₂-un* SAḪAR]
[29] bedeckt.	[29] *sa-aḫ-pu*
Als der siebte Tag [nahte,]	*ina* 7*-i u₄-mu* [*ina ka- ša₂-du*]
[31] schoren [30] alle [Leu]te des Landes	[30] ˹UN˺.MEŠ KUR *ka-la-ma*
die Haartr[acht] [31] und …	*pe-˹re˺*-[*ti*] [31] *u₂-gal-li-bu-ma* [x x x]
[32] ihre [Ge]wänder …	[32] [*lu-*]*bu-ši-šu₂-nu* TA [x x]
[33] … (und) ihre Gewänd[er(?)]	[33] IS SU US UN *lu*(?)*-bu-ši-šu₂*(?)-[*nu*(?) x]

[24] Vgl. ferner נְאָקָה „Stöhnen“, „Wehklage“ Gesenius [18]2013: 770.

[25] Vgl. ausführlich dazu auch Schmitt 2021: 105–109. Vgl. ferner zum wechselseitigen Einfluss auf Bestattungsrituale in persischer Zeit Wasmuth; Silverman; Töyräänvuori 2022: 211, 229–238.

[26] Vgl. Nasrabadi 1999: 243. Maul 2005: 361 hält zusammenfassend folgende Handlungen fest: „Als Gesten und Zeichen der Trauer sind in verschiedenen literarischen Texten bezeugt: das Bedecken des Hauptes; das Ausraufen der Haare; Selbstmutilationen (Zerkratzen/Schlagen des Gesichtes, des Oberkörpers, der Schenkel); Schütteln des Kopfes; Zerreißen der Kleider, das Tragen einer speziellen Trauerbekleidung.“

[27] Für Text und (in den Einzelheiten teilweise divergierende) Übersetzungen vgl. Nasrabadi 1999: 31f; Weiershäuser und Novotny 2020: 228; sowie Schaudig 2001: 509.513.

[34] und ihren Schmuck (ihre Grabbeigaben?) legten [sie nieder].	[34] *u šu-ka-ni-šu₂-nu iš-˹ku˺-[nu-ma]*

Für ägyptische Klage- und Trauerformen stellt – neben ikonographischen Darstellungen[28] – HERODOTs Historien eine der Hauptquellen für das erste Jahrtausend v. Chr. dar.[29] Auch er beschreibt ganz ähnliche Handlungen: Beschmieren des Gesichtes und Kopfes mit Lehm, das Entblößen der Brust und sich Schlagen sowie schließlich nach abgeschlossenem Trauerprozess das Abschneiden der Haare.[30]

HERODOT, Historien II, 85*[31]

> Totenklage und Begräbnis begeht man bei ihnen in folgender Weise: Wenn in einem Hause ein angesehener Mann stirbt, bestreichen sich sämtliche weiblichen Mitbewohner den Kopf und das Gesicht mit Lehm. Sie lassen die Leiche im Hause liegen und laufen aufgeschürzt und mit entblößter Brust durch die Stadt und schlagen sich. Alle weiblichen Verwandten schließen sich ihnen an. Auf der anderen Seite schlagen sich die Männer, ebenfalls aufgeschürzt. Dann bringt man die Leiche zur Einbalsamierung.

[1] θρῆνοι δὲ καὶ ταφαί σφεων εἰσὶ αἵδε· τοῖσι ἂν ἀπογένηται ἐκ τῶν οἰκίων ἄνθρωπος τοῦ τις καὶ λόγος ᾖ, τὸ θῆλυ γένος πᾶν τὸ ἐκ τῶν οἰκίων τούτων κατ᾽ ὧν ἐπλάσατο τὴν κεφαλὴν πηλῷ ἢ καὶ τὸ πρόσωπον, κἄπειτα ἐν τοῖσι οἰκίοισι λιποῦσαι τὸν νεκρὸν αὐταὶ ἀνὰ ἀνὰ τὴν πόλιν στρωφώμεναι τύπτονται ἐπεζωσμέναι καὶ φαίνουσαι τοὺς μαζούς, σὺν δέ σφι αἱ προσήκου-

[28] Ausführlich dazu die frühen Studien von VON BISSING 1931–1932: 157–160; WERBROUCK 1938: 143–159 und LÜDDECKENS 1943, sowie ferner zu Trauergesten DOMINICUS 1994: 69–75. Vgl. zu Darstellungen von Klageriten auf Sarkophagen KUCHAREK 2018: 77–108.

[29] Vgl. KUCHAREK 2005: 343: „Im Zentrum dieser anderen Seite ägyptischer Totenbräuche steht nicht der Verstorbene, sondern die Hinterbliebenen – ein bislang fast unbeachtetes Feld ägyptischer Sozial- und Ritualgeschichte, was angesichts der vergleichsweise spärlichen Quellen nicht überrascht. Während die Bestattungsriten selbst, wie erwähnt, in den Grabkapellen detailliert geschildert werden, stehen für den Zeitraum vor der Bestattung kaum ‚trauerzentrale' Zeugnisse zur Verfügung. Darunter sind Quellen zu verstehen, die unmittelbar funeräre Themen zum Inhalt haben. Fündig wird man hingegen vor allem bei Quellengattungen, die man als ›trauerperipher‹ einstufen kann: Es handelt sich hierbei um unterschiedliche Texte wie Biographien, Briefe, Erzählungen, Weisheitsliteratur und Vereinssatzungen. Bezeichnenderweise finden sich die detailliertesten Darstellungen ägyptischen Trauerverhaltens überhaupt in den Schilderungen klassisch-antiker Autoren, die die Bräuche der Nilanwohner in quasi ethnographischer Manier aufzeichneten." Vgl. KUCHAREK 2005: 343–356; KUCHAREK 2005: 17. KUCHAREK 2016: 71, fasst die ägyptischen Trauerriten folgendermaßen zusammen: „Ancient Egyptian mourning may be summed up as demonstrative – clothes are torn up, mud is smeared on body and head, hair is disheveled, and there is loud wailing and crying." Vgl. ASSMANN 2005: 307.

[30] Nach HERODOT, Historien II, 36, lässt man sich in Ägypten während der Trauer die Haare wachsen. Erst am Ende der Klage wurden die Haare geschnitten. Vgl. KUCHAREK 2005: 350f.

[31] Text und Übersetzung FEIX 2006: 268f.

σαι πᾶσαι, [2] ἑτέρωθεν δὲ οἱ ἄνδρες, τύπτονται ἐπεζωμένοι καὶ οὗτοι. ἐπεὰν δὲ ταῦτα ποιήσωσι, οὕτω ἐς τὴν ταρίχευσιν κομίζουσι.

In der Hebräischen Bibel finden sich zahlreiche dieser Trauerhandlungen wieder.[32] Ein wichtiges Element der Klage ist das Zerreißen (קרע) von Kleidern (vgl. beispielsweise וּקְרֻעֵי בְגָדִים Jer 41,5). Diese Handlung ist Ausdruck des Entsetzens und meist die erste Reaktion auf eine eben übermittelte Schreckensnachricht (Jes 37,1; Jer 41,5). Sich öffentlich nackt (עָרוֹם) oder mit entblößter Brust zu zeigen, war ein weiterer wichtiger Bestanteil der Klage, der sich daran anschloss (Mi 1,8). Auf diese erste unmittelbare Reaktion folgt das Anziehen eines *śaq*-Gewandes (וְלַחֲגֹר שָׂק Jes 15,3; 22,12; 32,11; Jer 4,8; 6,16; 49,3; Ez 27,31; Joel 1,8.13) und das sich Wälzen im Staub (Jer 6,26). Hinzu kommen Aktionen, die die Trauer am Körper sichtbar machen – teilweise wohl für lange Zeit: Männer schoren sich den Bart (מְגֻלְּחֵי זָקָן Jer 41,5) und die Haare (Jes 22,12).[33] Frauen wie Männer und fügten sich Schnittwunden zu (גדד Hitpolel,[34] Jer 16,6; 41,5; 47,5; Micha 4,14; vgl. Jer 48,37; 41,4f) und schlugen sich auf die Brust (עַל־שָׁדַיִם סֹפְדִים Jes 32,12), die Hüfte (לָכֵן סְפֹק אֶל־יָרֵךְ Ez 21,17) oder das Herz (מִתֹּפְפֹת עַל־לִבְבֵהֶן).[35]

Dies alles geschah unter lauter Wehklage: Schreien, Klagen, Weinen (das Zerfließen der Tränen יֹרֵד בַּבֶּכִי Jes 15,3) und Trauergesänge waren fester Bestandteil dieses Klageprozesses. Die Wehklage konnte mit einer Vielzahl von Verben zum Ausdruck gebracht werden.[36]

[32] Vgl. ausführlich dazu beispielsweise GRUBER 1980: 401–479, und KUTSCH 1986: 79f. Das Klagen (ספד), sich Schnittwunden zufügen (גדד) und sich die Haare abschneiden (קרח) scheinen zentrale Elemente der Totenklage zu sein (Jer 16,6). In Jer 16,7 wird ferner ein Totenmahl genannt, das abgehalten wird um jemanden zu trösten.

[33] Zum Kahlscheren des Kopfes als Zeichen der Trauer vgl. HIEKE 2014: 747.

[34] GESENIUS [18]2013: 198, גדד Hitpolel hat die Bedeutung „sich Schnittwunden versetzen".

[35] Auf den Terminus „Selbstminderungsritus" wird verzichtet. Diese Bezeichnung enthält bereits eine Deutung der Funktion der Gesten, die so jedoch in den Texten nirgendwo explizit festgehalten wird. Selbstmutilation umfasst ferner auch nur einen Teil des gesamten Trauerverhaltens. SCHMITT 2021: 105, unterscheidet Selbstminderungsriten („self-debasement") und Selbstmutilation („self-mutilation"), zu der er die Selbstverstümmelung und andere Formen körperlicher Selbstverletzung zählt, und kommt zu folgender Interpretation: „Whether rites of self-mutilation and laceration are more accurately understood in a wider social context or as having been offerings to the dead (which seems unlikely), rites of self-debasement suggest a temporary identification between mourners and the dead that re-established and ensured an ongoing social relationship between them. Rites of self-debasement and altered appearance communicate that mourners no longer possess their usual social status but have assumed a liminal status somewhere between the dead and the living, and are temporarily suspended from several social activities. Mourning rites highlight not only the relationship of the bereaved to the dead, but also social relationships between the living. Those rites that affected the appearance and body of the mourner, in particular, visible wounds and the uttering of cries of pain, were strong expressions of the total debasement of life and the emotions, which appeared to be due to the death of a beloved person" (a.a.O. 108).

[36] GRUBER 1980: 401–479, verweist lediglich auf בכה, בכי und ספד. Auf Grund der Übersichtlichkeit konzentriert sich die folgende Tabelle auf die Belege aus den Prophetenbüchern.

Verb	*Zahl der Belege*	*Aussagesatz / Deklarationssatz*	*Aufforderungssatz / Imperativsatz*
זעק *Z'Q* (vgl. צעק *Ṣ'Q*)[37] = „schreien“, „ein Klagegeschrei erheben“	167	Jes 15,4.5; 26,17; 57,13; Jer 11,11.12; 30,15; 47,2; 48,31; Ez 9,8; 11,13; 27,30; Hos 8,2; Jona 1,5; 3,7; Micha 3,4; Hab 1,2; 2,11 Negativ: Jes 30,19; Hos 7,14	Jes 14,31; Jer 25,34; 48,20; Ez 21,17; Joel 1,14
(davon mit צעק)		Jes 33,7; 65,14; Jer 49,21 Negativ: Jes 42,4	Jer 20,22; 49,3
בכה *BKH*[38] = „weinen“, „jemanden oder etwas beweinen“, „weinen über“, „wehklagen“	130	Jes 16,9; 30,19; 33,7; 38,3; Jer 8,23; 9,1; 13,17; 31,15; 41,6; 48,32; 50,4; Ez 8,14; 27,31; Hos 12,5; Joel 2,17; Sach 7,3 Negativ: Jes 30,19; Jer 22,10; Ez 24,16.23; Micha 1,10	Jer 22,10; Joel 1,5
אבל *'BL*[39] = „trauern“, „klagen“	39	Jes 3,26; 19,8; 24,4.7; 33,9; 61,3; 66,10; Jer 4,28; 12,4.11; 14,2; 23,10; Hos 4,3; Joel 1,9.10; Am 1,2; 8,8; 9,5;	Jer 6,26
ילל *YLL* Hifil[40] (onomatopoetisch / lautmalend) = „heulen“, „jammern“	30	Jes 15,2.3; 16,7$_{bis}$; 52,5; 65,14; Jer 47,2; 48,31.39; Hos 7,14; Am 8,3; Micha 1,8	Jes 13,6; 14,31; 23,1.6.14; Jer 4,8; 25,34; 48,20; 49,3; 51,8; Ez 21,12; 30,2; Joel 1,5.11.13; Sach 11,2$_{bis}$; Zeph 1,11
ספד *SPD*[41] + לְ oder עַל = „klagen“, „die Totenklage anstimmen oder halten“	30	Jer 34,5; Micha 1,8; Sach 7,5; 12.10.12 Negativ: Jer 16,4.5.6; Jer 22,18; 25,33; Ez 24,16.23	Jes 32,12; Jer 49,3; Joel 1,13
קין *QYN* Polel[42] = „die Leichenklage über jemanden anstimmen“	8	Jer 9,16; Ez 27,32; 32,16$_{ter}$	
נהה *NHY*[43] = „wehklagen“	3	Micha 2,4	Ez 2,4
אנה *'NH*[44] = „klagen“, „trauern“	2	Jes 3,26; 19,8	

[37] GESENIUS [18]2013: 308.1128f.; HASEL 1977: 628–639. Vgl. ägypt. *ḏ'ḳ*.

[38] GESENIUS [18]2013: 148; HAMP 1973: 638–643. Vgl. akkad. *Bakû*, ugarit. *BKY*.

[39] GESENIUS [18]2013: 8; BAUMANN 1973: 46–50.

[40] GESENIUS [18]2013: 466; BAUMANN 1982: 639–645. Das Wort kommt lediglich einmal außerhalb der Prophetie in Dtn 32,10 vor.

[41] GESENIUS [18]2013: 896; SCHARBERT 1986: 901–906. Vgl. akkad. *sapādu,* bedeutet eigentlich: „(vor Trauer auf die Brust) schlagen“ (vgl. ferner *sipdu* und *sipittu*) sowie dazu MAUL 2005: 360. Vgl. ugarit. *SPD*.

[42] GESENIUS [18]2013: 1165.

[43] GESENIUS [18]2013: 787f.

[44] GESENIUS [18]2013: 79. Vgl. ugarit. *ÂNY*.

Verb	*Zahl der Belege*	*Aussagesatz / Deklarationssatz*	*Aufforderungssatz / Imperativsatz*
אלה *ʾLH*[45] = „wehklagen“	1		Joel 1,8
קדר *QDR*[46] = „sich verfinstern“, übertragen „trauern“, „niedergedrückt sein“	19	Jer 8:21; 14:2; Ez 31,15 u. a.	
נשׂא *NŠʾ*[47] + קִינָה *qīnah* = „eine Leichenklage erheben“	9	Ez 26,17; 27,32; Am 5,1	Jer 7,29; 9,9; Ez 19,1; 27,2; 28,12; 32,2
נשׂא *NŠʾ* + נְהִי *nᵉhi*	2	Jer 9,9 (vgl. Micha 2,4)	Jer 9,17

Wie diese Zusammenstellung verdeutlicht, sind zahlreiche Belege nicht rein deskriptiv, sondern beinhalten Aufforderungen zum Vollzug von Trauerhandlungen.[48] Es handelt sich somit nicht in erster Linie um eine affektive Reaktion, sondern um Vollzüge, die in einer Art Repertoire zur Bewältigung von Krisen zur Verfügung standen (vgl. ferner Jer 4,8; 6,26; 25,34 etc.). Diese Aufforderungen können sowohl an ein Kollektiv gerichtet sein, oder im Singular stehen und sich an eine Person wenden, die für das Volk steht, beispielsweise die Tochter der Streifschar (Micha 4,14).

Jes 32,11–13a[49]

[11] Erbebt, ihr Sorglosen!	חִרְדוּ שַׁאֲנַנּוֹת
Zittert, ihr Vertrauensseligen!	רְגָזָה בֹּטְחוֹת

[45] GESENIUS [18]2013: 59.

[46] GESENIUS [18]2013: 1150. Vgl. ugarit. *QDR*.

[47] GESENIUS [18]2013: 848–852.

[48] HARDMEIER 1978: 373, hält zwei Ausrichtungen fest: „Zum einen die ankündigende Funktion, wenn die Trauer ein fiktives, in der Zukunft liegendes Unheil zum Gegenstand hat, das vorwegnehmend betrauert wird wie in Am 5,2; Jes 3,25–4,1; 32,9–14 und Mi 1, 8.(9–15.) 16 (vgl. dazu die Trauerschilderungen in den Unheilsankündigungen Am 5,16f; 8,3.10; Jes 3,24; 29,2b und Mi 2,4); und zum anderen eine die ‚Zerstörung‘ feststellende Funktion, sei es als Metapher für die Korruption wie in Jes 1,2lff, die als ‚Zerstörung‘ betrauert wird, sei es als Feststellung einer realen Verheerung wie in Mi 1,9–15, die dem fiktiven Traueraufruf in V. 16 besonderen Nachdruck verleiht, sei es schließlich als demonstratives Mittel, speziell die Belagerung Jerusalems um 701 und die damit verbundene Abtrennung Judas von der Stadt als trauerwürdiges Unheilsgeschehen zu charakterisieren im Gegensatz zur Auffassung derer, die die Verschonung der Stadt vor einer endgültigen Eroberung überschwänglich gefeiert haben (Jes 22,1–3.4, vgl. 1,4–9).“ HARDMEIER 1978: 354–361, sieht insbesondere in Am 5,2; Jes 3,25–4,1; Mi 1,8–16 und Jes 32,(9f.)11–14 „fiktive Trauerlieder“.

[49] Jes 32,11–13a steht im Kontext eines Aufrufes zur Klage und Beschreibung des Gerichts in Jes 32,1–14. Eine Datierung in die assyrische Zeit ist weitestgehend unbestritten. Vgl. BEUKEN 2010: 245: „Am wahrscheinlichsten handelt es sich hierbei um Sanheribs militärische Offensive gegen Jerusalem im Jahr 701 oder um die Zeit vor Nebukadnezzars Verwüstung der Stadt im Jahre 586. […] Aus redaktioneller Perspektive wird hier vorausgesetzt, dass V 9–14 ihre jetzige Form

Zieht euch aus und entblößt euch	פְּשֹׁטָה וְעֹרָה
und gürtet die Lenden!	וַחֲגוֹרָה עַל־חֲלָצָיִם:
12 auf die Brüste [schlagen sie sich] klagend,[50]	עַל־שָׁדַיִם סֹפְדִים
wegen der anmutigen Felder,	עַל־שְׂדֵי־חֶמֶד
wegen des fruchtbaren Weinstocks	עַל־גֶּפֶן פֹּרִיָּה:
13a wegen des Ackerbodens meines Volkes,	עַל אַדְמַת עַמִּי
der im Dornengestrüpp aufgeht.	קוֹץ שָׁמִיר תַּעֲלֶה

Jer 7,29

Schneide dein Haar ab[51] und wirf es weg,	גֹּזִי נִזְרֵךְ וְהַשְׁלִיכִי
und stimme auf kahlen Höhen die Klage an,	וּשְׂאִי עַל־שְׁפָיִם קִינָה
denn verworfen hat Jhwh	כִּי מָאַס יְהוָה
und aufgegeben die Generation seines Zorns.	וַיִּטֹּשׁ אֶת־דּוֹר עֶבְרָתוֹ:

Micha 1,16[52]

Rasiere dir den Kopf[53] und schneide dir [die Haare] ab,	קָרְחִי וָגֹזִי
der Kinder wegen, die dich erfreuten!	עַל־בְּנֵי תַּעֲנוּגָיִךְ
Mache[54] deine Glatze[55] groß wie die des Geiers,	הַרְחִבִי קָרְחָתֵךְ כַּנָּשֶׁר
denn sie sind in die Verbannung gezogen, fort von dir!	כִּי גָלוּ מִמֵּךְ: ס

und Funktion im Kontext der Weherufe, Kap. 28–31, erhalten haben und dann gemeinsam mit V 15–19 in einen Zusammenhang mit V 1–8 gebracht wurden, die anscheinend aus der Zeit von König Joschija stammen (639–609). Somit können V 9–14 bereits in der ersten Hälfte des 7. Jh.s im Umlauf gewesen sein, als die Existenz Judas ernsthaft bedroht war."

[50] Vgl. LXX ἐπὶ τῶν μαστῶν κόπτεσθε „schlagt euch auf die Brüste". Das Part. Masc. Pl. von ספד hat immer wieder für Verwirrung gesorgt, weshalb gelegentlich auch mit „auf die trauernden Brüste" übersetzt wurde. Vgl. dazu GESENIUS-KAUTZSCH §110k; BEUKEN 2010: 238f u. a.

[51] Vgl. für גזז GESENIUS [18]2013: 209f., „scheren (der Schafe)" Gen 31,19; 38,12f.; Deut 15,19 u. a., „abschneiden (das Haar z. Zeichen d. Trauer)" Jer 7,29; Mi 1,16.

[52] In Micha 1,8–16 finden sich eine Kette von Traueraufrufe, wobei sich die Imperative auf den Anfang (V. 10) und das Ende (V. 16) konzentriert. Zur Trauer aufgefordert werden neben Jerusalem mehrere judäischen Ortschaften (unter anderem Gat, Bet-le-Afra, Schafir, Bet-ha-Ezel, Lachisch, Marescha). WOLFF 1982: 22f., datiert Micha 1,8–16 zwischen 734 und 722 v. Chr. JEREMIAS 2007: 114 und 137, geht davon aus, dass Micha 1,8–16 auf die Katastrophe 701 v. Chr. zurückblicken. Der Text dürfte auf jeden Fall aus assyrischer Zeit stammen.

[53] Vgl. für קרח GESENIUS [18]2013: 1191, Qal „sich den Kopf rasieren", „eine Glatze machen" Micha 1,16, ferner Nifal „sich kahlscheren, als Trauergestus" Jer 16,6; Hifil „bildl. sich kahlscheren" Ez 27,31, Hofal „kahlgeschoren" Ez 29,18.

[54] Vgl. רחב Hifil „erweitern", „verbreitern" GESENIUS [18]2013: 1232.

[55] קָרְחָה ist elfmal belegt und bezeichnet durchgehen deine Glatze als Zeichen der Trauer Dtn 14,1; Jes 3,24; 15,2; 22,12; Jer 47,5; 48,37; Ez 7,18; 27,31; Am 8,10; Micha 1,16. Vgl. GESENIUS [18]2013: 1192.

Micha 4,14[56]

Nun füge dir Schnittwunden zu, Tochter der Streifschar,	עַתָּה תִּתְגֹּדְדִי בַת־גְּדוּד
einen Belagerungswall hat man gegen uns angelegt!	מָצוֹר שָׂם עָלֵינוּ
Mit dem Stock schlagen sie ihn auf die Backe,	בַּשֵּׁבֶט יַכּוּ עַל־הַלְּחִי
den Richter Israels.	אֵת שֹׁפֵט יִשְׂרָאֵל׃ ס

Die prophetische Aufforderung sich auszuziehen, sich die Haare abzuschneiden und sich Schnittwunden zuzufügen ist sehr drastisch. Es wird damit jedoch nicht eine gegenwärtige Klagesituation beschrieben. Vielmehr handelt es sich um eine prophetische Androhung (vgl. auch Am 8,10), was künftig im Falle der Katastrophe vollzogen werden soll, beziehungsweise, was als vorwegnehmende Handlung getan werden muss, damit die Katastrophe nicht eintritt.[57] Wenn diese Trauerhandlungen ausbleiben, dann wird dies zur noch schlimmeren Katastrophe (Jer 16,4–6; vgl. auch Ez 24,15–17 u. a.).[58]

Jer 16,6

Und Große wie Kleine werden sterben in diesem Land,	וּמֵתוּ גְדֹלִים וּקְטַנִּים בָּאָרֶץ הַזֹּאת
sie werden nicht begraben werden,	לֹא יִקָּבֵרוּ
und man wird sie nicht beklagen:	וְלֹא־יִסְפְּדוּ לָהֶם
Man wird sich keine Schnittwunden zufügen	וְלֹא יִתְגֹּדַּד
und sich ihretwegen keine Glatze scheren.	וְלֹא יִקָּרַח לָהֶם׃

Meist werden Frauen aufgefordert zu trauern:[59] Jer 6,26 fordert die Tochter des Volkes auf, um ihren einzigen Sohn zu trauern, und in Joel 1,8 werden die Angesprochenen dazu aufgefordert, zu trauern „wie eine junge Frau (בְּתוּלָה) um den Mann ihrer Jugend (עַל־בַּעַל נְעוּרֶיהָ) trauert“.[60]

[56] JEREMIAS 2007: 119, sieht in Micha 4,9f.; 4,14–5,3* die „älteste exilische Wortsammlung“ im Michabuch. WOLFF 1982: 114, datiert ebenfalls um 587 – nicht zuletzt auf Grund der genannten Belagerung.

[57] Vgl. SCHROER 2011b: 94. Vgl. ferner OLYAN 2004: 20, der von „mourning in anticipation of disaster“ spricht.

[58] Eine ganz ähnliche Unheilsprophezeihung, die allerdings bereits als eingetreten dargestellt wird, findet sich auch in Ägypten bei *Nfr.tj*: „Man wird nicht mehr weinen um einen Toten und nicht mehr wachen und fasten um einen Toten etc.“ Vgl. HELCK 2000: 36.

[59] Während die Männer im Krieg umkommen, droht Frauen häufiger der Tod durch Hunger, der in der Stadt herrscht (Jer 14,18; Ez 7,15; vgl. Dtn 32,25). Damit werden die unterschiedlichen Gendervorzeichen – Männer sterben durch das Schwert, Frauen an Hunger (Jer 11,22) – betont und in einen Tod „draußen“ und einen Tod „drinnen“ (innerhalb der Stadt) unterschieden (Jer 14,18; Ez 7,15; vgl. Deut 32:25). Vgl. SCHROER 2014: 43–52.

[60] Vgl. zu den textkritischen Schwierigkeiten KIPFER 2023: 231.

Dabei werden die Trauerhandlungen grundsätzlich nicht im Inneren des Hauses vollzogen, sondern nach außen kommuniziert. Die Klage hatte somit insgesamt eine soziale und politische Funktion. Diese „Öffentlichkeit“ wird an mehreren Stellen explizit betont. Plätze, Gassen und Hausdächer sind besonders häufig genannte Orte.[61]

Jes 15,3

Auf seinen Gassen haben sie den Sack umgegürtet,	בְּחוּצֹתָיו חָגְרוּ שָׂק
auf ihren Dächern und auf ihren Plätzen heult	עַל גַּגּוֹתֶיהָ וּבִרְחֹבֹתֶיהָ כֻּלֹּה יְיַלִּיל
ein jeder, in Tränen zerfließend.	יֹרֵד בַּבֶּכִי:

Jer 48,37f[62]

[37] Denn jeder Kopf ist kahlgeschoren	כִּי כָל־רֹאשׁ קָרְחָה
und jeder Bart ist abgeschnitten,	וְכָל־זָקָן גְּרֻעָה
auf allen Händen sind Schnittwunden,[63]	עַל כָּל־יָדַיִם גְּדֻדֹת
und um die Hüften ist das Trauergewand gelegt.	וְעַל־מָתְנַיִם שָׂק:
[38] Auf allen Dächern Moabs und auf seinen Plätzen,	עַל כָּל־גַּגּוֹת מוֹאָב וּבִרְחֹבֹתֶיהָ
alles voller Klage,	כֻּלֹּה מִסְפֵּד
denn ich habe Moab zerbrochen wie ein Gefäß,	כִּי־שָׁבַרְתִּי אֶת־מוֹאָב כִּכְלִי
das niemandem gefällt.	אֵין־חֵפֶץ בּוֹ
Spruch Jhwhs.	נְאֻם־יְהוָה:

Am 5,16–17[64]

[16] Darum, so spricht Jhwh, der Gott der Heerscharen, der Herr:	לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת אֲדֹנָי
Auf allen Plätzen herrscht Trauer,	בְּכָל־רְחֹבוֹת מִסְפֵּד
und auf allen Gassen schreit man: Weh! Weh!	וּבְכָל־חוּצוֹת יֹאמְרוּ הוֹ־הוֹ
Und sie rufen den Landarbeiter zur Klage	וְקָרְאוּ אִכָּר אֶל־אֵבֶל
und zur Trauer, die, die des Klagens kundig sind.	וּמִסְפֵּד אֶל־יוֹדְעֵי נֶהִי:
[17] Und in allen Weinbergen herrscht Trauer,	וּבְכָל־כְּרָמִים מִסְפֵּד
denn ich werde durch dich hindurchschreiten!,	כִּי־אֶעֱבֹר בְּקִרְבֶּךָ
spricht Jhwh.	אָמַר יְהוָה: ס

[61] Vgl. die Klagefrauen auf den Zinnen; Darstellung im Balawat-Tor; 9. Jh., BM 124661 British Museum, London, sowie ähnliche Darstellungen bei SCHROER 2011b: 95f.

[62] Vgl. STIPP 2019: 686 und 703, der in Jer 48,29–39 Anleihen aus Jes 15–16 sieht und davon ausgeht, dass hier die Katastrophe vorausgesetzt wird.

[63] גְּדוּדָה ist ein Hapaxlegomenon. Vgl. GESENIUS [18]2013: 199.

[64] WOLFF [4]2004: 275f. rechnet Am 5,16f. zu den Amosworten. Nach JEREMIAS 1996: 210, blickt die rahmende Totenklage (Am 5,1–3.16f.) auf das Jahr 733 v. Chr. zurück. Ähnlich sieht auch Kratz 2011: 328.338f., in Am 5,2.3.7.10–12.16–17 „ältere Worte des Amos“, die er historisch kurz nach dem Untergang Israels 722 v. Chr. verortet.

Mit Am 5,16 kommt ein weiterer Aspekt hinzu: Klageriten vollziehen konnte offenbar nicht jede oder jeder. Es bedurfte einer spezifischen Kenntnis. Zur Unterstützung der Frauen, die des Klagens kundig sind, einer Art „Berufsklagefrauen“,[65] die beim Tod eines Menschen gerufen wurden und den Klagegesang (קִינָה) anstimmten, mussten die Landarbeiter hinzugerufen werden.[66] Die genaue Funktion dieser Klagefrauen wird insbesondere auch in Jer 9,16–19, deutlich:

Jer 9,16–19

[16] So spricht Jhwh Zebaot:	כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת
Gebt acht und ruft die Klagefrauen,	הִתְבּוֹנְנוּ וְקִרְאוּ לַמְקוֹנְנוֹת
und sie sollen kommen,	וּתְבוֹאֶינָה
und schickt nach den weisen Frauen,	וְאֶל־הַחֲכָמוֹת שִׁלְחוּ
und sie sollen kommen.	וְתָבוֹאנָה:
[17] Und sie sollen sich beeilen	וּתְמַהֵרְנָה
und erheben die Wehklage über uns,	וְתִשֶּׂנָה עָלֵינוּ נֶהִי
damit unsere Augen Überfließen vor Tränen	וְתֵרַדְנָה עֵינֵינוּ דִּמְעָה
und unsere Wimpern zerfließen in Wasser.	וְעַפְעַפֵּינוּ יִזְּלוּ־מָיִם:
[18] Denn laute Wehklage ist aus Zion zu hören:	כִּי קוֹל נְהִי נִשְׁמַע מִצִּיּוֹן
Wie sind wir vernichtet!	אֵיךְ שֻׁדַּדְנוּ
Wir sind in große Schande geraten,	בֹּשְׁנוּ מְאֹד
denn wir mussten das Land verlassen,	כִּי־עָזַבְנוּ אָרֶץ
denn sie haben niedergeworfen unsere Wohnungen!	כִּי הִשְׁלִיכוּ מִשְׁכְּנוֹתֵינוּ: ס
[19] Denn so hört, ihr Frauen, das Wort Jhwhs,	כִּי־שִׁמַעְנָה נָשִׁים דְּבַר־יְהוָה
und euer Ohr nehme das Wort seines Mundes auf!	וְתִקַּח אָזְנְכֶם דְּבַר־פִּיו
Und lehrt eure Töchter die Wehklage,	וְלַמֵּדְנָה בְנוֹתֵיכֶם נֶהִי
und eine jede lehre die andere das Klagelied.	וְאִשָּׁה רְעוּתָהּ קִינָה:

Dass diese Klagelieder offenbar vor allem von Frauen gelernt und weitergegeben wurden, belegt auch Ez 32,16. Auch ikonographisch werden überwiegend Frauen dargestellt, die die in den Texten beschriebenen Trauerhandlungen vollziehen. Das wichtigste und bekannteste Beispiel ist sicherlich der Sarkophag des Königs Aḥiram von Byblos. Die Datierung des Sarkophags und seines Fundkontextes ist umstritten, vieles deutet aber darauf hin, dass er im 10. Jh. v. Chr.

[65] Hebräisch מְקוֹנְנוֹת *m^eqôn^enôt*, Ugaritisch *bkyt*, Akkadisch *bakkītu*, griechisch θρηνούσας.
Dem Akkadischen *bakkītum* (und Ugaritischen) zufolge handelte es sich um eine „berufsmäßige Weinerin“. Vgl. dazu MAUL 2005: 361, sowie FELLI 2016: 84f. Die *ḏrtj* in Ägypten hatten auch priesterliche Funktion. Sie treten zu zweit auf und werden als Isis und Nephthys mythologisiert. Vgl. dazu SEEBER 1980: 445.

[66] SCHROER 2002.

Abb. 1. Sarkophag des Königs Aḥiram von Byblos, Ǧubēl am Mittelmeer, Königsnekropole, Grab 5, 10. Jh. Kalksteinsarkophag mit Spuren roter Farbe, H: 140; B: 115; L: 297 cm (ohne Löwenprotome 230). Deckel H: 33; B: 114; L: 284 cm. Beirut, National Museum. Abbildung: American Colony, Jerusalem, Photo Department, August 1936, G. Eric and Edith Matson Photograph Collection, Prints and Photographs Division, Library of Congress, Reproduction Number: LC-DIG-matpc-03491; https://www.loc.gov/pictures/item/2019696777 (zuletzt aufgerufen am am 16.9.2022).

entstanden ist.[67] Der Inschrift auf dem Deckel ist zu entnehmen, dass ihn Ittobaal, der Sohn des Aḥiram für seinen Vater, den König von Byblos, hat anfertigen lassen (**Abb. 1–2**).[68]

Auf der Hauptseite ist dargestellt, wie der Herrscher auf einem Sphingenthron mit Schemel sitzt und ihm Opfergaben dargebracht werden. Bemerkenswert ist dabei, dass unter den Würdenträgern und Familienangehörigen auch Frauen als Gabenträgerinnen abgebildet sind.[69] Der Herrscher hält eine welkende Lotusblüte in der Hand – ein Symbol für die Vergänglichkeit und das Lebensende. Dieses Motiv wiederholt sich in einer Girlande aus geöffneten und geschlossenen Lotusknospen, die die Reliefszenen oben abschließen.[70] Auf je-

[67] Vgl. zur Diskussion ausführlich REHM 2004: 15–19. Ferner NIEHR 2012: 559–578.
[68] Vgl. ausführlich zur Inschrift LEHMANN 2005: 3–38, 55–71.
[69] Vgl. REHM 2004: 33–49.
[70] Vgl. SCHROER 2011a: 388.

Abb. 2. Sarkophag des Königs Aḥiram von Byblos, „Südseite“, Ausschnitt aus: American Colony, Jerusalem, Photo Department, August 1936, G. Eric and Edith Matson Photograph Collection, Prints and Photographs Division, Library of Congress, Reproduction Number: LC-M32-7584; https://www.loc.gov/pictures/item/2019696778 (zuletzt aufgerufen am 16.9.2022).

der Schmalseite befinden sich vier nach links schreitende Frauen. Während die beiden vorderen ihre Hände unter der Brust zusammenhalten, sind die beiden hinteren mit erhobenen Armen dargestellt.[71] Die ersten beiden schlagen sich auf die Brust, vielleicht kratzen sie sich zum Zeichen der Trauer auch auf. Die anderen zwei Klagefrauen bedecken mit ihren Händen den Kopf; vermutlich raufen sie sich dabei die Haare. Alle vier Frauen haben die den Oberkörper bedeckende Kleidung so abgestreift, dass er über die Hüften fällt, und stehen mit nacktem Oberkörper da.

Aus der südlichen Levante sind einige Figurinen bekannt, die eine sehr ähnliche Trauerhaltung einnehmen. Vom philistäischen Tell ʿEtun (12.–11. Jh. v. Chr.) oder der Umgebung – der genaue Fundkontext ist unklar – stammen zwei

[71] REHM 2004: 49.

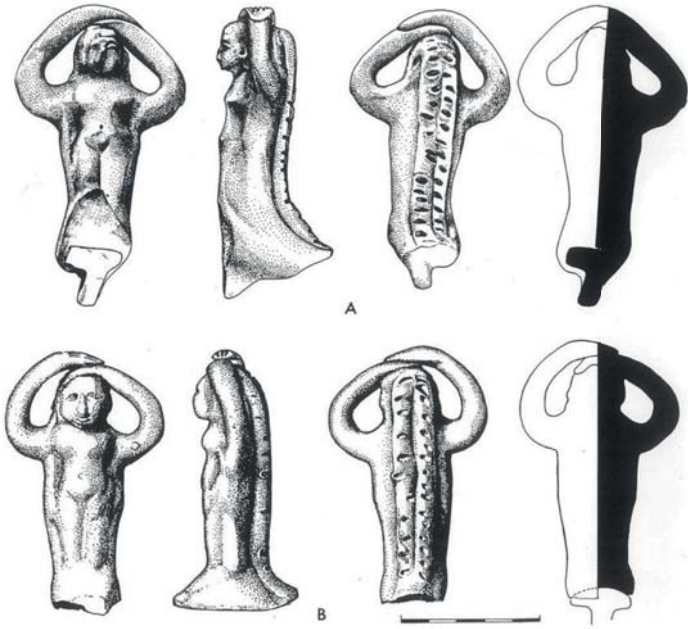


Abb. 3. Tell ʿEtun, Eisenzeit I, 12.–11. Jh. v. Chr. A: H: 10,54; B: 6 cm, Israel Museum, Jerusalem 68.032.0003, https://www.imj.org.il/en/collections/353183 (zuletzt aufgerufen am 16.9.2022). B: H: 9,5; B: 4,5; L: 6 cm, Israel Museum, Jerusalem, 2009.69/2, extended loan from Michael and Judy Steinhardt, New York, https://www.imj.org.il/en/collections/364322 (zuletzt aufgerufen am 16.9. 2022). Zeichnung aus DOTHAN 1982: 239, Fig. 11.

Tonfigurinen von Frauen, die klagend ihre Arme auf den Kopf legen (**Abb. 3a–b**).[72] Die beiden Figürchen von ähnlicher Größe sind komplett nackt und mit langen, aufgelösten Haaren, die ihnen bis zu den Füssen reichen, dargestellt. Sie bedecken mit den Händen ihren Kopf. Rüdiger Schmitt hat darauf verwiesen, dass bei der einen auch drei Markierungen von identischer Länge auf der Backe sichtbar sind, die er als Einschnittwunden deutet.[73]

Auf Grund der abgebrochenen Ränder hat Trude Dothan vermutet, dass diese Terrakotten ursprünglich auf einem Gefäßrand angebracht waren, und verwies auf mykenische Parallelen.[74] Diese Parallelen sind zeitlich etwas weit entfernt,

[72] DOTHAN 1973: 120. Vgl. ferner DOTHAN 1982: 238, Fig. 10f; Pl 23–27. Dazu auch SCHROER 2018: 298f. Vgl. zudem PRESS 2012: 143.

[73] SCHMITT 2021: 119, sowie darin Fig. 14 mit einer Nahaufnahme.

[74] Vgl. die Parallelen bei DOTHAN 1982: 243, Fig. 112; Pl. 1–7, sowie ferner die Studie zu mykenischen Trauerhandlungen sowie den mykenischen Terrakottakfigurinen von IAKOVIDIS 1966: 43–50. Dazu auch PRESS 2012: 157–159.

Abb. 4. Azor, Eisenzeit I, 12.–11. Jh. v. Chr., H: 7.5 cm. Abbildung aus: HESTRIN 1970: 17, Cat. No. 75. © Israel Antiquities Authority, IAA 1964–361, https://www.imj.org.il/en/collections/368790 (zuletzt aufgerufen am 19.9. 2022).

es gibt jedoch auch ganz ähnliche Figuren aus Griechenland, Kreta und Zypern aus geometrischer Zeit.[75]

Diese beiden Figurinen sind nicht die einzigen, auch wenn diese klagenden Frauen zugegebenermaßen eine eher kleine Fundgruppe („mourning figurine"[76])

[75] Vgl. ausführlich dazu HUBER 2001. Darin insbesondere Nr. 21 (drei Terrakotten, 11./10. Jh.; H: 7–7,4 cm, Heraklion, Archäologisches Museum); Nr. 61 (Terrakotte aus Rhodos, Kopenhagen NM 12.307); Nr. 71 (Trapeza, 2. Viertel 7. Jh., H: ca. 10 cm; Athen, NM 25665), Nr. 74 (Terrakotte, frühes 7. Jh., H: 10 cm, Samos Arch. Mus.); Nr. 76 (Terrakotte, Heraklion, Arch. Mus. 970); 77 (aus einer Opferrinne, um 600, Athen, Kerameikos-Mus. 40–42). Vgl. ferner HAUG 2012: 111, Abb. 78, sog. Tabula lusoria, 2. Viertel 7. Jh., Athen, NM 25665; einen Becher mit Trauerfries und einer plastischen Klagefrau am Gefäßrand, späteres 8. Jh., Paris, Louvre CA 1779; trauernde Frau auf einem Henkel eines Bechers, zweites Viertel 7. Jh. Athen, Ker. 1279 u. a. MERTHEN 2005: 142, verweist beispielsweise auf das plastische Terrakottamodell eines Ekphorawagens aus Vari, Attika, erste Hälfte 7. Jh. v. Chr., Athen, National Museum, NM 26747. Sie hält fest: „Insgesamt nimmt die Zahl der klagenden Terrakottafiguren bedeutend zu. Bereits aus der spätgeom. Zeit sind einige überliefert, am Ende des 7. Jhs. v. Chr. scheint jedoch das Interesse an ihnen verloren gegangen zu sein. Ebenso erscheinen bis zur Mitte dieses Jahrhunderts häufig klagende Figuren auf Gefäßhenkeln und -rändern, ein Phänomen, das ebenfalls auf das 7. Jh. v. Chr. beschränkt bleibt." Vgl. MERTHEN 2005: 378. SCHMITT 2021: 113f. nennt als Beispiel eine Figurine aus der zyprisch-geometrische Zeit, Eisenzeit IB (11.–8. Jh.) aus einem Grab bei Amathus, sowie eine bichrome Figurine, zyprisch-archaisch (um 700 v. Chr.), H: 13,8 cm, The Fitzwilliam Museum, Cambridge, GR.4.1984. SCHMITT 2021: 118, kommt zum Schluss: „Thus, the Philistine mourners should be seen as a local Iron Age I B-II A development, most likely inspired by cypro-geometric prototypes."

[76] Vgl. DOTHAN 1982: 237–249. Eine erste Typisierung nahm SCHMITT 1999: 600–612 vor. Er verweist auf insgesamt elf Figurinen. Vgl. ferner zuletzt SCHMITT 2021: 116f., darin hält er folgende Typen fest: 1. Ψ-Typus Klagefigur mit beiden Händen auf dem Kopf, 2. Klagefigur mit einer Hand auf dem Kopf und einer auf die Brust beziehungsweise den Bauch schlagend, 3. Klagefigur mit beiden Händen auf dem Kopf. BEN-SHLOMO und PRESS 2009: 48f. zogen die Fundgruppe der „mourning figurines" insgesamt in Zweifel und halten sämtliche dieser Gruppe zugeschriebenen

Abb. 5. Terrakottafigur einer trauernden Frau, Griechenland 650 v. Chr., Kamiros, Rhodos, © The Trustees of the British Museum, London, 1860,0404.59.

darstellt. Eine weitere stammt aus Tell Jemmeh.[77] Ihre Arme und Hände sind abgebrochen, weshalb schwer zu beurteilen ist, ob es sich wirklich um den gleichen Figuren-Typus handelt. Möglicherweise können auch zwei Figurinen zu dieser Fundgruppe gerechnet werden, die in Azor in einem Grabkontext gefunden wurden.[78] Die eine der beiden Figurinen hält eine Hand an den Kopf, mit der anderen schlägt sie sich auf die Brust (**Abb. 4**).

Auch aus Griechenland sind Figurinen mit einer ganz ähnlichen Geste bekannt (**Abb. 5**).[79] Hier sei lediglich auf ein Beispiel hingewiesen, das aus dem

Figurinen für „Psy-type figurines". Vgl. auch PRESS 2012: 19f.143–150 und BEN-SHLOMO 2022: 125f.

[77] Vgl. die Abbildung der Figurine aus Tell Jemmeh bei DOTHAN 1982: 241, Pl. 26.

[78] Vgl. die Abbildung der Figurine (unklarer Typos), Azor, Wiesenfreund Collection, bei DOTHAN 1982: 241, Pl. 27.

[79] Vgl. HUBER 2001 insbes. Nr. 21 (drei Terrakotten, 11./10. Jh.; H: 7–7,4 cm, Heraklion, Archäologisches Museum); 74 (Terrakotte, frühes 7. Jh., H: 10 cm, Samos, Archäologisches Museum) und 135 (Trapeza mit vier Frauenfiguren, um 580, H: ca. 12 cm, Athen, Keramaikos-Museum 45).

7. Jahrhundert stammt.[80] Die selbst zugefügten Wunden als Zeichen der Trauer werden durch Einschnitte auf der Brust und durch rote Farbe auf den Wangen angedeutet. Auffällig ist auch der deutlich betonte Gürtel.

Nahezu alle dieser Figurinen aus Israel/Palästina stammen mit großer Wahrscheinlichkeit – aus einem relativ eingeschränkten geographischen Bereich, nämlich Philistäa und seinen Randgebieten.[81] Sie wurden in der Forschung immer wieder diskutiert.[82] Rüdiger Schmitt hat diese Fundgruppe durch weitere drei Figurinen aus Beth Schean (Tell el-Hōṣn), die einer Sargbeisetzung am Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit I (Grab 241) mit ägyptischem Einfluss entstammen, erweitert.[83] Ferner rechnet er zwei weitere Fragmente aus der Eisenzeit IB–IIA (Beth Schean, Stratum 5), ein Fragment aus der Eisenzeit IA (Beth Schean, Stratum 3) sowie eine Figurine aus Tel Reḥov (Eisenzeit II A, Stratum 6) zur Fundgruppe der „mourning figurines".

Insgesamt bleiben einige Fragen offen, die in den letzten Jahren in der Forschung diskutiert wurden: Welche Figurinen sind diesem Typus der „mourning figures" zuzuordnen und welche nicht? Sind die Figuren aus der südlichen Levante ägäisch beeinflusst oder stellen sie eine ganz eigene Tradition dar? Und nicht zuletzt: Welche Funktion haben sie und wie sind sie zu datieren? Auch wenn die Einordnung der Figurinen nicht restlos geklärt ist: Einige von ihnen dürften doch maßgeblich von der Klagetradition der Eisenzeit, wie sie im östlichen Mittelmeerraum und Mesopotamien verbreitet war, geprägt sein. Klagehandlungen werden mehrheitlich, aber nicht ausschließlich, von Frauen vollzogen. Die trauernden Menschen können nicht übersehen oder überhört werden: Sie entblößen sich teilweise oder ganz. Sie streuen sich Asche auf den Kopf, scheren sich die Haare und ritzen sich die Haut auf. Dies alles geschieht nicht als Handlung von Einzelnen, sondern ereignet sich in der Gemeinschaft und hat eine große Wirkung nach außen. Die Klage ist auf Straßen, Plätzen und Dächern der Stadt hör- und sichtbar.

[80] Vgl. dazu auch SCHMITT 2021: 113.

[81] Zu Datierung und Fundkontext vgl. PRESS 2012: 19, sowie ferner BEN-SHLOMO 2022: 120f.

[82] BEN-SHLOMO und PRESS 2009: 48f., halten eine „relatively large amount of research attention" fest.

[83] Diese Vermutung äußerte bereits OREN 1973: 124, bei der Publikation der Figurinen (Figure 50, 12.14.15 und Plate 74, 2–4). Vgl. zuletzt SCHMITT 2021: 114–116, 120–122. Bei einer davon handelt es sich möglicherweis um eine männliche Figur. Als Parallele führt Schmitt 2021: 113f., eine zypriotische Figurine an: spätzypriotisch II oder III (1450–1100 v. Chr.), H: 8,2 cm, British Museum, MB 1896,0201.19. SCHMITT 2021: 113, hält fest: „The roughly made figurine represents a bearded man with uplifted head, the right hand touching the head and the left touching the penis. This is most likely not a graphic sexual representation of a man masturbating, but rather a male mourner beating his head and genitals, a rite also described in written sources."

3. Trauer und Klage in persischer und hellenistischer Zeit (500–40 v. Chr.)

Es fällt auf, dass diese eben beschriebene Klagepraxis in perserzeitlich-hellenistischen Texten kaum mehr eine Rolle spielt. Was einmal gängige Praxis war, und sogar von Gott befohlen wurde, nämlich zu Weinen, zu Trauern, sich die Haare abzuschneiden und das Trauergewand anzuziehen (Jes 22,12), wurde nun teilweise explizit verboten.[84]

Praktiziert in assyrisch-babylonischer Zeit		
	Scheren des Haupthaares Jes 3,24; 22,12; Jer 7,29; 16,6; 41,5; Ez 7,18 etc.	Ritzen der Haut Jer 16,6; 41,5
Verboten in persischer Zeit		
	Haarmanipulationen; Rasur des Kopfes / Bartes Lev 19,27; Dtn 14,1	Köpereinschnitte Lev 19,28; Dtn 14,1

Die Gesetzestexte in Lev 19,27f[85] und Dtn 14,1 machen dies besonders deutlich:

Lev 19,27f

[27] Nicht rundum scheren sollt ihr euer Haupthaar,	לֹא תַקִּפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם
und sollst nicht verderben den Rand deines Kinns.[86]	וְלֹא תַשְׁחִית אֵת פְּאַת זְקָנֶךָ
[28] Und einen Einschnitt für einen Toten	וְשָׂרֶט לָנֶפֶשׁ
sollt ihr nicht zufügen in euer Fleisch	לֹא תִתְּנוּ בִּבְשַׂרְכֶם
und eine eintätowierte Schrift[87]	וּכְתֹבֶת קַעֲקַע
sollt ihr euch nicht zufügen.	לֹא תִתְּנוּ בָכֶם
Ich bin Jhwh.	אֲנִי יְהוָה:

Dtn 14,1[88]

Kinder seid ihr für Jhwh, euren Gott.	בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם
Ihr sollt euch keine Einschnitte machen	לֹא תִתְגֹּדְדוּ

[84] Tabelle ergänzt und erweitert nach Janowski 2019: 84. Vgl. ausführlich dazu auch Bail 2006: 54–80.

[85] Ein ähnliches möglicherweise älteres Verbot, gilt lediglich für die Priester. Allerding ist hier der Kontext der Trauer nicht gegeben:

Lev 21,5: Sie [die Priester] sollen sich keine Glatze scheren auf dem Kopf (לֹא־יִקְרְחֻה קָרְחָה בְּרֹאשָׁם) und den Rand ihres Kinns nicht rasieren (וּפְאַת זְקָנָם לֹא יְגַלֵּחוּ) und in ihrem Fleisch sollen sie sich keine Einschnitte einschneiden (וּבְבְשָׂרָם לֹא יִשְׂרְטוּ שָׂרָטֶת).

[86] Vgl. die Übersetzung bei Hieke 2014: 700.

[87] Vgl. zu „Tätowierungen“ Hieke 2014: 749f.

[88] Vgl. zur Datierung Otto 2016: 1297: „Im deuteronomischen Deuteronomium der spätvorexilischen Zeit ist das Scheren des Haares als Zeichen der Trauer noch keineswegs negativ bewertet, wie Dtn 21,10–14 zeigt […]. Das ändert sich mit der nachexilischen Fortschreibung in Dtn 14.“

und euch nicht kahlscheren zwischen den Augen für einen Toten.	וְלֹא־תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת׃

Es drängt sich natürlich unmittelbar die Frage auf, was hier vor sich geht, dass ein einmal wichtiges Ritual verboten wird. Und warum wird das Haarschneiden und Hautritzen im Zusammenhang mit der Trauer und Klage verboten, während andere Trauerbräuche wie lautes Klagen und Kleider-Zerreißen offenbar nicht eingeschränkt werden?[89] Saul M. Olyan hat in einem Aufsatz aus dem Jahr 2000 festgehalten, dass sich dieses Verbot lediglich auf die für längere Zeit oder gar komplett irreversiblen Trauerriten, da sie beispielsweise Narben hinterlassen, beziehe. Trauerriten, wie Klagen oder das Sackgewand anziehen wären entsprechend weiterhin praktiziert worden.[90] Sich zu rasieren oder die Haut einzuritzen würden hingegen als eine Gefährdung der Heiligkeit angesehen und wären deshalb verboten worden.[91]

Aus Griechenland sind Gesetzestexte bekannt, die die exzessive, laute Klage an sich verbieten. Plutarch zufolge hat Solon im 6. Jh. v. Chr. Gesetze erlassen, die die Trauerriten abmildern und insbesondere Kratzwunden der Trauernden, das Sich-auf-die-Brust-Schlagen und das Singen von Klageliedern abschaffen sollte (Plutarch, Solon 21,6).[92] Weitere Gesetze (beispielsweise die Bestattungsgesetze aus der Stadt Ioulis/Keos aus dem 5. Jh.) belegen eine ähnliche Entwicklung.[93] Gefordert wird – neben den kultischen Anweisungen und Opfervor-

[89] SCHROER 2009: 314.

[90] OLYAN 2000: 181–189.

[91] OLYAN 2000: 189: „Deut 14:2 and, less explicitly Lev 19,2 may suggest that shaving and laceration as mourning rites are a threat to holiness. They are marker of death, and death's presence, even symbolically, can profane holiness, as Lev 21:6 suggests. Therefore, the ban on the mourning rites of shaving and laceration for all Israel may find its explanation in the generalization of holiness to the people as a whole. Once the people are conceived as holy, their holiness must be protected from profanation caused by participation in mourning rites that outlast the circumscribed mourning period. Only these apparently, are constructed as profaning to the people's holiness, and are therefore proscribed. Other mourning rites, easily reversible, are not prohibited to the holy people even though they have death associations."

[92] Vgl. dazu FRISONE 2011: 191f u. a.

[93] Vgl. zu den Bestattungsgesetzen HUBER 2001: 43f. Sie kommt zum Schluss: „Daß dagegen vom 6. Jahrhundert v. Chr. an Gesetze erlassen wurden, welche die Totenklage zu verändern und abzumildern suchten, läßt erkennen, daß die Ausübung dieser Trauerbekundungen in einem Maße überhand genommen hatte, das den Herrschenden teilweise als Störung des öffentlichen und sozialen Lebens einer Stadt erschien. Die verschiedenen Vorschriften bestimmen, soweit es um Trauerriten geht, ziemlich einhellig, daß der Vorgang mit weniger Lärm und öffentlicher Bekundung sowie mit einer Eliminierung der drastischen Gebärden vor sich zu gehen habe. […] Die neuen Gesetze schreiben außerdem eine Verminderung der Teilnehmer, vor allem der anwesenden Frauen vor. Die Totenklage wird auf den Kreis der Familie reduziert." (a.a.O. 45). Vgl. ferner die Zusammenstellung bei STAVRINOPOULOU 2005: 24–37, und LUPU 2009: 75–77. Ferner SCHROER 2009: 313–317.

schriften –, dass der Bestattungszug schweigend (σιωπῇ) abgehalten wird und die Zahl teilnehmender Frauen klar begrenzt ist.[94]

Gesetze bezüglich der Verstorbenen (Οἵδε νομοι περὶ τῶγ καταφθιμ[έ]νω[ν), Stadt Ioulis auf Keos (5. Jh., *Lois sacrées des cités grecques* = LSCG 97)[95]

10 Man soll den verhüllten Toten schweigend [bis zum] Grab [tragen]

23 Wo (einer) gestorben ist, sollten, wenn er hinausgetragen worden ist, keine anderen Frauen zu dem Haus gehen als die (bereits kultisch) befleckten; die Befleckung sollen erfahren die Mutter, die Frau, die Schwestern, die Töchter; außer diesen nicht [mehr als] fünf Frauen, die Töchter [der Töchter und] der Schwiegertöchter, sonst niemand.

Ein Schweigegebot und das Verbot der Klage beim Trauerzug (Ekphora) findet sich auch in einem Gesetz aus Delphi. Hier wird die Zahl der an der Trauerfeier teilnehmenden Menschen – an dieser Stelle werden die männlichen Angehörigen genannt –beschränkt.

Gesetz über Begräbnisse (Hόδ' ὁ τεθμὸς πὲρ τῶν ἔντοφήιων) in der Labyadeninschrift aus Delphi (um 400; *Corpus des Inscriptions de Delphes* = *CID* I 9 C. 19–52)[96]

32 Den Toten soll man eingehüllt unter Schweigen tragen, und an den Wegbiegungen soll man ihn nirgendwo niedersetzen, und man soll kein Klagegeschrei außerhalb des Hauses anstimmen, bis man zum Grab gelangt, dort - - - soll sein, bis die - - - darauf gesetzt.

39 Bei den Gräbern der früher Verstorbenen soll man nicht klagen und lamentieren, sondern es soll ein jeder nach (seinem) Haus gehen, außer den Hausgenossen (des Toten) und den Vatersbrüdern, den Schwiegervätern, den direkten Nachkommen und den Schwiegersöhnen.

In einem Gesetz aus Gambreion wird in erster Linie die Farbe der Kleidung geregelt. Das Verbot des Zerreißens der Trauerkleidung lässt sich lediglich indirekt erschließen.[97]

[94] Vgl. HUBER 2001: 43.

[95] Übersetzung aus KOERNER 1993: 220–223. Vgl. dazu auch LUPU 2009: 76 und FRISONE 2011: 186f.

[96] Übersetzung aus KOERNER 1993: 140–154, sowie ferner dazu auch LUPU 2009: 76 und FRISONE 2011: 187f.

[97] Auch ein Gesetz aus Gortyn enthält Bestattungsvorschriften, diese betreffen jedoch nicht die Klagehandlungen. Vgl. KOERNER 1993: 405–407.

Gesetz von Gembreion bei Pergamon (3. Jh.; *Lois sacrées de l'Asie Mineure* = *LSAM* 16)[98]

> Es soll Gesetz bei den Bürgern von Gambreion sein. Die trauernden Frauen sollen graue Kleidung, jedoch nicht zerrissene (Kleidung), tragen.

Über die Trauerriten aus der persisch-hellenistischen Zeit in Israel/Palästina erfahren wir insgesamt wenig. Aber es fallen einige Texte auf, in denen nicht mehr das laute, öffentliche Klagen und Schreien (Klgl 2,18) im Mittelpunkt steht, sondern das Stumm-Werden, sich Hinsetzen und den Kopf zu Boden sinken lassen.

Klgl 2,10

Zu Boden setzen sich, verstummen	יֵשְׁבוּ לָאָרֶץ יִדְּמוּ
die Alten der Tochter Zion,	זִקְנֵי בַת־צִיּוֹן
sie lassen Asche auf ihr Haupt steigen,	הֶעֱלוּ עָפָר עַל־רֹאשָׁם
gürten Sackkleider an.	חָגְרוּ שַׂקִּים
Zu Boden lassen ihr Haupt sinken	הוֹרִידוּ לָאָרֶץ רֹאשָׁן
die jungen Frauen Jerusalems.[99]	בְּתוּלֹת יְרוּשָׁלִָם: ס

Die Trauer wird nicht mehr lautstark zum Ausdruck gebracht, sondern leise. Die Alten und die Jungen schweigen. Sie setzen sich zu Boden. Klaus Koenen hat in seinem Kommentar zum Buch der Klagelieder festgehalten, dass „auf dem Boden sitzen" (יָשַׁב לָאָרֶץ) eine feste Redewendung ist, die ein Element eines Trauerrituals beschreibt.[100] Dies steht jedoch im Kontrast zum schreienden Umhergehen auf Plätzen und Straßen.

Noch immer werden der Kopf mit Staub bestreut und Trauergewänder angezogen. Aber die Frauen schlagen sich nicht mehr auf die Brust, sie senken ihren Kopf zur Erde. Sie verstummen. Das Still-werden ist dabei nur ein Teil. Mitgemeint ist mit „sich auf die Erde setzen" nach Koenen auch das „bewegungslose Erstarren des ganzen Körpers"[101] (עַל־הָאָרֶץ יֵשְׁבוּ Ez 26,16; וַיֵּשֶׁב עַל־הָאֵפֶר Jona 3,6; Esra 9,3f). Das regungslose (sitzend יָשַׁב) und lautlose (schweigend דמם) Trauern scheint eine wichtige Rolle zu spielen. Dies zeigt etwa auch Klgl 3,28.

[98] Übersetzung STAVRINOPOULOU 2005: 24. Vgl. dazu auch LUPU 2009: 76.

[99] Übersetzung nach KOENEN 2015: 96.

[100] KOENEN 2015: 147, verweist auf 2Sam 12,21; Ez 26,16; Jona 3,6 und Esra 9,3f. Ein weiterer wichtiger Text wäre sicherlich Jes 47,1. Für Beispiele der stillen, leisen Trauer aus neubabylonischer Zeit SIBBING-PLANTHOLT 2023: 575.

[101] KOENEN 2015: 147f.

Klgl 3,28f[102]

[28] Er soll einsam sitzen und verstummen,	יֵשֵׁב בָּדָד וְיִדֹּם
wenn er es ihm auferlegt hat.	כִּי נָטַל עָלָיו:
[29] Er soll Asche in seinen Mund geben;	יִתֵּן בֶּעָפָר פִּיהוּ
vielleicht ist da Hoffnung.	אוּלַי יֵשׁ תִּקְוָה:

Die prophetische Aufforderung und das Ideal, das mit der Klage verbunden wird, haben sich gewandelt. Die Klage soll nicht mehr lautstark vollzogen werden, sondern schweigend (דמם) und mit Asche im Mund. Noch deutlicher wird dies in Jes 47,1.5.

[1] Steig herab, und setz dich in den Staub,	רְדִי וּשְׁבִי עַל־עָפָר
Jungfrau Tochter Babel!	בְּתוּלַת בַּת־בָּבֶל
Setz dich auf die Erde, ohne Thron,	שְׁבִי־לָאָרֶץ אֵין־כִּסֵּא
Tochter der Kasidäer!	בַּת־כַּשְׂדִּים
Denn man wird dich nicht mehr nennen	כִּי לֹא תוֹסִיפִי יִקְרְאוּ־לָךְ
zart und verwöhnt.	רַכָּה וַעֲנֻגָּה:
[5] Setze dich schweigend,	שְׁבִי דוּמָם
und geh in die Finsternis, Tochter der Kasidäer!	וּבֹאִי בַחֹשֶׁךְ בַּת־כַּשְׂדִּים
Denn man wird dich nicht mehr nennen	כִּי לֹא תוֹסִיפִי יִקְרְאוּ־לָךְ
Gebieterin der Königreiche!	גְּבֶרֶת מַמְלָכוֹת:

In Esra 9,3 reagiert Esra auf die Nachricht, dass sich das Volk Israel mit anderen Völkern vermischt habe, auffällig heftig:

Als ich das hörte, zerriss ich mein Gewand und meinen Mantel;	
	וּכְשָׁמְעִי אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה קָרַעְתִּי אֶת־בִּגְדִי וּמְעִילִי
ich raufte mir die Kopfhaare und den Bart	וָאֶמְרְטָה מִשְׂעַר רֹאשִׁי וּזְקָנִי
und setzte mich erschüttert nieder.	וָאֵשְׁבָה מְשׁוֹמֵם:

Dann saß Esra bis zum Abendopfer erschüttert da und begann zur Abendstunde mit einem Bußgebet. In Esra 10,1 wird gesagt, dass eine sehr große Gemeinde von Männern, Frauen und Kindern aus Israel viele Tränen vergossen hat, während Esra das Gebet sprach. Aber das Ganze geschah wohl fast laut- und regungslos, ohne Geschrei auf den Plätzen und Dächern – die Trauer wird sitzend und in sich gekehrt vollzogen. Eine ganz ähnliche Schilderung findet sich in Neh 1,4. Als Nehemia erfahren hat, dass die in Jerusalem zurückgebliebenen Menschen in großer Not sind, setzte er sich hin, weinte und trauerte tagelang. Dabei fastete er und betete zu Gott.

[102] Vgl. zur Übersetzung und Textkritik KOENEN 2015: 187.195.

Abb. 6. Klagefrauensarkophag, frühes 4. Jh. v. Chr. Archäologisches Museum Istanbul, Inv. Nr. 368 © xTolgaxIldunx IMAGO/ZUMA Wire, https://www.imago-images.de/st/0164542858 (zuletzt aufgerufen am 16.9.2022).

Damit ist nicht gesagt, dass nicht mehr getrauert wurde (vgl. beispielsweise Sir 22,11f; 38,16–23).[103] Nach Sir 38,16 spielt auch das Weinen und sogar das Anstimmen des Klageliedes nach wie vor eine wichtige Rolle. Aber – so der Ratschlag Ben Siras – die Trauer soll zeitlich auf zwei Tage begrenzt sein. Man soll sie vor allem „der Nachrede wegen" vollziehen. Denn – so die Begründung Ben Siras – aus Kummer entsteht Unheil, und ein trauriges Herz bricht die Kraft (Sirach 38,18; dieser Ratschlag wird in der griechischen Fassung noch erweitert).[104]

Die Ikonographie dürfte auch hier hilfreich sein, um diese Trauerhandlungen besser zu verstehen.[105] Der sogenannte Klagefrauensarkophag aus Sidon stammt

[103] Ausführlich dazu BEENTJES 2003: 233–240.

[104] Vgl. ausführlich zur Textkritik BEENTJES 2003: 234f.

[105] Für die griechische Sepulkralkeramik hat MERTHEN 2005: 368, festgehalten: „Die Trauernden, die auf der Sepulkralkeramik zum ersten Mal um 540/530 zu finden sind, gestikulieren dagegen mit eng anliegenden Armen, und bei ihnen verbildlicht vor allem im letzten Viertel des 5. Jhs. v. Chr. auch die Körperhaltung ihren Bezug auf sich selbst." Und sie hält fest: „Bereits um diese Zeit wird das Stützmotiv, das vor allem in der 2. Hälfte des 5. Jhs. große Bedeutung erlangt: ein Arm wird quer über den Köper gelegt, so daß die Hand den Ellenbogen des anderen, erhobenen Armes stützt." (a.a.O. 370). Vgl. zu den griechischen Darstellungen aus spätklassischer Zeit HUBER

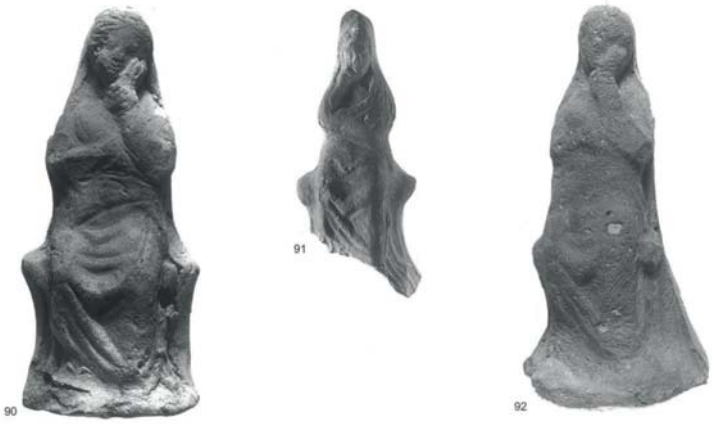


Abb. 7. Terrakotten 90: SC 84, Kolumbarium; H: 9 cm, B: 4 cm, Inventarnr. 60/92 84-9-556-S6; 91: SC 147, Kolumbarium, H: 6,6 cm, B: 3,3 cm, Inventarnr. 35/95 147-07-898-S3; 92: SC 147, Area A und C; H: 9,5, W: 4,2 cm, Inventarnr. 16/94 147-02-447; Abbildung aus: ERLICH und KLONER 2008: 158, Fig. 90–92.

aus dem 4. Jh. und trägt bereits typisch hellenistische Züge (**Abb. 6**). Aber er wurde eindeutig lokal angefertigt.[106] Klagefrauen nehmen die Hauptzone ein. Die beide Langseiten zeigen je sechs Frauen, die beiden Schmalseiten je drei Frauen, in je unterschiedlicher Körperhaltung und Kleidung. Alle achtzehn sind in sich gekehrt, trauernd, dargestellt. Die Frage, ob es sich um Klagefrauen oder Angehörige handelt, ist in der Forschung umstritten. „Zerrissene Gewänder, zerraufte Haare, alle Hinweise auf die im Orient, wie bei den Griechen übliche leidenschaftliche Totenklage, fehlen."[107] Es dominiert die Stille, in sich gekehrte Trauer der einzelnen Frau, die je individuell zum Ausdruck gebracht wird.[108] Je drei weitere Frauen sind in den Giebeln dargestellt. Auch sie trauern in sich gekehrt sitzend oder halb liegend.

Eine ganz ähnliche Trauerhaltung findet sich auch bei drei Figuren aus Marescha aus dem 2. Jh. v. Chr. (**Abb. 7**).[109] Sie stehen nicht, sondern sitzen auf

2001: 151–168, sowie zu hellenistischen Trauerdarstellungen HUBER 2001: 190–196. Ferner liegen in ATTIA; COSTANZO; MAZET; PETTA 2022 neuere Studien aus Süditalien im 6. bis 4. Jh. vor.

[106] Vgl. ausführlich zum Fundkontext, Motivik, Stil, Datierung etc. FLEISCHER 1983.

[107] FLEISCHER 1983: 41.

[108] Die Gesten der Frauen haben stark individualisierende Züge. Dennoch sollte der Gegensatz zwischen kollektiver und individueller Trauer hier nicht überbewertet werden. Die Frauen trauern zwar sehr unterschiedlich, sie trauern aber doch auch irgendwie „gemeinsam".

[109] ERLICH und KLONER 2008: 35f., und hier auch Ähnlichkeiten und Unterschiede mit den griechischen Parallelen. Vgl. zu Bestattungen in griechisch-römischer Zeit KUHNEN: 1990.

einem *diphros*. Sie sind nicht nackt, sondern mit einem *chiton* bekleidet; ein *himation* bedeckt ihren Kopf und Oberkörper.[110] Sie stützen den Kopf auf die eine Hand, dabei stützen sie den einen Arm jeweils auf dem anderen Arm, den sie unter die Brust gelegt haben ab. Methodisch ist es wesentlich schwieriger, diese Gesten, die verhüllende Kleidung, das Neigen des Kopfes oder des Oberkörpers eindeutig der Trauer zuzuordnen, weshalb häufiger nicht von den „trauernden", sondern von den „nachdenkenden", „sinnierenden" Frauen die Rede ist.[111] Bei diesen vieldeutigen Darstellungen ist es also besonders wichtig, auf den Fundkontext zu achten.[112] Klageriten verschwanden nicht, aber sie veränderten sich. Sie wurden leiser und äußerten sich durch Rückzug. Gerade deshalb sind sie nicht immer leicht fassbar.

4. Fazit

Damit lassen sich zwei Grundtypen der Trauerhandlungen feststellen: Die ältere Phase charakterisiert eine expressiv und dynamisch nach außen gerichtete Handlung. Sie geht einher mit lautem Klagegeschrei und körperlichen Verletzungen. Die jüngere Phase zeichnet sich aus durch das Hinsetzen und das leise, stille, nach innen gewendete Trauern.[113] Bislang ist diese Entwicklung von der öffentlichen Klage zur inneren, stillen Trauer, vom lauten Schreien zum leisen Weinen zu wenig berücksichtigt worden. Insgesamt ist weder damit zu rechnen, dass die judäische Kultur eine andere Entwicklung durchmachte als ihre Umwelt, noch ist davon auszugehen, dass diese Veränderung in zwei Schüben geschah – erst durch die konkreten Verbote und später, im Zuge einer allmählichen „Hellenisierung", durch kulturelle Veränderungen. Vielmehr sind auch die biblischen Gesetzestexte in Dtn 14,1 und Lev 19,27 Teil eines Prozesses, in dem Klagehandlungen marginalisiert und kanalisiert wurden. Verboten werden zwar vordergründig Eingriffe in den Körper im Zusammenhang mit Bestattungsriten,

[110] Schmitt 2021: 110f, geht davon aus, dass Nacktheit generell mit Scham behaftet war und nur im Trauerkontext vorkam: „An interesting aspect of the visual representation of mourners to be noted here is the exposure of the naked female human body: Human nakedness is connected to shame and complete debasement in Ancient Near Eastern cultures and is restricted to mourning – public nakedness outside of this context would have been inappropriate." Auch hier dürfte es sich jedoch um eine klar nachvollziehbare kulturelle Verschiebung handeln.

[111] Erlich und Kloner 2008: 35, halten fest: „The thinking/mourning type originated in the classical period, when it represented a grieving woman. Young men are also depicted in this posture […]. During the fourth century BCE the type lost its original connotation and assumed a genre, ordinary meaning of thinking […]. As the seated figurines from Maresha came from an undefined archaeological context, it is unclear whether they had funerary or other genre connotations."

[112] Vgl. Huber 2001: 200.

[113] Vgl. ausführlich zu den Veränderungen in der Ikonographie in unterschiedlichen Regionen Griechenlands Huber 2001: 197–212.

insgesamt stecken dahinter jedoch viel tiefgreifendere Veränderungen der Klagehandlungen. Dieser Prozess begann im ausgehenden 6. Jahrhundert und dürfte sich über lange Zeit hingezogen haben.

BIBLIOGRAPHIE

ALEXIOU, Margaret (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*, 2nd ed. rev. by Dimitrios YATROMANOLAKIS and Panagiotis ROILOS (Greek Studies. Interdisciplinary Approaches), Lanham: Rowman & Littlefield.

ANDERSON, Gary Allan (1991). *A Time to Mourn, a Time to Dance. The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

ASSMANN, Jan (²2003). *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck.

ASSMANN, Jan (2005). „Totenriten als Trauerriten im Alten Ägypten", in ASSMANN, Jan; MACIEJEWSKI, Franz; MICHAELS, Axel (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen: Wallstein, 307–325.

ATTIA, Alexandra; COSTANZO, Daniela; MAZET, Christian; PETTA, Valeria (2022). *„Infinito Serà il tempo dell'ade". L'archéologie funéraire en Italie du Sud (fin VIe - début IIIe siècle av. J.-C.,* Archeologia Nuova Serie, Paris: Osanna Edizioni.

BAIL, Ulrike (2006). „Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament", in EBACH, Jürgen (Hg.), *»Dies ist mein Leib«. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (Jabboq 9), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 54–80.

BAUMANN, Arnulf (1982). Art. „אָבַל", in BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 1, 46–50.

BAUMANN, Arnulf (1982). Art. „ילל, *jll*", in BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 3, 639–645.

BEENTJES, Pancratius C. (2003). „Tränen, Trauer, Totenklage. Eine kleine Studie über Ben Sira 38,16–23", in FISCHER, Irmtraud; RAPP, Ursula; SCHILLER, Johannes (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. FS Johannes Marböck (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 331), Berlin und New York: De Gruyter, 233–240.

BEN-SHLOMO, David (2010). *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism* (Orbis Biblicus et Orientalis 241), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BEN-SHLOMO, David (2022). „Iron Age Figurines from Philistia", in DARBY, Erin D.; DE HULSTER, Izaak J. (Hg.), *Iron Age Terracotta Figurines from the Southern Levant in Context* (Culture and History of the Ancient Near East 125), Leiden and Boston: Brill, 119–147.

BEN-SHLOMO, David; Press, Michael D. (2009). „A Reecamination of Aegean-Style Figurines in the Light of New Evidence from Ashdod, Ashkelon, and Ekron", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 353, 39–74.

BEUKEN, Willem A. M. (2010). *Jesaja 28–39* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.

BUTLER, Judith (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York: Verso.

CLAASSENS, L. Juliana M. (2010). „Calling the Keeners: The Image of the Wailing Woman as Symbol of Survival in Traumatized World", *Journal of Feminist Studies in Religion* 26, 63–77.

DASSMANN, Ernst (2001). „Die verstummte Klage bei den Kirchenvätern", in Ebner, Martin et al. (Hg.), *Klage* (Jahrbuch für Biblische Theologie 16), 135–151.

De Martino, Ernesto (2021). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, hg. v. MASSENZIO, Marcello, EINAUDI, Giulio, Torino: Bollati Boringhieri.

DE SOUZA, Camila Diogo; KESSER BARCELLOS DIAS, Carolina (2018). „Iconographical Techniques, Motives, and Gestures Depicted in Greek Pottery", *Classica* 31, 61–87.

DE VAUX, Roland ([2]1964). *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd. 1 Fortleben des Nomadentums. Gestalt des Familienlebens. Einrichtungen und Gesetze des Volkes*. Übertr. aus dem Französischen von Lothar Hollerbach und Ulrich Schütz, Freiburg i. Br., Basel und Wien: Herder.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2009). „Klagebilder, beklagenswerte Bilder?", *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 1, 50–60.

DOMINICUS, Brigitte (1994). *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches* (Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 10), Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.

DOTHAN, Trude (1973). „Another Mourning-Woman Figurine from the Lachish Region", in AVIGAD, Nahman; AVI-YONAH, MICHAEL; BEN DOV, Meir; BROSHI, Magen; MALAMAT, Abraham et al., *I. Dunayevski Memorial Volume* (Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies 11), Jerusalem: Israel Exploration Society, 120–121.

DOTHAN, Trude (1982). *The Philistines and Their Material Culture*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

ERLICH, Adi; KLONER, Amos (2008). *Maresha Excavations Final Report II. Hellenistic Terracotta Figurines from the 1989–1996 Seasons* (IAA Reports 35), Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

FELLI, Candida (2016). „Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East: An Essay to Bridge the Gap between the Textual and Archaeological Record", in FELLI, Candida (Hg.), *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th–6th December 2013* (Ricerche di Acheologia del Vicino Oriente), Pisa: Edizioni ETS, 83–123.

FLEISCHER, Robert (1983). *Der Klagefrauensarkophag aus Sidon* (Istanbuler Forschungen 34), Tübingen: Wasmuth.

FRISONE, Flavia (2011). „Construction of Consensus. Norms and Change in Greek Funerary Rituals", in CHANIOTIS, Angelos (Hg.): *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 49), Stuttgart: Steiner, 179–201.

GARLAND, Robert (1985). *The Greek Way of Death*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

GESENIUS, Wilhelm ([18]2013). *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, Heidelberg: Springer.

GESENIUS, Wilhelm; Kautzsch, Emil ([28]1995). *Hebräische Grammatik*. 7. Nachdruck der 28. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

VON GEMÜNDEN, Petra (2009): „Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt", in JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin (Hg.): *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (Herders Biblische Studien 59), Freiburg i.Br., Basel und Wien: Herder, 41–68.

GRUBER, Mayer I. (1980). *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Studia Pohl 12/II), Rome: Biblical Institute Press.

HAMP, Vinzenz (1973). Art. „בָּכָה", in BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1, 638–643.

HARDMEIER, Christof (1978). *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 79), München: Chr. Kaiser.

HARKINS, Angela Kim (2017). „The Function of Prayers of Ritual Mourning in Second Temple Period", in PAJUNEN, Mika S. (Hg.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 486), Berlin und Boston: De Gruyter, 80–101.

HASEL, Gerhard (1977). Art. „זָעַק *zāʿaq* צָעַק *ṣāʿaq*", in BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 2, 627–639.

HAUG, Annette (2012). *Die Entdeckung des Körpers. Körper- und Rollenbilder im Athen des 8. und 7. Jahrhunderts v. Chr*. (Image & Context 10), Berlin und Boston: De Gruyter.

HELCK, Wolfgang ([2]2000). *Die Prophezeiung des Nfr.tj. Textsammlung* (Kleine ägyptische Texte), Wiesbaden: Harrassowitz.

HERODOT ([7]2006). *Historien. Erster Band, Bücher I–V, Griechisch-deutsch*. Hg. von Josef Feix, Düsseldorf: Artemis & Winkler.

HESTRIN, Ruth (1970). *The Philistines and the Other Sea Peoples* (Israel Museum Catalogue 68), Jerusalem: The Israel Museum.

HIEKE, Thomas (2014). *Levitikus 16 – 27. Zweiter Teilband* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel und Wien: Herder.

HUBER, Ingeborg (2001). *Die Ikonographie der Trauer in der Griechischen Kunst* (Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns 10), Mannheim und Möhnesee: Bibliopolis.

IAKOVIDIS, Spyros E. (1966). „A Mycenaean Mourning Custom", *American Journal of Archaeology* 70, 43–50.

JANOWSKI, Bernd (2019). *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen, Kontexte, Themenfelder*. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen, Tübingen: Mohr Siebeck.

JAQUES, Margaret ([2]2017). „The Discourse on Emotion in Ancient Mesopotamia. A Theoretical Approach", in KIPFER, Sara (Hg.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 285), Leuven, Paris und Bristol, CT: Peeters, 185–205.

JEREMIAS, Jörg (1995). *Der Prophet Amos* (Das Alte Testament Deutsch 24,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

JEREMIAS, Jörg (1996). „Die Mitte des Amosbuches (Am 4,4–13; 5,1–17)“, in JEREMIAS, Jörg (Hg.), *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (Forschungen zum Alten Testament 13), Tübingen: Mohr Siebeck, 198–213.

JEREMIAS, Jörg (2007). *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (Das Alte Testament Deutsch 24,3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KIPFER, Sara (2023). *Extreme Klimaereignisse und Hungerkatastrophen in den Prophetenbüchern* (Vetus Testamentum Supplements 194), Leiden: Brill.

KLETTER, Raz (2020). „Graves, Missing Graves, Ideology and Mortuary Rituals: A Mixed Salad in the Archaeological Bowl“, in DE HEMMER GUDME, Anne Katrine; VALKAMA, Kirsi (Hg.): *Approaching the Dead. Studies on Mortuary Ritual in the Ancient World* (Publications of the Finnish Exegetical Society 118), Helsinki: Finnish Exegetical Society, 31–60.

KÖHLMOOS, Melanie (2009). „In tiefer Trauer. Mimik und Gestik angesichts von Tod und Schrecken“, in WAGNER, Andreas (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 381–394.

KOENEN, Klaus (2015). *Klagelieder (Threni)* (Biblischer Kommentar. Altes Testament. Neubearbeitung 20), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.

KOERNER, Reinhard (1993). *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, herausgegeben von Klaus HALLOF (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 9), Köln, Weimar und Wien: Böhlau.

KUCHAREK, Andrea (2005). „Wohltuende Tränen: Zur Funktion des Weinens in der altägyptischen Totenklage“, in AMBOS, Claus; HOTZ, Stephen; SCHWEDLER, Gerald; WEINFURTER, Stefan (Hg.): *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 15–21.

KUCHAREK, Andrea (2005). „70 Tage – Trauerphasen und Trauerriten in Ägypten“, in ASSMANN, Jan; MACIEJEWSKI, Franz; MICHAELS, Axel (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen: Wallstein, 342–358.

KUCHAREK, Andrea (2016). „Mourning and Lament in Ancient Egypt“, in FELLI, Candida (Hg.), *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East*. Proceedings of the International Workshop Firenze, 5th–6th December 2013, Ricerche di Acheologia del Vicino Oriente, Pisa: Edizioni ETS, 67–81.

KUCHAREK, Andrea (2018). „Mourning and Lamentation on Coffins“, in TAYLOR, John H.; VANDENBEUSCH, Marie (Hg.), *Ancient Egyptian Coffins. Craft Traditions and Functionality* (British Museum Publications on Egypt and Sudan 4), Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters, 77–115.

KUHNEN, Hans-Peter (1990). *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (Handbuch der Archäologie Vorderasien II Band 2), München: C. H. Beck

KUTSCH, Ernst (1986). „‚Trauerbräuche‘ und ‚Selbstminderungsriten‘ im Alten Testament“, in SCHMIDT, Ludwig; EBERLEIN, Karl (Hg.): *Kleine Schriften zum Alten Testament. FS Ernst Kutsch zum 65. Geburtstag* (Beiheft zur Zeitschrift für

die alttestamentliche Wissenschaft 168), Berlin und New York: De Gruyter, 78–95 (zuerst abgedruckt in LÜTHI, Kurth; KUTSCH, Ernst; DANTINE, Wilhelm (Hg.): *Drei Wiener Antrittsreden* [Theologische Studien 78], Zürich 1965: TVZ, 23–42.)

LEHMANN, Reinhard G. (2005). *Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern. Teil 1.2 Die Inschrift(en) des Aḥīrōm-Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil (Byblos)* (Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik 2), Mainz: von Zabern.

LÜDDECKENS, Erich (1943). *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklage* (Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kario 11), Berlin: Reichsverlagsamt.

LUPU, Eran (2009). *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL2)* (Religions in the Graeco-Roman World 152), Leiden and Boston: Brill.

MAUL, Stefan M. (2005). „Altorientalische Trauerriten", in ASSMANN, Jan; MACIEJEWSKI, Franz; MICHAELS, Axel (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen: Wallstein, 359–372.

MERTHEN, Claudia (2005). *Beobachtungen zur Ikonographie von Klage und Trauer. Griechische Sepulkralkeramik vom 8. bis 5. Jh. v. Chr.*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg.

NASRABADI, Behzad Mofidi (1999). *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.* (Baghdader Forschungen 23), Mainz: Philipp von Zabern.

NIEHR, Herbert (2012). „Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḥirom-Sarkophags", in WILHELM, Gernot (Hg.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East*. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 559–578.

OLYAN, Saul M. (2000). „The Biblical Prohibition of the Mourning Rites of Shaving and Laceration: Several Proposals", in OLYAN, Saul M.; CULLEY, Robert C. u. a. (Hg.): *"A Wise and Discerning Mind" Essays in Honor of Burke O. Long* (Brown Judaic Studies 325), Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 181–189.

OLYAN, Saul M. (2004). *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford und New York: Oxford University Press.

OREN, Eliezer D. (1973). *The Northern Cemetery of Beth Shean*, Leiden: Brill.

OTTO, Eckart (2016). *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel und Wien: Herder.

PHAM, Xuan Huong Thi (1999). *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 302), Sheffield: Sheffield Academic Press.

PODELLA, Thomas (1986). Ein mediterraner Trauerritus, *Ugarit-Forschungen* 18, 263–270.

PRESS, Michael D. (2012). *The Iron Age Figurines of Ashkelon and Philistia* (The Leon Levy Expedition to Ashkelon 4), Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

REHM, Ellen (2004). *Dynastiesarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern. Teil 1.1 Der Aḥiram-Sarkophag* (Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik 2), Mainz: von Zabern, 15–19.

PRADE-WEISS, Juliane (2017). „‚Die Toten haben Hunger'. Aglaja Veteranyi über Ritual und Moderne", *Comparatio* 9, 235–260.

SCHARBERT, Joseph (1986). Art. „סָפַד *sāpaḏ*", in BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Hg.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 5, 901–906.

SCHAUDIG, Hanspeter (2001). *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (Alter Orient und Altes Testament 256), Münster: Ugarit-Verlag.

SCHMITT, Rüdiger (1999). „Philistäische Terrakottafigurinen", *Ugarit-Forschungen* 31, 577–676.

SCHMITT, Rüdiger (2021). „Mourning and Grief in Iron Age Coroplastic Art from Palestine/Israel", in BAUKS, Michaela; OLYAN, Saul M. (Hg.): *Pain in Biblical Texts and Other Materials of the Ancient Mediterranean* (Forschungen zum Alten Testament 130), Tübingen: Mohr Siebeck, 105–123.

SCHROER, Silvia (2002). „Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung", *Lectio Difficilior* 1/2002

SCHROER, Silvia (2009). „Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte", in BERLEJUNG, Angelika; JANOWSKI, Bernd (Hg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 299–321.

SCHROER, Silvia (2011a). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 3: *Die Spätbronzezeit*, Fribourg: Academic Press Fribourg und Paulusverlag Freiburg,

SCHROER, Silvia (2011b). „Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze", in JAQUES, Margaret (Hg.): *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (Orbis Biblicus et Orientalis 251), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 83–102.

SCHROER, Silvia (2014). „Tod und Gender im alten Israel und seinen Nachbarkulturen", in SCHROER, Silvia (Hg.), *Sensefrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich: TVZ 43–52.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 4: *Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft*, Basel: Schwabe.

SEEBER, Christine (1980). Art. „Klagefrau", in HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* 3, Wiesbaden: Harrassowitz, 444–447.

SHAPIRO, H. Alan (1991). „The Iconography of Mourning in Athenian Art", *American Journal of Archaeology* 95, 629–656.

SIBBING-PLANTHOLT, Irene (2023). „Sadness and Grief in Akkadian Texts", in SONIK, Karen; STEINERT, Ulrike: The Routledge Handbook of Emotions in the

Ancient Near East, London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 562–583.

STAVRINOPOULOU, Eftychia (2005). „Die ‚gefahrvolle' Bestattung von Gambreion", in AMBOS, Claus; HOTZ, Stephen; SCHWEDLER, Gerald; WEINFURTER, Stefan (Hg.): *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 24–37.

STUBBE, Hannes (1985). *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*, Berlin: Dietrich Reimer.

VOLOKHINE, Youri (2008). „Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne", *Revue de l'histoire des religions* 225, 163–197.

WASMUTH, Melanie; SILVERMAN, Jason M.; TÖYRÄÄNVUORI, Joanna (2022). The Egypto-Aramean Stela of Ahatabu (Berlin ÄM 7707): A Cross-Cultural Discussion, *Die Welt des Orients* 52, 198–251.

WEIERSHÄUSER, Frauke; NOVOTNY, Jamie (2020). *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561–560 BC), Neriglissar (559–556 BC), and Nabonidus (555–539 BC), Kings of Babylon* (The Royal Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire 2), University Park, PA: Eisenbrauns.

WEIGEL, Sigrid (2015). „Public Crying: Zur Wiederkehr öffentlichen Trauerns auf den Straßen der europäischen Städte", in KASHIWAGI-WETZEL, Kikuko; WETZEL, Michael (Hg.): *Interkulturelle Schauplätze in der Großstadt. Kulturelle Zwischenräume in amerikanischen, asiatischen und europäischen Metropolen*, Paderborn: Fink, 43–57.

WENNING, Robert (2021). *Materialien zu den eisenzeitlichen Gräbern in Israel/Palästina* (Ägypten und Altes Testament 103), Münster: Zaphon.

WERBROUCK, Marcelle (1938). *Les Pleureuses dans l'Egypte Ancienne. Dessins de Marcelle Baud*, Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.

WICKETT, Elizabeth (2010). *For the Living and the Dead. The Funerary Laments in Egypt, Ancient and Modern*, London: I.B. Taurus.

WOLFF, Hans Walter (1982). *Micha* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

WOLFF, Hans Walter ([4]2004). *Joel und Amos* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

KANN DAS BÖSE GUT SEIN? EINE LEKTÜRE VON JONA 4

Johannes KLEIN

The question of whether evil can be good is not free from the question of what evil is good for. According to the story of Adam and Eve, evil only becomes visible through the distinction between good and evil, so evil could basically be value-neutral. After the removal of man from paradise, however, evil gains the upper hand, but cannot be disposed of even through destruction. According to the Book of Job, one might think that the evil done to Job serves a good purpose, namely to win a divine wager against Satan.

In the Book of Jonah we read about the wickedness of the Ninevites. Jonah refuses to go to Nineveh to announce the evil because he knows about the mercy of God. After he nevertheless goes and preaches judgement, the Ninevites remove the evil because God had previously intended evil for them. After the correction, the evil recedes but seems to join Jonah, who becomes angry at God's inconsistency. The question of whether the anger as a result of the evil that has overtaken Jonah is good for him, Jonah answers in the affirmative. Whether evil is also good for Jonah cannot be objectively answered unequivocally, but it is argued that evil seems better off with Jonah than elsewhere, because it does less harm with him than with the Ninevites.

Die Frage nach dem Warum des Bösen erschließt sich nicht unmittelbar. „Je mehr wir ihm einen ‚Sinn' geben wollen, umso unbegreiflicher wird es", schreibt Karl Kardinal LEHMANN.[1] Trotzdem gibt es zahlreiche Versuche, dem Bösen einen Sinn abzugewinnen. Beispielsweise definiert sich Mephisto in GOETHEs Faust als „Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft."[2] Nach dieser Betrachtung hätte das Böse eine gute, wenn auch als solche ungewollte Konsequenz. Konrad LORENZ betrachtet das Böse evolutionstheoretisch und kommt zu dem Schluss, dass die Aggression als Verkörperung des Bösen „ganz eindeutig … Teil der system- und lebenserhaltenden Organisation aller Wesen [ist], der zwar wie alles Irdische, in Fehlfunktionen verfallen kann, der aber doch vom großen Geschehen des organischen Werdens zum Guten bestimmt ist."[3] Das Böse wäre demnach eine Fehlfunktion eines insgesamt guten Systems. Franz M. WUKETITS formuliert: „Ethik setzt das Böse voraus … Jede Zielvorstellung betreffend das Gute bedarf des Bösen, der Erfahrung, daß

[1] LEHMANN 2011: 59.
[2] GOETHE 2021: V. 1335–1336.
[3] LORENZ 1963: 73.

sich Menschen auch ganz anders verhalten als ihre jeweilige Sozietät es eigentlich erwartet."[4] Das Böse kann somit als negative Folie des Guten betrachtet werden. Auf philosophischer Ebene kann das Böse in der Welt als Anfechtung des allliebenden, allgütigen, unendlich gerechten und gleichzeitig verstehbaren Gottes betrachtet werden,[5] stellt sich insgesamt allerdings sehr differenziert dar.

Der Erzählung von Adam und Eva im Garten Eden (Gen 2–3) folgend, drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass nicht das Böse an sich das Problem ist, sondern erst die Erkenntnis des Guten und Bösen.[6] Das scharfe Trennen zwischen Gut und Böse macht dem entsprechend das Böse erst sichtbar und verführt dadurch erst zum Bösen. Von daher wäre es im Bereich des Denkbaren, vom Bösen zunächst als etwas Wertneutralem zu sprechen, zumindest solange es nicht als solches erkannt wird. Dafür spricht auch die Bemerkung nach Betrachtung des gesamten Schöpfungswerkes durch Gott: „Und Gott sah an alles, was er geschaffen hatte, und siehe: sehr gut!"[7] Wenn er das Böse auch mitgeschaffen hat, dann müsste es folgerichtig gut oder vielleicht sogar sehr gut sein.[8]

Das stimmt zumindest für die Zeit vor der Erkenntnis des Guten und Bösen, bevor das Böse als solches erkannt war und mit dem Guten noch eine Einheit gebildet hatte. Danach scheint sich das Blatt jedoch zu wenden: Nach seinem Erkennen folgt nicht nur die Entfernung des Menschen aus dem Paradies (Gen 3,23f), sondern das Böse ergreift Oberhand und führt zum Brudermord (Gen 4), bald darauf dazu, dass Gott die Menschheit fast gänzlich ausrottet (Gen 6–9). Aufgrund dieser Erfahrungen gibt Gott überraschenderweise den Gedanken der Ausrottung des Bösen schließlich auf, und zwar zugunsten der ernüchternden Feststellung, dass das „Dichten und Trachten der Menschen böse von Jugend auf" ist (Gen 8,21).[9] Vermutlich ist damit gemeint, dass gegen das Böse nichts auszurichten sei. Spätestens dieser resignierende Satz Gottes[10] bescheinigt ein-

[4] WUKETITS 2000: 245.

[5] Vgl. beispielsweise JONAS 1987.

[6] Vgl. auch WESTERMANN [3]1983: 303, der zwar zugibt, dass bezüglich Gen 2,17 „der Text, so wie wir ihn lesen", nur bedeuten kann: „Gott verbietet den Menschen eine Baumfrucht, die das Erkennen von Gut und Böse bewirkt; er verbietet den Menschen damit das Erlangen dieser Erkenntnis", fügt aber sofort hinzu, dass das „in der alten Erzählung nicht gemeint" ist. Nach KLEIN 2009: 148 hat das Herauslösen des Bösen aus dem Guten in Gen 2 in Analogie zu anderen Schöpfungswerken die zwingende Konsequenz, dass das Böse dominant wird. Darin besteht die Gefährlichkeit der Erkenntnis des Guten und Bösen, was das göttliche Verbot erklärt.

[7] Gen 1,31.

[8] Anders KLEIN 2009, der eher die Auffassung vertritt, dass sich das Böse aus dem Guten, von Gott zu Beginn nicht bedacht, aber völlig logisch herausentwickelt, und Gott dazu veranlasst hat, sozusagen die Notbremse zu ziehen und den Menschen aus dem Paradies hinauszuwerfen, was aber letztlich nicht dazu geführt hat, die Gefahr des Bösen zu bannen, sondern dazu, mit ihm zu leben und es noch intensiver erkennen zu müssen.

[9] Nach WESTERMANN [3]1983: 611 findet sich in diesem Satz ein deutlicher Rückverweis auf Gen 2–3.

[10] VON RAD [12]1987: 92 spricht davon, dass die Gnade Gottes „hier in fast unangemessener

deutig, dass das Böse nicht gut sein, aber auch nicht ausgerottet werden kann, weil es ein notwendiges Übel markiert, mit dem der Mensch, aber auch Gott leben lernen müssen. Man ist sogar geneigt zu sagen, dass jetzt die ursprünglich ungewollte, ja im Paradies sogar verbotene und damit böse Erkenntnis des Guten und Bösen nun sogar notwendig wird, um sich vom bedrohenden Bösen fernzuhalten. Und das ist die Tragik der Menschheit bis heute: der Mensch lernt von klein auf, das Böse zu erkennen und gerät gerade dadurch auch in Versuchung, es zu tun. Und auch wenn er das erkannte Böse weitgehend vermeiden kann, gelingt ihm dies nicht ohne das gelegentliche Tun des Bösen, mag das erkannt oder unerkannt sein, manchmal auch in der Form des geringeren Übels, das sich im Grunde nicht wesentlich vom Bösen unterscheidet. Gott ist gemäß der Urgeschichte auch nicht vor solchem Paradox gefeit: Er versucht tatsächlich in der Geschichte von Noah, das Böse zu entfernen, indem er fast die gesamte Menschheit ausrottet. Wäre so ein Plan von einem Menschen entworfen und in die Wege geleitet worden, würde man von Völkermord oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit reden. Solche Urteile im Hinblick auf Gott äußern wir eher selten, aber können wir aus diesem Grund sein Verhalten schönreden oder sogar behaupten, dass das, was er hier tut, gut ist? Wenn ja, könnte man aufgrund dieser Geschichten behaupten, dass das Böse gut sein kann, zumindest dann, wenn es Gott tut. Dass zu biblischen Zeiten die Auffassung vertreten wurde, dass Aggressionen von Autoritäten ihren Schutzbefohlenen gegenüber gut sind, beweist auch der in neuerer Zeit eher in Misskredit[11] geratene Spruch: „Wer seine Rute schont, der hasst seinen Sohn; wer ihn aber liebhat, der züchtigt ihn beizeiten" (Spr 13,24). Wenn sich die Urteile über Gut und Böse auch über die Zeiten wandeln, legt sich doch die Erkenntnis nahe, dass auch das Böse, zumindest wenn es gewollt und akzeptiert ist, manchmal gute Effekte erzielen kann.

Die Geschichte von Hiob vertritt demgegenüber nicht eine völlig, jedoch trotzdem etwas andere Sichtweise. Gott erweist sich da als durchaus kritikfähig, lässt sich von Hiob anklagen,[12] ja rechtfertigt sogar den Ankläger,[13] obwohl er ihm nicht ganz recht gibt.[14] Denn Gott war durchaus dazu bereit, in ungerechter Weise das Böse an Hiob zuzulassen wegen einer Wette mit dem Satan (Hiob 1).

Weise dargestellt, nämlich fast wie ein Nachgeben, ja ein Sich-Einstellen Gottes auf die Sündhaftigkeit des Menschen" beschrieben wird.

[11] Vgl. beispielsweise MEINHOLD 1991: 228: „Einer ‚schlagenden Erziehung' kann heute nicht mehr das Wort geredet werden". SÆBØ 2012: 194 weist darauf hin, dass sich schon im biblischen Text die Tendenz abzeichnet, „die sich von körperlicher ‚Züchtigung' zur mündlichen Warnung und Belehrung bewegt".

[12] Vgl. beispielsweise Hiob 9,1–10,22, dazu von HESSE 1978: 78: „Gott handelt willkürlich und gewalttätig".

[13] Vgl. Hiob 42,7.

[14] Vgl. vor allem die Kapitel 38–41 im Hiobbuch.

Kann man daraus entnehmen, dass das Böse einen guten Teil in sich hat, wenn es um das Erreichen eines wichtigen übergeordneten Ziels notwendig erscheint? In diesem Fall konkret: Erlaubt die Verfolgung des Nachweises, dass der Satan nicht recht hat, was für sich genommen ein erstrebenswertes Ziel sein kann, böse Mittel nicht nur zu tolerieren, sondern sogar ausdrücklich zu erlauben oder gar einzusetzen? Anders gefragt: wäre dann das Böse Ausdruck eines guten Zwecks?

1. JONA 1–3

Dieser Fragenkomplex ist der Erzählung über den Propheten Jona nicht fremd. Jona war vor Gott geflohen (Jona 1). Die Lesenden erfahren viel später (4,2) erst von den Gründen der Flucht.[15] Jona wusste anscheinend schon im Vorfeld von negativen Erfahrungen mit Gott, in dem Sinn, dass Gott hatte Unheil predigen lassen, dieses aber nicht eintreten ließ, weil sich nach der Gerichtspredigt Besserungen eingestellt hatten. Dabei kann nicht geklärt werden, ob er persönlich diese Erfahrungen gemacht hatte, oder ob er aus anderen Quellen davon wusste. Das Wissen um das Erbarmen Gottes führte möglicherweise dazu, dass sich Jona vorstellte, (vielleicht nicht zum ersten Mal) als falscher Prophet dazustehen, weil seine Prophezeiung sich nicht erfüllen würde.[16] Anscheinend verstand Gott seine Botschaften, die Jona erinnerte, als Drohrede, sozusagen als pragmatische Rede, die auf eine Besserung und damit gerade nicht auf die Erfüllung des Angedrohten abzielte, während Jona den Wahrheitscharakter der Prophezeiungen betrachtete und letztere somit in seinem Verständnis als falsch durchgefallen waren. Davon hatte er genug. So etwas wollte er nicht erleben und war geflohen. Auf der Flucht erlebte er in seiner Not, die er als selbst verschuldet ansah, wie er von Gott getragen und durch ein Wunder im Fischbauch gerettet wurde. Diese Erfahrung verführte ihn anscheinend dazu, dass er sich gegen seinen ursprünglichen Willen dennoch nach Ninive aufmachte und dort trotz aller vorangehender Erfahrungen Gericht predigte. Wie er selbst erwartet hatte, besserten die Niniviten ihr Leben, sodass sich Gott tatsächlich – wie von Jona vorausgesehen – wieder erbarmte.

[15] So auch WEIMAR 2017: 373: „Erst als Gott den angedrohten Untergang Ninives nicht kommen lässt, findet Jona das Wort, jenen Gedanken auszusprechen, der ihn von Anfang an zur Flucht getrieben hat."

[16] Nach Dtn 18,22 ist ein Prophetenwort, das sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, ein Wort, das JHWH nicht gesprochen hat. Nach diesem Kriterium sieht Jona sich zu Recht in der Gefahr, als falscher Prophet zu gelten. Vgl. auch WEBER (2012, 104), der zwar zugibt, dass die Problematik um wahre und falsche Prophetie in der Exilszeit zwar eine Rolle spielt, aber hier nicht im Vordergrund sieht. Tatsächlich wird diese Problematik im Jonabuch nicht angesprochen, hintergründig dürfte sie eine Rolle spielen.

Was Jona tatsächlich entgangen war, ist die Tatsache, dass die von Gott eingegebenen und von ihm ausgesprochenen Worte nach zwei Seiten hin offen waren.[17] Er predigte nämlich: „Noch vierzig Tage, und Ninive wird umgewälzt werden!" Jona 3,4 hat dieses „umgewälzt werden" (hebräisch נהפכת) als *zerstört werden* interpretiert.[18] Inbegriffen ist jedoch auch die Bedeutung einer grundlegenden Wandlung, die nicht nur einen negativen, sondern auch einen positiven Ausgang einschließt.[19] Die Worte sind also von Gott sorgfältig ausgewählt und von Jona ebenso sorgfältig und wortgetreu ausgesprochen, und lassen es offen, suggerieren vielleicht sogar den Niniviten, dass eine grundlegende Verhaltensänderung die positive Seite der Prophezeiung erfüllbar macht. Die Niniviten handeln in der Folge so, als hätten sie das verstanden, deshalb erfüllt sich das Drohszenario nicht.[20] Jona reagiert auf die Besserung der Niniviten jedoch so, als ob er das alles nicht verstanden hätte, obwohl er selbst zugibt, dass er Gott als einen Erbarmenden kennt.

2. Jona 4

Dem letzten Kapitel im Jonabuch entnehmen wir, dass Jona nach dem positiven Ausgang für die Niniviten tatsächlich ärgerlich ist. Er meint, mit seiner Interpretation recht gehabt zu haben. Er könnte etwa gemeint haben, dass ihn Gott (noch einmal?) hat ins Messer laufen lassen. Er habe Gericht gepredigt und Gott habe sich erbarmt, sei also inkonsequent und damit unzuverlässig gewesen.[21] Und das auch noch, obwohl er alles im Voraus gewusst habe, deshalb doch geflohen sei. Gott war eben wieder einmal unzuverlässig, wenn auch für Jona eindeutig berechenbar. Dieser Widerspruch trägt mit bei zu dem inneren Konflikt, in dem sich Jona nun befindet. Jona meint also, wieder einmal *recht* gehabt *zu haben*. Weil er vorausgesehen hat, dass Gott entgegen seiner Ankündigung *Gnade vor Recht* hat ergehen lassen. *Ist* aber mit dieser Erkenntnis Jona automatisch *im Recht*?

[17] So auch Weimar 2017: 314: „Aufgrund des Bedeutungsspektrums des Wortes ist der Ruf in Ninive alles andere als eindeutig, kann angesichts dessen nur als zweideutig charakterisiert werden."

[18] Damit liegt Jona nicht falsch, da das Verb tatsächlich die Bedeutung von „zerstören" annehmen kann, beispielsweise in der Sodom- und Gommorageschichte (Gen 19,21.25.29).

[19] So auch Weber 2012: 89.

[20] Anders Weimar 2017: 315, nach dem für Jona und die Bewohner von Ninive „die Totalvernichtung der Stadt gewiss" ist.

[21] Weber 2012, 106f: „Jonas Position bzw. Vorwurf könnte man in folgende Worte zuspitzen: Weil der Herr immer gnädig ist und das Unheil immer sich reuen lässt, wird jegliche Gerichtsankündigung sinnlos, weil er sie ohnehin zurücknimmt."

Um seinen Konflikt für die Adressaten deutlicher werden zu lassen, lässt Gott Jona ein Gleichnis erleben. Eine Staude wächst und gibt ihm Schatten. Dann kommt ein Wurm und frisst die Staude an, sodass sie vertrocknet. Jona ist traurig wegen der Staude. Das ist verständlich. Deshalb mahnt ihn Gott, er möge verstehen, dass Gott auch traurig war wegen der Niniviten. Die Sichtweise Gottes ist demnach: Gottes Aufgabe ist es, die Menschen zu pflegen, dass sie gedeihen. So wie Menschen Pflanzen pflegen, so pflegt Gott die Menschen, d. h. es geht darum, mal gute Worte, mal böse Worte zu reden, sodass sie auf dem guten Weg bleiben. Die prophetische Rede hat demnach eher den Charakter einer Lehre, einer Eingrenzung oder Ermutigung als dass sie das ausspricht, was Realität ist. Sie beschreibt nicht die Realität, wie etwa bei der Wahrsagerei, sondern schafft Realität, die sich zudem noch von der vorhergesagten Realität unterscheiden kann.

3. Das Böse bei Jona

In Jona 3,10 wird das böse Tun der Niniviten dem von Gott angesprochenen Bösen direkt gegenübergestellt. Die Niniviten kehren um von ihren *bösen* Wegen, und so erbarmt sich Gott über sie und tut das *Böse* nicht, das er versprochen hatte zu tun. Direkt auf diese Information hin folgt dann im nächsten Kapitel (4,1) eine sehr interessante Formulierung: „und das *Böse* war zu Jona hin, ein großes Bösesein“.[22] Hans Walter Wolff formuliert: „den Beauftragten Gottes überkommt jetzt die große Bosheit.“[23] Nach Beat Weber verschiebt sich das Böse nun zu Jona.[24] Es hat den Anschein, dass das Böse autonom ist und nicht aus der Welt geschafft werden kann: Zuerst wurde es von den Niniviten getan, sollte getilgt werden, allerdings um den Preis, dass Gott Böses angedroht hatte. Durch die Besserung der Niniviten weicht das Böse von ihnen, sodass die Verwirklichung der Androhung des Bösen durch Gott keinen Sinn mehr ergibt. Durch das sich so entwickelnde Gute scheint das Böse allerdings nicht entfernt worden zu sein, sondern bewegt sich auf Jona zu und lässt Zorn entstehen. In seinem Zorn betet Jona zu Gott, macht ihn für sein Unglück verantwortlich und fordert von ihm, sein Leben zu nehmen, da sein Tod besser wäre als sein Leben.

Jhwh fragt ihn darauf, ob sein Zorn für ihn gut wäre (V4). Blickt man zurück auf V1, wo der Zorn als Folge des Bösen dargestellt wurde, das Jona überkommen hatte, könnte man auch gleich fragen, *ob das Böse denn gut für Jona sei*.

[22] Übersetzung nach Weimar 2017: 296.
[23] Wolff [2]1975: 116.
[24] Weber 2012: 105.

Diese Nuance dürfte in der Frage JHWHs durchaus mitgemeint sein. Jona bejaht definitiv, denn er sagt, dass der Zorn bis zum Tod gut für ihn sei.

Möglicherweise meint Jona damit, dass sein Zorn vielleicht doch noch etwas bei JHWH bewirken könnte und insofern „gut" ist, denn er geht aus der Stadt hinaus, um zu sehen, was in der Stadt geschehen würde. Er nimmt sich dafür Zeit, baut eine Hütte, um im Schatten sitzen zu können (V5). Gott JHWH lässt zusätzlich einen Rizinus wachsen, damit dessen Schatten Jona *von dessen Bosheit rette*. Das scheint zunächst zu gelingen, denn Jona freut sich sehr darüber (V6).

Gott lässt es allerdings nicht dabei bewenden, sondern stichelt: Er lässt einen Wurm kommen, der an der Wurzel des Rizinus nagt, so dass dieser vertrocknet, ferner einen trockenen Ostwind, der gemeinsam mit der stechenden Sonne dazu beiträgt, dass Jona sich wieder den Tod wünscht mit den schon erwähnten Worten: *Mein Tod ist besser als mein Leben* (V8). Gott fragt daraufhin Jona, ob sein Zorn über den Rizinus gut für ihn sei, worauf Jona noch einmal entgegnet, dass sein Zorn gut für ihn sei bis zum Tod (V9). Jona bestätigt also, dass der Zorn, der gemäß V1 durch das Böse entstanden ist, gut für ihn ist. Diesen Zorn und das hinter ihm stehende Böse kann offensichtlich auch Gott JHWH nicht aus der Welt schaffen. Es bleibt bestehen, so als ob es ein Gesetz der Erhaltung des Bösen gäbe. JHWH kann nur noch den Widerspruch aufzeigen, in dem sich Jona befindet, nämlich, dass ihm einerseits der Rizinus leidtut, und dass er andererseits nicht verstehen kann, dass die Niniviten JHWH leidgetan haben. Dieser Widerspruch entspricht jenem, dass Jona einerseits genau gewusst zu haben vorgibt, dass JHWH barmherzig ist, und ihn doch genau deshalb als unzuverlässig betrachtet, weil er auf der Gerichtspredigt bestanden hatte.

4. SCHLUSSFOLGERUNG

Blickt man zurück, dann fällt auf, dass das Böse zuerst in Ninive auftaucht. Gott sieht es und will Besserung, indem er anderes Böses androht. Er möchte sozusagen Böses mit der Androhung von Bösem aus der Welt schaffen. Jona ist das suspekt, möchte nicht mitmachen. Es gelingt aber auch ihm nicht, sich vom Bösen fernzuhalten, sondern er zieht es regelrecht auf sich, bis er es selbst für gut befindet in seinem Ausdruck - als Zorn, den er sich als ständigen Begleiter bis in den Tod wünscht.

Kann das Böse gut sein? Das wohl eher nicht, aber vielleicht ist es bei Jona zumindest besser aufgehoben als an anderer Stelle, denn bei ihm richtet es weniger Schaden an als bei den Niniviten. Und zudem kann es hier didaktischen

Zwecken dienen, denn alle Betrachtenden des Buches können von Jona lernen, wie man es nicht machen soll. Also ist das Böse doch nicht nur besser, sondern sogar gut bei Jona aufgehoben?

BIBLIOGRAPHIE

GOETHE, Johann Wolfgang (2021). *Faust: Der Tragödie erster Teil. Textausgabe mit Kommentar und Materialien* (Reclam XL), Stuttgart: Reclam.

LEHMANN, Karl Kardinal (2011). „Die Frage nach dem Ursprung des Bösen", in DALFERTH, Ingolf U.; LEHMANN, Karl Kardinal; KERMANI, Navid (Hg.), *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg i. Br.: Herder, 53–87.

HESSE, Franz (1978). *Hiob* (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 14), Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

JONAS, Hans (1987). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Berlin: Suhrkamp.

KLEIN, Johannes (2009). „Die Erkenntnis des Guten und Bösen als Gegenbewegung zur Schöpfung. Perspektiven einer Zusammenschau von Gen 1–3", *Sacra Scripta* VII, 135–150.

LORENZ, Konrad (1963). *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien: Borotha Schoeller.

MEINHOLD, Arndt (1991). *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15* (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 16.1), Zürich: Theologischer Verlag.

VON RAD, Gerhard ([12]1987). *Das erste Buch Mose. Übersetzt und erklärt* (Altes Testament Deutsch 2/4), Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.

SÆBØ, Magne (2012). *Sprüche. Übersetzt und erklärt* (Altes Testament Deutsch 16,1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WEBER, Beat (2012). *Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott* (Biblische Gestalten 27), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

WEIMAR, Peter (2017). *Jona. Übersetzt und ausgelegt* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel und Wien: Herder.

WESTERMANN, Claus ([3]1983). *Genesis. 1. Teilband. Genesis 1–11* (Biblischer Kommentar. Altes Testament I/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

WOLFF, Hans Walter ([2]1975). *Studien zum Jonabuch* (Biblische Studien 47), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

WUKETITS, Franz M. (2000). *Warum uns das Böse fasziniert*, Stuttgart, Leipzig: Hirzel.

LIMINAL DEVICE\S*

Silas KLEIN CARDOSO

1. INTRODUCTION

From the mid-1980s on, the study of ancient Levantine religion\s became more sensitive to images, spaces, senses, and textures. Reacting to disembodied approaches based on hypothetical sources ('*abordagem fontes e fés*'[1]), new practices focusing on empirical sources revolutionized the field.[2] From within, the change is explained by a range of intellectual processes, including the reranking of sources (GRABBE 1997; KNAUF 1991; ZEVIT 2001), the systematic integration of material and visual data (DEVER 1995; HARDMEIER 2001; TOORN 1997; UEHLINGER 2001), and historiographic attitudes attentive to contemporary critical theories (e.g. ACKERMAN 2022; MEYERS 2013; OLYAN 2012; SCHROER 2016; UEHLINGER 2021). From the outside, the change aligns with broader semiotic (i.e., "linguistic" plus "visual/pictoric," see SACHS-HOMBACH 2013: 97) and material turns in humanities and socio-epistemic processes, such as the "unchurching" of the study of religion in Europe (MEYER 2012: 5–6; UEHLINGER 2015b) and the (still shy) acceptance of non-Western epistemologies.

Asynchronous, the rerouting has had far-reaching consequences. Following neighboring disciplines, the field seems to be timidly changing its name from "history of ancient Israelite religion" to "history of (southern) Levantine religion\s."[3] As a result of the collision with other fields, the research horizon changed. The spatial-temporal delimitation aims today the whole Levant from

* It is an honor to dedicate this study to Silvia Schroer, whose work had a decisive impact on the interpretation of ancient visual regimes, helping to liberate artifacts from biblicist agendas. Behind the scenes, she has worked to alter oppressive academic structures from her (then unprecedented for a woman) habilitation in the theological faculty of Fribourg/CH to her professorship of Old Testament and vice-rectorate for (e)quality in Bern. After being influenced by her texts during my studies in Brazil, working under her supervision at the "Stamp Seals from the Southern Levant" research project has been a privilege.

This study was partly financed by the *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES, Brasil; Finance Code 001) under the *Grande Prêmio Capes de Tese* fellowship.

[1] Portuguese for "sources and faiths approach." I echo the expression *pots and peoples* as these approaches associated a hypothetical source to a given time, place, and complex of beliefs.

[2] The search for an "explicit archaeological approach" was a tendency in the late 1980s (HOLLADAY JR 1987; see also AVIGAD 1987; DEVER 1987).

[3] The analog relabeling of "biblical archaeology" for "archaeology of the Levant," e.g., tries to overcome the idea of Israel's distinctiveness and is tied to a search for a more academic/secular approach (STEINER and KILLEBREW 2014: 1–2). Still, the very constitution of the discipline is tied to colonialist assumptions (see DAVIS 2014; GREENBERG and HAMILAKIS 2022; KLETTER 2006).

the Neolithic to (at least) the Hellenistic periods as expressed in different media (KEEL and UEHLINGER 2010; SCHROER 2005–2018; TILLY and ZWICKEL 2015). Disciplinarily, this entails that the phenomena studied are neither restricted to theology/biblical studies nor exclusively attached to the so-called "biblical world," which justifies its framing into religious studies/history of religion\s.

The current challenge is the creation of a suitable framework (FREVEL 2021: §4; UEHLINGER 2021: 165–166) since the empiricism of the practice has not prevented (not only) Western (mis)conceptions from framing investigations. In other words, modern paradigms still come imprinted into reconstructions or, as UEHLINGER (2015a: 16) put it, "scholarly reconstructions of ancient Levantine religion(s) during the Iron age II were *and continue to be* children of their own time and context." This can occur, for instance, in the form of generalizing dichotomies (STAVRAKOPOULOU 2010; UEHLINGER 2015a), ethnological reasoning (PORZIA 2018), immateriality (MANDELL and SMOAK 2019), or "progressivism" (SCHAPER 2015). To these issues, one might add other problematic aspects, such as the disproportionate emphasis on the origins of *yhwh* (e.g., FLEMING 2021; FLYNN 2020; LEWIS 2020; MILLER II 2021; RÖMER 2015),[4] the logocentrism (BONFIGLIO 2017: 444), and colonial/imperialist assumptions that distort the "Other," allowing allochronization (GREENBERG and HAMILAKIS 2022: 75–108; PFOH 2022). A reasonable conclusion is that the field still struggles with its conceptual dependence on biblical texts, undue emphasis on the Judeo-Christian tradition, and modern constitution/rationality (LATOUR 1993; QUIJANO 1992).

In this regard, while the last five years have seen proposals of comparative (PORZIA 2018; SCHMITT 2020), cognitive (MAIDEN 2020), and material frameworks (MANDELL and SMOAK 2019), they remain asymmetric. Symmetry, here, "simply means not to impose *a priori* some spurious *asymmetry* among human intentional action and a material world of causal relations" (LATOUR 2005: 76). In other words, while these frameworks offer sophisticated tools and concepts for analyzing the past, they often disregard the analysis of the present. If a sociology of knowledge of the fields of biblical studies and southern Levantine archaeology lurks for a while (PFOH 2020), it has not been systematically carried out (but see KLEIN CARDOSO 2022; 2023a; 2023b). In this regard, it would be a Sisyphean effort trying to change the practice without looking at its epistemic structures (see SOUSA SANTOS 2017). The task at hand thus requires addressing other conceptual aspects of concern, from the thorny debate on the in/existence of 'religion' in the past and present (see, e.g., FITZGERALD 1997; MCCUTCHEON 2018; ROUBEKAS 2018) to ethnocentrisms hidden in the logocentric and mono-

[4] The emphasis might be a symptom of the use of a self-evident concept of "religion" or a remnant of the evolutionary logic of the "world religions" paradigm (STROUMSA 2021: 246). On the other hand, the fixation on *Urgeschichten* is a wider issue in biblical/religious studies (TOBOLOWSKY 2023).

modal constitution and practice of the discipline (DERRIDA 1976: 1–26; KRESS and VAN LEEUWEN 2001). The latter can be held responsible for the problematic but influential practice of detaching codes from "material bearers" (sic).

In response to these challenges, my short contribution, after discussing how scholars ascribe religiousness to artifacts in the field, argues for a communicological symmetric framework for the history of southern Levantine religion\s that is programmatically sketched with the concept of *liminal device\s*.

2. WHAT MAKES AN ARTIFACT 'RELIGIOUS'?

The question of how scholars ascribe religiousness to artifacts is central to the task of devising a historical-religious framework. Conceptually, the focus on religious objects might unravel modern assumptions embedded in interpretations. For instance, RÜPKE (2019) argued that such a focus defies Durkheimian notions of religion as a collective enterprise. The 'fetish' offers another example. The concept was "so problematic to modern Westerners because it violated distinctions between human-made fabrications and God, between subjects and objects, between spirit and matter, between construction and reality" (MEYER 2012: 21; see MATORY 2018).[5] If the term betrays its Eurocentrism, being originally given by Portuguese-Catholic and Dutch-Protestant navigators to Africans' deemed inferior objects, MORGAN (2021: 36–37) made the point that the Protestant material god, the Bible, was equally puzzling to nineteenth-century Polynesians.

Methodologically, the question unravels many interpretive challenges. The attribution of religiosity to an artifact from antiquity is the final stage of a complex hermeneutic process. Two stages precede it. The first, *objectification*, consists in the categorization of the excavated "thing"[6] according to the excavator's observational itinerary. This process defines what will be preserved or discarded, presupposing, from a closed and self-referential system of archaeological notions—a "grammar"—what is an artifact (BUCCELLATI 2017: 28–31). The process thus entails that "cycles of artifactuality" are not only contingent to the effects of the time on objects, but, also, to conceptual frameworks (CHAZAN 2019: 5–8). The second stage, *typologization*, consists of the inclusion of this artifact to the textual inventory of the archaeological record.[7] At this stage, the textualization of the artifact displaces it in favor of the referent to which it supposedly

[5] Despite highlighting the importance of approaches such as the one labeled 'material religion', APPIAH (2022) recently pointed out its exclusion of pre-colonial notions of materiality, anthropocentric epistemology, and the inherent contrast made between African and European ideas.

[6] For the distinction between "thing" and "object," see BROWN (2001).

[7] I.e., the referential dimension of the archaeological method (see BUCCELLATI 2017: 124–126).

points to (KÜCHLER and CARROLL 2021: 4). In other words, the object becomes part of a "class of artifacts," becoming subjected to micro-relations of power inherent to academic writing. Here, aspects such as authorial and institutional authority, linguistic genre, and modes of argumentation influence interpretive outcomes and shape what is considered an "artifact" (see LUCAS 2019). Despite the attribution of religiosity can only occur after these stages, for operating on "artifacts" (i.e., objectified things) within "artifact classes" (i.e., typologized objects), these steps are usually not addressed by the specialized literature on the topic (see, e.g., GILMOUR 1995: 13–17; RIEGER 2020: 54–56).

The history of ancient southern Levantine religion\s, in view of the hermeneutic difficulties of the task,[8] typically applies one within six strategies to ascribe religiosity to artifacts. These are described below:[9]

2.1. *Religious by design*

1) **Lack of function:** $\neg f(a) \Rightarrow r(a)$
   → *No practical function IMPLIES that an artifact is religious*.

   Used as a caricature of the endeavor, this functionalist strategy uses 'religion' as a final interpretive resort, entailing the distinction between 'sacred/non-utilitarian' and 'profane/utilitarian'.

2) **Iconography linked to "g\God/des/ses/s":** $i(a) \Rightarrow r(a)$
   → The presence of an *image of the divine IMPLIES a religious artifact*.

   This strategy understands that the depiction of supernatural beings in an object is a sign that the artifact held a religious function and/or meaning.

2.2. *Religious by comparison*

3) **"Religious" typology:** $(s(a,b) \wedge (\exists\, i \mid a \in R_i)) \Rightarrow r(b)$
   → *If two objects are similar (a and b) and one (a) belongs to a group of religious artifacts (R_i) IMPLIES the second artifact (b) is religious*.

[8] E.g., concerning interartistic comparison, even with ancient texts describing rites of sacralization (e.g. BERLEJUNG 2021: 3–4), the evidence is hardly unambiguous, given the inherent polysemy of codes. Considering the archaeological method, even when objects are found *in situ*, the attribution of function is hardly unquestionable, given changes of function during the lifetime of objects.

[9] I thank Eythan Levy for translating the arguments to propositional and first-order logic language. Please, consider the following Boolean notations to read the formulas:

f(a) : "artifact *a* has a practical function"
r(a) : "artifact *a* is religious"
c(a) : "artifact *a* was found in a religious context"
d(a) : "artifact *a* contains a divine image"
s(a,b) : "artifacts *a* and *b* are 'similar'"
t(a,b) : "artifacts *a* and *b* were found together"
R_1, R_2, … (R_i in general) : "a predefined set of artifacts known to be religious"

Some artifact classes are construed as religious a priory, either because of their research history or for their assumed lack of function.

4) **Similarity with "religious" object:** $s(a,b) \wedge r(a) \Rightarrow r(b)$
→ If two objects (a and b) are similar and one of them (a) is religious IMPLIES the other (b) is also religious.

In a mix of stylistic and typological intuitions, objects that do not conform to established classes might have religiousness ascribed for similarity.

2.3. *Religious by context*

5) **Relationship with other objects:** $t(a,b) \wedge r(a) \Rightarrow r(b)$
→ If two objects (a and b) were found together and one of them (a) is religious IMPLIES that the other (b) is also religious.

The concentration of religious artifacts can also be used to ascribe religiousness to artifacts or for identifying "architecturally undistinguished" cultic places (HOLLADAY JR 1987: 282, n. 1).

6) **Relationship with "religious/cultic" context:** $c(a) \Rightarrow r(a)$
→ Religious context IMPLIES that an artifact is religious.

The deemed religious context of an object might also be used to ascribe religiousness, following ethnographic comparisons and deposition patterns that aid artifacts' biographies.

2.4. *Discussion*

While the strategies obviously imply a concept of 'religion', the question is *which* religion is implied? This question will be answer in the following lines by the problematization of the three assumptions that shape these strategies.

The first assumption is that certain artifacts are inherently religious (No. 1–2). Such an assumption is built upon the influential but debatable rigid distinction between "sacred" and "profane." However, is it true that southern Levantine societies made such differentiations? The southern Levant is better characterized as one of those contexts where the line between sacred and profane is difficult to draw (HALBERTSMA and ROUTLEDGE 2021: 2), as the very existence of strategy **No. 5** and the entailed difficulty to discover a 'blueprint' of Iron Age cultic places shows (e.g. ALBERTZ and SCHMITT 2012; FAUST 2019; KOCH 2020; MAZAR 2015). In this regard, the lack of a suitable critical concept is not a simple detail, since the current academic "language misses the unbounded and open-ended quality of the social, of human activities" (STOWERS 2011: 35).[10]

[10] To be sure, STOWERS (2011: 35) argues against the idea of "religious systems" that assume "some sort of essence that ties the practice [of animal sacrifice] intrinsically to an idea or symbol

This is also the case of the second distinction between utilitarian/non-utilitarian.[11] While pervasive in academia, the reasoning implied is probably more attached to our post-industrial minds and the corollary idea of religion as superstructure,[12] than to a critical assessment of ancient sources. However, 'household religion' studies have shown that what we call 'religion' affected many different spheres of life (STOWERS 2011). Moreover, the distinction undervalues the place of aesthetics in past societies while ethnocentrically assumes that things can bear no agency for contemporary (i.e., "developed" or "modern") people.

The idea that "profane" (non-utilitarian?) objects do not display "divine" iconography (**No. 2**), in turn, fails to consider the diverse ways in which codes act upon objects and the multifaceted roles g\God/dess/ess/s could acquire in Antiquity. First, it is not clear what becomes religious with a religious depiction. Think of a cosmetic lid with a goddess depiction. What becomes religious with the depiction? The box, its content, the producer/craftsperson, the consumer/user, or all? Furthermore, the use of ancient "things" as by-products or conduits to understanding conceptual frameworks about deities presupposes a textual approach to material artifacts (MANDELL and SMOAK 2019: 2) and is founded on the evolutionary paradigm of "world religions" (STROUMSA 2021: 246).

In sum, the idea that certain objects are inherently religious seems to imply the problematic cross-cultural anthropological concept of religion (ASAD 1993).

The second assumption is that religious artifacts were similar in form and/or content to other religious artifacts (No. 3–4). A typical but not exclusive problem of these comparative strategies is the fixed determination of function and meaning of artifacts from the past. Artifact classes are formed from etic (i.e., non-emic) observations, disregarding the polysemy of artifacts in their design, reception, and use (see FOWLER 1985), and possible changes in their meaning and function. Furthermore, it is important to highlight that the logic of these labels is verbal[13] and produced for scientific writing, reasoning that rules out overlaps and inconsistencies. Thus, given carried out for the sake of scientific *writing* (CHAZAN 2019: 20) and within pre-established taxonomies (LUCAS

through time and across cultural areas." Still, his argument is useful against generalizing concepts of religion.

[11] HOLLADAY JR (1987: 259), arguing for strategy **No. 5**, construes another problematic binomial between "religious" and "inscribed" artifacts, exposing his ethnocentrism.

[12] In this historical context, even if we concede that a state, in its modern sense, existed, it is difficult to assume that ideological apparatuses existed for reproducing superstructures (see ALTHUSSER 2012).

[13] They are (a) "**objective**," non-dependent on predetermined points of view (FLUSSER 2017a: 114); (b) **well-defined**, organized in discrete units (MCLUHAN 2013); (c) **transparent**, meaning-based (ASSMANN 2003: 263); (d) **logically contextualized** (SCHIRRA and SACHS-HOMBACH 2007).

2019: 10), researchers operate under "confirmatory biases," i.e., limiting themselves to the most likely existing hypotheses (PERREAULT 2019: 8–14).

The third assumption is that context determines the religiosity of objects (No. 5–6). Such an assumption can lead to circular arguments: "the identification of cultic artefacts on the basis of their presence in cultic sites can lead to the identification of cultic sites on the basis of the presence of cultic artefacts" (GILMOUR 1995: 13–14). Moreover, if we consider that religiousness cannot be thought of as fixed or inherent to a particular object or object class as argued above, these strategies generate false tautologies. In this respect, as Herculean as such a task may look, it is essential to re-examine the artifacts and contexts that were first considered religious and are used for comparison. Likewise, it is essential to maintain consistency in analyses of the relationship between object and contexts to generate sound results.

3. LIMINAL DEVICE\S

As the discussion above shows, despite their potential to unravel biases, the very interpretation of religious objects might be, in itself, biased. That is the reason for my proposal of a *communicological symmetric* framework, which I programmatically sketch in the following pages. The term "communicological" is used for its grounding in communication theory, i.e., in the study of how information is stored, processed, and transmitted (FLUSSER 2009: 35). Accordingly, the framework focuses on media storing, processing, and transmitting historical-religious information. The symmetry of the approach lies in its *equally rigorous* assessment of the two main media/sources for historical-religious information, (1) artifacts classified as "religious" and (2) religion scholars.[14] The approach is thus synthesized by the formula *liminal device\s*. As typographically set, two modules of analysis are envisaged; these are apparent in the plural (*liminal devices*) and singular (*liminal device*) forms. Below, each module's different objects of analysis, sets of questions, and objectives are clarified.

3.1. *Liminal devices (pl.)*

The first focus is on religious media.[15] While the conceptualization of religious artifacts as media was already suggested in the field to expand the discussion of

[14] Symmetry, causality, impartiality, and reflexivity are the tenets of the so-called "strong programme in the sociology of knowledge" (BLOOR 1976: 2–5) that rejected the asymmetrical approach that explained successes by 'scientificity' and failures by social factors. LATOUR (1993) reinterpreted the concept to focus on the agency of humans and non-humans.

[15] Religious studies experienced a 'media turn' (ENGELKE 2010) and, recently, saw burgeoning the characterization of religion as mediation (MEYER 2020). This development was triggered by a

ancient communicative systems beyond writing (FREVEL 2005: 11),[16] many still use a reductive or instrumental concept of media, instead of properly engaging with the concept in its full potential. In other words, media is often reduced to analogies (e.g., mass-media ≅ ancient media) or synonymies (e.g., media = genre), or is used to refurbish old discussions (e.g., orality vs. textuality). This axis thus reconceptualizes and redescribes religious media.

Therefore, in the plural form, *liminal devices* refer to religious media, i.e., things present in religious practices or that embodied 'religious power', assuming a central role in the communication with non-empirical realities or non-evident beings/forces (KLEIN CARDOSO 2020: 149–150). The term *device*, here, refers to objects that wait for human actions and/or stimulate thought-processes (FLUSSER 2000: 21; ZIELINSKI 2013: 112–114) and their *liminality* is to be found in how they bridge spheres of existence to convey information/meaning. In other words, these objects "communicate"—i.e., they connect heterogeneous worlds and erase otherness—by embodying the role of a third in-between communicative actor (a "messenger", KRÄMER 2015: 75–86). The verb "to embody" is crucial, as objects (religious or not) can be seen as external memories for their ability to store/process/transmit in their shape, material, and use information/meaning regarding uses, gestures, actions, and concepts (FLUSSER 2015: 53–54).

The characterization tentatively combines functional, pragmatic, and mediatic notions of cultic artifacts. This assumes that through the description of their material properties, function, style, iconicity, semantic/social connectivity, and (social, economic, archaeological) contexts, information/meaning about their previous entanglements with humans can be retrieved, also impacting the understanding of their role in ancient religious rites. In other words, while object biographies investigate changes in meaning in the lifespan of objects (GOSDEN and MARSHALL 1999; JOY 2009), the approach here drafted is akin to an 'archaeology of religious media,' as it examines the conditions of existence of artifacts and question their habits of use through their properties and contexts.[17] Therefore, the judicious ('thick') redescription of artifacts would include the following background set of questions before ascribing it religiousness: What makes this artifact 'liminal'? What media properties (i.e., transmission, storage, processing) were considered for the religious use of this artifact? To what extent did this device enable religious practices, beliefs, and ritualization? How was

pictorial/iconic turn that put the media, the gaze's historical construction, and images as foundations for knowledge at the center of scholarly efforts (SANTIAGO JR 2019: 408).

[16] If the benefits of the conceptualization were not evident then (UEHLINGER 2005), they proved their worth recently (SCHAPER 2019; UEHLINGER 2021: 158–159).

[17] The archaeology of media is inspired by Foucault's genealogy allied to Kittler's focus on technical media (PARIKKA 2012: 6), at the same time it follows the history of media as designed by MCLUHAN and anticipated by the Warburg *Kreis* (HUHTAMO and PARIKKA 2011).

belief conceived through this artifact once its materiality is considered? What do the style and iconicity of this artifact hint at concerning its use and meaning?

3.2. *Liminal device (sing.)*

The second focus is on knowledge media. It assumes that objects cannot be isolated from subjects in an investigation. On the one hand, this acknowledges the crisis and the simplifying nature of the subject/object distinction (MORIN and LE MOIGNE 2000: 57–60, 113; see VIVEIROS DE CASTRO 2004: 453) and, on the other hand, concurs that a postabyssal/posextractivist epistemology is only possible by blurring this faulty northern epistemic divide (SOUSA SANTOS 2018: 136–138). Accordingly, apparatuses of/for knowledge processing, storage, and transmission must be addressed with the same thoroughness. This is particularly relevant to the field of Levantine religion\s since, while the sharpening of tools for assessing the past is discussed to exhaustion, the tools for the present remain blunt.[18] This is probably a result of two assumptions stemming from a "zero-point hubris"[19]: (a) that knowledge is one and the same everywhere; and (b) that it is possible to be objective without considering present contexts.

Therefore, the concept of *liminal device*, in the singular, refers to knowledge media or apparatuses, i.e., tools, agents, materials, and structures used in the modern study of ancient religion\s. The term *device*, in this sense, is taken from FLUSSER's subjective history of modern ontology to describe the impalpable structure of the things that surround us (FLUSSER 2017b: 327)—it is thus related to FOUCAULT's (1980: 194–197) concept of *dispositif*/apparatus—being useful to the metatheoretical and social-material understanding of the relationship between the research object and the subject researcher. Liminality, in this sense, is understood as the space in which object and subject meet in research, and where researchers meet around an object. In this regard, Bourdieu's concept of *scientific field* is implied as "a structured field of forces, and also a field of struggles to conserve or transform this field of forces" (BOURDIEU 2004: 33). As a result, the knowledge of ancient religion\s is better visualized as an entangled network of multilayered and multilateral relations: researchers must have their position/relations marked according to objects of study, research materials, methods, other researchers, disciplinary fields, institutional/economic relations.

While existing analyses prioritize, on the one hand, macro-social, economic, and political contexts to analyze and situate researchers and their production and,

[18] If self-reflexivity is sold as the best weapon in our quiver, it can backfire in fights for scientific capital (BOURDIEU 2004: 33–52) and for structural epistemic injustices (SOUSA SANTOS 2017).

[19] I.e., "the imaginary according to which an observer of the social world can situate themselves on a neutral observation platform that, in turn, cannot be observed from any point" (CASTRO-GÓMEZ 2021: 8).

on the other hand, biographic or psycho-social intuitions, the approach suggested here is closer to a sociology of knowledge. In this regard, a series of micro-contextual questions are to be systematically applied in the redescription of research "tribes" in their social-material practices (see BECHER and TROWLER 2001; BECKER and CLARK 2001; CLARK 2006; MAFFESOLI 1996, 2016): What is the ideological orientation of researchers? What economic, social, religious, and societal interests are implicit in reconstructions? What is the rationale for the inclusion/exclusion of artifacts in religious-historical reconstructions? What socio-material research practices were used, and under which framework? What is the genealogy of methods employed, and what are the factors for their choice? What metaphors were used to represent knowledge? How, when, and where knowledge was socialized? What results were remembered and forgotten?

4. CONCLUSION

While historians of ancient Levantine religion\s have rightly identified modern paradigms, prejudices, and biases imprinted into reconstructions, they have overlooked the weight and far-reaching consequences of their own knowledge apparatuses and their inherent asymmetries in proposing frameworks. As a result, the attribution of "religiosity" to artifacts is, in the history of Southern Levantine religion\s, prone to anachronistic projections based on an undertheorized concept of "religion." Therefore, after highlighting how modern conceptions influence the ascription of religiousness to artifacts, I argued in this chapter for a twofold, symmetric communicological framework to systematically integrate past and present in studying ancient Levantine religion\s. This was programmatically suggested in the concept of *liminal device\s*. Aiming to be the backbone of a future full-fledged framework, the concept distinguishes two research focuses, religious media (*liminal devices*) and knowledge media (*liminal device*), that will help establish new research questions and highlight neglected aspects in the production/interpretation of religious-historical knowledge.

BIBLIOGRAPHY

ACKERMAN, Susan (2022). *Women and the Religion of Ancient Israel* (The Anchor Yale Bible Reference Series), New Haven, CT: Yale University Press.

ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger (2012). *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

ALTHUSSER, Louis (2012). "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", in ŽIŽEK, Slavoj (ed.), *Mapping Ideology*, London: Verso, 100–140.

ASAD, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

ASSMANN, Aleida (2003). "Alte und neue Voraussetzungen der Hieroglyphen-Faszination", in ASSMANN, Aleida; ASSMANN, Jan (ed.), *Hieroglyphen: Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*, Bonn: Wilhelm Fink, 261–280.

AVIGAD, Nahman (1987). "The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society", in MILLER Jr., Patrick D.; HANSON, Paul D.; MCBRIDE, Dean (ed.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 195–208.

BECHER, Tony; TROWLER, Paul (2001). *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Culture of Disciplines* (2nd ed.), Philadelphia, PA: Open University Press.

BECKER, Peter; CLARK, William (ed.) (2001). *Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

BERLEJUNG, Angelika (2021). *Divine Secrets and Human Imaginations* (Orientalische Religionen der Antike 42), Tübingen: Mohr Siebeck.

BLOOR, David (1976). *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.

BONFIGLIO, Ryan P. (2017). "Visual Culture", in THATCHER, Tom; KEITH, Chris; PERSON Jr., Raymond F.; STERN, Elsie R. (ed.), *Dictionary of the Bible and Ancient Media*, New York, NY: Bloomsbury Academic, 442–450.

BODEL, John; OLYAN, Saul M. (ed.) (2008). *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden: Blackwell.

BOURDIEU, Pierre (2004). *Science of Science and Reflexivity* (Richard Nice, trans.), Chicago, IL: University of Chicago Press.

BRÄUNLEIN, Peter J. (2016). "Thinking Religion Through Things", *Method & Theory in the Study of Religion* 28,4–5, 365–399.

BROWN, Bill (2001). "Thing Theory", *Critical Inquiry* 28,1, 1–22.

BUCCELLATI, Giorgio (2017). *A Critique of Archaeological Reason: Structural, Digital, and Philosophical Aspects of the Excavated Record*, Cambridge: Cambridge University Press.

CHAZAN, Michael (2019). *The Reality of Artifacts: An Archaeological Perspective*, London: Routledge.

CLARK, William (2006). *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago: University of Chicago Press.

DAVIS, Thomas W. (2014). "History of Research", in STEINER, Margreet; KILLEBREW, Ann E. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*, Oxford: Oxford University Press, 35–43.

DERRIDA, Jacques (1976). *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

DEVER, William G. (1987). "The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion", in MILLER Jr., Patrick D.; HANSON, Paul D.; MCBRIDE, S. Dean (ed.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 209–248.

DEVER, William G. (1995). "'Will the Real Israel Please Stand up?' Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 298, 37–58.

ENGELKE, Matthew (2010). "Religion and the Media Turn: A Review Essay", *American Ethnologist* 37,2, 371–379.

FAUST, Avraham (2019). "Israelite Temples: Where Was Israelite Cult Not Practiced and Why", *Religions* 10,2, 1–26.

FITZGERALD, Timothy (1997). "A Critique of "Religion" as a Cross-cultural Category", *Method & Theory in the Study of Religion* 9,2, 91–110.

FLEMING, Daniel E. (2021). *Yahweh Before Israel: Glimpses of History in a Divine Name*, Cambridge: Cambridge University Press.

FLUSSER, Vilém (2000). *Towards a Philosophy of Photography*, London: Reaktion Books.

FLUSSER, Vilém. 2009. *Kommunikologie weiterdenken: Die Bochumer Vorlesungen*, WAGNERMAIER, Silvia; ZIELINSKI; Siegfried (ed.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

FLUSSER, Vilém (2015). *Comunicologia reflexões sobre o futuro: As conferências de Bochum*, WAGNERMAIER, Silvia; ZIELINSKI, Siegfried (ed.), São Paulo: Martin Fontes.

FLUSSER, Vilém (2017a). *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*, CARDOSO, Rafael (ed.) (Raquel Abi-Sâmara, trans.), São Paulo: Ubu Editora.

FLUSSER, Vilém (2017b). *O último juízo: castigo & penitência*, MALTEZ NOVAES, Rodrigo; PETRÔNIO, Rodrigo (ed.), 2 vols, São Paulo: É Realizações.

FOUCAULT, Michel (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972–1977*, in GORDON, Colin (ed.), New York, NY: Pantheon Books.

FOWLER, Mervyn D. (1985). "Excavated Incense Burners: A Case for Identifying a Site as Sacred?", *Palestine Exploration Quarterly* 117,1, 25–29.

FREVEL, Christian (2005). "Medien der Alltagskultur in der Antike: Eine Einführung", in FREVEL, Christian (ed.), *Medien im antiken Palästina: Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie* (Forschungen zum Alten Testament 10), Tübingen: Mohr Siebeck, 9–39.

FREVEL, Christian (2021). "When and from Where did YHWH Emerge? Some Reflections on Early Yahwism in Israel and Judah", *Entangled Religions* 12,2, 1–32.

GILMOUR, Garth H. (1995). *The Archaeology of Cult in the Southern Levant in the Early Iron Age: An Analytical and Comparative approach*, PhD dissertation, University of Oxford, Oxford.

GOSDEN, Chris; MARSHALL, Yvonne (1999). "The Cultural Biography of Objects", *World Archaeology* 31,2, 169–178.

GRABBE, Lester L. (ed.) (1997). *Can a "History of Israel" Be Written?* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 245 / European Seminar in Historical Methodology 1), Sheffield: Sheffield Academic Press.

GREENBERG, Raphael; HAMILAKIS, Yannis (2022). *Archaeology, Nation, and Race: Confronting the Past, Decolonizing the Future in Greece and Israel*, Cambridge: Cambridge University Press.

HALBERTSMA, Diederik J. H.; ROUTLEDGE, Bruce (2021). "Between Rocks and 'High Places': On Religious Architecture in the Iron Age Southern Levant", *Religions* 12,9, 1–22.

HAZARD, Sonia (2013). "The Material Turn in the Study of Religion", *Religion and Society* 4,1, 58–78.

HARDMEIER, Christof (ed.) (2001). *Steine, Bilder, Texte: Historische Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

HOLLADAY JR, John S. (1987). "Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach", in MILLER JR., Patrick D.; HANSON, Paul D.; MCBRIDE, S. Dean (ed.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 249–299.

HUHTAMO, Erkki; PARIKKA, Jussi (ed.) (2011). *Media Archaeology: Approaches, Applications, and Implications*, Berkeley, CA: University of California Press.

JOY, Jody (2009). "Reinvigorating Object Biography: Reproducing the Drama of Object Lives", *World Archaeology* 41,4, 540–556.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph (2010). *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (6th ed.), Fribourg: Bibel+ Orient Museum; Academic Press.

KLEIN CARDOSO, S. (2020). "Amuletos como mídia: Poder estampado em ossos e o 'antigo Israel'", *Caminhando* 25,1, 141–161.

KLEIN CARDOSO, Silas (2022). "O exegeta como texto: per/mutações do conceito de religião na História da Religião do Sul do Levante a partir da Escola de Friburgo", in DE SOUZA, Sandra D. (ed.), *Ciências da Religião e Teologia: epistemologia, identidade e relações*, São Paulo: Recriar, 201–235.

KLEIN CARDOSO, Silas (2023a). "A Tale of Twelve Thousand Cards: Stamp-Seals Scholarship in Social-Material Perspective", *Near Eastern Archaeology* 86 (4).

KLEIN CARDOSO, Silas (2023b). "The Genesis of Iconographic Exegesis", *Currents in Biblical Research*, 21, 2, 178–217.

KLETTER, Raz (2006). *Just Past? The Making of Israeli Archaeology*, London: Equinox.

KNAUF, Ernst A. (1991). "From History to Interpretation", in EDELMAN, Diana V. (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact, and Israel's Past* (Journal for the study of the Old Testament 127), Sheffield: JSOT Press, 26–64.

KOCH, Ido (2020). "Southern Levantine Temples during the Iron Age II: Towards a Multivocal Narrative", *Ancient Judaism* 8, 325–344.

KRÄMER, Sybille (2015). *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy* (Recursions; A. Enns, trans.), Amsterdam: Amsterdam University Press.

KRESS, Gunther R.; VAN LEEUWEN, Theo (2001). *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*, London: Arnold; Oxford University Press.

KÜCHLER, Susanne; CARROLL, Timothy (2021). *A Return to the Object: Alfred Gell, Art, and Social Theory*. Abingdon: Routledge.

LATOUR, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern* (Catherine Porter, trans.), Cambridge: Harvard University Press.

LATOUR, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press.

LEWIS, Theodore J. (2020). *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion Through the Lens of Divinity*, New York, NY: Oxford University Press.

LUCAS, Gavin (2019). *Writing the Past: Knowledge and Literary Production in Archaeology*, London: Routledge.

MAFFESOLI, Michel (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society* (Theory, Culture & Society), London: Sage.

MAFFESOLI, Michel (2016). "From Society to Tribal Communities", *The Sociological Review* 64,4, 739–747.

MAIDEN, Brett E. (2020). *Cognitive Science and Ancient Israelite Religion: New Perspectives on Texts, Artifacts, and Culture* (Society for Old Testament Study Monographs), Cambridge: Cambridge University Press.

MANDELL, Alice; SMOAK, Jeremy (2019). "The Material Turn in the Study of Israelite Religions: Spaces, Things, and the Body", *The Journal of Hebrew Scriptures* 19, Article 5.

MATORY, J. Lorand (2018). *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*, Durham: Duke University Press.

MAZAR, Amihai (2015). "Religious Practices and Cult Objects During the Iron Age IIA at Tel Rehov and Their Implications Regarding Religion in Northern Israel", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4,1, 25–55.

MCCUTCHEON, Russell T. (2018). *Fabricating Religion: Fanfare for the Common e.g.*, Berlin: De Gruyter.

MCLUHAN, Marshal. (2013). *Understanding Media: The Extensions of Man*, Berkeley, CA: Gingko Press.

MEYER, Birgit (2012). *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*, Utrecht: Universiteit Utrecht.

MEYER, Birgit (2020). "Religion as Mediation", *Entangled Religions*, 11,3, 1–21.

MEYER, Birgit; MORGAN, David; PAINE, Crispin; PLATE, S. Brent (2014) "Material Religion's First Decade", *Material Religion* 10,1, 105–110.

MILLER II, Robert D. (2021). *Yahweh: Origin of a Desert God*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MORGAN, David (2021). *The Thing about Religion: An Introduction to the Material Study of Religions*, Chapel Hill, CA: University of North Carolina Press.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis (2000). *A inteligência da complexidade*, São Paulo: Peirópolis.

OLYAN, Saul M. (ed.). (2012). *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect* (SBL Resources for Biblical Study 71), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

PARIKKA, Jussi (2012). *What is Media Archaeology?* New York, NY: Polity Press.

PERREAULT, Charles (2019). *The Quality of the Archaeological Record*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.

PFOH, Emanuel (2020). "The Need for a Comprehensive Sociology of Knowledge of Biblical and Archaeological Studies of the Southern Levant", in NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Łukasz; PFOH, Emanuel (ed.), *Biblical Narratives, Archaeology and Historicity: Essays in Honour of Thomas L. Thompson*, London: Bloomsbury T&T Clark, 35–46.

PORZIA, Fabio (2018). "'Imagine There's no Peoples': A Claim against the Identity Approach in Phoenician Studies through Comparison with the Israelite Field", *Rivista di Studi Fenici* 46, 11–27.

QUIJANO, Aníbal. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 13,29, 11–20.

RAJA, Rubina; RÜPKE, Jörg (2015). "Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World", in RAJA, Rubina; RÜPKE, Jörg (ed.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (Blackwell Companions to the Ancient World), West Sussex: John Willey & Sons, 1–26.

RÖMER, Thomas (2015). *The Invention of God*, Cambridge: Harvard University Press.

ROUBEKAS, Nickolas P. (ed.) (2018). *Theorizing "Religion" in Antiquity* (Studies in Ancient Religion and Culture), Sheffield: Equinox.

RÜPKE, Jörg (2019). "Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion: Multiplying Religion", in FUCHS, Martin; LINKENBACH, Antje; MULSOW, Martin; OTTO, Bernd-Christian; PARSON, Rahul Bjørn; RÜPKE Jörg (ed.), *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives* (2 vols.), Berlin: De Gruyter, 1201–1222.

SACHS-HOMBACH, Klaus (2013). *Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft* (3., überarbeitete Neuauflage), Köln: Herbert von Halem.

SANTIAGO JR, Francisco das Chagas Fernandes (2019). "A virada e a imagem: História teórica do pictorial/iconic/visual turn e suas implicações para as humanidades" *Anais do Museu Paulista* 27, 1–51.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa (2017). *Decolonising the University: The Challenge of Deep Cognitive Justice*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham: Duke University Press.

SCHAPER, Joachim (2015). "Problems and Prospects of a 'History of the Religion of Israel'", in SÆBØ; Magne (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*, Vol. III/2: *The Twentieth Century, from Modernism to Postmodernism*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 622–641.

SCHAPER, Joachim (2019). *Media and Monotheism* (Orientalische Religionen in der Antike 33), Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHIRRA, Jörg R. J.; SACHS-HOMBACH, Klaus (2007). "To Show and To Say: Comparing the Uses of Pictures and Language", *Studies in Communication Sciences* 7,2, 35–62.

SCHMITT, Rüdiger (2020). *Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit: 12.–6. Jahrhundert v. Chr* (Ägypten und Altes Testament 94), Münster: Zaphon.

SCHROER, Silvia (1987). *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHROER, Silvia (2008). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern II: Die Mittelbronzezeit*, Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2011). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern III: Die Spätbronzezeit*, Fribourg: Academic Press.

SCHROER, Silvia (2016). "Genderforschung, altorientalische Kunst und biblische Texte", *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 5, 2, 132–150.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern IV: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft*, Basel: Schwabe.

SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar (2005). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern. Vol. I: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*, Fribourg: Academic Press.

STAVRAKOPOULOU, Francesca (2010). "'Popular' Religion and 'Official' Religion: Practice, Perception, Portrayal", in STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (ed.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London: T&T Clark, 37–58.

STEINER, Margreet; KILLEBREW, Ann E. (2014). "Introduction", in STEINER, Margreet; KILLEBREW, Ann E. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*, Oxford: Oxford University Press, xxiv–5.

STOWERS, Stanley (2011). "The Religion of Plant and Animal Offerings Versus the Religion of Meanings, Essences, and Textual Mysteries", in KNUST, Jennifer W.; VÁRHELYI, Zsuzsanna (ed.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford: Oxford University Press, 35–56.

STROUMSA, Guy G. (2021). *The Idea of Semitic Monotheism: The Rise and Fall of a Scholarly Myth*, Oxford: Oxford University Press.

TILLY, Michael; ZWICKEL, Wolfgang (2015). *Religionsgeschichte Israels: Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums* (2. ed.), Darmstadt: WBG.

TOBOLOWSKY, A. (2023). "Redescribing, But Really, Finally Moving on From Israelite Origins", *Method & Theory in the Study of Religion*, 1–11.

TOORN, Karel van der (1997). "Introduction", in TOORN, Karen van der (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 21), Leuven: Peeters, 15–19.

UEHLINGER, Christoph (2001). "Bildquellen und 'Geschichte Israels': Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele", in HARDMEIER, Christof (ed.), *Steine, Bilder, Texte: Historische Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 25–77.

UEHLINGER, Christoph (2005). "'Medien' in der Lebenswelt des antiken Palästina?", in FREVEL, Christian (ed.), *Medien im antiken Palästina: Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie* (Forschungen zum Alten Testament 10), Tübingen: Mohr Siebeck, 40–71.

UEHLINGER, Christoph (2015a). "Distinctive or Diverse? Conceptualizing Ancient Israelite Religion in its Southern Levantine Setting", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4,1, 1–24.

UEHLINGER, Christoph (2015b). "Is the Critical, Academic Study of the Bible Inextricably Bound to the Destinies of Theology?", in GRABBE, Lester L.; KORPEL Marjo C. A. (ed.), *Open-mindedness in the Bible and Beyond. A Volume of Studies in Honour of Bob Becking* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 616), London: Bloomsbury T&T Clark, 287–302.

UEHLINGER, Christoph (2021). "Material Religion in Comparative Perspective: How Different is BCE from CE?", in ELSNER, Jás; WOOD, Rachel (ed.), *Imagining the Divine: Art in Religions of Late Antiquity Across Eurasia* (Research Publication 234), London: British Museum, 155–175.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004). "The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", *Common Knowledge* 10,3, 463–484.

ZEVIT, Ziony (2001). *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, New York: Continuum.

ZIELINSKI, Siegfried (2013). *...After the Media: News from the Slow-fading Twentieth Century* (G. Custance, trans.), Minneapolis, MN: Univocal.

DEITIES, OSTRICHES, AND ASTERISMS IN THE DESERT SKY OF THE SOUTHERN LEVANT

Ido KOCH

1. INTRODUCTION

The extensive excavations of the Fortress Mound at ancient Arad led by Yohanan Aharoni have yielded a large assemblage of stamp seals dating to the Iron Age (KEEL 1997: 650–659; KOCH and RANZER forthcoming a). Scholars have long ago dealt with the seals from ancient Arad, mostly the inscribed seals from the latter phases of the fortress that have been discussed concerning the identity of their owners, palaeographic development, and the spread of literacy. Another seal from Arad has thus far gained limited scholarly attention—a limestone cylinder seal found in a room of Stratum IX dating to the mid-eighth century BCE (AHARONI 1996) (**Fig. 1**). It is about 20 mm high and 7 mm in diameter, and it is engraved with a complex scene framed by a double line: an anthropomorphic figure seated on a high-backed chair; a large bird, probably an ostrich, standing in front of it; seven dots located between the two figures; a rhomb placed below the bird; and a short, slightly rounded stroke above it.

Ever since its publication by Miriam AHARONI, the cylinder seal from Arad has been considered a local product (ORNAN 1997: 31–32; SCHROER 2018: 530–531, No. 1533). Its Iron IIB date continues a pre-existing tradition of locally-produced cylinder seals in the Southern Levant, the earliest of which were found in Late Iron IIA contexts: a specimen found at Tel Rehov Stratum E1b (KEEL 2020: 465–466, Fig. 30.36) and another one from the cemetery of Ashkelon (KOCH and RANZER forthcoming b) share the use of Egyptian icons in compositions well attested on New Kingdom Egyptian stamp-seals. Another item sharing the same style comes from Tell Keisan (KEEL 1990: 165–166 No. 1). Considering their date, their iconography might have been related to the production of the "Early Iron Age Mass Production" group (MÜNGER 2011; KEEL 2013a; BEN-TOR 2016; KOCH forthcoming a). A further cylinder steatite seal engraved with Egyptian-type icons was found in Iron IIB Tomb 106 at Tel Lachish (TUFNELL 1953: 366, 373 and Pl. 44:152). Other cylinder seals were engraved in a different style, such as a steatite cylinder seal found at Late Iron IIA Tel Hazor (Stratum IX) depicting a "Master of Animals" scene framed by two sacred trees (KEEL and UEHLINGER 1998: 183–184 No. 197c), and see a similar scene engraved on a seal from Tel Taanach (LAPP 1964: Fig. 23:4; KEEL and UEHLINGER 1998: 183–184, Fig. 197b).

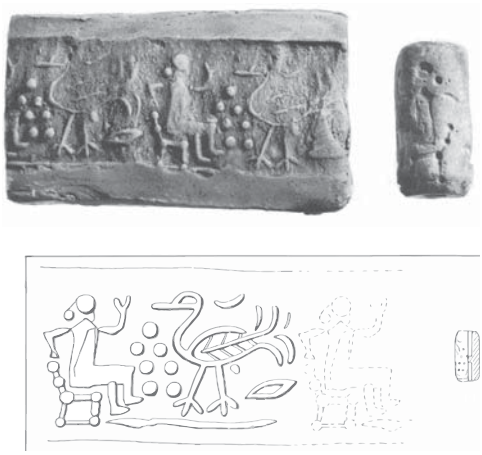


Fig. 1. Tel Arad cylinder seal (after AHARONI 1996: Fig. 1).

Considering that, and although it is true that cylinder seals are rare phenomena in the Iron Age Southern Levant until the Assyrian conquest in the 730s and 720s BCE, the presence of a cylinder seal at Arad should thus not be considered unique. Nonetheless, its iconography is peculiar. The enthroned figure and the ostrich, known from the local pictorial repertoire, are accompanied by astral motifs that scholars have associated with Assyrian influence (and specifically for the Arad seal, see ORNAN 1997: 31–32). However, as demonstrated below, astral symbolism might also be understood in a local setting. To argue this proposal, I first present the seal's context and thus highlight its date. Second, I shall briefly overview the engraved scene and the local roots of both the enthroned figure and the bird (= ostrich) and then move to the astral symbolism, its scholarly understanding, and problems in the latter. I will finally discuss the local context of the imagery.

Dedicating this contribution to Silvia Schroer is a great pleasure and honour. Ever since reading her 1989 contribution on the images of goddesses on Middle and Late Bronze Age scarabs, I have admired her as a model for excellent scholarship, broad perspective, and innovative thinking. In the past four years, Silvia and I have become partners in our collaboration on the Stamp Seals from the Southern Levant Project, and as time passed by, I have been honoured to call her a friend. May this welcomed volume celebrate her magnificent contribution to the field.[1]

[1] I would like to thank Stefan Münger, Nancy Rahn and Patrick Wyssmann for the kind invitation to contribute to the volume. Thanks are extended to Nadia Ben-Marzouk and Omer Sergi for commenting on an earlier draft of this contribution.

2. Context: Tel Arad Stratum IX

The fortress mound at ancient Arad is located in a remote spot overlooking a broad plain surrounded by hills (**Fig. 2**). It sits on the remains of a vast settlement that prospered during the early third millennium BCE. No human activity is known from the site for over 1,500 years until a village was established during the 10th century BCE (Stratum XII; Early Iron IIA). The village was replaced by a fortress built during the 9th century BCE, which functioned, although destroyed and rebuilt several times, until the early 6th century BCE (Strata XI–VI; Late Iron IIA–Iron III). Later phases of occupation at the site included fortified enclosures during the Persian, Hellenistic and Roman periods (Strata V–III), an Early Islamic caravanserai (Stratum II), and a cemetery serving the region's Bedouins during the early Modern Period (Stratum I).[2]

Scholars have consensually agreed that the Iron Age fortress at Tel Arad was a branch of the Judahite court ever since the preliminary publication of the results of Aharoni's excavations. Historical information on the socio-political situation in the region as well as the material remains (mostly epigraphic artefacts mentioning Yahwistic names, mainly from the latter phases of occupation) form the foundations of this consensus. It has been argued, in various versions, that the reason for establishing the fortress was the will of the kings of Judah to control the Beersheba–Arad Valley, the important routes passing through it, and the pastoral nomads who lived there. Overall, the existence of the fortress depended on the existence of the kingdom, and once the Babylonians had captured Jerusalem, there was no power to keep the fortress of Arad standing or to rebuild it (Lipschits 2005: 140–146; Na'aman 2011; Thareani 2014).

Moving to the fortress itself, it is built of local stone and is almost square in its plan. A massive outer wall with a gate on the eastern side and towers in the corners delineates its confines. Series of rooms were built against the outer wall fulfilling different functions, such as storage, and some have yielded evidence of crafts such as textile production. The north-western corner of the fortress was dedicated during the eighth century BCE as a temple that included a walled courtyard leading to sacred space with an inner cella. The temple has been the focus of numerous studies on the religion(s) in the Iron Age Southern Levant

[2] Yohanan Aharoni led the excavations of the Fortress mound during the 1960s, exposing a sequence of 13 strata. Aharoni only managed to complete the full account of the Arad inscriptions before his untimely death in 1976. Since then, interim reports on the stratigraphy and the Iron Age pottery have been published by Herzog (2002) and Singer-Avitz (2002), respectively. They were joined by the present writer in 2017, acquiring funding from Shelby White and Leon Levy Program for Archaeological Publications in 2022 in order to complete the processing of all data available in the excavation records and prepare the full report of Aharoni's excavations. The report will be published in the Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University.

Fig. 2. Location Map (base map by Itamar Ben-Ezra).

(UEHLINGER 2007; EDELMAN 2008; HERZOG 2010, 2016; ARIE et al. 2020, among many others). During the last phase of its existence, the fortress hosted an archive located in the south-eastern section, which yielded valuable information on the spread of literacy and administration in the Kingdom of Judah.

The limestone cylinder seal was found in Stratum IX, the third phase of the fortress that continued the previous one (Stratum X) with no interruption. In this phase, the temple located in the north-west corner of the fortress had already been functioning for some years. More specifically, the seal was found in a room (Locus 632), located in the south-eastern sector of the fortress, in thick debris that included dozens of ceramic vessels, ground stone tools, and worked bone objects.

The rich ceramic assemblage of Stratum IX is dated to Iron IIB, but its absolute dating remains elusive. In an attempt to reach an absolute date, one has to consider that (1) Stratum IX is sandwiched between Strata X and VIII, both also dated to Iron IIB, and that (2) Iron IIB in Judah is conventionally dated to the eighth and the very early seventh century BCE. Hence, one can assume that Stratum IX should be dated to the mid-eighth century BCE.

3. THE ENGRAVED SCENE

The seal features a complex scene with two figures: an anthropomorphic figure seated on a high-backed chair, raising its left arm; its right arm is holding the armchair. In front of it stands a large bird, most probably an ostrich.[3] Seven dots are located between the two figures, a rhomb below the bird, and a short, slightly rounded stroke, perhaps a moon crescent, above it.

Both enthroned figures and ostriches feature on local seals. Enthroned figures, known in local seals since the second millennium BCE, appear on two Iron IIB local cylinder seals. One, from Beth-Shean, Stratum IV (**Fig. 3:1**), depicts the "Master of Animals", a sacred tree, a hunter, and an enthroned figure in an adoration scene. The other, from Tall as-Saʿidiya, Stratum 5 (**Fig. 3:2**), depicts an adoration scene with an enthroned figure framed by two sacred trees. Here the enthroned figure is depicted like "hovering" above the throne, similar to the figure depicted on the seal from Tel Arad and enthroned figures on two scarabaoids, one from a mixed context at Tel Yokneam (**Fig. 3:3**), the other from the surface of Tell Balata, ancient Shechem (**Fig. 3:4**), both dated to the Iron IIB–III on stylistic grounds. The enthroned figure is colloquially interpreted as a deity, and in the case of the artefacts from Tall as-Saʿidiya, Tel Yokneam and Tell

[3] A less-likely option, due to the size of the bird, is that the schematic rendering might have meant to depict a MacQueen's bustard (*Chlamydotis macqueenii).*

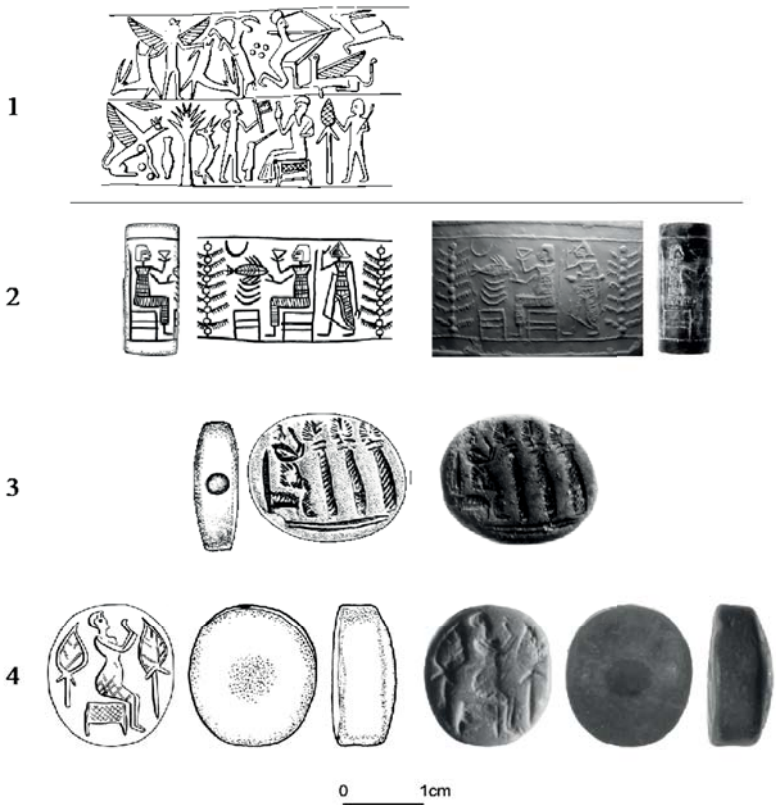


Fig. 3. Enthroned figures on Iron IIB seals: 1. Beth-Shean, Stratum IV (after KEEL and UEHLINGER 1998: Fig. 308; not to scale); 2. Tall as-Saʿidiya, Stratum 5 (EGGLER and KEEL 2006: 388–389, No. 43); 3. Tel Yokneam (KEEL 2017: 528–529, No. 4); 4. Tell Balata (HORN 1962: 12, Pl. 1:33, Fig. 2:33; drawing by Ulrike Zurkinden).

Balata, it is identified as the Moon god due to attributes such as the crescent and cypress trees (typically seen on other seals as flanking the emblem of moon standard; KEEL and UEHLINGER 1998: 306–311; ORNAN 2005: 351; SCHROER 2018: 86, 820).

Conversely, the ostrich is not otherwise attested on local cylinder seals. In fact, the ostrich is a rare sight in the Iron IIB glyptic repertoire of the Southern Levant altogether—a striking absence considering the ostrich's popularity during the Iron IIA as a divine attribute, most commonly in a "Master of Animals" scene (KEEL and UEHLINGER 1998: 140; SCHROER 2018: 24; KOCH 2022: 299–300). The Assyrian conquest brought cylinder seals depicting the Assyrian version of "Master of the Ostriches", but by then the Southern Levantines

Fig. 4. Ostrich figures on Iron IIB–III seals: 1. Tel Malḥata, Strata IV–III (ZIFFER 2015: 514–517, Fig. 6.1 = SCHROER 2018: 530–531, No. 1532; drawing by Ulrike Zurkinden).— 2. Tall al-Mazar, Tomb 7 (EGGLER and KEEL 2006: 296–297, No. 4).

seem to have lost their favour to big birds. Instead, figures of ostriches are depicted only on a few items alongside the cylinder seal from Arad, including seals from Tel Malḥata, Strata IV–III (**Fig. 4:1**) and from Tomb 7 at Tall al-Mazar (**Fig. 4:2**) that might be dated to the sixth century BCE.

The combination of the ostrich with an enthroned anthropomorphic figure, as seen on the cylinder seal from Tel Arad, is yet unknown on cylinder seals and stamp seals alike. One possible comparandum is a limestone seal from Tall al-ʿUmeiri with a schematic decoration that EGGLER and KEEL (2006: 350–351, No. 70) interpreted as a seated figure in front of an ostrich—but the engraving is too schematic to decide.

As mentioned above, several astral icons accompany the anthropomorphic figure and the bird. The two recognizable ones are the moon crescent above the bird and the seven dots between the figures associated with the Pleiades. A third icon might be seen in the throne, consisting of four drills forming a square and a couple more drills extending in a diagonal tilt to the upper left, all connected by linear engraving; taken together, the six dots might be a rendering of Ursa Minor or Ursa Major.

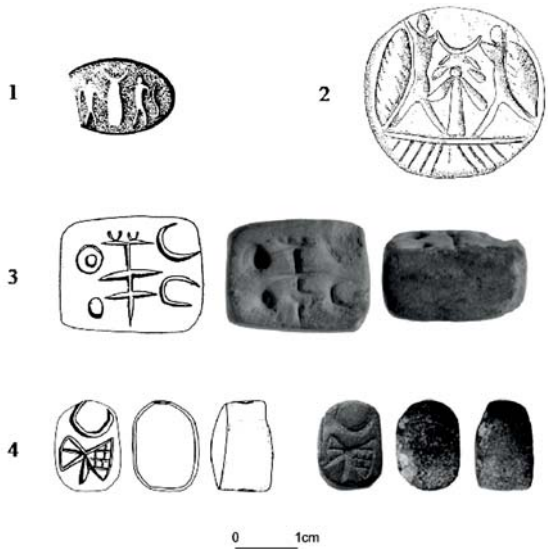


Fig. 5. Moon crescent on Iron IIA–B seals: 1. Tell el-Farʿah (N), Stratum VIIB (KEEL 2010: 6–7, No. 9); 2. Tel Hazor, Stratum X (KEEL 2013b: 590–591, No. 23); Tel Arad, Stratum XI (KEEL 1997: 656–657, No. 31); 4. Tel Arad, Stratum IX (KEEL 1997: 654–655, No. 24).

Scholars have long ago associated the appearance of astral symbolism in the Southern Levant with the Assyrian conquest of the region, with most discourse devoted to the moon crescent (e.g., KEEL 1998: 60–109).[4] Nonetheless, the assumption that lunar symbolism must result from Assyrian influence cannot be accepted without reservations. First, it has been suggested that early Iron Age stamp seals depict asterisms: STAUBLI (2009) argued that depictions of suckling horned animals accompanied by a scorpion are related the latter's asterism (Scorpio) that had an important role in ancient agricultural calendars. Thus, the night sky had a role in early Iron Age Levantine societies. Second, symbols of lunar deities are attested across the Southern Levant during Iron IIA–B (KOCH forthcoming b). These include stamped handles from Middle Iron IIA Tell el-Farʿah (N) Stratum VIIB (**Fig. 5:1**), and from Late Iron IIA Tel Hazor Stratum X (**Fig. 5:2**), as well as a limestone plaque from Tel Arad Stratum XI (**Fig. 5:3**)

[4] The temple at Ḫarran was embraced by Assyrian kings as early as Adad-nirari III, and its cult was employed in the service of imperial ideology during the days of the Sargonids (HOLLOWAY 1995; GROSS 2014). On the Pleiades in Mesopotamia see VERDERAME 2016. For an overview of the zodiac constellations in Mesopotamia, see MAY 2023. I would like to thank Prof. Jonathan Ben-Dov for this reference.

depicting a linear engraving of a T-shaped object crossed by two additional horizontal lines and crowned by two small semi-circles, and flanked by two large semi-circles to the right and two circles to the left—a composition that might depict a tree flanked by celestial beings. Yet another specimen from Tel Arad, found in Stratum IX, the same stratum as the cylinder seal discussed in this contribution, is a scaraboid depicting a crescent, above what seems to be a standard (**Fig. 5:4**). Above all are the basalt stelae depicting a bull-headed figure with crescent-shaped horns, found in Late Iron IIA context at et-Tell (east of the Sea of Galilee) as well as at four other sites in the Golan Heights, northern Jordan, and southern Syria (BERNETT and KEEL 1998; WIMMER and JANAYDEH 2011).

In light of this evidence, it has been suggested (KOCH forthcoming b) that the impact of the Assyrian lunar iconography lies less in the shape of *direct* religious influence that included embracing new icons and new religious concepts; instead, it was an appropriation of imperial iconography for a local lunar deity (or deities). Thus, it is another example of a Southern Levantine–Assyrian colonial encounter that led to the selective appropriation of an imperial symbol to fit the local context. However, even if one would argue for a direct impact of the Assyrian lunar imagery on the Southern Levant during the Iron III period, the seal from Arad was found in a context that, if we date Stratum IX to the second half of the eighth century BCE (and not, for example, a few decades earlier), might date to the very early days of the Assyrian period. And so it could be the first of its kind; alternatively, it could have originated from a region that was influenced by Assyrian imagery earlier than the Southern Levant. At the same time, however, the seal could also represent a very different social context. The last section of this contribution is dedicated to musing on the latter option.

4. DISCUSSION: DESERT ICONOGRAPHY

As detailed in the preceding sections, the icons depicted on the cylinder seal from Arad are well attested separately in the Southern Levantine glyptic repertoire during the Iron Age. However, their combination here is unique and might reflect their entanglement into a different connotation than is usually discussed in scholarly work.

First, depictions of ostriches were common in the desert regions of Southwest Asia for millennia; the most common medium was petroglyphs, as seen in the Negev Highlands (**Fig. 6**). Of prime importance are hunting scenes engraved on the rocks of Timnaʾ (**Fig. 7**) and on vessels of the Qurayyah Ware, both depicting ritual hunting of ostriches and both dating to the Late Bronze or the very early Iron Age (TEBES 2017). Conversely, only a handful of occurrences are known from the settled regions of the Southern Levant during the same time, such as

Fig. 6. Petroglyph from Mt. Mihya, Negev (photograph by Rotem Tzadok).

Fig. 7. Timnaʾ rock carving of a hunting scene involving horned animals and ostriches (after DUBINSKY et al. 2023: Fig. 3).

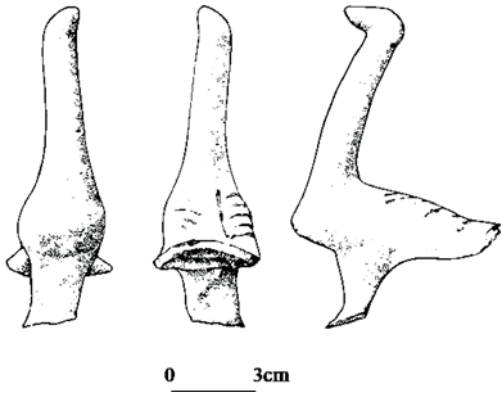


Fig. 8. Ostrich figurine from H. Qitmit (SCHROER 2018: No. 1937).

images decorating pottery vessels and engraved on stamp seals (CHOI 2016: 74). As mentioned above, by Iron IIA ostriches were depicted on dozens of seals across the Southern Levant, as the sole motif or alongside anthropomorphic and zoomorphic figures. And yet, by Iron IIB, the ostrich was once again known by shape from pictorial depictions found in desert sites alone. Although the ostrich lost its popularity north of the Beersheba–Arad valley during the Iron IIB, it kept its prominence in the valley, as evidenced by a seal found at Tel Malḥata (see above) and ostrich figurines found at the shrine of Ḥorvat Qitmit (**Fig. 8**) that BECK (1995: 150–151) interpreted as offerings to the local goddess. Given such evidence, and based on the accompanying signs—the moon crescent and the rhomb, ZIFFER (2015: 517) suggested that the cylinder seal from Tel Arad is also connected to a goddess.

Indeed, only desert dwellers would recognize the complex characteristics of the ostriches, which flourished across the deserts of Southwest Asia and along their fringes until modern times—the last of their kind were hunted in the Arabian Peninsula during the early 20th century (POTTS 2001). The chance find of ostrich bones in the remains of a few towns suggests that these birds were not unknown in the sedentary lands of the Southern Levant (HERLES 2007), yet one could wonder how familiar these people were with the bird's behaviour. Instead, the ostriches were better known and most valued for their exploitation in the production of luxury commodities: the hard-shell and large eggs used for the manufacture of vessels and inlays, and the feather used as a decorative addition to clothes which (in Egyptian contexts) were regarded as divine attributes (HODOS et al. 2020; GORZALCZANY and ROSEN 2021; POPOVA and QUILLIEN 2021).

For a desert dweller who saw the ostrich, the bird's physiology and behaviour conveyed a fascinating context for a multifaceted set of associations. The ostrich is huge, rising to 280 cm, thus being among the tallest animals in the region; its height makes it a kind of watchtower—seeing far into the distance, thus being able to flee from danger before it draws near. Moreover while indeed it has feathers and a beak, like any other bird, it also has a long neck and massive legs that allow it to run at incredible speeds, making it among the fastest terrestrial animals in Southwest Asia and the Nile Valley, reaching up to 70 km per hour over long distances. Therefore, capturing ostriches was rare since they needed to be hunted by chariot riders and cavalry (as depicted in Egyptian royal contexts) or caught in traps. Moreover, those massive legs enabled them to kick enemies to death within seconds, humans included. Lastly, the male ostrich is known for its conspicuous behaviour during the mating season, with its loud "roar," red-turned neck, and complex "dance" that invites the females to behold (PAZ 1986; DEEMING 1999). These characteristics, among other aspects of its behaviour, most likely attracted people's attention in the deserts of Southwest Asia.

Second, and as briefly summarized above, astral symbolism had its roots in the Southern Levant for centuries, especially in the desert fringes to the east and south. Indeed, while there could have been individuals fascinated by, and thus worshipping, the Moon god of Ḥarran, the same composition could have served local moon deities, whose importance is most visible through seals found in the Beersheba–Arad Valley (see above).

The importance of astral symbolism for desert dwellers was most probably multifaceted, as asterisms must have had a role in other aspects of life, such as the fertility of the herds associated with *scorpio* as suggested by STAUBLI (2009). Another possible role is related to navigation (PIMENTA 2015). While astral navigation is closely related to seafaring, for those who traverse the desert, the night provides shelter from the day's heat and thus they rely on the night sky.

However, navigation at night is an arduous endeavour that demands specialized skills. Studies have shown that desert nomads possess an impressive knowledge of the night sky, enabling them to navigate vast distances across the featureless desert terrain. Critical constellations have served as crucial orientation cues, guiding travellers along their intended path.

In search of the role of the astral symbolism in the deserts of the Southern Levant, a possible lead is Arabian traditions (ECKART 2021), which, even if attested relatively late, provide glimpses of the place in the life of the desert night sky (see pre-Islamic traditions in ADAMS 2018). Among the essential constellations in Arabian traditions is "al-Thurayya", also known as the Pleiades or Seven Sisters, who holds immense cultural significance; its appearance heralds the coming of winter, signifying the time for seasonal transitions and agricultural practices. Arabians perceive these stars as a protective symbol for sailors and travellers, guiding them safely through the vast desert or treacherous seas (AL-JALLAD 2020). Furthermore, the constellation Ursa Major, or "al-Dubb", is a crucial marker of direction and navigation for Arabian nomads. Aligning with nomads' historical reliance on astral navigation, Ursa Major plays a crucial role in guiding desert caravans and highlighting the importance of the night sky in their daily lives. Traditions hold that Ursa Major is the bier of a person killed by Polaris accompanied by four daughters (BAILEY 1974). Lastly, the ostrich had a role in the night sky as well. Known as "al-Naʾamim" in Arabic, two groups of stars represent ostriches drinking from the Milky Way and those walking back to their nest. With the growing importance of other cosmologies, the ostriches lost their importance, and Sagittarius the Archer supplanted the earlier Arab asterism of the Ostriches in this region of the sky.

5. SUMMARY

To conclude this short contribution on the cylinder seal from Tel Arad, it appears that the engraved scene showcases icons familiar to the deserts of the Southern Levant, which carry astral connotations. An enthroned deity sits on a throne shaped like Ursa Minor/Major. In front of the deity are the Pleiades, and further away is an ostrich and above it a moon crescent. The ostrich has been a dominant element in desert iconography for millennia and has been additionally associated with several asterisms in ancient Arabian traditions. It further suggests that the significance of astral symbolism in the deserts of the Southern Levant and beyond is related to the shelter from the day heat provided by the night that allows multiple functional possibilities, such as astral navigation. Considering the vivid trade networks of the eighth century BCE connecting the Beersheba–Arad Valley with the deserts of Southwest Asia, the seal might have arrived with one

of the many caravans passing through the valley. But it could also have been the belonging of a local person, who, like other desert dwellers, were enchanted by the starry, starry night above their head.

BIBLIOGRAPHY

ADAMS, Danielle Kira (2018). "Rain Stars Set, Lunar Stations Raise: Multivalent Textures of Pre-Islamic Arabian Astronomy and the Hegemonic Discourse of Order", PhD thesis, University of Arizona, Tucson, AZ.

AHARONI, Miriam (1996). "An Iron Age Cylinder Seal", *Israel Exploration Journal* 46, 52–54.

AL-JALLAD, Ahmad (2020). "The Seven Stars, Allāt from *ʿmn* and Dusares from *rqm*: a New Safaitic Astronomical Text", *Semitica et Classica* 13, 303–314.

ARIE, Eran; ROSEN, Baruch; NAMDAR, Dvori (2020). "Cannabis and Frankincense at the Judahite Shrine of Arad", *Tel Aviv* 47, 5–28.

BAILEY, Clinton (1974). "Bedouin Star-lore in Sinai and the Negev", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37,3, 580–596.

BECK, Pirhiya (1995). "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography", in BEIT-ARIEH, Itzhaq (ed.), *Ḥorvat Qitmit – An Edomite Shrine in the Biblical Negev* (Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 11), Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 27–197.

BEN-TOR, Daphna (2016). "A Scarab of the Mass-Production Groups: The Origin and Date of Early Iron Age Scarabs in the Southern Levant", in ZARZECKI-PELEG, Anabel (ed.), *Yadin's Expedition to Megiddo: Final Report of the Archaeological Excavations (1960, 1966, 1967, and 1971/2 Seasons)* (Qedem 56), Jerusalem: Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 319–321.

BERNETT, Monika; KEEL, Othmar (1998). *Mond, Stier und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tell)* (Orbis Biblicus et Orientalis 161), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

CHOI, Gwanghyun D. (2016). *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I: The Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures— Statistics, Distribution Patterns, and Cultural and Socio-political Implications* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 37), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DEEMING, D. Charles (ed.) (1999). *The Ostrich: Biology, Production and Health*, Wallingford and New York: CAB International.

DUBINSKY, Lena; DAVID, Marcelo; GROSMAN, Leore (2023). "Recognizing Technique Variation in Rock Engravings: ArchCUT3-D for Micromorphological Analysis", *Humanities and Social Sciences Communications*, 10,1, 316.

ECKART, Andreas (2021). "Use of the Galaxy as a Tool for Spatial and Temporal Orientation during the Early Islamic Period and up to the 15th Century", *Arabic Sciences and Philosophy* 31,1, 1–44.

EDELMAN, Diana (2008). "Hezekiah's Alleged Cultic Centralization", *Journal for the Study of the Old Testament* 32, 395–434.

EGGLER, Jürg; KEEL, Othmar (2006). *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien: Vom Neolithikum bis zur Perserzeit* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 25), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GORZALCZANY, Amir; ROSEN, Baruch (2021). "Ostriches and People in Archaeological Contexts in the Southern Levant and Beyond", *Levant* 54, 1–21.

GROSS, Melanie (2014). "Ḫarrān als kulturelles Zentrum in der altorientalischen Geschichte und sein Weiterleben", in MÜLLER-FUNK, Lea et al. (ed.), *Kulturelle Schnittstelle. Mesopotamien, Anatolien, Kurdistan. Geschichte. Sprachen. Gegenwart*, Vienna: Institut für Orientalistik der Universität Wien, 139–154.

HERLES, Michael (2007). "Der Vogel Strauß in den Kulturen Altvorderasiens", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 139, 173–212.

HERZOG, Ze'ev (2002). "The Fortress Mound at Tel Arad an Interim Report", *Tel Aviv* 29,1, 3–109.

HERZOG, Ze'ev (2010). "Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization: Arad and Beer-sheba", in KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMAN, Herrmann (ed.), *One God–One Cult–One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 405), Berlin and New York: De Gruyter, 169–199.

HERZOG, Ze'ev (2016). "Social, Historical and Cultural Ramifications", in HERZOG, Ze'ev; SINGER-AVITZ, Lily (ed.), *Beer-Sheba III: The Early Iron IIA Enclosed Settlement and the Late Iron IIA–Iron IIB Cities* (Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 33), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1452–1485.

HODOS, Tamar; CARTWRIGHT, Caroline R; MONTGOMERY, Janet; NOWELL, Geoff; CROWDER, Kayla; FLETCHER, Alexandra C; GÖNSTER, Yvonne (2020). "The Origins of Decorated Ostrich Eggs in the Ancient Mediterranean and Middle East", *Antiquity* 94,374, 381–400.

HOLLOWAY, Steven Winford (1995). "Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and its Implications for Sennacherib's Letter to Hezekiah in 2 Kings", in HOLLOWAY, Steven Winford; HANDY, Lowell K. (ed.), *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta Ahlström* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement 190), Sheffield: Sheffield Academic Press, 276–314.

HORN, Siegfried H. (1962). "Scarabs from Shechem", *Journal of Near Eastern Studies* 21: 1–14.

KEEL, Othmar (1990). "La Glyptique de Tell Keisan (1971–1976)", in KEEL, Othmar; Shuval, Menakhem; UEHLINGER, Christoph, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Vol. III (Orbis Biblicus et Orientalis 100), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 163–260.

KEEL, Othmar (1997). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit*, Vol. I: *Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit* (Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 13), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (1998). *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 261), Sheffield: Sheffield Academic Press.

KEEL, Othmar (2010). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit,* Vol. III: *Von Tell el-Farʿa-Nord bis Tell el-Fir*, with contributions by Daphna BEN-TOR and ROBERT WENNING (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 31). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2013a). "Glyptics", *NGSBA Archaeology* 2, 30–35.

KEEL, Othmar (2013b). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit*. Vol. IV: *Von Tel Gamma bis Chirbet Husche* (Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 33). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit*. Vol. V: *Von Tel el-ʿIdham bis Tel Kitan* (Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 35). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2020). "Seals and Seal Impressions", in MAZAR, Amihai; PANITZ-COHEN, Nava (ed.), *Tel Reḥov: A Bronze and Iron Age City in the Beth-Shean Valley,* Vol. 4: *Pottery Studies, Inscriptions and Figurative Art* (Qedem 62), Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 443–477.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph (1998). *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, transl. by Thomas H. TRAPP, Minneapolis: Fortress Press.

KOCH, Ido (2022). "Human–Animal Encounters on Early Iron Age Stamp Seals", *Near Eastern Archaeology* 85,4, 296–305.

KOCH, Ido (forthcoming a). "Canaanite in Egyptian Style", in HERRMANN, Virginia R.; WAGNER-DURAND, Elisabeth (ed.), *Beyond Attribution?! Style and Communication in Visual Media of the Late Bronze and Iron Age Near East* (RessourcenKulturen), Tübingen: Tübingen University Press.

KOCH, Ido (forthcoming b). "A New Look at Late Iron Age Stamp-seals from Judah", *Hebrew Bible and Ancient Israel*.

KOCH, Ido; RANZER, Noa (forthcoming a). "Stamp Seals and a Cylinder Seal", in HERZOG, Ze'ev; SINGER-AVITZ, Lily; KOCH, Ido (ed.), *Arad: Final Publication of Yohanan Aharoni's Excavations at the Fortress Mound*, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University.

KOCH, Ido; RANZER, Noa (forthcoming b). "Stamp Seals and a Cylinder Seal", in MASTER, Daniel M.; AJA, Adam J. (ed.), *Ashkelon 11: The Iron Age Cemetery*, University Park, PA: Eisenbrauns.

LAPP, Paul W. (1964). "The 1963 Excavation at Taʿannek", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 173, 4–44.

LIPSCHITS, Oded (2005). *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

MAY, Natalie N. (2023). "Towards the History of Representation of the Zodiacal Constellations in Mesopotamia: The Babylonian Man in the Moon and Other Matters", *Aula Orientalis* 41,1, 67–95.

MÜNGER, Stefan (2011). "Studien zur Frühen Eisenzeit in Israel/Palästina", PhD thesis, University of Bern, Bern.

NAʾAMAN, Nadav (2011). "Textual and Historical Notes on the Eliashib Archive from Arad", *Tel Aviv* 38,1, 83–93.

ORNAN, Tallay (1997). *Mesopotamian Influence on the Glyptic of Israel and Jordan in the First Millennium B.C.*, PhD thesis, Tel Aviv University, Tel Aviv.

ORNAN, Tallay (2005). "Stamp and Cylinder Seals", in BEN-TOR, Amnon; ZARZECKI-PELEG, Anabel; COHEN-ANIDJAR, Shlomit (ed.), *Yoqneʾam II: The Iron Age and the Persian Period—Final Report of the Archaeological Excavations (1977–1988)* (Qedem Reports 6), Jerusalem: Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 347–353.

PAZ, Uzi (1986). "Struthioniformes", in PAZ, Uzi (ed.), *Plants and Animals of the Land of Israel*, Vol. 6, Ramat Gan: Ministry of Defense, 33–35.

PIMENTA, Fernando (2015). "Astronomy and Navigation", in RUGGLES, Clive L.N. (ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, New York, NY: Springer, 43–65.

POPOVA, Olga V.; QUILLIEN, Louise (2021). "Wild Ostriches: A Valuable Animal in Ancient Mesopotamia", in RECHT, Laerke; TSOUPAROPOULOU, Christina (ed.), *Fierce Lions, Angry Mice and Fat-tailed Sheep: Animal Encounters in the Ancient Near East*, Cambridge, UK: McDonald Institute for Archaeological Research, 235–245.

POTTS, David T. (2001). "Ostrich Distribution and Exploitation in the Arabian Peninsula", *Antiquity* 75,287, 182–190.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient*, Vol. 4: *Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft*. Basel: Schwabe.

SINGER-AVITZ, Lily (2002). "Arad: The Iron Age Pottery Assemblages", *Tel Aviv* 29,1, 110–224.

STAUBLI, Thomas (2009). "Bull Leaping and Other Images and Rites of the Southern Levant in the Sign of Scorpius", *Ugarit-Forschungen* 41, 611–630.

TEBES, Juan Manuel (2017). "Iconographies of the Sacred and Power of the Desert Nomads: A Reappraisal of the Desert Rock Art of the Late Bronze/Iron Age Southern Levant and Northwestern Arabia", *Die Welt des Orients* 47,1, 4–24.

THAREANI, Yifat (2014). "'The Self-Destruction of Diversity': A Tale of the Last Days in Judah's Negev Towns", *Antiguo Oriente* 12, 185–224.

TUFNELL, Olga (1953). *Lachish (Tell ed Duweir) III: The Iron Age*, London: Oxford University Press.

UEHLINGER, Christoph (2007). "Was there a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum", in GRABBE, Lester L. (ed.), *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393), London: T&T Clark, 279–316.

VERDERAME, Lorenzo (2016). "Pleiades in Ancient Mesopotamia ", *Mediterranean Archaeology & Archaeometry* 16,4, 109–117.

WIMMER, Stefan Jakob; JANAYDEH, Khaled (2011). "Eine Mondgottstele aus eṭ-Ṭurra/Jordanien", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 127, 135–141.

ZIFFER, Irit (2015). "Iron Age Stamp Seals, a Cylinder Seal, and Impressions", in BEIT-ARIEH, Itzhaq; FREUD, Liora (ed.), *Tel Malḥata: A Central City in the Biblical Negev* (Monograph Series of the Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology of Tel Aviv University 32), Tel Aviv: Yass Publications in Archaeology and Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 514–523.

QUANTITATIVE THOUGHTS ON PROVENANCED HEBREW SEALS*

Eythan LEVY

1. INTRODUCTION

The archaeologist studying ancient artifacts is often confronted with large corpora from which he/she wishes to extract meaningful information. In addition to classical typological studies, the researcher might aim at discovering particular features underlying his corpus, such as correlations between attributes of the artifacts: are certain materials only used in a given region, or are some shapes always decorated with a given motif? In some cases, such correlations can easily be spotted with the naked eye. In other cases, however, even experts might overlook some interesting correlations, especially when dealing with large data sets, or with attributes that are rarely studied in conjunction (epigraphic and iconographic features, for example). The goal of this paper is to propose an automated method for finding meaningful correlations among corpora of artifacts. The rationale behind our approach is that the human mind often cannot efficiently handle all the data involved in such large corpora, and is thus prone to miss meaningful correlations, especially among attributes that seem totally unrelated at first sight. The discovery of such correlations is of prime importance, as they might hint at regional variations, idiosyncrasies of given workshops, or chronological trends. We illustrate our approach with a case study related to Iron Age Hebrew seals.

2. METHODS

Our approach rests on straightforward computational principles: we examine a data set, made of rows (representing artifacts) and columns (representing attributes of these artifacts). We assume that the data set contains only Boolean (i.e.,

* This paper is dedicated to Professor Silvia Schroer, with all my sympathy and admiration. Silvia and I met in Israel in the early 2010s, at the Khirbet Qeiyafa excavations. In the subsequent years, she kindly provided me with some iconographic material for my MA thesis on Egyptian inscriptions from the Levant. We reconnected years later, as she became the co-supervisor of my postdoc at the University of Bern, in the project "Stamp Seals from the Southern Levant" (SSSL). Dear Silvia, I wish you all the best for your retirement, and may we always stay in touch, even beyond the SSSL project!

true/*false*) and categorical values (e.g., color, material, provenance). Numeric values, such as size or weight, are not considered in this study.

Our goal is to discover a set of relations, henceforth called "invariants", that can be expressed as logical implications. Logical implications are formulae of the type "A ⇒ B" (read: "A implies B"), where A and B describe the values of two attributes. For example, the invariant "Provenance=*Jerusalem* ⇒ Color=*green*" means that all artifacts from Jerusalem are green. In fact, such an invariant can be read in several equivalent ways:

1. "A Jerusalem provenance **implies** a green color" (implication)
2. "**If** an artifact is from Jerusalem, **then** it is green" ("if-else" statement)
3. "**All** artifacts from Jerusalem are green" ("all" statement)

In addition to simple "A ⇒ B" statements, we will also allow a "NOT" logical operator to precede A or B. For example, the invariant "Provenance=*Jerusalem* ⇒ NOT(Color=*green*)" means "if an artifact is from Jerusalem, then it is not green". Such formulae, involving the implication operator and the "NOT" operator, can encode a wide set of interesting relations. Furthermore, they have a simple structure and are easy to understand.

In the sequel, we will also distinguish between *absolute invariants*, which bear no exceptions, and *relative invariants*, which do bear exceptions. The search for such invariants in a data set of Boolean and categorical variables can easily be implemented in a computer program. Such a program would receive the data set as input (say, as a comma-separated values [CSV] file) and would produce a list of invariants by checking all the possible correlations between the attributes of the artifacts. We implemented such a program in the Python programming language. It consists of a single script, with a few user-defined parameters to be encoded in the header. These parameters are:

1. **Absolute threshold**: the minimum percentage of artifacts on which the invariant must hold. A value of 100% means we want only absolute invariants. A value of 90%, for example, means we want invariants that hold for at least 90% of the artifacts.
2. **Relevance ratio**: for an invariant of type "A ⇒ B", the relevance ratio is the ratio between the number of artifacts where "A ⇒ B" holds and the number of artifacts where "NOT(A) ⇒ B" holds. For example, the invariant "Provenance=*Jerusalem* ⇒ Color=*green*" is not really relevant if artifacts found outside Jerusalem are also green. In that case, the Jerusalem provenance is not *per se* directly correlated with the green color. For the invariant to be meaningful, we would require the green

color to be more often attested in Jerusalem than elsewhere. The relevance ratio expresses the minimum ratio we want to impose between the number of green seals from Jerusalem and from outside Jerusalem. A value of 2, for example, would mean that the invariant is retained only if green seals are attested at least twice more often in Jerusalem than elsewhere. In order not to impose any minimum relevance ratio, a value of 1 should be used.

3. **Minimum number of artifacts**: some invariants are only attested by very few artifacts. This parameter allows users to exclude any invariant that is attested by fewer than *X* artifacts. In order not to impose any such minimum, a value of 1 should be used.

These parameters are useful in order to avoid obtaining too many invariants. Suggested starting values are 80% (absolute threshold), 1.2 (relevance ratio) and 10 (minimum number of items).

Our program also assumes that cells can contain unknown values. The program recognizes such values by the presence of an empty cell, a question mark, the value "TBD" ("To Be Determined"), or the string "UNKNOWN". For example, the material of an artifact can be unknown due to poor reporting in early publications, or loss of the artifact. Cells with an unknown value for A or B are excluded from the statistics of the invariant "A ⇒ B".

The above considerations will become clearer with a concrete example. Assume we have a corpus of 100 artifacts, and wish to check whether the invariant "Provenance=*Jerusalem* ⇒ Color=*green*" holds. Let us assume that 20 of these artifacts have an unknown color (for example lost artifacts only known from ancient black and white pictures) or an unknown provenance. This leaves us with 80 artifacts on which the invariant must be checked. Let us assume that 50 of these artifacts were found in Jerusalem, 40 of which are green. We also assume that out of the 30 artifacts found outside Jerusalem, 12 are green. Our program will then output the following result:

```
Provenance=Jerusalem => Color=green ? 80% (40/50)
NOT(Provenance=Jerusalem) => Color=green ? 40% (12/30)
```

The first line means that out of 50 artifacts from Jerusalem, 40 are green (thus 80%). The second line means that out of the 30 artifacts found outside Jerusalem, only 12 are green (thus 40%). In that case, the absolute threshold is 80%, and the relevance ratio is 2 (80/40). Thus, any value above 80% for the absolute threshold, or above 2 for the relevance ratio, will result in this invariant not being included in the set of results listed by the program.

3. Case study: provenanced Iron Age Hebrew seals

3.1. *Corpus*

We apply our methodology to the following case study: provenanced Iron Age Hebrew seals. Our corpus consists of all the personal Iron Age Hebrew seals and seal impressions coming from controlled excavations. This corpus excludes non-personal seals, such as LMLK seals and fiscal bullae, as well as all anepigraphic seals. Seals bearing only a title but no private name (e.g., the "*sr ʿr*" ["Governor of the city"] bulla from Jerusalem [Ornan et al. 2019]) are also excluded. No comprehensive list of such seals has been published since Avigad and Sass's "Corpus of West Semitic Stamp Seals" (WSS), published in 1997 (which also contained unprovenanced and non-Hebrew seals). The number of seals in WSS that fit the definition of our corpus (Hebrew, personal, provenanced, Iron Age) amounts to *c.* 130. The corpus has since then significantly increased, notably due to the introduction of wet sifting, resulting in a sharp increase in the number of bullae and bulla fragments from Jerusalem.[1] We have compiled an updated list of Hebrew seals and seal impressions that conform to the above definition, totaling over 300 items (including fragmentary bullae). This corpus derives from a thorough review of the relevant literature over the past years and aims at being exhaustive, although some omissions are admittedly inevitable. The list consists in an Excel file describing the corpus in compact fashion, with columns describing a wide array of attributes, such as material, size, perforation, orientation, shape, divider type, border type, number of registers and inscriptional features (e.g., presence of a patronymic, or of a theophoric name). Such a detailed data set, containing almost exclusively Boolean and categorical variables, lends itself naturally to the type of analysis described above. In order to test our methodology, we have extracted 21 attributes (columns) from our corpus, saved them as a CSV file, and analyzed this data set using our Python script. The chosen attributes are described in Table 1. The Python script, input CSV files and result files of our case study are available online on GitHub.[2]

Note that many of our attributes relate to epigraphic aspects, such as: presence of a patronymic/papponymic, theophoric attributes (Yahwistic, Elohistic name), presence of a title (say, "servant of the king"), presence of the belonging mark *l* ("belonging to") introducing the owner's name, presence of the filiation mark *bn*/*bt* ("son/daughter of") introducing the patronymic. Numeric attributes (e.g., size) and other attributes not directly relevant for this experiment (e.g., the

[1] For a survey of recently found Judahite seals and bullae, see Mendel-Geberovich 2023.
[2] https://github.com/Eythan31/Artifacts-Analyzer.

Attribute name	*Type*	*Description*
Type	Categorical	Seal, bulla or stamped handle
Polity	Categorical	Israel or Judah
Iconic	Boolean	Is the seal iconic?
HasPatronymic	Boolean	Does the seal have a patronymic?
HasGrandFather	Boolean	Does the seal have a papponymic?
HasTitle	Boolean	Does the seal feature a title (e.g., "servant of the king")?
Gender	Categorical	Male or female
HasDivider	Boolean	Does the seal feature a register divider?
DividerType	Categorical	The type of register divider
HasBorder	Boolean	Is the seal framed by a border?
BorderType	Categorical	The type of border
Orientation	Categorical	Horizontal or vertical
Shape	Categorical	The shape of the seal
Material	Categorical	The seal's material (stone, bone, …)
Perforated	Boolean	Is the seal perforated?
YahwisticName	Boolean	Is the name a theophoric name featuring the theophoric element *yw/yh/yhw* ?
YahwisticFather	Boolean	Is the patronymic a theophoric name featuring the theophoric element *yw/yh/yhw* ?
ElohisticName	Boolean	Is the name a theophoric name featuring the theophoric element *'l* ?
ElohisticFather	Boolean	Is the patronymic a theophoric name featuring the theophoric element *'l* ?
BelongingMark	Boolean	Is the name introduced by the belonging mark *l* ("belonging to")?
FiliationMark	Boolean	Is the patronymic introduced by the filiation mark *bn/bt* ("son /daughter of")?

Table 1. List of attributes (column names) in our corpus of Hebrew seals (note that the value "UNKNOWN" is also possible, for each attribute).

complete inscription) were excluded from the data set. Note also that our CSV file contains many cells with the value "UNKNOWN", for example the material the seal was made of, in case of bullae or stamped handles. Let us now look at a few results obtained by running our Python script on this data set.

3.2. *Results*

Instead of providing the comprehensive list of invariants output by the program—not all of which are equally relevant—we would like to discuss four specific results obtained with the help of our program.

3.2.1. Result 1: seals with the filiation mark *bn*/*bt* ("son/daughter of") always have the belonging mark *l* ("belonging to")

A first interesting absolute invariant discovered by our program is the following:

```
FiliationMark => BelongingMark ? 100% (62/62)
NOT(FiliationMark) => BelongingMark ? 80% (89/111)
```

The invariant says that seals featuring the filiation mark "*bn/bt*" ("son/daughter of") between the owner's name and the patronymic always use the belonging mark *l* ("belonging to"). To the best of our knowledge, this invariant has not been identified in previous literature. We cannot yet provide an explanation as to why the presence of *bn*/*bt* imposes the presence of the *l* preposition. Is there a linguistic justification to this phenomenon? All we can say at this point is that, out of over 300 items in our corpus, none bears the filiation mark without also bearing the belonging mark.

Fig. 1. Bulla of *ʾḥʾb bn yhwʾb* ("Ahiʾab son of Yehoʾab"; WSS 427).
Image credit: WSS p. 180.

This computational appoach has also helped us discover an error in our corpus. In an initial run of our script, one exception to this invariant popped up, namely a bulla from Jerusalem (WSS 427), which appears in WSS (p. 180) as *ʾḥʾb bn yhwʾb* ("Ahiʾab son of Yehoʾab"), without an initial *l*. Yet, an inspection of the published image (**Fig. 1**) shows that the *l* filiation mark is actually present at the start of the inscription, and that its omission in WSS must be a typographic error.

Besides WSS 427, only one other exception to our invariant was initially found by the program, namely a seal from Khirbet Abu Tabaq (KEEL 1997: 18). Yet, only a very dark, almost unreadable picture of this seal has been published (KEEL 1997: 19; see **Fig. 2**). According to Keel, the seal reads *ṭbyhw bn mk*... ("Tobyahu son of *mk*..."), without an initial *l* (KEEL 1997: 19). Yet, the situation seems more complex: (1) the only published picture of the seal is very unclear

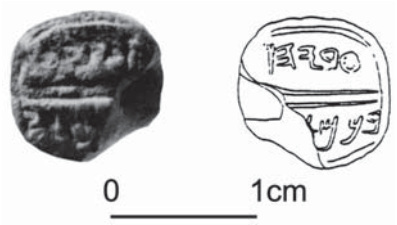


Fig. 2. The Khirbet Abu Tabaq seal (seal and facsimile). Image credit: KEEL 1997: 19.

and does not allow us to check whether an initial *l* is present, (2) the published facsimile (KEEL 1997: 19) does allow enough space for a *l* at the start of the inscription, (3) the first reading proposed by Cross, although different than the one mentionned above, did feature an initial *l* (KEEL 1997: 18). All these considerations—coupled with the fact that this is the sole exception to our invariant—calls for caution. Hence, we decided to encode the "belonging mark" column for this seal as "UNKNOWN" rather than *false*.

3.2.2. Result 2: Israelite seals have no patronymics

An interesting invariant found by our system is that seals from Israel (as opposed to Judah) never have a patronymic:

```
Polity=Israel => NOT(HasPatronymic) ? 100% (11/11)
NOT(Polity=Israel) => NOT(HasPatronymic) ? 10% (21/213)
```

This invariant is absolute (100%). Despite the small number of Israelite seals involved in this invariant (11),[3] the contrast is striking: 100% in Israel *vs* 10% in Judah. Such a strong difference is probably not accidental. Recently, the same invariant was independently noted by Mitka Golub, who proposed a sociological explanation to this phenomenon, based on hypotheses regarding a different social stratification in Israel than in Judah (GOLUB 2020). An alternative explanation could be that the practice of inscribing seals started slightly earlier in Israel than in Judah, and remained confined to the highest officials of the realm, up until the fall of Samaria in 722. Such a hypothesis would account both for the strikingly small number of Israelite inscribed seals (*c*. 5% of all provenanced Hebrew seals), and for the lack of patronymics: in an environment where holders of inscribed seals are widely known officials (say the king and his *entourage*),

[3] The total number of Israelite seals in our corpus amounts to 14, but three items are in too poor a state of preservation to know whether they contained a patronymic.

no patronymic is needed to differentiate between the seal holders. Only in later times, in Judah, when the practice of inscribing seals became more widespread, would the problem of homonyms arise, requiring the introduction of patronymics to differentiate between individuals bearing the same name.

3.2.3. Result 3: clustering Israelite seals

The preceding result showed that Israelite seals differ from Judahite seals in one important matter: they always lack a patronymic. An interesting question is whether other meaningful invariants discriminate between Israelite and Judahite seals. The corpus of Israelite seals comprises only fourteen items, as opposed to almost 300 Judahite items. Any conclusion derived from such a small sample should be taken with care. Yet, we believe that drastic differences as the one highlighted above could hardly be accidental. Furthermore, if additional such discriminants were brought forward, they would help reinforce the interpretation of Israelite seals as a separate cluster, clearly distinct from the Judahite corpus. Our program identified the following additional invariants, which differentiate Israelite from Judahite seals:

1) Israelite seals are usually unperforated (80%), Judahite seals rarely (7%)
2) Israelite seals are more often iconic (55%) than Judahite seals (13%)
3) Israelite seals more often have a vertical orientation (50%) than Judahite seals (12%)
4) Israelite seals use the single-line as sole divider type (100%), Judahite seals rarely do (9%)

In short, a "typical" Israelite seal has no patronymic, is unperforated and iconic, has vertical orientation, and uses a single-line divider. Each one of these characteristics, taken in isolation, does also occur on Judahite seals, but much more rarely (from 7% to 13%). This raises the following question: can these characteristics help us identify possible Israelite seals misclassified as Judahite? We would like to propose one candidate for such a seal: CSAPI Jerusalem 341, a seal from Jerusalem featuring a lion with a short, badly preserved, inscription in exergue (ORNAN et al. 2012: 5*–8*; **Fig. 3**). The *editio princeps* assumed that the seal is Judahite, due to its place of discovery (Western Wall Plaza excavations). This seal has the following characteristics: no patronymic, unperforated, iconic, vertical orientation, single-line divider. None of these characteristics is exclusive to Israelite seals. Yet, the conjunction of these five aspects occurs in no other Judahite seal. Even if we drop the "unperforated" requirement—which can be checked only on actual seals, not on seal impressions—, the remaining four characteristics are attested together in only one Judahite item (a bulla from

Fig. 3. Seal from Jerusalem (Ornan et al. 2012, p. 5*–8*; CSAPI Jerusalem 341) featuring a roaring lion (seal and modern impression). Image credit: ORNAN et al. 2012: 5*, Fig. 1:d-e.

Jerusalem, see MAZAR and LIVYATAN BEN-ARIE 2018: 265–266, No. B11). Even if we further restrict the search by allowing patronyms (thus searching for vertical iconic seals with single-line dividers), we get only one additional match (WSS 661). Finally, our seal is organized according to the exergual type (one large iconic upper register and one small epigraphic lower register), a rare type in Judah, attested by only two items in our corpus (WSS 59, 689). Yet, these two items, unlike our seal, use the classical Judahite double-line divider, rather than the single-line divider.[4] These arguments do not prove that Jerusalem 341 is an Israelite seal, yet they show that this seal shares more affinities with Israelite than with Judahite seals. In other words, if our seal was unprovenanced and had to be classified by typological proximity, an Israelite—rather than Judahite—attribution would be the most natural guess. These observations should at least prompt us to consider the possibility of an Israelite attribution for this seal.[5]

The above observations on Israelite seals are not meant to constitute a thorough characterization of this regional corpus (which we leave as future work). There are rather a limited set of observations given to illustrate the potential of our methodology to help defining clusters of artifacts.

[4] Another example of a Judahite provenanced seal organized following the exergual type, with vertical orientation and a double-line divider is the seal bearing the inscription *lsr ʿr* ("Belonging to the governor of the city"), from Jerusalem (ORNAN et al. 2019). Note that this seal, bearing no personal name, but rather only a title, was excluded from our corpus (see Introduction).

[5] For other examples of inscribed West Semitic seals found outside their area of origin, see WSS 990 (an Ammonite seal found at Byblos), WSS 1011 (a Moabite seal found at Amman), WSS 1078 (a Moabite or Aramaic seal, found at Samaria), WSS 1124 (most probably a Phoenician seal, found at Megiddo [see also SCHMITZ 2014: 148, No. 33]).

3.2.3. Result 4: clustering Judahite stamped handles

Having identified the cluster of Israelite seals, one might want to study more in-depth the corpus of Judahite seals and seal impressions, in order to find further invariants relating to that corpus alone. In that case, we recommend rerunning our Python program on an updated corpus, excluding Israelite seals. This methodology of identifying clusters, removing them, and rerunning the analysis on the updated corpus is a safe way to identify more precise invariants. Our invariant analysis of Judahite seals revealed that one subset of that corpus shows some marked differences with the remainder of the corpus, and therefore might represent of cluster of its own: the Judahite stamped handles. We report two invariants that distinguish Judahite stamped handles from Judahite seals and bullae:

```
Type=Handle => NOT(FiliationMark) ?  96% (48/50)
  NOT(Type=Handle) => NOT(FiliationMark) ? 45% (60/134)
```

This first invariant shows that stamped handles almost never have the *bn*/*bt* filiation mark (96%), while this absence is much rarer (45%) among Judahite seals and bullae.

Our second invariant is the following:

```
Type=Handle => NOT(YahwisticName) ? 86% (43/50)
  NOT(Type=Handle) => NOT(YahwisticName) ? 44% (58/133)
```

This invariant shows that owners of seals stamped on jar handles usually do not bear Yahwistic names (86%), while this phenomenon is much rarer among Judahite seals and bullae (44%). In this case however, one must bear in mind that some of the apparently non-Yahwistic names on stamped handles might be shortened (hypocoristic) versions of Yahwistic names. One clear example of this phenomenon is given by stamped handles from Lachish bearing the inscription *ṣpn ʿzryhw* ("Ṣafan ʿAzaryahu"; WSS 698–699), while others from the same site bear the inscription *lṣpn ʿzr* ("Belonging to Ṣafan ʿEzer"; WSS 697). These inscriptions most likely refer to the same person, whose patronym could be written either *ʿzryhw* or *ʿzr*. Hence, the apparent dearth of Yahwistic names among Judahite stamped handles might not necessarily indicate that most of their owners did not bear Yahwistic names, but could rather mean that, even when they did, an abbreviated form of their names was preferably used. This observation does not weaken our invariant however, because it does show a real difference in the practice of writing names, between stamped handles and the remainder of

the corpus. We thus conclude that the stamped handles form a separate cluster among the Judahite corpus. Note also that the relevance ratios are quite high for both invariants (2.1 and 1.9, respectively).

These observations also call for an attempt at explaining why Judahite stamped handles seem to often avoid full Yahwistic names, as well as the *bn*/*bt* filiation mark. One possible—albeit speculative—interpretation is that both invariants are related to space: engraving the filiation mark and the Yahwistic element *yhw* implies adding five letters to the inscription. The workshop(s) that produced the seals impressed on the Judahite stamped handles might simply have had an inclination towards saving space on seals and therefore shortening the inscriptions.

4. Conclusion

This paper sketched a quantitative, computer-assisted, methodology for finding meaningful correlations among attributes of archaeological artifacts. We presented a Python program which automatically analyzes such a corpus (given as a CSV file) and outputs a suggested list of correlations.

We applied our methodology to a real-life case study: the complete corpus of provenanced Iron Age personal Hebrew seals. We have shown that our methodology offers interesting promises for discovering new invariants in this corpus, as well as finding clusters of artifacts. As a side effect, our methodology can also at times help detect errors, as shown by the example of WSS 427.

We leave as future work the improvement of our methodology to detect relations between more than two attributes, as well as more complex relations than mere logical implications. We also plan to turn our Python script into a complete software application, with a graphical user interface, allowing archaeologists to run the program, tune its parameters, and browse through the list of results in an easier way. We believe that this approach can find useful applications in several areas of archaeological research, even beyond sigillographic studies.

Bibliography

CSAPI = Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit [see Keel 1995; 1997; 2010a; 2010b; 2013; 2017].

WSS = Corpus of West Semitic Stamp Seals [see Avigad and Sass 1997].

Avigad, Nahman; Sass, Benjamin (1997). *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences, The Israel Exploration Society and the Institute of Archaeology of The Hebrew University of Jerusalem.

Keel, Othmar (1995). *Corpus der Stemelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von*

den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 10), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (1997). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Bd. I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 13), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2010a). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Bd. II: Von Bahan bis Tel Eton* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 29), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2010b). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Bd. III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 31), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2013). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Bd. IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 33), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Bd. V: Von Tel ʿIdham bis Tel Kitan* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 35), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GOLUB, Mitka R. (2020). "In the Name of the Father: Patronyms in Iron Age II Hebrew Epigraphy", *Israel Exploration Journal* 70,1, 36–48.

MAZAR, Eilat; LIVYATAN BEN-ARIE, Reut (2018). "Hebrew Seal Impressions (Bullae) from the Ophel, Area A2009", in MAZAR, Eilat (ed.), *The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009–2013, Final Reports Vol. II*, Jerusalem: Shoham, 247–279.

MENDEL-GEBEROVICH, Anat (2023). "Judaean Glyptic Finds: An Updated Corpus and a Revision of their Palaeography", in ESHEL, Esther; LANGLOIS, Michael (ed.), *The Scribe in the Biblical World: A Bridge Between Scripts, Languages and Cultures* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 547), Berlin: De Gruyter, 115–138.

ORNAN, Tallay; WEKSLER-BDOLAH, Shlomit; KISILEVITZ, Shua; SASS, Benjamin (2012). "'The Lord Will Roar from Zion' (Amos 1:2): The Lion as a Divine Attribute on a Jerusalem Seal and Other Hebrew Glyptic Finds from the Western Wall Plaza Excavations", *ʿAtiqot* 72, 1*–13*.

ORNAN, Tallay; WEKSLER-BDOLAH Shlomit; SASS, Benjamin (2019). "A 'Governor of the City' Seal Impression from the Western Wall Plaza Excavations in Jerusalem", in GEVA, Hillel (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed. Archaeological Discoveries, 1998–2018*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 67–72.

SCHMITZ, Philip C. (2014). "Phoenician Seal Script", in HACKETT, Jo Ann; AUFRECHT, Walter E. (ed.), "*An Eye for Form*": *Epigraphic Essays in Honor of Frank Moore Cross*. University Park, USA: Penn State University Press, 141–174.

KLAGEN FRAUEN ANDERS?
TOTENKLAGE UND GENDER IM JEREMIABUCH

Christl M. MAIER

Inspired by Silvia Schroer's studies on the lamentation of the dead and female professional mourners, this essay examines laments in the Book of Jeremiah with regard to their possible gender-specific use and function. A brief survey of announcements of doom, woe cries, and cries of anguish reveals different speakers and a veritable soundscape of laments, shouts, and the noise of war. In addition to the wailing women, the personified female figures Jerusalem and Judah utter laments, as do the prophet Jeremiah and God. In this constellation, the icon of the lamenting woman represents the victims of war. From a feminist perspective this does not minimize its significance, but can be understood as a counter-voice to the rhetoric of war. Especially in Jer 11–20, Jeremiah adopts a feminine voice and body and so demonstrates that the book transgresses traditional gender roles and renders the memory of the catastrophe bearable through a multitude of lamenting voices.

Bereits 1995 hat Silvia Schroer Aspekte weiblichen Lebens und Wirkens in der Hebräischen Bibel herausgearbeitet und eine feministische Rekonstruktion der Geschichte Israels skizziert.[1] Ein solcher Aspekt ist die religiöse Kompetenz von Frauen im Umgang mit dem Tod und ihre tragende Rolle bei der rituellen Totenklage. In meiner eigenen Arbeit am Jeremiabuch bin ich immer wieder auf die Elemente der Totenklage in der prophetischen Unheilsansage gestoßen und auch auf viele Klagetexte, die die Belagerung und Zerstörung Jerusalems und Judas thematisieren. Daher möchte ich in dieser Festgabe der Frage nachgehen, inwiefern sich bei Klagen im Jeremiabuch eine geschlechtsspezifische Verwendung erkennen lässt und welche Funktion diese Klagen haben. Ich danke Silvia Schroer für Ihre Ermutigung hinsichtlich des Themas meiner Dissertation, ihre Freundschaft über alle die Jahre hinweg sowie für viele anregende Gespräche in Berlin, Marburg, Bern und an Tagungsorten in verschiedenen Ländern.

[1] Vgl. SCHROER 1995.

1. Die Totenklage im Jeremiabuch

Silvia SCHROER hat in mehreren Aufsätzen dargestellt, dass die Totenklage im antiken Israel von professionellen Klagefrauen vorgetragen wurde und eine öffentliche Veranstaltung war.[2] Ikonographische Quellen aus der Levante unterstreichen dieses weibliche Gendervorzeichen der Klageinstitution.[3] Allerdings zeigt die literarische Tradition eine gegenläufige Tendenz, indem Leichenlieder in den Erzählungen der Hebräischen Bibel nur Männern in den Mund gelegt werden, allen voran König David (vgl. 2Sam 1,19–27; 2Sam 3,33f).[4] 2Chr 35,25 zufolge hat Jeremia die Totenklage für König Joschija angestimmt. Angesichts dieses Befundes fragt SCHROER, ob die Verwendung des Ikons der klagenden Frau – in der hebräischen Prophetie und der Ikonographie – dieses Ikon negativ konnotiere und so dessen ursprünglich positive Bedeutung minimiere.[5] Angeregt durch diese Frage untersuche ich im Folgenden die Polyphonie der im Jeremiabuch geschilderten Klagen auf genderspezifische Aspekte hin.

1.1. *Die rituelle Totenklage*

In prophetischen Texten werden einige klagende und Trauerriten vollziehende Frauen erwähnt, insbesondere die den Tod ihrer Kinder beweinende Rahel (Jer 31,15; vgl. noch Jes 32,9–12; Ez 32,16).[6] Auch Jer 9,16–20 ist hierfür ein anschauliches Beispiel:[7]

[16] So spricht Jhwh Zebaot:
Gebt acht und ruft nach den Klagefrauen (מְקוֹנְנוֹת), dass sie kommen,
und zu den weisen Frauen sendet, dass sie kommen:
[17] „Sie sollen eilen und über uns Wehklage (נְהִי) erheben,
dass unsere Augen von Tränen fließen und unsere Wimpern von Wasser triefen.“
[18] Ja, eine Stimme der Wehklage (נְהִי) ist vom Zion zu hören:
„Wie sind wir vernichtet, sehr beschämt, denn wir müssen[8] das Land verlassen,
denn wir müssen unsere Wohnungen preisgeben.“
[19] Ja, hört, ihr Frauen, das Wort Jhwhs,

[2] Vgl. SCHROER 2002; 2009: 304f; 2011: 86f.
[3] Vgl. SCHROER 2009, 307–311; SCHROER 2011: 88–91.95–97.
[4] Vgl. SCHROER 2009: 305.
[5] Vgl. SCHROER 2011: 97.
[6] HÄUSL (2003: 146–151) listet alle Jeremiatexte auf, die Klagen oder Trauerriten erwähnen, auch Verse in den Fremdvölkerworten (Jer 46–51), wobei sie die Darstellung in den Sprüchen gegen Juda/Jerusalem aufgrund der zitierten Klagen, Angst- und Hilferufe als differenzierter einschätzt.
[7] Alle Übersetzungen geben JerMT wieder und sind die der Autorin.
[8] Die *qatal*-Form zeigt hier eine unmittelbar bevorstehende Handlung an; vgl. JOÜON und MURAOKA 1996: § 112f.

und euer Ohr vernehme das Wort seines Mundes!
Und lehrt eure Töchter die Wehklage (נְהִי)
und eine jede (lehre) ihre Nachbarin das Leichenlied (קִינָה):
20 „Ja, der Tod ist durch unsere Fenster heraufgestiegen,
hineingekommen in unsere Paläste,
um das Kind von der Gasse auszurotten, die jungen Männer von den Plätzen."

Diese prophetische Aufforderung an die professionellen Klagefrauen, ihre Töchter und Nachbarinnen die Totenklage zu lehren, hat die Funktion, massenhaftes Sterben anzukündigen. Die rituelle Totenklage wird hier im Rahmen einer Untergangsklage (נְהִי)[9] erwähnt, die sich auf die Zerstörung Jerusalems bezieht. SCHROER nennt die Rolle der professionellen Klagefrauen in diesem Text zu Recht „katalysatorisch, sie sollen zum Weinen animieren"[10]. Die im Plural formulierte Klage aus ihrem Mund beschreibt das Schicksal derer, deren Stadt belagert wird: Tod, Exilierung und Verlust der Wohnung (V. 18); bei der Eroberung sterben die Menschen in Häusern, Palästen und Gassen, nicht alt und lebenssatt, sondern als Kinder und Jugendliche (V. 20). Hier kommen vor allem die Erfahrungen der an den Kampfhandlungen unbeteiligten Frauen zur Sprache, die sich um Kinder und alte Menschen kümmern.[11] Mit ihren Klagen, Weinen und Rufen dient diese vorweggenommene Totenklage der Dramatisierung des in Jer 4–6 angekündigten Angriffs des Feindes aus dem Norden.

Der *terminus technicus* für die rituelle Totenklage ist קין Polel, für das Leichenlied, das die Bedeutung der toten Person hervorhebt, קִינָה. Das Nomen begegnet im Jeremiabuch neben Jer 9,19 noch zweimal (7,29; 9,9). In Jer 7,29 fordert Jeremia eine weibliche Figur auf, Trauerriten abzuhalten:

Schere dein Haar und wirf (es) weg, und erhebe auf den kahlen Höhen ein Leichenlied (קִינָה): „Ja, Jhwh hat verworfen und aufgegeben die Generation seines Zorns."

Da Jer 7,2 Juda direkt adressiert, 7,28 vom Volk spricht und 7,30 die Kinder Judas des Götzendienstes bezichtigt, repräsentiert die Figur in Jer 7,29 Juda, das hier als weibliches Kollektiv vorab den eigenen Untergang beklagen soll.[12]

[9] Diesen Ausdruck verwendet HÄUSL 2003: 210, während HARDMEIER 1978: 333–336 נְהִי als mögliche Gattungsbezeichnung für das Untergangslied versteht.

[10] SCHROER 2011: 86.

[11] Mit HÄUSL 2003: 210f. BAUER 2007: 262 vermutet hinter Jer 9,20 ein altes Lied(fragment) der Frauen.

[12] So auch FINSTERBUSCH und JACOBY 2016: 111. FISCHER 2005: 316 nimmt Jerusalem als Adressatin an.

Der zweite Beleg findet sich im Rahmen eines klagenden Monologs Jhwhs (9,1–10),[13] der dem Ruf nach den Klagefrauen vorausgeht, in Jer 9,9.

> Über die Berge will ich Weinen und Wehklage (נְהִי) erheben
> und über die Weideplätze der Steppe das Leichenlied (קִינָה):
> „Ja, sie sind verbrannt, so dass niemand hindurchzieht.
> Man hört keinen Laut von Herden,
> von den Vögeln des Himmels bis zum Vieh:
> Sie sind geflohen, weggegangen."

Weinen und Klagen sind hier die einzigen Laute in einer bedrohlich wirkenden Stille, die durch die Abwesenheit von Menschen, Nutz- und Wildtieren charakterisiert wird und daher eine Art Totenstille signalisiert. Dieser auf Berge und Weideplätze übertragene Gebrauch von קִינָה setzt deren Verwüstung voraus. Dass es um Regionen Judas geht, wird durch den folgenden Vers ersichtlich, der die Zerstörung Jerusalems und der judäischen Städte ankündigt (9,10).

Im Blick auf Totenklage und Leichenlied betont das Jeremiabuch somit die Verbindung zu professionellen Klagefrauen. Zwar stellt deren Totenklage in Jerusalem (Jer 9,18.20), Judas Trauer (Jer 7,29) und Gottes Klage über die Zerstörung (Jer 9,9) ein von einem einzelnen Todesfall auf das judäische Volk und Land übertragenen Gebrauch dar. Besonders die Personifizierung Judas und Jerusalems als trauernde und klagende Frau aber spiegelt die auch von SCHROER hervorgehobene politische Dimension der Totenklage.[14]

1.2. *Der Weheruf*

Ein weiteres Element der von Klagefrauen verantworteten Totenklage ist der Weheruf, der im Hebräischen mit הוֹי eingeleitet wird.[15] Das Wort ist onomapoetisch und ahmt den Schmerzensschrei einer Person nach, die körperlich oder seelisch verletzt ist – ein lauter, gellender Schrei also, der vielleicht in ein Schluchzen übergeht.[16] Christof HARDMEIER bezeichnet הוֹי als „emotional-affektive Partikel" und unterscheidet deren Verwendung in einem Satz (phrastisch) von einer aphrastischen, die eine „expressiv-exclamative" Sprechhandlung repräsentiere.[17] In der rituellen Totenklage signalisiert הוֹי + Nomen im

[13] Die Identifikation des Sprechers mit Jhwh beruht auf den Boten- und Zitationsformeln (9,5.6.8) und dem Inhalt von V. 8.10; vgl. MAIER 2022: 207.

[14] Vgl. SCHROER 2009: 306; SCHROER 2011: 87. Auch für HÄUSL 2003: 163 verweist die Weiblichkeit der personifizierten Städte auf den realen Lebenszusammenhang von Frauen.

[15] Vgl. SCHROER 2011: 85; zur Forschungsgeschichte HARDMEIER 1978: 166–173.

[16] So SCHART 2009: 259.

[17] Vgl. HARDMEIER 1978: 188f. HARDMEIER wendet sich gegen WANKE 1966: 217f, der drei Arten des Gebrauchs von הוֹי differenziert und die Partikel syntaktisch von אוֹי unterscheidet.

Nominativ die affektive Betroffenheit über den Tod einer Person, deren Verhältnis zur Klagenden im Nomen ausgedrückt wird (vgl. 1Kön 13,30 „ach, mein Bruder"). Dieser Gebrauch findet sich auch im Unheilswort über König Jojakim (Jer 22,18), dem man die Totenklage verweigert, und im Heilswort für König Zidkija (Jer 34,5), den man ordnungsgemäß betrauern wird.

In prophetischen Texten wird dieser Klage- oder Weheruf zur Eröffnung von Unheilsankündigungen gebraucht, deren wohl älteste Beispiele Am 5,18–20; 6,1.3–7 sind.[18] Für die Prophetie des 8. Jahrhunderts v. Chr. unterscheidet HARDMEIER Texte, in denen kommendes Unheil als Trauersituation geschildert wird (Am 5,16–18; Jes 29,1–4; vgl. Jer 30,7; 47,6–7) von solchen, die im Klageruf noch lebende Menschen oder metaphorische Größen nennen und gewissermaßen parodistisch deren Todesurteil aussprechen (Am 5,2; Jes 1,21–24; Mi 2,1–4).[19] In Jer 22,13 ruft Jeremia ein solches „Wehe" über einen prunksüchtigen König aus, der seinen Palast auf Kosten seiner Untertanen bauen lässt – gemeint ist wahrscheinlich Jojakim.[20] Außerdem beklagt Jeremia die Hirten, die die Herde zerstreuen (Jer 23,1), d. h. die in den Augen Jhwhs unfähigen Könige Judas, deren Verhalten zu Tod und Exil führte, sowie die Stadt Nebo in Moab (Jer 48,1) und die „Jungstiere" Babylons, d. h. dessen Elitetruppen (Jer 50,27).[21]

1.3. *Der Angstruf*

Neben den sieben Belegen für הוי findet sich achtmal die Partikel אוֹי, die häufig bereits in der Septuaginta und daher auch in vielen modernen Übersetzungen mit „wehe" wiedergegeben wird.[22] In den meisten Fällen folgen auf אוֹי die Präposition לְ mit Pronominalsuffix und ein begründender Nachsatz, der eine unheilvolle Situation beschreibt, die entweder unmittelbar bevorsteht oder bereits eingetreten ist.[23] Es handelt sich um einen Angstschrei, der HARDMEIER zufolge ein Schmerzempfinden ausdrückt (vgl. Prov 23,29; Hos 7,13; Jer 4,31).[24] Tatsächlich charakterisiert Jer 4,31 die im Jeremiabuch oftmals personifizierte Stadt

[18] Vgl. HARDMEIER 1978: 269f.

[19] Vgl. HARDMEIER 1978: 322f.348f. WANKE 1966: 218 bestimmt den Weheruf als Einleitung eines Scheltworts; zu den Belegen von הוֹי im Zwölfprophetenbuch vgl. SCHART 2009: 259–264.

[20] Vgl. MAIER 2022: 390.

[21] So STIPP 2019: 779. Schon das Targum paraphrasiert פְּרֶיהָ mit „ihre starken Männer" (vgl. Jes 34,7; Ez 39,18).

[22] Vgl. LXX οὐαί für אוֹי in Num 21,29; Jer 4,13; 6,4; 10,19; 13,27, welches das Standardäquivalent der LXX für הוי ist (vgl. 1Kön 13,30; Jes 1,4.24; 5,8.11 u. ö.; Jer 22,18; Ez 13,13 Am 5,18; Hab 2,6 u. ö.). LXX schließt die Nominative im Hebräischen gelegentlich mit Dativ an (vgl. Jes 10,1; Am 6,1), was sich in den Weherufen des Neuen Testaments fortsetzt (vgl. Mt 23,13–29 *passim*; Mk 13,17; Lk 6,24).

[23] WANKE 1966: 215 zählt 25 Stellen in der Hebräischen Bibel, davon 22 mit der Präposition לְ, die 19mal ein Suffix hat. Im Unterschied zu הוי ist אוֹי nicht auf prophetische Schriften beschränkt.

[24] HARDMEIER 1978: 201f.

Jerusalem als gebärende, sich in Schmerzen windende Frau. Freilich drückt אוֹי in diesem Kontext eher die Angst zu sterben aus:

> [31] Ja, Schreien habe ich gehört wie von einer, die sich in Schmerzen windet,
> Angstgeschrei wie von einer Erstgebärenden,
> die Stimme der Tochter Zion, sie ächzt, sie breitet ihre Hände aus:
> „Oh, wehe mir (אוֹי־נָא לִי)! Denn mein Leben erliegt den Mördern."

In diesem Angstschrei sind die Schmerzen der Geburt Ausdruck der militärischen Notsituation. Während eine Geburt aber zu neuem Leben führen kann, fokussiert diese Klage den Tod und erweckt Mitgefühl mit der als Tochter titulierten Stadt.[25]

Zwar lässt sich die Partikel אוֹי nicht aus der Totenklage herleiten, aber sie spielt als Ausdruck von Angst und Schrecken im Jeremiabuch eine bedeutende Rolle im Rahmen von Klagen, insbesondere hinsichtlich der Geräuschkulisse vieler Texte. Diese sind nämlich erfüllt von verschiedenen Klängen – wenn die Leserin sie einmal laut liest und sich dieses Gewirr von Lärm, Schreien, Klagen und Rufen vorstellt. Jeremias Ankündigungen des Feindes aus dem Norden beschreiben ein herannahendes Kriegsheer mit schnaubenden Pferden (Jer 8,16), rasselnden Wagen (47,3; vgl. 50,42) und klirrenden Waffen (6,23). Sie künden vom Signal des Schofarhorns (4,19.21) und den Rufen der heranstürmenden Soldaten (6,4–5). Rhiannon GRAYBILL spricht von der „soundscape"[26] des Jeremiabuches, auf die zu hören neue Wege für das Verständnis dafür erschließe, wie der Text Bedeutung erzeugt.

In diesem Zusammenhang werden auch die Angstschreie mit אוֹי in Jer 4,13 und 6,4 als Zitate der in Jerusalem eingeschlossenen Bevölkerung präsentiert:

> Siehe, wie Gewölk steigt er herauf
> und wie Sturmwind seine Wagen,
> leichter als Geier sind seine Pferde.
> „Wehe uns (אוֹי לָנוּ)! Denn wir sind vernichtet." (Jer 4,13)

Der Prophet vergleicht das herannahende Kriegsheer mit Gewölk und Sturmwind. In dieser Szene klingt der Feind wie das Tosen eines Sturmes, der sich wie eine Gewitterwolke nähert. Darauf reagiert eine Wir-Stimme, wohl die Bevölkerung Jerusalems, mit einem Angstschrei, der die Vernichtung antizipiert.

[25] So auch FISCHER 2005: 229 und HÄUSL 2003: 186. Letztere erkennt im Gebrauch der Tochtermetapher (vgl. Jer 4,11; 6,2.23.26; 8,11.19.21 u. ö.) eine Anspielung auf eine Vergewaltigung (2003: 83).

[26] GRAYBILL 2016a: 469.

In der Ankündigung des Krieges in Jer 6,1–5 wechseln sich im Kriegslärm die Stimme des Propheten, der Angreifenden und der in Jerusalem Eingeschlossenen ab.

[1] Bringt euch in Sicherheit, Kinder Benjamins, aus der Mitte Jerusalems,
und in Tekoa stoßt ins Schofarhorn, und über Bet-Kerem erhebt ein Signal,
denn Unheil hat herabgeblickt von Norden und großer Zusammenbruch.
[2] Die Liebliche und Verzärtelte gebe ich hiermit der Vernichtung preis,
die Tochter Zion.
[3] Zu ihr werden Hirten und ihre Herden eingehen;
sie haben schon rings um sie Zelte aufgeschlagen;
jeder hat seinen Teil abgeweidet.
[4] „Heiligt gegen sie (= Jerusalem) einen Krieg,
steht auf und lasst uns hinaufsteigen am Mittag!“ –
„Wehe uns (אוֹי לָנוּ)! Denn der Tag hat sich geneigt,
die Schatten des Abends breiten sich aus.“ –
[5] „Steht auf und lasst uns hinaufsteigen in der Nacht
und lasst uns ihre Paläste zerstören!“

Das Schofarhorn steht für den Alarm, der die Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzt und die warnenden Worte des Propheten verstärkt.[27] Der Angstschrei der Menschen in der belagerten Stadt (V. 4b), die hier als Gruppe erscheinen, signalisiert die Sorge, der Kampf ziehe sich bis in die Nacht hinein. Die Zitate der Angreifenden (V. 4a.5), wohl männliche Soldaten, signalisieren Entschlossenheit und Härte. Im Rahmen der prophetischen Ankündigung sind zwar alle Zitate fiktiv, aber sie unterstreichen als hörbare Stimmen das chaotische Getümmel des Krieges.

1.4. *Genderspezifische Klage?*

Wie Jer 4,13.31; 6,1–5 die Situation im belagerten Jerusalem schildern, so bringt die Klage der als Frau personifizierten Stadt in Jer 10,19–20 das Geschehen mit dem ebenfalls onomatopoetischen Stichwort שֶׁבֶר „Brechen, Bersten“ auf den Punkt.

Wehe mir (אוֹי לִי)[28] ob meines Zusammenbruchs,
schmerzvoll ist meine Wunde!
Ich aber sagte mir: Gewiss, das ist eine Krankheit, die ich ertragen muss.
Mein Zelt ist verwüstet und alle meine Zeltstricke zerrissen,
meine Kinder sind von mir weggezogen und sind nicht mehr.

[27] So auch GRAYBILL 2016a: 477.

[28] JerLXX deutet V. 19a als Anrede an die Frau; „wehe wegen deines Zusammenbruchs, schmerzvoll ist dein Schlag“.

> Keiner ist da, der mein Zelt wieder aufschlägt
> und meine Zeltdecken aufrichtet.

Wie schon in Jer 4,19–21 schreit die weibliche Figur auch hier ihre Angst heraus und beschreibt ihre Zerstörung als Brechen und Verletzung des Körpers (vgl. Jer 30,15). In beiden Passagen symbolisiert die Verwüstung ihres Zeltes den Verlust ihrer Funktion als schützende Stadt.[29] Barbara Bakke KAISER hört hier Jeremia als „female impersonator", als Imitator der weiblichen Klage, sprechen.[30] Angela BAUER argumentiert, der Prophet trage in Jer 4,19–21 – vergleichbar dem griechischen Theater – eine weibliche Maske bzw. Persona und identifiziere sich mit Jerusalem.[31] Nancy LEE weist die Klagen in Jer 4,19–21; 8,18; 10,19–20.23–25 einer Poetin zu, die diese im Dialog mit dem Propheten Jeremia zu Gehör bringe.[32] Möglicherweise sei diese Klagefrau mit der בַּת־עַמִּי genannten Figur (vgl. 4,11; 6,16; 8,19–23 u. ö.) identisch.[33] GRAYBILL schließlich konstatiert angesichts der weiblichen Klagenden: „To vocalize pain and suffering is to use voice *as a woman*."[34]

Außerdem interpretiert BAUER die Stimmen der Klagefrauen als Gegenstimmen, die „gegen Krieg, Tod und Zerstörung aufbegehren"[35]. Diese politische Dimension zeigt sich auch in einer langen, bis heute geübten Tradition der Klage der Frauen in den Kulturen rund um das Mittelmeer, wenn etwa im Bosnienkrieg Frauen das Leiden von Kriegsopfern in Liedern thematisieren.[36]

Im Kontext ihrer traumatheoretischen Perspektive schreibt Juliana CLAASSENS den Stimmen der klagenden Frauen im Jeremiabuch sogar eine therapeutische Funktion zu:

> By means of this creative actualization of the lament tradition, the wailing women vocalized what the people needed to express. Their laments represented the community's response in the face of extreme trauma. … The wailing women fulfilled an important therapeutic role in society by helping it to deal with its grief.[37]

[29] Vgl. ausführlich MAIER 2022: 121f.221f. Dieselbe Identifikation nimmt FISCHER 2005: 391 vor.

[30] KAISER 1987: 166.

[31] BAUER 1999: 63f.

[32] Vgl. LEE 2002: 53–72.

[33] Vgl. LEE 2002: 64–65; LEE 2010: 144–149.

[34] GRAYBILL 2016b: 78.

[35] BAUER 2007: 266; vgl. BAUER 1999: 96f.

[36] Beispiele bei GRAYBILL 2016a: 479f; LEE 2002: 1f.11–32.199–203 und LEE 2010.

[37] CLAASSENS 2012: 27. HÄUSL 2003: 381 zufolge steht die Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik des Jeremiabuches in Verbindung mit einer „‚Stadttheologie' der Notbewältigung".

Die Weherufe und Klagen der weiblichen Figuren im Jeremiabuch sind insofern genderspezifisch, als sie die Tradition der professionellen Klagefrauen aufgreifen. Im zweiten Buchteil gehören dazu die nicht zitierte, sondern erzählte Klage Rahels über den Verlust ihrer Kinder (Jer 31,15), die Jhwh mit der Ankündigung von deren Rückkehr beantwortet. Diese Heilsweissagung im sog. Trostbüchlein in Jer 30–31 hat eine Parallele in Zions Klage über ihre unheilbare Wunde (30,15), auf die die Ankündigung der Genesung folgt (30,17). Dabei repräsentiert die Klage des weiblich personifizierten Kollektivs jeweils die Reaktion der gesamten Bevölkerung Judas und Jerusalems.

Die eingangs genannte Frage SCHROERS, ob das Ikon der klagenden Frau negativ konnotiert und in seiner Bedeutung minimiert werde, ist für das Jeremiabuch nicht eindeutig zu beantworten. Insofern die klagende Frau, ob nun real oder als Personifikation, Unheil und Vernichtung symbolisiert und in der Opferrolle porträtiert wird, kann das aus feministischer Sicht als diskriminierende Darstellung und somit als patriarchale Perspektive verstanden werden.[38] Gleichzeitig aber verweist dieses Ikon auf die Bedeutung von Frauen für das Gemeinwesen: Sie erheben angesichts von kollektiver Zerstörung und Tod ihre Stimme, klagen ihr Leid, reagieren somit auf das Geschehen, deuten, was ihnen widerfährt, und demonstrieren eine gewisse Handlungsmacht (agency).[39]

Um die mögliche Funktion genderspezifischer Klage im Jeremiabuch zu erfassen, müssen alle klagenden Figuren betrachtet werden, denn auch der Prophet und Gott selbst (vgl. Jer 9,1–10) werden als Klagende porträtiert. So wird nun in einem zweiten Schritt die Klage männlicher Figuren analysiert.

2. JEREMIA UND GOTT ALS KLAGENDE

Der Rezeptionsgeschichte gilt Jeremia als der klagende Prophet *par excellence*. Da das klagende Ich in Jer 1–10 in den wenigsten Fällen explizit benannt wird, muss dessen Identifikation aus dem Kontext erschlossen werden. Das gilt insbesondere für Jer 8,18–9,1:

[8,18] Kummer ist in mir aufgestiegen, mein Herz ist krank.
[19a] Siehe, ein Laut, der Hilferuf der Tochter, meines Volkes, vom weiten Land:
„Ist Jhwh nicht in Zion oder ist ihr König nicht in ihr?“
[19b] *Warum haben sie mich erzürnt durch ihre Götterbilder,*
durch Nichtigkeiten der Fremde?
[20] „Vorüber ist die Ernte, zu Ende ist der Sommer, doch uns wurde nicht geholfen.“

[38] So auch BAUER 2007: 267f; HÄUSL 2003: 166.
[39] Dieselbe Ambivalenz benennen BAUER 2007: 267f; HÄUSL 2003: 380f.

[21] Über den Zusammenbruch der Tochter, meines Volkes, bin ich zerbrochen,
bin ich bedrückt, hat mich Entsetzen ergriffen.
[22] Ist kein Balsam in Gilead oder ist kein Arzt dort?
Ja, warum wuchs kein neues Fleisch über die Wunde der Tochter, meines Volkes?
[23] Wäre doch[40] mein Kopf Wasser und mein Auge eine Quelle von Tränen,
so würde ich Tag und Nacht die Erschlagenen der Tochter, meines Volkes, beweinen.
[9,1a] Gäbe man mir in der Steppe ein Nachtlager für Wanderer,
so würde ich mein Volk verlassen und von ihnen weggehen.

Die sprechende Person zitiert in 8,19a.20 die Klage des Volkes und stimmt selbst in diese Klage ein, bekundet ihre Anteilnahme und signalisiert durch den Wunsch wegzugehen, dass ihr der Anblick des geschundenen Volkes unerträglich ist.[41] Da der Prophet auch in Jer 14,17f klagend auf die Ankündigung des Feindes aus dem Norden reagiert, drückte Jer 8,18–9,1 ursprünglich wohl Jeremias Mitleiden mit dem Volk aus.[42] Freilich macht die klagende Frage in V. 19b nur in Gottes Mund Sinn. Weil sie das Zitat des Volkes unterbricht und den Standardvorwurf der exilischen Buchredaktion erhebt, das Volk habe fremde Gottheiten verehrt, ist sie als Nachtrag ersichtlich. Sie deutet das Unheil als Strafe Jhwhs gegen das Volk, macht Gott zum Sprecher und charakterisiert ihn als über sein Volk weinend. Die späteren Tradenten des hebräischen Textes bestätigen diese Identifikation, indem sie die Aussagen von Jer 8,17 und 9,2 mittels der Zitationsformel als Gotteswort ausweisen.[43] In der sukzessiven Textentwicklung klagt somit nicht nur der Prophet, sondern auch Gott selbst über den zerbrochenen Körper des weiblich personifizierten Volkes.

Die abgründigsten Klagen Jeremias finden sich jedoch in den über Jer 11–20 verstreuten Klagegebeten, die mit ihrem jeweiligen Kontext eng verbunden und steigernd angeordnet sind. Da Jhwh in den meisten Fällen auf diese Gebete antwortet, bringt die Benennung als „Klagediskurse" den Charakter der Texte besser zum Ausdruck als die traditionelle Bezeichnung „Konfessionen".[44] Erfahren die ersten beiden Gebete in Jer 11,18–12,6 und 15,10–21, in denen sich der

[40] Die Wendung מי־יתן leitet einen Wunschsatz ein; vgl. JOÜON und MURAOKA 1996: §163d; FINSTERBUSCH und JACOBY 2016: 119.

[41] Obwohl O'CONNOR 2011: 61–63 das kaum entwirrbare Ineinander verschiedener Stimmen betont, interpretiert sie Jer 8,18–9,2 als Klage des weinenden Gottes. Vgl. die Liste der Identifikationen zu einzelnen Versen bei FISCHER 2005: 344. Er selbst hält den Text für bewusst mehrdeutig.

[42] Ausführlicher analysiert in MAIER 2022: 197–199.201f.

[43] Beide Male fehlt die Formel in JerLXX. Auch die Aussage „ich sende euch Giftschlangen" in 8,17 verweist auf Gott als Sprecher. Da in 8,18 kein Sprecherwechsel erfolgt, ist JerMT 8,17–9,2 Gottesrede.

[44] GRAYBILL 2016: 73 meint, die unzutreffende Bezeichnung „Konfessionen" domestiziere deren Fremdheit und signalisiere eine Krise der Interpretation, die mit Jeremias Anwürfen gegen Gott ringe.

Prophet bei Gott über Anfeindungen beklagt, noch eine Erwiderung, so schweigt die göttliche Stimme zu den folgenden Klagen und Jeremia verstärkt seine Vorwürfe gegen Gott (17,12–18; 18,18–23; 20,7–13). Die Klagediskurse thematisieren die Folgen der Unheilsbotschaft für den Propheten. Sie sind nicht biographisch zu verstehen, sondern stilisieren den Propheten abwechselnd zum frommen Jhwh-Anhänger, zum Repräsentanten des geschlagenen Volkes und zum leidenden Gerechten.[45] Wie die Unheilsankündigungen entwerfen auch die Klagediskurse eine Geräuschkulisse aus verschiedenen Stimmen und Erinnerungen an den Kriegslärm (18,22; 20,16): Rufe der Gegner*innen des Propheten (11,19; 17,15; 18,18; 20,10), Schreie Jeremias und Gottes mitunter harsche Antworten.

GRAYBILL zeigt, dass sich die Jeremiafigur in diesen Diskursen wie die klagenden Frauen äußert, mit Angstrufen, Klagen über Anfeindungen und Todesangst sowie Fragen nach dem Sinn des Leidens. Wie Jerusalem stellt sich der Prophet als verwundet und verfolgt dar:

> Aber ich (war) wie ein zutrauliches Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und ich hatte nicht erkannt, dass sie Pläne gegen mich erdachten. (11,19)
>
> Wehe mir (אוֹי־לִי), meine Mutter, dass du mich geboren hast, einen Mann des Streits und einen Mann des Zankes für das ganze Land. Ich habe nicht geliehen und mir haben sie nicht geliehen, (aber) sie alle haben mich verflucht. (15,10)
>
> Ich habe nicht in der Versammlung fröhlicher Menschen gesessen und frohlockt.
> Angesichts deiner Hand saß ich einsam, denn mit Groll hast du mich erfüllt.
> Wozu (לָמָה) ist mein Schmerz dauerhaft und meine Wunde unheilbar? Sie will nicht heilen.
> Du erweist dich mir als Trugbach, als Wasser, das nicht verlässlich ist. (15,17–18)
>
> Du hast mich in die Irre geführt, Jhwh, und ich habe mich in die Irre führen lassen,
> du bist mir zu stark geworden und hast gesiegt.
> Ich bin zum Gespött geworden den ganzen Tag, alle verhöhnen mich.
> Denn so oft ich rede, muss ich schreien (זעק),
> „Gewalttat und Unterdrückung“ muss ich rufen.
> Denn das Wort Jhwhs gereichte mir zu Hohn und Spott den ganzen Tag. (20,7–8)
>
> Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde!
> Der Tag, an dem meine Mutter mich gebar, sei nicht gesegnet!
> Wozu (לָמָה) nur kam ich aus dem Mutterleib, um Mühsal und Kummer zu sehen?
> Meine Tage wurden in Schande vollendet. (20,14.18)

Diese zum Teil konfusen Äußerungen deutet GRAYBILL als Übernahme der weiblichen Stimmlage durch Jeremia:

[45] Ähnlich BEZZEL 2017: 284–289.

> His voice … does not follow typical masculine patterns. Instead, he uses sound and voice in ways typically coded as feminine. The Confessions break with the masculine economy of speech. Jeremiah frequently and insistently voices pain … He mourns and commands others to mourn. He experiences prophecy in and through his body, evoking the repeated (if not fully stable) association between femininity and embodiment.[46]

GRAYBILL zufolge destabilisiert das Porträt Jeremias in den Klagediskursen seinen maskulinen Körper und seine männliche Rolle.[47] Sie erkennt darin Elemente hysterischer Rede und hysterischen Verhaltens, das von Sigmund Freud und der frühen Psychoanalyse überwiegend an Frauen beobachtet und therapiert wurde.[48] Obwohl mir die Deutung Jeremias als Hysteriker etwas zugespitzt erscheint, stimme ich GRAYBILL darin zu, dass die Prophetenfigur an der Rolle des unerschrockenen Boten und Streiters für Gottes Perspektive scheitert, die ihm in der Berufungserzählung Jer 1,4–10.17–19 zugeschrieben wird.[49] In den Klagediskursen weist der Prophet nämlich seine göttliche Erwählung im Mutterleib (Jer 1,5) zurück, indem er einen Weheruf über seine Mutter äußert (15,10) und den Tag seiner Geburt verflucht (20,14). Dieser spezifische Todeswunsch zielt nach Hanne LØLAND LEVINSON darauf, Jeremias gesamte Existenz grundlegend ungeschehen zu machen und ist Ergebnis seiner Verzweiflung und des Leidens an seinem prophetischen Auftrag.[50] Zwar wird Jer 20,14–18 häufig nicht mehr zu den „Konfessionen" gerechnet, da Jeremia sonst nirgends die Beziehung zu Gott aufkündigt.[51] Freilich gehört der spät ergänzte Abschnitt[52] zur Jeremiatradition und seine Deutung Jeremias ist angesichts der im Buch erzählten Verfolgung und des ungewissen Lebensendes in Ägypten (vgl. Jer 43,6f) nachvollziehbar. Jedenfalls schließen die Jeremiatradenten die Selbstdarstellung des Propheten mit der resignierten Aussage „Meine Tage wurden in Schande vollendet" (20,18) ab.

So interpretiert Juliana CLAASSENS die Jeremiafigur zu Recht als traumatisierten Propheten, der Jerusalems Untergang bezeugen muss, aber sich von Gott betrogen fühlt, weil dieser ihn nicht vor Anfeindungen schützt:

[46] GRAYBILL 2016b: 79.

[47] Vgl. GRAYBILL 2016b: 78.

[48] Vgl. GRAYBILL 2016b: 80–91.

[49] Jeremia wird in Jer 16 als alleinstehender, nicht am sozialen Leben teilnehmender Mann, in den Erzählungen als kläglich und schwach porträtiert; er erscheint verschiedenen Gegnergruppen hilflos ausgeliefert – was im Gegensatz zu einer maskulinen „Performance" steht; vgl. MAIER 2020: 93–95.

[50] Vgl. LØLAND LEVINSON 2021: 113 (vgl. ihre Analyse von Jer 20,14–18: 87–102).

[51] So etwa WANKE 1995: 187; FINSTERBUSCH und JACOBY 2016: 219; BEZZEL 2017: 241.

[52] Er weist zahlreiche literarische Bezüge zu anderen Texten inner- und außerhalb des Jeremiabuches auf, vgl. MAIER 2022: 365.

> Jeremiah's laments portray an anguished believer who engages in the courageous act of challenging God, in the name of God. So one finds that Jeremiah is using both traditional metaphors such as the Liberator-Warrior God who delivers the needy from the hands of evildoers (Jer 20:11, 13) as well as some deeply disturbing, one could say, blasphemous, imagery of a God who had violated him, by challenging his current reality.[53]

Die Funktion dieses geräuschvollen, klagenden Ringens mit Gott ist eine doppelte. Sie eröffnet Einblicke in das Innenleben einer angesichts von Krieg und Exil zutiefst verunsicherten Person. Außerdem bietet sie Identifikationsmöglichkeiten für die Überlebenden der Katastrophe bis hin zu heutigen Leser*innen[54]: Sie können wie Jeremia ihre Angst artikulieren, Gott anklagen und zugleich um Heilung bitten; sie können aber auch an ihrer Situation verzweifeln. Diese Ambivalenz wird im Buch nicht aufgelöst; sie muss ausgehalten werden.

3. Klagen Frauen anders? – ein Fazit

Wie ich zu zeigen versuchte, ist die rituelle, von Frauen geübte Totenklage Ausgangspunkt der Klagetradition, die den Hintergrund der Klagetexte des Jeremiabuches bildet. Ihre Bedeutung zeigt sich insbesondere darin, dass auch die männlichen Figuren Jeremia und Gott analog den weiblich personifizierten Größen Juda und Jerusalem den Untergang von Stadt und Land beklagen. Das Ikon der klagenden Frau repräsentiert in dieser Konstellation zwar die Opfer des Krieges. Es wird aber gerade nicht abgewertet, sondern kann als Gegenstimme zur Kriegsrhetorik und als Identifikationsangebot an die Überlebenden verstanden werden – analog zu den Klagediskursen in Jer 11–20, die Jeremias Ringen mit Gott um die Deutung des Geschehens und seine Auswirkung auf das eigene Selbst darstellen. Dabei entsprechen die Porträts der literarischen Figuren im Jeremiabuch keineswegs dem binären Gendermodell – hier die schwache, klagende Frau, da der kraftvolle, vollmundige Mann. Vielmehr durchkreuzen sie traditionelle Geschlechterrollen und selbst Gott klagt, erschüttert über so viel menschliches Leid. Nicht durch die Negation von Klage und Tod, sondern durch die überwiegend von Frauen überlieferten „lyrics of lament" ist die Erinnerung an die Katastrophe erträglich.

[53] Claassens 2021: 369.
[54] So auch Claassens 2021: 370f.

BIBLIOGRAPHIE

BAUER, Angela (1999). *Gender in the Book of Jeremiah: A Feminist-Literary Reading*, New York u. a.: Peter Lang.

BAUER, Angela (2007). „Das Buch Jeremia: Wenn kluge Klagefrauen und prophetische Pornographie den Weg ins Exil weisen", in SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 3. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

BEZZEL, Hannes (2017). *Die Konfessionen Jeremias: Eine redaktionsgeschichtliche Studie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 378), Berlin: De Gruyter.

CLAASSENS, L. Juliana M. (2012). *Mourner, Mother, Midwife: Reimagining God's Delivering Presence in the Old Testament*, Louisville: Westminster John Knox.

CLAASSENS, L. Juliana (2021). „Jeremiah: The Traumatized Prophet", in STULMAN, Louis; SILVER, Edward (Hg.), *The Oxford Handbook of Jeremiah*, New York: Oxford University Press, 358–373.

FINSTERBUSCH, Karin; JACOBY, Norbert (2016). *MT-Jeremia und LXX-Jeremia 1–24: Synoptische Übersetzung und Analyse der Kommunikationsstruktur* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 145), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

FISCHER, Georg (2005). *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg u. a.: Herder.

GRAYBILL, Rhiannon (2016a). „'Hear and Give Ear!': The Soundscape of Jeremiah", *Journal for the Study of the Old Testament* 40,4, 467–490.

GRAYBILL, Rhiannon (2016b). *Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets*, New York: Oxford University Press.

HARDMEIER, Christof (1978). *Texttheorie und biblische Exegese: Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 79), München: Kaiser.

HÄUSL, Maria (2003). *Bilder der Not: Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia* (Herders Biblische Studien 37), Freiburg u. a.: Herder.

JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamitsu (1996). *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 vols. (subsidia biblica 14/I–II), Rome: Pontificio Istituto Biblico.

KAISER, Barbara Bakke (1987). „Poet as 'Female Impersonator': Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering", *The Journal of Religion* 4,1, 164–182.

LEE, Nancy C. (2002). *The Singers of Lamentations: Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo*, Brill: Leiden.

LEE, Nancy C. (2010). *Lyrics of Lament: From Tragedy to Transformation*, Minneapolis: Fortress.

LØLAND LEVINSON, Hanne (2021). *The Death Wish in the Hebrew Bible: Rhetorical Strategies for Survival*, Cambridge: Cambridge University Press.

MAIER, Christl M. (2020). „'Das Weibliche umschließt den starken Mann' (Jer 31,22). Geschlechterkonstruktionen im Jeremiabuch im Licht feministischer Hermeneutik", *Evangelische Theologie* 80, 85–99.

MAIER, Christl M. (2022). *Jeremia 1–25* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart: Kohlhammer.

O'CONNOR, Kathleen M. (2011). *Jeremiah: Pain and Promise*, Minneapolis: Fortress.

SCHART, Aaron (2009). „Totenstille und Endknall: Ein Beitrag zur Analyse der Soundscape des Zwölfprophetenbuchs", in KARRER-GRUBE, Christiane et al. (Hg.), *Sprachen, Bilder, Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld: Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag* (Alter Orient und Altes Testament 359), Münster: Ugarit-Verlag, 257–274.

SCHROER, Silvia (1995). „Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels", in SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres (Hg.), *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 83–174.

SCHROER, Silvia (2002). „Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung", *Lectio difficilior* 1/2002; http://www.lectio.unibe.ch/02_1/schroer.htm (24.08.2022).

SCHROER, Silvia (2009). „Trauerriten und Totenklage im Alten Israel: Frauenmacht und Machtkonflikte", in BERLEJUNG, Angelika; JANOWSKI, Bernd (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 299–321.

SCHROER, Silvia (2011). „Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur: Eine genderbezogene Skizze", in JAQUES, Margaret (Hg.), *Klagetraditionen: Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (Orbis Biblicus et Orientalis 251), Fribourg: Academic Press, 83–102.

STIPP, Hermann-Josef (2019). *Jeremia 25–52* (Handbuch zum Alten Testament I/12,2), Tübingen: Mohr Siebeck.

WANKE, Gunther (1966). „אוי und הוי", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78, 215–218.

WANKE, Gunther (1995). *Jeremia 1,1–25,14* (Zürcher Bibelkommentare 20,1), Zürich: Theologischer Verlag.

BEI MARTHA UND MARIA ZU GAST. ÜBERLEGUNGEN ZU LK 10,38–42

Moisés MAYORDOMO

1. HINFÜHRUNG

Die kurze Episode vom Besuch Jesu im Haus von Martha und Maria (Lk 10,38–42) steht relativ unverbunden zwischen dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (10,25–37) und der lukanischen Version des Vaterunser (11,1–4).[1] Sie hat eine ausgesprochen reiche Auslegungsgeschichte erfahren.[2] Im Zentrum stehen zwei Frauen, die unterschiedlich auf Jesu Besuch reagieren und am Ende von Jesus unterschiedlich bewertet werden. Die meisten Auslegungen lassen sich im Wesentlichen zwei Typen zuordnen: Das Verhalten der Beiden ist entweder komplementär oder konträr zu verstehen. Im Falle der bereits bei Origenes belegten Verknüpfung der beiden Frauen mit der binären Figur der *vita activa* (Martha) und *vita contemplativa* (Maria) handelt es sich um einander ergänzende Möglichkeiten menschlichen Welt- und Gottesbezugs.[3] Wenn dann bei Luther mit den beiden Frauen die Werkgerechtigkeit (Martha) dem Hören auf das Wort (Maria) gegenübergestellt wird, werden die Beiden zu konträren Modellen.[4] Die feministische Exegese, die sich mit unterschiedlichen Ansätzen an diesen fünf Versen häufig abgearbeitet hat, tritt das Erbe dieser Wirkungsgeschichte an.[5] So verlockend zunächst eine Geschichte erscheinen mag, in der doppelt so viele weibliche wie männliche Protagonist:innen begegnen, so ambi-

[1] Die Versuche, eine thematische oder strukturelle Verknüpfung insbesondere zu 10,25–37 herzustellen (z. B. FITZMYER 1985: 891f; SCHNEIDER 1977: 253) wirken recht konstruiert.

[2] Vgl. für einen ersten Überblick BOVON 1996: 112–115 (dort ältere Literatur); ausführlich WYANT 2019: 71–263; zur frühen Wirkungsgeschichte der Martha-Figur vgl. ERNST 2009; zur Auslegung im Mittelalter CONSTABLE 1998: 1–141 (mit einigen Hinweisen auf die Kunstgeschichte). Die ebenso geheimnisvolle wie beeindruckende Darstellung dieser Szene durch Diego Velázquez (1618: Christus im Hause von Maria und Martha) wäre eine eigene Deutung wert; vgl. BOYD und ESLER 2005. Eine interessante Auswahl von Interpretationen von Frauen aus dem 19. Jahrhundert findet sich in TAYLOR und WEIR 2016: 77–120.

[3] Vgl. ORIGENES [2]1959: 298 (Frg. 171): Martha steht für πρᾶξις und Maria für θεωρία. Origenes kennt bereits fünf unterschiedliche Lektüren des Textes (vgl. dazu WYANT 2019: 71–91).

[4] TREUSCH 2017.

[5] Die wegweisenden Beiträge von u. a. SCHÜSSLER FIORENZA 1980: 27–44; 1992: 52–76; SCHOTTROFF 1980/1990: 129–133 und MOLTMANN-WENDEL 1980: 23–56 sind häufig diskutiert und weitergeführt worden; vgl. etwa BIEBERSTEIN 1998: 123–143; D'ANGELO 1990; ERNST 2009: 177–223; PRICE 1997: 175–190; REID 1996: 144–162; REINHARTZ 1991; SEIM 1990: 97–118; SPENCER 2012: 145–189 und die Beiträge in LEVINE (2002), nämlich: KOPERSKI 1999 (2002), ALEXANDER 1992 (2002) und CARTER 1996 (2002).

valent wird gerade das Wort Jesu am Ende aufgenommen. Die Zunahme an methodischen Herangehensweisen an die biblischen Texte, die die Forschung in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, hat den Spielraum des Verstehens deutlich erweitert.

2. Erste exegetische Beobachtungen

Der kurze Text weist bereits auf der basalen Ebene der Textkritik etliche Schwierigkeiten auf, die insbesondere das Wort Jesu in VV. 41–42 betreffen.[6] Der Wortlaut wechselt von (A) „eines ist notwendig" (ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία) über (B) „wenig ist notwendig, oder: eines" (ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός) zu (C) „wenig ist notwendig" (ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία). Wenige Textzeugen lassen auch gleich den ganzen Satz aus. Die Textkritik erweist sich hier – wie so oft – als Seismograph für Probleme und Optionen der Auslegungsgeschichte.[7]

Lk 10,38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά·	38 Während sie auf dem Weg waren, kam er in ein bestimmtes Dorf.
γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.	Eine Frau mit Namen Martha nahm ihn (in ihr Haus) auf.
39 καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἣ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.	39 Und sie hatte eine Schwester namens Maria, die, sitzend zu den Füßen des Herrn, seiner Rede zuhörte.
40 ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ **πολλὴν διακονίαν**· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου **μόνην** με κατέλιπεν **διακονεῖν**; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται	40 Martha war zerstreut wegen dem **vielen Dienst**. Sie ging zu ihm und sagte: „Herr, kümmert es dich nicht, dass meine Schwester mich zum **dienen allein** gelassen hat? So sag ihr, dass sie mir helfe!"
41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ **πολλά**,	41 Der Herr antwortete ihr: „Martha, Martha, du bist besorgt und regst dich auf wegen **Vielem**,

[6] Vgl. neben den Kommentaren Brutschek 1986: 30–49; Fee 1981, Wasserman 2018.

[7] Textkritik ist immer auch Wirkungsgeschichte. Die folgende Auslegung folgt der *lectio brevior* (trotz Wasserman 2018). Die Variante (B) erscheint „sprachlich so verunglückt" (Wolter 2008: 401), dass sie nach der *lectio difficilior*-Regel eigentlich den Vorzug erhalten sollte. Die Regel sei in diesem Fall allerdings „pratiquement inopérant" (Dupont 1979: 116). Der Sinn von (B) wäre in etwa (vgl. Klein 2006: 397, mit Anm. 29): „Für eine Mahlzeit sind nur wenige Dinge notwendig, in der Tat (disjunktiv ἢ) ist nur eines wirklich notwendig". Obwohl dies eine sehr subtile Verschiebung von einer realen (ὀλίγων) zu einer metaphorischen (ἑνός) Sprachebene zu sein scheint, muss ich zugeben, dass ich Lesart (B) für die einfachere halte, weil sie die Schärfe der Antwort Jesu in Variante (A) abmildert (Schneider 1977: 252f). Viel wahrscheinlicher scheint mir, dass spätere Schreiber die "Herabsetzung" Marias weder für gerechtfertigt noch angemessen hielten. Durch die Wiedergabe mit ὀλίγων steht Martha weniger negativ da. Für die *lectio brevior* spricht auch das äußere Gewicht von $\mathfrak{P}^{75}$ (Fitzmyer 1985: 894).

42 **ἑνὸς** δέ ἐστιν χρεία·	42 **eines** jedoch ist nötig:
Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο	Maria hat nämlich das gute Teil gewählt,
ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.	das ihr nicht genommen werden kann.

Der Erzähler führt in V. 38 mit einer auffälligen Unebenheit in die Episode ein. Die Reisenotiz zu Beginn – im Plural und durativem Präsens – weist auf 9,51 zurück und bringt damit die Jerusalemreise als Hintergrund der folgenden Ereignisse in Erinnerung.[8] Allerdings wird die Pluralform (αὐτούς), die sich ganz allgemein auf Jesus und seine Jünger bezieht (vgl. 9,57; 10,23), im Hauptsatz gleich zugunsten eines Singulars (αὐτός) aufgegeben. Die Erzählung richtet die Kamera ganz auf Jesus und blendet alle weiteren Figuren aus. Auch das Dorf wird nicht näher identifiziert. Die Frau hingegen, die Jesus in ihrem Haus empfängt, wird namentlich als Martha identifiziert.[9] Mit ὑποδέχομαι (vgl. 19,6; Apg 17,7) greift der Erzähler auf eines der vielen Verben zurück, die von δέχομαι abgeleitet werden und die „the interpersonal activity of welcoming a person by receiving him [or her] with friendship and affection" zum Ausdruck bringen.[10]

In V. 39 wird eine zweite Frau namens Maria als Marthas Schwester eingeführt. Das Substantiv ἀδελφή bezeichnet nicht nur ihre familiäre Beziehung zu Martha, sondern auch ihre Funktion an der Seite ihrer Schwester.[11] Anders als Brüder sind Schwestern in der antiken Literatur nicht stereotype Konkurrenten (Kain und Abel, Romulus und Remus, u. v. a.), sondern eher solidarisch einander unterstützende Mitglieder einer Gesellschaftsschicht, der (in der Regel) der Zugang zur Macht nicht vergönnt ist.[12] Die zweite Schwester hört Jesus zu (ἤκουεν ist durative Imperfekt), während sie zu seinen Füssen sitzt. In jeder Gesellschaft gibt es bestimmte Konventionen in Bezug auf die Proxemik, d. h. die gemeinsame Nutzung des persönlichen Raums. Die Haltung Marias drückt die Anerkennung einer Autorität aus (vgl. den narrativen Gebrauch von κύριος); insbesondere die Beziehung zwischen einem Lehrer und seiner Schülerin.[13] Der

[8] Der zentrale Abschnitt des Lukas-Evangeliums (9,51–18,14 oder 9,51–19,27) ist der markanteste redaktionelle Block im Lukas-Evangelium. Obwohl die Reise nach Jerusalem einen perfekten literarischen Rahmen für die Aneinanderreihung verschiedener Episoden bietet, ist weder das Reisemotiv sprachlich dominant (πορεύομαι/πορεία: 9,51–53.56–57; 10,38; 13,22.33; 17,11; 19,28; ὁδός: 9,57; 10,4; 18,35) noch gibt es einen wirklichen geographischen Verlauf. Die verschiedenen Versuche, eine kohärente Struktur zu finden, haben sich entweder als zu künstlich oder als zu weit hergeholt erwiesen, vor allem aus der Perspektive dessen, was Hörer und Hörerinnen bei der Lektüre des Textes hätten verarbeiten können.

[9] Die etymologische Ableitung aus dem Aramäischen מָרְתָּא = "Herrin" (FITZMYER 1985: 892) ist für das Verständnis der Geschichte kaum relevant.

[10] LOUW 1982: 63.

[11] Vgl. die Wiederholung von ἀδελφή in Marthas Klage in V. 40.

[12] Vgl. den instruktiven Überblick von RIPAT 2019.

[13] Nach Apg 22,3 wurde Paulus „zu den Füssen Gamaliels" (παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ) unterwiesen. Vgl. RIESNER 1988: 183,490.

singuläre Gebrauch von λόγος (vgl. 22,61) dient wahrscheinlich dazu, sich auf eine bestimmte (die christliche) Botschaft zu beziehen.[14]

V. 40 wendet den Fokus wieder Martha zu. Der durative Imperfekt von περισπάομαι hat im gegenwärtigen Kontext die Bedeutung „sehr beschäftigt, überlastet sein".[15] Er gehört zum gleichen Begriffsfeld wie μεριμνάω und θορυβάζομαι in V. 41 und bezieht sich nicht nur auf äußere Aktivität, sondern auch auf innere Sorge. Der Grund dafür (περί) lautet: πολλὴν διακονίαν. Wenn auch mit διακονία ein vielschichtiger Begriff gewählt ist, der auch ekklesiologische Bezüge nahelegt, ist die ganze syntaktische Einheit zunächst auf die vielen Aufgaben zu beziehen, die Martha zu erfüllen hat, um ihren wichtigen Gast zu bedienen.[16]

Auf den erzählenden Abschnitt folgen nun zwei Redesequenzen: Marthas Klage (V. 40b) und Jesu Antwort (VV. 41f). Der Einleitung zu ihrer Rede geht eine kurze proxemische Bemerkung voraus: Sie nähert sich ihm (ἐπιστᾶσα von ἐφίστημι; vgl. 24,4f; Apg 22,13; 23,11). Ihre Rede bringt eine doppelte Frustration zum Ausdruck: Obwohl sie so hart arbeitet (διακονέω fasst πολλὴν διακονίαν zusammen) und obwohl Maria ihre Schwester ist (ἀδελφή hat moralische Untertöne), hat sie sie alleine arbeiten lassen.[17] Obwohl all dies vor den Augen Jesu geschieht, kümmert er sich offensichtlich nicht um Marthas Anliegen.[18] Die Anrede mit κύριε (Herr, Meister) ist höflich, aber nicht unvereinbar mit der klaren Konnotation von Verärgerung und Tadel in Marthas Rede (vgl. 8,24). Der Anschluss mit οὖν macht deutlich, dass Marthas rhetorisch-anklagende Frage als Anlass für die folgende Ermahnung zu sehen ist: „Wenn du dich wirklich sorgst, dann sage Maria, dass sie mir beistehen soll".

In der letzten Sequenz dieser Episode (VV. 41f) ergreift Jesus das Wort. Der erzählerische Gebrauch von ὁ κύριος verweist auf Marthas Anrede zurück und korrigiert sie insofern, als der „Herr" weder Marthas Anweisung ausführt noch ihre rhetorische Frage positiv beantwortet. Die doppelte Anrede Μάρθα, Μάρθα klingt besorgt und zugleich ermahnend. Die beiden Verben μεριμνᾷς und θορυβάζῃ (beide im durativen Präsens) verstärken sich gegenseitig.[19] Dabei drückt μεριμνάω eine ängstliche Besorgnis aus,[20] die durch das seltene Verb θορυβάζο-

[14] Vgl. Lk 4,32.36 und den absoluten Gebrauch von λόγος in Apg 4,4; 6,4; 8,4; 10,44; 11,19; 14,12.25; 16,6; 17,11; 18,5; JEREMIAS 1980: 193.

[15] LOUW und NIDA, 1988: §25.238; vgl. Josephus, Bell. 1,232: Cassius war sehr damit beschäftigt, Krieg gegen Antonius zu führen.

[16] Vgl. 4,39; 8,3 (?); 12,37; 17,8; 22,26f. (TANNEHILL 1986: 138). Obwohl es nicht offensichtlich ist, dass sie eine Mahlzeit zubereitet, ist dies wahrscheinlich die wichtigste Implikation der kulturellen Enzyklopädie.

[17] Die Wendung μόνην διακονέω erhöht die Last der πολλὴ διακονία.

[18] Das anfängliche οὐ μέλει σοι erwartet eine positive Antwort.

[19] DUPONT 1979: 117 (Hendiadyoin).

[20] LOUW und NIDA 1988: §25.225; §25.234.

μαι negativ unterstrichen wird.[21] Περὶ πολλά verweist zurück auf περὶ πολλὴν διακονίαν in V. 40. Auch hier sind sowohl innerliche wie äußerliche Befindlichkeiten im Blick.

Der zweite Teil der Antwort Jesu (V. 42) beginnt mit einer sehr allgemeinen Aussage: Eines ist nötig (ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία). Die konkrete Bedeutung des Einen ist aus dem Kontext zu erheben. Das Zahlwort steht nicht nur betont voran, es bildet auch eine Antithese zu περὶ πολλήν und περὶ πολλά (VV. 40f). Der Text gibt keine Antwort auf die Frage „Wer braucht was?" (Fehlt es Jesus an Nahrung? Fehlt es Martha an „Wissen"?), aber das Eine wird mit τὴν ἀγαθὴν μερίδα umschrieben als „das gute Teil".[22] Maria hat eine gute „Portion"[23] gewählt (ἐκλέγομαι), nämlich die, von Jesus zu lernen. Der Grund dafür, dass dies die richtige Entscheidung ist, wird im letzten Relativsatz erläutert: Dieser Teil wird ihr nicht genommen werden. Offensichtlich wird der Teil, den Martha gewählt hat, nämlich πολλὴ διακονία, nicht in gleicher Form bestehen. Jesu abschließende Aussage zeigt deutlich, dass die Notwendigkeit, von ihm zu lernen, wichtiger ist als Jesu eigenes Bedürfnis, mit einem aufwendigen Mahl bedient zu werden.

3. Literarische Charakterisierung und Konfliktanalyse

Die kurze Erzählung gibt nur spärlich Auskunft zu Raum und Zeit. Der erzählende Teil (VV. 38–40a) scheint nichts weiter als ein Vorspiel zur Rede (VV. 40b–42) zu sein. Abgesehen vom einleitenden Akt der Begrüßung Jesu sind die Ereignisse eher statisch: Maria wird dargestellt, wie sie zu Füßen Jesu sitzt und seinen Worten zuhört. Das Interesse gilt nicht dem Verlauf von Marthas Arbeit, sondern nur den Auswirkungen, die diese auf sie hat. Da der Erzähler keine Einzelheiten nennt, ist die ganze Erzählung voller Lücken: Wo sind die weiteren Begleitpersonen Jesu? Wo ist dieses Dorf? Gibt es keinen Mann in diesem Haus? Was ist zwischen V. 38 und V. 39 geschehen? Was genau sagt Jesus und was tut Martha? Obwohl die Konventionen und der Wortschatz helfen können, einige dieser Lücken zu schließen, geht die Erzählung schnell zu dem kurzen Gespräch zwischen Martha und Jesus über. Diese fünf Verse bieten keine

[21] Der moderne Stress-Begriff liegt auf der Hand.

[22] Das Adjektiv ἀγαθός verleiht der Aussage eine ethische Wertung. Wohl unter dem Einfluss der Vulgata, die hier *optimam partem* übersetzt, favorisieren viele Auslegungen eine superlative Übersetzung. Doch schon Erasmus korrigierte in seiner Übersetzung in *bonam partem* (CHRIST-VON WEDEL 2000).

[23] Μερίς wird oft im Zusammenhang mit Mahlzeiten im Sinne von „Portion, Anteil" verwendet (vgl. LXX Gen 43,34; Dtn 18,8; 1Sam [LXX 1Kön] 1,4; 9,23; Neh 8,12; 12,47; Koh 11,2). THOMPSON 1972: 168 scheint der einzige zu sein, der bemerkt hat, dass hinter dem Wort „Portion" ein gewisser Humor steckt.

Totale, sondern eine Nahaufnahme der drei Protagonisten. Das mangelnde Interesse an den Ereignissen ist darauf zurückzuführen, dass der Erzähler seine beiden Charaktere einsetzt, um zwei unterschiedliche Sichtweisen zu kontrastieren:[24]

3.1. *Martha*

Obwohl Maria von Jesus hervorgehoben wird, steht Martha sprachlich im Mittelpunkt der Erzählung. Der Erzähler charakterisiert Martha nicht durch direkte Kommentare, sondern indem er aufzeigt, was sie tut und wie sie reagiert, und indem er erzählt, wie Jesus ihr Handeln bewertet. Martha erscheint als „runde" Figur, die verschiedene Stadien durchläuft:[25]

Erste Stufe: Martha nimmt Jesus in ihrem Haus auf, was nicht nur ein Zeichen der freundlichen Aufnahme ist (vgl. 16,4 mit 16,9), sondern auch ein erster Schritt, um Gottes Heil zu empfangen (vgl. 9,48; 19,6–9). Sie erscheint damit als Kontrastfigur zu den samaritanischen Dörfern, die sich weigern, Jesus Unterkunft zu gewähren (9,51–53; vgl. auch 10,10–15). Durch diesen ersten sehr positiven Eindruck werden die Hörer und Hörerinnen dazu gebracht, mit ihr zu sympathisieren.

Zweite Stufe: Während ihre Schwester den Worten Jesu zuhört, ist Martha mit einer Menge Arbeit beschäftigt. Obwohl διακονέω positive Assoziationen hervorruft, die sie mit den Frauen in 8,1–3 verbindet, wird dieses Bild durch ihre Demonstration von Unzufriedenheit getrübt: Offensichtlich verärgert über die Weigerung ihrer Schwester, mit ihr zusammenzuarbeiten, und über die Weigerung Jesu, einzugreifen, unterbricht sie das Lehrgespräch, wirft Jesus Nachlässigkeit vor und sagt ihm, wie er seine mangelnde Fürsorge rückgängig machen kann, nämlich indem er ihrer Schwester befiehlt, ihr zu helfen. Auch wenn ihre Klage nachvollziehbar erscheint, bringt die Art und Weise, wie sie mit dem κύριος spricht, den ersten positiven Eindruck ins Wanken.

Dritte Stufe: Da Jesus die verlässliche Figur in der lukanischen Erzählung ist, stellt seine Bewertung den autoritativen Standpunkt dar. Zunächst rekapituliert er die Bemerkungen des Erzählers aus V. 40a mit zwei Verben, die einen pejorativen Unterton haben: Martha ist besorgt (μεριμνάω) und verärgert (θορυβάζω) über die Arbeit, aber offensichtlich auch über ihre Schwester und Jesus. Jesus tadelt sie nicht wegen ihres Dienstes, sondern weil sie zu beschäftigt ist, um auf sein Wort zu hören, und weil sie versucht, ihre Schwester daran zu hindern. Die doppelte Anrede (Martha, Martha) deutet Sorge um Martha an. Ins-

[24] Vgl. BIEBERSTEIN 1998: 131–141.
[25] Vgl. zum „round character" CHATMAN 1978: 132f.

gesamt erscheint Martha als jemand, der bereit ist, Jesus zu empfangen, aber nicht weitsichtig genug ist, auch seine heilsbringende Lehre anzunehmen.

3.2. *Maria*

Marias Charakter weist keine Veränderungen oder Überraschungen auf. Da sie für eine bestimmte Form des idealen Verhaltens zu stehen scheint, könnte man sie als Standard- oder Modellfigur bezeichnen. Sie wird aus drei verschiedenen Blickwinkeln charakterisiert:

Die Darstellung durch den Erzähler: Maria erscheint – eher unerwartet – zu Jesu Füssen sitzend und seinen Worten lauschend. Während ihre Position sie als Schülerin Jesu charakterisiert, ist die Tatsache, dass sie zuhört (ἀκούω), für den Blickpunkt der Erzählung voller Bedeutung:[26] Wer auf die Worte Jesu hört und sie in die Tat umsetzt, ist wie ein Mensch, der sein Haus auf einen Felsen baut (6,47f). Der „gute Boden" sind diejenigen, die auf das Wort hören, es bewahren und durch Ausharren eine Ernte hervorbringen (8,15). Die Mutter und die Brüder Jesu wiederum „sind diejenigen, die auf das Wort Gottes hören und es in die Tat umsetzen" (8,21). Bei der Verklärung werden die drei Jünger von Gott aufgefordert, auf Jesus zu hören (9,35). Was Maria tut, scheint also das erste und entscheidende Merkmal wahrer Jüngerschaft zu sein: Sie hört auf die Botschaft Jesu. Diese Szene „fügt sich in das wiederholte Jüngerschaftsthema vom Hören und Tun des Wortes ein, wobei dieses Thema auf Frauen bezogen wird"[27] und sich somit die lukanische Botschaft von 8,15.21 zu wiederholen scheint.[28] Wie im Fall von Martha erhalten die Hörer und Hörerinnen gleich zu Beginn einen positiven Eindruck.

Marthas Sichtweise: Martha hat ihre eigene Interpretation des Verhaltens ihrer Schwester: Diese hat ihre Pflichten und ihre Schwester im Stich gelassen. Sie hat die kulturell gebotene Loyalität zwischen Schwestern zeitweise suspendiert. Auch an dieser Stelle wird der erste positive Eindruck durch Marthas Interpretation der Vorgänge gefährdet. Die Hörer und Hörerinnen mögen sich fragen, ob es gerechtfertigt ist, auf Kosten der eigenen Schwester auf Jesu Wort zu hören.

Jesu wertende Sichtweise: Die Antwort Jesu formuliert nicht einen Kompromiss, wie viele Ausleger und Auslegerinnen sich wünschen würden. Er kritisiert allerdings nicht direkt die Haltung Marthas, sondern hebt den positiven Wert von Marias Entscheidung hervor. Sie hat eine gute Wahl getroffen. Was sie

[26] Vgl. zur Bedeutung des Hörens im lukan. Doppelwerk TAEGER 1982: 153–155.

[27] TANNEHILL 1986: 137 („fits into a repeated discipleship theme of hearing and doing the word, relating that theme to women").

[28] FITZMYER 1985: 892.

dadurch gewonnen hat, dass sie Jesus zugehört hat, wird ihr nicht genommen. Jesus löst damit das (mögliche) Bewertungsdilemma zugunsten von Maria auf.

3.3. *Konfliktanalyse*

Der Geschichte liegt ein Konflikt zwischen zwei Anschauungen, zwei Blickweisen auf die Beziehung zu Jesus, zugrunde: Martha will Jesus mit Hilfe ihrer Schwester dienen. Doch sowohl Jesus als auch Maria verhalten sich nicht entsprechend der Rolle, die sie ihnen zugewiesen hat. Maria möchte von Jesus „bedient" werden, was einerseits dem Grundanliegen Jesu entspricht, andererseits aber der Erwartung Marthas zuwiderläuft. Die Grundfrage lautet: *Wer ist Gast und wer ist Gastgeber bzw. Gastgeberin*?[29] Lukas widersteht jedoch der Versuchung, Martha und Maria von Anfang an in einem einfachen Schwarz-Weiß-Schema darzustellen. Der erste positive Eindruck wird in V. 40a destabilisiert: Beide haben etwas Lobenswertes getan (die eine nimmt Jesus auf und dient ihm, die andere hört auf sein Wort), aber auch etwas, das Fragen aufwirft (die eine weist Jesus zurecht, die andere lässt ihre Schwester allein). Die Fürsprache Jesu für Maria durchkreuzt die Erwartungen Marthas an ihre Schwester und ihren „Herrn". Jesus kehrt die Rollen von „Gast" und „Gastgeberin" eindeutig um, denn er ist gekommen, "um zu dienen und nicht, um bedient zu werden" (vgl. 12,37; 22,27!).

Mit Hilfe des Aktantenmodells von GREIMAS lässt sich die Tiefenstruktur dieses Konflikts gut erkennbar machen.[30] Die Inversion der Rollen Gastgeber:in/Gast und Helfer:in/Opponent sind offensichtlich:

(Gast–geber:in)		(Objekt)		(Gast)		(Gast–geber:in)		(Objekt)		(Gast)
MARTHA	→	DIENEN πολλά	→	JESUS		MARTHA	→	DIENEN πολλά	→	JESUS
		↑						↑		
MARIA	→	MARTHA	←	NIEMAND		NIEMAND		MARTHA		MARIA & JESUS
(Helfer:in)		(Subjekt)		(Opponent)		(Helfer:in)		(Subjekt)		(Opponent)
1. Marthas Idealsituation						*2. Tatsächliche Situation aus Marthas Sicht*				
(Gast–geber:in)		(Objekt)		(Gast)		(Gast–geber:in)		(Objekt)		(Gast)
JESUS	→	DIENEN ἑνός	→	MARTHA & MARIA		JESUS	→	DIENEN ἑνός	→	MARIA
		↑						↑		
NIEMAND	→	JESUS	←	NIEMAND		NIEMAND	→	JESUS	←	MARTHA
(Helfer:in)		(Subjekt)		(Opponent)		(Helfer:in)		(Subjekt)		(Opponent)
3. Marias (und Jesu) Idealsituation						*4. Tatsächliche Situation aus Marias (und Jesu) Sicht*				

[29] WITHERINGTON 1984: 100 überschreibt seine Auslegung treffend mit "Hosts or Guests?".

[30] GREIMAS 1973. Anstelle von „Sender/Empfänger" benutze ich hier das passendere Wortpaar „Gastgeber/Gast".

4. Ein Text für Frauen?

Die feministische Exegese hat sehr ausgiebig darüber debattiert, ob diese Episode ein befreiendes Potential für Frauen hat oder eher patriarchalen Interessen zur Durchsetzung verhilft.[31] Auf den ersten Blick lassen sich viele positive Anknüpfungspunkte finden: Jesus stellt sich nicht auf die Seite von Martha als einer Frau, die sich den sozialen Rollenzwängen unterwirft, sondern verteidigt die Rechte von Maria als einer Frau, die aus den ihr auferlegten gesellschaftlichen Zwängen ausbricht.[32] Ein weiterer Punkt, der hervorgehoben werden kann, ist die Tatsache, dass Jesus Maria lehrt.[33]

Aber ist eine feministische Aneignung dieses Textes möglich? Es ist schwer zu erkennen, wo genau Jesus patriarchale Strukturen aufhebt. Der einzige Kritikpunkt ist, dass Martha zu beschäftigt ist, um Jesus zuzuhören. Auf der anderen Seite kann sich die Sympathie für Maria als ein zweischneidiges Schwert erweisen. Ist eine passive Frau, die zu Füßen eines Mannes sitzt und seinen Worten lauscht, wirklich eine befreiende Alternative? Oder entspricht das nicht eher bereits der Ausgrenzung von Frauen in den Pastoralbriefen (1Tim 2,11–12)? Ist Martha als aktive und selbstständige Hausherrin, die es sogar wagt, das Verhalten Jesu zu hinterfragen, nicht ein besseres Vorbild? Feministische Exegetinnen wie Elisabeth Schüssler Fiorenza oder Mary Rose D'Angelo sind vielmehr der Meinung, dass Lukas diese Geschichte benutzt, um Frauen in kirchlichen Ämtern (insbesondere in der Diakonie) unterzuordnen, indem er die stille Frau als Vorbild gegenüber der aktiven in Szene setzt.[34] Ähnlich argumentiert Elisabeth Moltmann-Wendel, dass die Tradition, die in Joh 11–12 zur Charakterisierung von Martha als „Führungspersönlichkeit" geführt hat, Lukas dazu gezwungen haben könnte, „warnend seinen Finger" gegen die Gefahr von „zuviel Tüchtigkeit, zuviel Emanzipation" zu heben. Lukas wendet sich an alle unabhängigen Frauen: „Haltet euch an Maria! Bescheidenheit, Zurückhaltung in der Gemeinde steht der Frau besser an!"[35] Sie kommt zu dem Schluss, dass „wir […] die Martha des Lukas deshalb ins zweite Glied schieben [sollten] und die Martha des Johannes ins rechte Licht rücken: die Selbstbewußte, Aktive, Nüchterne".[36] Die lukanische Maria ist kein Vorbild für Frauen: „Sanft-sein, lieb-sein, sich versenken können ist nicht unbedingt Glaubensstärke".[37]

[31] Vgl. die Aufarbeitung der Diskussion in Weymann 2007. Die Alternative „pro/contra Frauen" ist hermeneutisch zu einfach (Seim 1990: 249).

[32] So etwa Demel 1991: 78; Parvey, 1974: 141.

[33] Witherington 1984: 101.

[34] Schüssler Fiorenza 1980: 27–44; D'Angelo 1990: 455.

[35] Moltmann-Wendel 1980: 35.

[36] Ebd.

[37] Ebd., 61.

Die Geschichte möchte ein Urteil herbeiführen, das dem Zuhören den Vorrang vor der Sorge um das Dienen gibt.[38] Die Frage, ob Maria eine völlig passive Rolle zukommt, steht am Rande des Erzählinteresses. Wenn einige feministische Auslegungen Marias Haltung in einem Sinne lesen, der sich einer befreienden Lektüre der Maria-Figur entzieht, so ist dies nur eine mögliche Form, die Leerstellen des Textes zu füllen. Der einzige Hinweis darauf ist die Bemerkung, dass Maria zu den Füßen Jesu sitzt und seinen Worten zuhört. Daraus wird geschlossen, dass sie unterwürfig ist und schweigt.[39] Seltsamerweise impliziert in Apg 22,3 niemand, dass Paulus bei seiner Unterweisung bei Gamaliel unterwürfig und schweigsam war. Das Hören der Worte Jesu ist für Lukas eine ausgesprochen positive Tätigkeit und es gibt kein Hinweis darauf, dass diese für Frauen geeigneter ist als für Männer.[40] Der Text zwingt eine Lektüre wie die von MOLTMANN-WENDEL oder SCHÜSSLER FIORENZA kaum auf.[41] Deshalb möchte ich einen anderen Weg vorschlagen, um die Leerstelle zu füllen, indem ich mich auf einen Aspekt von Marias Verhalten konzentriere, der noch nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit erhalten hat: Jesus betont, dass sie *gewählt* (ἐξ-ελέξατο) hat.

Eine Strategie von Unterdrückungssystemen – seien sie politisch, ethnisch oder geschlechtsspezifisch – besteht darin, die Wahlfreiheit einzuschränken. Das Verb ἐκλέγομαι wird im Neuen Testament verwendet für Gottes souveränen Akt der Erwählung,[42] die Erwählung seiner Jünger durch Jesus[43] und die Ernennung von Amtsträgern durch die Gemeinde[44]. In einem nicht-theologischen Kontext erscheint der einzige Hinweis auf ἐκλέγομαι in Lk 14,7, wo berichtet wird, dass die männlichen und gesellschaftlich angesehenen Gäste (Pharisäer und Schriftgelehrte) die besten Plätze bei einem besonderen Mahl im Haus eines Pharisäers *auswählen*. Maria übt also eine Tätigkeit aus, die entweder typisch für Männer, für die Kirche oder für Gott und Jesus ist. Im Johannesevangelium sagt Jesus zu seinen männlichen Jüngern: „Nicht ihr habt mich erwählt (ἐκλέγομαι), sondern ich habe euch erwählt" (Joh 15,16). In Lk 10 wird diese Reihenfolge umgekehrt: Maria, eine Frau, wählt Jesus als ihren Lehrer. Wenn man diesen Aspekt der Geschichte hervorhebt, erscheint Maria nicht mehr als MOLTMANN-WENDELs sanfte und liebenswürdige Dame, sondern als eine gleichsam unabhängige Frau.

[38] KOPERSKI 1999 (2002): 195: „what is being criticized in the passage is Martha's anxiety, not her service".

[39] KOPERSKI 1999 (2002): 171: „Mary is silent and Martha is silenced".

[40] Es wäre auch zu fragen, ob Hören etwas rein Passives ist, oder nicht auch eine Haltung der Offenheit und Empfangsbereitschaft miteinschliesst (vgl. ESPINET 2016).

[41] Die Kritik an Schüssler Fiorenza in BIEBERSTEIN 1998: 132–137 und REINHARTZ 1991 braucht hier nicht wiederholt zu werden.

[42] Mk 13,20; Lk 9,35; Apg 13,17; 15,7; 1 Kor 1,27f; Eph 1,4; Jak 2,5.

[43] Lk 6,13; Joh 6,70; 13,18; 15,16.19; Apg 1,2.24.

[44] Apg 6,5; 15,22.25.

Während Martha die Tür öffnet, das Essen zubereitet und Jesus zurechtweist, hat Maria einen anderen Weg eingeschlagen: Sie hat von ihrem Recht Gebrauch gemacht, das zu wählen, was für sie das Beste ist.[45]

Aktualisierungen biblischer Texte dürfen manchmal Anachronismen nicht scheuen. Daher möchte ich mit einem schliessen: Erinnert man sich an zentrale Themen der frühen feministischen Bewegung im 19. Jahrhundert,[46] so ist es interessant zu beobachten, dass drei davon auf die eine oder andere Weise in dieser Geschichte erscheinen: bessere Arbeitsbedingungen (Martha ist überlastet), gleicher Zugang zu Bildung (Maria lernt wie jeder Jünger) und gleiche politische Rechte, insbesondere das Wahlrecht (Maria wählt).[47]

BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDER, Loveday C. (1992/2002). „Sisters in Adversity: Retelling Martha's Story", in BROOKE, George J. (Hg.), *Women in the Biblical Traditions* (Studies in Women and Religion 31), Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 167–86, reprinted in LEVINE (2002), 197–213.

BERGER, Klaus (1984). *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg: Quelle & Meyer.

BIEBERSTEIN, Sabine (1998). *Verschwiegene Jüngerinnen, Vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Fribourg: Universitäts-Verlag und Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

BOYD, Jane und ESLER, Philip F. (2005). *Visuality and Biblical Text. Interpreting Velázquez' "Christ with Martha and Mary" as a test case* (Arte e archeologia 26), Firenze: Leo S. Olschki.

BOVON, François (1996). *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 2. *Lk 9,51–14,35* (Evangelisch-Katholischer Kommentar III,2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener und Düsseldorf: Patmos.

BRUTSCHEK, Jutta (1986). *Die Maria-Marta-Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38–42* (Bonner Biblische Beiträge 64), Frankfurt a.M.: Hanstein.

CARTER, Warren (1996). „Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10.38–42 Again", *Catholic Biblical Quarterly* 58, 264–280, reprinted in LEVINE (2002), 214–231.

[45] MANSON 1957: 265 bringt es blumig auf den Punkt: "As the story stands Mary belongs to those who take the Kingdom of God by storm, who put their hands to the plough and do not look back, who leave the dead to bury their dead."

[46] KOEPCKE 1981; SCHENK 1981: 21–76.

[47] Mit diesen Zeilen möchte ich Silvia Schroer für die vielen gemeinsamen Aktionen während der Jahre an der Berner theologischen Fakultät danken und zugleich ein Stück feministischer Exegesegeschichte, die sie entscheidend mitgeprägt hat, in Erinnerung rufen. Die 70er und 80er Jahre waren – ganz ohne Nostalgie – theologisch aufregende Zeiten!

CHATMAN, Seymour (1978). *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

CHRIST-VON WEDEL, Christine (2000). „Die Perikope von Martha und Maria bei Erasmus und den Reformatoren“, *Zwingliana* 27, 103–115.

CONSTABLE, Giles (1998). *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge: University Press.

D'ANGELO, Mary Rose (1990). „Women in Luke-Acts: A Redactional View“, *Journal of Biblical Literature* 109, 441–461.

DEMEL, Sabine (1991). „Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium“, *Biblische Notizen* 57, 41–95.

DUPONT, Jacques (1979). „De quoi est-il besoin? (Lc 10,42)“, in BEST, Ernest; WILSON, Ronald McLachlan (Hg.), *Text and Interpretation* (FS Matthew Black), Cambridge: University Press, 115–120.

ERNST, Allie M. (2009). *Martha from the Margins. The Authority of Martha in Early Christian Tradition* (Supplements to Vigiliae Christianae 98), Leiden: Brill.

ESPINET, David (2016). *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, 2., ergänzte Auflage (Philosophische Untersuchungen 23), Tübingen: Mohr Siebeck.

FEE, Gordon D. (1981). „‘One Thing Is Needful?’ Luke 10:42“, in EPP, Eldon J.; FEE, Gordon D. (Hg.), *New Testament Textual Critcism. Its Significance for Exegesis* (FS B.M. Metzger), Oxford: Clarendon.

FITZMYER, Joseph A. (1985). *The Gospel According to Luke (X-XXIV)* (The Anchor Bible 28A), Garden City, NW: Doubleday.

GREIMAS, Algirdas J. (1973). „Actants, Actors, and Figures“, in Ders., *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory* (Theory and History of Literature 38), 106–120.

JEREMIAS, Joachim (1980). *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht- Markusstoff des dritten Evangeliums* (Kritisch-Exegetischer Kommentar Sonderband), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KLEIN, Hans (2006). *Das Lukasevangelium* (Kritisch-Exegetischer Kommentar I/3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KOEPCKE, Cordula (1981). *Geschichte der deutschen Frauenbewegung: Von den Anfängen bis 1945*, Freiburg i.Br.: Herder.

KOPERSKI, Veronica (1999/2002). „Women and Discipleship in Luke 10.38–42 and Acts 6.1–7: The Literary Context of Luke-Acts“, in VERHEYDEN, Joseph (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 142), Leuven: Peeters, 517–44; revised and expanded in LEVINE (2002), 161–196.

LEVINE, Amy-Jill (Hg.) (2002). *A Feminist Companion to Luke* (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3), Sheffield: Academic Press.

LOUW, Johannes P. (1982). *Semantics of New Testament Greek* (Semeia Studies), Chico, CA: Scholars.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene (1988). *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies.

MANSON, William (1957). *The Sayings of Jesus*, London: SCM.

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth (1980). *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn ([7]1991).

ORIGENES ([2]1959). Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 49, ORIGENES Werke 9), hg. Max Rauer, Berlin: Akademie.

PARVEY, Constance F. (1974). „The Theology and Leadership of Women in the New Testament", in RUETHER, Roland (Hg.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, New York: Simon & Schuster, 117–149.

PRICE, Robert W. (1997). *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 155), Atlanta, GA: Scholars.

REID, Barbara E. (1996). *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville, MI: Liturgical Press.

REINHARTZ, Adele (1991). „From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha", in LEVINE, Amy-Jill (Hg.), *„Women Like This": New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta, GA: Scholars Press, 161–184.

RIESNER, Rainer ([3]1988). *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II:7), Tübingen: Mohr.

RIPAT, Pauline (2019). „Sisterhood and Sibling Rivalry in Roman Society", *Mouseion*, Series III, Vol. 16 Supplement 1, 109–128.

SCHENK, Herrad ([2]1981). *Die feministische Herausforderung: 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland* (Beck'sche Schwarze Reihe 213), München: Beck.

SCHNEIDER, Gerhard (1977). *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 1. *Kapitel 1–10* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 3/1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn und Würzburg: Echter ([3]1992).

SCHNEIDER, Sebastian (2004). „Marta und Maria. Versuch einer neuen Sicht auf Lk 10,38–42", *Trierer Theologische Zeitschrift* 113, 47–68.

SCHOTTROFF, Luise (1980/1990). „Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit", in SCHOTTROFF, Willy; STEGEMANN, Wolfgang (Hg.), *Traditionen der Befreiung*, Bd. 2. *Frauen in der Bibel*, München: Kaiser, 91–133; wieder abgedruckt in Dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (Theologische Bücherei 82), München: Kaiser, 96–133.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth ([2]1988). Biblische Grundlegung, in KASSEL, Maria (Hg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart: Kreuz, 13–44.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1992). *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon.

SEIM, Turid K. (1990). *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, London: T&T Clark.

SPENCER, F. Scott (2012). *Salty Wives, Spirited Mothers, and Savvy Widows. Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

TAEGER, Jens-W. (1982). *Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (Studien zum Neuen Testament 14), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

TANNEHILL, Robert C. (1986). *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, Vol. I: *The Gospel according to Luke*. Philadelphia: Fortress.

TAYLOR, Marion Ann; WEIR, Heather E. (2016). *Women in the Story of Jesus: The Gospels Through the Eyes of Nineteenth-Century Female Biblical Interpreters*, Grand Rapids, MI. Eerdmans.

THOMPSON, G.H.P. (1972). *The Gospel According to Luke in the Revised Standard Version* (The New Clarendon Bible), Oxford: Clarendon.

TREUSCH, Ulrike (2017). Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibelauslegung am Beispiel seiner Auslegung von Lk 10, in CHRIST-VON WEDEL, Christine; GROSSE, Sven (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit* (Historia Hermeneutica Series Studia 14), Berlin und Boston: De Gruyter.

WASSERMAN, Tommy (2018). „Bringing Sisters Back Together. Another Look at Luke 10.41–42“, *Journal of Biblical Literature* 137, 439–461.

WEYMANN, Marianne (2007). „Zwei Frauen und kein Ende: Zur Gender-Diskussion um Maria und Martha im Lukasevangelium“, in D'ANNA, Alberto; ZAMAGNI, Claudio (Hg.), *Cristianesimi nell'antichita. Fonti, istituzioni, ideologie a confronto* (Spudasmata 117), Hildesheim: Olms, 59–81.

WITHERINGTON, Ben III (1984). *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life* (Society of New Testament Studies Monograph Series 51), Cambridge: University Press.

WOLTER, Michael (2008). *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen: Mohr Siebeck.

WYANT, Jennifer S. (2019). *Beyond Mary or Martha. Reclaiming Ancient Models of Discipleship* (Emory Studies in Ancient Christianity 21), Atlanta, GA: SBL Press.

BLUTRECHT ODER BETRUG?
ZUM RECHTSFALL DER FRAU VON TEKOA (2SAM 14)

Thomas NAUMANN

Der Auftritt der „weisen Frau" von Tekoa (2Sam 14,1–22) hat in neuerer Zeit zahlreiche Bearbeitungen gefunden, zu denen auch die Jubilarin mehrfach beigetragen hat.[1] Insbesondere sind nach wegweisenden Studien von Jean HOFTIJZER und Jan P. FOKKELMAN immer wieder die Raffinesse und die Klugheit dieser selbstbewussten Frau herausgestellt worden, die sich mit Mut und sicherem Gespür in einer für sie äußerst heiklen Situation bewegt und ihren Auftrag in der königlichen Audienz erfolgreich bewältigt. Die Weisheit trägt in der Bibel hier wie auch sonst häufig bis hin zu den frühjüdischen Sophia-Spekulationen ein weibliches Gesicht.[2] Mein Beitrag möchte die dieser Bittstellerszene zugrunde liegende Gattung diskutieren und eine neue Deutung des Rechtsfalles vorschlagen, den die trauernde Witwe vorträgt. Überdies sollen zwei epigraphische Funde aus jüngerer Zeit zur Erhellung der Szene herangezogen werden.[3]

1. ZUR GATTUNG DER BITTSTELLERSZENE

Der Auftritt der Witwe ähnelt in seinem „Gleichnischarakter" in manchen Zügen dem Auftritt Natans und seiner Parabelerzählung vom armen Mann (2Sam 12). Hier wie dort geht es um Fälle eklatanten Unrechts, die durchlässig auf Davids eigenes Leben vorgetragen werden. Hier wie dort hat der *fremde* Fall ein eigenes Gewicht, auf den der König zunächst reagiert, ohne die Transfersignale zu seinem Leben zu erkennen. Hier wie dort scheint es schwierig, dem König heikle Nachrichten direkt zu sagen, aber der Umweg über Verfremdungen gelingt. David kommt durch sie zu einer veränderten Einsicht auf die Konflikte seines eigenen Lebens. Anders als der Prophet Natan inszeniert sich die Frau jedoch selbst als betroffene Witwe und Bittstellerin, und nutzt eine Audienz am Königshof, um den Rechtsbeistand des Königs in einem konkreten und durch sie selbst erlebten und verbürgten Unrechtsfall einzufordern.[4] Literarisch wird für diesen

[1] Vgl. SCHROER 1992; 1995; 1996; 2009.

[2] Vgl. neben SCHROER 1995 und 1996 auch CAMP 1981; FISCHER 2006: 39–59.

[3] Ich freue mich, Silvia Schroer in freundschaftlicher Verbundenheit mit dieser Skizze aus meinem im Entstehen begriffenen Kommentars zum 2. Samuelbuch (IEKAT/IECOT) zu grüßen.

[4] Ein mit 2Sam 12,1–4 und anderen Texten gemeinsames Gattungsformular („juridical Parabel" o. ä.) liegt m. E. nicht vor. Vgl. die Diskussion bei SCHIPPER 2009.

Auftritt die Gattung einer „Bittstellererzählung" („petition narrative") genutzt, für die es biblische und auch epigraphische Seitenstücke gibt.[5] Eine solche wird hier zu einer Travestie, einer vortäuschenden Inszenierung in gleichnishafter Absicht, umgestaltet. SCHIPPER spricht von einer „parabolic petition"[6]. Die typischen Gattungsmerkmale solcher Bittstellererzählungen hat PARKER herausgearbeitet und sie sind auch in Kap. 14 unschwer zu erkennen. Zu ihnen gehören die formalen Anreden, die Unterwürfigkeitsrhetorik im höfischen Zeremoniell, eine Fallerzählung aus der eigenen Perspektive, Wiederholungen der zentralen Anliegen und die Erwartung einer konkreten Lösung, der Hinweis auf eventuelle Zeugen, die eigene Unschuldsbeteuerung sowie Schmeichelrede und Segenswünsche im Blick auf die angefragte Autorität.[7] Anders als bei Natans Auftritt gibt die Witwe nicht nur implizite Transfersignale,[8] sondern im Fortgang ihrer Rede (V. 9.13–14) auch explizite Hinweise, die es David ermöglichen, im Rechtsfall der Witwe eine Aufforderung zu erkennen, seinen Sohn Abschalom aus dem Exil zurückkehren zu lassen.

Der Auftritt der weisen Frau von Tekoa ist Teil einer größeren Abschalom-Erzählung aus der mittleren judäischen Königszeit,[9] die zugleich eine von David und den Desastern in seinem Haus und Königtum (13–20*) ist. Weil David untätig blieb, hatte Abschalom seinen Halbbruder Amnon bei einem Gastmahl heimtückisch umbringen lassen, um die Vergewaltigung seiner Schwester Tamar zu rächen, war daraufhin außer Landes nach Geschur geflohen und hatte den König in tiefer Trauer um seine Söhne zurückgelassen.

[5] PARKER 1997: 13–18 spricht von einem „Petitionary Narrative Genre"; so auch SCHIPPER 2009: 61ff. Epigraphisch wäre an die Petition eines Erntearbeiters Meṣad Hašavyahu (Juda, spätes 7. Jh. v. Chr.) zu denken (TUAT I, 249f [Conrad]; HAE I 315–29). Vgl. auch DOBBS-ALLSOPP 1994: 49–55) oder an das noch vorzustellende Ostrakon Nr. 2 aus der Sammlung Moussaïeff mit der Petition einer Witwe (Juda, 7. Jh. v. Chr.).

[6] SCHIPPER 2009: 57–73.

[7] PARKER 1997: 13–15.

[8] Zu den impliziten Transfersignalen gehören: Der gesamte Auftritt als trauernde Witwe, die einem viele Jahre trauerndem König begegnet; das Tötungsdelikt unter den Söhnen; die offene Rede von „dieser Sache/diesem Wort" V. 3.13.15.20.21, das auf vorher Erzähltes verweist: 11,11.25; 12,6.12.14.21; 13,20 (WILLEY 1992).

[9] Nach meiner Einschätzung gehört die Abschalom-Erzählung zu den ältesten Überlieferungen der Samuelbücher und stammt wohl aus der mittleren judäischen Königszeit. Sie ist noch in vordtr. Zeit erweitert und Teil einer Großerzählung von Saul, David und Salomo geworden, die etwa Walter DIETRICH als „Höfisches Erzählwerk" (7. Jh. v. Chr.) beschreibt. Eine ähnliche Datierung mit anderer Literarkritik bei SCHÜCKING-JUNGBLUT 2020. Spätere Ergänzungen in der langen Rede der Frau sind immer wieder vermutet worden. Sie können zwar nicht ausgeschlossen werden, lassen sich aber auch nicht klar markieren. Darin stimme ich DIETRICH 2021: 418–420 zu.

2. Der Auftritt der Witwe vor König David

Nach drei Jahren ergreift Davids General Joab die Initiative, um den König dazu zu bringen, das Exils Abschaloms zu beenden und seinen Sohn nach Jerusalem zurückkehren zu lassen. Da er sich aber offenbar nicht recht traut, den König direkt anzusprechen, holt er selbst eine „weise Frau" aus dem nahen Tekoa,[10] eine Spezialistin für heikle Fälle, die er entsprechend instruiert. Sie soll sich als trauernde Witwe verkleiden und den König in einer Audienz um Rechtshilfe in ihrem Fall ersuchen. Wenn dies gelingt, dann soll der König dazu gebracht werden, Parallelen zu Abschalom zu erkennen und seine Haltung zu ändern. Im Grund versteckt sich Joab hinter der Frau von Tekoa und lässt sie das ganze Risiko tragen, denn der Zorn des Königs würde in erster Linie sie treffen. Die Weisheit dieser Frau besteht in einer mutigen und überzeugenden Performance als trauernder Witwe, die virtuos auf der Klaviatur höfischer Gepflogenheiten zu spielen weiß und mit einer raffinierten Rede und überzeugenden Verstellung den König zu der von ihrem Auftraggeber gewünschten Einsicht zu bringen vermag. Interessant ist, dass Joab eine solche Frau engagieren kann, doch begegnen selbständig agierende kluge Frauen als Ratgeberinnen in politisch brisanten Situationen in der Davidüberlieferung noch häufiger.[11] Nur die Frau wird als „weise" gekennzeichnet, nicht Joab, der sie doch genauestens eingewiesen haben soll (V. 3.19).[12] Man wird also die raffinierte Redeleistung wie ihren mutigen Auftritt der Frau von Tekoa zurechnen.[13]

Als schon lange trauernde Witwe soll sie einen hygienisch und kosmetisch verwahrlosten Eindruck machen.[14] Dass sie sich nicht nur als trauernde Witwe

[10] Da Joab wie David Betlehemiter ist, orientiert er sich in der ihm vertrauten Region. Die Frau wird man sich nicht als überregional bekannte Größe vorstellen dürfen, denn David darf sie ja nicht (er)kennen.

[11] Vgl. Abigajil in 1Sam 25; die weise Frau von Abel in 2Sam 20. Anders als in der europäischen Kulturgeschichte sind „Weise Frauen" in der Bibel keine zauber- oder kräuterkundigen Frauen (des Waldes und seiner Geister), sondern selbstbewusst agierende Vermittlerinnen in politischen Konflikten.

[12] Daher wird seit WHYBRAY 1968: 59 oft behauptet, dass die Weisheit der Episode eigentlich Joab gebührt, ein Urteil, das die Leistung der Frau gegen ihre literarische Repräsentation in Kap. 14 marginalisiert.

[13] Allerdings sei an den Protest Patricia WILLEYs (1992) erinnert, dass eine sprachlich und grammatisch so wirre und konfuse Rede keinesfalls den Kriterien weisheitlicher Redekunst entsprechen kann.

[14] So treffend FISCHER 2006: 43. Der betonte Verzicht auf Körperpflege gehört zu den rituellen Trauer- und Minderungsgesten. Vgl. Davids siebentägiges Fasten in 12,20 oder Mefiboschets körperliche Verwahrlosung in 19,25. Doch ist er üblicherweise auf wenige Tage der rituellen Trauer begrenzt. Hier wird sie auf „viele Tage" (wie bei Jakob in Gen 37,34) ausgedehnt und so habituell verfestigt.

*ein*kleidet, sondern auch *ver*kleidet, wird sprachlich nicht eigens markiert.[15] Auf dem Aspekt der Maskerade, welche die Frau wie eine Schauspielerin in eine andere soziale Rolle schlüpfen lässt, was in antiken Gesellschaften durchaus als Problem aufgefasst werden konnte,[16] liegt hier gar kein Gewicht. Der Vorgang der Täuschung/Verkleidung der Frau wird hier so wenig kritisiert oder sanktioniert wie diejenige der Tamar (Gen 38) oder Jakobs Täuschung seines Vaters (Gen 27). Wenn später David die Täuschung durchschaut, reagiert die Frau keineswegs als ertappte Lügnerin und David nicht als hinters Licht geführter Potentat. Vielmehr akzeptiert er ihre Maskerade und Inszenierung als Gleichnis, als Mittel zur Selbsterkenntnis, so wie die Frau dies ihm in V. 20 mit einer eigenen „Parabel-Theorie" erklärt.

Die Rede der Frau als Bittstellerin lässt insgesamt vier Phasen erkennen, wobei die Fallerzählung insbesondere in V. 5–7.11.15f zu finden ist:

Phase 1: V. 5–7 Die Präsentation des Rechtsfalls der trauernden Witwe mit der Bitte um richterliches Eingreifen des Königs zum Schutz ihres einzigen Sohnes, der seinen Bruder erschlug. David sagt dies zu. Die Frau soll in ihr Haus zurückkehren (V. 8).

Phase 2: V. 9–11 Die einfache Zusage des Königs reicht der Frau nicht. Sie möchte ein eindeutiges Versprechen des Königs erhalten und bekommt sogar einen königlichen Schwur. Dabei werden in V. 9b erstmals und eher nebenbei der Rechtsfall der Witwe mit dem Königtum parallelisiert.

Phase 3: V. 12–14 Auch damit gibt sich die Frau nicht zufrieden, sondern spricht den König in verklausulierten Wendungen (in V. 13f auch sehr direkt), auf seine Verpflichtung für seinen eigenen Sohn an. Sie lässt jedoch sogleich für den Fall, dass sie zu weit gegangen ist,

Phase 4: mit V. 15–17 eine Schmeichelrede folgen, um den erwartbaren Zorn des Königs abzufedern. Darin präsentiert sie sich nochmals als angstvolle um ihren Sohn besorgte Witwe, verlangt aber auch, dass David ihren Fall auf sein Haus überträgt und die rechten Folgerungen zieht (V. 17b).

In einer weiteren Rede (V. 19–20) erwidert sie Davids Nachfrage, bekennt sich zu ihrer Maskerade und Joabs Beauftragung und erklärt den Sinn ihres Auftritts („um der Sache ein anderes Aussehen zu geben" V. 20). Diese Rede wird durch ein schmeichelhaftes Lob der Weisheit des Königs gerahmt.

[15] אבל hitp. meint auf intensive Weise trauern, die Trauerbräuche beachten. Dass die Frau sich verstellen (und David damit täuschen) soll, geht aus dem Wortgebrauch selbst nicht hervor. Die Frau soll sich als Trauernde zeigen (wörtl. „sei in Trauer, trauere"). Vgl. den ähnlichen Gebrauch von חלה hitp. in 13,5.

[16] Vgl. SCHROER 2009: 229–344.

2.1. *Königstheologische Musterszene*

Die Szene wird im Interesse einer szenischen Zweiheit von Bittstellerin und König nicht weiter ausgemalt. Vermutlich handelt es sich um eine ordentliche Audienz beim König, der bei bestimmten Streitfragen als Appellationsgericht angerufen wurde. Später wird vorausgesetzt, dass auch Joab anwesend ist. Die Frau wartet jedoch nicht, bis der König die am Boden liegende anspricht, sondern ruft ihn selbst mit einem formelhaften Anruf um Hilfe an. Damit nimmt sie den Herrscher als Rechtshelfer, ja als Retter der *personae miserae*, in die Pflicht. Für diese Eröffnung wie auch für Davids Erkundigungsfrage werden gattungstypische Wendungen genutzt.[17] Insofern ist die Szene gut gewählt, weil sie zeigen kann, dass gemäß etablierter Königstradition der König in besonderer Weise verpflichtet ist, denen beizustehen, die in der sozialen und rechtlichen Ordnung unter die Räder kommen. Das sind die *personae miserae*, zu denen neben Witwen auch Waisen, Arme oder Ortsfremde gehören. Indem sich eine rechtlich schwer benachteiligte Witwe dem König zu Füßen wirft, wird eine Musterszene der Königstradition geschaffen, in welcher der König als Retter der Bedrängten gezeigt werden kann. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Erzähler von Kap. 14 eine solche Musterszene aufgenommen und für seine Erzählung genutzt hat. In biblischen Bittstellerepisoden jedenfalls begegnen überwiegend Witwen oder andere notleidende Frauen.[18]

Die königliche Fürsorgepflicht und der Rechtsschutz für die *personae miserae* vor den Übergriffen der Mächtigen ist zentrales Thema in der altorientalischen und altägyptischen Königsideologie[19] und seit dem sumerischen Königtum im 3. Jt. v. Chr. vielfach belegt. Hammurapi (18. Jh. v. Chr.) schrieb im Epilog seines berühmten Rechtskodex: „Damit der Starke den Schwachen nicht schädigt, um der Waise und der Witwe zu ihrem Recht zu verhelfen, habe ich […] meine überaus wertvollen Worte auf (m)eine Stele geschrieben“ (Z. 59ff TUAT I, 76 [Rykle Borger]). Die königliche Fürsorge für die *personae miserae* ist auch in der biblischen Königstradition fest verankert. Dass sie im historischen und geographischen Umfeld des frühen Königtums in Israel lebendig war, belegt das 2008 entdeckte Ostrakon von Khirbet Qeiyafa, das in die Wende 11./10. Jh. v. Chr. datiert werden kann. Es stellt wahrscheinlich eine Schreiberübung dar

[17] Vgl. 2Kön 6,26f und ThWAT III, 1048 [Sawyer]. Ob der Hilferuf vom Hofprotokoll vorgegeben ist, lässt sich nicht entscheiden. In 2Kön 6,26 wendet sich eine hungernde Frau außerhalb des Protokolls mit den gleichen Worten an den König.

[18] Vgl. 2Kön 8,1–6 (Appell an den König); 1Kön 17,17–24; 2Kön 4,1–7 (Appell an den Propheten); 1Kön 3,1ff; 2Kön 6,28f (Appell von Müttern in Not an den König). Vgl. KUNZ-LÜBKE 2004: 334–36; PARKER 1997: 13–35.

[19] Vgl. FENSHAM 1962 sowie mit universalhistorischem Zugang WEILER 1980: 168–73. Zu den Witwen im antiken Israel vgl. GALPAZ-FELLER 2008; MARSMAN 2009: 291–320; zu ihrer sozialen Bedürftigkeit SCHOTTROFF 1999.

und enthält Instruktionen für den König.[20] Meine Übersetzung orientiert sich an der Textrekonstruktion von ACHENBACH:[21]

(Z. 1) … bedrücke nicht und einen Sklaven sollst du nicht […]
(Z. 2) Schaffe Recht (שפט) [dem Sklaven] und der Witwe (אלמן), schaffe Recht (שפט) der Wai[se]
(Z. 3) und dem Fremdling (גר)! Verteidige den Streitfall eines Unmündigen, verteidige den Streitfall eines sozial Schwachen (דל) und
(Z. 4) der Witwe! Vergeltung (נקם) steht in der Hand des Königs (מלך).
(Z. 5) schütze den Armen und den Sklaven, beschütze den Fremden (גר).

Nach diesem Ostrakon ist der König selbstverständliche Rechtsinstanz im Hinblick auf die *personae miserae*, ohne dass andere Instanzen im Blick sind. Die Schutzwürdigkeit von Witwen werden in diesem Katalog sogar besonders hervorgehoben. נקם meint auch im biblischen Gebrauch Rache/ Vergeltung im Sinne der Wiederherstellung der durch Unrecht gestörten Verhältnisse (Ex 21,20; Ri 16,28; Ez 25,12; Spr 6,34).

2.2. *Die Fallschilderung der Witwe*

In ihrer Schilderung trägt die Frau einen Fall schwerer rechtlicher Benachteiligung vor:

Fürwahr, eine Witwe bin ich, mein Mann ist gestorben.
6 Und deine Magd hatte zwei Söhne,
und die stritten miteinander auf dem Feld,
und niemand trat rettend zwischen sie,
so hat der eine den anderen erschlagen und ihn getötet.
7 Und nun siehe, es hat sich die ganze Sippe gegen deine Magd erhoben, und sie sagen:
„Gib den heraus, der seinen Bruder erschlagen hat,
damit wir ihn für das Leben seines Bruders töten,
den er ermordet hat.
Und so wollen wir auch den Erben vernichten.“
Und so werden sie meine letzte Kohleglut auslöschen, die geblieben ist, um meinem Mann keinen Namen und keinen Hinterbliebenen zu lassen auf dem Ackerboden.

[20] Für die Ausgräber ist dieses Ostrakon ein historisches Zeugnis des davidischen Königtums. Vgl. GARFINKEL und GANOR 2009: 243–207. Andere denken an das Königtum Sauls oder eine regionale Ethnie im Ela-Tal. Die genaue historische Festlegung ist umstritten und muss hier nicht diskutiert werden, was den enormen Wert dieses Dokuments keinesfalls schmälert.

[21] Vgl. ACHENBACH 2012: 121 sowie ferner BECKING und SANDERS 2011.

Sie musste erleben, wie die Sippe, die sie doch schützen soll, durch ein Blutrechtsurteil ihren letzten verbliebenen Sohn töten will. Ihre beiden Söhne sind auf dem Feld in Streit geraten, wobei der eine seinen Bruder erschlagen hat, ohne dass Zeugen anwesend waren. Die genauen Tatumstände bleiben bei einer Tat auf dem freien Feld offen. Unklar bleibt, ob es sich um Mord aus Vorsatz (wie bei Abschalom), um Totschlag im Affekt oder womöglich auch um Notwehr gehandelt hat. Trotzdem habe die „ganze Sippe" nach dem Grundsatz „Leben für Leben" (V. 7)[22] gegen den Willen der Mutter den Tod des Totschlägers verlangt, was die Familie der Witwe letztlich ausrotten wird. Das Urteil scheint bereits gesprochen und V. 11 erwähnt einen „Blutlöser"[23], der das Blutrecht vollziehen wird und die Herausgabe des Sohnes der Witwe fordert, der sich wohl seitdem versteckt hält. Asylorte für Totschläger sind nicht im Blick. Die betroffene Mutter, die schon den Verlust des einen Sohnes verkraften musste, lebt nun in größter Angst und muss damit rechnen, dass ihre eigene Sippe sie zwingt, sein Versteck preiszugeben. Darauf verweist V. 15–16: „die Leute haben mich so in Angst versetzt … Ja, der König wird seine Sklavin erhören und sie aus der Hand des Mannes retten, der mich und mit mir meinen Sohn aus dem Gotteserbe austilgen will". Die Witwe spricht hier nicht nur für ihren Sohn, sondern auch in eigener Sache im Interesse ihrer Überlebenssicherung auf dem Familienerbe ihres verstorbenen Mannes.

Wie es zu diesem Schuldspruch bei einer Tötung, bei der keine Zeugen zugegen waren, gekommen ist, wird nicht erwähnt. Im Licht der Torabestimmungen gäbe es in einem solchen Fall nur den Fluch (Dtn 27,24), der an den Tag bringen müsste, wo normale Rechtsprozeduren versagen. Ein Totschläger könnte in einer Asylstadt Zuflucht finden (Dtn 19), nicht aber ein Mörder. Bei einem Erschlagenen auf dem Feld und unbekannten Täter verlangt Dtn 21 ein Entsühnungsritual. Die Torabestimmungen beziehen sich allerdings nicht auf Konfliktregelungen innerhalb der Familie. Der Streit der Brüder auf dem Feld und das Fehlen von Zeugen erinnert an die Kain-Erzählung in Gen 4. Allerdings sind die Bezüge nicht so eng, wie gelegentlich behauptet wird.[24]

[22] Eine Talio-Formel wie „Auge um Auge, Zahn um Zahn". Vgl. noch Ex 21,23–25; Dtn 19,21 u. a. In der weisheitlichen Schilderung spielt das „vergossene Blut" keine Rolle.

[23] Im Hebräischen ist der „Bluträcher" der „Blutlöser". Hier wird im Begriff die Konflikt lösende und befriedende Funktion des Blutrechts sichtbar.

[24] Die Berührungspunkte (Brudertötung auf dem Feld und ohne Zeugen) werden regelmäßig erwähnt. Insbesondere LYKE 1997 hat ein ganzes Netz intertextueller Bezugnahmen zwischen beiden Erzählungen postuliert. Doch bleibt in Gen 4 offen, ob Kains Verbannung von der Ackererde die göttliche Sanktion für den Brudermord darstellt oder eher deshalb erfolgt, weil die mit dem Blut Abels kontaminierte Ackererde ihren Ertrag verweigert. In 2Sam 14 spielt das vergossene Blut und seine Sühne erzwingende Funktion gar keine Rolle.

2.3. *Der Blutrechtsfall der Sippe*

Was landläufig „Blutrache“ genannt wird, ist in antiken und traditionellen Gesellschaften eine rechtsförmige Art der Konfliktregelung und Gewalteindämmung. Sie beruht auf dem Talio-Prinzip und will letztlich einen fairen Ausgleich zwischen der geschädigten Gruppe und der Gruppe des Schädigers herbeiführen, was durch die Tötung des Schädigers oder durch ökonomische oder symbolische Ersatzleistungen bewirkt werden kann. Ziel ist die Wiederherstellung des *status quo ante* zwischen den beteiligten Gruppen. Im Alten Testament verbindet sich damit nicht selten die Vorstellung von der Unheilsmacht gewaltsam vergossenen Blutes, das auf dem Täter und seiner Gruppe lastet, wenn es nicht gesühnt wird (2Sam 21,1; Num 35,33; Dtn 19,10; 21,8). Dieses Thema ist auch in der Davidüberlieferung vielfach präsent, wo es stets um die Konfliktregelung zwischen verschiedenen Gruppen geht.[25]

Innerhalb der eigenen Gruppe/Familie begegnet die „Blutrache“ im Selbsthilferecht traditioneller Gesellschaften jedoch nicht, weil dies die Gruppe doppelt schädigen würde, wofür der Fall der Witwe ein hinreichend klares Beispiel abgibt. Tötungsdelikte innerhalb der eigenen Familie werden daher anderweitig sanktioniert oder bleiben oft auch ungesühnt. Dies zeigt sich auch in der Bibel, die außer 2Sam 14 keinen innerfamiliären Fall von Blutrache kennt. Schon die Tötung Abels durch Kain wird durch Verbannung geahndet.[26] Auch Abschaloms Brudermord hat mit der Verpflichtung zur „Blutrache“ nichts zu tun. Weder Amnons Untat noch Abschaloms Vergeltung erzwingen eine solche. Die Flucht Abschaloms indes zeigt, dass er mit harten innerfamiliären Sanktionen rechnet,
derer er sich zu entziehen sucht.

Dass „Blutrache“ in traditionellen Gesellschaften nicht innerfamiliär, sondern nur zwischen Gruppen/Sippen zur Anwendung kommt, ist gesichertes Wissen schon seit den Anfängen der Rechtsethnologie im 19. Jh.[27] Bei der Erörterung von Kap. 14 wird dies auch gelegentlich vermerkt, aber bisher nicht konsequent für das Verständnis des Rechtsfalls der Witwe angewendet.[28] Herbert NIEHR zog daraus nur den Schluss literarischer Fiktion. Der Rechtsfall „paßt

[25] So begründet Joab seine Ermordung Abners mit einer Verpflichtung zur Blutrache wegen der Tötung seines Bruders Abischai im Krieg (2,27) – eine Begründung, die David als nichtzutreffend erklärt 3,34; 1Kön 2,5. In 2Sam 21,1–6 wird eine dreijährige Hungersnot auf eine nicht gesühnte Blutschuld des Hauses Sauls an den Gibeoniten zurückgeführt, die David durch die Auslieferung der sieben Sauliden beendet.

[26] Das von WESTERMANN 1983: 428–430 zu Kains Brudermord ausgebreitete mythologische und rechtshistorische Vergleichsmaterial ergibt zahlreiche Belege für die (zweitweise oder dauerhafte) Verbannung. Keiner enthält die innerfamiliäre Tötung eines Brudermörders.

[27] Vgl. POST 1894: § 65–69; PROCKSCH 1899: 25–31. Übersichten zur neueren Forschung bei PAUL 2005: 240–256; SCHLEE und TURNER 2008: 49–67; BERNHARDT 2021: 176–187.

[28] Vgl. auch DIETRICH 2021: 421–423.

nicht in die israelitische Gerichtsbarkeit, er ist vielmehr konstruiert".[29] Und Eckart OTTO postulierte für 2Sam 14 einen ziemlich bemüht wirkenden rechtlichen Sonderfall, wonach Blutrache unter Verwandten innerfamiliär dann zur Anwendung käme, wenn „ein pater familias zum Vollzug der Todessanktion" nicht zur Verfügung stehe.[30]

In der überwiegenden Forschungsmeinung allerdings wird das Blutrechtsurteil der Sippe als berechtigt und rechtskonform angesehen.[31] Der Fall werde nur dadurch kompliziert und muss deshalb dem König vorgelegt werden, weil hier ein Konflikt zwischen zwei Rechtsgütern vorläge: der Verpflichtung zur Blutrache und dem Recht auf Überleben der Familie. Wenn David zugunsten der Witwe entscheidet, dann würde er geltendes Recht „zugunsten eines schwachen Mitglieds der Gesellschaft für einmal ausser Kraft" setzen. Es gehe um königliche „Gnade vor Recht".[32] Die Annahme einer innerfamiliären Blutrechtsverpflichtung führt dann weiter zu der irrigen Annahme, die Witwe hätte als nächste Verwandte ihres Sohnes selbst die Verpflichtung zur Blutrache und zur Tötung ihres Sohnes gehabt, sich aber geweigert, diese ausführen zu lassen.[33] Oder der Brudermord Abschaloms würde David als *pater familias* zur Blutrache und zur Tötung seines Sohnes verpflichten, wie einst GRESSMANN meinte.[34] Dies geht an der Sache vorbei.[35] Macht man sich hingegen klar, dass Blutrecht auch in Israel innerhalb von Familien keine rechtlich übliche Form der Sanktionierung von Tötungsdelikten ist, erscheint der Fall der Witwe in einem ganz anderen Licht. Dann nämlich muss er als Versuch der Sippe gesehen werden, durch ein rechtswidrig konstruiertes Blutrechtsurteil sich Erbe und Bodenbesitz einer rechtsschwachen Familie unter den Nagel zu reißen. Die beklagenswerte Tötung des Bruders ist hier nur der willkommene Anlass. Zum Blutrechtsurteil innerhalb der Sippe kommt es daher nur deshalb, weil *inter*familiäres Blutrecht auf *intra*familiäre Verhältnisse übertragen wird, wo es nichts zu suchen hat. Es handelt sich um Rechtsbeugung mit den Mitteln des Rechts (wie in 1Kön 21), und dies in einem besonders schweren Fall, weil sie Leben und Lebensgrundlage einer ganzen Familie vernichtet. Diese eigentlichen Beweggründe macht die Witwe am Ende ihrer Fallschilderung auch explizit deutlich. Denn die Sippe hat es offenbar auf Erbe und Erbbesitz der Familie abgesehen (V. 7). Dieses Ansinnen

[29] NIEHR 1987: 119.

[30] OTTO 1992: 37.

[31] Vgl. das Referat bei DIETRICH 2021: 428ff.

[32] So hat die Jubilarin (SCHROER 1992: 175) das gängige Verständnis der Szene zusammengefasst.

[33] STOLZ 1981: 251.

[34] GRESSMANN 1921: 164.

[35] Die Rede Abschaloms in 14,32: „Wenn eine Schuld auf mir liegt, soll er (der Vater) mich töten" ist übertreibende Rede des anmaßenden Königssohns, nicht das Urteil, mit dem er innerfamiliär zu rechnen hätte.

wird von der Witwe nicht nur vermutet, sondern ausdrücklich als öffentlich bekundete Absicht der Sippe zitiert (V. 7b): Sie sagten: „Wir wollen so auch den Erben vernichten." Dreifach wiederholt die Frau in ihrer Rede das Verb שמד (V. 7.11.16), womit das soziale Verlöschen und die Ausrottung einer Menschengruppe beschrieben wird. Beides zeigt, dass die Frau hierin das eigentliche Ziel dieses Urteils der Sippe sieht.[36] Sie trägt dem König also keinen komplizierten Rechtsfall vor, sondern einen empörenden Fall schreienden Unrechts (so wie Natan in 12,1–4), bei dem die Sippe die Notlage einer ihres Oberhaupts beraubten Familie ausnutzt, um mit anscheinend rechtlichen Mitteln deren Erbe und Grundbesitz an sich zu bringen. Deshalb wendet sich die Witwe mit ihrer Petition an den König um Rechtshilfe. Der König fungiert hier als Appellationsinstanz, an die sich Betroffene direkt wenden können. Interessant ist, dass eine Witwe ohne männliche Begleitung ihre Rechte vertreten darf. Die Petition der Witwe folgt hier natürlich einem literarischen Gestaltungswillen, ist aber prinzipiell ohne weiteres im königzeitlichen Israel vorstellbar und passt gewiss in die altisraelitische Gerichtsbarkeit, wie epigraphische Texte mit vergleichbaren Petitionen zeigen.

2.4. *Die Petition einer Witwe auf dem Ostrakon 2 der Sammlung Moussaïeff*

Bisher sind zwei Petitionsberichte aus dem königzeitlichen Juda epigraphisch nachgewiesen worden: Neben der vieldiskutierten Petition eines Erntearbeiters aus Meṣad Ḥašavyahu[37] soll hier auf das achtzeilige Ostrakon Nr. 2 der Sammlung Moussaïeff aufmerksam gemacht werden, das 1995/96 publiziert wurde.[38]

Es enthält die Petition einer kinderlosen Witwe, die sich an einen nicht näher bezeichneten Offiziellen wendet und ihre Existenz sichernde Rechte am Erbbesitz (*naḥᵃlāh)* ihres verstorbenen Mannes einfordert. Die *naḥᵃlāh* als Rechtsbegriff ist hier erstmals epigraphisch belegt. Dabei beruft sich die Witwe auf eine Vereinbarung, die ihr verstorbener Mann (Amasiah ?) für sie getroffen hat, während ein konkret erwähntes Weizenfeld in Na'amah offenbar dem Bruder des kinderlos Verstorbenen zugesprochen wurde, evtl. bereits durch den angesprochenen Offiziellen. Der rechtliche Vorgang ist nicht genau zu eruieren: Eventuell fordert die Witwe Nutzungsrechte[39] oder sogar begrenzte oder dauerhafte Eigentumsrechte[40], evtl. wehrt sie sich gegen die Ansprüche des Bruders ihres verstorbenen Mannes (der Familie/Sippe).

[36] Diese Ansicht wird von vielen geteilt. Vgl. etwa WESTBROOK 1991: 154f; DIETRICH 2021: 430.

[37] Vgl. HAE I, 315–29 (mit Bibliographie) und DOBBS-ALSOPP 1994: 49–55.

[38] Erstveröffentlichung von DEUTSCH und HELTZER 1995, 83–88.

[39] So BORDREUIL und ISRAEL 1996; HELTZER 2003.

[40] So mit Nachdruck BONS 1998.

Wegen seiner Herkunft aus dem Antikenhandel ist das Ostrakon allerdings nicht über jeden Zweifel erhaben. Es wurde in ersten Stellungnahmen als echt angesehen und aus paläografischen Gründen in die ausgehende Königszeit 8./7. Jh. datiert,[41] geriet dann im Zusammenhang mit anderer Fälschungsskandalen in den kritischen Fokus, wobei insbesondere Goren u. a. nach aufwändigen Untersuchungen glaubten nachweisen zu können, dass auch hier eine moderne Fälschung vorliegt.[42] So ist es um dieses Ostrakon eher still geworden und man wird ihm nicht allzu viel Beweislast aufbürden dürfen. Gleichwohl ist sein Text interessant genug, um ihn ins Gespräch mit 2Sam 14 zu bringen. Er lautet:

> (Z. 1–2) May Yhwh bless you in peace. And now, let my Lord, the official, hear your maidservant: (Z. 3) my Husband has died without children. May it happen that your hand (Z. 4) be with me and (Z. 5) that you give into the hand of your maidservant the inheritance (Z. 6) about which you spoke to Amasiah. As for the wheat field (Z. 7–8) which is in Na'amah, you gave (it) to his brother.[43]

Für das Verständnis von 2Sam 14 (und die königzeitliche Rechtspraxis) kann folgendes gelernt werden: Durch den Tod des *pater familias* geraten Witwen in rechtliche Schwierigkeiten im Blick auf den Erbbesitz der Familie des verstorbenen Mannes und seine Nutzung durch die hinterbliebene Witwe. Witwen haben jedoch Rechte, sogar wenn sie, wie in diesem Fall, kinderlos sind und eigentlich in ihre Herkunftsfamilie zurückkehren könnten (was in Gen 38 von Tamar erzählt wird). Dieses Recht liegt in der vertraglich geregelten Nutzung des Familienerbes des verstorbenen Mannes durch seine Witwe. Diese Rechte können sie selbständig und schriftlich vor einem Vertreter der staatlichen Macht einfordern. Sie brauchen dafür keinen männlichen Vertreter. Es gab offenbar Schreiber, die solche Petitionen aufschreiben und den betroffenen Personen für die Audienz in die Hand geben konnten. Wahrscheinlich konnten dafür umlaufende Petitionserzählungen und entsprechende -formulare genutzt werden, denn die Audienz-Gepflogenheiten mussten genau beachtet werden. Das Ostrakon formuliert aus der Ich-Perspektive der Witwe. Der als Herr (*'adon*) adressierte Offizielle (Z. 2) ist kaum der Sprecher des örtlichen Ältestengerichts, sondern am ehesten ein Vertreter staatlicher Macht. Die Witwe erlangt selbständig Zugang zu ihm, ohne einen männlichen Vertreter ihrer Rechte an ihrer Seite, der für sie die Dinge regelt, und sie erwartet für sich selbst einen rechtlichen Bescheid, so wie möglicherweise ihr verstorbener Mann zu Lebezeiten mit diesem

[41] EPH'AL und NAVEH 1998: 269–273.

[42] GOREN et al. 2005: 21–34. Frühe Zweifel auch bei BERLEJUNG und SCHÜLE 1998: 68–73.

[43] DOBBS-ALLSOPP et al. 2005: 571 (die Zeilenangaben habe ich zur ungefähren Orientierung dazu gesetzt).

Offiziellen eine rechtliche Vereinbarung geschlossen hat, auf die sich die Witwe nun bezieht (Z. 4). Obwohl ein Bruder des Verstorbenen erwähnt wird, ist von einer Leviratsverpflichtung keine Rede. Die Petition geht davon aus, dass die Witwe auch als kinderlose weiterhin Eigentum- oder Nutzungsrechte an der *naḥᵃlāh* ihres Mannes hat. Eine andere rechtliche Instanz (Sippengericht) wird nicht erwähnt. Auch sprachlich gibt es durch den formalen Bittstellerstil (deine Magd) wie in der Beschreibung der Rechtsangelegenheit und dem Umstand, dass es um die Lebenssicherung der Witwe selbst geht, deutliche Berührungspunkte mit 2Sam 14.[44] So entspricht das Petitionsformular (Z. 1–2) der Petition des Erntearbeiters aus Meṣad Hašavyahu, aber auch 14,12. Die Witwe des Ostrakons beginnt ihren Appell zwar nicht mit einem Hilferuf, dafür aber mit einem förmlichen Segenswunsch: „Jhwh möge dich segnen mit Frieden!" (*ybrkk yhwh bšlm* Z. 1). Zu dieser Formulierung vgl. Dtn 29,18; Ps 29,11.

3. König David als Rechtshelfer

Der leidenschaftliche Appell, mit dem die bedrohte Witwe das Auslöschen der Familie ihres verstorbenen Mannes und den Verlust des Erbbesitzes abwenden und das Leben ihres einzig verbliebenen Sohnes retten will, hat Erfolg. König David entscheidet sofort und verspricht der Frau, Maßnahmen zu treffen, die sie und ihren Sohn vor diesem Unrechtsurteil schützen werden. Ohne die andere Rechtspartei zu hören, setzt er sich über das Urteil der Sippe hinweg, weil er das Unrecht sofort erkennt und korrigieren will, welches der Witwe ganz offensichtlich widerfahren ist. Wenn er in V. 8 den Bescheid gibt, dass er entsprechende Anweisungen geben wird, dann nicht, weil er die Witwe wegen eines schwer lösbaren Falles abweist, sondern weil er eine Entscheidung zu ihren Gunsten getroffen hat. David agiert im Rahmen der Königstradition vorbildlich als Rechtswahrer der Schwachen in einem Unrechtsfall von ausgesuchter Niedertracht. Der bisherige Fallbericht der Frau enthält noch keine deutlichen Transfersignale. Es geht erkennbar nicht um Abschalom, sondern um ihre Söhne. Auf der Ebene der „Inszenierung" sieht das anders aus. Denn der couragierte Auftritt einer leidgeprüften trauernden Witwe und Mutter trifft auf einen trauernden König, der schon zweimal den Tod eines seiner Söhne erleben musste und überdies mit der Angst konfrontiert war, dass alle seine Söhne ermordet wurden (2Sam 13,30). Auch wenn die Frau David als trauernden Vater nie unmittelbar anspricht, erreicht sie nonverbal seine Empathie (compassio), weil sie in einer

[44] Die engen Berührungspunkte zum Fall der Noomi in Rut 4 sollen hier nicht diskutiert werden. Vgl. aber besonders Bons 1998 und Galpaz-Feller 2008.

mit der seinen vergleichbaren Situation der Trauer um ihre Söhne auftritt und so auf überzeugende Weise die Lage des Königs teilt.[45]

4. Bittstellerepisoden im Horizont königzeitlicher Rechtsprechung

Wie schon erwähnt, liegt dem Auftritt der weisen Frau wohl eine Mustererzählung aus dem Umfeld der Königstradition zugrunde, in der beispielhaft dargestellt wird, wie der König als Rechtswahrer der *personae miserae* in einem Fall eklatanten Unrechts einer armen Witwe zu ihrem Recht verhilft. Eine solche Erzählung mag unser Erzähler aufgenommen und für seine Abschalom-Erzählung in eine „parabolic petition" umgestaltet haben. Den *Sitz im Leben* solcher Petitionserzählungen bildet wohl das Recht zur Appellation beim König oder seinem örtlichen/städtischen Vertreter. Auf eine solche Audienz musste man sich gewiss gründlich vorbereiten, denn es galt Ansprache, Grußformeln und die präzise Darstellung des eigenen Rechtsfalles entsprechend der geltenden Konventionen vorher zu üben. Jedes Wort, jede Geste musste stimmen, um zum Erfolg zu kommen. Die beiden Ostraka zeigen zudem, dass auch die eigene Petition (Fallerzählung in der Ich-Perspektive) aufgeschrieben wurde, evtl. von einem professionellen Schreiber, entweder zu Übungszwecken oder damit sie in der Audienz vorgelegt werden und den mündlichen Vortrag unterstützen konnten. Ostraka sind „Spickzettel", Gedächtnishilfen. In den Audienzen wurden vermutlich hochwertigere Schriftträger genutzt, die aber nicht erhalten sind. Biblische Bittstellerepisoden lassen solche bürokratischen Begleitvorgänge allerdings ganz beiseite. Hier appellieren Menschen (meistens Frauen) direkt und mündlich an den König, auch außerhalb der vorgesehenen Audienzen. Und der König kann sofort entscheiden, ohne weitere Erkundigungen einzuziehen und ohne alle bürokratischen Formalitäten, einfach weil er es kann.[46] Aber das ist literarische Stilisierung in *majorem gloriam regis*. Für die konkrete Rechtspraxis im königzeitlichen Israel sollten wir mit mehr Bürokratie rechnen, worauf auch die Ostraka hinweisen. Die von Joab instruierte weise Frau von Tekoa jedenfalls hat sich (mit oder ohne „petitionary ostracon") auf ihre Audienz beim König vorzüglich vorbereitet.

[45] Vgl. hierzu KOZLOVA 2017: 154–156, die allerdings die berührende Parallelität von mütterlicher und väterlicher Trauer nicht ausschöpft.

[46] Das gilt für Abschalom im Stadttor (15,1–4) ebenso wie für Davids Entscheidungen hinsichtlich des Landbesitzes der Saulfamilie (vgl. 9,7–10; 16,4; 19,30–31).

BIBLIOGRAPHIE

ACHENBACH, Reinhard (2012). „The Protection of Personae Miserae in Ancient Israelite Law and Wisdom and in the ostracon from Khirbet Qeiyafa“, *Semitica* 54, 91–125.

BECKING, Bob; SANDERS, Paul (2011). „Plead for the poor and the widow: the ostracon from Khirbet Qeiyafa as expression of social consciousness“, *Zeitschrift für alttestamentliche und altorientalische Rechtsgeschichte* 17, 133–148.

BERLEJUNG, Angelika; SCHÜLE, Andreas (1998). „Erwägungen zu den neuen Ostraka aus der Sammlung Musaïeff“, *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte / Journal for Ancient Near Eastern and Biblical Law* 11, 68–73.

BERNHARDT, Fabian (2021). *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Berlin: Matthes & Seitz.

BONS, Eberhard (1998). „Konnte eine Witwe die *naḥ^{a}lāh* ihres verstorbenen Mannes erben? Überlegungen zum Ostrakon 2 aus der Sammlung Moussaïeff“, *Zeitschrift für alttestamentliche und altorientalische Rechtsgeschichte* 11, 197–208.

BORDREUIL, Pierre; ISRAEL, Felice; PARDEE, Denis (1996). „Deux ostraca paléo-hébreux de la collection Sh. Moussaïeff“, *Semitica* 46, 49–79.

CAMP, Claudia V. (1981). „The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?“, *Catholic Biblical Quarterly* 43, 14–29.

DEUTSCH, Robert; HELTZER, Michael (1995). *New Epigraphic Evidence from the Bible Period*. Tel Aviv/Jaffa: Archaeological Center Publications.

DIETRICH, Walter (2021). *2 Sam 9–14* (Biblischer Kommentar. Altes Testament VIII/4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DOBBS-ALLSOPP, F.W. (1994). „The Genre for the Meṣad Hashavyahu Ostracon“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 295, 49–55.

DOBBS-ALLSOPP, F.W. et al. (Hg.) (2005). *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, New Haven und London: Yale University Press.

EPH‘AL, Israel and Joseph NAVEH (1998). „Remarks on the Recently Published Moussaieff Ostraca“, *Israel Exploration Journal* 48, 269–273.

FENSHAM, F. Charles (1962). „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature“, *Journal of Near Eastern Studies* 21, 129–139.

FISCHER, Irmtraud (2006). *Gotteslehrerinnen: weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart: Kohlhammer.

GALPAZ-FELLER, Pnina (2008). „The Widow in the Bible and in Ancient Egypt“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120, 231–253

GARFINKEL, Yosef and GANOR, Saar (Hg.) (2009). *Khirbet Qeiyafa Vol 1. Excavation Report 2007–2008*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

GOREN, Yuval; BAR-MATTHEWS, Miryam; AYALON, Avner; SCHILMAN, Bettina (2005). „Authenticity Examination of Two Iron Age Ostraca from the Moussaieff Collection“, *Israel Exploration Journal* 55, 21–34.

GRESSMANN, Hugo (1921). *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HAE – RENZ, Johannes; RÖLLIG, Wolfgang (Hg.) (1996). *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

HELTZER, Michael (2003). About the Property Rights of Woman in Ancient Israel, in: DEUTSCH, Robert (Hg.), *Shlomo. Studies in Epigraphy, Iconography, and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaïeff*, Tel Aviv/Jaffa: Archaeological Center Publications, 133–138.

KOZLOVA, Ekaterina E. (2017). *Maternal Grief in the Hebrew Bible*, Oxford: University Press.

KUNZ-LÜBKE, Andreas (2004). *Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

LYKE, Lyle L. (1997). *King David with the Wise Women of Tekoa. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 255), Sheffield: Academic Press.

MARSMAN, Hennie J. (2009). *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religous Position in the Context of the Ancient Near East* (Oudtestamentische Studiën 49), Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

NIEHR, Herbert (1987). *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 130), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

OTTO, Eckart (1992). *Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf 3), Stuttgart: Kohlhammer.

PARKER, Simon B. (1997). *Stories in Scripture and Inscriptions. Comparative Studies on Narrative in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*, New York: Oxford University Press.

PAUL, Axel T. (2005). „Die Rache und das Rätsel der Gabe“, *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 33, 240–256.

POST, Albert H. (1894). *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, Bd. 1, Oldenburg u. Leipzig: Schulze’sche Buchhandlung.

PROCKSCH, Otto (1899). *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, Leipzig: Teubner.

SCHIPPER, Jeremy (2009). *Parables and Conflict in the Hebrew Bible*, Cambridge: University Press.

SCHLEE, Günther; TURNER, Bertram (Hg.) (2008). „Rache, Wiedergutmachung und Strafe: Ein Überblick“, in *dies., Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt*, Frankfurt a. M. und New York: Campus.

SCHOTTROFF, Willy (1999). „Die Armut der Witwen“, in ders. (Hg,), *Gerechtigkeit lernen: Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte*, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 134–164.

SCHROER, Silvia (1992). *Die Samuelbücher* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 7), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

SCHROER, Silvia (1995). „Wise and Counselling Women in Ancient Israel. Literally and Historical Ideals of the Personified Chokma“, in BRENNER, Athalya (Hg.), *The Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield: Academic Press, 67–84.

SCHROER, Silvia (1996). *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz: Grünewald-Verlag.

SCHROER, Silvia (2009). „Die Problematik der Verkleidung im Alten Israel“, in: NAUMANN, Thomas; HUNZIKER-RODENWALD, Regine (Hg.), *Diasynchron. FS W. Dietrich*, Stuttgart: Kohlhammer, 229–344.

SCHÜCKING-JUNGBLUT, Friederike (2020). *Macht und Weisheit. Untersuchungen zur politischen Anthropologie in den Erzählungen vom Absalomaufstand* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 280), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STOLZ, Fritz (1981). *Das erste und zweite Buch Samuel* (Zürcher Bibelkommentare 9), Zürich: Theologischer Verlag.

WEILER, Ingomar (1980). „Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt“, *Saeculum* 31, 157–193.

WHYBRAY, Roger N. (1968). *The Succession Narrative. A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2* (Studies in Biblical Theology II/9), London: SCM Press.

WESTBROOK, Raymond (1991). *Property and the Family in Biblical Law* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 113), Sheffield: Academic Press.

WESTERMANN, Claus (1983). *Genesis 1–11* (Biblischer Kommentar. Altes Testament I/1), 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

WILLEY, Patricia K. (1992). The Importunate Woman of Tekoa and How She Got her Way, in: FEWELL, Dana Nolan (Hg.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville; Westminster: John Knox Press 115–131.

MALE DESIRE IN AKKADIAN AND HEBREW LOVE POETRY

Martti NISSINEN

1. DESIRE IN LOVE POETRY

The profusion of love poetry across times and places indicates that human beings cannot do without an artistic expression for love, doubtless one of their most intense emotions. Poetic language enables performing and communicating sentiments caused by love, such as happiness and anguish, excitement and jealousy—and desire, which may be the main impetus for all these feelings. As the 'love' in love poetry is virtually always gendered, the poems provide themselves as indispensable source material for the study of the constructions of gender. As the sexual and erotic associations are often explicit in love poetry, they enable an analysis of the genderedness of the language of desire.

The interpretation of gender is a rising topic in ancient Near Eastern studies, a field that has long been slow in adopting methodological innovations.[1] The focus, purpose, and emotional world of love poetry is different from other kinds of sources from which ancient constructs of gender are reconstructed, such as literary works, legal and administrative documents, letters, and archaeological data. Thanks to the highly personalized and poetic mode of expression, love poetry is particularly apt to reveal constructions of desire, which still is an understudied topic in ancient Near Eastern sources.

The concept of desire can be used for the strong wish of an individual for something that s/he believes to be fulfilled in, or by, the other individual. Desire in love poetry is not merely used as the synonym of love or sexual pleasure, it refers to everything that expresses "fantasy, repression, pleasure, fear and the unconscious"[2] in the gendered relationship. Desire is broadly related to interactions and expectations between the one who loves and the beloved. Hence, desire in love poetry is understood as an interactional aspect of a gendered relationship, referring not only to the sexual desire but also to how the implied speaker (the one who loves) positions the other (the beloved) and how the speaker wants to be perceived of by the other. We might even speak of ontological desire,[3] that is, the desire to have or to emulate qualities of a particular identity, which is intertwined with the individual's agency. The questions of who

[1] See now especially SVÄRD and GARCIA VENTURA (ed.) 2018; BUDIN et al. (ed.) 2018; ZSOLNAY (ed.) 2017; BUDIN and TURFA (ed.) 2016.

[2] CAMERON and KULICK 2003: 106.

[3] See KIESLING 2011.

desires whom, what, and why, are not simply about the lover's emotional condition but also about her/his social and even religious positioning.

The study of desire in ancient love poetry, of course, has no direct access to human minds and emotions. The voices speaking in ancient love poems do not belong to any flesh-and-blood human beings or historical personalities—not even to the authors of the poems. Instead, these voices are spoken by literary characters created by the poets and, ultimately, by their audiences using the poems for their own purposes. This means that even desire is constructed, and the object of the study can only be the textual expression of desire: what is being desired, by whom, and why; how is the sexual aspect of desire articulated, how are male and female gaze described; what are the metaphorical connotations of the vocabulary of love; how are emotions (passion, disappointment, jealousy, satisfaction) expressed; what kind of qualities of the beloved appear as desirable; how does the lover wish to be seen by the beloved?

The voice speaking in ancient Near Eastern love poetry, be it written in Akkadian, Sumerian, Egyptian, or Hebrew, is virtually always gendered; however, unlike most other textual genres, the man is usually not constructed as the norm while the woman represents the exception. Both women and men have voice, and the female voice may be louder than the male one. Female and male voices are usually clearly marked, especially when the poem is designed as a dialogue between two speakers, sometimes interrupted by an anonymous third party ("chorus").[4] Even in the case of monologues, there is usually enough support for the heterosexual implication.

This essay belongs to a series of three articles, the other parts of which will analyze male action as well as jealousy and anger in Akkadian and Hebrew love poetry. Having previously analyzed female voices in the Akkadian love poetry,[5] I will in this essay focus on voices of the male lovers who to date have not attracted too much scholarly attention. Due to the restrictions of space, I take my examples from the Song of Songs and the Akkadian love poems, leaving the Sumerian and Egyptian texts to be discussed later.

[4] Many love poems are structured entirely or partially as dialogues: the Song of Songs; the Divine Triangle Drama (LAMBERT 1975); the Akkadian poems LAOS 4 8(?); 10; 11; 15; 16; the Sumerian poems Dumuzi-Inanna A, B, C, C_1, D, H, I, SF (see SEFATI 1998: 120–164; 185–205; 286–300; 324–343). Even in the Egyptian papyri containing love songs (P. Harris 500, Group A; Cairo Love Songs, Group A; P. Chester Beatty, Groups A and C), the stanzas spoken by female and male speakers frequently alterate (see FOX 1985: 7–77).

[5] NISSINEN 2023.

2. The Male Gaze

"Male gaze" is a concept of feminist studies, associated with hegemonic masculinity with the implication of the woman as a visual representation serving as the object of heterosexual masculine desire. Launched by Laura Mulvey in her 1975 essay "Visual Pleasure and Narrative Cinema,"[6] the concept is not restricted in film studies but has been used successfully even in the study of ancient poetry, notably by Cheryl Exum in her commentary of the Song of Songs.[7] Male gaze, for good reason, often carries critical and negative overtones as something that should rather be done away with.[8] Since the male vision of a woman, however, is a ubiquitous feature in ancient love poetry, I hope to be able to use the concept of male gaze as a tool in the analysis of how the texts construct the male spectators' imagination and perception of the women they describe.[9]

The man in the Song of Songs is, more than anything, awe-struck by the woman,[10] and the same is true for the Akkadian love poems, in which the male speaker typically appears as completely stunned by the woman. "How gorgeous she is, how shining!" is one of the titles listed in the Middle Assyrian catalogue of love songs,[11] and Marduk is overwhelmed by the superb beauty of Ištar of Babylon, his mistress, in the Divine Triangle Drama.[12] One love song, of which only the first line is known, begins by asking the woman to stand in the light of the window,[13] evoking verbally the well-known "Woman at the Window" image. In the absence of the rest of the poem, it is impossible to know how the original poem has developed this motif, which can be expected to bring to the readers'/watchers'/listeners' mind more than just the plain female figure at the opening.[14]

[6] Mulvey 1975.

[7] Exum 2000; 2005.

[8] Cf, e.g., Ponterotto 2016.

[9] Cf. Bloom (2017: 2), who represents "an effort to legitimate at least one aspect of male gazing by demonstrating how it operates as an epistemological practice integral to the conceptual sophistication I've aspired to cultivate as a teacher and writer and to reconcile this practice with political and ethical imperatives customarily treated as antagonistic to the 'objectifying' impetus associated with male gazing."

[10] Exum 2005: 59: "she is lovesick, he is awestruck."

[11] LAOS 3 19 vii 25; see Wasserman 2016: 212, 220.

[12] *LKA* 92:18–20; see Lambert 1975: 122–123. A new edition of this composition is under preparation by Rocío Da Riva and Nathan Wasserman.

[13] LAOS 4 18:1: "Stand in the light of the window!" (*ina nūr apatim izizzī*). Note that another song belonging to the same list asks the man to do the same (LAOS 4 18:6): "Let me gaze at you (m.) in the light of the window!" (*luppalsakka i(na) nūr apatim*), representing female gaze. See Wasserman 2016: 190–191; cf. George 2009: 72–73.

[14] Cf. Suter 1992: 27–28: "Die Frau am Fenster spiegelt also die anfängliche Unerreichbarkeit der Geliebten wider und spielt gleichzeitig auf die bevorstehende physische Vereinigung an."

Apart from the general impression, male desire is often expressed as the description of the female beloved. The details of the woman's beauty find manifold metaphorical expressions. Sometimes, her jewelry and other adornments are used as the element of attraction. Tašmetu asks Nabû to provide her with earrings while he wants to put bracelets of carnelian on her, all this in preparation for the erotic pleasures of the divine couple in the garden and in the tablet house.[15] In the Song of Songs, the man admires the cheeks and the neck of the woman, adorned with jewels, and the "chorus" replies by promising to add gold and silver to her ornaments (Cant 1:10–11). Adornments and other enhancements of the woman's beauty are, hence, supposed to heighten male desire, not only by being beautiful to look at but especially by their luxurious, almost unattainable if not divine qualities, adding an extra layer of desirability to the woman's image.

Even metaphors related to natural objects and phenomena may feed the man's gaze. The man speaking in the Song of Songs compares the body of the woman to a palm tree and her breasts to its clusters. Erotic gaze triggers sexual action in his mind, as he wishes to climb the tree and to lay hold of its branches (Cant 7:8–9). In a Middle Assyrian fragmentary poem, possibly remnant of a dialogue evoking a royal wedding between the Assyrian king and a "daughter of Assur," the natural image generates a whole cluster of metaphors (LAOS 4.8 iii 11–12):[16]

> She is comely like a red flower of the steppe,
> like the ripe ea[r of barley of] Ištar,
> like the beauty of the joy across the four quarters of the world!

The verse moves from the surprise effect of a colourful flower in the steppe (cf. the lily among brambles, Cant. 2:2) through the association of harvesting divinely ripened barley to the global joy in the entire realm of the king of the world. It is easy to imagine the outstanding beauty of the woman, her sexual accessibility, and the world dominion of the king as key elements of the royal bridegroom's desire. The three-step structure of the metaphor begins with the gaze of the man at the flower and crosses over his hope for sexual satisfaction to the most hegemonic vision of the whole world celebrating his power.

Sometimes, especially in the Song of Songs, the description follows the *waṣf* pattern,[17] looking over the woman's body member for member and comparing

According to REHM 2003: 497, the motif has a protective function: "es sollte Übel von dem Besitzer fernhalten und Gutes herbeirufen."

[15] SAA 3 14:13–19; cf. lines r. 15–16: "For what, for what are you adorned, [my] Tašmetu? So that I may [go] to the garden with you, my Nabû!" (LIVINGSTONE 1989: 37).

[16] WASSERMAN 2016: 116–117; FRAHM 2009: 143–144.

[17] Cant 4:1–5; 5:10–16; 6:5–7; 7:2–6.

each body part to a living or material object, often implying an action or movement (Cant 4:1–5 *NRSV*):

> How beautiful you are, my love, how very beautiful!
> Your eyes are doves behind your veil.
>
> Your hair is like a flock of goats,
> moving down the slopes of Gilead.
>
> Your teeth are like a flock of shorn ewes
> that have come up from the washing,
>
> all of which bear twins,
> and not one among them is bereaved.
>
> Your lips are like a crimson thread,
> and your mouth is lovely.
>
> Your cheeks are like halves of a pomegranate
> behind your veil.
>
> Your neck is like the tower of David,
> built in courses;
>
> on it hang a thousand bucklers,
> all of them shields of warriors.
>
> Your two breasts are like two fawns,
> twins of a gazelle, that feed among the lilies.
>
> Until the day breathes
> and the shadows flee,
>
> I will hasten to the mountain of myrrh
> and the hill of frankincense.
>
> You are altogether beautiful, my love;
> there is no flaw in you.

In this type of description, the analogy is not entirely, or even primarily, about the visual resemblance of the points of comparison. The "tower of David" hardly points towards an exceptionally long neck of the woman but, rather, refers to her as a military structure difficult to invade.[18] The poem, after all, is not describing how the woman looks like, it is much more about the impression she makes on the male spectator. Apart from the black hair and the solid dentition, there is

[18] In Cant 7:5, another *wasf* describing the woman, her neck is compared to an ivory tower; cf. SCHROER 1987: 378–379: "Dieser Kombination von Festungsbau und Lustschloß mit luxuriöser Innengestaltung entspricht die Spannung von Uneinnehmbarkait ('Turm') und magischer Anziehungskraft ('Elfenbein') in Hld 7,5 recht gut."

little in the poem that would restrict the reader's imagination of the properties of the female body in question. While the long, gorgeous hair in movement may even visually compare well to a flock of black goats moving down the slope, the image of the twins of a gazelle feeding among the lotuses relies on more than just the visual effect, since the lotus implies erotic sentiments related to the quasi-mythological vitality and attractiveness of the woman (cf. Cant 2:1–2).[19]

Grotesque as the *waṣf*-type comparison may sometimes appear to the modern reader,[20] it appears to emerge from the Mesopotamian tradition of describing the divine bodies by comparing their parts to different objects in a way that remains rather obscure and probably was meant to be understood by the initiated only.[21] Even in love poetry, the body description may preserve an element of divinity that makes "everything" in the beloved (*kullāk*, Cant 4:7) perfectly beautiful. The Love Lyrics of Nabû and Tašmetu employs the *waṣf* in a way that has little to do with direct visual correspondence but all the more with the erotic and mythological qualities of some body parts of the goddess and even her "whole being" (*mimmūki*) (SAA 3 14 r. 3–8):[22]

[Let me pro]vide a new chariot for you [……],

Ditto	[whose thi]ghs are a gazelle in the plain,	[Ditto]
Ditto	[whose an]kle bones are an apple of Siman,23	[Ditto]
Ditto	whose heels are obsidian,	[Ditto]
Ditto	whose whole being is a tablet of lapis lazuli.	[Ditto]

That Tašmetu's whole being compares to a tablet of lapis lazuli (*ṭuppi iqnî*) makes a perfect sense in this poem. Nabû is called the Bearer of the Tablet of Destinies (*nāši ṭuppi šīmāti ilāni*),[24] and his tablet house (*bīt ṭuppi*) is mentioned earlier in the poem (line 16). Lapis lazuli, again, has an erotic connotation with

[19] For the lotus motif in Syria/Palestine, Egypt, Mesopotamia, and the Song of Songs, see SCHROER 1987: 55–60.

[20] E.g., BLACK 2009. Evidently, the reader's experience depends on the cultural context and the conceptual world within which the metaphors are perceived of and embodied; see especially KÖVECSES 2015: 117–131.

[21] E.g., SAA 3 38 r. 9–17; 39:1–18 (LIVINGSTONE 1989: 98–99).

[22] LIVINGSTONE 1989: 36; cf. the analyses in MATSUSHIMA 1987 and NISSINEN 1998.

[23] Siman (III) is the month in which apples mellow in Mesopotamia. The ripe apple can have an erotic connotation as in LAOS 4 1 i 8–11 "Like an apple of Siman that bursts into bloom early in the year—as the lightning of Adad passes over it, so the lightning of flirtation passes over me!" (WASSERMAN 2016: 65, 69, 73), but it can also be associated with defeat and destruction; cf. the prophetic oracle to Esarhaddon (SAA 9 1.1: 9–10): "Like ripe apples (*šaḫšūri ša Simāni*) your enemies will continually roll before your feat" (PARPOLA 1997: 4).

[24] *LKA* 16:12 (*The Names of Nabû*); see FOSTER 2005: 702–703.

regard to the goddess,[25] whose tears flow in a bowl made of this precious stone a few lines later (line r. 12). Nabû's gaze, therefore, sees more than the eye reveals, and his desire has cosmic dimensions related to his divine identity.

The *waṣf*-type body description is not gender-specific. Of the four *waṣf*s in the Song of Songs, three are describing the woman, while in one of them (5:10–16), the woman describes her male beloved. Another passage resembling this type of verse in the Akkadian corpus of love poetry is embedded in the speech of a woman who wants the man to make love to her (LAOS 4 13 i 3–14):[26]

> Turn yourself on and let me make love [to you]
> in your lap, soft of morning slumber!
>
> Your caress is sweet, your fruits[27] are blossoming,
> my bed is of incense, thoroughly perfumed!
>
> The tiara of our head, the rings of our ears!
> The mountains of our shoulders, the allure of our breasts!
> The spadix of our hands, the frog[28] of our waist!
>
> Stretch your left hand and pet our vagina!
> Play with our breasts, [*enter*,][29] I have opened my [thi]ghs!

The female speaker is not looking at another person but speaks about herself in plural.[30] The passage is apt to generate sensory experiences—touch, smell, and taste rather than vision—and the things related to the woman's body parts are likely to trigger manifold erotic associations related to nature, luxury items, and sexual organs. The poem is explicitly about the woman's, rather than the man's, desire, but the woman nevertheless positions herself knowingly as the object of male gaze with the outspoken purpose of turning him on for lovemaking. Therefore, even the element of male desire is there and the whole episode can be read as a male fantasy, as something that the male reader/chanter/listener of the poem would like to imagine to be true.

[25] For the wide textual and material distribution of lapis lazuli in Egyptian and Mesopotamian, and biblical sources, see SCHROER 1987: 228–237; for its divine qualities, see WINTER 2010: 291–307. Lapis lazuli can refer even to male genitals; cf. the incipit in the Middle Assyrian Catalogue of love songs: "Your (m.) genitals are lapis lazuli of the mountain" (*rebī<t>ka ša uqnî šadî* LAOS 4 19 vii 49). For the reading, see WASSERMAN 2016: 232; for *ribītum* meaning "genitals," see KOGAN and MILITAREV 2002: 313–314.

[26] WASSERMAN 2016: 150–152; WESTENHOLZ 1987: 422–423.

[27] The word *inbu* may stand for both a fruit tree and for its fruit. It is a very common word in love poetry, not only as an aphrodisiac but even more generally as a term for sex-appeal.

[28] WASSERMAN (2016: 153) suggests that *ḫuduššu* "frog" is a euphemism for the female sexual organ, which makes sense because *ḫurdatum* "vagina" is mentioned on the next line.

[29] Restoration by WESTENHOLZ 1987: 422.

[30] For the "plural of ecstasy," see PAUL 1997.

3. The Man in Need

The description of the beloved is a common, yet not the only way of communicating male emotions in ancient Near Eastern love poetry. The poetic articulation of the man's—and even the woman's—desire is often done by metaphors invoking sensual perception, especially smell and taste. This way of expression is particularly characteristic of the Song of Songs, where both smell and taste, often mixed together, appear constantly in the speeches of both lovers. The man hastens to mountains of myrrh and hills of frankincense (Cant 4:6; cf. 2:17; 8:14), he smells the perfume of the beloved and tastes the sweet flavours of her lips and tongue (4:10–11; cf. 1:13). Attracted by the scent of the woman's fragrance carried by the wind, he comes to his garden to gather his myrrh and spice, to eat his honey, and to drink his wine and milk (4:16–5:1; cf. 6:2; 7:9–10). In the house of the woman's mother, he drinks the juice of her pomegranates (8:2). Even in the Akkadian love poems, the man dreams about the woman who is "sweet for the nose" and tastes "like wine of fresh fruit,"[31] and the woman seeks the man's attraction by her thoroughly perfumed "bed of incense."[32]

As a poetic reflection of the desire of the speaking character, whether male or female, the metaphors of smell and taste evoke sensual imagination and are likely to raise the reader's own desire. The sensual way of expression provides the audience – female or male, ancient or modern[33] – with the opportunity of not only identifying with the poetic characters' emotions but even of sharing this experience sensually, encouraging the reader/listener/performer to assume the sexual agency of the speaker.

Poetic constructions of male feelings may also be built around yearning or sexual satisfaction, depending on the mood of the speaking character. The man speaks because he is in need of lovemaking, and the tone of his voice is determined by the woman's availability and her response. Generally, the man of the love poems does not have such an authority over the woman that his need could be satisfied without negotiation. In some poems, male desire is expressed in the language of longing and yearning, either because the woman is absent or because she is otherwise not easily available. One of the poems is addressed to a woman who appears to be far away.[34] The speaker, supposedly a man, is deeply in love

[31] LAOS 4 2:7–9: *kīma dišpim ṭābat ana appim / kīma karānim eššet* (Wasserman 2016: 88).

[32] LAOS 4 13:8: *ša kanakāti munî ballukkū* (Wasserman 2016:153; Westenholz 1987: 422–423).

[33] It should be noted, however, that the modern reader's experience is not necessarily the same as that of the ancient reader/listener/performer; cf. Avrahami, 2011: 5–17.

[34] LAOS 4 2:1: *mārtī ālānî.* I follow the translation of Wasserman 2016: 87: "Daughter of an exile". George 2009: 51–52 translates "O girl, whoopee!," reading *a-la-lí* and interpreting it as a spelling of ululation.

and languishing because of her absence. His heart is broken, his mind is upset, and he is suffering because his love cannot be put into practice (LAOS 4 2:5–6):

> Her charm is a love that plagues,
> it immerses into the plagued heart.[35]

The speaker cannot get enough of thinking about the beloved: "Repeating her name is insatiable like life itself!"[36] It turns out, however, that the poem is actually a dream which, by the intervention of Ištar, turns towards better (LAOS 4 2:16–19):

> [Was it not] Ištar who took care of the affair,
> the lovers had n[ever] seen each other![37]

> My [he]art rejoiced, my mood became bright.
> [*It/I knew*] the truth, was awake and aroused![38]

The speaker awakes at the noise of swallows,[39] squirming on his bed and dredging up a love charm.[40] His nightly yearning had turned into thrill, expressed even in incipits of love songs preserved in catalogues: "Go away, sleep! I want to embrace my beloved!"[41] "If I fall asleep, I want you (f.) to wake me up!"[42] This, however, is not always the case. The man may also wake up with empty heart, disappointed while still yearning for his love.[43]

The verses mentioned above describe the thrill but not the satisfaction, and it is not always easy to interpret whether the man's wish for lovemaking actually comes true. While in the Song of Songs, this is left to the readers' imagination, some Akkadian love poems are more explicit about the couple's sex life. A good

[35] The lines of the original text (*išalli libbam muḫattitam / dāduša râmu muḫattitu*) are translated in the reverse order to convey the idea better into English. The word *muḫattitu* is interpreted as a denominal participle of *ḫuttutum* "infested," symbolizing love that sticks to a person like a chronic disease. Cf. the translations of WASSERMAN 2016: 87 and GEORGE 2009: 51.

[36] LAOS 4 2:11–12: *kīma balāṭim siqir šumīšu lā šēbû*, literally: "Like life, the mentioning her name is insatiable."

[37] Literally: "[If] Ištar took care of the affair, [until whe]n would the lovers not have been seen?" ([*šumm*]*an iškun Ištār šipram anniam* / [*immat*]*im ay innamrū ra'īmū*). For Ištar as the matchmaker, cf. the love incantations LAOS 4 26 and 29 (WASSERMAN 2016: 252–253, 262).

[38] The verb *arāru* "tremble, shake" could be used in a positive meaning of thrill and excitement; cf. Heb. עור Pol. in Cant. 2:7; 3:5; 8:4.

[39] Birds and their twittering is a typical auditory perception with an erotic connotation in the love poems; cf. Cant 2:12; SAA 3 14 r. 21, r.e. 31; LAOS 4 11:9–10.

[40] LAOS 4 2:20–22 (WASSERMAN 2016: 87).

[41] LAOS 4 19 vi 19 (WASSERMAN 2016: 211).

[42] LAOS 4 18:2 (WASSERMAN 2016: 190).

[43] So apparently in the badly preserved lines LAOS 4 16 ii 1–5: "[…] was *aw*[*ake*], is not there, nothing is in my heart. / …… will be weighed out to her, while I yearn for my love." For restorations, see WASSERMAN 2016: 182.

example of the poetic expression of sexual satisfaction is the long dialogue between a male and female lover that is all about mutual celebration of love, including the rather straightforward metaphor of "plowing" (LAOS 4 11 r. 9):[44]

> The field is plowed for you. How do you know its dimensions?
> It is plowed early for you. How (do you know) its meadows?

The woman invites the man to make himself familiar with the "dimensions" and the "meadows" available in her sexual organs. Another dialogue, this time between the gods Nanaia and her divine spouse Muati (later identified with Nabû), begins with an ardent wish of Muati to make love with the goddess (LAOS 4 10:1–4):[45]

> [I wish to] be f[ull] of your [ch]arms, Nanaia! Your lips are so sw[eet …]
> […] your sex-appeal, hi[s] name [……]
>
> […l]ove-making, Nanaia …… let the two of us make love!
> […] … I want to keep shining!

Nanaia, for her part, is absolutely stunned by Muati's sex-appeal and tall body. As there is no obstacle preventing their sexual rendez-vous, "they [made love again and again], in her appearance he rejoiced on her again and again,"[46] continually wishing to make more love and to remain full of her charms.

Nanaia's reply to Muati's wish may strike the reader as surprising, as it brings a third party in the love affair: "I want to perform for Abi-ešuḫ again and again!"[47] However, that the lovemaking of Nanaia and Muati is explicitly performed for King Abi-ešuḫ of Babylon (1711–1684 BCE) is fully compatible with the idea of theogamy as the source of the welfare of king and country.[48] The male god's full satisfaction can be understood as the symbol and guarantee of the king's well-being. The male desire in this poem, hence, provides itself as another example of the ontological desire[49] emulating the political and theological identity of the Babylonian king.

[44] WASSERMAN 2016: 134.

[45] WASSERMAN 2016: 124; cf. LAMBERT 1966: 48, 50.

[46] LAOS 4 10 r. 12 (WASSERMAN 2016: 125, greatly improving the readings of LAMBERT 1966: 50–51).

[47] LAOS 4 10:6 (WASSERMAN 2016: 124).

[48] See PONGRATZ-LEISTEN 2008; NISSINEN 2001.

[49] See above, n. 3.

4. How the Man Wants to Be Seen

Desire is more than an unidirectional, individual emotion. It is essentially communication, imagined or real. The ones who desire position themselves in relation to the objects of their desire, envisioning optimal conditions for the desire to be fulfilled. Such conditions are created by verbal, social, and bodily communication attempting at the experience of having been recognized in a way that leads to, or at least suggests, the fulfillment of the desire. This is doubtless why so many love poems are set as dialogues between the male and female character who negotiate their relationship, its conditions and functioning.[50]

In gendered communication, the relation of the desiring person to the desired one can be expected to reflect the gender matrix of the human society, often reinforcing but sometimes challenging the conventional patterns. In love poems, the protagonists negotiate the gendered space of their desire, and their roles are constructed in terms of mutual consent or antagonism, depending on the poem. One could imagine the patriarchal structure of the society to be mirrored in the poems by a more or less hierarchical positioning of the male and female party; in fact, however, this is often not the case, and it cannot be said that the male party is the one who typically holds sway.[51]

Persons who desire usually want to be desired by the object of their desire. In love poems, such an explicit wish is often found in the woman's mouth,[52] but even the male speaker of the love poems wants to be desired and cherished, even though this is typically expressed more indirectly. In some texts, the disappointed male party bursts out his anger and frustration for not having been desired by the female party; especially LAOS 4 4 is all about the anger of a disappointed male lover.[53] The man declares that he hates the woman who does not worship him and claims to have no desire for her because she is not courting him.[54] He insults the woman in multiple terms and declares: "Your lord is your duty!"[55] He despises the man who "lies slack next to a woman"—such idle performance makes one unworthy of being called a man.[56] This particular male speaker gives voice to the idea of masculinity as domination, but the idea is rare-

[50] See above, n. 4.

[51] Cf. Nissinen 2023.

[52] E.g., LAOS 4 15 i 20: "Come to me, I want to be embraced the way my heart told me!" (Wasserman 2016: 170); cf. Nissinen 2023.

[53] Cf. LAOS 4 16, several lines of which are identical with LAOS 4 4. A couple of incipits in LAOS 4 18 indicate sexual coercion (Wasserman 2016: 190): "Let us call up the labia: her vagina is being taken by force" (line 10); "He took by force the …, he penetrated and is relaxed now" (line 13). I will analyze the topic of anger and jealousy in the love poems in a separate article.

[54] LAOS 4 4:1–2 = LAOS 4 16 ii 10–11 (Wasserman 2016: 95, 176).

[55] LAOS 4 4 r. 37 (Wasserman 2016: 96).

[56] LAOS 4 4:13–16 = LAOS 4 16 i 6–8 (Wasserman 2016: 95, 175).

ly represented in the rest of the love poems. More often than not, mutual desire is clearly preferred over aggressive or offensive behaviour (LAOS 4 11:1):[57]

(Woman) At his coming brightness broke out!
How I want to embrace you!
(Man) How I want to endear you!

The man expresses his wish to make the woman happy,[58] and he may also ask the woman to take the initiative, as in the love dialogue of King Rim-Sîn and the goddess Nanaia (LAOS 4 15 i 26–27):

Conquer what is mine and of my love![59]
Rejoice, Queen Nanaia![60]

This is probably the most direct expression of the man's wish to be recognized as a masculine object of desire anywhere in the corpus of love poems. Usually the male speaker does not make such a wish explicit, but it can be expected that the admiration of the man in the woman's mouth corresponds to what he—whether the poetic character or the reader/listener—wants to hear. One of the *waṣf*s of the Song of Songs is the woman's description of the most attractive man (Cant 5:10–16), and Nanaia praises the erotic qualities of Muati, "the exuberant one (*šamḫu*),"[61] with words that would probably please any male lover (LAOS 4 10:9–10, 12–13):

[*My lord*], your allure is so sweet,
your sex-ap[peal] is sa[ted] with honey!
———————————————
Muati, your allure is so sweet,
your sex-ap[peal] is sa[ted] with honey!

– – –

Let me gaze at your body, so tall,
filled with joy [……]!
———————————————
Muati, your body, so tall,
filled with joy [……]!

[57] WASSERMAN 2016: 133.

[58] LAOS 4 11 r. 4: "To whom shall I bring the best oil? I want to make your heart happy! / Put down the reed basket! Let me lean upon you!" (WASSERMAN 2016: 134).

[59] "What is mine and of my love" (*yâtim u ša râmīya*) most probably denotes the male organ; see WASSERMAN 2016: 173.

[60] Rim-Sîn was the king of the Babylonian city-state of Larsa (1822–1763 BCE).

[61] LAOS 4 10:15, r. 10 (WASSERMAN 2016: 125).

The first pair of almost identical bicola praise the allure (*dādu*) and sex-appeal (*kuzbu*) of Muati with smell- and taste-related metaphors of sweetness (*duššupu*) and honey (*dišpu*) (cf. Cant 5:13) which, as we saw above, evoke the sensual imagination of the reader/listener. The second repetitive pair of bicola shifts the attention to Muati's body (*lānu*) in a way that has theological and ideological associations. A tall and muscular male body and even otherwise impressive stature is a marker of masculinity even in Mesopotamian art. Especially royal and divine male bodies reflect the hegemonic ideals of the patriarchal hierarchy by demonstrating power and control.[62]

The special feature of the love poem of Nanaia and Muati is that it involves even a third person: the love between two deities is performed for and on behalf of Abi-ešuḫ, king of Babylon (1711–1684 BCE).[63] The king appears as Nanaia's protegée, which makes the king a beneficiary, if not a spiritual participant, of the divine love affair. The royal body can be seen as an earthly representation of the divine male body, not only as a demonstration of the king's god-given rule, but even as the object of divine love and desire. Abi-ešuḫ emulates qualities of a divine identity intertwined with royal agency and hence, as noted above, provides himself as another example of the construction of "ontological" desire.[64]

Apart from masculine looks, sexual potency is typically considered an essential feature of male performance and hegemonic masculinity. Explicit expressions of sexual potency are all but absent in the Song of Songs but are found a few times in Akkadian love poems. The big and functional sexual organ is spotlighted from both the male and the female point of view: "Let me grow big for the young lady!"—"It is huge! That of an elephant is smaller than you[rs]!"[65] Even the concern for its functioning finds a poetic expression "The wild bull is not standing! Let the red gazelles come out."[66] This line does not reveal the gender of the speaker, but the same concern is known even from incantations by

[62] See N'SHEA 2018.

[63] LAOS 4 10:6: "I want to perform for Abi-ešuḫ again and again!"; line 14: "May the king live forever at your [scil. Nanaia's] command! / May Abi-ešuḫ live foreve[r at your command!]; lines r. 6–7: "Nanaia [*bestowed*] li[fe fo]r Abi-eš[uḫ ……], / she let him dwell in security [……]." (WASSERMAN 2016: 123–125). Cf. LAOS 4 19 ii 23: "You are Nanaia, you decreed the king's well-being!" (WASSERMAN 2016: 208).

[64] A similar three-part relationship between the gods Sîn and Ningal and Šu-Sîn, the last king of the Ur III dynasty (1973–1964 BCE) may be ritually celebrated in the poorly preserved text LAOS 4 14a (WASSERMAN 2016: 156–158).

[65] LAOS 4 18:8–9 (WASSERMAN 2016: 190). Both lines are the first lines of otherwise unknown love poems. Cf. LAOS 4 19 vii 2: "Rise for me like the Mo[rning] Star!," where the rising of male organ is compared to the rising of Venus, that is, Ištar (WASSERMAN 2016: 220).

[66] LAOS 4 18:12. I interpret the same concern being expressed by the man even on line 27: "My little finger is [be]nt down"; cf. GEORGE 2009: 73. WASSERMAN (2016, 192) translates: "My little finger is [tw]isted," taking this as another physiognomical symptom of being in love.

women who suffer from their partners' erectile dysfunctions.[67] Evidently, the size and serviceability of the male organ matters from the point of view of desire, whether male or female.

5. Constructions of Male Desire

Desire in the ancient love poems is a poetic construction, probably created by male authors[68] but not necessarily for all-male audiences. The poetic verses do not convey the emotions and needs of any individual living in ancient times, they rather share with their audience certain ideas of how female and male lovers look at each other, how they would like each other to appear, how they cope with sexual yearning, how they express their joy and disappointment, and how they negotiate their mutual relationship. The poetic imagery and vocabulary are flexible enough to be adjusted to the culture-specific imagination of the people who are exposed to this poetry and use it for different purposes. Hence, the constructions of desire are not created by the authors of the poems alone but essentially even by their audiences.[69] Given the fact that the poems derive from different places and their time-span covers one and a half millennium, the picture that emerges from the reading of the disparate collection of texts is not a historical image of male desire in the ancient Near East but, rather, a collage of mostly disconnected snapshots from different times and places.

Desire always takes place in a space in which various social and religious factors determine the conditions of love and lovemaking. The poems once had a real space in which they were performed, but we are usually blissfully ignorant about the original contexts of these performances. In a few cases, the texts demonstrably belong to a ritual,[70] but we know very little or nothing at all about how and by whom the poems were sung and who were supposed to witness their performances. Therefore, we have to confine ourselves to the constructs of the spaces of desire in the poems themselves.

The gender matrix of ancient Near Eastern love poetry is heterosexual, unless some monologues not revealing the speaker's gender may be interpreted as expressions of same-sex desire. One single text, an incipit of an otherwise unknown

[67] The *nīš libbi* incantations intended to recover the male desire are recently published by Gioelle Zisa (Zisa 2021); cf. Couto-Ferreira 2018: 118–120.

[68] On women's writing, see Halton and Svärd 2018; Lion 2011.

[69] See my thoughts in Nissinen 2016: 161–163.

[70] This is demonstrably the case with Nabû and Tašmetu in SAA 3 14 and in Divine Triangle Drama involving Marduk, Zarpanitu, and Ištar (Lambert 1975); further elements suggesting a ritual context can be found in LAOS 4 6 iv 6–14; 8 ii 1–9, iii 14–17; 9 r. 4–7; 13 r. 1–5; 14a; 15 i 1–2 (Wasserman 2016: 107, 116–117, 120, 152, 156, 169) as well as in the *Chariots of Banitu* text (Deller 1983).

poem, seems to deviate from the heterosexual matrix (LAOS 4 18:29–30): "For eternity, for four and five eons of years, I will come out to you, *kalû*!" While there is some evidence suggesting a nonconventional gender performance of the lamentation singer *kalû* (Sum. gala),[71] the gender of the speaker of this line is unclear. Therefore, more research is required to determine what kind of alternative gender matrix might be at stake here, beyond that the *kalû* is presented as the object of the desire and affection of a male or female person.

As much as one would expect the patriarchal gender roles to be reflected by the love poems, the man in Akkadian and Hebrew love poems is typically not the hegemonic conquerer who comes and takes what he thinks belongs to him, neither is the woman presented as a passive, voiceless object of the man's desire. Male aggression and coercion do not go entirely unmentioned. The man's frustration may be expressed in a resentful, even misogynistic manner if the female beloved is absent, averse, or otherwise inaccessible. More often than not, however, the poems speak about mutual affection of the lovers, and even the man's desire is constructed in terms of reciprocity rather than domination. This does not happen at the cost of manhood, since the man is usually described as a masculine and potent actor in the love relationship. Nevertheless, the ideal masculinity does not need to conform to the hegemonic type. Especially in the Song of Songs, the agency of the male lover is preferred over the behaviour of the more hegemonic male characters, such as Solomon and the city guards.[72]

The ways men look at women in the love poems can certainly be presented as examples of male gaze. The awe-struck man typically expresses his desire by describing the woman without, however, translating his words into deeds. The man's words are not realistic descriptions of a female individual; instead, they verbalize his emotions, needs, and desire, allowing the reader/listener/performer to identify with the dream or fantasy of the poetic persona. The sexual aspect of desire is usually expressed metaphorically, seldom in a straightforward manner. Metaphors of sensual perception, smell and taste in particular, are used to express the male character's yearning as well as sexual satisfaction, simultaneously appealing to the reader's/listener's longing for intimacy.

An important characteristic of the love poems is the human-divine scene of action. The protagonists are sometimes characterized expressly as gods, but even if this does not happen, it does not turn the Akkadian texts, or even the Song of Songs, into "secular" poetry, neither does it mean that the human audience could

[71] For *kalû*, see GABBAY 2014; PELED 2016: 91–154; cf. the criticism of ASHER-GREVE 2018: 32–37.

[72] For the constructions of male characters in the Song of Songs, see my thoughts in NISSINEN 2019; cf. VERDE (2020: 220), according to whom "the Song's [construction of masculinity] is unique insofar as the poem's male lover simultaneously embodies, contradicts, and reshapes the ancient ideal of masculinity."

not identify with the love and desire attributed to divine protagonists. The whole range of poetic expressions of love and desire is used irrespective of the divine or human status of the lovers, which strengthens the correspondence of divine and human love. Expressions of male desire may belong to ritual celebrations, such as the theogamy of Nabû and Tašmetu or in the rituals involving in the triangle drama between Marduk, Zarpanitu, and Ištar.[73] Even the king's participation in divine love is thematized in the Akkadian love poems. The king may be presented as the lover of a goddess as in the case of Rim-Sîn and Nanaia (LAOS 4 15), or as the beneficiary of the divine love affair as in that between the gods Nanaia and Muati (LAOS 4 10).[74] Having an intimate relationship the goddess, the king is acting at the point of convergence between the human and divine realms on behalf of his people who benefit from his sexual and familial bond with the world of gods.[75]

Poetic expression of male desire in Akkadian and Hebrew love poetry can represent a variety of emotions for its (male) reader, listener, or performer to identify with: awe and passion, yearning and satisfaction, frustration and rage. Beyond that, the construction of desire may extend from individual feelings of love and eroticism to the public sphere of royal discourse and rituals, thus becoming a component of a larger construction of royal ideology and theology.

It gives me a great pleasure to dedicate this study to Silvia Schroer, the foremost expert of gender and its expressions in the ancient world.

תזכי לשנים רבות נעימות וטובות!

BIBLIOGRAPHY

ASHER-GREVE, Julia (2018). "From La Femme to Multiple Sex and Gender", in SVÄRD Saana; GARCIA VENTURA, Agnès (ed.), *Studying Gender in the Ancient Near East*. University Park, PA: Eisenbrauns, 15–50.

[73] For the ritual of Nabû and Tašmetu, see MATSUSHIMA 1987; NISSINEN 2001: 97–99, 114–115. For the group of texts belonging to the triangle drama, see LAMBERT 1975. A new edition of this composition is forthcoming by Rocío Da Riva and Nathan Wasserman. See also above, n. 63 for the possible ritual involving the gods Sîn and Ningal and King Šu-Sîn (LAOS 4 14a).

[74] Even Ammiditana, king of Babylon (1683–1647 BCE), appears in a similar position with Ištar: "Oracles of your well-being and everlasting life may Ištar give to Ammiditana. Her life is always new! May the beloved be in your heart, cherish her tenderly!" (LAOS 4 6 iv 6–11) (WASSERMAN 2016: 106). King Shalmaneser I (1265–1235 BCE) is mentioned as the beneficiary of Ištar's favors, but not explicitly as her lover, in LAOS 4 9 r. 6–7: "She accepted the hand-lifting of Shalmaneser, she gave him what he asked for" (WASSERMAN 2016: 121).

[75] Cf. PONGRATZ-LEISTEN 2008: 60–66.

AVRAHAMI, Yael (2011). *The Senses of Scripture: Sensory Perception in the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 545), London: T&T Clark.

BLACK, Fiona (2009). *The Artifice of Love: Grotesque Bodies and the Song of Songs* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 392), New York/London: T&T Clark.

BLOOM, James D. (2017). *Reading the Male Gaze in Literature and Culture: Studies in Erotic Epistemology*, Cham: Springer.

BUDIN, Stephanie Lynn; CIFARELLI, Megan; GARCIA VENTURA, Agnès; MILLET ALBÀ, Adelina (ed.) (2018). *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond* (Barcino Monographica Orientalia 10), Barcelona: Institut del Pròxim Orient Antic.

BUDIN, Stephanie Lynn; TURFA, Jean MacIntosh (ed.) (2016). *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, London: Routledge.

CAMERON, Deborah; KULICK, Don (2003). *Language and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

COUTO-FERREIRA, M. Érica (2018). "When Women Get Ill: Gendered Constructions of Health and Disease in Cuneiform Texts on Healing", in SVÄRD, Saana; GARCIA VENTURA, Agnès (ed.), *Studying Gender in the Ancient Near East*, University Park, PA: Eisenbrauns, 109–131.

DELLER, Karlheinz (1983). "STT 366: Deutungsversuch 1982", *Assur* 3, 139–53.

EXUM, J. Cheryl (2000). "Ten Things Every Feminist Should Know about the Song of Songs", in BRENNER, Athalya; FONTAINE, Carole R. (ed.), *The Song of Songs: A Feminist Companion to the Bible* (Second Series), Sheffield: Sheffield Academic Press, 24–35.

EXUM, J. Cheryl (2005). *Song of Songs: A Commentary* (Old Testament Library), Louisville, KY: Westminster John Knox.

FOSTER, Benjamin R. (2005). *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, MD: CDL Press.

FOX, Michael V. (1985). *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, WI: The University of Wisconsin Press.

FRAHM, Eckart (2009). *Historische und historisch-literarische Texte* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 121 and Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 3), Wiesbaden: Harrassowitz.

GABBAY, Uri (2014). "The *kalû* Priest and *kalūtu* Literature in Assyria", *Orient* 49, 115–144.

GEORGE, Andrew (2009). *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection.* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 10), Bethesda, MD: CDL Press.

HALTON, Charles; SVÄRD, Saana (2018). *Women's Writing of Ancient Mesopotamia: An Anthology of the Earliest Female Authors*, Cambridge: Cambridge University Press.

KIESLING, Scott F. (2011). "The Interactional Construction of Desire as Gender", *Gender and Language* 5, 213–239.

KOGAN, Leonid; MILITAREV Alexander (2002). "Akkadian Terms for Genitalia: New Etymologies, New Textual Interpretations", in PARPOLA, Simo; WHITING,

Robert M. (ed.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2–6, 2001*, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 311–319.

KÖVECSES, Zoltán (2015). *Where Metaphors Come From: Reconsidering Context in Metaphor*, Oxford: Oxford University Press.

LAMBERT, W. G. (1966). "Divine Love Lyrics from the Reign of Abi-ešuḫ", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 12, 41–51.

LAMBERT, W. G. (1975). "The Problem of Love Lyrics", in GOEDICKE, Hans; ROBERTS, J.J.M. (ed.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 98–135.

LION, Brigitte (2011). "Literacy and Gender", in RADNER, Karen; ROBSON, Eleanor (ed.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, New York: Oxford University Press, 90–116.

LIVINGSTONE, Alasdair (1989). *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3), Helsinki: Helsinki University Press.

MATSUSHIMA, Eiko (1987). "Le rituel hiérogamique de Nabû", *Acta Sumerologica* 9, 131–75.

MULVEY, Laura (1975). "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen* 16, 6–18.

NISSINEN, Martti (1998). "Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs?" in DIETRICH, Manfried; KOTTSIEPER, Ingo (ed.): *"Und Mose schrieb dieses Lied auf": Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (Alter Orient und Altes Testament 250), Münster: Ugarit-Verlag, 585–634.

NISSINEN, Martti (2001). "Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love", in WHITING, R.M. (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (Melammu Symposia 2), Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 93–136.

NISSINEN, Martti (2016). "Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A Case of Cultural Interaction", in HIEPEL, Ludger; WACKER, Marie-Theres (ed.), *Zwischen Zion und Zaphon: Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)* (Alter Orient und Altes Testament 438), Münster: Ugarit-Verlag, 145–170.

NISSINEN, Martti (2019). "Male Agencies in the Song of Songs", in CREANGĂ, Ovidiu (ed.), *Biblical Masculinites Anew* (Hebrew Bible Monographs 79), Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 251–273.

NISSINEN, Martti (2023). "Female Voices in Akkadian Love Poetry", in JAMES, Elaine; CHAVEL, Simeon B. (ed.), *The Song of Songs, Women, and Public Discourse: Reading in a #MeToo Era* (Biblical Interpretation Series 212), Leiden: Brill, 135–162.

N'SHEA, Omar (2018). "Empire of the Surveilling Gaze: The Masculinity of King Sennacherib", in SVÄRD, Saana; GARCIA VENTURA, Agnès (ed.), *Studying Gender in the Ancient Near East*, University Park, PA: Eisenbrauns, 315–335.

PARPOLA, Simo (1997). *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9), Helsinki: Helsinki University Press.

PAUL, Shalom M. (1997). "The 'Plural of Ecstasy' in Mesopotamian and Biblical Love Poetry", in ZEVIT, Ziony; GITIN, Seymour; SOKOLOFF, Michael (ed.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 585–597.

PELED, Ilan (2016). *Masculinities and the Third Gender: The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 435), Münster: Ugarit-Verlag.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate (2008). "Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between Gods and the King in Ancient Mesopotamia", in NISSINEN, Martti; URO, Risto (ed.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 43–73.

PONTEROTTO, Diane (2016). "Resisting the Male Gaze: Feminist Responses to the 'Normatization' of the Female Body in Western Culture", *Journal of International Women's Studies* 17, 133–151.

REHM, Ellen (2003). "Abschied von der heiligen Hure: Zum Bildmotiv der 'Frau am Fenster' in der phönizisch-nordsyrischen Elfenbeinschnitzkunst", *Ugarit-Forschungen* 35, 487–519.

SCHROER, Silvia (1987). *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SEFATI, Yitschak (1998). *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs* (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture), Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

SUTER, Claudia E. (1992). "Die Frau am Fenster in der orientalischen Elfenbein-Schnitzkunst des frühen 1. Jahrtausends v. Chr.", *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* 29, 7–28.

SVÄRD, Saana; GARCIA VENTURA, Agnès (ed.) (2018). *Studying Gender in the Ancient Near East*. University Park, PA: Eisenbrauns.

VERDE, Danilo (2020). *Conquered Conquerors: Love and War in the Song of Songs* (Ancient Israel and Its Literature 41), Atlanta, GA: SBL Press.

WASSERMAN, Nathan (2016). *Akkadian Love Literature of the Third and Second Millennium BCE* (Leipziger Altorientalistische Studien 4), Wiesbaden: Harrassowitz.

WESTENHOLZ, Joan Goodnick (1987). "A Forgotten Love Song", in ROCHBERG-HALTON, Francesca (ed.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (American Oriental Series 67), New Haven, CT: American Oriental Society, 415–425.

WINTER, Irene (2010). *On Art in the Ancient Near East,* Vol. II: *From the Third Millennium BCE* (Culture and History of the Ancient Near East 34/2), Leiden: Brill.

ZISA, Gioele (2021). *The Loss of Male Sexual Desire in Ancient Mesopotamia: "*Nīš Libbi*" Therapies* (Medical Traditions 5), Berlin: De Gruyter.

ZSOLNAY, Ilona (ed.) (2017). *Being a Man in Antiquity: Negotiating, Legitimating, and Maintaining Ancient Constructs of Masculinity*, New York: Routledge.

LET'S SEND *HOMO OECONOMICUS* TO A POSTPATRIARCHAL LITURGY

Ina PRAETORIUS

Homo oeconomicus is the name given to a model of the human being that economists more or less explicitly use – or at least have used for many decades – as the basis for economic thought. The concept says that humans are best defined as detached rational decision-makers with complete access to information who pursue certain consistent, self-interested goals.

As renowned economist and politician Larry Summers says, "what economists think, say and do has profound implications for the lives of literally billions of their fellow citizens".[1] So, *homo oeconomicus* is not just one anthropological concept among many. Rather, the concept's influence is very likely to extend beyond academia, shaping the self-perceptions and behaviors of real people in their everyday lives. When powerful people repeatedly tell us that, by adapting our personalities according to the character of *homo oeconomicus*, we will be successful and happy, why shouldn't we follow their advice? Given such a prescription for a good life it is likely that people, societies and systems conform accordingly.

1. A CONTENTIOUS TERM

Many questions surround the *homo oeconomicus*: Does the notion in fact remain at the center of mainstream economics, or has it been abandoned, giving way to more empirically based concepts of human decision-making?[2] Are the feminists right who tell us that the "economic man" is by no means a neutral concept but actually a *man* who systematically conceals his multifaceted dependencies and stands in the way of humanity's urgent shift towards a just and sustainable way of life?[3] How can we create alternative models to understand and shape our present and future?

This essay assumes that, whether or not the concept of *homo oeconomicus* continues to dwell at the core of economics, it has had a big influence on human self-perception worldwide. I will explore it from this perspective. After having sketched out its origins, merits and flaws I will argue that the concept, through

[1] SUMMERS 2000: 1.
[2] LEVINE, CHAN and SATTERFIELD 2015.
[3] FERBER and NELSON 1993; MEIER-GRÄWE 2021.

the influence of patriarchy, capitalism and economics as a leading science, has become too powerful. It is in the best interest of humanity to discover or rediscover other narratives in order to understand humans as being a part of the vulnerable ecosystem Earth.

My special interest here lies in the potential of religion, notably the biblical tradition, Christian beliefs, and churches: Christian believers, like most religious people, have always known that humans are far from being fully informed rational decision-makers. My thesis is that religious traditions contain an abundance of sources which could help resist the temptation of becoming bare boring utility-hunters, but these traditions have been hijacked by patriarchal institutionalism preventing believers from using them in a life-enhancing way. Despite a long patriarchal usurpation of institutionalized religions however, we can still rediscover and use these sources in a postpatriarchal way. Researchers such as Silvia Schroer are paving the way.

2. Who is the *homo oeconomicus* and where did he come from?

One thing is certain: The *homo oeconomicus* was not always in existence. Although you can find hardliners who claim that he (or she?) is not an *invention* but the eventual *discovery* of essential traits of the human species, it is a fact that before the late 19th century the concept was not known nor used in scholarly or everyday contexts.

Often the invention of *homo oeconomicus* is ascribed to Adam Smith (1723–1790) who, according to general opinion, was the founding father of the academic discipline of economics. Although Smith neither used the term nor claimed that human beings should be conceived as isolated self-interested individuals, the roots of the concept can be traced back to him. For Smith's famous statement "it is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest"[4] can be read as the starting point of a modern paradigm that, in the critical spirit of enlightenment, tends to detach humans from traditional affiliations, virtues and obligations. The resulting dialectic – liberation versus self-referentiality or morally speaking: egoism – is certainly linked to Smith's influence and apparently became so dominant in the 19th century that it aroused criticism. It was probably within this critical resistance to the concept that "homo oeconomicus" first emerged, according to the Oxford English Dictionary in Charles Stanton Devas' (1848–1906) book "The Groundwork of Economics", in which Devas criticized

[4] Smith 1789/2001: Book I, Chapter 2.

John Stuart Mill (1806–1873) for reducing the human being to "the homo oeconomicus, (the) dollar-hunting animal."[5]

For the formation of capitalism dollar-hunting animals were crucial, although their detachment from natural and social bonds only took place in theory. While the concept was designed as a neutral model depicting "man" beyond cultural ascriptions of gender, class, age or culture, those who were entitled to become "economic men"[6] in reality were in fact mainly adult white males who, resting upon a long tradition of dichotomic distinctions, took for granted the functioning of "the environment" and excluded the majority of humans from the ideal and real state of "independence": The gifts of nature, the work of mothers, wives, children, slaves, migrants, underpaid workers and colonies were appropriated to create all the progress and wealth that finally resulted in high living standards for specific classes – and in the fact that in 2017 "eight men (owned) the same wealth as the poorest half of the world"[7] as well as man-made climate change and species loss, which are now threatening human survival on Earth.[8]

3. Re-embedding self-interest

It is trivial that living beings are to a certain extent self-interested as their survival often depends on this basic trait. So, *homo oeconomicus* is not a concept entirely without merit. However, humans obviously depend on mutual care, too: No baby would grow up to be an adult without it,[9] no strongman with a broken leg would be able to survive without the unconditional help of his fellow humans.[10] Humans are never isolated, autonomous individuals able to comprehend and control the natural and social abundance[11] they live in and on which they are thoroughly dependent throughout their lives. Rather, self-interested humans are embedded in what Hannah Arendt calls the "web of relationships"[12] and interwoven in the web of life that connect them to myriads of entities – bacteria, vegetables, nurses, plumbers, supermarkets, neighbors, farmers, dogs, molecules, bees and so on and so on – that follow their own rules, interact with each other in countless unpredictable ways and make each other decay or flourish.[13] While denying such dependencies – for example by delegating the ful-

[5] Devas 1883: 43.
[6] For the legal history of capitalism see Pistor 2019.
[7] Oxfam 2017: 1.
[8] See Praetorius 2015.
[9] Peace Women Across The Globe 2022: 1.
[10] Nahvi 2017.
[11] See Praetorius 2005: 23–43.
[12] Arendt 1998: 181.
[13] Haraway 2016; Latour 2018.

filling of basic needs to subordinates – can bring short-term gains, it is destructive to the web of life in the long-term. So, in order to flourish also in the future, humanity will hopefully correct the flawed model of the detached individual and create a more realistic self-concept of interconnectedness and mutual dependence. Where can one get inspiration to fulfill this task?

As far as I know, there is no single prominent religious tradition claiming that human beings are transparently informed isolated individuals who have nothing in mind but their own interests. So, in principle religious people could have been able to contain the rise of *homo oeconomicus* and direct the concept's evolution into beneficial channels.

There are, however, different ways of conceiving human finiteness, dependency and relatedness. You can believe, for example, that we all depend on an invisible strongman somewhere above who, not unlike the *homo oeconomicus*, decides in absolute sovereignty how to behave towards his subjected creatures. Shaking off the control of this fictious heavenly king was one of the legitimate reasons for the assertion of human autonomy in the Age of European Enlightenment. Obviously, there is no point in returning to the mindset of a powerless subject that incessantly cries "Kyrie eleison – Lord have mercy on me!" Or you can believe humans to be intertwined in a generous cosmos of which they are a part and which they can freely care for as it cares for them.

It is decisive to distinguish between these different narratives of human dependency. Since both occur in the Bible, a lot depends on the hermeneutic point of view, on the "canon in canon", on the "center of the Scriptures" that guide and align reading and interpretation.

4. Rearranging focus and priorities

To begin with imagine a Bible that does not start with the well-known celestial author and craftsman-God of Genesis who fabricates the world with his own almighty words and/or hands, but with this manifesto of natality[14] and mortality from the book of Job instead:

> Naked I came from my mother's womb, and naked I shall return. (Job 1,21 ESV)

Or with the overflowing amazement of Psalm 104:

[14] Praetorius 2017.

> O God, how manifold are your works! In wisdom have you made them all;
> the earth is full of your creatures! (Ps 104,24 ESV)

In principle, every student of theology and most believers know that the Bible isn't a single book, but a library: a collection of numerous books of different origins that have been put in a certain order by religious authorities, led by certain ideas about which messages are the most important ones and therefore should be seen as the center of the Scriptures. As a result of such processes of hierarchization most believers have become accustomed to particular certainties which have been imposed to the continuum of holy texts and which they have soaked in from an early age on. For example, as in Church services all around the world GOD is still mostly called "the Lord" or "Father" or "King", many are convinced that the powerful craftsman-God of Genesis is actually a man and more important, even more true than Job's statement of human natality and mortality.

However, these rankings are historical, they are not sacrosanct. Nobody can prevent you from reading the Bible in a different order. It is not forbidden to put Job 1,21 or Psalm 104 as a yardstick for the interpretation of the rest of the Scriptures. This freedom to rearrange the multifaceted cultural heritage opens wide possibilities for re-interpretation which many religious liberation movements, for example Feminist Theology, have already made use of in history.

5. Humans are earthlings, THE ETERNAL is LOVE

Job 1,21 and Psalm 104 form a matrix[15] within which an anthropology of interconnectedness, mutuality and freedom-in-relation[16] can unfold. By reconstructing the *conditio humana* from biblical sources selected and collected within this matrix, one will encounter fellow humans who are drastically different from the *homo oeconomicus*. Indeed, they would be very different as well from the fearful gloomy subservients that stand in the center of, for example, Calvin's *Institutio Christianae Religionis*,[17] from the ruthless masculinists of contemporary white US-Evangelicalism,[18] or from patriarch Kyrill's chosen Christians in the "Russian World".[19]

[15] Praetorius 2011a: 11–22.
[16] Praetorius 2005.
[17] Praetorius 2011b.
[18] Du Mez 2020.
[19] Declaration on the "Russian World" (Russkii Mir) Teaching, 2022 (https://bit.ly/3bwJMNI; 07.20.2022).

In Job 38, God sets unmistakable limits to human presumption of knowledge by pointing out what no human can know:

> Where were you when I laid the foundation of the earth? Tell me, if you have understanding. Who determined its measurements—surely you know! Or who stretched the line upon it? On what were its bases sunk, or who laid its cornerstone, when the morning stars sang together and all the children of God shouted for joy? Or who shut in the sea with doors when it burst out from the womb… (Job 38,4–8 ESV)

Self-evidently GOD the creative WISDOM[20] behind all beings is sovereign and superior: an eternal presence that reveals itself as I AM THERE (Ex 3,14). GOD, as the Botswanan theologian Gomang Seratwa NTLOEDIBE-KUSWANI writes, is "Something Mysterious or Awesome … probably too big to be held captive in any one place, book, or tradition…".[21] However, according to biblical sources, this eternal PRESENCE is not a distant arbitrary ruler but …

> … merciful and gracious, slow to anger and abounding in steadfast love. (Ps 103,8 ESV)

Eve and Adam and all the natal limited bodily earthlings[22] who have followed them to the present day are incapable of fully understanding their limited existence as part of an unavailable cosmos, but they are able to marvel at the WISDOM which is nourishing them day by day. Many biblical texts encourage them to trust in a LIVING LOVING UBIQUITY that, albeit sometimes furious at the way of the world, is not hostile, self-involved or averted, but essentially merciful and friendly. At the end of the New Testament, in 1 John 4, GOD is simply called LOVE. Carter HEYWARD, in a broadly accepted formulation, calls GOD "Power in Relation".[23]

POWER IN RELATION invites and encourages humans to co-create what is nourishing them, falling into line with the stream of life:

> Let justice roll down like waters, and righteousness like an ever-flowing stream. (Am 5,24 ESV)

> And you shall rejoice in all the good that … God has given to you and to your house, you, and the Levite, and the sojourner who is among you. (Dtn 26,11 ESV)

[20] SCHROER 1996; SCHROER and KEEL 2015.
[21] NTLOEDIBE-KUSWANI 2001: 83. See also PRAETORIUS 2015b.
[22] See LATOUR 2018; for the biblical background see STAUBLI and SCHROER 2001 (1998).
[23] HEYWARD 1982.

> Beloved, let us love one another, for love is from God, and whoever loves has been born of God and knows God. (1Joh 4,7 ESV)

By organizing such motifs in a new postpatriarchal way, feminist and postpatriarchal theologians have developed and are continuously developing a paradigm of relating to transcendence[24] that differs significantly from the patriarchal model of the invisible king up there. This opens up a human self-awareness of interconnectedness and freedom-in-relation that enables to confidently participate in the work of CREATIVE AND RECREATIVE LOVE, acting in favor of a good life for terrestrials.

6. Theological hijacking

In 2020, church historian Kristin Du Mez published "Jesus and John Wayne. How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation".[25] In this book she writes the history of White Evangelicalism in the United States that began with the resistance to communism as "anti-God, anti-American and anti-family"[26] during the Cold War, then embraced an ideology of "rugged … ruthless masculinity"[27] and finally culminated in the militantly patriarchal, often racist support of Donald Trump and his right-wing populism. In an interview on March 5th, 2022 Kristin Du Mez said:

> "When I first started the research that became 'Jesus and John Wayne' I had the idea that I can expose this, and maybe change things. And then a few months into the research I kind of abandoned that plan because I saw just how deeply embedded these values were and I thought this is not going to change …"[28]

I myself left the Swiss Reformed Church on June 18th, 2018, the day after its Assembly of Delegates had elected an openly sexist president for the third time. Although State Protestantism in Middle Europe is admittedly far less extreme than US Evangelicalism or the Roman Catholic doctrine that still systematically excludes women from priesthood, I nevertheless felt exhausted from decades of membership in a change-resistant club: My protestant ex-church, too, still makes people worship a divine man who occasionally, for no apparent reason, becomes

[24] Biezeveld and Mulder ed. 2001; Praetorius 2015b.
[25] Du Mez 2020.
[26] Du Mez 2022: Min 1.26–1.29.
[27] Ibid. Min 0.54–0.59
[28] Ibid. Min 15.50–16.15.

a baby, only to be worshipped again the next day as the divine principle of higher masculinity.

In 1973 already, Mary DALY who later left the Roman Catholic Church, said that "if God is male then male is God."[29] This isn't a statement that refers to the surface of Christian language-use only, but to a pervasive age-old symbolic order that lifts an all-knowing all-controlling male to the level of the idolized divine: John Wayne, Donald Trump, Wladimir Putin, the *homo oeconomicus*, the macho-model of masculinity that is leading the way to destruction. Me too, I have stopped hoping that this is going to change inside the existing churches. Not even the large-scale project of the "Bibel in gerechter Sprache"[30] which appeared in 2006 was able to change the fact that in almost every service I happen to walk in "the Lord" is omnipresent. Every Sunday, despite all morality and so-called emancipation, the lonely man up there, preached by women* and men* alike, is still encouraging men to pose as unrelated all-wise controllers who are adored by submissive women structurally deprived of an adequate anchorage in transcendence.[31]

They tell me, that this is a misunderstanding as the heavenly Lord we adore is totally different from earthly lords and therefore will put them in their place. No. I do not believe in this patriarchal pattern of men holding each other in check any more. And I will not any more worship any lord because to change the mindset of *homo oeconomicus* we do not need another lord but the demystification of the lordly principle as such.

Fortunately, there are less and less men* and women* sitting in the pews listening to the imperious distortion of what could be the message of a HEALING IN-BETWEEN for natal and mortal people steadily caring for each other and their only habitat Earth.

7. PROSPECTS

In a project evaluation "Centering Care in Women, Peace and Security" a consortium of three Swiss NGOs stated in 2022:

> "Care work, which is the sum of all relational activities necessary to secure the health and wellbeing of all people, such as the provision of food, clothing, shelter and healthcare, is predominantly performed by un(-der)-paid women. Care work helps us survive crises, as the Covid pandemic has amply demonstrated, and it is fundamental to holding the fabric of society together. Thus,

[29] DALY 1973: 19.
[30] BAIL et al. 2006.
[31] IRIGARAY 1974.

> care work is peace work. Yet, both the paid and unpaid care work that together form the care economy is not only undervalued by society but is characterised by a lack of economic security, by exposure to violence/harm and by a constant state of crisis. The burdensome conditions under which paid and unpaid care work is performed are also a major obstacle to women's participation in political and peace processes."[32]

This is, said in a few words, the essence of what could follow politically[33] from a liberating and healing biblical theology in the time of postpatriarchal confusion:[34] Explicitly naming what holds the world together and should therefore be honored as "peace work", adjusting attention on what really matters and shifting from a paradigm gathering around the dollar-hunting *homo oeconomicus* towards another one that centers born vulnerable mortal finite related and free human beings who persistently co-create peaceful life-conditions for eight billion fellow humans living together on an amazingly generous threatened Earth. As a postpatriarchal Christian theologian, it gives me a bit of hope that one of the three organizations that are actively promoting the due paradigm shift expressed in this statement calls itself "Christlicher Friedensdienst".[35] Maybe there are, after all, organizations that will, with the help of biblical scholars such as Silvia Schroer, be able to perform the liturgy we can recommend to *homo oeconomicus* and his adorers to widen their perception of what it means to be human in the times of species loss and climate collapse:

> Naked I came from my mother's womb, and naked I shall return. (Job 1,21 ESV)
>
> O God, how manifold are your works! In wisdom have you made them all; the earth will be full of your creatures! (Ps 104,24 ESV)

BIBLIOGRAPHY

BAIL, Ulrike et al. (ed.) (2006). *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

BIEZEVELD, Kune; MULDER, Anne-Claire (ed.) (2001). *Towards a Different Transcendence. Feminist Findings on Subjectivity, Religion and Values*, Bern: Peter Lang.

DALY, Mary (1973). *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, MA: Beacon Press.

[32] PEACE WOMEN ACROSS THE GLOBE 2022: 0.
[33] See TECKLENBURG 2021.
[34] PRAETORIUS 2020.
[35] https://www.cfd-ch.org (06/19/2022)

DEVAS, Charles Stanton (1883). *Groundwork of Economics*. London: Longmans, Green and Company.

DU MEZ, Kristin (2020). *Jesus and John Wayne. How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation*, New York, NY: Liveright Pub Corp.

DU MEZ, Kristin (2022). "How Evangelicals Corrupted a Faith", Interview on *Amanpour & Co* (https://bit.ly/3O7UvMf; 06.14.2022)

FERBER, Marianne A.; NELSON, Julie A. (ed.) (1993). *Beyond Economic Man. Feminist Theory and Economics*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.

HARAWAY, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.

HEYWARD, Carter (1982). *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Lanham, WV: University Press of America.

IRIGARAY, Luce (1974). *Speculum de l'autre femme*, Paris: Les Editions Minuit.

LATOUR, Bruno (2018). *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.

LEVINE, Jordan; CHAN, Kai M.A.; SATTERFIELD, Terre (2015). "From Rational Actor to Efficient Complexity Manager: Exorcising the Ghost of Homo Economicus with a Unified Synthesis of Cognition Research", in *Ecological Economics*, vol. 114, 22–32

MEIER-GRÄWE, Uta (2021). "'Vom Kopf auf die Füsse stellen'. Den Wirtschaftswissenschaften die Leviten lesen", in FEHLE, Hans Jörg; LANGENBACHER, Andrea (ed.), *Dass die Welt wohnlich für alle wird. Klartexte, Anfragen, Perspektiven. Ina Praetorius zum 65. Geburtstag*, Ostfildern: Grünewald, 209–219.

NAHVI, Farzon A. (2017). "Don't Leave Health Care to a Free Market", in The New York Times (https://nyti.ms/3OkVg4M; 06.16.2022).

NTLOEDIBE-KUSWANI, Gomang Seratwa (2001). "Translating the Divine. The Case of Modimo in the Setswana Bible", in DUBE Musa W. (ed.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Geneva: WCC Publications, 78–97.

OXFAM (2017). *An Economy for the 99%* (Briefing Paper) (https://bit.ly/3zj03zt; 06.14.2022).

PEACE WOMEN ACROSS THE GLOBE, CFD, SWISSPEACE, KOFF (2022). *Centering Care in Women, Peace and Security. Civil Society's Voice in Switzerland's Implementation of the Fourth National Action Plan 1325* (Swisspeace Policy Brief 2022; https://bit.ly/3Qo6Wp2; 06.16.2022).

PISTOR, Katharina (2019). *The Code of Capital. How the Law Creates Wealth and Inequality*, Princeton, PA: Princeton University Press.

PRAETORIUS, Ina (2005). *Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition*, Gütersloh: Gütersloher.

PRAETORIUS, Ina (2011a). *Ich glaube an Gott und so weiter. Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses*, Gütersloh: Gütersloher.

PRAETORIUS, Ina (ed.) (2011b). "Calvin lesen im ausgehenden Patriarchat", in *Immer wieder Anfang. Texte zum geburtlichen Denken*, Ostfildern: Grünewald, 24–38.

PRAETORIUS, Ina (2015a). *The Care-Centered Economy. Rediscovering what has been taken for granted*, Berlin: Heinrich Böll Stiftung Economic and Social Issues (https://bit.ly/3NThjir; 06.02.2022).

PRAETORIUS, Ina (2015b). "Transforming God-Talk", in NAEGELI, Verena et al. (ed.), *There is Something We Long For*, Kinshasa: Edition Tsena Malalaka, 89–102.

PRAETORIUS, Ina (2017). "Natality as a New Anthropological Paradigm. Reflections of a Protestant Christian", in CONGIUNTI, Lorella et al. (eds.), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 391–397.

PRAETORIUS, Ina (2020). *Im postpatriarchalen Durcheinander. Unterwegs mit Xanthippe*, Rüsselsheim: Göttert, English translation: https://bit.ly/3mYR4f9 (06.19.2022)

SCHROER, Silvia (1996). *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Mainz: Grünewald.

SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar (2015). *Creation. Biblical Theologies in the Context of the Ancient Near East*, Pennsylvania, PA: Eisenbrauns.

SMITH, Adam (2001, [1]1789). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Project Gutenberg (https://www.gutenberg.org/files/3300/3300-h/3300-h.htm; 05.25.2022).

STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia (2001). *Body Symbolism in the Bible*, Collegeville, MN: Liturgical Press.

SUMMERS, Larry H. (2000). "International Financial Crises: Causes, Prevention, and Cures", in *American Economic Review* 90/2, 1–16.

TECKLENBURG, Feline (2021). *"Wirtschaft ist Care ist radikale Demokratie"*, in FEHLE, Hans Jörg; LANGENBACHER, Andrea (ed.), *Dass die Welt wohnlich für alle wird. Klartexte. Anfragen, Perspektiven. Ina Praetorius zum 65. Geburtstag*, Ostfildern: Grünewald, 241–249.

BILDER VERÄNDERN. EIN ASPEKT VON BILDDISKURSEN BEI BERTOLT BRECHT UND IN BIBLISCHEN TEXTEN

Nancy RAHN

1. EINLEITUNG

Die Begeisterung für das Werk Bertolt Brechts und dessen beständiges Gespräch mit biblischen Traditionen[1] ist eine Sache von vielen, die Silvia Schroer und mich verbinden. Die erste Vorlesung, die ich bei ihr hörte – im Herbstsemester 2012, zu „Sterben, Tod und Totenwelt im Alten Testament und seiner Umwelt" – schloss meine spätere Doktormutter und langjährige Begleiterin mit dem Gedicht Brechts „Gegen Verführung". Ich höre es seitdem, wenn ich es lese, in ihrer Stimme und werde es immer so hören. Auch von anderen prominenten Themen in Silvias Forschungsgeschichte lassen sich Linien in das Werk Bertolt Brechts ziehen.

Der Text aus dem Jahr 1933,[2] von dem dieser Beitrag ausgeht, wirft einen Blick auf Brechts Nachdenken über das „Bilder machen". Ich frage, durch Brechts Gedanken angeregt, nach Anknüpfungspunkten für theologische Bilddiskurse, die die Jubilarin mit zahlreichen Beiträgen, angefangen bei ihrer Dissertation,[3] bereichert hat. Der rote Faden der Bedeutung von Bildern für das Leben, Denken, Handeln, Theologisieren von Menschen riss in der Liste ihrer Forschungsarbeiten nie ab. Ikonographische Arbeit hat in den letzten Jahrzehnten gezeigt, wie wichtig Bilder auch für theologische Denkprozesse waren. Das gilt für materiale Artefakte, aber auch für Texte.

Unter anderem publiziert in den „Politischen Schriften"[4] als letzter unter der Rubrik „Denken als Verhalten"[5] (1928–1938) findet sich ein kurzer Text Bertolt Brechts mit dem Titel „Über das Anfertigen von Bildnissen". Er lautet:

[1] Zu Beispielen für die theologische Inspirationskraft dieses Dialogs s. z. B. GARNER 1969, GILLMAYR-BUCHER 1999, LERCHNER 1983 u. a. m.

[2] Das Typoskript ist von Margarete Steffin handschriftlich datiert. Brecht schickte ihr den Text demnach wohl aus seinem Exil in Dänemark.

[3] Vgl. SCHROER 1987.

[4] Aus Brechts von vorne bis hinten politischem Werk sind in den „Politischen Schriften", von Werner Hecht ausgewählt, verschiedene Texte in drei Kategorien versammelt. Der Text findet sich in der Berliner und Frankfurter Ausgabe des Gesamtwerks Brechts im Band 22.1 (Schriften 2) unter 10,14.

[5] Bereits dieser rote Faden der Ideen Brechts auf der Suche nach Veränderung der Gesellschaft, Gerechtigkeit, weit entfernt scheinendem Frieden lässt sich an verschiedensten Stellen in Brechts

> Der Mensch macht sich von den Dingen, mit denen er in Berührung kommt und auskommen muß, Bilder, kleine Modelle, die ihm verraten, wie sie funktionieren. Solche Bildnisse macht er sich auch von Menschen: Aus ihrem Verhalten in gewissen Situationen, das er beobachtet hat, schließt er auf bestimmtes Verhalten in anderen, zukünftigen Situationen. Der Wunsch, dieses Verhalten vorausbestimmen zu können, bestimmt ihn gerade zu dem Entwerfen solcher Bildnisse. Den fertigen Bildnissen gehören also auch solche Verhaltensarten des Mitmenschen an, die nur vorgestellte, erschlossene (nicht beobachtete), vermutliche Verhaltensarten sind. Dies führt oft zu falschen Bildern und auf Grund dieser falschen Bilder zu falschem eigenen Verhalten, um so mehr, als sich alles nicht ganz bewußt abspielt. Es entstehen Illusionen, die Mitmenschen enttäuschen, ihre Bildnisse werden undeutlich; zusammen mit den nur vorgestellten Verhaltensarten werden auch die wirklich wahrgenommenen undeutlich und unglaubhaft; ihre Behandlung wird unverhältnismäßig schwierig. Ist es also falsch, aus den wahrgenommenen Verhaltungsarten auf vermutliche zu schließen? Kommt nur alles darauf an, richtiges Schließen zu lernen? Es kommt viel darauf an, richtiges Schließen zu lernen, aber dies genügt nicht. Es genügt nicht, weil die Menschen nicht ebenso fertig sind wie die Bildnisse, die man von ihnen macht und die man also auch besser nie ganz fertigmachen sollte. Außerdem muss man aber auch sorgen, daß die Bildnisse nicht nur den Mitmenschen, sondern auch die Mitmenschen den Bildnissen gleichen. Nicht nur das Bildnis eines Menschen muss geändert werden, wenn der Mensch sich ändert, sondern auch der Mensch kann geändert werden, wenn man ihm ein gutes Bildnis vorhält. Wenn man den Menschen liebt, kann man aus seinen beobachteten Verhaltensarten und der Kenntnis seiner Lage solche Verhaltensarten für ihn ableiten, die für ihn gut sind. Man kann dies ebenso wie er selber. Aus den vermutlichen Verhaltensarten werden so wünschbare. Zu der Lage, die sein Verhalten bestimmt, zählt sich plötzlich der Beobachter selber. Der Beobachter muß also dem Beobachteten ein gutes Bildnis schenken, das er von ihm gemacht hat. Er kann Verhaltensarten einfügen, die der andere selber gar nicht fände, diese zugeschobenen Verhaltensarten bleiben aber keine Illusion des Beobachters; sie werden zu Wirklichkeiten: Das Bildnis ist produktiv geworden, es kann den Abgebildeten verändern, es enthält (ausführbare) Vorschläge. Solch ein Bildnis machen heißt lieben.

Schon der Titel dieses Textes weckt alttestamentliche Assoziationen: „Du sollst dir kein Bildnis (…) machen!“[6] klingt es in traditionsgeschulten Ohren. Gleichzeitig wimmelt es in den Schriften der Hebräischen Bibel, der Septuaginta und ihren Übersetzungen von Bildern und sie haben eine Flut von Bildern inspiriert. Sie polemisieren gegen Götterbilder und fordern den Menschen als Bild Gottes heraus.

Werk über konkrete Zitate, Metaphern, oder konzeptionell mit den biblischen Texten in Verbindung bringen.

[6] Ex 20,4a in der Lutherübersetzung, die wohl auch Brecht im Ohr hatte (vgl. LERCHNER 1983).

Zunächst wende ich mich aber den Gedanken Brechts im zitierten Text selbst zu, im Anschluss möglichen Anknüpfungspunkten in alttestamentlichen Bilddiskursen.[7]

Das Anfertigen von Bildnissen, „kleinen Modellen", von Dingen und Menschen stellt Brecht als eine lebenspraktische Notwendigkeit vor. Nur so kann sich der*die Einzelne im sozialen Miteinander zurechtfinden. Das Anfertigen der Bildnisse geschieht durch genaue Wahrnehmung des Gegenübers, durch Deutung desselben und darüber natürlich auch durch eigene produktive, kreative Schlüsse, Imagination, Vorwegnahme. In dieser kreativen Fähigkeit des Menschen liegt nicht nur der Schlüssel zu prosozialem Verhalten, sondern auch die Gefahr des „falschen Bildes" das zum „falschen Verhalten" führt. (Ent)Täuschung, Verkennung, Schubladisierung. Laut Brecht hilft dagegen auch nicht einfach die ständige Optimierung des Schlussfolgerns – aufgrund dessen, dass Menschen sich ändern, dass sie leben, bleibt das Bildermachen fehleranfällig, bleiben wir oft das rechte Bild schuldig. Das führt Brecht allerdings nicht in die Aporie, ganz im Gegenteil, diese Erkenntnis führt ihn nur tiefer in die Produktivität. Man sollte nicht fertig werden mit dem Anfertigen von Bildnissen und – die Pointe – man sollte das beständige Anfertigen von Bildnissen nutzen, um das Angesicht der Gesellschaft selbst zu ändern:

> Nicht nur das Bildnis eines Menschen muss geändert werden, wenn der Mensch sich ändert, sondern auch der Mensch kann geändert werden, wenn man ihm ein gutes Bildnis vorhält. Wenn man den Menschen liebt, kann man aus seinen beobachteten Verhaltensarten und der Kenntnis seiner Lage solche Verhaltensarten für ihn ableiten, die für ihn gut sind. Man kann dies ebenso wie er selber. Aus den vermutlichen Verhaltensarten werden so wünschbare. Zu der Lage, die sein Verhalten bestimmt, zählt sich plötzlich der Beobachter selber. Der Beobachter muß also dem Beobachteten ein gutes Bildnis schenken, das er von ihm gemacht hat. Er kann Verhaltensarten einfügen, die der andere selber gar nicht fände, diese zugeschobenen Verhaltensarten bleiben aber keine Illusion des Beobachters; sie werden zu Wirklichkeiten: Das Bildnis ist produktiv geworden, es kann den Abgebildeten verändern, es enthält (ausführbare) Vorschläge. Solch ein Bildnis machen heißt lieben.

Aus den Zeilen Brechts spricht die ganze Problematik des Bildermachens. Sie bewegt sich zwischen genauer Wahrnehmung, Verstehen des Gegenübers und Festlegung, zwischen sozialer Notwendigkeit und Machtmissbrauch, zwischen

[7] Aus Platzgründen und weil auch für Brecht wohl besonders im Fokus beschränke ich mich hier auf das Alte Testament. Selbstverständlich ist die Literatur der Antike insgesamt als Wurzelgrund von Diskussionen um den Wert, das Wirken, die Grenzen und Chancen von Bildern für die weitere Theologiegeschichte zentral.

Wirklichkeit und Wunschvorstellung, zwischen Liebe zu einem Menschen und Liebe zu einem Bild von ihr*ihm.

Die Liebe ist für Brecht dabei die Ressource, die in den menschlichen Dynamiken des Bildermachens Lebendigkeit erhält, die anhält, Entwicklung und Veränderung als Gestaltungskräfte der Gemeinschaft der Menschen-Bilder wertzuschätzen.[8] Das ist auch insofern interessant, als dass gerade im frühen (lyrischen) Werk Brechts die Liebe stark mit Vergänglichkeit, Vergessen, mit Bildern des Verschwindens verbunden wird.[9] Hier nun ist sie Motor von Veränderung, wirkt durch Wahrnehmung, Verstehen, Imagination in die Gesellschaft hinein.[10]

Brecht betont im zitierten Text also gerade nicht die mögliche festlegende Macht der Bilder, sondern ihr veränderndes Potential. Es geht ohnehin nicht ohne Bilder – die entscheidende Frage ist, wie mit ihnen umgegangen wird und wohin sie führen.[11] Bilder können und müssen „weiterhelfen", wie Brecht in seinem wohl bekanntesten Essay gegen den Faschismus „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit" (1934) formuliert.[12]

2. Gesprächsimpulse für die Exegese

Nun spricht Brecht im zitierten Text nicht von einem Gottesbild oder Gottesbildern, sondern von Bildern anderer Menschen, die wir uns machen und davon, was sie mit uns machen. In den biblischen Texten sind beide Bildkategorien eng verbunden.[13] Allerdings sind manche anthropologischen, ja zwischenmenschlichen Implikationen für biblische Bilddiskurse noch eher unterbestimmt. Das gilt weniger für den Spitzentext Gen 1,26–28, wo sich Gott selbst ein Bildnis anfertigt, indem er den Menschen, männlich und weiblich, als Gott funktional ähnlich, verwandt, in die Schöpfung stellt. Hier ist die Bedeutung für die Menschheit

[8] Zur Liebe im Werk Brechts vgl. nur KITTSTEIN 2012: 81–103.

[9] A.a.O. 82.

[10] Ist es Liebe, wenn es verändern will? Auch das ließe sich anhand des Textes zum Anfertigen von Bildnissen diskutieren. Wie die Liebe hier auftritt, passt aber durchaus zu Brechts Wendung gegen romantische Überhöhungen, a.a.O. 93. Gut bekannt ist auch die Szene um Herrn Keuner in BRECHT 1953: 106, die zusätzlich das dem aus Liebe gemachten Entwurf „ähnlich werden" thematisiert, so wie die Sorge für das geliebte Gegenüber.

[11] Das gilt bis hinein in gegenwärtige Diskussionen des Umgangs mit neuen Bildmedien.

[12] Zitiert bei KITTSTEIN 2012: 179. Das Zutrauen in das positive Potential von Bildnissen hat bei Brecht auch einen materialen Aspekt – so in seinem Interesse für Fotografie, vgl. dazu a.a.O. 249.

[13] Weiter zur Vielfalt der Bilder tragen verschiedenste Bildbegriffe, Literaturgattungen, sowie Medien bei. Mit WALDENFELS 2019: 208 könnte man von einem „Verwandtschaftsnetz" sprechen, in dem sich „verschiedene Bildfäden (…) überkreuzen". So z. B. die Ebenbildlichkeitsthematik und der Diskurs um Bilderverbote, auch wenn diese im hebräischen Text semantisch zunächst nicht verbunden sind.

und die ganze Schöpfung, die ethische Verantwortung, die daraus erwächst, deutlich und in den folgenden Texten auch narrativ ausgestaltet, ebenso wie das wiederholte menschliche Verfehlen dieser Verantwortung.[14] Wie mehrfach festgestellt wurde, hat dieser für die vor allem christliche Theologie so wirkmächtige Text in den biblischen Texten selbst und auch in großen Teilen der jüdischen Tradition wenig Nachhall produziert.[15]

Doch auch in anderen biblischen Texten, die sich mit Bildnisproblematiken auseinandersetzen, werden anthropologisch-ethische Fragen aufgeworfen. Ich beschränke mich auf wenige Beispiele, die allesamt deutlich machen, dass es beim Anfertigen von Bildnissen immer auch um eine dynamische Beziehung zwischen Bild und Produzent*in/Betrachter*in geht und dass Bilder in dieser Beziehung und über sie hinaus veränderndes Potential haben.

Am häufigsten erscheinen Bilder in den alttestamentlichen Schriften im Kontext von Kritik an Bildern oder ihrem Verbot, wobei es durchgängig um das Problem kultischer Verehrung geht.[16] In der berühmten und in der Rezeption besonders stark mit dem Bilderverbot verbundenen Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32 offenbart sich eine ganze Reihe nicht nur theologischer, sondern auch anthropologischer Einsichten:

Das Volk Israel vermisst seinen Anführer Mose („der uns aus Ägypten heraufholte") und setzt, vermittelt über Aaron, an seine Stelle und zugleich an JHWHs Stelle ein Kalbsbild („dies sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten heraufholten"). Dieses Bild hat wirkmächtigen Einfluss auf Gott, den es erst zum für die Israelit*innen potentiell tödlichen Zorn reizt, den Mose gerade noch abwehren und Gott zum Umdenken bringen kann, indem er diesem das eigentliche Bild seiner selbst vor Augen hält, als eines über Generationen treuen Gottes, der sich an seine Verheißungen hält (Ex 32,11–13). Diese – hier erfolgreiche – Möglichkeit, auf Gott einzuwirken, indem ihm ihr Bild gegenübergestellt wird, ist ein Grundzug der Theologie der alttestamentlichen Schriften.

Das Bild verändert aber nicht nur Gott, sondern wirkt nachhaltig auf die zurück, die es machen. Aaron bezieht sich in seiner Funktion als Priester nun auf dieses Bild und wird diese Assoziation in der ganzen Karriere seiner biblisch trotzdem vorwiegend positiven Rezeption nicht mehr loswerden.[17] Das Volk

[14] S. dazu z. B. JANOWSKI 2023: 61–70, mit einem Überblick über die zahlreiche Literatur.

[15] Vgl. nur KEEL und SCHROER 2008: 173–184 mit Hinweisen auf die Rezeption und weitere Literatur. Mit Blick auf den zweigeteilten christlichen Kanon kommt der Figur über Kol 1,15, wo Christus als Ebenbild Gottes vorgestellt wird, eine wichtige Funktion zu.

[16] S. in der Fülle von Literatur nur HARTENSTEIN und MOXTER 2016: 24–153 (Hartenstein) mit weiterer Literatur.

[17] Zum ambivalenten Bild Aarons in den alttestamentlichen Texten und seiner Diachronie s. KOENEN 2017. Hier finden sich auch Informationen zur Rezeption Aarons in Judentum, Christentum und Islam. Ergänzt man beispielsweise die Rezeption Aarons in der syrischen Literatur, in der

findet zunächst Rückversicherung, findet wieder Gottesdienst und Festfreude, findet dann aber – auch lange, nachdem das Kalb zerstört ist immer wieder – die Erkenntnis, dass sich der eine Gott nicht in ein Bild zwängen lässt. Es begibt sich auf einen Weg der Auseinandersetzung mit Bildern und Bildlosigkeit. In Ex 32 und anderen biblischen Texten steht am Beginn dieses Weges eine anthropologische Grundeinsicht: Menschen brauchen Bilder, verlangen nach ihnen, machen sie, finden etwas in ihnen und das bringt auch Gefahren mit sich – vor allem für die Idee der Alleinverehrung eines Gottes.

Ein wiederkehrendes Bildmotiv in verschiedensten Literaturgattungen der alttestamentlichen Schriften ist die Polemik gegen Götterbilder und ihre Machtlosigkeit. Auch hier lassen sich wichtige anthropologische und wiederum ethische Implikationen ausmachen. Als Beispiel soll ein Blick in einige Verse von Ps 115 (par. Ps 135) genügen:

3 וֵאלֹהֵינוּ בַשָּׁמָיִם כֹּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה׃
4 עֲצַבֵּיהֶם כֶּסֶף וְזָהָב מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם׃
5 פֶּה־לָהֶם וְלֹא יְדַבֵּרוּ עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ׃
6 אָזְנַיִם לָהֶם וְלֹא יִשְׁמָעוּ אַף לָהֶם וְלֹא יְרִיחוּן׃
7 יְדֵיהֶם ו וְלֹא יְמִישׁוּן רַגְלֵיהֶם וְלֹא יְהַלֵּכוּ לֹא־יֶהְגּוּ בִּגְרוֹנָם׃
8 כָּמוֹהֶם יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר־בֹּטֵחַ בָּהֶם׃
9 יִשְׂרָאֵל בְּטַח בַּיהוָה עֶזְרָם וּמָגִנָּם הוּא׃
10 בֵּית אַהֲרֹן בִּטְחוּ בַיהוָה עֶזְרָם וּמָגִנָּם הוּא׃
11 יִרְאֵי יְהוָה בִּטְחוּ בַיהוָה עֶזְרָם וּמָגִנָּם הוּא׃

3 Aber unser Gott ist im Himmel, alles, was er wollte, hat er gewirkt.[18]
4 Ihre Skulpturen[19] sind Silber und Gold, Werk der Hände von Menschen.
5 Einen Mund haben sie, aber sie sprechen nicht. Augen haben sie, aber sie sehen nicht.
6 Ohren haben sie, aber sie hören nicht. Eine Nase haben sie, aber sie riechen nicht.
7 Ihre Hände, aber sie tasten nicht. Ihre Füße, aber sie gehen nicht. Nicht murmeln sie mit ihrer Kehle.

er, soweit ich sehe, fast durchweg mit Fremdgötterkult in Verbindung gebracht wird, ergibt sich auch für die Rezeption ein lebhaft-menschliches, ambivalentes Bild Aarons.

[18] Die Wurzel עשה ist ein Leitverb des Psalms, sie nimmt sowohl die Schöpfertätigkeit Gottes als auch das Handwerk derer, die Götterbilder anfertigen in den Blick. Hier könnte auch mit Gegenwartsbezug im Sinne einer andauernden Schöpfertätigkeit übersetzt werden.

[19] Zum hebräischen Begriff im Kontext von alttestamentlichen (Götter-)Bilddiskursen s. SCHROER 1987: 315–317.

8 Ihnen entsprechend werden sein ihre Werker,[20] alle die sich verlassen auf sie.
9 Israel, verlass dich auf JHWH! Ihre Hilfe und ihr Schild ist er.[21]
10 Haus Aaron, verlasst euch auf JHWH! Ihre Hilfe und ihr Schild ist er.
11 JHWH-Fürchtige, verlasst euch auf JHWH! Ihre Hilfe und ihr Schild ist er.

Die ausgewählten Verse antworten auf eine Frage, die in V2 anderen Völkern in den Mund gelegt wird: Wo ist ihr Gott?[22] Daraufhin wird der Gott Israels, der im Himmel ist, aber von dort aus wirkmächtig, nach seinem Willen handelt, den Göttern der Völker gegenübergestellt, die zwar zu sehen, aber machtlos sind. Das Ziel des ausgewählten Abschnittes ist der Aufruf zum Vertrauen auf JHWH, den Gott Israels, Hilfe und Schild – also tatkräftig – auch ohne sichtbares Bild. Dabei werden dem Haus Israel, dem Haus Aaron (!), allen JHWH-Fürchtigen,[23] die Bilder der Götter der Völker literarisch vor Augen gestellt. Sie sollen so selbst zur Beantwortung der in V2 imaginierten Frage kommen. Hier findet sich die auch aus der Prophetie[24] bekannte Aussage über die Wirkungslosigkeit von Götterbildern. Ihre Nicht-Resonanz, so formulieren die Texte mit wiederum nicht nur theologischer, sondern anthropologisch-ethischer Spitze, entspricht denen, die sie machen und die ihnen vertrauen. Die genannten Qualitäten – sprechen, sehen, hören usw.[25] – sind die Grundlage gelingenden zwischenmenschlichen Verstehens, ebenso wie der Ausgangspunkt von Gottesbeziehungen und die Auszeichnung des Gottes Israels, der wahrnimmt und antwortet. Gottes- bzw. Götterbilder wirken auf die, die sie betrachten, machen, mit ihnen interagieren. Im Sinne von Ps 115 zunächst auf negative Art und Weise – die, die sie machen und ihnen vertrauen, werden sich genauso steinern/hölzern/metallisch verhalten wie sie. Mit Bezug auf die Adressat*innen des Psalms dann aber unterschwellig mit der Aufforderung, gerade nicht so zu handeln, sondern sich das Bild des wahrnehmenden, lebendigen, solidarischen, tätigen Gottes vor Augen

[20] Die LXX gibt den Text im Sinne eines Wunsches wieder, „sie sollen sein". S. dazu HOSSFELD und ZENGER 2008: 276 und deren Auslegung.

[21] Der jeweilige Wechsel der Sprechrichtung in den VV 9–11 könnte auf eine liturgische Inszenierung hindeuten (vgl. nur DECLAISSÉ-WALFORD et al. 2014: 856) und unterstreicht damit die Dynamik, die durch die literarische Betrachtung der Götterbilder ausgelöst werden soll, s. im Folgenden.

[22] In den vorgeschlagenen Gliederungen wird V3 deshalb auch mit den VV1–2 zusammen als Einleitung des Textes gelesen, vgl. z. B. HOSSFELD und ZENGER 2008: 275f. Er bildet jedoch gleichzeitig die Brücke zur Betrachtung der Bildnisse in den folgenden Versen.

[23] Inwiefern sich diese Gruppen voneinander unterscheiden und/oder einander überlappen wird diskutiert, s. dazu DECLAISSÉ-WALFORD et al. 2014: 855f.

[24] Vgl. nur die einschlägigen Kapitel bei Jesaja, Jes 40, 44, 46 u. a. m.

[25] Besonders interessant ist in diesem Kontext das „Murmeln mit der Kehle" aus V7. Das Verb findet sich beispielsweise in Ps 1 an prominenter Stelle in Verbindung mit der Tora und beschreibt deren hörbares (!) Rezitiertwerden durch die Gottesfürchtigen.

zu führen – und das Bild der diesen Gott, JHWH, Fürchtenden als Vorbild. Dabei dirigiert der Psalm den Blick der Betrachtenden vom Mund, zu den Augen,[26] von den Ohren zur Nase, nach dieser Skizze eines Gesichts zu den Händen und Füssen, zuletzt zur Kehle. Es geht also doch nicht nur um die Wirkungslosigkeit von Götterbildern im Unterschied zur Wirkmächtigkeit Gottes, sondern auch um die Macht von Bildern und der Relevanz für Theologie und Ethik, sich ihrer Wirkung bewusst zu werden. Die Imperative des Psalms zeigen, wozu die (literarische) Betrachtung der kunsthandwerklich gefertigten Bilder im besten Fall führt: im (Wieder-)finden des Vertrauens. So setzen gerade die unbeweglichen Bilder doch in Bewegung, über die Generation der Betrachtenden hinaus (VV16–18).

Auch in solchen bildkritischen, polemischen Texten – die ja bekanntlich nur eine Antwort auf die Frage liefern, warum keine Bilder angebetet werden sollen – wird also die Komplexität des Wirkens von Bildern deutlich. Aus den Vorgeschichten von Bild(ern) und Betrachtenden (sowohl denen in der Textwelt, als auch den Betrachtenden in der Geschichte der Rezeption) entstehen neue Geschichten.

Die ausgewählten Beispiele zeigen, dass Bilder und der Prozess ihrer Entstehung, Wahrnehmung, Deutung und Wirkung Fragen stellen nach Macht, Verantwortung und dem Leben mit ihnen. Philipp STOELLGER schreibt: „Das Bild wirkt, indem es einen Anspruch darstellt auf Aufmerksamkeit. Es wirkt daher, indem es den Blick auf sich zieht, den Blick lenkt. Und nicht nur den Blick. Denn sofern der wesentlich leibhaftig ist, lenkt es auch die Füße der Augen, also den leibhaftigen Betrachter. Es lenkt den Betrachter ‚mit Leib und Seele'. Und es kann mit Leib und Seele auch den ‚nous' des Betrachters lenken: Es induziert Reflexion und Theorie. Diese Wirkung könnte man, wie angedeutet, die Gravitationskraft des Bildes nennen."[27]

Im Alten Testament wird Wissen, Erkenntnis, Verstehen nicht primär nach „Definitionen, Begriffsbestimmungen explizit reflexiver Art, wie wir sie aus griechisch-philosophischer oder späterer europäischer Tradition kennen"[28] organisiert, sondern vielfach in Erzählungen, poetischen Verdichtungen und Entfaltungen, Sprachbildern u. v. m. Das trifft auch für den „Bildbegriff" zu. So zeigt sich abseits von bzw. zusätzlich zu solchen konkreten Stellen wie den oben genannten die Produktivität von Bildern, ihr zum Nachdenken anregendes Potential, gesamtbiblisch in der Polyphonie der Gottes- und Menschenbilder, in zahlreichen Denkbildern und nicht zuletzt in der (vor allem weisheitlichen)

[26] Dass Bilder von Gesichtern die Betrachtenden anblicken, spielt in der Kunst und ihrer Reflexion verschiedener Kulturen eine Rolle. Der Psalm kontrastiert das abgebildete Gesicht als wirkmächtige Größe mit seiner Unterschiedenheit vom Göttlichen.

[27] STOELLGER 2008: 192.

[28] WAGNER 2011: 80.

Reflexion des beschränkten Vermögens von Menschen, sich ein abschließendes Bild von Gott, aber auch von Mitmenschen zu machen.

3. Abschluss

Bei aller Klarheit des biblischen Verdikts, sich ein Bild (nicht nur) von Gott zu machen,[29] und der überdeutlichen Polemik gegen Gottesbilder und die, die sie machen, wissen wir (auch Dank der Jubilarin) um die Omnipräsenz der Bilder, um ihre Produktivität, ihr – auf verschiedenen Ebenen – veränderndes Potential und die Unabgeschlossenheit von Bilddiskursen, die sich auch Bertolt Brecht angesichts der Herausforderungen seiner Zeit zu eigen machte. Seine auf anthropologische und gesellschaftliche Implikationen konzentrierten Gedanken können auch den exegetisch-theologischen Blick schärfen:

Neben dem festlegenden Aspekt des „Bildermachens" bedenken biblische Autoren das verändernde, verwandelnde, dynamische Potential von Gottes- und Menschenbildern. Als Exeget*innen stehen wir in dieser Tradition und können, wie es Silvia Schroer auf ihren zahlreichen Wirkungsfeldern tat, Veränderung, Weg, Geschichte, Kontexte von Bildern, Texten und Menschen wahrnehmen und damit auch die Lebendigkeit von Theologie und Kirche miterhalten.

Bibliographie

BRECHT, Bertolt (1953). „Geschichten von Herrn Keuner", in Ders., *Kalendergeschichten*, Hamburg: Rowohlt, 106.

BRECHT, Bertolt (1970). *Politische Schriften*: Ausgew. Von Werner Hecht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A.; TANNER, Beth Laneel (2014). *The Book of Psalms* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids und Cambridge: Eerdmans.

GARNER, Gary Neil (1969). *Brecht's Use of the Bible and Christianity in Representative Dramatic Works*, Mississippi: LSU Digital Commons.

GILLMAYR-BUCHER, Susanne (1999). „‚Ich muss noch einmal Psalmen schreiben': Psalmgedichte von Bertolt Brecht", *Zeitschrift für katholische Theologie* 121,3, 269–280.

HARTENSTEIN, Friedhelm; MOXTER, Michael (2016). *Hermeneutik des Bilderverbots: Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen* (Theologische Literaturzeitschrift. Forum 26), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

[29] Brecht nutzt ein solches Verdikt mit klarer biblischer Anleihe in Bezug auf Weltbilder: „Du sollst dir kein Bild von der Welt machen …", zitiert bei KITTSTEIN 2012: 152.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich (2008). *Psalmen 101–150* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br., Basel und Wien: Herder.

JANOWSKI, Bernd (2023). *Biblischer Schöpfungsglaube: Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck.

KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia (2008). *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KITTSTEIN, Ulrich (2012). *Das lyrische Werk Bertolt Brechts*, Stuttgart und Weimar: Metzler.

KOENEN, Klaus (2017). *Art. „Aaron/Aaroniden"*, *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11012/) (Zugriffsdatum: 12.1.2023).

LERCHNER, Gotthard (1983). „Traditionsbezug zur Lutherbibel im Werk Brechts", *Weimarer Beiträge. Zeitschrift zur Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturtheorie* 29, 1947–1959.

SCHROER, Silvia (1987). *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 74), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STOELLGER, Philipp (2008). „Das Bild als unbewegter Beweger? Zur effektiven und affektiven Dimension des Bildes als Performanz seiner ikonischen Energie", in BOEHM, Gottfried; MERSMANN, Birgit; SPIES, Christian (Hg.), *Movens Bild. Zwischen Affekt und Evidenz*, München: Fink, 183–223.

WAGNER, Andreas (2011). „Der Mensch als ‚Bild' Gottes und das ‚Bild' Gottes im Alten Testament", *Rheinsprung* 11,1, 79–91.

WALDENFELS, Bernhard (2019). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

DAS BEZEUGEN IST IM JUDENTUM MÄNNERSACHE. BIBLISCHE UND RABBINISCHE QUELLEN ZUM AUSSCHLUSS DER FRAU VOM ZEUGINNENSTATUS

Valérie RHEIN

„‘Du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten (Ex 20,13)’ (...) Dieses Gesetz (...) gilt überall und jederzeit für Männer, aber nicht für Frauen, denn Frauen [gehören] nicht zur Kategorie der Zeugenschaft, weil es für eine Zeugenaussage Klarheit und viel Konzentration braucht.“

Sefer Hachinuch, Gebot 37[1]

A man can give testimony, but a woman cannot: This is the rule in rabbinic Judaism. The tannaim *and* amoraim *define the exclusion of women from testifying as biblical rather than rabbinic law. In Mishnah, Talmud, and later rabbinic literature, the principle is “no, but”: No, women cannot testify, but there are exceptions to the rule. The rabbis justify the “no” in diverse ways. Their arguments range from masculine biblical language, to imminent influence by third parties, to women’s lack of competence – or they give no reason at all. What led the rabbis to this “no, but”? Why do they make a point of defining women's disqualification from testifying as biblical law? And why has there been no in-depth feminist discourse in modern Orthodox Judaism on the disqualification of women from serving as witnesses? A range of rabbinic sources will be used to explore these questions. Today, several groups are interested in integrating women into the pool of potential witnesses. These include bridal couples, who desire a more active role for women in their wedding rituals, and modern Orthodox congregations and their (female) rabbis, who do not wish to see classical rabbinic tasks such as divorces or conversions to Judaism carried out solely by male rabbis.*

Befinden sich in einer orthodox geführten Synagoge neun Männer und hundert Frauen, kann nicht mit dem gemeinschaftlichen Gottesdienst begonnen werden – schweizerisches Gleichstellungsgesetz hin oder her. Denn die Frau zählt nicht

[1] Biblische Zitate basieren auf der Zürcher Bibel (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007), die Versnummerierung orientiert sich an JPS Hebrew-English Tanakh (*The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation*, Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 2003 [hebr./engl.]). Übersetzungen aus der rabbinischen Literatur gemäss The Bar Ilan Responsa Project (Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan [elektronische Daten; hebr.]); Textergänzungen in eckigen Klammern von der Verfasserin.

zum Minjan, dem Zehner-Quorum, das es für einen jüdischen Gottesdienst braucht. Neben Diskrepanzen zwischen religiöser und weltlicher Gesetzgebung erfahren Frauen auch innerhalachische Divergenzen. Beispielsweise dann, wenn eine orthodoxe Rabbinerin in ihrer Gemeinde keine Gottesdienste leiten oder Gemeindemitglieder vermählen kann.[2]

Zeremonien wie Eheschließungen, Scheidungen oder Übertritte ins Judentum müssen von zwei oder drei Personen bezeugt werden.[3] Im orthodoxen Judentum kann ausschließlich ein Mann diese Aufgabe wahrnehmen.[4] Dasselbe gilt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, für eine Zeugenschaft vor einem jüdischen Gericht: Nur ein Mann kann als Zeuge aussagen. Weshalb ist das so? Und weshalb wurde zur Disqualifikation der Frau vom Zeuginnenstatus bisher kein tiefgreifender jüdisch-feministischer Diskurs geführt?[5] Anhand einer Auswahl rabbinischer Quellen soll diesen Fragen nachgegangen werden.

1. Männliche biblische Sprache

Das generische Maskulinum ist die in den fünf Büchern Moses gebräuchliche Sprachform, Frauen werden nur sporadisch explizit angesprochen oder aufgeführt. Auch die biblischen Quellen zum Ablegen eines Zeugnisses sind männlich formuliert. In Dtn 19,15 beispielsweise heißt es: „Ein einziger Zeuge [עד] soll nicht gegen jemanden den Ausschlag geben, wenn es um irgendeine Schuld geht (...). Auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin soll eine Entscheidung getroffen werden.“ In Ex 20,13 steht „Du sollst nicht als falscher Zeuge [עד שקר] aussagen gegen deinen Nächsten“ und in Lev 5,1 „(...) und er ist ein Zeuge [עד], der etwas gesehen oder erfahren hat, aber er sagt nicht aus, dann lädt er Schuld auf sich.“

[2] Hurwitz 2009: 145; zur Ordination von Frauen im orthodoxen Judentum vgl. Abschnitt „4. Kaum ein Thema: zu Diskurs und Praxis im modern-orthodoxen Judentum“.

[3] Dtn 17,6; 19,15.

[4] Für Scheidungen und Übertritte ins Judentum braucht es einen Rabbiner, Eheschließungen können auch von Laien bezeugt werden; vgl. dazu Abschnitt „5. Politik der kleinen Schritte“. Im liberalen und im konservativen Judentum des 21. Jahrhunderts sind Mann und Frau halachisch grundsätzlich gleichgestellt (Kaplan 2007: 177–179; Golinkin und Panitz 2007: 174). Der Schwerpunkt des vorliegenden Artikels liegt auf dem modern-orthodoxen Judentum. Diese Strömung innerhalb der Orthodoxie will Tradition und Moderne miteinander verbinden; gesellschaftliche und politische Themen wie Feminismus oder Ökologie beispielsweise werden in halachische Überlegungen miteinbezogen. Zum Begriff des modern-orthodoxen Judentums vgl. Brill 2019: 173–178.

[5] Demgegenüber analysieren und diskutieren Exponentinnen und Exponenten des modern-orthodoxen Judentums seit den späten siebziger Jahren feministische Themen wie den Zugang zu höherer jüdischer Bildung, den Einbezug in synagogale Rituale wie die Toralesung, die Gestaltung von Bat-Mizwa-Feiern oder die missliche rechtliche Situation von vom Ehemann getrenntlebenden Frauen ohne Scheidungsurkunde (Fishman 2009: 185–189).

Die meisten Gesetze der Tora richten sich an Israel.[6] Sind Frauen Teil von Israel? Gelten die in Dtn 19, Ex 20 oder Lev 5 skizzierten Regeln auch für Zeuginnen? Die Tora enthält keinerlei Aussagen, die eine Frau als Zeugin disqualifiziert.[7] In ihrer Deutung biblischer Texte sind die Rabbinen allerdings nicht konsistent: Sich an Israel richtende Gesetze können im rabbinischen Verständnis sowohl dem Mann vorbehalten als auch für Mann und Frau bestimmt sein.[8] Diese Inkonsistenz wird in der rabbinischen Literatur auch beim Regeln des Bezeugens sichtbar: Wo es zwei Zeugen braucht, kommen dafür ausschließlich Männer infrage. In ausgewählten Situationen hingegen, die nur eine bezeugende Person erfordern, können auch Frauen Zeugenaussagen machen, etwa um den Tod des eigenen Ehemanns zu bezeugen.[9]

2. Die nicht autonome Frau: tannaitische Quellen

Auch die Mischna enthält keine Aussage, die einer Frau ausdrücklich verbietet, Zeugin zu sein.[10] Die Rabbinen thematisieren jedoch Einschränkungen und skizzieren damit das Bild einer für Zeugenaussagen illegitimen Frau. „Der Zeugniseid [שבועת העדות] gilt bei Männern und nicht bei Frauen", sagt die Mischna im Traktat Schewuot 4,1. Die Disqualifikation der Frau vom Zeugniseid basiert auf dem impliziten Ausschluss der Frau vom Zeuginnenstatus.[11] Im Gegensatz dazu kommen Frauen im Traktat Rosch Haschana 1,8 indirekt als mögliche Zeuginnen infrage: „Die folgenden [Personengruppen] sind untauglich [bzw. die Untauglichen, הפסולין, um ein Zeugnis abzulegen] (...). Das ist die Regel: [Für] jedes Zeugnis [עדות], für das die Frau untauglich ist [אין (...) כשרה], sind auch diese [obengenannten Personengruppen] untauglich." Diese Aussage lässt den Umkehrschluss zu, dass Frauen ebenso wie die aufgeführten Personengruppen – Taugenichtse und Gauner repräsentierend – in gewissen Situationen ein Zeugnis ablegen können. In einer Auflistung von Personen im Traktat Sanhedrin 3,4, die

[6] Rhein 2020: 5–8.

[7] Demgegenüber äußert sich der biblische Text beispielsweise differenziert zu den für Mann und Frau unterschiedlichen Regeln für das Ablegen von Gelübden: Hier wird die Autonomie einer unverheirateten Frau im Hause ihres Vaters sowie einer verheiraten Frau eingeschränkt (Num 30,4–17). Der Gebrauch des generischen Maskulinums ohne expliziten Ausschluss der Frau war bis weit in die Neuzeit hinein auch in staatlichen Gesetzestexten oder Verfassungen üblich, beispielsweise beim Regeln des Stimm- und Wahlrechts in den schweizerischen Bundesverfassungen von 1848 und 1874 (Voegeli 2021).

[8] Vgl. z. B. Lev 23,33–44: Manche der sich an die Kinder Israels richtenden Gebote gelten für Mann und Frau, andere ausschließlich für den Mann (Rhein 2020: 9–10; vgl. auch Midrasch Sifre zu Num 15,38).

[9] mJewamot 16,7; für weitere Beispiele vgl. Fußnote 27.

[10] Hauptman 1998: 196.

[11] Owadja Bartenura zu mSchewuot 4,1.

aufgrund ihrer Verwandtschaft zur angeklagten Person vor Gericht nicht aussagen dürfen, fehlen Frauen wiederum gänzlich. Diese Mischna suggeriert, dass ausschließlich der Mann Zeugenaussagen machen kann.

In der Mischna nennen die Rabbinen keine Gründe für die im Vergleich zum Mann eingeschränkte Rolle der Frau als Zeugin. Das ist in der Tosefta anders: Im Traktat Ketuwot 3,3 erläutert Rabbi Jochanan ben Beroka, weshalb er die Aussagen von Frauen (und Minderjährigen) nur zeitnah und noch am Ort des Geschehens für glaubwürdig hält. „Wenn sie aber [von dort] weggehen und wieder zurückkommen, wird ihnen nicht geglaubt [אין נאמנין], weil sie möglicherweise [zu ihrer Aussage] verführt oder eingeschüchtert wurden."[12] Rabbi Jochanan ben Beroka betrachtet die Aussage einer Frau grundsätzlich nicht als unglaubwürdig. Weil er allerdings ihre Unabhängigkeit infrage stellt, befürchtet er eine Beeinflussung durch den Ehemann oder andere Personen. Deshalb hält er ihre Aussage nur für glaubhaft, wenn sie ihre Beobachtungen noch nicht mit Dritten geteilt hat.[13]

Im Midrasch Sifre Dewarim leiten die Rabbinen den Ausschluss der Frau vom Ablegen eines Zeugnisses explizit aus der Tora ab und machen diesen so zu einem biblischen Gesetz, das gewichtiger ist als ein rabbinisches Gesetz.[14] Dabei stützen sie sich auf eine Wortanalogie *(gesera schawa)* in Dtn 19. Der biblische Text verwendet hier zweimal den Begriff „zwei", das eine Mal in Vers 15 („zwei oder drei Zeugen"), das andere Mal in Vers 17 („zwei Männer"): „[15] Ein einziger Zeuge soll nicht gegen jemanden den Ausschlag geben, wenn es um irgendeine Schuld geht (...). Auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin soll eine Entscheidung getroffen werden. [16] Wenn aber ein Zeuge zu Unrecht gegen jemanden auftritt, um ihn einer Übertretung zu beschuldigen, [17] dann sollen die zwei Männer, zwischen denen der Streit besteht, vor den Herrn treten, vor die Priester und die Richter, die zu jener Zeit da sein werden."[15] Kann eine Frau ein Zeugnis ablegen?, fragen die Rabbinen im Midrasch Sifre Dewarim und verneinen: Weil Vers 17 in Dtn 19 von zwei Männern spreche [שני־האנשים], handle es sich auch in Vers 15 um zwei Männer bzw. um zwei männliche Zeugen [שני עדים].[16] Dabei lassen sie außer Acht, dass der Begriff אנשים aufgrund des generischen Maskulinums auch die Bedeutung „Menschen" haben kann.[17]

[12] Diskussionsgegenstand in tKetuwot 3,3 (Lieberman) ist die Richtung, in die ein entwichener Bienenschwarm geflogen ist.

[13] FUCHS 2012: 125–126; HAUPTMAN 1998: 211.

[14] ELON 1994: 212.

[15] Dtn 19,15–17.

[16] Sifre Dewarim 190 zu Dtn 19,17.

[17] Zu Zvi Berlins Lesart, wonach sich die Wortanalogie nicht auf Dtn 19,15, sondern auf Num 11,26 stütze, vgl. FUCHS 2012: 123 (der Begriff שני־אנשים in Num 11,26 lässt aufgrund der namentlichen Nennung der beiden – Eldad und Medad – die Bedeutung „Menschen" nicht zu).

3. Sozialer Status und ein Fluch Gottes: amoräische und geonische Quellen

Die Rabbinen des Babylonischen Talmuds stellen diese Wortanalogie mehrfach infrage. Denn bei den beiden Männern in Dtn 19,17 handelt es sich im Wortsinn *(p'schat)* nicht um zwei Zeugen, sondern um Zeuge und Prozesspartei.[18] Das ändert zwar nichts an der Rechtspraxis: Die Frau kann abgesehen von einer Reihe definierter Situationen, für die es nur einen Zeugen braucht, nicht die Zeuginnen-Rolle einnehmen. Die von den Rabbinen diskutierten Zweifel machen aber deutlich, wie schwer sie sich damit tun, den Ausschluss der Frau vom Ablegen von Zeugnissen zu legitimieren.

In der Regel begründen die Rabbinen des Babylonischen Talmuds nicht, weshalb sie Zeuginnen grundsätzlich ablehnen. Der Kontext der Diskussionen macht jedoch immer wieder deutlich, dass der niedrigere soziale Status der Frau eine wesentliche Rolle spielt.[19] Im Traktat Baba Kama 88a beispielsweise argumentiert der Gelehrte Ulla, sich auf das Prinzip *a minori ad maius* (*kal wachomer*) stützend, mit dem niedrigeren sozialen Status der Frau: Ebenso wie eine Frau als Zeugin nicht zulässig sei [פסולה לעדות], sei auch ein Sklave als Zeuge nicht zulässig.[20] Auch in ihrem Kommentar zur Mischna Rosch Haschana 1,8 argumentieren die Rabbinen mit dem sozialen Status: Die dort als Zeugen unzulässig aufgelisteten Personengruppen werden den als Zeuginnen unzulässigen Frauen gegenübergestellt.[21] Im Midrasch Pirke de-Rabbi Elieser hingegen wird der Ausschluss der Frau von der Zeugenaussage als eine Strafe skizziert: Er ist einer von neun Flüchen [קללות] im Nachgang zum Sündenfall.[22]

3. Männliche Sprache und zu Konzentration fähiger Mann: Rischonim, Acharonim

Im 12. Jahrhundert knüpft Maimonides an die auf der männlichen biblischen Sprache basierenden Argumentation des Midraschs Sifre zu Dtn 19,17 an. In

[18] bSchewuot 30a; vgl. auch jJoma 6,1.

[19] Hauptman 1998: 202; 206–210.

[20] Zum gegenüber dem Mann niedrigeren Status von Frauen, Sklaven und Minderjährigen vgl. Hezser 2005: 75–82.

[21] bRosch Haschana 22a.

[22] Pirke de-Rabbi Elieser 14 zu Gen 3,13; analog zur Frau wird in Pirke de-Rabbi Elieser 14 auch der Mann mit neun Flüchen bestraft. Auch im deutlich späteren Midrasch Jalkut Schimoni (12./13. Jahrhundert) wird der Ausschluss der Frau von Zeugenaussagen als Strafe gewertet. Corpus Delicti ist hier das von Sara bestrittene Lachen (Jalkut Schimoni Wajera zu Gen 18,15; Fuchs 2012: 130). Zur Datierung von Pirke de-Rabbi Elieser vgl. Stemberger 2011: 366.

seinem Kodex Mischne Tora stützt er sich allerdings auf Dtn 17,6 – „wer auf den Tod angeklagt ist, soll aufgrund der Aussage von zwei (...) Zeugen [שנים עדים] getötet werden“ – und erklärt: „Frauen sind gemäß Tora untauglich für das Bezeugen [פסולות לעדות], denn es heißt: ‘aufgrund von zwei Zeugen’; das ist die männliche Form und nicht die weibliche Form.“[23]

Auf ein anderes Argument für den Ausschluss der Frau von der Zeugenschaft stützt sich im 13. Jahrhundert das Sefer Hachinuch: Weil eine Zeugenaussage „Klarheit und viel Konzentration“ voraussetze, sei die Frau nicht in die Aufgabe des Bezeugens [בתורת עדות] eingebunden.[24] Ähnlich hatte einst Flavius Josephus argumentiert: Die Frau sei als Zeugin nicht zulässig, weil sie leichtsinnig und dreist sei.[25] Der Kodex Schulchan Aruch schließlich nennt keinen Grund für die Untauglichkeit der Frau gegenüber der Zeugenschaft.[26]

Weshalb können Frauen a priori nicht Zeugin sein? Seit tannaitischer Zeit tun sich die Rabbinen schwer damit, diese von ihnen als biblisch definierte Bestimmung zu begründen. Wo sie es tun, stützen sie sich auf ganz unterschiedliche Argumente. Denn im Toratext findet sich keine stichhaltige Erklärung. Zu den Gründen des Ausschlusses der Frau gibt es unter den Rabbinen keinen Konsens, was nicht zuletzt die kritische Diskussion im Traktat Schewuot 30a des Babylonischen Talmuds illustriert. Hinzu kommt, dass sie Situationen bestimmen, für die Zeuginnen durchaus zulässig sind, beispielsweise wo männliche Zeugen fehlten oder Frauen zu einem Sachverhalt besser Bescheid wissen.[27] Doch die Rabbinen erwecken nicht den Anschein, damit gegen geltendes Gesetz zu verstoßen.[28] Und Argumente wie eine drohende Einschüchterung der Frau, die männliche Sprache der Tora oder die für Zeugenschaft erforderliche Klarheit und Konzentration scheinen in diesen Fällen nicht relevant zu sein.

[23] Hilchot Edut 9,2; Ausnahmen von dieser Regel definiert Maimonides in Kapitel 4,1–3: In bestimmten Situationen, die nur eine bezeugende Person erfordern, sind Frauen als Zeuginnen zulässig. Interessant ist Josef Karos Kommentar dazu (16. Jahrhundert): Ihn überzeuge Maimonides' Argumentation nicht, schließlich sei die ganze Tora in der männlichen Form geschrieben (Kesef Mischne Hilchot Edut 9,2). Im Schulchan Aruch vertritt dennoch auch Karo die Haltung, dass die Frau als Zeugin nicht zulässig sei (Choschen Mischpat 35,14, s. unten).

[24] Sefer Hachinuch, Gebot 37.

[25] Jüdische Altertümer 4: 8,15 (JOSEPHUS 2002: 231); die Rabbinen verwenden dieses Argument in den zwischen Josephus und dem Sefer Hachinuch liegenden Jahrhunderten hingegen nicht.

[26] Choschen Mischpat 35,14.

[27] Dazu gehören z. B. das Bezeugen des Todes des Ehemannes, damit die Witwe eine neue Ehe eingehen kann (mJewamot 15,1; 16,7), oder das Bestimmen des erstgeborenen Kindes bei Zwillingsgeburten durch die Hebamme (bKidduschin 73b); vgl. auch Moses Isserles' Kommentar zu Choschen Mischpat 35,14. Die Mischna gesteht einer Frau auch zu, für eine andere Frau auszusagen, beispielsweise um zu bezeugen, dass sie im Zuge einer Gefangenschaft nicht vergewaltigt worden ist (mKetuwot 2,6). Familienangehörige sind von Zeugenaussagen ausgenommen (mSanhedrin 3,4, Hilchot Edut 9,1; 13,1).

[28] GROSSMAN 2001: 4–5.

Im Kontext der Bestimmungen für Zeugenaussagen fehlt zudem eine Anknüpfung an das rabbinische Prinzip, das Verpflichtung und Befreiung der Frau gegenüber den Gesetzen der Tora regelt: Im Mischna-Traktat Kidduschin 1,7 wird sie zu sämtlichen Verboten sowie zu Geboten, die nicht an eine bestimmte Zeit gebunden sind, verpflichtet und im Gegensatz zum Mann von zeitgebundenen Geboten befreit.[29] Kein falsches Zeugnis abzulegen gehört zu den Verboten.[30] Dazu ist die Frau eigentlich ebenso verpflichtet wie der Mann. In Diskussionen zur Disqualifikation der Frau von der Zeugenschaft argumentieren die Rabbinen allerdings nicht damit.

4. Kaum ein Thema: zu Diskurs und Praxis im modern-orthodoxen Judentum

Einbezug in die synagogale Toralesung, Zugang zu höherer jüdischer Bildung, Rituale für Bat-Mizwa-Feiern oder rabbinische Ordination: Die Rolle der Frau in der Religionspraxis wird seit den siebziger-Jahren des 20. Jahrhunderts im modern-orthodoxen Judentum kontrovers diskutiert und punktuell erweitert.[31] Ihre weitgehende Untauglichkeit als Zeugin war bisher allerdings kaum ein Thema. Einer der Gründe dafür mag sein, dass die Bedeutung rabbinischer Rechtsprechung heutzutage deutlich kleiner ist als in Antike oder Mittelalter.[32] Deshalb gibt es auch weniger Situationen, die im Rahmen der Halacha einen Zeugen oder eine Zeugin erfordern.

In der Diaspora gilt für die jüdische Bevölkerung grundsätzlich die Jurisdiktion des Landes, in der sie lebt, und auch in Israel wird ein Großteil der Belange des alltäglichen Lebens in den allgemeinen Gerichten behandelt. Für eine Reihe religiöser Rituale aber ist das *Bet Din* (Rabbinatsgericht) zuständig. Das Gremium setzt sich in der Regel aus drei Rabbinern zusammen. Mindestens einer von ihnen benötigt zusätzlich zur Befähigung, zu lehren und halachische Fragen zu entscheiden (Ordination mit dem Prädikat *„jore, jore“*), die höhere Qualifikation für das Richten (Prädikat *„jadin jadin“)*.[33]

Im zeitgenössischen orthodoxen Judentum besteht das *Bet Din* ausschließlich aus Männern, im liberalen und konservativen Judentum, wo es seit den siebziger bzw. achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Rabbinerinnen gibt, auch aus

[29] Rhein 2020: 1–2; 15–20. Drei Verbote – das Rundscheren des Haupthaares, das Zerstören des Bartrandes und die Verunreinigung an Toten (Lev 19,27 und 21,1) – sind explizit von diesem Prinzip ausgenommen und gelten ausschließlich für den Mann.

[30] Sefer Hamizwot, N285.

[31] Fishman 2009: 186–189.

[32] Fuchs 2012: 147.

[33] Wilke 2003: 180–182; bSanhedrin 5a.

Frauen.[34] Vor rund zehn Jahren haben auch Institutionen im Umfeld des modern-orthodoxen Judentums mit der Ordination von Frauen begonnen, 2013 etwa die Yeshivat Maharat in New York oder 2015 das Beit Midrash Har'El in Jerusalem.[35] Den Frauen wird die Ordination mit dem Prädikat *„tore, tore"*[36] verliehen. Dennoch können sie nicht Teil des *Bet Din* sein und als rabbinische Richterinnen amtieren. Denn die Mischna überliefert im Traktat Nidda 6,4 ein Prinzip, wonach wer als Richter infrage kommt, auch Zeuge sein kann, doch wer als Zeuge infrage kommt, nicht unbedingt auch Richter sein kann. Das gilt umso mehr, als die Rabbinen die Frau explizit und mit Bezug auf die Tora als Zeugin disqualifiziert haben.

Wie, so fragt sich, ist da die Geschichte von Debora zu verstehen, von der der Tanach erzählt? „Debora aber, eine Frau, eine Prophetin, die Frau des Lappidot, sie war in jener Zeit Richterin für Israel; (...) und zum Gericht zogen die Israeliten hinauf zu ihr."[37] Die Rabbinen taten sich schwer damit, die Erzählung von der Richterin Debora mit dem im Mischna-Traktat Nidda verankerten Prinzip in Einklang zu bringen. Sie sei gebildet gewesen und habe Richtern möglicherweise die Gesetze gelehrt, ist eine der gängigen rabbinischen Haltungen gegenüber Deboras Funktion.[38] Zeugin oder Richterin aber, so das rabbinische Verständnis, könne eine Frau nicht sein.

5. Politik der kleinen Schritte

Wie gehen modern-orthodoxe Rabbinerinnen mit dieser Situation um? Sara Hurwitz, Präsidentin und Mitgründerin der Yeshivat Maharat, plädiert für eine Politik der kleinen Schritte.[39] Orthodoxe Frauen könnten heute rund 95 Prozent der rabbinischen Funktionen wahrnehmen. Nur als Zeuginnen bei Eheschließungen, Scheidungen und Konversionen mitzuwirken oder Gottesdienste zu leiten gehe nicht.[40]

[34] Zum konservativen Judentum vgl. Fußnote 44.

[35] Bis 2023 sind an der Yeshivat Maharat 64 Frauen und am Beit Midrash Har'El zehn Frauen ordiniert worden (www.yeshivatmaharat.org/alumnae; www.har-el.org, Institutsbroschüre 2023; 6. August 2023). Die beiden Institutionen beschreiben sich als orthodox und nicht explizit als modern-orthodox.

[36] Weibliche Form von *„jore, jore";* im Alltag haben Frauen allerdings schon lange zuvor gewisse halachische Entscheidungen getroffen, wie etwa Anekdoten im Talmud dokumentieren (vgl. z. B. bKetuwot 61a; Hauptman 2022: 266–270).

[37] Ri 4,4–5.

[38] Tosafot zu bGittin 88b.

[39] Mündliches Statement anlässlich der JOFA 10th International Conference on Feminism and Orthodoxy vom 7. März 2021 (Maharat: Where Have We Come From and Where Are We Going? 13.15 Uhr, online).

[40] Hurwitz 2009: 145.

Für Scheidungen und Konversionen braucht es Rabbiner, die für das Richten qualifiziert sind. Die beiden anderen von HURWITZ genannten Rituale – das Bezeugen von Eheschließungen und das Leiten von Gottesdiensten – können hingegen auch von Laien wahrgenommen werden: Abgesehen von wenigen Ausnahmen kommt dafür jeder religionsmündige Mann infrage, der die jüdischen Gesetze befolgt.[41] Wie gehen modern-orthodoxe Paare damit um, dass es für die Zeremonie der Eheschließung zwei männliche Zeugen braucht? Der torabasierte Ausschluss der Frau von der Zeugenschaft engt den Interpretations- und Gestaltungsspielraum ein. Eine seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert erprobte Möglichkeit ist es, auf ergänzende Rituale zurückzugreifen und so neben den beiden vorgeschriebenen männlichen Zeugen auch Frauen einzubinden.[42] Eine Frau hält beispielsweise eine kurze Ansprache zu einem religiösen Thema (*Dwar Tora*), während das Brautpaar unter dem Traubaldachin (*Chuppa)* steht, oder liest den auf Aramäisch verfassten Ehevertrag vor (*Ketubba*). Oder zwei Frauen gesellen sich zu den beiden Männern, die unmittelbar nach der Trauung dafür sorgen, dass das Brautpaar sich für einen ungestörten Moment zurückziehen kann.[43]

Von Interesse ist die Diskussion zum Zeuginnen-Status der Frau, die im konservativen Judentum seit den 1970er-Jahren geführt wurde, in den achtziger Jahren vor allem auch im Rahmen der Frauenordinations-Debatte.[44] 1984 etwa hat Joel ROTH eine Erweiterung der in der rabbinischen Literatur verankerten Ausnahmen skizziert.[45] Die Situationen, in denen eine Frau als Zeugin möglich ist, könnten um zwei Fälle ergänzt werden: das Bezeugen einer Heirat und das Bezeugen einer Scheidung.[46] So ließen sich, so ROTHs Argumentation, die Aufgaben der Frau im Rabbinat jenen des Mannes angleichen, ohne die grundsätzliche halachische Disqualifikation der Frau vom Zeugenstatus außer Kraft zu setzen.[47] ROTH und eine Reihe weiterer Exponentinnen und Exponenten des konservativen Judentums, darunter 1984 Mayer RABINOWITZ oder 2001 Susan GROSSMAN, argumentierten auch mit dem veränderten sozialen Status der Frau. Anders

[41] Zu den Ausnahmen gehört eine Reihe von Männern, die von der Norm abweichen, beispielsweise weil sie eine Behinderung haben (Hilchot Edut 9,1; WATTS und LEHMHAUS 2016, 435–436; STAUBLI und SCHROER 2014: 483).

[42] KOREN 2005: 34–41.

[43] SHAPIRA 2003: 8; KOREN 2005: 40–41. Auch die passive Rolle der Braut, die vom Bräutigam erworben wird (קנה; mKidduschin 1,1), erachten viele Paare als problematisch (KOREN 2005: 31).

[44] Vgl. dazu die Analyse von BLOCH 2021. Die konservative Bewegung – in den USA „Conservative Judaism“ und in Israel „Masorti Judaism“ genannt – ist im 19. Jahrhundert entstanden und situiert sich zwischen orthodoxem und liberalem Judentum. Die Bewegung ordiniert seit 1985 Frauen (GOLINKIN und PANITZ 2007: 171; 174–175).

[45] Z. B. mRosch Haschana 1,8, vgl. Abschnitt „2. Die nicht autonome Frau: tannaitische Quellen“ oben.

[46] ROTH 1988: 157–159.

[47] ROTH 1988: 158.

als in Spätantike und Mittelalter seien Mann und Frau in den westlichen Gesellschaften des 20. und 21. Jahrhunderts grundsätzlich gleichgestellt, weshalb es für diese beiden Personengruppen nicht mehr verschiedene Kategorien mit mehr bzw. weniger Kompetenzen brauche.[48] Außerdem werde, so Mayer RABINOWITZ, die biblische Herleitung des Ausschlusses der Frau vom Bezeugen in der rabbinischen Literatur nicht einhellig akzeptiert. Vielmehr gebe es auch halachische Autoritäten, die sich nicht explizit auf die Tora beriefen, darunter Josef Karo im Schulchan Aruch.[49]

6. NEIN, ABER...

Im orthodoxen Judentum sind Mann und Frau halachisch nicht gleichgestellt. Seit tannaitischer Zeit waren rabbinische Gelehrte jedoch immer wieder bestrebt, den rechtlichen Status der Frau zu verbessern oder sie punktuell mehr in die Religionspraxis einzubeziehen. Ein Beispiel ist das Studiergebot (*Talmud Tora*): Bis heute ist die Frau formell nicht dazu verpflichtet, hat aber inzwischen denselben Zugang zu höherer jüdischer Bildung wie der Mann.[50] Dieser im Laufe der Zeit geschaffene Zugang zu jüdischer Bildung basiert auf jahrhundertelangem Analysieren und Diskutieren der rabbinischen Quellen.

„Nein, aber" lautet beim Thema Zeuginnen die halachische Ausgangslage: Nein, Frauen können kein Zeugnis ablegen, aber es gibt Ausnahmen von dieser Regel. Was hat die Rabbinen zu diesem „Nein, aber" bewogen? Wie glaubwürdig ist das „Nein" angesichts des „Abers"? Weshalb legen die rabbinischen Gelehrten Wert darauf, die Disqualifikation der Frau von der Zeugenaussage als biblisches Gesetz zu definieren und nicht als rabbinische Bestimmung? Und weshalb begründen sie das „Nein" so unterschiedlich – von männlicher biblischer Sprache über drohende Manipulation durch Dritte bis hin zu mangelnden Kompetenzen der Frau oder ohne Angabe von Gründen reichend? Die biblisch verankerte Bestimmung schränkt den Interpretationsspielraum ein. Das „Aber" und das breite Spektrum an Erläuterungen für das „Nein" hingegen bieten eine Angriffsfläche und erhöhen den Interpretationsspielraum für zeitgenössische rabbinische Autoritäten (*Poskim*).

Interesse an einer Integration der Frau in die Zeugenschaft besteht auf mehreren Seiten. Dazu gehören Brautpaare, die eine aktivere Rolle von Frauen in Hochzeitsritualen wünschen, ebenso wie orthodoxe Rabbinerinnen und deren Gemeinden, die klassische rabbinische Aufgaben wie Scheidungen oder Über-

[48] RABINOWITZ 1988: 118; GROSSMAN 2001: 10.
[49] Choschen Mischpat 35,14; RABINOWITZ 1988: 118–119.
[50] HURWITZ 2009: 145–146; FISHMAN 2009: 188.

tritte ins Judentum nicht ausschließlich männlichen Rabbinern überlassen möchten.

Nein: Eine Frau könne nicht Zeugin sein, denn dafür brauche es Klarheit und Konzentration, hat das Sefer Hachinuch einst konstatiert. Aber: Im 21. Jahrhundert werden solche Eigenschaften mit den Kompetenzen eines Menschen assoziiert und nicht mehr mit dessen Geschlecht oder sozialen Status.

BIBLIOGRAPHIE

BLOCH, Emmanuel (2021). „Gender Equality and Religious Law: the Ordination of Women as Rabbis in the Conservative Movement as a Case Study“, *Journal of Law and Religion* 36,2, 255–277.

BRILL, Alan (2019). „What Is ‘Modern’ in Modern Orthodoxy?“, in FERZINGER, Adam; FREUD-KANDEL, Miri; BAYME, Steven (Hg.), *Yitz Greenberg and Modern Orthodoxy. The Road Not Taken*, Boston, MA: Academic Studies Press, 172–192.

ELON, Menachem (1994). *Jewish Law. History, Sources, Principles*. Vol. I., Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.

FISHMAN, Sylvia Barack (2009). „Women’s Transformations of Contemporary Jewish Life“, in GREENSPAHN, Frederick E. (Hg.), *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*, New York, NY: New York University Press, 182–195.

FUCHS, Ilan (2012). „Women's Testimony in Jewish Law: A Historical Survey“, *Hebrew Union College Annual* 82–83, 119–159.

GOLINKIN, David; PANITZ, Michael (2007). „Conservative Judaism“, in *Encyclopaedia Judaica* 5, 171–177.

GROSSMAN, Susan (2001). „Edut Nashim K’Edut Anashim: The Testimony of Women is as the Testimony of Men“, *Committee on Jewish Law and Standards of the Rabbinical Assembly,* HM 35:14.2001b (20 Seiten, www.rabbinicalassembly.org/jewish-law/committee-jewish-law-and-standards/hwsn-mspt-hoshen-mishpat, 20.07.2022).

HAUPTMAN, Judith (1998). *Rereading the Rabbis. A Women’s Voice*, Boulder, CO: Westview Press.

HAUPTMAN, Judith (2022). *The Stories They Tell. Halakhic Anecdotes in the Babylonian Talmud*, Piscataway, NJ: Gorgias Press.

HEZSER, Catherine (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.

HURWITZ, Sara (2009). „Orthodox Women in Rabbinic Roles“, in GOLDSTEIN, Elyse (ed.), *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*, Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing, 144–154.

JOSEPHUS, Flavius (2002). *Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz*, Wiesbaden: Fourier.

KAPLAN, Dana Evan (2007). „Reform Judaism“, *Encyclopaedia Judaica* 17, 165–183.

KOREN, Irit (2005). „The Bride's Voice: Religious Women Challenge the Wedding Ritual", *Nashim* 10,2, 29–52.

RABINOWITZ, Mayer (1988). „An Advocate's Halakhic Response the Ordination of Women", in GREENBERG, Simon (Hg.), *The Ordination of Women as Rabbis. Studies and Responsa*, New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 107–123.

RHEIN, Valérie (2020). „Law, Hierarchy, and Gender: Reflections on the Exemption of Women from Time-Bound Commandments", *Judaica. Neue Digitale Folge* 1 (37 Seiten, https://doi.org/10.36950/jndf.1.4, 20.07.2022).

ROTH, Joel (1988). „On the Ordination of Women as Rabbis", in GREENBERG, Simon (Hg.), *The Ordination of Women as Rabbis. Studies and Responsa*, New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 127–187.

SHAPIRA, Deborah (2003). „A Marriage of Equals: In Her Voice", *JOFA Journal* IV,2, 8 (www.jofa.org/past-journals, 20.07.2022).

STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia (2014). *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern: Patmos.

STEMBERGER, Günter (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: Beck.

VOEGELI, Yvonne (2021). „Frauenstimmrecht", in *Historisches Lexikon der Schweiz*, Version vom 26. Januar 2021 (https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010380/2021-01-26, 20.07.2022).

WATTS, Julia; LEHMHAUS, Lennart (2016). „Disability in Rabbinic Jewish Sources", in LAES, Christian (Hg.), *Disability in Antiquity*, London: Routledge, 434–452.

WILKE, Carsten (2003). *Den Talmud und den Kant: Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim: Georg Olms.

GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE IN DER URGESCHICHTE

Ulrike SALS

1. DIE URGESCHICHTE LESEN

Am Beginn der Bibel wird zumindest in der modernen Exegese oft ein anderes Auslegungsparadigma zu Grunde gelegt als in anderen Texten, wozu Gen 1–4 auch verführen: Nahezu alle Sätze der Urgeschichte werden als Auseinandersetzungen mit älteren Kulturen oder als Ätiologien vorfindlicher Verhältnisse gelesen. Es ist wohl der Schönheit, der Gehaltfülle, und der langen Auslegungsgeschichte der Kapitel 1–4 zu verdanken, dass dadurch fast jeder Satz und sogar jedes Wort einzeln ausgelegt wird. Damit aber werden die Texte als Zusammenhang regelrecht zerstückelt. Dazu kommt, dass 1,1–2,3; 2,4–3,24; 4,1–4,26; 5 nur wenig als aufeinanderfolgende Texte gelesen werden.

Wie aber sind die Texte deutbar, wenn sie als Erzählungen, mithin als Zusammenhang gelesen werden? Im Folgenden unternehme ich den Versuch, die wörtlichen Reden der Figuren als Antworten aufeinander zu lesen. Damit werden die Texte zwar gleichfalls nur stückweise gelesen, aber interessanterweise ergibt sich eine Art Dialog bzw. eine Konkurrenz über Anthropogonie und Geschlecht. Dabei fällt bereits auf, dass die Menschen nicht *miteinander* reden – die Aussprüche gehen ins Leere, nur zweimal wird ein anderer Mensch angesprochen. Der erste Mensch, der ein Wort an einen anderen Menschen richtet, ist ausgerechnet Kain, bevor er seinen Bruder erschlägt – aber seine Worte fehlen und bilden sogar eine Lücke im Text (Gen 4,8).[1] Dass Lamech mit seiner Prahlerei gegenüber seinen Frauen der zweite Mensch ist, der das Wort an andere Menschen richtet, macht die Sache nicht besser (Gen 4,23f).[2]

2. ZU ANFANG: ANTHROPOGONIEN IN GEN 1 UND 2

Unüberschaubar ist die Literatur zu den ersten Kapiteln der Genesis. Insbesondere die Anthropogonien in ihrer Verhältnisbestimmung des Menschen zu Gott,

[1] Das betrifft allerdings nur den masoretischen Text. LXX, Sam und andere enthalten eine Rede „Lass uns auf das Feld gehen."

[2] In Gen 3,17 moniert Gott, dass *adam*/Adam auf die Stimme seiner Frau gehört habe. Im Text kommt eine derartige Rede aber nicht vor. Stattdessen ist nur der rhetorisch diffizile Dialog über Erkenntnis und Verbote zwischen dem klugen nackten Schlang und der Frau zu lesen.

zu den Tieren und zueinander sind beständig diskutiert worden. Feministische Theologien und Theorien der letzten Jahrzehnte haben dabei die Fragen der Geschlechterdifferenz noch einmal ausführlicher und ungeduldiger gestellt als vergangene Generationen. Ist also die Frage, was Geschlecht sei und wie das Verhältnis der Geschlechter zu bestimmen ist, eine nur moderne Frage? Nein. Denn „Geschlecht" ist die erste und zunächst einzige Eigenschaft,[3] die über „Mensch" im Verhältnis zu seinesgleichen hervorgehoben wird:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים׀ אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃
(Gen 1,27)

Das ist auch im sogenannten zweiten Schöpfungstext[4] so, der als wichtigste Eigenschaft nennt, dass der Mensch ein soziales Wesen sei, das nicht allein leben solle. Nun wird mit der Frau ein ähnliches Gegenüber erschaffen, das zwar dem ersten gleich ist, nach dessen Schöpfung aber sofort das Verhältnis als Gleichheits- und Machtverhältnis hervorgehoben wird. Das Verhältnis der Geschlechter scheint die wichtigste intermenschliche Frage der biblischen Anthropologie zu sein.

In 1,27 sind die geschlechtlichen Menschen (im Plural!) nicht gleich, aber gleichberechtigt. In Gen 2,23 sind die Menschen – laut Aussage des Mannes – gleich, qua seinem Benennungsakt als Machthandeln aber nicht gleichberechtigt. In 1,27 bekommen „beide"[5] Geschlechter einen gemeinsamen Herrschaftsauftrag über die Tiere, in 2,23 übt Mann durch den Benennungsakt Herrschaft über Frau aus. Die Frage, ob die Anthropogonie mit einer Patriarchatogonie zusammenfällt oder nicht, ist der Schöpfungserzählung (Gen 2,4–3,19) selbst wie

[3] Irmtraud FISCHER 2022: 21.

[4] Im Folgenden werde ich treffender vom Schöpfungsgedicht (Gen 1,1–2,3) und von der Schöpfungserzählung (Gen 2,4–3,19) sprechen. HIEKE, 2003 und andere sprechen hier eher von dem Prolog in Gen 1,1–2,3 und von den eigentlichen Toledot von Himmel und Erde ab Gen 2,4.

[5] Die Erschaffung des Menschen in zwei Geschlechtern in Gen 1 stellt nur die beiden äußersten Pole dar und eben nicht eine normative Zweigeschlechtlichkeit: So wie es das Meer und die Wüste gibt, aber auch das Watt, so wie es Licht und Dunkelheit gibt, aber auch die Dämmerung (Irmtraud FISCHER 2022: 21). Damit ist die Binarität der Geschlechter einerseits und der Strukturalismus des Schöpfungsgedichts in Gen 1 andererseits aufgehoben. Eine dies berücksichtigende Analyse von Gen 1 steht aus. Aber was, wenn der Text in Gen 1 doch binär strukturiert ist? Liebt Gott das Wattenmeer? In Mischna und Talmud wiederum gehen die Rabbinen auch deutlich pragmatischer beziehungsweise realistischer vor als die frühen und späten Christen: es gibt die Bezeichnung *Androgynus* für Menschen mit männlichen und weiblichen Geschlechtsmerkmalen, „*Tumtum* – den Menschen mit unklaren oder nicht sichtbaren Geschlechtsmerkmalen – sowie *Ay'lonit* und *Saris* – Menschen, denen bei der Geburt das weibliche beziehungsweise männliche Geschlecht zugeordnet worden ist, deren Geschlechtsmerkmale sich aber in der Pubertät nicht weiter ausprägen" (ECKSTEIN 2022: 223). Siehe auch die theologischen Überlegungen zur (Zwei-)Geschlechtlichkeit bei HESS 2006.

auch ihrer Auslegungsgeschichte inhärent.[6] Tatsächlich zieht sich die Frage nach dem Geschlechterverhältnis durch die gesamte Genesis.[7]

3. GEN 2,23: *ADAMS*/ADAMS JUBELRUF

וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת׃
(Gen 2,23)

Obwohl Gott die Tiere aus dem gleichen Material formt wie den Menschen (*adam*), erkennt *adam*/Adam[8] in keinem der „Adamalinge" einen Partner für sich. Erst als aus dem Material *adams* eine Frau (*ischscha*) geformt wird, erkennt *adam*/Adam die Ähnlichkeit und damit auch die Partnerschaft. Hier spricht Ilana PARDES sogar von einem Geschlechtertausch, insofern Adam seine Frau quasi gebiert. In jedem Fall liegen hier und in Gen 3,20 die einzige Benennung und Benennungsbegründung einer Frau/Tochter durch einen Mann vor.[9]

Indem er die Frau benennt, benennt er sich auch selbst in einer anderen Identität,[10] nämlich als *isch* (Mann). Seine Benennung der Frau ist natürlich ein Machtakt:[11] Die Frau benennt ihn nicht, sie bestätigt auch nicht ihre eigene Iden-

[6] Insbesondere die Matriarchats-VerfechterInnen haben Gen 2,24 als Beweis dafür interpretiert, dass das Matriarchat dem Patriarchat vorausging (aber auch z. B. JAHNOW 1994: 31). Historisch liegt die Sache viel komplizierter – und für das Alte Testament ebenso.

[7] Das ist in vielen sogenannt spät entstandenen und überarbeiteten Texten des Alten Testaments der Fall: Esra, Nehemia, Numeri, Chronik, Rut und Proverbien entwerfen Utopien einer Gesellschaft, in der die Frage nach Beteiligung von Frauen in Führungsrollen und als Haushaltsvorstände kontrovers diskutiert wurde. Miriam (Ex 15; Num 12), die Töchter Zelofchads (Num 27), die Prophetin Noadja (Neh 6), Rut, die „tüchtige Hausfrau" (Prov 31) aber auch Scheera (1Chr 6) sind beispielhafte Frauengestalten, die streitbar und umstritten sind. Um wieviel mehr historische Frauen wie Mivtachja, deren Archiv aus der jüdischen Kolonie Elephantine gefunden wurde.

[8] Diese Schreibweise soll zum Ausdruck bringen, dass *(ha)adam* das Gattungswesen immer auch Adam das Individuum enthält (und andersherum) und das eine im Fortlauf des Textes allmählich in das andere übergeht. Damit stehen der übergeschlechtliche/ungeschlechtliche Mensch und der Mann in einem spannungsreichen Verhältnis von Identität bis Unterschied. S. ähnlich GERTZ 2018: 103, der hier allerdings Text und Textfigur (und Leser?) ineins fallen lässt: „Der erste Mensch ist männlich gedacht – unbeschadet der Tatsache, dass er sich erst im Gegenüber zur Frau als Mann wahrnimmt (vergleiche Gen 2,23)."

[9] PARDES 1993: 184. Auch Hiob benennt seine Töchter (Hi 42,13f), aber er begründet ihre Benennungen nicht.

[10] Genau genommen ist das nicht richtig: er setzt seinen Namen, seine Bezeichnung, die bisher noch nie genannt wurde, voraus. Damit gibt es eigentlich keinen Benennungsakt des Mannes, eine unklare Identität. Dass die Bezeichnung als Erdling allmählich zu seinem eigenen Namen wird, tut ein Übriges. Das Leiden unter der Identitätssuche thematisiert die patriarchale Literatur, sprich die übliche Weltliteratur, bis heute.

[11] Benennung ist im Alten Orient ein Machtakt, den zum Beispiel Könige über ihre Vasallen ausüben, indem sie ihnen einen neuen Namen geben. Genauso benennen Eltern ihre Kinder. Anders GERTZ 2018: 125: „War die Benennung der Tiere ein Akt der Machtausübung, so wird dieser

tität. Es gibt keinen Dialog. Die Frau selbst bleibt stumm. Dies ist eine klassische patriarchale Situation. Er erkennt in ihr etwas Gleiches, sie wird aber nicht zu dem Gegenüber, das Gott geschaffen hat.[12]

Besonders merkwürdig ist aber *adams*/Adams Wortwahl. Ich messe der Wortwahl einiges Gewicht zu: *adam*/Adam und *isch* sind eben nicht dasselbe. Mit dieser Vorannahme erklären sich die Texte in einer bestimmten Weise, siehe im Folgenden.

Mann und Frau sind aus verschiedenen Materialien gebildet – aus Erde einerseits und aus Fleisch andererseits. Und zugleich sind sie aus gleichem Material – aus Erde einerseits und aus dem Fleisch des Erdlings andererseits. Sie sind mit verschiedenen Mitteln erschaffen: der Mann wird geformt (יצר), die Frau wird gebaut (בנה). Alle Geschlechtertheorie mindestens der Moderne ist in dieser Wortwahl enthalten: während die Frau und der Mann aus gleichem Material (*isch/ischscha*) sind, ist – ja was? – der Erdling, der Mensch, *adam* aus Erde (*adamah*) geformt. D. h. nichts anderes als: Frau und Mann sind gleich und nicht gleich.[13]

Das hat einige Folgen: Wegen der Ungleichheit ist es nicht verwunderlich, dass eigens hervorgehoben werden muss, dass der Erdling (*adam*) und die Frau (*ischscha*) sich in ihrer Nacktheit nicht voreinander schämten (2,25). Und wegen ihrer Gleichheit (*isch/ischscha*)[14] ist es auch nicht verwunderlich, dass in der Konkurrenz zwischen dem Paar und der Generationenabfolge (2,24) das Paar gewinnt, weil es schon in der Wortwahl benannt ist.[15] Das ist umso verwunderlicher, als 2,23 den anderen Verwandtschaftsformeln, zum Beispiel Gen 29,14 ähnelt.

Aspekt bei der freudigen Begrüßung der Frau als einer Gleichen durch das Wortspiel *'iššā – 'īš* sowie das unpersönliche „man wird sie nennen" (anders 3,20) weitgehend außer Kraft gesetzt."

[12] Die Stummheit der Frau scheint in diesem Text nicht erzwungen zu sein. D. h. – und als Feministin fällt es mir schwer, dass hier Schwarz und Weiß nicht eindeutig verteilt sind – das Patriarchat ist eine allumfassende Sache, die Frau muss sich das auch gefallen lassen. Das „muss" enthält hier alle Formen von „müsste eigentlich" bis Zwang.

[13] Allein an diesem Vers hätten die grundlegenden Streitpunkte zwischen Gleichheitsfeminismus und Differenzfeminismus auf den Punkt gebracht werden können.

[14] *Isch* und *Ischscha* sind natürlich nicht gleich, weil sie von verschiedenen Wortstämmen kommen. Der alte Witz, dass Adam noch nicht einmal richtiges Hebräisch kann und deshalb auf den Apfel echt angewiesen ist, wird zur korrekten Aussage, wenn man bedenkt, dass die Gleichheit und Ungleichheit von Mann und Frau schon in dem Wortpaar *Isch* und *Ischscha* enthalten ist. Wieder einmal ist hier auf den legendär sprechend falschen Artikel *isch* im ThWAT zu verweisen, der Adam in nichts nachsteht.

[15] In der Konkurrenz zwischen Paar und Herkunftsfamilie gewinnt in Gen 31,4–16 übrigens wieder das Paar bzw. die Paare (s. noch 31,43).

4. Gen 3,14–19: JHWH Elohims Strafe über die Frau und *adam*/Adam

Hier bekommen alle drei sich ungehorsam Verhaltenden verschiedene Strafen. Alle drei betreffen auch Beziehungen zu anderen. Die Schlange wird als einzige verflucht und dauerhaft körperlich bestraft, indem sie auf dem Bauch kriechen muss (Gen 3,14). Während die Schlange darüber hinaus in ihrem Verhältnis zu den anderen Tieren und den Menschen bestraft wird, bekommt die Frau (*isch-scha*) eine Strafe, die einerseits ihre Schwangerschaften[16] und ihre Nachkommen und andererseits ihr Verhältnis zum Mann betrifft.[17] Aber das was beschrieben wird, ist nur in Teilen eine Art urgeschichtliche Haustafel, weil hier eine Entfremdung beschrieben wird: Die Frau (*ischscha*) hat das Verlangen zum Mann (*isch*), zu Ihresgleichen, aber er wird über sie herrschen. Und damit nicht ihr Verlangen erwidern, sondern nur asymmetrisch beantworten, mit Herrschaft. Feministinnen haben oft hervorgehoben, dass die Männer die Geburten zwar nicht betreffen, aber die Frauen durch die unfruchtbare Feldarbeit sehr wohl betroffen sind. Allerdings fehlt die Aussage, dass Männer auch durch 3,16b betroffen sind, nämlich müssen sie herrschen. Dass das nicht einfach ist, wird mindestens Gen 4,7f zeigen (s. u.).

Damit ist das Patriarchat, als „lebensmindernde Maßnahme",[18] als Strafe für die Frau benannt, was in Genesis 2,23 nur implizit war. Allerdings ist damit auch klar, dass das Kyriarchat[19] nicht biblisch ist, ebenso wenig wie intersektionelle Herrschaft, d. h. Rassismus, Klassismus und die Diskriminierung Behinderter: Alles, was heute an Herrschaft einiger über viele existiert, ist nicht in der Urgeschichte vorgesehen (zumindest nicht hier, aber s. Gen 4,7). Was darüber

[16] LXX bezieht sich nicht auf die Mühsal der Schwangerschaften, sondern (nur) auf die Schmerzen bei der Geburt. Zu den misogynen Fehlübersetzungen und Texteingriffen der konventionellen Exegese Ziemer 2006: 170–173.

[17] Die Literarkritik der vergangenen Jahrzehnte hat erarbeitet, dass V. 16, also der Strafspruch über die Frau, sekundär sei. Viel interessanter scheint mir aber die Frage, *warum* der Strafspruch über die Frau demnach in einer früheren Version des Textes nicht enthalten gewesen sein soll, und was das bedeutet, und was es bedeutet, dass der Strafspruch über die Schlange und über den Mann so viele Ähnlichkeiten haben.

[18] Schmid 2022: 32 und Carr 2021: 133 als die neuesten Vertreter dieser Position. Anders Georg Fischer 2020: 253 und Schüle 2006: 175f. Am schärfsten immer noch Crüsemann 1978: 67, der sagt „Eine Verklärung der Unterdrückung der Frau kann man diesem Erzähler nicht anlasten (…). Er hat das Wesen der Frau *nicht* in ihrer Bestimmung zur Schwangerschaft und zum Dienst des Mannes gesehen, was das in seiner Zeit zu Erwartende gewesen wäre. Er hat das, was er auf diesem Gebiet kannte, als das angesehen, was es war, als schlecht, durch den Menschen verschuldet und nicht im Willen Gottes gelegen."

[19] Der Begriff Kyriarchat von Elisabeth Schüssler Fiorenza differenziert den Begriff Patriarchat, weil es sich um verschiedene Über- und Unterordnungen handelt, die Macht in der Gesellschaft verleihen oder nehmen. Diese Unterschiede werden den Menschen durch die Naturalisierung von Herrschaftsverhältnissen vermittelt. Sie umschreibt diesen Begriff, ohne ihn m. W. zu benutzen, schon in ihrem revolutionären Werk *In Memory of Her* 1983.

hinaus „Patriarchat“ heißt beziehungsweise die Herrschaft des Mannes über die Frau, ist ausgesprochen offen.[20] Viele Arbeiten der feministischen Exegese wurden darüber anhand einzelner Texte, ganzer Bücher und des ganzen Alten Testaments geschrieben.

Auch über den Erdling ist eine Entfremdung verhängt, und zwar mit drei Versen ausgesprochen lang (3,17–19): *adam* wird im Verhältnis zur *adama* bestraft. Die *adama* wird seinetwegen verflucht. Sein Verhältnis zur Frau wird für ihn überhaupt nicht benannt. Gen 3,16–19 hebt hervor: Die Frau (*ischscha*) gehört zum Mann (*isch*), Adam der Erdling (*adam*) gehört zur Erde (*adama*).[21] Bestenfalls ist der Mann hier in seiner Identität zerrissen. Die Frau wiederum ist durch die mühsame Feldarbeit ebenfalls betroffen, aber verschwiegen.[22]

In Gen 2–3 gibt es kein Fruchtbarkeitsgebot! Stattdessen ist plötzlich von Mühsal bei der Schwangerschaft die Rede (3,16), die viel werden (*rbh* hif +inf. abs.) genauso wie die Menschen in Genesis 1,28, dann durch den Namen der Frau von der „Mutter alles Lebendigen“ (3,20f) und dann davon, dass Eva zusammen mit JHWH Kain bekommen hat (4,1). Das heißt: Hier ist die Frau fruchtbar – der Mann nicht.[23] Er bearbeitet das fruchtlose Feld (Gen 3,17–19).

So passt hier das eine und das andere nicht zusammen. Während also in Gen 1 die Schöpfung als harmonisches festliches Lied oder Gedicht besungen wird (wie schon oft und von vielen hervorgehoben), erfolgt in Genesis 2–3 die Schöpfung im Machtkampf: die Benennung der Frau durch den Mann (2,23), Konkurrenz zwischen dem Ehepaar und der Generationenabfolge (2,24), Verbotsübertretung (3,6),[24] Verstecken und Furcht (3,10), Lügen, Entfremdung, Scham. In den Strafsprüchen Gottes setzt sich dieser Machtkampf fort, in der Feindschaft

[20] Georg FISCHER 2020: 270 Anm. 57, nivelliert den Text zu sehr, wenn er meint: „Was Gott hier in 3,16 sagt, lässt sich aber ebenso als Präzisierung verstehen, die an der grundsätzlichen Gleichheit nichts ändert, doch Akzente in der Rollenverteilung setzt.“ Weiter oben auf derselben Seite sagt er außerdem ohne Anhalt am Text, dass „das ‚Herrschen‘ des Mannes ‚beschreibend‘ im Sinn verantwortlicher Führung im Blick auf das gemeinsame Wohl zu verstehen ist.“ SCHELLENBERG dagegen spricht, wie auch andere, von „dramatischen Veränderungen“ im Verhältnis der Geschlechter (SCHELLENBERG 2011: 221). Am treffendsten ist wohl immer noch RASCHI, der zu 3,16 schreibt: „‘und nach deinem Mann wird dein Verlangen sein‘, nach seinem Umgang und doch wirst du nicht die Stirn haben, ihn mit Worten zu verlangen, sondern er wird über dich herrschen, alles ist von ihm abhängig und nicht von dir.“

[21] JACOB 1934: 83, benennt die Beziehung Adams zur Adama treffend, wenn auch zu 2,7: „Sie ist seine Wiege, seine Heimat, sein Grab“. Obiges Verständnis wird auch unterstützt durch Sirach 40,1: „und ein schweres Joch liegt auf den Menschenkindern von Mutterleib an, bis sie zur Erde zurückkehren, die unser aller Mutter ist.“

[22] Auch kommt die Frau im Strafspruch über die Schlange vor, indem die Nachkommen beider eine Feindschaft haben. So ist die Frau von allen drei Strafsprüchen betroffen.

[23] Siehe noch Gen 3,14, wo von ihren Nachkommen die Rede ist und eben nicht von seinen. S. dazu auch CRÜSEMANN 1978: 65.

[24] So weit wie EBACH 1986: 121, würde ich aber nicht gehen, der erwägt, ob sich der so genannte Sündenfall nicht auch als eine Erzählung lesen ließe, in der „sich die Frau mit Hilfe der ihr religionsgeschichtlich zugeordneten Schlange (…) von der Macht des männlichen Gottes befreit.“

zwischen Schlange und Mensch (3,15), in der Herrschaft von Mensch über Mensch (3,16) und in der Gegnerschaft zwischen Erdling und Erde (3,17–19).

5. Gen 3,20: *adam*/Adam akzeptiert die Strafe seiner Frau

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל־חָי׃
(Gen 3,20)

Wie schon in Gen 2,23 benennt *adam*/Adam seine Frau – in Gen 2,23 als Gattungsname, in Gen 3,20 als Individualname. Er benennt sie nach ihrer procreativen Funktion und Zukunft. Einerseits unternimmt er damit wieder einen Machtakt,[25] andererseits scheint er hier den Ausspruch Gottes *für seine Frau* (!) akzeptiert zu haben: sie wird Mutter sein.[26] So jedenfalls deute ich die merkwürdige syntaktische Anbindung und die Funktion der verbalen Form „*denn* sie *wurde* die Mutter aller, die da leben".

Vielleicht ist es auch so, dass *adam*/Adam durch den Benennungsakt jetzt seine patriarchale Familienstruktur trägt, jedenfalls wird er nicht benannt, weil er schlicht niemanden über sich hat. *adam*/Adam wächst einfach hinein von dem Gattungsnamen in den persönlichen Namen.[27] Damit wird er nie einen eigenen Namen tragen – bis Gen 5 (s. u.). Auch Vaterschaft ist in Ermangelung des Begriffes *ab* – „Vater" noch lange nicht im Blick. Der erste so genannte Vater ist Ham, der wohl mit abschätzigem Ton als Vater Kanaans (Gen 9,18.22) bezeichnet wird. Der zweite Vater ist Noah in dem Moment, in dem er bewusstlos, betrunken und nackt vor seinen Söhnen liegt und von Sem und Japhet bedeckt werden muss (Gen 9,23). Er wird also ausgerechnet in dem Moment Vater genannt, in dem er überhaupt keine Vaterfunktion wahrnehmen kann. Armes Patriarchat!

[25] Ebach 1986: 123, spricht hier sogar von Domestizierung.

[26] Der Benennungsakt wird wie alles andere in der Urgeschichte auch ausgesprochen unterschiedlich gedeutet. Neue Deutungen sind zum Beispiel, dass der Mann damit gegen die Sterblichkeit rebelliere (Bührer 2014: 254). Witte 1998: 169, sieht darin eine „Trotzreaktion des Menschen auf Jahwes Fluchworte". Anders Seebass 1996: 103, der Mann kehre jetzt „zum Lob seiner Frau zurück". Bal 1987 hatte Adams Benennungsakt noch als patriarchale Unterwerfung der Frau gewertet und als Aufspaltung von Sexualität und Mutterschaft, in dem ihr Name nur die Mutterschaft betont, sie sei „imprisoned in motherhood" (128).

[27] Tatsächlich wird sich in Gen 4,1 und 4,25 zeigen, dass auch Eva in die Mutterschaft hineinwächst.

6. GEN 4,1: EVAS JUBELRUF

Der Ausspruch Evas nach der Geburt ihres ersten Sohnes ist ausgesprochen merkwürdig und hat der Forschung schon viel Kopfzerbrechen bereitet. Er wird aber verständlich, wenn man ihn als Antwort auf *adam*/Adam in 2,23 und Gott in 3,16 versteht:

וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה׃
(Gen 4,1b)[28]

Evas Mann *adam*/Adam wird nach Gen 4,1a gar nicht erwähnt. Sie sagt, sie habe einen Mann erschaffen. Das Wort *isch* scheint das Signal dafür zu sein, dass die Funktion Adams als Mann jetzt auf Kain übergeht. Deshalb ist Kain auch kein „Sohn".[29] Er ist nach seinen Entstehungsumständen benannt, Kain – und tritt auch hier das Erbe Adams an.

Dazu hat die Wortwahl *isch* m. E. noch eine weitere Funktion: Nachdem *adam*/Adam in Genesis 2,23 ausrief, die Frau sei vom Mann genommen, sagt Eva nun, diesen Mann zusammen mit Gott erworben zu haben.[30] Damit führt Eva den Machtkampf mit *adam*/Adam um die Anthropogonie durch die (ersten) Menschen weiter. Und: nachdem Adam seine Frau benannt hat, und Benennung ein Machtakt ist, hat nun die Frau, also Eva den zweiten Mann benannt.[31]

Obwohl in Gen 3,16 der Frau Mühsal in ihren Schwangerschaften zu-gesagt werden, ist davon in Gen 4,1 und auch in allen folgenden Texten und Notizen zu Geburten und Schwangerschaften keine Rede mehr[32] – im Zusammenhang mit der männlichen Feldarbeit (Gen 3,17) allerdings auch nicht. Kain wird Ackermann,[33] wie es in Gen 3,18.23 verheißen oder verhängt ist, und tritt auch hier Adams Funktion an.

Das Verb *qnh* bezeichnet in einer seiner Bedeutungen Gottes Schöpfungshandeln an allesamt theologisch wichtigen Stellen des Alten Testaments (Ps 139,13; Prov 8,22; Dtn 32,6; Gen 14,19.22). Eva erscheint hier also als Mitschöpferin zusammen mit Gott. Indem Eva noch explizit ausruft, sie habe einen Mann erschaffen „mit JHWH", ist sie der erste Mensch, der Gott bei seinem

[28] Eigentlich lege ich hier nur Wert auf Gen 4,1b.c. Die Umschreibung von Sexualität mit „xy erkannte die Frau xx" deute ich hier gar nicht. WÉNIN 2007: 137f erkennt auch diesen Akt als Machtakt.

[29] SCHÜLE 2009: 105, z. St. erwägt, dass Eva mit „*isch*" Adam meint.

[30] S. auch PARDES 1993: 182f; CARR 2021: 157.

[31] CASSUTO 1961: 201.

[32] Die Ausnahmen bilden hier Rahel (Gen 35) und die Schwiegertochter von Eli (1Sam 4,19f), die beide bei der Geburt sterben, und Rebekka, die eine schwierige Schwangerschaft hat. Dazu kommen selbstredend noch die vielen prophetischen Stellen über die Angst einer Gebärenden, siehe dazu SALS 2003. Aber an all diesen Stellen ist kein Zusammenhang mit Gen 3,16 erkennbar.

[33] Wörtl. eigentlich „Arbeiter des Erdbodens".

Namen nennt. Mehr noch: Eva erkennt mit „mit JHWH“[34] die „Strafe“ aus Gen 3,16 an.[35] Sie hat nicht ohne JHWH gehandelt wie noch in Gen 3,7. In dem „mit JHWH“ klingt eine Versöhnung mit Gott an, aus der ich schließe, dass sie ihre Strafe angenommen hat und über das jubelt, was sie zusammen mit Gott leisten kann.[36]

Damit wendet sie die einzige negative Nachkommensverheißung[37] der Bibel in eine positive. Und deshalb kommt Adam in Evas Satz als Vater nicht vor, wenn/weil der Satz (neben 2,23) auf Gen 3,16 reagiert. Dort wird Schwangerschaft/Geburt als Strafe nur der Frau zugesprochen.

Gen 4,1 ist also genauso Initiativsatz für den Beginn des Neuen, buchstäblich des neuen Kapitels, wie auch Antwort auf das Vorhergehende.[38] Gen 4,1 schließt den Erzählfaden der Anthropogonie aus Gen 2 ab: Es ist Antwort auf *adam*/ Adam in Gen 2,23. Und Gen 4,1 bildet eine Antwort auf Gott in Genesis 3,16. Erst durch „seinen Bruder“ ist der Auftakt zur neuen Erzählung gegeben und die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der beiden Brüder gelenkt.

7. Gen 4,7: Das Versagen Kains

Eva erkennt mit ihrem Satz in Gen 4,1 die „Strafe“ aus Gen 3,16 an. Sie ist sozusagen die künftig Subordinierte unter den Mann. Oben war behauptet worden, dass Kain die Rolle Adams übernimmt. Tatsächlich muss er als Ackermann das Feld bearbeiten, bringt Opfer, aber Gott nimmt sein Opfer nicht an. Die Feldarbeit scheint buchstäblich nicht zu fruchten. Damit mag er sich nicht abfinden, so dass daraus zu schließen ist, dass er Gottes Schuldspruch in Gen 3,17 nicht akzeptieren mag. Das wird durch seine Konkurrenz zu Abel noch viel deutlicher.

Nun wird Kain in Gen 4,7 derselbe Satz gesagt wie der Frau in Gen 3,16, aber er ist in einer anderen Position, nämlich in der des Herrschenden:[39]

[34] Das את und seine Bedeutung werden in der Kommentarliteratur breit diskutiert. S. dazu zusammenfassend Georg Fischer 2018: 279.

[35] S. schon Jacob 1934: 135.

[36] Willi-Plein 1993: 79f; Gertz 2018: 158.

[37] Dies ist „die einzige Stelle in der Bibel, wo eine Nachkommensverheißung mit einem negativen Akzent versehen wird.“ (Schüngel-Straumann 1999: 133)

[38] Trotz der Setuma.

[39] Das „Verlangen“ kommt nur an drei Stellen im Alten Testament vor. An zweien bezeichnet es die Anziehung der Geschlechter (Gen 3,16; Gegenvotum Hld 7,11), diese Stelle ist die dritte. Nur in Gen 3,16 und hier ist die Verbindung von Verlangen und dessen Eingrenzung durch Herrschaft ausgedrückt. Der hier vorgelegte Beitrag reiht sich in etwa alle anderen ein, indem das Verlangen erläutert wird, die Herrschaft aber nicht.

וְאַתָּה תִּשְׁוּקָתוֹ וְאֵלֶיךָ תִּמְשָׁל־בּוֹ׃
(Gen 4,7b)[40]

Kain, nicht umsonst nicht der erste Sohn, sondern der zweite Mann, soll vor Gewalt zurückschrecken gegenüber einer Person, die ihm in jedem Fall unterlegen ist, Abel. Er ist Gottes Liebling und qua Namen sozusagen ein Hänfling, ein leichtes Opfer.[41] Aber Kain kann sich nicht bremsen (Gen 4,8). Er kann also weder seine Schuld aus 3,17 noch sein „Privileg"[42] aus Gen 3,16 tragen. Was lässt sich daraus für das Geschlechterverhältnis schließen? In Gen 4,7 wird von Kain die männliche Rolle dieses Geschlechterverhältnisses als Verhältnis des Mannes zur Sünde, zur Grenzüberschreitung verlangt.[43] Tatsächlich scheitert Kain und kann dieses Herrschaftsverhältnis nicht antreten. Kain kann das Patriarchat/Kyriarchat nur als Gewaltherrschaft ausüben. Auf den Punkt gebracht heißt das: Das Patriarchat wäre ein gutes System, es funktioniert aber nicht.

Auch in seiner Beziehung zur Erde wird Kain, der Adam Redivivus, von Gott bestraft: jetzt wird nicht nur die Erde verflucht um seinetwillen (Gen 3,17), sondern pointiert gesagt wird er verflucht um der Erde willen, die er mit dem vergossenen Blut seines Bruders verunreinigt hat (Gen 4,10f). Die Entfremdung zwischen Erdling und Erde ist nun gegenseitig.

8. GEN 4,25: EVAS REUERUF

Brigitte KAHL hat in einer anderen Hinsicht Gen 4,1 als Beginn eines Erzählbogens gelesen, der erst in Gen 4,25 beendet wird. Evas Jubelruf zur Geburt Kains und ihre Kenntnisnahme der Geburt Abels (Gen 4,1) führt zu einer Bevorzugung ihres Erstgeborenen und zu seinem überbordenden Selbstvertrauen. Das legt den Grund für seine besondere Kränkung, weil JHWH das Opfer Abels annimmt und seines eben nicht (Gen 4,3). Diese ‚Kränkung' erleichtert ihm den

[40] Zu anderen Möglichkeiten der Interpunktion von Gen 4,7 s. GenR 80; Targum Onkelos; Ibn Esra zu Gen 4,7.

[41] „Gott ist in den Schwachen mächtig." (2 Kor 12,9). „Leute wie Kain und Lamech haben nur Zukunft, wenn sie sich zu Abel bekehren, zu dem Wind, dem Nichts, dem Armen (...). Der Jahweglauben wird uns vorgestellt als die Religion der Schwachen und all derer, die im Kampf um die Freiheit unter die Räder gekommen sind." SCHWANTES 1992: 81.

[42] Hegelsch formuliert: In einem System, in dem es Herren und Knechte gibt, sind auch die Herren nicht frei.

[43] Die Parallele zwischen 3,16 und 4,7 wird in der Forschung natürlich breit diskutiert. Zum einen steht 4,7 im Verdacht, eine sekundäre Eintragung zu sein, und zum anderen gibt der Vergleich beider Verse Rätsel auf. Dabei spielt allerdings die Gleichsetzung von Eva mit der Sünde eine viel größere Rolle als die Gleichsetzung von Kain mit dem Herrschenden, siehe dazu zum Beispiel SCHÜLE 2009: 91–93.

Mord an seinem Bruder (Gen 4,8). Als wäre das nicht genug, sieht sich der Nachfahre Kains Lamech dazu ermuntert, die Gewalttat Kains zum Vorbild zu nehmen und sie sogar noch steigern zu wollen. „Sein Lied besingt Gewalt, die keine Grenzen kennt – den Tod, siebenundsiebzigfach. Den Tod für Männer. Und den Tod für Kinder. Es macht keinen Unterschied, es ist wie ein Spiel."[44] Die Gewaltphantasien Lamechs sind dem Patriarchat geschuldet: „Flächendeckende Verwüstung und Massenmord werden als Recht des Stärkeren proklamiert, als Recht dominanter Männlichkeit, wann immer diese sich in ihrer Macht verwundet oder verletzt fühlt."[45] Und es scheint ein typisches Missverständnis von Kraftprotzen zu sein, dass sie die Gewaltandrohung für sich selbst beanspruchen: während JHWH verspricht, die Gewalt, die Kain erleiden muss, siebenmal zu vergelten, findet Lamech, dass er Gewalt, die an ihm ausgeübt wird, höchstpersönlich in Selbstjustiz 77mal vergelten wolle.[46] Zur patriarchalen Phantasie Lamechs wird dieses Schwertlied auch deshalb, weil er warum auch immer zwei Frauen „für sich" „nimmt". Darüber hinaus werden seine Frauen aufgefordert, zuzuhören. Eine eigene Stimme haben sie nicht.[47] Da ist es auch sozusagen nur ein schwacher Trost, dass Ada und Zilla als zwei der wenigen Frauen überhaupt Eingang in die Genealogien der Genesis finden.[48]

[44] KAHL 2003: 25.

[45] KAHL 2003: 26.

[46] Und doch ist die Beziehung zwischen Lamech und Kain noch nicht ganz ausgedeutet. So sieht CASSUTO 1961: z. St., in allen drei Berufen der Söhne Lamechs einen Bezug auf den Vorvater Kain gegeben. BRODIE 2001: 164, sieht in den Formulierungen der Berufe der Söhne eine Steigerung gegeben, indem der erste der „Vater der …", der zweite der „Vater aller …", und der dritte ist selbst „der Schärfer aller, die Eisen und Bronze bearbeiten" (Gen 4,22).

[47] Auch an anderer Stelle wiederholt Lamech die Fehler, die zum Brudermord Kains geführt haben: die Geburt des ersten Kindes seiner Frauen wird in Parallele zur Geburt Kains formuliert, das jeweils zweite Kind wird eher beiläufig benannt. Ähnlich kann auch an den Namen der Ehefrauen eine Hierarchie abgelesen werden, deren eine „Schmuck" und deren andere „Schatten" heißt.

[48] Allerdings werden sie in der Forschung auch selten als sogenannt „normaler" Bestandteil der Genealogie gesehen, sondern sozusagen als ornamentaler: „Damit zeigt sich bereits eine wesentliche Funktion der Frauen: Sie treten dort auf, wo Differenzierungen nötig werden. Es wäre auch denkbar gewesen, nur die Männernamen mit den entsprechenden Kulturleistungen aufzuzählen. Das wäre aber nicht nur eintöniger, sondern würde auch das Gewicht der einzelnen Aspekte nicht so deutlich hervortreten lassen. Die Erwähnung der Frauennamen verlangsamt also den linearen Fluss der Generationen und unterstreicht die Bedeutung der einzelnen Söhne." (HIEKE 2003: 278). Oeming hat für die Chronik ähnliches erarbeitet: „Ein eher impliziter sozialgeschichtlicher Aspekt ergibt sich aus der Beobachtung, daß Frauen in der ‚Vorhalle' keine Rolle spielen. Zumeist sind sie mit negativer Konnotation versehen, sei es als ‚Nebenfrauen', sei es als ausländische Frauen; oder als Tochter sind sie (Unheils-)Zeichen dafür, daß Söhne versagt sind. Die ‚großen' Frauennamen wie Eva, Sara, Hagar, Rahel, Lea, Bilha oder Silpa fehlen. Dies dürfte der realen *Stellung der Frau in nachexilischer Zeit*, besonders in kultischer Hinsicht, entsprechen" (OEMING 1990: 141). Für die Genesis bleibt dennoch festzuhalten, dass in den Erzählungen Frauen auf jede Weise versuchen, für Nachkommen zu sorgen, also die Genealogie zu retten: Lots Töchter beschlafen sogar ihren Vater, Rebekka schickt ihren Sohn Isaak zu ihrer Verwandtschaft, Rahel raubt den Gott ihre Ahnen und kauft von ihrer Schwester die Alraune, Tamar lässt sich von ihrem Schwiegervater schwängern.

Aber nun gebiert Eva einen dritten Sohn, den sie Set nennt mit der Begründung: „denn Gott hat mir, sprach sie, einen anderen Sohn gegeben für Abel, den Kain erschlagen hat“ (Gen 4,25).[49] Eva gibt sich selbst zumindest eine Teilschuld an dieser Entwicklung, was man daran sehen kann, dass sie bei der Geburt Sets genau die Worte wählt, die sie wählt. Mit ihrer Namensbegründung kehrt sie um. „Sie ergreift Partei für ihn und bekennt zugleich den Mord, dessen Eingeständnis Kain verweigerte: Ich weiß nicht, bin ich meines Bruders Hüter? Was wir hier lesen, ist nicht mehr und nicht weniger als die Geschichte von Evas Umkehr, ihrer Bekehrung zu Recht und Gerechtigkeit.“[50] KAHL deutet, dass deshalb nicht umsonst zu Lebzeiten von Sets Sohn, Enosch, erstmals der Name Gottes angerufen wird.[51] Dem entspricht auch die Wortwahl des Textes: Kain ist der zweite Mann. Der erste Sohn ist Set.

9. GENESIS 5,1–5: DAS ERSTE RESÜMEE DURCH DIE (PRIESTERSCHRIFTLICHE) ERZÄHLSTIMME

In Gen 5 meldet sich erstmals die Erzählstimme aus Gen 1–2,3 wieder. Sie rekapituliert alles Bisherige zum Thema „Mensch“ und damit auch zum Verhältnis der Geschlechter, und zwar ausgesprochen elegant.[52]

Sie vereinigt in ihrer Genealogie Adams die Anthropogonie aus Gen 1 und die Ergebnisse aus Gen 2,4–4,26, indem sie die Gleichheit der Geschlechter durch die Begriffe זָכָר וּנְקֵבָה wiederholt und „auf Aussagen zur Ähnlichkeit des Menschen zu Gott sowie zur Funktion als Statue für ihn aus Gen 1 zurückgreift“.[53] Auch der Drittgeborene, Set, ist בִּדְמוּתֹו und כְּצַלְמֹו. Das Schöpfungshandeln Gottes vollzieht sich also auch an den Nachkommen der ersten Menschen. Ganz so explizit ist die Ähnlichkeit zu Gott bei dem „Auchgeborenen“ Söhnen und Töchtern (Gen 5,4) nicht.

[49] Eine andere, dem noch nicht einmal widersprechende Interpretation ihrer Äußerung kann sein, dass sie durch diese Erläuterung und durch diese Ersatzfunktion Sets letztlich genealogisch den Tod Abels überwindet. Damit wird endgültig Gottes Aussage in Gen 2,17; 3,3 Lügen gestraft.

[50] KAHL 2003: 32. Für Evas Umkehr müssen heutige Feministinnen wohl darüber hinwegsehen, dass Eva hier nicht mit Namen, sondern nur „seine Frau“ genannt wird.

[51] KAHL 2003: 32. Aber auch wenn man Gen 4 entlang der „Quellen“ liest (so ging WESTERMANN 1974: 439, wie viele andere, davon aus, dass beide Genealogien für sich selbst entstanden und „daher je für sich zu verstehen“ seien), ergibt sich dasselbe Bild, diesmal nicht auf die Lesenden des kanonischen Textes, sondern auf die Redaktoren des Textes konzentriert: die eine Quelle ist 4,1.17–24 (Kain bis Lamech), und die andere Quelle (4,25–26) fängt sozusagen noch einmal bei Eva an.

[52] Schärfer formuliert FISCHER 2018: 345, dass der Rückgriff auf Gen 1,26–28 nur den zwei Geschlechtern und dem Segen gilt.

[53] FISCHER 2018: 91.

Zugleich kommen in drei Versen alle möglichen Bedeutungen des Wortes *adam*/Adam vor: als Bezeichnung der Gattung Mann= Mensch (5,1.2)[54] und des Individuums Adam (5,3.4) – alle ohne Artikel, d. h. eigentlich alle mit der Bedeutung „Eigenname".[55] Dabei nimmt Gen 5,2 eine Änderung von 1,27 vor, wo noch *ha-adam* erschaffen wurde. Und dass auf Gen 1,27 bezogen wird, wird deutlich an זָכָר וּנְקֵבָה und an der Formulierung „am Tag, als sie erschaffen wurden", was auf die dominante Tag-Struktur von Gen 1 abhebt.

Nicht nur das: Mit *adam* benennt Gott (!) die Menschen beim Namen (אֶת־שְׁמָם)! D. h. nichts weniger, als dass die Gleichsetzung von Mann und Mensch in Gen 5 göttlich legitimiert ist. Und die Gleichheit der Geschlechter aus Gen 1,27 ist nun korrigiert durch die Macht des Mannes über die Frau aus Gen 3,16. Nachkommenschaft ist nun keine Sache der Geburt durch die Frau mehr, sondern eine Sache der männlichen Genealogie. Auch kommt das Verb ילד nun nicht mehr im geschlechterübergreifenden Qal vor (Gen 3,16), sondern im kausativen Hifil (Gen 5,3).[56] Wie um das zu unterstreichen, benennt Adam seinen Sohn Set (Gen 5,4) ebenso (aber ohne Begründung), wie zuvor Eva ihren dritten Sohn benannt hat (Gen 4,25).[57] Nachdem Eva in den 3,20 die Mutter aller Lebenden war, ist das Leben nun auf Adam übergegangen (Gen 5,4). Von Eva wird nun nicht einmal mehr ihr Tod berichtet.

So gesehen zieht Genesis 5,1–5 eine Art Resümee aus allen bisherigen Kapiteln – und lässt dabei zunächst jeden expliziten Bezug zu Macht und Herrschaft weg, das ist vor allen Dingen das dominium terrae. Die Macht der Menschen übereinander ist sublimiert, aber dafür umso massiver im Text enthalten, nämlich in der Nichterwähnung der Frauen und Mütter, der beiläufigen Erwähnung

[54] Der Grund, weshalb in 5,1.2 Mann=Mensch benannt ist und nicht das Individuum Adam, liegt meines Erachtens in der Parallele zu Gen 2,4 und in der Erschaffung von Mann und Frau in 5,2 unter Rekurs auf 1,27. Ähnlich HIEKE 2003: 90, der dasselbe Phänomen beschreibt, aber trotzdem bei „Toledot *Adams*" bleibt: „Die Berührungen von Gen 5,1–3 mit 2,4 (a und b!) integrieren die Menschenschöpfung in die Weltschöpfung (…), beide sind untrennbar. Der Mensch ist Teil der geschaffenen Welt von Himmel und Erde, doch er trägt eindeutig den Fokus der Erzählung. Somit gehen auch die Gottesbildlichkeit des Menschen und der damit verbundene Segen in die Menschheits*geschichte* ein und erfahren ihre Fortsetzung in der Generationenabfolge."

[55] Der insgesamt sehr schöne Kommentar von Georg FISCHER 2018: 335, hat hier eine wunderbare verräterische Formulierung: „In der sumerischen Liste handelt es sich um Könige und deren Regierungszeiten, hier in Gen 5 um ›normale‹ Menschen als Väter und ihre Lebensalter".

[56] ZIEMER 2006 erarbeitet schlüssig, dass ילד das Leitwort der Urgeschichte ist.

[57] Während ich also davon ausgehe, dass Adam nun Evas Benennung für sich reklamiert, sieht HIEKE 2003: 72, die Konkurrenz von 5,3 über 4,25 deutlich harmonischer. Es sei „eine erzähltechnisch-stilistische Anpassung an den Stil des jeweiligen genealogischen Elementartyps." Mit NOLLAND 1996: 119, spricht er von einem „gender balanced parallelism". Tatsächlich hat KESSLER 1987 erarbeitet, dass die Frage, wer das Kind benennt, von der jeweiligen Textgattung abhängt: in Geburtsgeschichten benennt überwiegend die Frau, in Genealogien überwiegend der Mann. Hier aber ist die kurze Aufeinanderfolge von zwei Benennungsakten derart auffällig, dass ich ihm gleichwohl eine geschlechterpolitische Bedeutung zumesse.

der Töchter und der Gleichsetzung von Mann und Mensch. Durch die göttliche Legitimierung patriarchaler Sprache hat Gott selbst buchstäblich ein Machtwort gesprochen.[58]

10. Zwei erzählerische Nachträge zum Ende der Gewalt vor der Flut

In Fortsetzung von Brigitte Kahls Auslegung zu Gen 4,25 können zwei Stellen ausgesprochen spekulativ gedeutet werden, die aber dennoch auffällig sind. Letztlich ist die Frage, die zu dieser Spekulation gehört: Was ist, wenn noch nicht der ganze Friede wiederhergestellt ist? Es geht um Namensgleichheiten für Lamech und für Henoch.

Lamechs Steigerung des Kainsfluchs in Gen 4,24 (statt 7mal 77mal) findet sich in der Symbolik der Genealogie auch wieder, indem Lamech das siebte Glied in Kains Genealogie ist. Im Übrigen ist er mit seiner Schlafzimmer-Rede der erste Mensch der Bibel, der zu anderen Menschen spricht (Gen 4,23f). Auf einer ganz anderen Ebene liegt folgendes Weiterdenken: Lamech bekommt einen gleichnamigen Wiedergänger in Gen 5,28–31, um seinen falschen Weg in den richtigen zu wenden. Signal dafür, dass Lamech 2 das Erbe von Lamech 1 trägt, ist sein Alter, in dem er stirbt: 777 Jahre (Gen 5,28–31). Und Signal dafür, dass Lamech Noah als Träger der Abbitte vom falschen Weg seit Adam (!) sieht, ist seine Namens-Begründung: „Der wird uns trösten in unserer Mühe und Arbeit auf dem Acker, den der HERR verflucht hat." (Gen 5,29).[59] Und ausgerechnet bei ihm wird die Namensgebung seines Sohnes durch den Vater noch besonders hervorgehoben (Gen 5,28f).

In eine ähnliche Richtung geht die Nennung der Figur Henoch. Er ist der Sohn Kains, nach ihm wird die erste Stadt benannt (Gen 4,17) – wobei Städte im Alten Testament keinen allzu guten Leumund haben.[60] Danach wird er Teil der Genealogie – allerdings in Gen 5,1–4 nicht aufgenommen. Aber in Gen 5,21–24 wird ein weiterer Mann namens Henoch geboren, mit dessen Namen sich viele außerbiblische Legenden verbinden. In jedem Fall ist seine Gottesfürchtigkeit groß: „Und Henoch wandelte mit Gott. (…), dass sein ganzes Alter

[58] Wie wunderbar doch die Möglichkeit ist, an noch so schlimme Sätze eine kleine Fußnote zu stellen: das Jubiläenbuch, die kleine Genesis, aus dem Jahr 150 v. Chr. integriert Frauen in die Genealogien. Auch in anderer Hinsicht werden andere Akzente gesetzt. Siehe dazu Halpern Amaru 1994.

[59] Damit gehe ich einen größeren argumentativen Umweg als viele andere Exegeten und Exegetinnen, die einen direkten Bezug zwischen Genesis 5,29 und 3,17 sehen.

[60] S. dazu Steck 1989; Sals 2004: 27–43; Maier 2008.

ward 365 Jahre. Und weil er mit Gott wandelte, nahm ihn Gott hinweg und er ward nicht mehr gesehen." (Gen 5,22–24).

Nun, das erscheint weit hergeholt,[61] und doch enthält der Text erheblich mehr Tiefen, als sogar die Myriaden an Sekundärliteratur bisher aufgedeckt haben.[62] So hebt zum Beispiel BREITMAIER hervor, dass die Lebensdaten in Gen 5 derart aufeinander abgestimmt sind, dass die genannten Figuren, obwohl sie einander Eltern und Großeltern etc. zwar sterblich sind, aber nicht sterben: „Bei Lamechs Geburt stehen nach dieser Genealogie Großväter aus acht Generationen an der Wiege!"[63] Ähnlich enthält Gen 5 insgesamt 365 Wörter und noch weitere Eigentümlichkeiten.[64]

11. FORTSETZUNG I: DAS PATRIARCHAT IN SEINER AUSWIRKUNG AUF DAS VERHALTEN DER MÄNNER IN DER GENESIS

Oben war als Quintessenz der Geschlechterverhältnisse in der Urgeschichte hervorgehoben worden: Das Patriarchat wäre ein gutes System, es funktioniert aber nicht. Tatsächlich tendieren die weiteren Texte der Genesis zum Geschlechterverhältnis allesamt zu dieser Aussage. Hier einige Schlaglichter:[65]

Das Patriarchat ist für die Frau gefährlich, wenn der Hausherr seine Verantwortung nicht tragen kann, wie in allen drei Varianten der Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau (Gen 12; 20; 26), mit den „Patriarchen" (!) Abraham und Isaak. Schon Lot bietet an, lieber seine jungen Töchter als die beiden männlichen Gäste dem Mob zur Vergewaltigung überlassen (Gen 19).

Jakob schützt seine Tochter Dina nicht vor der Vergewaltigung (Gen 34,2) und hindert seine Söhne Simeon und Levi nicht an dem Mord an einem ganzen Dorf (Gen 34,25–29). Simeon und Levi „schützen" ihre Schwester Dina, indem

[61] Verschiedentlich sind die Genealogien in Gen 4 und 5 als zwei konkurrierende Weltentwürfe gesehen worden. Zum Beispiel sieht Georg FISCHER in Gen 4 die dunkle Seite der Generationen und Gen 5 die positive. „Dabei fällt ein starker Kontrast ins Auge: Der auf Kain zurückgehende Zweig schließt mit Lamechs Prahllied; die von Set abstammende Linie führt zu Noah hin, der als Einziger mit seiner Familie die kommende Flut überleben wird." (Georg FISCHER 2018: 308). Ähnlich auch SCHÜLE 2009: 102: Gen 4 „beschreibt die Genesis der Gewalt in der Welt".

[62] Ausgerechnet die Sätze zu den Lebenszeiten von Henoch (Gen 5,23) und Lamech (Gen 5,31) sind grammatisch inkongruent. Allerdings wird verschiedentlich in Enosch aus Gen 4,26 ein Adam redivivus gesehen: „Trägt der Enkel somit den Namen seines Großvaters Adam, so wird Enosch der Ahnherr der Menschheit, die der Linie Sets folgt und in Noach die Flut überlebt. In diesem Sinne ist Enosch der neue Adam." (GERTZ, 2018: 211).

[63] BREITMAIER 2010: 80.

[64] S. dazu HIEKE 2003: 75 und HEINZERLING 1998: 587.

[65] Selbstredend kann ich hier nicht die gesamte Genesis untersuchen. Eine Studie mit genau dieser beziehungsweise einer präzisierten Fragestellung sei hiermit nachfolgenden Forscherinnen und Forschern anempfohlen.

sie zu keinem Zeitpunkt nach ihrem Willen gefragt wird und indem sie dem Mann, der sich entsprechend Dtn 22,28f verhält, entrissen wird. Ihr Verhalten steht also in keinem Verhältnis zu der Tat Sichems.

Ruben tritt als künftiger Patriarch auf, als Rahel stirbt und er deren Magd, die Nebenfrau seines Vaters, für sich beansprucht (Gen 35,22). Juda versucht, seine Schwiegertochter Tamar um ihren Sohn zu betrügen, und will später die schwangere Tamar hinrichten lassen (Gen 38).

In keinem dieser Fälle gibt es für die weiblichen Personen eine lebenssichernde Alternative. Es gibt trotzdem wenige Ausnahmen: Von Josef ist kein frauenschädigendes Verhalten zu sehen. Er ist aber auch in einer anderen Rolle, nämlich des Menschen im Exil, in der Rolle des Zugewanderten. Er lernt im Gegenteil, was es heißt, im Kyriarchat bzw. in der intersektionellen Gesellschaft zu leben: Er wird von der Frau seines Besitzers sexuell belästigt, verleumdet und unschuldig ins Gefängnis verbracht.

Laban beutet seinen subordinierten Verwandten Jakob hemmungslos aus. Aber: Laban setzt sich massiv für die Interessen seiner Töchter ein und beschwört seinen Schwiegersohn Jakob, seine Töchter nicht zu unterdrücken (Gen 31,50). Ähnlich verhält er sich schon bei der Verlobung seiner Schwester Rebekka (Gen 24).

12. Fortsetzung II: Das Patriarchat in seiner Auswirkung auf das Verhalten der Frauen in der Genesis

Die Frauen in der Genesis geben in ihrem Verhalten allerdings auch kein allzu gutes Bild ab. Immer wieder lügen und betrügen sie, um ihre Ziele zu erreichen: Sara und Hagar einerseits und Lea und Rachel andererseits führen einen Machtkampf. Rebekka und Jakob betrügen den Vater Isaak, als er schwach geworden ist. Tamar muss Juda betrügen, um das ihr zustehende Ziel zu erreichen.[66] Das bedeutet nichts anderes, als dass das Patriarchat alle Beteiligten korrumpiert. Welche Alternative gibt es? Genesis 11,1–9 ist in seiner Endfassung auch ein Text über das Experiment einer herrscherlosen Gesellschaft – und das endet bekanntlich auch nicht gut. Eine Antwort auf die Frage nach dem idealen Gesellschaftssystem steht also aus – zumindest in der Genesis.

[66] Ein solcher Rundumschlag wie hier und in dem vorherigen Kapitel ist natürlich viel zu grob. Siehe dazu ausführlicher zum Beispiel Irmtraud Fischer 2006; Jackson 2002.

13. Zusammenfassung

Die wörtlichen Reden der Figuren in Genesis 1–5 ergeben einen Dialog. Ein Blick auf die Anthropogonien in Gen 1 und 2 zeigt, dass in 1,27 die Menschen nicht gleich sind, aber gleichberechtigt, und in 2,23 gleich, aber nicht gleichberechtigt. Der erste Satz einer Figur, Adams Jubelruf in Gen 2,23, enthält das gesamte Spannungsfeld des patriarchalen Geschlechterverhältnisses, indem die Geschlechter gleich und nicht gleich sind, mächtig und passiv, jubelnd und stumm. In seinen Strafsprüchen (Gen 3,14–19) schreibt Gott Entfremdungen fest: das Verlangen der Frau wird durch Herrschaft des Mannes beantwortet, der Erdling muss der Erde ihre Frucht abringen: Patriarchatogonie und Ernährung durch Gewalt. In Genesis 3,20 benennt Adam seine Frau erneut, nun nach der eben erfolgten Strafe Gottes und der künftigen Rolle als Mutter. „Vater" wird Adam nie genannt. In der Benennung Kains in Gen 4,1 tritt Eva in Konkurrenz zu Adam aus Gen 2,23 und nimmt die Strafe Gottes aus Gen 3,16 an. Kain wiederum, von Gott in Gen 4,7 aufgefordert, das Personenverhältnis aus Gen 3,16 als Herrschender anzutreten, scheitert, indem er nur Gewalt ausüben kann, und ermordet seinem Bruder. In Gen 4,25 bereut Eva mit der Benennung ihres dritten Sohnes Set ihren Jubel über Kains Geburt, der ihn hochmütig werden ließ, und das tödliche Gewalt-Prahllied, mit dem sich Lamech auf seinen Urahn Kain beruft. In Gen 5,1–5 zieht die priesterschriftliche Erzählstimme ein erstes Resümee des Geschlechterverhältnisses im bisherigen Text. Hierin werden die Gleichsetzung von Mann und Mensch festgehalten und die patriarchalische Sprache sowie die Männerherrschaft göttlich legitimiert. Im weiteren Verlauf von Gen 5 können die Namensgleichheiten für Lamech und Henoch als erzählerische Nachträge gedeutet werden, die deren falsche Wege in die richtigen wenden. Viele weitere Erzählungen der Genesis werden zeigen, was die Urgeschichte schon enthielt: das Patriarchat wäre ein gutes System, es funktioniert noch nicht.

Bibliographie

Bal, Mieke (1987). *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Bamberger, Selig ([3]1975). *Raschis Pentateuchkommentar* (Übers.), Basel: Goldschmidt.

Breitmaier, Isa (2010). „Angestaute Gegenwart. Zur Zeitkonstruktion in Genealogien (Gen 5)", in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (ed.), *Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 222), Stuttgart, 66–99.

BRODIE, Thomas L. (2001). *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, and Theological Commentary*, Oxford: Oxford University Press.

BÜHRER, Walter (2014). *Am Anfang…: Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

CARR, David M. (2021). *Genesis 1–11* (International Exegetical Commentary on the Old Testament 1). Stuttgart: Kohlhammer.

CASSUTO, Umberto (1961). *A Commentary on the Book of Genesis. Part One: From Adam to Noah*, Jerusalem: The Magnes Press.

CRÜSEMANN, Frank (1978). „… Er aber soll dein Herr sein", in CRÜSEMANN, Frank; THYEN, Hartwig (Hg.), *Als Mann und Frau geschaffen*, Gelnhausen und Berlin: Burckhardthaus.

EBACH, Jürgen (1986). „Liebe und Paradies: Die Logik einer Erzählung und die Logik der Grammatik", in EBACH, Jürgen (Hg.), *Ursprung und Ziel: Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit*. Neukirchen: Neukirchener, 111–125.

ECKSTEIN, Juliane (2022). „Zwischenruf", *Bibel und Kirche* 4/2022, 223.

FISCHER, Georg (2018). *Genesis 1–11* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel und Wien: Herder.

FISCHER, Irmtraud (2022). „Zur sexuellen Aktivität erschaffen – zur sexuellen Inaktivität verdammt?", in BINDRIM, David; GRUNERT, Volker; KLOSS, Carolin (Hg.), *Erotik und Ethik in der Bibel. Festschrift für Manfred Oeming zum 65. Geburtstag* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 68), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 21–30.

FISCHER, Irmtraud ([3]2006). *Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart: Kohlhammer.

GERTZ, Jan Christian (2018). *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11* (Altes Testament Deutsch 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HALPERN AMARU, Betsy (1994). „The First Woman, Wives, and Mothers in Jubilees", in *Journal of Biblical Literature* 113, 609–626.

HEINZERLING, Rüdiger (1998). „'Einweihung' durch Henoch? Die Bedeutung der Altersangaben in Genesis 5", in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 110, 581–589.

HESS, Ruth (2006). „'… darin ist nicht *männlich und weiblich*'. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper", in EBACH, Jürgen (Hg.), *Dies ist mein Leib. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (Jabboq 6) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 144–185.

HIEKE, Thomas (2003). *Die Genealogien der Genesis* (Herders Biblische Studien 39), Freiburg, Basel und Wien: Herder.

JACKSON, Melissa (2002). „Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology", *Journal for the Study of the Old Testament* 98, 29–46.

JACOB, Benno (1994). *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin: Schocken.

JAHNOW, Hedwig (1994, ursprünglich 1914). „Die Frau im Alten Testament", in JAHNOW, Hedwig u. a. (Hg.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Kohlhammer: Stuttgart, 26–47.

KAHL, Brigitte (2003). „‘Und sie rief seinen Namen: Seth’ (Gen 4,25). Die Geburt der kritischen Erkenntnis und das ungelesene Ende der Eva-Geschichte“, *Texte und Kontexte* 100, 23–34.

KESSLER, Rainer (1987). „Die Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter“ *Wort und Dienst* 19, 25–35.

MAIER, Christl M. (2008). *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

NOLLAND, John (1996). „Genealogical Annotation in Genesis as Background for the Matthean Genealogy of Jesus“, *Tyndale Bulletin* 47, 115–122.

OEMING, Manfred (1990). *Das wahre Israel. Die ‚genealogische Vorhalle‘ 1Chronik 1–9* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 128), Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer.

PARDES, Ilana (1993). „Beyond Genesis 3: The Politics of Maternal Naming“, in BRENNER, Athalya (Hg.), A Feminist Companion to Genesis, Sheffield: Sheffield Academic Press, 73–19.

SALS, Ulrike (2003). „Die Wehen des Propheten. Visionswahrnehmung in Jes 21,1–10.11–12 als Schlüssel zum Textverständnis“, in GRUND, Alexandra (Hg.): *„Wie schön sind deine Zelte, Jakob!“. Zur Ästhetik des Alten Testaments* (Biblisch-Theologische Studien 60), Neukirchen: Neukirchner, 44–71.

SALS, Ulrike (2004). *Die Biographie der ‚Hure Babylon‘. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel* (Forschungen zum Alten Testament II,6), Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHELLENBERG, Annette (2011). *Der Mensch, das Bild Gottes?: zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101), Zürich: Theologischer Verlag.

SCHMID, Konrad (2022). „Das Patriarchat als Strafe. Überlegungen zu Genesis 3,16 und seinen Auslegungen“, in BINDRIM, David; GRUNERT, Volker; KLOSS, Carolin (Hg.), *Erotik und Ethik in der Bibel. Festschrift für Manfred Oeming zum 65. Geburtstag* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 68), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 31–40.

SCHÜLE, Andreas (2006). *Der Prolog der hebräischen Bibel: der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Band 86), Zürich: Theologischer Verlag.

SCHÜLE, Andreas (2009). *Die Urgeschichte (Gen 1–11*) (Zürcher Bibelkommentare AT, NF 1,1), Zürich: Theologischer Verlag.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen ([3]1999). *Die Frau am Anfang: Eva und die Folgen* (Exegese in unserer Zeit 6), Münster: LIT.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1983). *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London: SCM Press.

SCHWANTES, Milton (1992). *Am Anfang war die Hoffnung: Die biblische Urgeschichte aus der Sicht der Armen*, München: Claudius.

SEEBASS, Horst (1996). *Genesis: Urgeschichte (1,1–11,26)*, Bd.1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

STECK, Odil Hannes (1989). „Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86, 261–281.

WESTERMANN, Claus ([4]1999). *Genesis. Genesis 1–11*, Bd. 1 (Biblischer Kommentar. Altes Testament I/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

WÉNIN, André (2007). *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4* (Lire la Bible 148), Paris: Cerf.

WILLI-PLEIN, Ina (1993). *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (Stuttgarter Bibelstudien 153), Stuttgart.

WITTE, Markus (1998). „Die biblische Urgeschichte“ (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 265), Berlin und New York: De Gruyter.

ZIEMER, Benjamin (2006). „Die Umstände von Schwangerschaft und Geburt (Gen 3,16) im endkompositionellen Rahmen der Genesis“, in DIECKMANN, Detlef; ERBELE-KÜSTER, Dorothea (Hg.), *„Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament* (Biblisch-Theologische Studien 75), 167–188.

READING THE BIBLE "SUBJUNCTIVELY": ON THE STATE OF FEMINIST (BARBARIAN) EXEGESIS IN THE BIOTECHNOFEUDAL ERA

Susanne SCHOLZ

> The history of the peasants is written by townsmen
> The history of the nomads is written by the settled
> The history of the hunter-gatherers is written by the farmers
> The history of the nonstate people is written by the court-scribes
> All may be found in the archives catalogued under "Barbarian Histories"
>
> James C. SCOTT, *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (New Haven, CT/London: Yale University Press, 2017), 219.

Biotechnofeudalism is a powerful global system under which all of us in the Western world have been living since March 2020. Some progressively leaning economists and political scientists suggest that this system began already with the economic crash in 2008.[1] This system is a much-heightened form of what has been known since the early 1970s by the term of "neoliberalism" and its embedded ideological frameworks. These frameworks include the seemingly everlasting versions of patriarchy, phallogocentrism, homophobia and heteronormativity, white supremacy, white nationalism, financialized capitalism, classism, racism, ethnocentrism, and corporate-militarized Western imperialism and neocolonialism. In his momentous book *Democracy Inc.*, Sheldon WOLIN classified this heightened system of socio-economic, geopolitical, cultural, and religious domination as "inverted totalitarianism."[2] The terminology that he coined long before the 2020 pandemic seems nevertheless to capture well the harsh, harmful, and uncompromising pandemic policies, restrictions, and violations since March 2020. It has become quite difficult to think critically as a feminist, no less as a feminist *Bible* scholar, in this increasingly virulent biotechnofeudal order. The question is how to do feminist exegesis in this time? And even more to the core of the problem: whether to do feminist exegesis in the first place? What would be the purpose, goal, and need of feminist exegesis in such a time like this?

These questions are not new to feminist exegetes. J. Cheryl EXUM raised them already in an article entitled "Where Have All the Feminists Gone?" published in the ten-year anniversary edition of the honoree's founded and run e-

[1] See, e.g. VAROUFAKIS 2021; ROBINSON 2022.
[2] WOLIN 2008.

journal *lectio difficilior* in 2010.[3] EXUM's observations are important on many levels, but one comment stands out. EXUM observes pertinently that "mainstream" biblical studies still marginalize feminist exegesis in 2010. Feminist exegetical works are often tasked with rehashing conventional information, and so EXUM suggests what is also valid in 2022: "[I]it seems to me that feminism is not so visible on the exegetical agenda these days."[4] She even believes the impact of feminist biblical studies has been "negligible."[5] Although the situation has improved somewhat thanks to ambitious feminist publishing projects begun or completed since 2010,[6] EXUM's assessment of the pervasiveness of anti-feminist tendencies are still spot on.

As she reviews instances of socio-cultural sexist, misogynist, and heterosexist assumptions and practices, it becomes obvious that the situation has perhaps regressed even further. "Mankind" language continues unabashedly, and women still earn less than men according to respected statistics.[7] The SBL's Review of Biblical Literature (RBL) database lists the following number of books from 2011 to 2022: with "feminism" in 22 book titles, with "feminist" in 167 book title, with "queer" in 86 book titles, with "gender" in 250 book titles, and with "masculinity" 73 in book files. Importantly, the results include duplications and overlapping titles.[8] Although the total number of book reviews published from January 2011 to August 2022 is 5,430 reviews, this number is impressive but only slightly higher than EXUM's total number of academic RBL reviews of 4,974 from RBL's inception to 2010.[9] The number of "feminist" books reviewed in RBL increased in the past eleven years, but the percentage is still relatively small compared to the total number of published book reviews.

So not much has changed, but perhaps much ought to change in feminist biblical studies in the emerging biotechnofeudal era. Another feminist Bible scholar, Esther FUCHS, challenges feminist exegetes to discontinue on the well-

[3] EXUM 2010.

[4] EXUM 2010: paragraph 7.

[5] EXUM 2010: paragraph 8.

[6] See, e.g., the projected fifty-eight volumes of the feminist commentary series, *Wisdom Commentary*, edited by Barbara E. REID and published by Liturgical Press. See also the twenty-two volumes of *The Bible and Women* encyclopedia are produced as an ongoing international collaboration in which each volume is published in four languages (English, German, Italian, Spanish) and published by four presses: SBL Press, Kohlhammer, Editorial Verbo Divino, and Il Pozzo di Giacobbe (http://www.bibleandwomen.org/EN/index.php). Other publications of a comprehensive character published since 2010 include: SCHOLZ 2021; SHERWOOD 2017; BYRON and LOVELACE 2016; O'BRIEN 2014); SCHOLZ 2013, 2014, 2016.

[7] Nowadays, even computer apps perpetuate the phallogocentric Western-imperial narrative; see, e.g., *The Time Traveler's story of Mankind #3: Our Solar System* (Chrysalis Publications, 2019). See also BARROSO and BROWN 2021.

[8] https://www.sblcentral.org/home.

[9] EXUM's search yielded 39 books with the word "feminist" and "feminism" in the title, and 32 books with the word "gender."

trodden path of feminist identity politics according to which more diversity and plurality are better. She explains that this kind of identity politics essentializes gender, women, or feminism even when it claims to do otherwise. Grounding her argument in Wendy BROWN's essay, "On the Impossibility of Women's Studies,"[10] FUCHS proposes that feminist biblical exegesis should not merely aim to join authoritative communities like the SBL. The feminist goal should not be the inclusion into the hallowed hallas of academe but rather "a more radical feminist investigation of the historical context, theological presuppositions, and academic politics of biblical studies."[11] She thus advises: "Rather than a validation of the field, feminism should once again become a decentering practice."[12] Otherwise, feminist exegesis would merely endorse, advance, and reproduce the exegetical status quo. An investigative scholarly discourse is needed that interrogates, challenges, and deconstructs the ethical and political justifications of biblical exegesis. "Women" as Bible readers should not be at the center of the scholarly attention, but "gender, identity, meaning, ethics, and politics, power, and knowledge" have to turn into problematic concepts and terms of reference, "subjects to inquiry and critical examination."[13] Said differently, FUCHS urges to interrogate the "organizational logic" of feminist biblical studies and the field's "unwritten, unstated priorities and politics" that center on "the pursuit for new textual meanings."[14]

This critique of the pervasive text fetishism in biblical studies has also been the central analytical framework of differently located exegetes. One of them, educated as a New Testament scholar, Vincent L. WIMBUSH, has built an entire project upon the notion of unmasking biblical studies as a white (male) colonial text-fetishized enterprise. He advises exegetes of all backgrounds to critique "the center" with its processes of "scripturalization," namely "the meta-discursive regime and politics of language,"[15] and to unmask "the white man's fetish"[16] for what it is: "a type of enslavement" and an assimilation or "pacification" into the "European colonial order of things."[17] He urges all Bible scholars to recognize the fact that the methodological practices and habits of the field reflect and affirm, naturalize and codify "modern white men's world – that is, European or

[10] BROWN 2008.
[11] FUCHS forthcoming.
[12] Ibid.
[13] Ibid.
[14] Ibid.
[15] WIMBUSH 2017: 2.
[16] Ibid., 63.
[17] Ibid., 77, 76, 31.

Euro-American worlds."[18] The task of Bible scholars is to investigate these worlds' "logic of formation:"[19]

> "[H]ow does it [i.e. this sort of world] cohere? How does it mean? And how is meaning made within it? How does one come to know – self and others and world – within it? How is knowledge transmitted or communicated? How is it authorized, naturalized, and made compelling? And what does the ritual and responses to it and to the world around it reveal…?"[20]

To WIMBUSH, therefore, the exegetical task consists of investigating "human knowledge construction and management" that are often based on "(male-specific) fear."[21]

The issue of fear is undoubtedly a key issue in the emerging biotechnofeudal era, as the coronavirus pandemic has illustrated abundantly. How the fear is engaged and managed is of great interest to the project that investigates what scriptures "do for and to us."[22] Translated to the specific case of feminist exegesis, the question is how feminist readings serve to increase "efficiency of control and exercise of power."[23] Since FUCHS explains that the project of feminist biblical studies should not serve as "a mechanism of legitimization" or as "an organizational principle of institutionalized knowledges,"[24] but it should deal with the discursive practices shaping the field's logic. Yet what should be done when feminist exegetes themselves have succumbed to fear, anxiety, and insecurity so characteristic of the emerging biotechnofeudal era? Should we be surprised that many feminists wear their masks with conviction, seeking certainty in chaos, confusion, and incongruity? As WIMBUSH explains, masks "both reveal and cover up … the fundamental and ongoing problem – paradox – in human social life" in which nothing is certain but death itself.[25] So the question is what to do when feminist exegetes submit to the "male-ordered, male-focused [world], reflective of mostly male-specific anxieties and fears" permeating the biotechnofeudal society.[26]

The tendency in some feminist, womanist, queer, and gender biblical scholarship to accommodate to the biotechnofeudal or neoliberal mindset is perhaps best illustrated with a specific example. It comes from an issue of the *Journal of Hebrew Scriptures* that explores "Gendered Historiography: Theoretical Consi-

[18] Ibid., 8.
[19] Ibid., 37.
[20] Ibid., 37.
[21] Ibid., 38.
[22] Ibid., 42.
[23] Ibid., 46–47.
[24] FUCHS forthcoming.
[25] WIMBUSH 2017: 55.
[26] Ibid., 59.

derations and Case Studies."[27] The issue's introduction and four essays rely on what FUCHS classifies as "the historicizing strategy" of neoliberal feminist studies.[28] Focused on the historical analysis of biblical gender references, the essays assume the hegemonic methodology of the field and reject feminist interpretations as biased, political, "presentist," and "theological-literary."[29] Consequently, the editors of the issue, Shawna DOLANSKY and Sarah SHECTMAN, do not address critically the hegemonic status of historical criticism although historical criticism's claim of scientific rationality, assertion of kyriarchal objectivity, and alignment with Western empire have enabled "elite Western educated clergymen" to articulate "the interests of imperial cultural and political benefits."[30] Methodologically, then, the editors and contributors adapt to the hegemonic-colonizing framework that relegates emancipative discourses and movements to the intellectual space of "cultural relativism."[31] Predictably, as the essays present the authorial meanings of the selected biblical texts, they reinforce the power system of the phallogocentric economy that makes women's perspectives invisible and silences feminist approaches as culturally relative. Validating a hegemonic methodology, the essays on "Gendered Historiography" do not analyze critically the power system, neither in the biblical texts nor in the interpretation histories under consideration.

This volume of the well-known journal advances yet another crucial assumption. The essays accept the "neoliberal capitalist ideology and theologies of suffering, submission, and redemption."[32] The journal essay by Alison L. JOSEPH on "'Is Dinah Raped?' Isn't the Right Question: Genesis 34 and Feminist Historiography" illustrates this point, indicating how far removed the interpretation is from a feminist hermeneutics that interrogates critically the text and its interpretation history. Grounded in historical convictions, JOSEPH asserts: "[A]s feminists, our modern sexual values are so in conflict with those of the story, imposing those values on ancient Israel and their story is not methodologically responsible."[33] Segregating the reconstructed historical meaning of the text from today, she explains that biblical Hebrew does not have a specific word for rape and that consent is a contemporary standard.[34] In her mind, Genesis 34 is not a rape story. As she privileges authorial biblical meaning (apparently never having heard of the "intentional fallacy" or of Roland BARTHES' assertion that "the author is

[27] DOLANSKY and SHECTMAN 2019.
[28] FUCHS 2016: 170–171.
[29] DOLANSKY and SHECTMAN 2019: 5.
[30] SCHÜSSLER FIORENZA 2007: 49.
[31] Ibid., 9. See also CLICQUÉ 2005: 27–33.
[32] HORNSBY 2021: 219–228.
[33] JOSEPH 2019: 28.
[34] Ibid., 32.

dead),"[35] JOSEPH advises that "historically, we cannot call this rape, neither linguistically nor conceptually"[36] because "our modern definition of rape does not exist in ancient Israel."[37] She assumes to interpret the text within an imagined Israelite past that she reconstructs as separate from contemporary notions of sexual violence. As she disowns the feminist principle of reading from a rape victim-survivor's horizon, she reinforces the phallogocentric logic that marginalizes and silences Dinah's perspective. Dinah does not speak in the story, and so JOSEPH cautions feminist interpreters not to speak for Dinah or to "invent" her voice.[38] Still, JOSEPH worries that her reading "sanctions" rape culture.[39] She thus asks whether "[i]n denying Dinah's 'rape,' do we silence her and other victims." In my view, the answer must be in the affirmative. JOSEPH erases the rape and silences Dinah. In a certain way, her reading resembles the 2020 disregard for sexual violence as a "side effect" of lockdown orders during the coronavirus pandemic. These and similar interpretations accept (female) suffering and submission in service of hegemonic-masculinized power not only within the biblical text but also, by extension, within the biotechnofeudal order.

Importantly, FUCHS criticizes the tendency of feminist readings to submit to hegemonic assumptions and methodologies not only in current feminist biblical exegesis but already in foundational feminist works.[40] She cautions the field to be suspicious of "a 'ludic feminism' of the late capitalist postmodernist world in which we live, where diversity is the hallmark of the manufactured desires of the marketplace…."[41] Worrying that feminist exegetes might divide themselves into "cliques",[42] she wants feminists to engage in mapping out points of discursive contact and divergence in a broader context of critical theory. In her view, the goal is to build "bridges and alliances that will enable us to speak with each other across our theoretical, religious, national, political, and ideological differences."[43] She hopes for more feminist "critical voices" and not for essentialized striving in "the over-satiated marketplace" in which feminist exegesis is just "one of several flavors stirred into the same institutional and discursive consensus…."[44]

A powerful assertion by Theresa HORNSBY further heightens exegetical-feminist worries about the political and theoretical inclinations of feminist,

[35] See WIMSATT JR and BEARDSLEY 1954: 3–18; BARTHES 1967. See also FOUCAULT 1969.
[36] Ibid., 33.
[37] JOSEPH 2019: 36.
[38] Ibid., 37.
[39] Ibid.
[40] See FUCHS's analysis in 2016: 55–70.
[41] FUCHS 2016: 27.
[42] Ibid.
[43] Ibid.
[44] Ibid.

womanist, queer, or gendered biblical exegesis to assimilate into the biotechnofeudal discourse. HORNSBY maintains that "[a] direct, inextricable relationship exists between capitalism, the gender binary, and the sexualities of human beings."[45] According to HORNSBY, this "particularly nasty strain of neoliberalism," here classified as biotechnofeudalism, requires "a combative binary worldview" and "a thickening of the demarcation between opposites."[46] In this economic-cultural context the theoretical inclusion of queer bodies or various forms of sexual "indecencies" becomes part of the theo-exegetical mainstream. As "subservient bodies" turn normative, biblical readings emphasize as desirable "idealized suffering, willful self-sacrifice, glorified humiliation, and romanticized slavery."[47] HORNSBY illustrates these exegetical desires in genderqueer readings that uplift "the men of Israel as God's wife and beloved, the *ekklesia* [as] Jesus' beloved, and the 'elect men' in Revelation [as] the brides of Christ."[48] Her discussion shows that in the biblical-Christian imaginary redemption depends on, and even requires, "suffering, submission, and vulnerable (even violent) exposure."[49] In fact, suffering, submission, and vulnerability come to define the obedient reader of the Bible.

In other words, HORNSBY challenges queer, feminist, womanist, or gendered exegetes to resist the neoliberal idea of suffering, submission, and vulnerability as leading to empowerment and victory. Consequently, the increased acceptance of queer, feminist, or otherwise minoritized readings signifies increased assimilation to the hegemonic logic. HORNSBY states: "Since neoliberal capitalism needs less bodies than industrial capitalism required, those bodies are allowed to wander within wider and more elastic sexual and gender boundaries."[50] Such exegesis does "not necessarily disrupt norms and challenge state practices that are indeed oppressive;"[51] it "does not subvert power."[52] This depressing insight explains the lack of resistance to governmental, state, and federal policies and mandates during the past three years by feminist, queer, womanist, or otherwise gendered exegetes who have mostly complied with these harmful measures. They willingly paid for "security with the heavy price of acquiescence and obedience to the neoliberal [i.e. biotechnofeudal] status quo."[53]

HORNSBY's analysis is profoundly disturbing. What can feminist Bible scholars do if they do not want to participate in, or even endorse, the production of

[45] HORNSBY 2021: 213.
[46] Ibid.
[47] Ibid., 220.
[48] Ibid.
[49] Ibid., 224.
[50] Ibid., 228.
[51] Ibid.
[52] Ibid.
[53] Ibid.

the biotechnofeudal order currently emerging as the most powerful, global, technocratic, digital surveillance apparatus ever created in human history?

This question is not easy to answer. Some literary critics, such as Mitchum HUEHLS, an English professor at the UCLA English department, diagnoses that neoliberalism surrounds everything and everybody in totalitarian ways. Based on his analysis of contemporary US-American novels, he subscribes to "the impossibility of generating any critical representation of the world that doesn't in some way reinforce neoliberalism."[54] Even a critique of neoliberalism reinforces neoliberal power, making such a critique necessarily "circular and impotent."[55] In his view, the only option is to engage neoliberalism "on its own ontological terms"[56] although he also characterizes this option as "swimming with the zombies."[57] Readers become neoliberal, "frequently look[ing] like capitulation, but I think they [the novels he examines in his book] hold out some promise."[58] Neoliberalism can thus be challenged only ontologically, which means readers must become both neoliberal subjects and neoliberal objects, forming an ontologically grounded opposition.[59]

As the "post-normative neoliberal ontology"[60] assumes a neat distinction between subject and object, postcritics suggest accepting the "muddled mix"[61] in which everything and everybody is a hybrid of both subject and object. The solution is to "no longer think of ourselves as discursively normativized constructs of the system."[62] We are simultaneously feminist and non-feminist, womanist and non-womanist, queer and non-queer, or gendered and non-gendered. What is at stake are not our identities, beliefs, or commitments but the mapping of our relationships, our likes, clicks, and connections. Since there is not "any evil apparatus for us to represent, reveal, and resist," postcritics argue that the neoliberal "serial" culture requires to "move from the critical to the ontological."[63] As we engage neoliberalism "on its own ontological terms," we also should consider "altering the given configuration of specific social, economic, and cultural formations; rearranging the established distribution of bodies, and reshaping geographies of inclusion and exclusion."[64]

[54] HUEHLS 2016: 12.
[55] Ibid., 5.
[56] Ibid., 19.
[57] Ibid., 20.
[58] Ibid., 29.
[59] For a review, see SMITH 2017.
[60] HUEHLS 2016: 15.
[61] Ibid.
[62] Ibid., 17.
[63] Ibid., 19.
[64] Ibid.

What, then, does this "ontological turn" mean for interpreters working in feminist, womanist, queer, and otherwise gendered biblical studies?[65] Since postcritics recognize the historical, social, political, economic, and religious connections between biblical texts and readers and emphasize that both are located in "a larger network of legible social notes,"[66] the feminist exegetical task is to map the readerly discourse as ontologically identified readers.

The story of the woman of Endor in 1 Samuel 28 shall illustrate this postcritical approach that postcritical critics propose as the only stance for critiquing neoliberal, or biotechnofeudal, societies. Readers have to become the marginalized, despised, and rejected character, become the witch and speak from her vantage point, similar to Marcella ALTHAUS-REID's queer reading of Rahab in Joshua 2 when she explains:

> "Therefore, we need to be able to see the graffiti-like structure of this subversive reading of Rahab. That is, to find what is left of Rahab after the writing on the walls has gone through a process of erasure and re-configuration. In that case we should be able to rescue what was perhaps Rahab's destiny, to be a *good guerrillera*, a woman who could have been a site of transgressive revelations and yet who left only intelligible scribbles on the walls."[67]

In other words the challenge is how to be the witch of Endor and feel comfortable being her. A rudimentary mapping of some key exegetical positions about her story shall help.

Importantly, no feminist biblical reading of this sort exists on 1 Samuel 28. On the contrary, some so-called feminist readers openly scorn this female character. For instance, Pamela Tamarkin REIS claims: "The witch of Endor has cast a spell over biblical commentators."[68] In her reading, the woman of Endor is trying "to outwit and outmaneuver her adversary to save her own life [rather] than to try to feed him to save and fortify his."[69] As Saul has just received terrible news through the process of divination, persecuted people like the woman of Endor, "the witch," must have had enormous fear of Saul that intensified with Samuel's prophecy. The absence of details on how the woman prepares the meal indicates to REIS that the woman of Endor "takes the raw meat, the blood, and the sacred bread" and offers a communal meal to "seal a covenant."[70] REIS speculates that "the witch's meal is a blasphemous ritual," a "bloody rite," and thus

[65] See the excellent review on HUEHLS 2016 by MCTAGGART 2017: 153.
[66] FLEISHMAN 2019.
[67] ALTHAUS-REID 2007: 136.
[68] REIS 1997: 3.
[69] Ibid., 14.
[70] Ibid., 18.

a "heretical bargain" to Saul.[71] As he "defects from monotheism,"[72] he seals his fate on the next day. In other words, to REIS, the woman is not "a generous, solicitous, and adorably illogical hostess" but "an adroit strategist."[73] Obviously, this reading does not offer an ontological reading that identifies with the woman of Endor. Instead, it rejects the character as conniving, untrustworthy, and dangerous. It stays with the hegemonic voice of the story, succumbing to its authority, status, and power.

Interestingly, some contemporary and past interpreters view the woman of Endor in a positive light. For instance, several contemporary Israeli novelists, all female, depict the biblical character as a financially independent and strong woman living "outside of civilization."[74] The novels depict her as knowledgeable and obviously skillful, and sometimes they characterize her as wiser than any other woman. She is also supported by other characters who are her allies. Similarly, the interpretation by the African scholar, J. Kabamba KIBOKO, presents the woman of Endor in a positive light. In her reading the woman of Endor resists empire for which she has been maligned and rejected in the long interpretation history.[75]

The contemptuous history is vividly illustrated by three little anti-Catholic propaganda booklets from seventeenth-century Britain that equate the witch of Endor with the Roman Catholic Church. At the time, the short treatises inspired an upsurge of anti-Catholic sentiments because they compared the Roman Catholic Church with the "Witch of Endor," polemicizing against "the witchcraft of the Roman Jesebel."[76] Mary CHAN explains that "the use of the story of Saul at Endor is simply part of the general use of biblical rhetoric at this time, to inveigh against the Roman Catholic Church; it may indicate a reliance on the seventeenth-century association of Roman Catholicism with witchcraft; or it may suggest that the authors depended on their public's recognition of certain accepted significances for Saul, Samuel and the Witch of Endor in the context of anti-Catholicism."[77] Yet none of these and similar interpretations read from the position of the woman. They refer to her but do not speak from her perspective. Primarily, they criticize her for assisting and giving physical nourishment to King Saul and for practicing inauthentic spirituality that deviates from stipulations made by the biblical God.[78]

[71] Ibid., 22.
[72] Ibid., 21.
[73] Ibid., 22.
[74] OFER 2021: 181–205.
[75] KIBOKO 2017: 227.
[76] CHAN 1980: 207.
[77] Ibid., 206–207.
[78] CHAPMAN 2016: 206.

A surprisingly positive depiction of the woman of Endor appears in David JOBLING's interpretation from 1998. He writes about this biblical character:

> "She understands the need of the one who comes to her, she takes charge of the situation, she does what she can for him. In her technical capacity she efficiently performs the appropriate ceremony and gives Saul a satisfaction she realizes he must have even though it can do him no real good. In her larger capacity as minister to the whole persons he insistently gets past his self-destructiveness, making him take the sustenance that in his desperation he would forego. All this she does for her bitter enemy, the one who would expel her and her colleagues from home and livelihood – with only the lightest, faintly humorous reproach."[79]

Perhaps JOBLING models his affirmative reading on the Christocentric reading of the third-century Christian theologian, Origin, who offers a surprisingly favorable viewpoint on the woman of Endor. Origen portrays her as "a powerful breaker of boundaries" who "mediates between the underworld and another realm, just as Christ did."[80] In Origin's reading, the woman of Endor stands on the same side with Samuel and both of them contrast with Christ, but in theologically positive ways. Origin characterizes the woman as "a type of Christ," surely one of the most buoyant appraisals appearing within the Christian interpretation history. Yet even these supportive readings do not speak ontologically about the woman.

Thus, feminist exegetes living in the postcritical, biotechnofeudal era must ask: How does one speak as if one is the woman of Endor? Interestingly, in nineteenth-century Western society spiritualism offers ideas how to do so. Focused on the communication with the dead, spiritualism was highly popular at the time. At the heart of this belief system was the conviction that a medium facilitates the communication between this and the other world. Christopher James BLYTHE describes how groups of people met in darkened rooms sitting around a round table and holding hands, as a dedicated medium communicated with the spirits. Spiritualists identified with the woman of Endor, valuing her as a medium and recognizing her as an ancestor of their practice. For instance, a leader of the nineteenth-century movement, Charles Gregory posited that "as a seer the woman was of some note and of respectable standing in society, and not a person who was reputed to be a witch, or possessed of a familiar spirit, both of these terms being base and corrupt, originating most probably in ignorance of the real character of the woman by the more early translators."[81] Rejected by

[79] JOBLING 1998: 189.
[80] COX 1984: 144.
[81] BLYTHE 2017: 61.

Christian orthodoxy, spiritualists admired and reclaimed the woman of Endor as one of them.

Most astounding about the biblical depiction of this female character is certainly her inscription as a skilled diviner in the first place. This female character talks, decides, and knows what is going on in the world, confidently responding to the Israelite king, doing her work professionally, and even taking care of the client when he collapses. She offers him her resources generously so that he can recover before he leaves. A full chapter depicts the interaction between the woman and the king. She is nameless in the story but called "Sedecla" in the retelling of *Biblical Antiquities 64.3* although this text characterizes her and Saul negatively. Ann JEFFERS observes that the deuteronomistic, patriarchal ideology obfuscates the divinatory ritual depicted in the biblical narrative and performed by the woman of Endor upon Saul's request. Although a female interpreter notes that "[t]he witch of Endor is not at first an obvious protagonist,"[82] the biblical text does not even characterize her as a "witch" but as "a woman who is a master of ghosts" (אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב).

I suggest that a feminist interpreter, trying to become the woman of Endor and speak from her perspective, ought to engage ideas from those studying Wiccan religions and magic. Nevill DRURY offers such a perspective when she explains that magic is unrelated to superstition because "in all phases of human history the concept of magical consciousness relates much more to the concept of *will* or *intent* – to the idea that one can bring about specific effects or changes within one's personal sphere of awareness."[83] Magic belongs within esoteric traditions that explore "hidden or unknown human potentials"[84] and require will, assertion, and mastery.[85] At the center of their own universe, magicians use particular rituals and concentrated willpower to bring forth sacred and symbolic forces or energies of the universe. Said differently, the magical arts are "means of communication with the sacred powers that sustain the universe itself."[86] Mastery to access the "mysterious and unpredictable world"[87] is at the heart of this kind of spiritual practice. Interestingly enough, the woman of Endor is introduced as a "master" of spirits or ghosts in 28:7 (אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב). She is a master (בעל) of her craft, studying as an intermediary between this and the other world.

Interpreted with this perspective in mind, the woman of Endor stands not in competition to God (אלהים or יהוה) but as a link to the divine realm. Her divinatory ritual, bringing up the "ghost of Samuel," assists Saul in expanding his con-

[82] PIGOTT 1998: 440.
[83] DRURY 2003: 6.
[84] Ibid.
[85] Ibid., 7.
[86] Ibid., 8.
[87] Ibid., 9.

sciousness and his understanding of his life. As *The Encyclopedia of Witchcraft & Witches* explains in the entry on "ritual":

> "[It is a] prescribed form of ceremony to achieve a transformation of consciousness… Ritual has played an important role in the development of human consciousness since the beginnings of history… Ritual helps the human consciousness tap into unseen forces: forces of the inner self, forces of nature, forces of the cosmos".[88]

Is this not what the woman of Endor helps the king realize? He comes to recognize the end of his reign and his life. She gives him the spiritual and material support to follow his path, which he does without any further word reported (28:25). As Ann JEFFERS assesses correctly, "'[r]evisioning' the Woman of Endor's ritual position in ancient Israel … re-insribe[s] her activities within a fluid, polemic, rhetorically loaded, and changing religious situation by recovering her role as an active agent of ritual processes."[89] The biblical chapter inscribes her agency in unexpected ways.

In sum, the powerful socio-cultural, economic, political, and global system of biotechnofeudalism, tightly related to neoliberal capitalism but in heightened digitized, financialized, and technocratic ways, is the context of feminist exegesis in the (post)corona era when things are falling apart in the Global North, as we recognize that things have been falling apart in the Global South for much longer. Vincent L. WIMBUSH outlines best what exegetes, feminist and otherwise, need to do in the face of losing "the levers of meaning."[90] We need to memorize these words and repeat them when things will be getting even worse. He wants us to read "subjunctively," moving beyond hegemonic domination:

> "What remains after the falling apart are collective human efforts in dancing, marking, singing, drumbeating, horn-blowing, signifying, sculpting, loud talking, eating, cutting into and shitting on fixed truths and traditions – all as part of the response to the management of meaning as modern-world colonialist violence or savagery. Meaning in this vein – that is, *hyper*-meaning, *over*-managed meaning, the extreme or exaggerations required because of the constant need to police the peripherals and chronic strangers – is thereby being ruptured; and there is then the opportunity to make non-meaning – that is, to make meaning again not so much manageable, but now self-authorized and self-interested, thus, always fluid, a matter of healthy improvisation, free."[91]

[88] GUILEY 2008: 288.
[89] JEFFERS 2017: 292.
[90] WIMBUSH 2017: 150.
[91] Ibid.

Reading as free, or shall I say as feminist (barbarian) humans, as witches, and keeping intact our intellectual, exegetical, hermeneutical, and methodological integrity ought to be on the forefront of subjunctive readings of the Bible in the emerging biotechnofeudal era. Few will want to listen and even fewer will join this kind of subjunctive dancing, music making, and storytelling. Most remain stuck in the center, in the so-called civilized life of the cities within the empire. Yet when things are falling apart, readers must decide where they stand. Will they acquiesce to, or even endorse, the hegemonic biotechnofeudal "civilizational" discourses and practices, or will they resist in whatever form to the implanting of microchips into their children's and grandchildren's brains on the path toward a transhumanist world?[92] Reading the Bible subjunctively means to put readerly agency, intellectual freedom, and exegetical integrity before any biotechnofeudal mandates. Will such readers turn ontologically into "fugitive barbarians" of "runaway, fugitive, maroon communit(ies) who, over the course of two millennia, have been fleeing the oppression of state-making projects in the valleys – slavery, conscription, taxes, corvée labor, epidemics, and warfare,"[93] escaping to the "shatter zones or zones of refuge,"[94] strategically positioning themselves "to keep the state at arm's length,"[95] "voluntarily going over to the barbarians,"[96] seeking to join with others the long quest of living as "non-state peoples,"[97] insisting to live as free people not governed or controlled by any lords and various controlled and built empires? No less is required of feminist (barbarian) readers in the biotechnofeudal era, though only time will tell what will become of feminist (barbarian) exegesis.

BIBLIOGRAPHY

ALTHAUS-REID, Marcella María (2007). "Searching for a Queer Sophia-Wisdom: The Post-Colonial Rahab", in ISHERWOOD, Lisa (ed.), *Patriarchs, Prophets and Other Villains*, London and Oakville, CT: Equinox, 128–140.

BARROSO, Amanda; BROWN Anna (2021). "Gender pay gap in U.S. held steady in 2020," *Pew Research Center* (May 25) (https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/05/25/gender-pay-gap-facts/).

BARTHES, Roland (1967). "The Death of the Author", *Aspen* Vol. 5 – 6 (http://www.ubu.com/aspen/aspen5and6/threeEssays.html#barthes).

[92] WORLD ECONOMIC FORUM 2022. For a critical report, see NEVRADAKIS 2022.
[93] SCOTT 2009: ix.
[94] Ibid., x.
[95] Ibid.
[96] Ibid., xi.
[97] SCOTT 2017: 222.

BLYTHE, Christopher James (2017). "The Prophetess of Endor: Reception of 1 Samuel 28 in Nineteenth Century Mormon History", *Journal of the Bible and Its Reception* 4,1, 43–70.

BROWN, Wendy (2008). "On the Impossibility of Women's Studies", in WALLACH SCOTT, Joan (ed.), *Women's Studies on the Edge*, Durham and London: Duke University Press.

CHAN, Mary (1980). "The Witch of Endor and Seventeenth-Century Propaganda", *Musica Disciplina* 34, 207.

CHAPMAN, Stephen B. (2016). *1 Samuel as Christian Scripture: A Theological Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

CLICQUÉ, Guy M. (2005). "'Anything Goes?' Theology and Science in a Culture Marked by Postmodern Thinking", *European Journal of Science and Theology* 1, 2, 27–33.

COX, Patricia (1984). "Origin and the Witch of Endor: Toward an Iconoclastic Typology", *Anglican Theological Review* 66,2, 137–147.

DOLANSKY, Shawna; SHECTMAN, Sarah (ed.) (2019). "Gendered Historiography: Theoretical Considerations and Case Studies", *Journal of Hebrew Scriptures* 19,4, 1–58.

DRURY, Nevill (2003). *Magic and Witchcraft: From Shamanism to the Technopagans*, London: Thames & Hudson.

EXUM, J. Cheryl (2010). "Where Have All the Feminists Gone? Reflections on the Impact of Feminist Biblical Exegesis on the Scholarly Community and Women's Lives", *Lectio Difficilior* 2 (http://www.lectio.unibe.ch/10_2/exum_feminists.html).

FLEISHMAN, Kathryn (2019). "The Statue and the Veil: Postcritique in the Age of Trump" (January 16) (https://post45.org/2019/01/the-statue-and-the-veil-post-critique-in-the-age-of-trump/).

FOUCAULT, Michel (1969). "What is an author?" Lecture given at the Collège de France (February 22) (https://www.open.edu/openlearn/ocw/pluginfile.php/624849/mod_resource/content/1/a840_1_michel_foucault.pdf).

FUCHS, Esther (2016). *Feminist Theory and the Bible: Interrogating the Sources* (Feminist Studies and Sacred Texts), Lanham, MD: Lexington Books.

FUCHS, Esther (forthcoming). "The Uses and Limitations of Decentering as an Academic Practice in Biblical Studies and Women's Studies" [unpublished as of August 2022].

GUILEY, Rosemary Ellen (2008). *The Encyclopedia of Witchcraft & Witches* (3rd ed.), New York, NY: Facts on File.

HORNSBY, Teresa J. (2021). "Neoliberalism and Queer Theory in Biblical Readings", in SCHOLZ, Susanne (ed.), *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press, 219–228.

HUEHLS, Mitchum (2016). *After Critique: Twenty-First-Century Fiction in a Neoliberal Age*, Oxford: Oxford University Press.

JEFFERS, Ann (2017). "Forget it: The Case of Women's Rituals in Ancient Israel, or How to Remember the Woman of Endor", in SHERWOOD, Yvonne (ed.), *The Bible and Feminism: Remapping the Field*, Oxford: Oxford University Press, 277–295.

JOBLING, David (1998). *1 Samuel* (Berit Olam), Collegeville, MN: Liturgical Press.

JOSEPH, Alison L. (2019). "'Is Dinah Raped?' Isn't' the Right Question: Genesis 34 and Feminist Historiography", *Journal of Hebrew Scriptures* 19,4, 27–37.

KIBOKO, J. Kabamba (2017). *Divining the Woman of Endor: African Culture, Postcolonial Hermeneutics, and the Politics of Biblical Translation*, London: T&T Clark.

MCTAGGART, Ursula (2017). "Literature of Resistance for a Neoliberal Era", *Contemporary Literature* 58,1, 149–156.

NEVRADAKIS, Michael (2022). "WEF: 'Solid, Rational Reasons' to Implant Microchips in Kids", *The Defender* (August 25) (https://childrenshealthdefense.org/defender/wef-augmented-reality-technology-implant-microchips-kids/).

O'BRIEN, Julia M. (ed.) (2014). *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies: Two Volume Set* (Oxford Encyclopedias of the Bible), Oxford: Oxford University Press.

OFER, Rachel (2021). "A Wicked Witch or a Good Psychotherapist? The Medium of Endor in Modern Hebrew Literature", *Hebrew Studies* 62, 181–205.

PIGOTT, Susan M. (1998). "1 Samuel 28 – Saul and the *Not* So Wicked Witch of Endor", *Review and Expositor* 95,3, 435–444.

REID, Barbara E. (ed.) (2014). *Wisdom Commentary Series*. Collegeville, MN: Liturgical Press.

REIS, Pamela Tamarkin (1997). "Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor", *Journal for the Study of the Old Testament* 22, 3–23.

ROBINSON, William I. (2022). *Can Global Capitalism Endure?* Atlanta, GA: Clarity Press.

SCHOLZ, Susanne (ed.) (2013, 2014, 2016). *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect*, 3 Vols., Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

SCHOLZ, Susanne (ed.) (2021). *Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press.

SCOTT, James C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, CT and London: Yale University Press.

SCOTT, James C. (2017). *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*, New Haven, CT and London: Yale University Press.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (2007). *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

SHERWOOD, Yvonne (ed.) (2017). *The Bible and Feminism: Remapping the Field*, Oxford: Oxford University Press.

SMITH, Kieran (2017). "An Ontological Turn", *Electronic Book Review* (April 17) (https://electronicbookreview.com/essay/an-ontological-turn/).

VAROUFAKIS, Yanis (2021). "Techno-Feudalism Is Taking Over" (Jun 28, 2021) (https://www.project-syndicate.org/commentary/techno-feudalism-replacing-market-capitalism-by-yanis-varoufakis-2021-06).

WHITE, Flat (2022). "Microchipping Kids: They're not pets", *Spectator Australia* (August 24) (https://spectator.com.au/2022/08/microchipping-kids-theyre-not-pets/).

WIMBUSH, Vincent L. (2017). *Scripturalectics: The Management of Meaning*, New York, NY: Oxford University Press.

WIMSATT, W.K., Jr.; BEARDSLEY, Monroe C. (1954). "The Intentional Fallacy", in WIMSATT, W.K., *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington, KY: University of Kentucky, 3–18.

WOLIN, Sheldon (2008). *Inverted Democracy: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

WORLD ECONOMIC FORUM (2022). *Augmented tech can change the way we live, but only with the right support and vision* (August 16) (https://www.weforum.org/agenda/2022/08/ethics-not-technological-limits-will-be-the-guiding-factor-for-an-augmented-age/).

PREFIGURATING GOD'S WORLD: PREFIGURATIVE POLITICS AND THE EARLY JESUS MOVEMENT

Peter-Ben SMIT

1. INTRODUCTION

In the work of Silvia Schroer, the connection between academic pursuits and social and political concerns is never far away, probably most visibly in her work in gender and feminist studies, but also in other areas of her work. In the present contribution to the *Festschrift* in her honor, therefore, an attempt will be made to further the discussion on the political profile of the early Jesus movement. In particular, this will be attempted by constructing a conversation between a contemporary political philosophical interest, 'prefigurative politics', and the Gospel of Mark. The purpose of this experiment is to see whether through the lens of prefigurative politics light can be shed on the political dimension of the early Jesus movement, at least as this movement is represented by the Markan narrative. In order to do so, first a brief outline of prefigurative politics will be offered and then a first segment of the Gospel of Mark (prologue and the first longer narrative section) will be discussed from this vantage point (a longer exploration is not possible here for reasons of space); this textual focus also gives me the opportunity of returning to one of my first exegetical publications, which appeared in *Lectio Difficilior*, the journal that Silvia Schroer initiated and has been responsible for for decades now.[1] Also, this contribution can be seen as reacting to a thesis presented a few years ago by Mayordomo, even if this current contribution focuses on the Gospel of Mark, not on the historical Jesus: 'Der „revolutionäre Jesus" gehört als ein hermeneutisch reizvolles Experiment meines Erachtens der Vergangenheit an, der politische Jesus hingegen wird noch viel zu denken geben.'[2] To be sure, what is presented here amounts to a heuristic experiment, not to an argument that contemporary prefigurative politics and the early Jesus movement are the same thing; rather, it is suggested that the former provides something that is 'good to think with' when it comes to exploring the literary remnants of early Christianity and trying to imagine their dynamics.[3]

[1] SMIT 2003.

[2] MAYORDOMO 2019: 192.

[3] See KLOPPENBORG 2019: 4–8; for the expression, see 9 (with reference to Claude Lévi-Strauss).

2. Prefigurative Politics

Prefigurative politics refers to social movements and experiments that attempt to embody a desired, future society already in the present.[4] An early definition, by theorist Carl Boggs, states the following: "the embodiment, within the ongoing political practice of a movement, of those forms of social relations, decision-making, culture, and human experience that are the ultimate goal."[5] These movements are fundamentally experimental because the form of the desired society only in its exploration in concrete practices that are and must be adapted again and again. What the future contains is thus also transformed in its discovery. A frequently mentioned example of contemporary prefigurative politics is the 2011 protest and Occupy movements in the Arab world (especially Egypt), Spain, the US, and London, the 'Arab Spring', the 'Indignados' and 'Occupy', or even the 1999 Seattle WTO protests, which Graeber characterizes as follows in a frequently cited passage:

> When protesters in Seattle chanted "this is what democracy looks like," they meant to be taken literally. In the best tradition of direct action, they not only confronted a certain form of power, exposing its mechanisms and attempting literally to stop it in its tracks: they did it in a way which demonstrated why the kind of social relations on which it is based were unnecessary. This is why all the condescending remarks about the movement being dominated by a bunch of dumb kids with no coherent ideology completely missed the mark. The diversity was a function of the decentralized form of organization, and this organization was the movement's ideology.[6]

There are many other examples of such prefigurative movements, though it is noticeable that examples from religious contexts are generally (or even entirely) absent from the discussion; this is true in any case of the early Jesus movement.[7] At this point, it is also important to note that 'prefigurative politics' has little to do with the prefigurative interpretation of sacred Scriptures – one key difference is that such prefigurative exegesis is often (although not always) primarily analeptic and attempts to justify the present (or the recent past) by referring to its prefiguration in (sacred) tradition or history; the prefiguration at stake

[4] See, e.g., VAN DE SANDE 2017: 25–63, and idem 2019: 227–233; LEACH 2013: 1004–1006; and especially RAEKSTAD and SAIO GRADIN 2020: *passim*.

[5] BOGGS 1977: 100.

[6] GRAEBER 2004: 84.

[7] There it seems to be only one substantial publication that considers prefigurative politics and the Jesus movement: MEGGITT 2017: 124–197. Other publications use the term 'prefiguration' or the adjective 'prefigurative' more incidentally and have little to do with prefigurative politics as just described.

here is primarily proleptic (even if it is informed by forms of tradition) and seeks to discern the future by prefiguratively embodying it.[8]

3. The Gospel of Mark and Prefiguration

Before embarking on exegetical observations on some of the earliest sections of Jesus' oldest (extant) 'biography', attention should be given to why it might be appropriate to read the Gospel of Mark through the lens of prefigurative politics (in the sense of a heuristic experiment, as indicated above). The following considerations are of importance.

First, as the Jesus movement can be well understood as a social experiment,[9] also in terms of its character of a renewal movement within the people of Israel in the first century CE, which makes it inviting to compare it (heuristically) with other social experiments, which can include contemporary experiments in prefigurative politics.

Second, the Jesus movement, both around the historical Jesus and in many, if not all, of its later first century forms, is profoundly eschatologically oriented, which produces the well-known tension between the 'already' and the 'not yet' in early Christian sources and fuels discussions about more 'realized' and more future-oriented forms of eschatology.[10] Prefigurative politics is driven by a very similar tension between the already and the not yet, given that it seeks to give shape to a not-yet-realized future in the present already.

If both the early Jesus movement (also in its literary imagination in the Gospel of Mark) and prefigurative movements can be understood as future-oriented social experiments and if it also seems likely that some form of anticipatory embodiment or performance of this future takes place within each movement, then

[8] See also Raekstad 2018: 361, who clearly distinguishes between what one might call exegetical and political kinds of prefiguration (even if exegesis is also political and politics also has to do with the interpretation of texts). – One reason to doubt this strict distinction, employed here for practical reasons mainly, is that early Christianity also had a strong 'proleptic' prefigurative dimension, understanding, for instance, its own ritual life (which all its social and ethical corollaries) in eschatological and prefigurative terms. On the Eucharist, see for instance: Bieler and Schottroff 2007: 15–67. This is also the topic to which my Bernese doctoral dissertation was dedicated: Smit 2008.

[9] Cf., e.g., Taussig 2009, as well as Mack 2013: 177–199 work, for instance, referring to his 'Conclusion: Redescribing Christian Origins,' 2004: 497–516; for a discussion, see also Birkich 2014.

[10] The approach chosen here hinges on the conviction that the Gospel of Mark contains both elements of realized and of futuristic eschatologies which can be conceptualized in a coherent fashion with the notion of prefiguration. See for a convincing account: Telford 1999: 75–88. It is also possible to focus on future-oriented eschatology only, as, for instance, Underwood Dixon 2021: 371–382, seems to do.

comparison both has a basis and becomes interesting. Concerning the Gospel of Mark, a few more considerations can be added.

1) The exploration of a narrative text from the vantage point of prefigurative politics is particularly inviting, as a narrative, at least in the overwhelming majority of cases, has an unfolding character. As a reader one embarks on a journey of discovery, which suits the explorative character of prefigurative politics.
2) The Gospel of Mark with its famously puzzling (first and shorter) ending has also a somewhat open-ended form – it is hard to view it as the mere narrative illustration of a concept or a set of concepts, it is too unfinished for that and its 'message' is hard to capture responsibly in a sentence or two.[11]
3) There is also the well-known messianic secret in the Second Gospel, which is literally to be discovered through a series of misunderstandings on the part of Jesus' (male) disciples. Here also the narrative form fits the exploration and discovery of the nature of Jesus' proclamation (and performance) of the Kingdom that the disciples in the narrative and the readers of the Gospel undergo with them.[12]

In sum, at the outset of Jesus' proclamation, Mark's Gospel no one really knows what it will be about, this only becomes clear when following Jesus' social experiment in the Gospel narrative, his assembling of the core of a renewed people of God around himself and the appertaining proleptic and prefigurative performance of God's world.[13]

4. The Construction of Time in Mark 1

A key dimension of prefigurative politics is an orientation towards the future – prefigurative practices attempt to embody a future form of society in the present

[11] See, e.g., Elliott 2014: 296–297 (surprisingly, this contribution does not concern itself with eschatology).

[12] See also e.g. Becker 2017: 260–261: "Bei Markus realisiert sich die eschatologische Zeit in der Jetztzeit durch die Proklamation des Evangeliums (Mk 1,1; 1,14f), die ihrerseits polyvalent entfaltet wird. Teils wird sie im Blick auf das Handeln Jesu als in der Vergangenheit liegend erzählt; teils wird eine bestimmte Textpragmatik erzeugt: Mittels Rückerinnerung nämlich vollzieht sich der Anbruch der Gottesherrschaft im aktuellen Lesevorgang sowie im rechten Verstehen der apokalyptischen Botschaft Jesu."

[13] By choosing this approach, this essay also continues the discussion on moral vision and eschatology in the Gospel of Mark, cf., e.g., Neville 2008: 359–384, in particular by proposing a newly accented way of thinking about their relationship.

already.[14] The past is, therefore, not normative, except in the sense that an idealized past can also function as a blueprint or inspiration for the future.[15] In the Gospel of Mark, written in a context, in which a common way of counting time would be to refer to years in the reign of emperors and other dignitaries, time is emphatically conceived of something that needs to be looked at from an eschatological perspective (in fact, other kinds of chronology are by and large absent from the narrative).[16] This is clear from the outset of the narrative.[17] From the 'Isaian' quotation (a combination of Isa. 40:3 and Ex. 23:20) in 1:2–3 onwards, it is obvious that, at least for those familiar with the references, an eschatological and salvific scenario is in view:

> [2] Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου· [3] φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,

[14] In what follows, the essay interacts with what may be called the 'temporal turn' in New Testament studies, even if this cannot be addressed on its own. See, however: BAHR 2020: 268–279.

[15] See for this and the following also the thorough treatment of time in Mark by WISCHMEYER 2014: 361–392, esp. 383: "Als Ergebnis lässt sich festhalten: Das narrativ-episodische Zeitkonzept ist das Gerüst der Jesus-Erzählung. Hier spricht der Autor als Erzähler. Das christologisch konzentrierte Zeitkonzept drückt die Überzeugung des Evangelisten aus, die Zeitspanne des öffentlichen Wirkens Jesu bis zu seinem Tod sei erfüllte Zeit und als solche εὐαγγέλιον. Hier spricht der Autor als Christus-bekennender Interpret der Erzählung von Jesus von Nazareth. Er deutet seine eigene Erzählung christologisch im Sinne seines Eröffnungssatzes. Für ihn fallen die Zeit von Jesu Wirken und Sterben und die erfüllte Zeit zusammen. Das apokalyptische Zeitkonzept ermöglicht die Verbindung der Jesuserzählung mit dem kosmischen und geschichtlichen Handeln Gottes an den Menschen 'seit Anbeginn der Schöpfung' bis zu ihrem Ende. Hier spricht der Autor als jüdischer Theologe." This essay goes beyond WISCHMEYER 2014's approach by focusing on the (social) effects of Mark's construction of time. – Unfortunately, BOSENIUS 2014, could not be consulted for this essay.

[16] As is observed by SCHILDGEN 1998: 20, this book's intriguing overarching argument cannot be engaged with here in full, but the following statement is worth quoting: "The Gospel writer refers to Hebrew Scriptures to connect the story he tells to the past, but his apocalyptic interpretation of the events recounted makes them significant for the present of the Gospel and the imminent future. This constant interweaving of past, present and future with frequent suspensions of time and anachronisms, pointing outside of time, allows the Markan author to connect his crisis story with the continuity of sacred and ordinary history. His narrative unravels the deadendedness of the crisis story by symbolically taking it outside time, and he reviews the past by making it part of the living present and future. With the institution of the new ritual in the Gospel initiated at a Passover dinner, itself a ritual recapitulation of historical events, he ties the new event to that history and simultaneously takes it outside ordinary time as it becomes the means to remember and to connect to the past in an ongoing repeated ritual that will continue in the future. Thus, though crisis is imminent, continuity prevails." – In fact, also BREYTENBACH 2021: 297–321, points out that the Gospel of Mark is structured by means of prolepses and the like, something that cannot be explored in full here, but does evidence the author's qualities as a narrator and literary artist.

[17] Although this contribution only considers the beginning of the Gospel of Mark, eschatology remains an important dimension of the work throughout, not only, but certainly also in ch. 13, on which, see, for instance: BALABANSKI 1997.

As John the Baptist is introduced as the personification of the voice crying in the wilderness in the next verse (1:4), he is immediately characterized as a person announcing and pointing to God's future, as it is associated with the texts quoted in vv. 2–3.[18] He is further characterized as a prophetic figure by his dress and diet while his proclamation of a baptism for the forgiveness of sins and his administering of the same tie him closely to God's imminent advent for which people need to prepare themselves through repentance.

The eschatological orientation is also maintained in John's announcement of Jesus, the latter's introduction (and 'induction') as a messianic figure through the reception of God's spirit at his own baptism at the hands of John. In Mark's description, Jesus faithfully continues in this vein, as his own 'active ministry' starts as follows, after John has been arrested:

> [14] Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ [15] καὶ λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Here, especially the statement that πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ frames Jesus' ministry in temporal terms. It is characterized by the imminence of God's future.[19]

Yet this statement about the (temporal) proximity of God's world stands itself in the context of another kind of temporal framing that is provided by the very initial verse of the Markan Gospel, i.e., 1:1: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστου.[20] Here also something, or rather someone new is announced, i.e., the (history of) Jesus himself, as the (prefigurative) embodiment of God's world. The character of announcement is certainly strengthened by the use of the term εὐαγγέλιον and the situation is paraphrased well by THEISSEN:

> Auch die Anfangsrhetorik am Anfang des MkEv sagt: Eine neue Weltepoche hat begonnen, die das Leben der Welt und der Menschen verändert, aber nicht der Kaiser, sondern Jesus selbst ist Anfang des Heils. Die Anklänge an bibli-

[18] I am inclined to follow Becker's proposal for the structuring of Mark 1, i.e. with 1:1–3 as a prooemium, in which v. 1 has a special position again, and with the narrative proper starting in v. 4, cf. BECKER 2017: 307: "Thus, Mark 1:1 opens up the narration in temporal terms (ἀρχή). Mark 1:2f acts as a legitimating prophecy ('Schriftbeweis') to this, and constitutes – together with 1:1 – a 'prooemium' to the overall Markan narrative of the history of events." Cf. also BECKER 2016: 102–111. Different, e.g., BORING 2012.

[19] Which is, doubtlessly, also connected to the restoration of the people of Israel, but that cannot be explored further here, see, however: PALU 2012.

[20] The final two words of what has become the first verse of this gospel are debated text-critically, but do not determine the argument here. See for an argument arguing in favor of the inclusion of the words υἱοῦ θεοῦ: WASSERMAN 2011: 20–50, as well as BOTNER 2015: 467–480.

> sche Anfänge in Gen 1,1 und Hos 1,2a (LXX) machen deutlich: Diesen Anfang hat Gott gesetzt. Durch sein Handeln beginnt eine neue Weltzeit.[21]

The announcement of a new epoch of history entails itself the announcement – and, as it will be argued below, the prefigurative embodiment – of God's future. This chronology stands in marked contrast with other forms of chronology, which must have been widely spread across the Roman Empire, given that witnesses as diverse as the Gospel of Luke (in which it is also contrasted with God's time, καιρός, to be sure), probably postdating the Second Gospel by a decade or two (but referring to an earlier period) and to be located in the Western part of the Empire, if not in Rome itself, and the Stele of Vespasian (**Fig. 1**), presumably a near contemporary of the Markan Gospel and located firmly in the Eastern part of the Empire, as the following table shows.

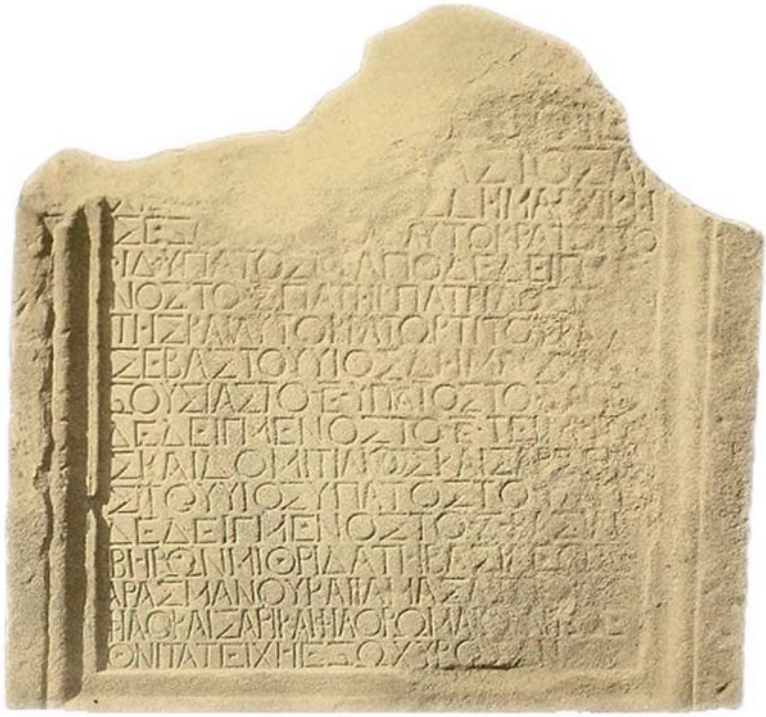


Fig. 1: The Stele of Vespasianus – Gustav RADDE and P.S. UWAROW, *Die Sammlungen des Kaukasischen Museums V* (Tbilisi: Kanzlei des Landeschefs, 1902), plate opposite p. 193.

[21] THEISSEN 2014: 77.

Gospel of Luke 3:1–2	Stele of Vespasianus[22]
[1] In the fifteenth year of the reign of Emperor Tiberius, when Pontius Pilate was governor of Judea, and Herod was ruler of Galilee, and his brother Philip ruler of the region of Ituraea and Trachonitis, and Lysanias ruler of Abilene, [2] during the high priesthood of Annas and Caiaphas, the word of God came to John son of Zechariah in the wilderness.	Imperator Caesar Vespasianus Augustus, pontifex maximus, holding the tribunician power for the seventh time, imperator for the fourteenth time, consul for the sixth time, and designated for the seventh, father of the fatherland, censor and imperator Titus Caesar, son of Augustus, holding the tribunician power for the fifth time, consul for the fourth time and designated for the fifth, censor, and Domitianus Caesar, son of Augustus, consul for the third time and designated for the fourth, for the king of the Iberians, Mithridates, son of King Pharasmanes, and Amazaspus, friend of Caesar and of the Romans, and for his people [Iberians] they [Romans] fortified the walls.

This beginning of a new era with its double new chronological orientation, both in terms of constituting a new beginning and pointing to a new 'end to history' (or it consummation in God's world) is in all likelihood also pointed towards by elements of Jesus' inauguration as God's son as the descent of the Spirit facilitated by the opening of the heavens and the heavenly voice that announces Jesus' sonship of the Most High are, however much in line they are with the preceding history of Israel, certainly also an indication of the start of a new development. The structuring of time and its interpretation are, therefore, intertwined.[23]

Yet, up until the announcement of the start of Jesus' own 'ministry' in 1:14–15, the content of all of this is quite unclear. The form is there, the content isn't. What will be suggested here now is that what follows can be well understood as a series of prefigurative performances of God's world through which its shape and the (desired) attitude of people vis-à-vis of it slowly but surely – and in the course of the later Markan narrative: through trial and error, given the uncertainty with which Jesus' (male) disciples discern their way with Jesus.[24] The various

[22] Translation in: SHERK 1988: 128–129 (there with indications of abbreviations etc.) Publication in: BOLTOUNOVA 2017: 213–222; Earlier in: LOMTATIDZE 1955: 11 (Russian). SHERK 1988: 83c, 84–85a, 86, 92–93 and 96 further illustrate this way of counting time during the reigns of Vespasian and Titus.

[23] See, BECKER 2016: 408: "Geschichts*darstellung* und Geschichts*deutung* sind von Anfang an fließend und kaum zu trennen."

[24] A topic that has been much explored but cannot be dwelled upon here. It should be noted, however, that it fits prefigurative ways of operating as these are inherently experimental and, therefore, assume forms of failure and correction.

beginnings in the Gospel of Mark, which mentions in its opening verse the beginning of something that is, in itself, unknown and contains in the first parts of its narration the description of someone who is also unknown and, in his turn, also announces that something will come about (having been announced himself by someone else, John, just a little earlier), certainly heighten the suspension and create a sense of anticipation for what will follow in the remainder of the narrative.

5. Prefigurative Performances of the Kingdom

Following on the brief exploration of the construction of an alternative way of constructing time in Mark 1:1–15, the narrative episodes that follow can be discussed from the vantage point of prefiguration and prefigurative politics.

5.1. *The Calling of the Fishermen*

Following the announcement of the start of his own public ministry, Jesus' first act is to call (cf. v. 20, ἐκάλεσεν) Simon and Andrew, James and John, who immediately leave behind their fishing businesses in order to become fishers of humans.[25] Clearly, they leave, with their nets and father(s) (vv. 18.20), their old way of existing behind and embark upon a new future. What this future entails is yet unclear, although the expression fishers of humans is linked to eschatological scenarios in the tradition of Israel.[26] Their entrusting of themselves to this new future and their following of Jesus (v. 18, cf. v. 21) is exemplary behavior for disciples, yet that is also only part of the story. When tracing the further development of these characters (especially of Simon/Peter, James and John) the experimental character of the movement around Jesus (as described by Mark) also becomes clear – the trial-and-error dimension of prefigurative practices becomes nowhere as clear as in their, often commented upon,[27] stumbling attempts to follow Jesus and to arrive at an appropriate understanding and practice of discipleship, in the sense of engaging in the praxis of the kind of kingdom of God that Jesus announces. Their troubles probably reflect those of the readership of this Gospel which is likely to have been experimenting with their attempts at

[25] The speed of Mark's narrative and of the behavior of its characters, often referred to with εὐθὺς or εὐθέως also contributes to the construction of time in this gospel, but cannot be discussed separately here, see Paavola 2004 (PhD Dissertation, Concordia Theological Seminary).

[26] What it means exactly is unclear, however; at the very least the expression is polyvalent, cf. e.g., Boring 2012: 59.

[27] A recent discussion can be found in F. de Campos 2021.

Nachfolge just as much.[28] One can conceptualize this as failure, as it has often been done, one can also see it as an integral part of the social experiment of prefiguration of God's kingdom that the early Jesus movement can be described as (which would also help to explain why Mark seems to have absolutely no qualms to narrate the challenges of even the most prominent disciples).

5.2. *A Public Exorcism in Capernaum*

A second scene is the one described in 1:21–23, consisting of Jesus' teaching and an exorcism in the synagogue of Capernaum, both of which occur on a Sabbath, which is as such an issue here (but see 2:23–3:6). In a manner that reminds of the way in which both the start of Jesus' ministry is narrated in vv. 14–15 and his calling of his first followers in that the form is mentioned, but the content is not, Jesus' teaching is reported by mentioning that he taught (ἐδίδασκεν, v. 21) and that 'they' (presumably the people in the synagogue) were astonished by it (ἐξεπλήσσοντο, v. 22), due to his teaching as one who had authority (γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, v. 22) and unlike the scribes (or probably better: 'scholars'). Although this establishes the quality of Jesus' teaching formally, one is left with no information whatsoever as to its content (different, e.g., Luke 4:16–30). As the conclusion of the next part of this episode, dealing with an exorcism, comments on Jesus' performance as a διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν and there are no shifts chronologically or temporally, nor with regard to the focus of the narrative in terms of its main character, i.e., Jesus, it becomes likely that vv. 23–28, with v. 28 being the conclusion to the entirety of the narration of Jesus' acts in the synagogue of Capernaum, is as it were a narrative elaboration as to the contents of Jesus' teaching with authority and, given the unclean spirit's comments, the nature of this authority. That is to say: if Jesus' exorcism here matches the context of his teaching, or is expressive of the same, then liberation from unclean spirits and the appertaining healing of a person possessed by them is a characteristic of God's world that Jesus announces in word and deed.[29] The deed can well be understood as a prefiguration of this new world. That there is a tight connection between God (and God's world), Jesus' representation of the same, and the exorcism is suggested by the unclean spirit's identification of Jesus as ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (v. 24). Whether the audience in the synagogue hears these words of the unclean spirit is not entirely clear, the audience of Mark's gospel is, of course, aware of them, as well as of Jesus'

[28] For a similar position, see: VIA 1985: 171–195, esp. 190–191 with regard to the role of the disciples (and their exploration of the way of the good news).

[29] What the gender of the person is, is linguistically not entirely clear, given the reference to an ἄνθρωπος in v. 23; it can refer to 'someone' in general (male or female), although in other instance a male human being is clearly in view, such as in Mark 10:9, cf. SMIT 2018: 19–39.

commanding of the spirit to be silent – a first instance of the 'Messianic secret'. This altercation between Jesus and the spirit, which is surprising, can be well understood in the context of the narrative exploration of Jesus' identity (and with that: the character of God's world that he represents and announces) that Mark's gospel is (and in the context of which the 'Messianic secret' functions). In the same vein, the questions asked by those in the synagogue should, even if they also serve as lively expressions of astonishment, probably also be taken at face value: the entire Markan narrative aims at exploring precisely questions such as τί ἐστιν τοῦτο (v. 27). The first prefigurative performance of the quality of life of the kingdom leads, therefore, to more questions, which suits the experimental, exploratory *modus operandi* of prefigurative politics well and is part and parcel of a (or at least of a quality) narrative as well.

5.3. *A Private Healing in Capernaum*

Where the exorcism in the synagogue in Capernaum takes place in at least a semi-public environment, the healing of Peter's mother-in-law takes place in a more private environment (i.e., the house of Simon and Andrew – ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου, v. 29), which would be gendered 'feminine' from an ancient perspective.[30] The narration is very brief, in v. 30 it is noted that the (nameless) woman is quite literally down with a fever (κατέκειτο πυρέσσουσα), her in-laws intercede with Jesus for her (λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς), Jesus takes her by the hand, she is instantly healed and then serves Jesus and his disciples. While the pericope could also be discussed further from the vantage point of gendered space and of purity and impurity and offensive and defensive conceptions of purity, an aspect of the narrative that is certainly also of interest in relation to social experimentation is the motif of service (καὶ *διηκόνει* αὐτοῖς, v. 31), which, to the extent that it is read as pushing the women in the narrative into a(n 'appropriately feminine') subservient role, has drawn justified criticism from gender-sensitive, especially also feminist scholars.[31] Yet, another perspective is possible, which not only takes into account that the women who are characterized as having served Jesus display more faithful behavior than the male disciples in 15:41 (remaining with Jesus, albeit from a distance, during his execution) and do not display a subservient attitude, or that the other group serving Jesus are the angels in 1:13, but also that Jesus is himself the one who is characterized, precisely as the authoritative figure *per se* in the Markan narrative, by service (indicated with the exact same verb as is used to indicate the service of Peter's mother-in-law; cf. 10:45: ὁ υἱὸς τοῦ

[30] Which is not to say that women did not operate outside of the house, to be sure.
[31] As discussed in SMIT, 'Mother', the argument of which is the basis for what follows here.

ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). In the flow of the Markan narrative she can be seen as prefiguring – not in the sense of prefigurative politics, to be sure – Jesus, and, like Jesus (most strikingly in 10:35–45), she provides an *exemplum* of behavior in the 'space' of the movement around Jesus, i.e., of service, although it is likely that the reconceptualization of the same will only become clear in the course of the narrative. Yet, Jesus' service, which stands, due to the flow of the narrative, in the tradition of that of Peter's mother-in-law,[32] does have a prefigurative quality, as it embodies already, as Peter's mother-in-law can be seen as doing retrospectively, the kind of behavior that characterizes (and also: should characterize!) social relations in God's world (and not in the world of the Gentiles, cf. 10:42). This is, or rather: should be, the future of the fishermen called earlier on this busy day in Kafarnaum (if it all does take place on the same day, v. 21 is ambiguous),[33] even though they are blissfully unaware of the fact and will struggle with accepting it (see the discussion in 10:35–45, involving two of the same disciples).

The narration of the events of this sabbath in Kafarnaum concludes with an extensive summary,[34] as it were, of Jesus' further deeds (1:32–34) consisting of a string of healings and exorcisms, of which the reader has seen (presumably representative) examples in the preceding verses.[35] The parallel between exorcism and healing is maintained also in this summary, with particular emphasis on the fact that Jesus does not permit the demons that he casts out to reveal his identity, thereby strengthening the motif of the exploration of the same.

6. Conclusion

Reading at least this small part of the Gospel of Mark informed by the concerns and insights of contemporary theory about prefigurative politics helps to accentuate some of its dimensions anew, which were certainly not unknown in earlier

[32] And which certainly has an impact on the kind of masculinity that he embodies – as explored in Smit 2018: 284–305. – Smit, however, fails to argue in this essay that, if Jesus' service stands in the tradition of that of Peter's mother-in-law, this also has consequences for the gendering of the same.

[33] See Boring 2012: 61, "the call of the fisherman could not have been on a Sabbath" – this stands to reason, especially with reference to the work of the disciples (to be).

[34] It is marked off chronologically at its beginning (v. 31: ὀψίας δὲ γενομένης) and geographically and topographically at its end (i.e., in v. 35 new indications of time and place follow: πρωὶ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον)

[35] See on the summaries also the considerations of Becker 2016: 295–208, noting that they generalize Jesus' actions and contribute to the development of the Markan plot, especially with regard to the messianic secret.

scholarship, but which may now appear in an at least partially new kind of coherence and, in addition to this, it may become apparent a little how 'religious' (not a good term in a first-century CE context) sources can be conversation partners for 21st century political movements engaging in social experiment, as they operate with a similar logic (with all due respect for differences).

First, an approach through the lens prefigurative politics highlights the importance of the significance of the construction of time and the consequences that such constructions have or can have for the social self-organization. Chronological time, especially of the imperial variety,[36] favors the status quo, eschatological time favors change and experimentation. The importance of an eschatological orientation, one can underline at this background, goes widely beyond notions of judgement and fearmongering.

Second, the explorative dimension of the narrative character of the Gospel of Mark as such is highlighted when associating it with prefigurative politics. The contours and contents of the movement of which Jesus is the embodiment and the herald, that of the coming of God's kingdom, is explored in the narrative (and therefore: by the reader). This suggests that the Jesus movement, as understood and presented by 'Mark', is also has an explorative and experimental character. The 'trial and error' behaviour that Jesus' (male) disciples display in the course of the narrative, as well as its open end, would agree well with this.

Third, and picking up the observation made at the end of the previous paragraph, the stumbling behavior for which the disciples are famous in Mark's gospel, for which many explanations have, of course, been proposed, also appears in a different light. Their behavior can now also be seen as being experimental in nature: their failure is part of a process of discovery in the mode of prefigurative praxis and with that of the social experiment that the Jesus movement is.

Fourth, at least to the, admittedly very limited, extent that they have been discussed here, can also be understood in a prefigurative framework. Narratively, the miracles are part of a multi-stage unpacking of what Jesus' announcement of the kingdom entails. Following this announcement, itself a further unpacking of the Gospel's first verse and of what the Baptist did and said, Jesus' proclamation leads first to the establishment that he has a striking kind of ἐξουσία, which, at that point, is a concept without a content. The content is provided through the two vignettes of the exorcism in the synagogue and its counterpart of the healing of Simon Peter's mother-in-law and the summary of Jesus' activities that follows on that (and to a lesser extent by the calling of the first disciples). Analeptically, these various miracles provide content for Jesus'

[36] The Gospel of Mark has been discussed from an imperial perspective variously, e.g., by EBNER 2003: 28–42, or also by WINN 2018 but the construction of time does not always play a role.

proclamation and characterize his ἐξουσία, proleptically, they can be read as prefigurative instantiations of that what Jesus proclaims, i.e., God's rule.

Fifth, given that the content of Jesus' proclamation and the character and effect of his ἐξουσία is communicated by Mark by narrating social events, i.e., exorcisms and healings, the social character of God's rule (i.e., it is not just a verbal proclamation), even its character as a new social praxis with which Jesus, as it were, experiments, becomes more apparent, as well as its social orientation, i.e. favoring those who are unclean (the possessed person in the synagogue) or unseen (e.g., Simon Peter's mother-in-law, a healing in which gender also plays a clear role).

At this point, the present exploration of the Gospel of Mark informed by and through the lens of contemporary theory concerning prefigurative politics has to be concluded. Its result is, at very least, some themes in the Markan account of Jesus' life, can be highlighted with even more focus; also, it becomes possible to consider synergies between early Christian texts and contemporary forms of prefigurative politics, a bridge that has not been built often, at least not on the level of theory.

BIBLIOGRAPHY

BAHR, Lynne Moss (2020). 'The 'Temporal Turn' in New Testament Studies", *Currents in Biblical Research* 18, 268–279.

BALABANSKI, Vicky (1997). *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, Cambridge: Cambridge University.

BECKER, Eve-Marie (2006). *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

BECKER, Eve-Marie (2017). *Der früheste Evangelist: Studien zum Markusevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck.

BIELER, Andrea; SCHOTTROFF, Luise (2007). *The Eucharist. Bodies, Bread & Resurrection*, Minneapolis, MN: Fortress.

BOGGS, Carl (1977). "'Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control", *Radical America* 11, 99–122.

BOLTOUNOVA, Anna I. (2017). "Quelques notes sur l'inscription de Vespasien, trouvée à Mtskhetha", *Klio* 53, 213–222. Earlier in LOMTATIDZE, Giorgi (1955), *Archaeological Excavations in an Ancient Georgian Capital of Mtskheta* (Russian), Tbilisi: Georgian National Academy of Sciences, 11.

BOSENIUS, Bärbel (2014). *Der literarische Raum des Markusevangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BOTNER, Max (2015). "The Role of Transcriptional Probability in the Text-Critical Debate on Mark 1:1", *Catholic Biblical Quarterly* 77, 467–480.

BREYTENBACH, Cilliers (2021). "Mark's Tense Future", *Early Christianity* 12, 297–321.

BRKICH, Angela Lynn (2014). *Locating Opportunities: Women, Ritualizations, and Social Experimentation in Early Jesus Groups* (PhD dissertation; University of Alberta).

DE CAMPOS, Mateus F. (2021). *Resisting Jesus: A Narrative and Intertextual Analysis of Mark's Portrayal of the Disciples of Jesus*, Leiden: Brill.

EBNER Martin (2003). "Evangelium contra Evangelium: Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier", *Biblische Notizen* 116, 28–42.

ELLIOTT, Scott S. (2014). "Time and Focalization in the Gospel According to Mark", in FEWELL, Donna Nolan (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, Oxford: Oxford University.

GRAEBER, David ([2]2004). *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, IL: Prickly Paradigm.

KLOPPENBORG, John S. (2019). *Christ's Associations*, New Haven, CT: Yale University Press.

LEACH, Darcy K. (2013). "Prefigurative Politics", in SNOW, David A.; DELLA PORTA, Donatella; KLANDERMANS, Bert; MCADAM, Doug (ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Malden, MA: Wiley Blackwell.

MACK, Burton L. (2013). "On Describing Christian Origins", in HUGHES, Aaron W. (ed.), *Theory and Method in the Study of Religion Twenty Five Years On*, Leiden: Brill.

MACK, Burton L. (2004). "Conclusion: Redescribing Christian Origins", in CAMERON, Ronald Dean; MILLER, Merrill P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Leiden: Brill.

MAYORDOMO, Moises (2019). "Der revolutionäre Jesus – Ein Experiment im Zeichen der Moderne", *Berliner Theologische Zeitschrift* 36, 180–192.

MEGGITT, Justin (2017). "'Anachronism', Anarchism and the Historical Jesus", in CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre; ADAMS, Matthew (eds.), *Essays on Anarchism and Religion*, Stockholm: Stockholm University, 124–197.

NEVILLE, David J. (2008). "'Moral Vision and Eschatology in Mark's Gospel: Coherence or Conflict?", *Journal of Biblical Literature* 127, 359–384.

PAAVOLA Daniel (2004). *Straight Away: The Meaning and Literary Function of εὐθὺς/εὐθέως in the Gospel of Mark* (PhD Dissertation, Concordia Theological Seminary).

PALU, Ma'afu (2012). *Jesus and Time: An Interpretation of Mark 1:15*, London: T&T Clark.

RAEKSTAD, Paul; SAIO GRADIN, Sofa (2020). *Prefigurative Politics: Building Tomorrow Today*, Newark, NJ: Polity.

RAEKSTAD, Paul (2018). "Revolutionary Practice and Prefigurative Politics: A Clarification and Defense", *Constellations* 25, 359–372.

SHEEN SCHILDGEN, Brenda (1988). *Crisis and Continuity. Time in the Gospel of Mark*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

SHERK, Robert K. (1988). *Translated Documents of Greece and Rome. The Roman Empire: Augustus to Hadrian* no. 85, Cambridge: Cambridge University.

SMIT, Peter-Ben (2008). *Food and Fellowship in the Kingdom: Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Nutritional Abundance in the New Testament*, Mohr Siebeck: Tübingen.

SMIT, Peter-Ben (2003). "Simon Peter's Mother in Law Revisited. Or Why One Should Be More Careful With Mothers-In-Law", *Lectio Difficilior* 2003:1.

TAUSSIG, Hal (2009). *In the Beginning was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis, MN: Fortress.

TELFORD, William R. (1999). *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge: Cambridge University.

THEISSEN, Gerd (2014). "'Evangelium' im Markusevangelium. Zum traditionsgeschichtlichen Ort des ältesten Evangeliums", in BECKER, Eve-Marie; ENGBERG-PEDERSEN, Troels; MUELLER, Mogens (eds.), *Mark and Paul* II, Berlin: De Gruyter.

UNDERWOOD DIXON, Sarah (2021). "The End of the Temple or the End of the World? First Century Eschatology in the Gospels of Mark and Matthew", in MARLOW, Hilary; POLLMANN, Karla; VAN NOORDEN, Helen (ed.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions*, New York, NY: Routledge.

VAN DE SANDE, Mathijs (2017). "The Prefigurative Power of the Common(s)", in RUIVENKAMP, Guido; HILTON, Andy (ed.), *Perspectives on Commoning: Autonomist Principles and Practices*, London: Zed.

VAN DE SANDE, Mathijs (2019). "Prefiguration", in Heike PAUL (ed.), *Critical Terms in Futures Studies*, Cham: Palgrave MacMillan.

VIA, Dan O. (1985). *The Ethics of Mark's Gospel – In the Middle of Time*, Philadelphia: Fortress, 40–59.

WASSERMAN, Tommy (2011). "The 'Son of God' was in the Beginning (Mark 1:1)", *Journal of Theological Studies* 62, 20–50.

WINN, Adam (2018). *Reading Mark's Christology under Caesar: Jesus the Messiah and Roman Imperial Ideology*, Westmont, IL: InterVarsity.

WISCHMEYER, Oda (2014). "Konzepte von Zeit bei Paulus und im Markusevangelium", in Oda WISCHMEYER; SIM, David C.; ELMER, Ian J. (ed.), *Paul and Mark* I, Berlin: De Gruyter, 361–392.

DIE KLAGENDEN TÖCHTER VON JERUSALEM. DIE REZEPTION EINES MOTIVS IM LUKASEVANGELIUM

Angela STANDHARTINGER

In der ersten Ausgabe der von ihr begründeten feministisch-theologischen Zeitschrift *lectio difficilior* hat Silvia SCHROER bereits 2001 gezeigt, wie die vorwiegend von Frauen ausgeübten rituellen Klagen um Verstorbene die Sphäre des Hauses überschreiten und damit den religiösen und politischen Wirkungsbereich weiblicher Stimmen erheblich vergrößern.[1] Es folgten viele weitere Beträge zum Umgang mit Sterben und Tod in Israel und seinen Nachbarkulturen.[2] Einen vorläufigen Höhepunkt erreichten die Forschungen in ihrem SNF-Projekt „Tod und Gender", dass die Geschlechter des Todes aus der Perspektive aller theologischen Disziplinen in den Blick nimmt.[3] Silvia SCHROERs jüngster Beitrag beleuchtet die altorientalischen und biblischen Vorstellungen von der Erde als Mutter der Toten und zeigt, dass mit einer Geschlechterdifferenz gleichzeitig auch eine Religions- und Kulturgrenze verbunden werden kann.[4] Das wichtigste Ergebnis des Projekts ist, dass in Trauer und Tod die Geschlechter gleich und zugleich verschieden sind.[5]

Der folgende Beitrag möchte das Thema Geschlecht und Klage mit einem Blick auf eine Szene aus der lukanischen Passionserzählung vertiefen, den klagenden Töchtern Jerusalems am Kreuzweg Jesu in Lk 23,27–31. Die Szene hat in der feministischen Exegese kontroverse Interpretationen hervorgerufen. Im Folgenden werden ich (1.) Kontextualisierungen und Interpretationen der klassischen Auslegungstradition vorstellen und (2.) die feministisch-theologische Diskussion skizzieren. Im dritten Teil (3.) möchte ich zeigen, wie althistorische und philologische Forschungen zu Weinen und Tränen und geschlechterspezifischen Emotionsregimen Interpretationspotentiale eröffnen und zugleich helfen, vermutete Geschlechterstereotypik zu hinterfragen.

[1] SCHROER 2002.
[2] SCHROER 2009; 2011.
[3] SCHROER 2014; FRETTLÖH et. al. 2022. Vgl. auch STAUBLI und SCHROER 2014: 182–185.
[4] SCHROER 2022.
[5] BERLIS et al. 2022: 11.

1. Jesu Weg zum Kreuz im Lukasevangelium

Das Lukasevangelium arbeitet seine Markusvorlage in der Passionserzählung erheblich um. Jesu Weg zum Kreuz formiert sich als Prozessionszug (Lk 23,26–32). Anscheinend geführt von den allerdings nicht genannten Soldaten des Pilatus, geht Jesus im Zug voran.[6] Es folgt der zum Frondienst „Tragen des Kreuzes" verpflichtete Simon von Kyrene.[7] Seine Herkunft aus Lybien zeichnet ihn als Mensch mit dunkler Hautfarbe (Lk 23,26).[8] Der von den Soldaten „ergriffene" Afrikaner Simon folgt zunächst mit dem Kreuz – oder, aus anderen Quellen zu erschließen, dem Querbalken (Lk 23,26).[9] Dann schließen sich eine Volksmenge und durch Klagegesten charakterisierte Frauen (Lk 23,27–28) an, und schließlich auch noch die beiden „Übeltäter" (Lk 26,32), die bei Markus und Matthäus als mitgekreuzigte Räuber bekannt sind (Mk 15,27/Mt 27,38).
Im Zentrum des Zuges folgt das Volk und, hervorgehoben, klagende Frauen.

> (23,27) Es folgte ihm eine große Menge des Volkes und Frauen, die sich trauernd auf die Brust schlugen und ihn beklagten. (28) Da wandte Jesus sich zu ihnen um und sagte: „Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, weint über eure Kinder. (29) Denn es werden Tage kommen, in denen ihr sagt: ‚Selig, die Unfruchtbaren und die Mutterleiber, die nicht geboren haben und die Brüste, die nicht gestillt haben.' (30) Dann werdet ihr beginnen, zu den Bergen zu sagen: ‚Fallt auf uns und zu den Hügeln bedeckt uns!' (31) Denn wenn sie diese Dinge mit dem nassen Holz machen, was wird mit dem trockenem (Holz) geschehen?"

Die mittlere Gruppe besteht aus zwei Teilen: eine große Menge des Volkes (λαός) und Frauen, die sich vor Trauer auf die Brust schlagen (κόπτω) und Klagelieder anstimmen (θρηνέω) und damit Trauerriten ausführen.[10] Viele Auslegungen halten die Verse 27–28 für eine lukanische Bildung, die eine kleine

[6] Das pluralische Subjekt der Handlung wird nicht identifiziert. Die letzte genannte pluralische Gruppe sind die „die Hohepriester, die Anführer und das Volk" aus Lk 23,13–14, so die Identifikation von Wolter 2008: 751. Plausibler ist das Personal des Pilatus, so Bovon 2009: 449.

[7] Das Lukasevangelium wählt mit ἐπιλαμβάνομαι „ergreifen" (anders Mk 15,20/Mt 27,32, vgl. Mt 5,41 ἀγγαρεύω „zum Frondienst verpflichten"). Die Sache ist die Gleiche. Die meisten zur Kreuzesstrafe Verurteilten trugen ihr Kreuz allerdings selbst. Vgl. Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates Romanae* 7.69.7; Plutarch, *Moralia* 554a–b; Chariton von Aphrodisias 4.2.7; Artemidor, *Oneirocritica (Über die Traumdeutung)* 2,56; Plautus, *Miles Gloriosus* 359–360.

[8] Crowder 2002: 37–54 zeigt, dass Simon aus Kyrene trotz Kreuztragen kein idealer Jünger ist. Die Logien aus Lk 9,23; 24,27 fordern zum Tragen des eigenen Kreuzes auf (σταυρὸς (ἑ)αυτοῦ) und nicht zum Tragen des Kreuzes Jesu, außerdem trägt Simon gezwungenermaßen. Vgl. Reid und Matthews 2021: 600–601.

[9] Quellen u. a. bei Wolter 2008: 752.

[10] Mi 1,8; Jo 1,13: LkQ 7,36 8,52; Schroer 2009, 2011, 2014; 2008a.

einleitende Szene schafft, um die folgenden Jesusworte zu kontextualisieren.[11] Die Szene ist jedenfalls auch historisch vorstellbar. Es sind vorwiegend Frauen, die um die Toten öffentlich klagen. Zur Hinrichtung Verurteilte wurden häufig unter Anteilnahme des Volkes durch die Stadt geführt.[12] So heißt es in einer rhetorischen Übungsrede:

> „Wenn wir einen Schuldigen kreuzigen, wählen wir häufig Straßen, wo es viele betrachten und viele von dieser Furcht bewegt werden, denn jede Strafe bezieht sich nicht so sehr auf das Delikt sondern auf das Exemplum."[13]

Auch Thekla wird vor ihrem Tierkampf in einem Umzug durch die Stadt geführt unter heftigen Protest ihrer Einwohnerinnen.[14] Die biblische Tradition kennt die Totenklage als Protestform.[15] Öffentliche Trauer für Hingerichtete konnte die Klagenden auch selbst gefährden.[16]

Als sich Jesus umdreht und eine längere Rede an die klagenden Frauen richtet, scheint der Zug anzuhalten.[17] Obgleich zur Hinrichtung abgeführt, verfügt der lukanische Jesus über Handlungssouveränität. Wie die Propheten des Ersten

[11] SOARDS 1987. BULTMANN [4]1961: 37–38 infiziert zu Recht ein Apophthegma.

[12] Plautus, *Carbonaria 2*: Er trägt den Galgen durch die Stadt, dann wird er ans Kreuz geheftet." (*patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci*). Bei Lukian, *De Morte Peregrini* 34 (möglicherweise in Karikatur des Herakles und der Passionserzählungen) heißt es über den zur Selbstverbrennung schreitenden Philosophen Peregrinus: „Der Unglückliche wusste nicht, dass die zum Kreuz oder von einem öffentlichen Sklaven Geführten von einer großen Menge begleitet werden (ὁ ἄθλιος ὅτι καὶ τοῖς ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀπαγομένοις ἢ ὑπὸ τοῦ δημίου ἐχομένοις πολλῷ πλείους ἕποντα). Vgl. auch Heliodor 8.9.10: Ἥρπαστο οὖν αὐτίκα πρὸς τῶν δημίων καὶ μικρὸν τοῦ τείχους ἐκτὸς ἤγετο, κήρυκος ὅτι ἐπὶ φαρμάκοις εἰς πυρὰν ἄγοιτο συνεχὲς ἐκβοῶντος, πολλοῦ καὶ ἄλλου πλήθους ἐκ τῆς πόλεως ἐπακολουθήσαντος. „Sofort packten sie die Henkersknechte und schleppten sie nicht weit vor die Stadtmauer, wo der Herold immer wieder verkündete, sie werde wegen Giftmordes zum Scheiterhaufen geführt. Eine Große Volksmenge aus der Stadt lief mit." (Übers. Otto WEINREICH). Vgl. auch Josephus, *Bellum* 2.246.

[13] Declamationes minores 274,13: „Quotiens noxios cruci figimus, celeberrimae eliguntur viae, ubi plurimi intueri, plurimi commoveri hoc metu possint. Omnis enim poena non tam ad delictum pertinet quam ad exemplum."

[14] Theklaakten 28. Der Talmud erzählt in b.San 43a und Semachot II 9, wie Frauen Verurteilten schmerzstillende Mittel reichen. DALMAN 1922: 175.

[15] 2 Sam 21,10–13. Vgl. auch MIESCHER 2008.

[16] Tacitus, *Annalen* 6.10; 6.19; Sueton, *Tiberius* 63,2. Beispiele beziehen sich allerdings auf die römische Senatorenschicht, charakterisieren allerdings vor allem Tiberius als schlechten Kaiser. Ein weiteres Beispiel berichtet Philo vom Pogrom gegen die jüdische Bevölkerung in Alexandria (Philo, *Gegen Flaccus* 72).

[17] Solches umdrehen (στρέφω) leitet im Lukasevangelium häufig Belehrungen oder Erinnerungen ein. Jesus wendet sich in Lk 7,9; 10,23; 14,25: zum nachfolgenden Volk und Jüngern; Lk 7,44: zum Pharisäer Simon; Lk 9,55: zu Jakobus und Johannes, die ein ungastliches samaritanisches Dorf verbrennen möchten; Lk 22,61: zu dem ihn verratenden Petrus. Ältere Beiträge wollten dies mit Apg 7,42 und 13,46 als Abwendung von Israel oder als Strafandrohung gegen die Frauen deuten. Zur Kritik MELZER-KELLER 1997: 299, Fn. 453.

Testaments spricht er die Frauen mit „Töchter Jerusalems“ an.[18] Bereits die nicht-feministische Forschung diskutiert die Frage, ob die Frauen von Jerusalem eine freundliche, unbeteiligte oder feindliche Haltung zum Geschehen einnehmen, oder ob der Ausdruck symbolisch gemeint sei.[19] Die symbolische Deutung interpretiert die Töchter als Repräsentantinnen Jerusalems oder Israels und Jesu Weinen über die Zerstörung der Stadt als eine Gerichtsprophetie.[20] In historischen und narrativen Interpretationen werden die Frauen als „Stichwortgeberinnen“,[21] als „Sympathisanten“,[22] oder als ‚Opfer von Gewalt‘ gewertet.[23] Jedenfalls scheinen sie unterschieden vom Volk (λαός), das nach Lk 23,13 zu den Hauptbetreibern der Verurteilung gehört und später die Kreuzigung beobachtet (Lk 23,35). Die Menge (ὄχλος) verweigert sich des von Pilatus vorgeschlagenen Freispruchs (Lk 23,4), vollzieht jedoch nach dem Tod Jesu eine Trauerhandlung und kehrt um (Lk 23,48). Die „Töchter Jerusalems“ werden auch von den Frauen, die ihm seit Galiläa folgten (Lk 23,49; vgl. 8,1–3), unterschieden.

Jesu Aufforderung an sie in Vers 28–29, über die eigenen Kinder zu weinen und die Seligpreisungen der Unfruchtbaren bauen einerseits auf der weisheitlichen und endzeitlichen Umwertung von Kinderlosigkeit auf (Jes 56,3–5; Weish 3,13f; vgl. Lk 11,27–28). Anderseits gehören sie zum Repertoire von prophetischen und vor allem apokalyptischen Warnungen.[24] Auch in Klageliedern antiker Dramen erscheint das Motiv, dass es im Unglück und Krieg den Kinderlosen besser ergeht als den Kinderreichen.[25] Jesus Ansage der Endzeit zitiert hier Klagetraditionen.

Das in Vers 30 folgende Zitat aus Hos 10,8 gehört ebenfalls zu den apokalyptischen Traditionen.[26] Die Sprechenden sind diejenigen, die in der Endzeit vom Gericht betroffen sind und sich vor ihm nicht mehr schützen können. Das größte Rätsel aber gibt das Sprichwort aus V. 31 auf. Die Auslegung versteht das Wort als Gerichtsdrohung und übt sich in allegorischer Interpretation. Keine

[18] Jes 31,9–11; Jer 9,16–21. STAUBLI und SCHROER 2914: 183.

[19] NEYREY 1983; KÄSER 1963.

[20] Vgl. LkQ 13,34–35f und 19,41–44. Zur Kritik symbolischer Interpretationen vgl. SOARDS 1987: 229–230. Siehe aber unten MATTHEWS 2013: 399.

[21] WOLTER 2009: 754.

[22] KLEIN 2006: 704. Vgl. BOVON 2009: 453.

[23] JOHNSON 1991: 374.

[24] Jes 26,17–19; Hos 9,14; 1Hen 99,5; 2Bar 10,14–16; ApkElia 28,9–17; Mk 13,17f/Mt 24,19f/Lk 21,23; EvThom Log 79,3: “Denn es werden Tage kommen, dass ihr sagt: Selig der (Mutter-)Leib, der nicht empfangen hat und die Brüste, die keine Milch gaben“ (Übersetzung: Nag Hamadi Deutsch). Vgl. auch PITRE 2001.

[25] Euripides, Alkestis 882 (Admetos über seine Frau Alkestis): „Ich beneide die Unverheirateten und Kinderlosen unter den Sterblichen (ζηλῶ δ’ ἀγάμους ἀτέκνους τε βροτῶν).“ Euripides, Andromache 395: „Oh, wie leide ich schlimm. Was nutzte es mir, dass ich Kinder gebahr (ὡς δεινὰ πάσχω. τί δέ με καὶ τεκεῖν ἐχρῆν).“ Vgl. auch Kassandra und der Chor trojanischer Frauen bei Seneca, Agamemnon 649–680.

[26] Apk 6,16.

der Identifikationen von „Holz“ und „diesen Dingen“ gelingen.[27] Amy-Jill LEVINE hält in ihrer Kommentierung des Lukasevangeliums zwei Analogien für möglich: Wenn schon der unschuldige Jesus leide, müsse Jerusalem noch viel mehr leiden, oder wenn schon während Jesu Anwesenheit Schlimmes passiert, so wird in seiner Abwesenheit noch viel mehr geschehen.[28] Die Spanne, in der Holz trocknen kann, kann als Warnung vor Verschärfung der Situation verstanden werden.[29]

2. LK 23,27–30 IN FEMINISTISCHER AUSLEGUNG

Bleiben die Frauen in nicht-feministischer Forschung Randfiguren, so stehen sie in den feministischen Beiträgen im Zentrum. Umstritten ist allerdings, ob die Erzählstimme die Frauen von der übrigen „Masse, die die Hinrichtung Jesu fordert (Lk 23,4f.13f.18.21.23) und den weiteren Gang der Ereignisse schaulustig beobachtet (Lk 23,35; 48)“ abhebt,[30] oder ob sie die Bedeutung dieser anonym bleibenden und von vom übrigen Volk kaum abgehobene Frauengruppe verwischt und dabei die aus Galiläa Nachfolgenden kaum von den Jerusalemerinnen unterscheidet, womit erstere in ihrer Rolle als Jüngerinnen Jesu zurücktreten.[31]

Sabine BIEBERSTEIN beobachtet, dass die Erzählung von Jesu Verurteilung und Hinrichtung durch zwei Frauenerzählungen unterbrochen wird: die Identifikation des Petrus durch die Sklavin des Hohepriesters (Lk 22,54–65) und die auf dem Kreuzweg klagenden Frauen (23,27–31).[32] Die Frauen nähmen mutig und unter der Gefahr, die die Solidarität mit einem Gekreuzigten mit sich bringe, proleptisch vorweg, was das übrige Volk erst nach Jesu Tod beginnt: die Totenklage (Lk 23,47).[33] Die Erzählung stehe damit in der Tradition Rizpas (2 Sam 21,10).[34] Sie ersetze die vom Lukasevangelium ausgelassenen Salbung in Bethanien (Mk 14,2–9).[35] Für BIEBERSTEIN lenkt die „paradoxe Seligpreisung der Unfruchtbaren und Kinderlosen (23,29) […], analog zum Weheruf über die Schwangeren und Stillenden 21,23, den Blick auf die Nöte von Frauen und

[27] Zu den verschiedenen Identifikationen, die freilich alle hinken: BOWON 2009: 458–459. Biblische Baumallegorien etwa: Ez 17,24; 20,47.

[28] LEVINE 2022: 176.

[29] UNTERGASSMAIR 1991.

[30] MELZER-KELLER 2009: 299.

[31] PERRONI 2012: 182–183.

[32] BIEBERSTEIN 1998: 192–218.

[33] BIEBERSTEIN 1998: 208–213 mit den oben genannten und weiteren Beispielen. Zum Mut der Frauen auch MELZER-KELLER 1997: 299.

[34] BIEBERSTEIN 1998: 213.

[35] BIEBERSTEIN 1998: 215; BIEBERSTEIN 1998: 216.

Kindern während des Krieges, macht diese Nöte als besondere Nöte sichtbar und ruft ins Gedächtnis zurück, was in der allgemeinen Kriegslogik als ‚selbstverständlich' und unumgänglich hingenommen wird: Dass Frauen und Kinder die ersten Opfer des Krieges sind… In der Klage der Frauen scheint schlaglichtartig die Bedeutung Jesu und seines Todes auf."[36]

Sieht BIEBERSTEIN den lukanischen Jesus auf der Seite der Frauen, kritisieren viele Auslegerinnen seine unfreundliche Behandlung der um ihn Klagenden.[37] Im Rahmen einer ganzen Reihe von Unheilsprophetien (Lk 19,44; 21,31) sage Jesu gerade den Frauen und Kindern Leiden an.[38] Ja, noch schlimmer, wie in Lk 11,27–28 wende er die ihm entgegengebrachte Solidarität um und stelle die Forderung nach Kinderlosigkeit in der Nachfolge auf. Das Problem der Töchter Jerusalems sei, dass sie im Gegensatz zu Jesu Nachfolgerinnen aus Galiläa an die üblichen Bedingungen von Ehe und Familie gebunden seien und daher angesichts des nahenden Gottesreiches nicht bestehen könnten.[39] Auch für Regula GRÜNENFELDER entsolidarisiert sich Jesu mit den Frauen. Gleichwohl decke seine Prophetie die Situation der in Krieg und Verfolgung zurückbleibenden langsameren Frauen und Kinder auf. Mit ihrer Klage übten die Frauen den Protest der Langsameren gegen die romantische Behauptung des ‚Frauen zuerst', die allein den Stärkeren und Schnelleren den Weg bahne.[40]

Jüngst hat Shelly MATTHEWS die symbolische Deutung der Töchter Jerusalems für feministische Interpretationen wiederentdeckt. Die Iudaea Capta-Münze, mit der das flavische Kaiserhaus seinen Sieg über die aufständische Provinz Judäa feiert, und die dem Lukasevangelium vermutlich bekannt ist, stellt das besiegte Judaea in der Figur einer trauernd klagenden Frau unter einem Feigenbaum dar. Daher, so MATTHEWS, seien die Frauen nicht als die aus Galiläa folgenden Anhängerinnen (so Mk 15,40–41), sondern als Jerusalemerinnen identifiziert, als Symbol der feminisierten und besiegten Stadt Jerusalem. Bei seiner Ankunft beweine, bewegt und gerührt, Jesus wie ein anteilnehmender Feldherr den Untergang einer großen Stadt (Lk 19,41–44), die er gleichwohl soeben vernichtet habe. Dagegen weise er die Tränen Jerusalems und ihrer Einwohnerinnen zurück, und enteigne so die Frauen nicht nur ihrer Praxis sondern auch ihrer eigenen Passionserzählungen.[41] Mit ihrer Auslegung greift MATTHEWS die derzeit auch in anderen Altertumswissenschaften diskutierte

[36] BIEBERSTEIN 1998: 217.219.

[37] Den Mut der Frauen betont MELZER-KELLER 1997: 299. Vgl. auch BIEBERSTEIN 1998: 208–213.

[38] MELZER-KELLER 1997: 299

[39] SEIM 1994: 205–208

[40] GRÜNENFELDER 2003: 73–79.

[41] MATTHEWS 2013; REID und MATTHEWS 2021: 601–602.

Fragen nach geschlechterpolitischen Emotionsregimen in der Antike auf. Diese kann die Bedeutungsebene der kleinen Szene noch weiter erhellen.

3. Heroische versus weibliche Tränen?

In ihrer Studie *Women's Funerary Rituals and Christian Origins* hat Kathleen E. Corley auf zwei Klischees hingewiesen, die die von Frauen ausgeübte Totenklage begleiten.[42] Das eine ist, dass Frauen Tote herabbeschwören können. Das andere ist, dass Totenklage verweiblicht. So schreibt Plutarch im Trostbrief:

> Über den Gesetzgeber der Lykier sagt man, dass er seinen Bürgern anordnete, wenn sie trauerten (πενθεῖν), in Frauenkleider trauern sollten, womit er öffentlich darstellen wollte, dass Leiden (τὸ πάθος) weiblich und nicht mit männlichem Schmuck oder für solche, die nach der Kultur der Freien strebten harmoniere. Tatsächlich nämlich ist das Trauern weiblich und schwach und ohne vornehme Geburt (θῆλυ γὰρ ὄντως καὶ ἀσθενὲς καὶ ἀγεννὲς τὸ πενθεῖν). Denn Frauen lieben das Trauern mehr als Männer (γυναῖκες γὰρ ἀνδρῶν εἰσι φιλοπενθέστεραι), Barbaren mehr als Griechen, die schlechteren Männer mehr als die besseren und von den Barbaren, weniger die von edler Abstammung, die Kelten und Galater und alle, denen eine männliche Gesinnung eigen ist, sondern Ägypter und Syrer und Lydier und alle, die solchen ähnlich sind.[43]

Daher, so scheint es, werden beim Tod der großen Männer, etwa Sokrates, die trauernden Frauen weggeschickt.[44] Corley weist außerdem auf das Beispiel des Helden Herakles, der in einer unter dem Namen Senecas umlaufenden Tragödie aus dem 1. oder 2. Jh. n. Chr. im Anschluss an seine Selbstverbrennung auf dem Berg Öta in den Himmel unter die Götter aufgenommen wird. Mit dieser Selbstverbrennung versucht er, sich von seinen schmerzenden Verbrennungen zu erlösen, die ihm ein als Hochzeitsgabe von seiner zukünftigen Frau gebrachtes Kleid zugeführt hat, das ohne ihr Wissen vergiftet wurde.[45] Am Scheiterhaufen stehen neben Bewunderern auch seine klagende Mutter. Ihr aber hält der brennende Herakles entgegen:

[42] Corley 2010: 35–38 und 40–44.

[43] Plutarch, *Trostbrief an Apollonius (Moralia)* 112F–113A. Übersetzung A. S. Die Behauptung, dass die Lykier in Frauenkleidern trauerten, teilt auch Valerius Maximus, *Memorabilia* II.6.13 mit.

[44] Platon, *Phaidon* 60a; 117d. Die Sterbeszene vielfach nachgeahmt als Beispiel des heroischen Sterbens, siehe Corley 2010: 165–166.

[45] Der Stoff, allerdings ohne Erzählung der Apotheose wird auch von Sophokles, *Die Trachinerinnen*, Bakchylides, 1*6. Dithyrambus*, Ovid, *Metamorphosen* IX und *Heroides* 9 bearbeitet. Siehe zum Ganzen auch Walde 1992.

„Du entstellst, o Mutter, des Herkules Tod, halte deine Tränen zurück, nach innen verziehe sich dein weibischer Schmerz“[46]

Nach seinem Tod erscheint er der immer noch klagenden Mutter Alkmene:

„Warum heißest du mich, den Bewohner der gestirnten Reiche und dem Himmel endlich wiedergeben, mit deiner Wehklage den Tod kosten? Lasse ab davon: schon hat mein Heldentum mir den Weg zum Gestirnen und den überirdischen selbst bereitet.“[47]

Parallelen von Herakles und Jesuserzählungen wurden bereits im 2. Jh. bemerkt.[48] Und in jüngerer Zeit wurde im Vergleich mit Platons Phaidros und Herakles mehrfach die These vertreten, dass Jesu in der Lukaspassion nach Modell des heroischen Todes eines Helden und überlegenen Philosophen respektive Märtyrers stirbt.[49] In diesem Sinne wäre die Lukaspassion eine Korrektur des Bildes des unmännlich sterbenden markinischen Jesus.[50]

Ein genauerer Blick lässt hier allerdings differenzieren. Pseudo-Seneca ist keineswegs der erste, der eine Tragödie um das Lebensende des Herakles dichtet. Zu seinen Vorbildern gehört Sophokles’ ‚Die Trachinierinnen‘, in denen der mit dem Hochzeitskleid versehrte Herakles seinem Sohn gegenüber jammert:

„Erbarm dich meiner, der vielen leidtut, der wie eine Jungfrau laut aufschluchzt im Weinen, und nicht einer dürfte wohl je sagen, dass der Mann hier sonst sich so verhielt. Nein, klaglos immer beugt ich allen Übeln mich. Statt eines solchen sieht man heut ein elend Weib.“[51]

Der Heraklesmythos enthält Züge der Geschlechtertravestie, aber zugleich enthält diese Stelle eine ironische Kritik, die durch den Gegensatz zwischen dem nicht-weinenden Helden und dem Jammern in der nun unerträglichen Situation entsteht.[52]

[46] Pseudo-Seneca, *Hercules Oetteaus* 1673–1675: *deforme letum, mater, Herculeum facis, compesce lacrimas' inquit, 'introrsus dolor femineus abeat*; Übersetzung Theodor THOMANN, Seneca Sämtliche Tragödien. Lateinisch und Deutsch II, 371.

[47] Pseudo-Seneca, *Hercules Oetteaus* 1940–1944: *Quid me tenentem regna siderei poli’ caeloque tandem redditum planctu iubes sentire fatum? parce: iam virtus mihi in astra et ipsos fecit ad superos iter*; Übersetzung THOMANN.

[48] Justin, *Apologie* 1.54,9 *Dialog mit Typho* 69,3. Zu weiteren möglichen Berührungen zwischen Passionserzählung und Heraklesmythos, siehe MALHERBE 1988: 571.

[49] KLOPPENBORG 1992; STERLING 2001; MAYORDOMO 2022.

[50] MAYORDOMO 2022: 139–140.

[51] Sophokles, *Die Trachinierinnen*, 1070–1075. οἴκτιρόν τέ με πολλοῖσιν οἰκτρόν, ὅστις ὥστε παρθένος βέβρυχα κλαίων, καὶ τόδ’ οὐδ’ ἂν εἷς ποτε τόνδ’ ἄνδρα φαίη πρόσθ’ ἰδεῖν δεδρακότα, ἀλλ’ ἀστένακτος αἰὲν εἰχόμην κακοῖς. νῦν δ’ ἐκ τοιούτου θῆλυς ηὕρημαι τάλας; Übersetzung WILLIGE 1966.

[52] GÖDDE 2011: 169–173; LORAUX 1990.

In römischer und griechischer Literatur gibt es eine auffällige Gattungsdifferenz. In den Epen weinen Männer wie Frauen ganz selbstverständlich aus ähnlichen Anlässen und in ähnlichen Maßen. In den Tragödien und der Dichtung wird das Weinen von Männern als weibliches Verhalten problematisiert.[53] Der Grund für diese von der griechischen bis in die römische Epoche zu beobachtende Differenz wird derzeit ausgiebig diskutiert. Sabine FÖLLINGER schreibt sie den unterschiedlichen Gattungen und ihren Inhalten, sowie dem Unterschied zwischen archaischer Vorzeit versus der Gegenwart zu. Weinende Helden der Vorzeit seien weniger anstößig als solche aus der eigenen Gegenwart.[54] Bernd MANUWALD stellt heraus, dass es keine prinzipiellen geschlechtsspezifischen Unterschiede beim Beweinen von Toten gebe. „Weiblich" aber werde die Klage, „wenn jemand nicht die Standhaftigkeit aufbringt, sie zu beenden, oder sie vielleicht auch nur in- und extensiver auslebt als bei Männern üblich."[55] Was außerdem auffällt ist, dass die auf Frauen bezogenen Verben ihre Klagen mit exzessiven und schrillen Tönen beschreiben, während Männer nüchterner einfach Weinen oder in Tränen ausbrechen.[56]

Ein Blick auf Sokrates in der von Platon in Phaidon geschaffenen Sterbeszene bestätigt diese geschlechtsspezifische Differenz. Wenn Sokrates Frau Xantippe mit ihren Kindern am Beginn des letzten Besuchstags den Raum βοῶσά τε καὶ κοπτομένη verlässt, so geht sie nicht „heulend und sich übel gebärdend", wie die deutsche Übersetzungen seit Schleiermacher formuliert, sondern mit Klageriten.[57] Und wenn Sokrates sie vor dem Trinken des Schierlingsbecher ein zweites Mal wegschickt, begründet er es mit seinem Wunsch nach Stille im Gegensatz zu den „schiefen Tönen der Klagegesänge".[58] Klagegesänge sind laut, sie rühren alle zu Tränen und sie verlangen damit, sich mit der eigenen Endlichkeit auseinander zusetzen. Genau diese möchten Sokrates und Herakles je auf ihre Weise überwinden.

Die Geschichtsschreibung kennt ebenso weinende Männer und Frauen. Auch wenn von Frauen Tränen erwartet und manche männlichen Tränen als „weiblich" abgewertet werden, so nutzen beide Geschlechter Tränen als effektvolles

[53] MACDONALD 2005 entdeckt in Lk 23,27–28 zu Recht Parallelen zu Klageszenen aus Homers *Ilias*, ohne dass die These einer literarischen Abhängigkeit überzeugen kann.

[54] FÖLLINGER 2006.

[55] MANUWALD 2019: 249.

[56] Das Verb κωκύειν „heulen, laut aufjammern" wird in den homerischen Epen lediglich auf Männer bezogen. Vgl. auch VAN WEES 1998: 14–16; 2008b.

[57] Plato, *Phaidon* 60a, Übersetzung Friedrich Schleiermacher

[58] Plato, *Phaidon* 117d: Als die anwesenden Männer zu Weinen beginnen, ein Zug, der beim Gefängniswärter als Sympathiebeweis besonders hervorhebt, wendet Sokrates ein: „Ich habe vorhin deshalb die Frauen weggeschickt, damit sie nicht auf diese Weise schief singen (ἐγὼ μέντοι οὐχ ἥκιστα τούτου ἕνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ (e) τοιαῦτα πλημμελοῖεν). Vgl. auch zu dieser Szene BAUMGARTEN 2006.

Kommunikationsmittel. Tränen und Weinen zeigen Rührung, Wut, Trauer oder Mitleid an und sie fließen bei beiden Geschlechtern in Situationen sowohl der Über- als auch Unterlegenheit.[59] Nicht immer werden sie in der beabsichtigten Weise interpretiert und von einigen als Heuchelei verstanden.[60] Und natürlich gibt es auch Frauen, die erwartbare Tränen verweigern, etwa die Mutter der makkabäischen Märtyrersöhne, die, indem sie kein Klagelied anstimmt, zeigt, dass „nicht nur Männer Gefühle beherrschen können, sondern auch eine Frau die größten Folterungen verachtet".[61]

4. Schluss

Weinen, Tränen und Klagen und die Verweigerung derselben sind mehr als die Kodierung weiblicher, barbarischer und statusbezogener Schwäche oder diese Grenzen überschreitende Stärke. Beides kann für alle Geschlechter ebenso die Aufforderung zur Wahrnehmung der eigenen Rührung, Verletzung, einer ausweglosen Lage oder auch Protest oder angemessenen Respekt ausdrücken.

Mit diesen Beobachtungen zu Emotionen in der Antike und ihren geschlechts-, ethnos- und statusbezogenen Ausdrucksformen und Durchbrechungen derselben lassen sich vielleicht weitere Bedeutungsebene von Lk 23,27–30 erschließen. Mit ihren Klageliedern rühren Jerusalems Töchter die Anwesenden jedenfalls zu Tränen. Sie stellen damit ebenso einen Heldentod in Frage, wie sie vor dem Gericht und dem Volk gegen ein ungerechtes Urteil protestieren.[62] Mit ihren im Gegensatz zu Jesu Tränen über Jerusalem expressiveren Klageliedern[63] zeigen sie auch eine menschliche Endlichkeit an, die der lukanische Jesus im Begriff ist, zu überschreiten. Sein prophetisch-apokalyptisches Wort über ihre eigene Zukunft kann ebenso Verweigerung der Auseinandersetzung wie Mitleid und Solidarität mit den Leiden der von den zukünftigen Kriegen Gezeichneten ausdrücken.

[59] Hagen 2017: 164–192.

[60] Vekselius 2020: 180–171.

[61] 4Makk 16,12: οὐ μόνον ἄνδρες τῶν παθῶν ἐκράτησαν ἀλλὰ καὶ γυνὴ τῶν μεγίστων βασάνων ὑπερεφρόνησεν.

[62] Beispiele für letzteren Einsatz von Tränen Šterbenc Erker 2006: 228–38.

[63] Jesus „weint" (κλαίω) lediglich in Lk 19,41, die Frauen schlagen sich auf die Brust und Stimmen Klagelieder an (Lk 23,27).

BIBLIOGRAPHIE

BAUMGARTEN, Roland (2006). „Gefährliche Tränen? Platonische Provokationen und Aristotelische Antworten“, *Zeitschrift für Semiotik* 28,2–4, 197–213.

BERLIS, Angela; FRETTLÖH, Magdalene L.; NOTH, Isabelle; SCHROER, Silvia (2022). „Einführung“ in FRETTLÖH, Magdalene L. et. al. (ed.), *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11–24.

BIEBERSTEIN, Sabine (1998). *Verschwiegene Jüngerinnen – Vergessene Zeuginnen: Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Fribourg: Universitätsverlag.

BOVON, François (2009). *Das Evangelium nach Lukas* (Evangelisch-Katholischer Kommentar 3/4), Zürich: Benziger.

BULTMANN, Rudolf ([4]1961). *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

CORLEY, Kathleen E. (2010). *Maranatha: Women's Funerary Rituals and Christian Origins*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

DALMAN, Gustaf (1922). *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu*, Leipzig: Hinrichs.

FÖLLINGER, Sabine (2006). „Tränen und Weinen in der Dichtung des archaischen Griechenlands“, *Zeitschrift für Semiotik* 28,2–4, 179–195.

FRETTLÖH, Magdalene L. et. al. (2022). *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GÖDDE, Susanne (2011). *Euphēmia: die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike*, Heidelberg: Winter.

GRÜNENFELDER, Regula (2003). „Einspruch gegen die Veränderung. Eine Kritik Der Weherufe über Schwangere und Stillende“, in KÜCHLER, Max (ed.), *Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren*, Luzern: Exodus, 73–79.

HAGEN, Judith (2017). *Die Tränen der Mächtigen und die Macht der Tränen. Eine emotionsgeschichtliche Untersuchung des Weinens in der kaiserzeitlichen Historiographie*, Stuttgart: Steiner.

JOHNSON, Luke Timothy (1991). *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series 3), Collegeville, MN: Liturgical Press.

KÄSER, Walter (1963). „Exegetische und theologische Erwägungen zur Seligpreisung der Kinderlosen Lc 23,29b*“, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 54, 240–254.

KLEIN, Hans (2006). *Das Lukasevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1,3) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KLOPPENBORG, John S. (1992). „‘Exitus Clari Viri’. The Death of Jesus in Luke“, *Toronto Journal of Theology* 8,1, 106–120.

LEVINE, Amy-Jill (2022). „Lukas“ in LUTHER, Martin; KRAUS, Wolfgang; TILLY, Michael et al. (ed.), *Das Neue Testament – jüdisch erklärt*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

LORAUX, Nicole (1990). „Herakles: The Super-male and the Feminine“, in HALPERIN, David M.; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. (ed.), *Before Sexuality.*

The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World, Princeton, NJ: Princeton University Press, 21–52.

MACDONALD, Dennis Ronald (2005). „The Breasts of Hecuba and Those of the Daughters of Jerusalem. Luke's Transvaluation of a Famous Iliadic Scene", in BRANT, Jo-Ann (ed.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 239–254.

MALHERBE, Abraham J. (1988). „Heracles", *Reallexikon Antike und Christentum* 14, 599–583.

MANUWALD, Bernd (2019). „Epische und tragische Tränen", *Rheinisches Museum für Philologie* 162, 233–264.

MATTHEWS, Shelly (2013). „The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and Conquest in Lukan Lament", in EISEN, Ute-Eva; GERBER, Christine; STANDHARTINGER, Angela (ed.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen: Mohr Siebeck, 381–403.

MAYORDOMO, Moisés (2022). „Männliches Sterben Am Kreuz?: Frühchristliche Gender-Variationen zum Sterben Jesu", in FRETTLÖH, Magdalene L. et al. (ed.), *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 127–146.

MELZER-KELLER, Helga (1997). *Jesus und die Frauen: Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (Herders Biblische Studien 14), Freiburg: Herder.

MIESCHER, Elisabeth C. (2008). *„Und Rizpa nahm den Sack": Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der hebräischen Bibel* (*Bibelstudien* 2), Berlin: LIT.

NEYREY, Jerome H. (1983). „'Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk 23.27–31): A Prophetic Judgment Oracle", *New Testament Studies* 29,1–2, 74–86.

PERRONI, Marinella (2012). „Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen: Das Lukanische Doppelwerk", in NAVARRO PUERTO, Mercedes (ed.), *Die Evangelien. Erzählungen und Geschichte* (Die Bibel und die Frauen 2,1), 167–205.

PITRE, Brant James (2001). „Blessing the Barren and Warning the Fecund: Jesus' Message for Women Concerning Pregnancy and Childbirth", *Journal for the Study of the New Testament* 23,81, 59–80.

REID, Barbara OP; MATTHEWS, Shelly (2021). *Luke 10–24* (Wisdom Commentary 43B), Collegeville, MN: Liturgical Press.

SCHROER, Silvia (2001). „Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung", *lectio difficilior* 1 (http://www.lectio.unibe.ch/02_1/schroer.htm) (1.9.2022).

SCHROER, Silvia (2009). „Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte", in BERLEJUNG, Angelika; JANOWSKI, Bernd (ed.), *Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen: Mohr Siebeck, 299–321.

SCHROER, Silvia (2011). „Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze", in JAQUES, Margaret (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike* (Orbis Biblicus et

Orientalis 251) Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 83–102.

SCHROER, Silvia (2014). „Tod und Gender im alten Israel und seinen Nachbarkulturen“, in SCHROER, Silvia (ed.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich: Theologischer Verlag, 45–54.

SCHROER, Silvia (2022). „Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter hervorgekommen, nackt kehre ich dorthin zurück (Hiob 1,21). Religionsgeschichtliche und biblische Blicke auf die Vorstellung von der Erde als Mutter der Toten” in FRETTLÖH, Magdalene et. al. (ed.), *Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 175–184.

SEIM, Turid Karlsen (1994). *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*, Nashville, TN: Abingdon Press, 205–208.

SOARDS, Marion (1987). „Tradition, Composition, and Theology in Jesus' Speech to the ‚Daughters of Jerusalem' (Luke 23,26–32)“, *Biblica* 68,2, 221–244.

STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia ([2]2014). *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern: Patmos Verlag, 182–185.

ŠTERBENC ERKER, Darja (2006). Die Bedeutung weiblicher Tränen in antiken römischen Ritualen, *Zeitschrift für Semiotik* 28,2–4, 215–238.

STERLING, Gregory E. (2001). „Mors Philosophi: The Death of Jesus in Luke“, *The Harvard Theological Review* 94,4 (2001): 383–402.

SUTER, Ann (ed.) (2008a). *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford: Oxford University Press.

SUTER, Ann C. (2008b). „Male Lament in Greek Tragedy“, in SUTTER, Ann (ed.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford: Oxford University Press, 156–180.

THOMANN, Theodor (1961). *Seneca. Sämtliche Tragödien. Lateinisch und Deutsch II*. Zürich: Artemis.

UNTERGASSMAIR, Franz Georg (1991). „Der Spruch vom ‘Grünen und dürren Holz’ (Lk 23,31)“, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*/A 16, 55–87.

VEKSELIUS, Johan (2020). „Trajan's Tears. Reading Virtue through Emotions“, in VON EHRENHEIM, Hedvig; PRUSAC-LINDHAGEN, Marina (ed.), *Reading Roman Emotions*, Stockholm: Svenska Institutet in Rom, 163–176.

WALDE, Christina (1992). *Herculeus labor. Studien zum pseudosenecanischen Hercules Oetaeus*, Frankfurt: Lang.

WEES, Hans van (1998). „A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece“, in FOXHALL, Lin; SALMON, John (ed.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London: Routledge, 10–53.

WOLTER, Michael (2008). *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen: Mohr Siebeck.

THE ICONOGRAPHIC PROGRAM OF THE OUTER CITADEL GATE OF SAMʾAL (ZINCIRLI HÖYÜK): A MASTERPIECE OF LEVANTINE ICONIC ARTISTRY

Thomas STAUBLI

There are only a few examples of monumental architecture with an iconographic program from the Iron Age Levant. They are all located in the northern Levantine area and are classified as so-called Syro-Hittite architecture. This label is based on stylistic peculiarities. At the same time, it should not obscure the fact that the buildings share much with the architecture and art of the rest of the Levant. An outstanding example is the temple of ʿAin Dāra, which has been described as a classical antae temple. Both its architecture and its decoration show so many parallels to the biblical so-called "Temple of Solomon" that archaeologist Mirko NOVÁK commented with regard to the description of that temple in the Books of Kings (1 Kings 6): "Not knowing that this description is of a temple in Jerusalem, nobody would doubt that the ʿAin Dāra temple is described here."[1]

Only 75km from ʿAin Dāra as the crow flies is the ancient city of Samʾal (Zıncirli Höyük), which in the 10th cent. BCE was the residence (but not the place of worship) of the principality of Bīt-Gabbār, also known as Yuʾaddī.[2] The outer citadel gate of the monumental city fortifications was decorated with a pictorial program, which was probably created between 950 and 900 BCE.[3] Apparently influenced by the older reliefs at Carchemish, it refers stylistically back to the Hittite Empire. In contrast, the princely names and some inscriptions reveal Luwian traditions in the local aristocracy. The Aramaic city name SMʾL, which means "northern district,"[4] indicates that the site was the northern extension of a cultural unit extending southward.[5] While the inscriptions and the

[1] NOVÁK 2012: 56.

[2] NOVÁK 2004: 325–327. A good overview of the name, location, history, and archaeology is provided by LIPPKE 2013.

[3] GILIBERT 2011: 63 following ORTHMANN 1971: 135 and 220–21.

[4] HAWKINS 2008: 601.

[5] On this specific cultural mix, see in detail NOVÁK 2002. For a warning against the one-sided projection of an 'Aramean culture', see BONATZ 2019. Similar phenomena can be observed in the Southern Levant. In Jerusalem, for example, we find relics of a Hittite city aristocracy (KEEL 2007: §130), a narrative written in Hebrew that identifies with the Hebrews, and at the same time an artistic orientation towards Egyptian and Phoenician, Aramaic and Assyrian imaginative complexes (ibid. §§568–614).

pantheon of the site – both of which show clear references to the rest of the Levant[6] – have long aroused the interest of historians, philologists, and Old Testament scholars, the decoration of the gate still awaits a proper iconographic study, and even more so a conclusive interpretation. This contribution is intended to fill this gap.[7]

1. Previous approaches to interpretation

In his "Untersuchungen zur späthethitischen Kunst" (1971) Winfried ORTHMANN offers, apart from the pictorial material itself, primarily type-historical investigations of individual figures and scenes, focusing on stylistic criticism and dating. Interpretations of the compositions, however, are missing. With regard to the outer citadel gate, he comes to the conclusion that the figures often stand next to each other without a recognizable correlation. He can only recognize a correlation beyond individual motifs in the "Procession of the Gods" (**1–4e**) and in the "Hunt with Bow" (**9–11w**).[8]

In her "Functional Analysis of Space in Syro-Hittite Architecture" (2008) Marina PUCCI emphasizes the "representational function of power and might"[9] that the gateway, elevated in relation to the lower city and equipped with towers, orthostats and a paved floor, must have had. The passage between the open space in the gate and the rear area was covered. The darkness in the passage explains for PUCCI why the orthostats in this area were not decorated, which in reverse means that the design of the orthostats had a meaning for the space in which they were placed.[10] In terms of content, she categorizes the motifs into three main subjects: "Contrasts between nature and town (hunt) and enemy and town (war),

[6] According to inscriptions from Samʾal (TROPPER 1993: 20–26) and the surrounding area, the city's pantheon (cf. BARNETT 1964; NIEHR 2004) was headed by Hadad. Rakkabʾel, the moon god of Harran, and the local gods Baʿal Ṣemed, Baʿal Hammon, El, and Reschef played an important role. Of the goddesses, only Kubaba is attested in inscriptions. On the images of the outer citadel gate, NOWAK (2004: 330) identifies the striding man with lance and shield (**1e**) as a weather god or as a Hittite tutelary god, namely Reshef, the man with the bundle of lightning (**3e**) as a weather god, the woman with the mirror (**2e**) as probably Kubaba, and the one on the throne (**4e**) as either Ḫepat, the consort of the weather god, or Ishtar (cf. on the goddesses also Cornelius 2012).

[7] A first version of this paper was presented during my visiting semester as lecturer at The Hebrew University Jerusalem in 2012/13, another was presented at the SBL Congress in Vienna in July 2014. No one can understand the late publication in this Festschrift better than the jubilarian to whom the contribution is dedicated. The drawings of the orthostats were made by Ewelina Langer, and the English proofreading was done by Jordan Davis. Their labor was funded by the Department of Biblical Studies at the University of Fribourg. All are sincerely thanked for their work and support.

[8] ORTHMANN 1971: 462.

[9] PUCCI 2008: 54; cf. 166.

[10] Ibid. 55; 174; see also MAY 2014.

religious rituals and fantastical animals."[11] She also notes a concentration on religious themes and an absence of the king. The gate, according to PUCCI, fulfilled "a cultic purpose at specific times" in addition to its obvious function as a passageway and representation of power.[12]

Alessandra GILIBERT, in her work on "Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance" (2011) in which she examines the stone reliefs at Carchemish and Zincirli in the earlier First Millennium BCE, assumes that the outer citadel gate along with its relief decoration is the result of careful planning. "The orthostats at the Outer Citadel Gate were cut and carved according to the plan of the gate. Thus, not only their iconographies but also their relative positions were planned out in advance."[13] She points out the particularly high relief of the lions in the gateway and the symmetrical arrangement of the gateway's decoration. She has also recognized that there are a number of scenes consisting of two to four slabs. She calls them "vignettes". These "vignettes" are named in key words: A (12–13; here **1–2w**) "war", B (14–16; here **6–8w**) "ancestor cult", C (17–20; here **9–11w**) and G (45–46; here **18–19w**) "hunting", D (25–27; here **1–5e**), F (36?–38; here **10–13e**) and I (49–51; here **17–22e**) "procession of gods", E (31–32; here **7–9e**) "musicians", and H (49; here **17e**) "adoration". She identifies 23 male figures, of which only the two musicians (31–32; here **7–8e**) are unarmed, and three females (14, 25, 27; here **6w, 2e, 4e**). According to her, the iconographic program favors the outer entrance and the gate front. For the rest, she agrees with PUCCI in summarizing the front court: "Overall, one gets the impression that the front court functioned both as a representative gateway and as a small open space for gatherings, a liminal ceremonial space at least in part clearly public in nature and charged with 'political' meaning (...)"[14]

HERRMANN (2017a and 2017b) basically follows these analyses. Her excellent summary of the spatial organization of typical Syro-Hittite towns containing a citadel emphasizes the iconographic decoration of the citadel gates: "Processional ways led from the lower town, into ever more exclusive sectors of the citadel, through a series of concentric enclosures, crossing iconographically marked entrances and plazas where rituals were performed, and culminating in an isolated central palace or temple."[15] The citadel gate was partly decorated in an archaic manner to establish continuity with the older local style, partly based on models from Carchemish. This mixture of scenes and styles gives the citadel gate "the character of a pastiche" in the sense of a "creative adaptation."[16] It is

[11] Ibid. 55.
[12] Ibid. 56; cf. 164–165.
[13] GILIBERT 2011: 64.
[14] GILIBERT 2011: 123–24; see also GILIBERT 2012.
[15] HERRMANN 2017b: 287.
[16] HERRMANN 2017a: 266.

"carefully constructed propaganda" that says: "An independent Samʾal now rivaled Carchemish, yet the Aramaean kings were not usurpers but upholders of divine and secular order in a stream of local tradition." HERRMANN's own investigations of the archaeologically neglected lower city show that the social stratification of the population in Samʾal increased as the city became part of the Assyrian empire. While in the 10th and 9th centuries there were synoecistic efforts to integrate the population by means of 'civic rituals'[17] and to liberate them from doglike dependence[18] by means of land grants, the construction of large elite residences in the north lower town of Samʾal points to the new presence of elites and a socially highly stratified society under Assyrian hegemony.[19] HERRMANN, however, does not offer an analysis of the pictorial program. CORNELIUS, who explicitly discusses Samʾal's pictorial art, also offers no analysis of the pictorial program but simply concurs with the general judgments of PUCCI and HERRMANN.[20] No orthostats of the outer citadel gate of Samʾal are depicted in IPIAO 4.

In summary it can be stated that concerning the orthostat decoration in the outer citadel gate of Samʾal, there is a broad consensus that it was executed in the late tenth / early ninth cent. BCE. It was made according to a plan in order to create a place that served as a connection between the city rulers and the city population on the occasion of festivities. The decoration probably served this function beyond the annexation of the city by the Assyrians in 717 BCE, according to an Assyrian stele erected in the gate in 671/70 BCE on Esarhaddon's way back from Memphis. Previous interpretations of the content of the iconography of the orthostats are limited to individual orthostats or orthostat groups. A conclusive interpretation of the overall program of the decor is still waiting.

2. THE COMPOSITION OF THE ORTHOSTATS OF THE OUTER CITADEL GATE OF SAMʾAL

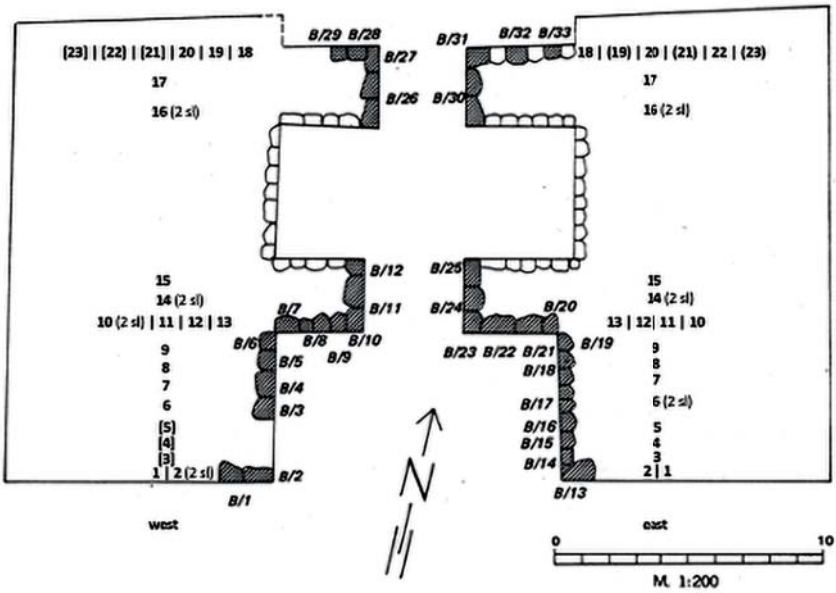
For an interpretation of the content of the pictorial program, the analysis of individual motifs and scenes, and the functional determination of the location of the reliefs is insufficient. Rather, the logic of their arrangement must be taken into account on the spatial level. The dominant design features of Levantine art (which are quite familiar to us from the literature there) are, first, parallelism

[17] GILIBERT 2011: 119–25; HERRMANN 2017b: 302.
[18] Cf. Kulamuwa inscription; TROPPER 1993: text K1, lines 10, 13–15.
[19] HERRMANN 2017b: 305.
[20] CORNELIUS 2019: 188–89.

and, second, inclusion (bracket); others, such as antithesis, chiasm and series of seven elements, may be added.[21]

In the context of a symmetrical gate architecture, the design device of parallelism is obvious. Unfortunately, however, this perception is severely hindered by both the museums' presentation of the finds[22] and the book publications.[23] In the absence of reconstruction, it is also impossible to get an impression on site at Zincirli, where the archaeologists have left a tabula rasa.

Therefore, in this article I use my own numbering of the orthostats from **1–23** with the additions **w** for the west side and **e** for the east side for easier understanding of the contextual relationships of the overall composition (cf. **Tab. 1–2**).



Tab. 1. Plan of the outer citadel gate of Sam'al (according to ORTHMANN 1971: 540, Plan 9) with the numbers of Orthmann, additionally with entry of the motif numbering as applied in this article. () = empty slab; [] = missing slab; 2sl = two slabs for one motif.

[21] For more on this, see my Conclusion.

[22] The orthostats of the west side are shown in Istanbul (Archaeological Museum), those of the east side in Berlin (Vorderasiatisches Museum). Due to the lack of supplementary replicas of the missing orthostats in both locations, it is not possible to gain an overall spatial impression of the installation in either museum.

[23] In the relevant publications, the orthostats are numbered in four rows (ORTHMANN 1971: 540, Plan 9) or clockwise (GILIBERT 2011: 63, Fig. 28), which runs counter to their adequate reading.

w(est)	motif	motif	e(ast)
Inner Front			
[23]	-	-	**(23)**
[22]	-	hunter with prey	**22**
[21]	-	-	**(21)**
[20]	-	warrior with shield	**20**
19	animal	-	**(19)**
18	hind looking back	hybrid	**18**
Inner Pier			
17	rider	prince with weapon and first fruits	**17**
16	bull (two slabs)	bull (two slabs)	**16**
Roofed Chamber			
(15 slabs)	empty	empty	(20 slabs)
Outer Pier			
15	'Heracles'	'Heracles'	**15**
14	lion (two slabs)	lion (2sl)	**14**
13	warrior with axe	warrior with shield	**13**
12	winged bear	sphinx	**12**
Open Court			
11	hind looking back	griffin	**11**
10	stag (2sl)	warrior (?)	**10**
9	archer	animals on two levels	**9a/b**
8	'three generations' (back)	lute player; bird on second level	**8a/b**
7	'three generations' (front)	dancer/singer	**7**
6	banquet scene (symmetric)	goats on tree of life (symmetric, 2sl)	**6**
[5]	-	'Atlas'	**5**
[4]	-	enthroned goddess	**4**
[3]	-	weather god	**3**
Outer Front			
2	goatling-bearer	goddess with mirror	**2**
1	chariot scene (2sl)	god with shield	**1**

Tab. 2. Overview of the motifs of the reliefs in the outer citadel gate of Samʾal; () = empty slab; [] = missing slab; 2sl = two slabs for one motif.

structure	C	B	A	X	A'	B'	C'
motif	Winged bear	Warrior with axe →	Lion	‹Heracles›	Bull	Rider with shield ←	Hind
image							
w	12	13	14	15	16	17	18

structure	C	B	A	X	A'	B'	C'
motif	Sphinx	Warrior with shield →	Lion	‹Heracles›	Bull	Prince with spear grape and ears ←	Sphinx
image							
e	12	13	14	15	16	17	18

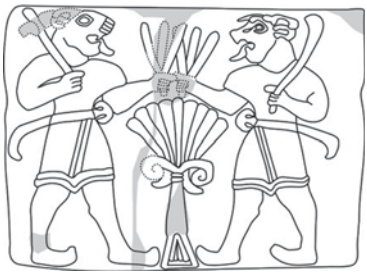
Tab. 3. The composition of the orthostats of the doorway (**12–18**).

3. Composition and meaning of the orthostats in the covered gateway

In fact, this design concept is shown prima vista, especially in the area of the gate piers (**Tab. 3**). Lions (**14**), 'Heracles' (**15**), bulls (**16**), and armed heroes (**13** and **17**) were obviously deliberately placed in parallel, which is particularly evident in the parallel design of the bulls and lions across two blocks. In addition, the bulls and the lions are bracketed by anthropomorphic figures: armed heroes (**13** and **17**) and 'Heracles' (**15**). The armed heroes towards the forecourt were each combined with a mixed creature, the one in the west with a winged bear (**12w**), the one in the east with a sphinx (**12e**). If we follow these motivic indicators, we must also add the last motifs on the citadel side – hind (**18w**) and mixed creature (**18e**) – to the overall composition of the gateway. The outcome is a concentric composition, through which the 'Heracles' figure (**15**), analogously designed on both sides, is located in the center. This center is further emphasized by the fact that the figure is flanked in each case by two birds, giving it a symmetrical touch. However, the one in the west runs inward (**15w**), the one in the east outward (**15e**). Such an antithesis can also be seen in the parallelism of the armed heroes (**13** and **17**). This results in an inward inclusion on the west side (**13w**, **17w**) and an outward inclusion on the east side (**13e**, **17e**; cf. the arrows in **tab. 3**). In addition, the heroes with shields and those with weapons face each other chiastically. Overall, then, this is a seven-part concentric structure with antithetic and chiastic elements. Here the elements vary at the edges, as is typical of the stylistic form of parallelismus membrorum for the parts, while the center is congruent. Lion and bull (**A/A'**), armed heroes (**B/B'**), and the mixed creatures or hind respectively (**C/C'**) form meristic pairs.
In order to grasp the significance of this obviously deliberately designed, artistic composition, we must turn to its individual components:

3.1. *'Heracles'* as *the center* (**X**)

The 'Heracles' figure (**15**), emphasized by the orthostat arrangement as the center, is a lion-headed man striding to the right, wearing a short apron and a sword attached to his belt. In his right hand he holds a scimitar (**15w**) or a club (**15e**), respectively, and in his left hand he holds a slain hoofed animal by its hind legs. The figure is additionally iconographically centered by a bird of prey to the left and to the right. The comparison of the western and the eastern figure shows particularly impressively that on the one hand there were precise iconographic specifications, but on the other hand that these were implemented differently on the two orthostats.



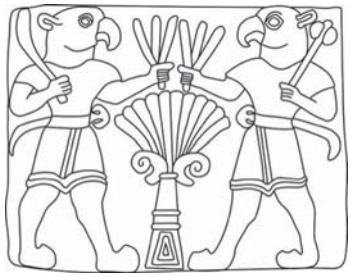


Fig. 1a. Orthostat; basalt; Malatya (Arslantepe), gate (?); c. 900 BCE; Ankara, Museum of Anatolian Civilizations (drawing E. Langer after ORTHMANN 1971: Malatya C/3).

Fig. 1b. Orthostat; limestone; Malatya (Arslantepe), gate (?); c. 900 BCE; Malatya Museum (drawing E. Langer after ALVARO 2012: 357, Fig. 8a2).

'Heracles' is, of course, an anachronistic nickname for the lion-man in Samʾal. Unfortunately, we do not know his local name or what stories were told about him. While the Greeks depicted their hero figure clothed in the skin of the lion he slew,[24] in Samʾal the power of the lion and the heroic figure acting as protector in the gate have been iconographically fused into a hybrid being.[25]

Antithetically (heraldically) arranged mixed creatures are a popular motif of Syro-Hittite orthostats.[26] Lion men are already attested in ʿAin Dāra.[27] The closest equivalent to the doubled figure in the gate of Samʾal in combination with counter-rotation and variance in arms, is an orthostat from Malatya (Arslantepe),[28] which features two lion-men antithetically flanking a tree of life (**Fig. 1a**). They hold an axe and a scimitar respectively, with bent arms and a bundle of lightning with outstretched arms above the tree of life. In this context, the

[24] A reflection of this iconography is again found on a terracotta figurine found at Lachish (STRAWN 2005: Fig. 3.115).

[25] Cf. linguistically the Ugaritic expression *pn arw* in KTU 6.62. The closest to the figure in the West is the 'Cyprian Heracles', who was never addressed as Heracles but as Melqart, Apollon, or Reshef (HERMARY 1990: 193; cf. YON 1992). He is usually depicted as a striding figure with a lion's skin, a club in his raised right hand, and a small lion in his left (ibid.: cat. 9–15), and thus iconographically comes close to the lion-headed figure in Samʾal, a figure that has so far found little resonance in considerations of the Oriental roots of Greek Heracles (cf. BURKERT 1992, HERMARY 1992, and BONNET 1992). An indirect indication of the Oriental origins of the Heracles figure is the fact that the Western Heracles, exported to the Orient via Hellenization and Romanization, was never addressed there by that name, as the findings from Palmyra and Hatra in particular show, but was identified with names from local traditions (KAIZER 2000).

[26] Two bull-men are shown on Orthmann 1971: Ain Dara D/1–4; T. Halaf A3/171, 172 and Ba/2; Karatepe B/20; Karkemis E/9 and 17. Two bird-headed genii are shown on Ain Dara D/5 and Karkemis E/5. Two winged men Sakçagözü A/1. Two men in a kneeling position Domuztepe 6.

[27] ORTHMANN 1971: Ain Dara D/6. On the motif ibid. 310–16.

[28] ORTHMANN 1971: Malatya C/3.

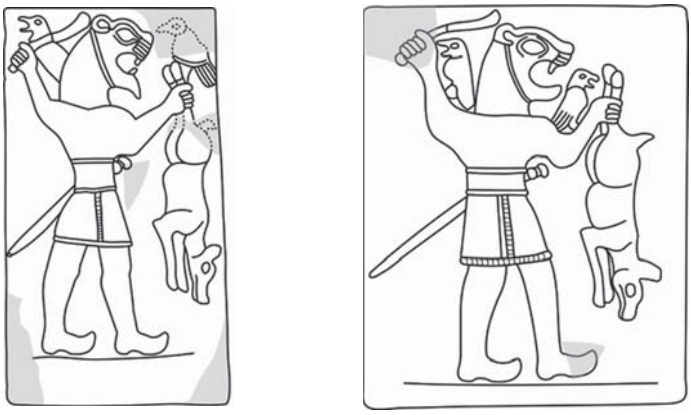


Fig. 2a-b: Orthostat; basalt; Zincirli (Samʾal), outer citadel gate; c. 900 BCE; Archaeological Museum Istanbul and Vorderasiatisches Museum, Berlin (drawings E. Langer).

roaring lion obviously refers to thunder and the entire constellation of figures to the beneficial work of the weather god. The basalt orthostat of Malatya has an almost identical counterpart, on a limestone orthostat discovered in 2010 (**Fig. 1b**)[29], except that there are two bird-men there and that the axe and scimitar are arranged in exact mirror image to the composition on the basalt orthostat – another ingenious example of parallelism and antithesis in a gateway installation,[30] even involving different pictorial support materials: limestone and basalt. In ʿAin Dāra and at Tell Halaf, the lion-man has wings. The combination of the lion-man with flanking birds of prey instead of wings and hunting trophies instead of lightning bolts, attested only here at Samʾal (**Fig. 2a-b**), can perhaps be interpreted as a mythical de-potency of the 'older' types preserved in Malatya. Or perhaps it was an attempt to unite the two analogously designed but differently mixed creatures of Malatya – lion-man and bird-man – antithetically and across two sides of the gate in a new composition. In any case, the figure was important enough to be placed at the center of the apotropaic composition. In the context of the overall composition, where on the one hand animals (**A/A'**), on the other hand humans (**B/B'**) and thirdly mixed creatures (**C/C'**) face each other, the fusion of man and animal appears consciously intended as a magical reinforcement of the apotropaic protective power of the figure.[31]

[29] ALVARO 2012: 357, Figs. 8a2 and 8b.

[30] Cf. ibid. 356; period IIa2.

[31] In Persian times, the (lion-headed) Bes enjoyed some popularity as 'Lord of the Lions' in the southern Levant (Strawn 2005: Fig. 3.109–110).

3.2. *Protective animals* (**A/A'**)

The figures of this bracket, lion and wild bull, were the strongest land animals in the Levant. The fight between the two animals occurs on late 12th cent. BCE ivory objects from Megiddo and Lachish, as well as on only slightly younger amulets, a bull's head amulet from Tell el-Farʿa South and on a scarab from Tell Keisan.[32] It must remain speculation whether the arrangement in Samʾal (the bull walking behind the lion) is supposed to indicate the embodiment of state power (bull) controlling the embodiment of wild chaos power (lion). In the context of the gate, the apotropaic function of the two animals may have been primarily desired, which was magically reinforced by their combination on the one hand and their doubling on both sides of the gate on the other.

3.3. *Protective warriors* (**B/B'**)

The common feature of the figures of this bracket is that they are anthropomorphic and armed. Towards the forecourt, on the west side (**13w**), it is a bearded figure in a short apron striding towards the citadel with a heavy war axe (halberd) held in both hands and a sword attached to the belt. Opposite, on the east side (**13e**), we recognize a bearded figure in a short apron striding away from the citadel with a spear in his right hand and a shield in his left. Unlike its counterpart on the west side, it wears a headdress with horns. Towards the citadel courtyard, on the west side (**17w**) it is a trotting, helmeted horseman with a round shield and quiver, on the east side (**17e**)[33] a striding, bearded man with a long, hemmed robe, a spear in his left hand, a sword attached to his belt, an ear of corn and a grape in his right hand. The combination of grape and ear of corn is also found in the hand of the notable next to a stylized tree, a scene found in front of Samʾal's South Gate,[34] on tombstones from Marash,[35] in İvriz,[36] Keşlik Yayla,[37] Niğde,[38] furthermore on the two weather god stelae of Arsuz, where the weather god takes a smaller depicted god by the left hand, in which he holds an ear of corn, while he carries a grape in the right. The doubled scene is depicted once above a stylized tree (symbol of the goddess) and once above a bull (symbol of

[32] STRAWN 2005: Fig. 3.52–55. In these artificial representations, it is not about a depiction of animal fights in nature, but about the confrontation of chaotic powers with the effect of neutralization. The motif thus has an apotropaic function.

[33] A parallel from Samʾal is ORTHMANN 1971: Zincirli K/4. For further parallels see IPIAO 4: No. 1343.

[34] http://www.hittitemonuments.com/zincirli/zincirli10.jpg; BONATZ, forthcoming: Fig. 1.

[35] ORTHMANN 1971: Maraş B 10; Bonatz 2000: C 12, 21, 24, 25, 29, 42, 50, 56.

[36] ORTHMANN 1971: Ivriz 1; HAWKINS 2000: Pl. 295.

[37] SEZER 1974.

[38] KALAÇ 1981; HAWKINS 2000: Pl. 301.

the weather god).[39] The meristic blessing of grain and vine, basis for bread and wine, carried here into the palace in the hand of an armed notable, as it were, is perhaps intended to emphasize the positive effect of the security dispositive, which is the theme of the other reliefs in the gate.

3.4. *Protective mixed beings* (**C/C'**)

The outer boundaries of the composition are marked by mixed creatures. This corresponds well to their typical function as protectors of dangerous borders and crossings.[40] On the east side there are two sphinxes striding towards the forecourt (**12e**, **18e**), while on the west side there is a winged bear striding towards the citadel (**12w**) and a hind striding in the same direction but looking back (**18w**). Thus, the parallelism combines – with antithetic orientation of the figures (inward on the west side, outward on the east side) – the animals of the forest sacred to the goddess[41] with the mythological hybrid creatures at the borders to the sacred and thus, stereometrically opens a space of thought between the spheres of sacredness.

3.5. *The gate as protective architecture*

The complex magical protection of the gate thus brought to light by means of an aspect-rich iconography (parallelism; symmetry; inclusion; antithesis; seven-number; hierarchy or succession of animal, human, and hybrid beings) is part of the security dispositive available at that time in the late Hittite cultural area to optimize the protective function of doors and gates. The methods were not new in principle, as comparison with practices in the regional environment show. In the Hittite area, doors, door locks and bolts could be divinized and be honored with sacrifices.[42] A whole series of doorkeeper deities are known from Mesopotamia.[43] Also, the emphasis on symmetry in the door by parallelistic symbol and

[39] DINÇOL et al. 2015: Figs. 1, 3, 5, 6, 8, 9. In the inscriptions on the stelae the builder of the monuments wrote of himself (line 4): "The Grain-god and the Wine-god favored me" (ibid. 65).

[40] Cf. ORTHMANN 1971: 343.

[41] The bear is attested in the region since Neolithic times as a cult animal from the environment of the goddess (TÜRKCAN 2007; MARLER and HAARMANN 2007). Bears played an important role in female rites of passage during the 1st millennium BCE in both Asia Minor and Greece (RUTHERFORD 2019). A 7th/6th cent. BCE North Levantine scaraboid depicts a lactating hind looking back with the inscription "Astarte is powerful" (*ʿštrtʿz*; IPIAO 4, No. 1843). Later still, hind and stag are found as attributes of the goddess of Ephesus and on coins of Arwad, as well as together with gazelles in the incantations of the Song of Songs (2:7; 3:5).

[42] To Aškašepa, "gate spirit" one sacrificed in Kanesh and called him as a witness at contract conclusions. Deities of 'the gate' include the Šaliwaneš or Šat(u)waneš deities and the Hurrian deity dNatiuli, but also the sun god and the weather god (CHRISTIANSEN 2016: 165).

[43] The gatekeeper deities of Mesopotamia known by name include Miqit, "Infestation"

design concepts for the purpose of magical protection is old.[44] The same is true for the design of apotropaic figures such as lions or bears[45] and for the magical instrumentalization of the number seven.[46]

The decoration of the outer citadel gate at Samʾal takes on the appearance of a compressed miniature prototype from those mighty gateways realized under Sennacherib some two hundred years later. David KERTAI (2015) has shown in his study of the door guard figures in the southwest palace of Nineveh that apotropaic figures cluster at gateways. In Sennacherib's palace, these are gate colossi in the form of human-headed bulls (*aladlammu*)[47] and lions, and reliefs of mixed creatures in the form of humans in fish costumes (*apkallu*), dog-humanoids (*uridimmu*), and lion demons (*ugallu*). There is a motivic overlap with Samʾal (especially lions and bulls), but also marked differences. The question of whether the Syro-Hittite gate concepts were models for the Assyrians is not discussed by KERTAI and is beyond the scope of this article.

4. COMPOSITION AND SIGNIFICANCE OF THE ORTHOSTATS IN THE OPEN FORECOURT OF THE GATEWAY

The iconographic center of both the western and the eastern pictorial programs in the forecourt of the outer citadel gate is marked by one symmetrical representation each (**Tab. 4**). Their function as the center of a sequence is indicated partly

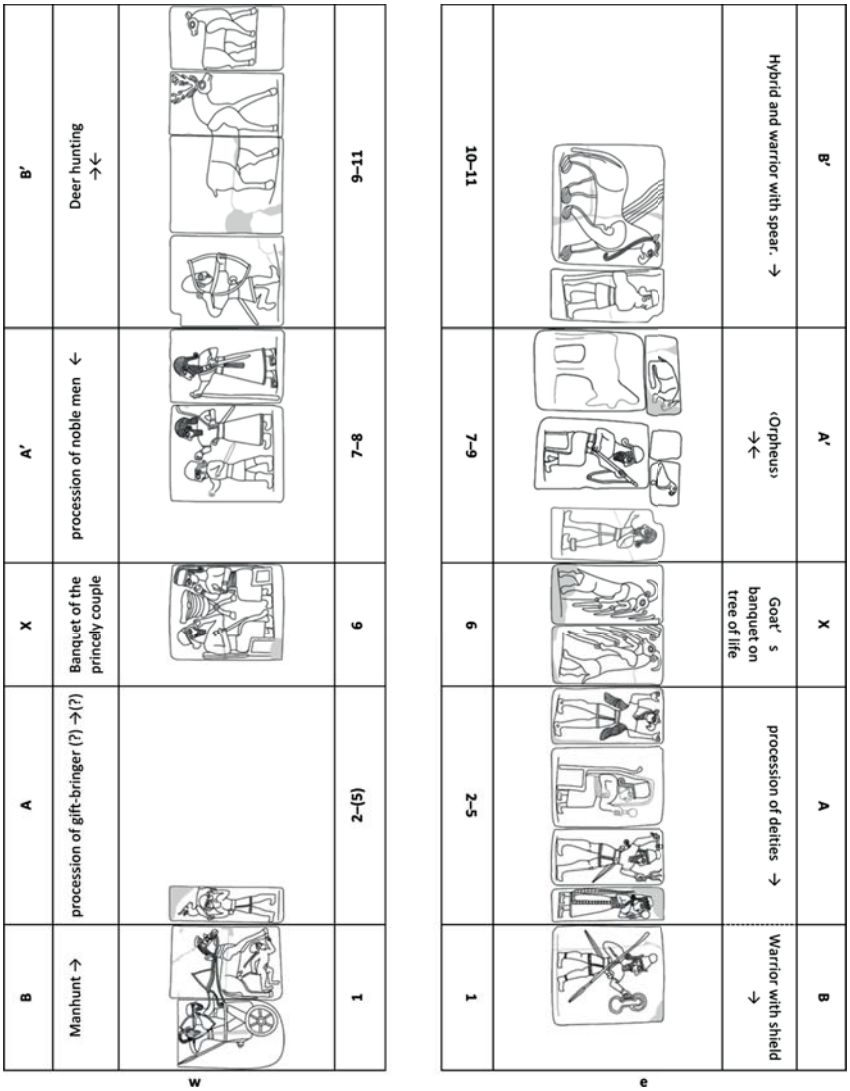
(KREBERNIK 1994: 218), Nigal-edena, "Great Terror of the Steppe" (CAVIGNEAUX/KREBERNIK 1998–2001a), Niĝerim-šutabe, "He who seizes evil", and Niĝerim-šuʾurur, "He who collects evil" (CAVIGNEAUX/KREBERNIK 1998–2001b), Nin-durba (CAVIGNEAUX/KREBERNIK 1998–2001d), Rābiṣ(ū)-bīti (KREBERNIK 2008), Šarrabd/ṭu, a functionary term (KREBERNIK 2011a), Ṣīdānu, "Vertigo" (KREBERNIK 2011b), Takūn(a) (KREBERNIK 2012), Ṭirid, "Distributor" (?), perhaps in the sense of a disease name (KREBERNIK 2014). While these figures seem to have a masculine sign, others are feminine, such as Nimintaba, "double forty" (CAVIGNEAUX/KREBERNIK 1998–2001c), ^{d}(Nin-)GAN-du7, "(mistress of) the lintel(s)" (CAVIGNEAUX/KREBERNIK 1998–2001e), or *muš-šà-tùr*, "womb-beater" (PIENTKA-HINZ 2011: 207).

[44] In Ur at the time of Hammurabi, for example, there are pairs of doorkeepers divided according to gender (STRECK 2014: 163).

[45] The animal form of doorkeeper creatures is attested in both Hittite and Assyrian sites. Fur parts of bears or lions could function as defensive numen (*kēlu-*) among the Hittites (Christiansen 2016: 165). In a vision, an Assyrian prince sees the gatekeeper of the underworld, ^{d}Bí-du$_8$ as lion-headed, with human hands and bird feet (SAA 3, 32:7; STRECK 2014: 164).

[46] In the late version of Nergal and Ereškigal, there are seven underworld gates, each with a guardian, all with distinct names. In the Amarna version of the myth, the gods have been replaced by diseases and the text "The death of Urnammu" knows seven underworld lords (STRECK 2014: 164).

[47] Beings "who by their appearance turn back the breast of the enemy" and "to guard their door locks" (BORGER 1956: 61), who "protect the steps of the king who made them and guard his way" (BORGER 1956: 62–63). Chaos beings vanquished by the most powerful gods, now in the service of the ruler (MAUL 2000).



B	A	X	A'	B'	
Manhunt →	procession of gift-bringer (?) →(?)	Banquet of the princely couple	procession of noble men ←	Deer hunting →←	
1	2–(5)	6	7–8	9–11	w

B	A	X	A'	B'	
Warrior with shield →	procession of deities →	Goat' s banquet on tree of life	‹Orpheus› →←	Hybrid and warrior with spear. →	
1	2–5	6	7–9	10–11	e

Tab. 4. The composition of the orthostats of the forecourt (**1–11**).

by the orientation of the flanking figures, which are aligned with this center, and partly by their tradition-historical association with the central scene. The formal conspicuousness of their symmetry is joined by the parallelism of their content. Both scenes show a meal: in the west the meal of princess and prince at the dining table (**6w**), in the east the meal of the goats at the tree of life (**6e**).

Using the pictorial stylistic device of inclusion, the prince's meal is flanked by two processions on the west side (**A/A'**): From the right, a procession of three dignitaries from three generations (**7–8w**) moves toward the drinkers at the dining table; on the left, there were presumably gift-bearers, only one of whom is preserved (**2–[5w]**). The overall composition is framed (**B/B'**) by scenes of hunting men (**1w**) and animals (**9–11w**).

The tree of life with the meal of goats on the east side (**6e**) is flanked on the left by an 'Orpheus' scene (**7–9e**), that is, of a musician in the midst of animals, accompanied by a singer and dancer. To the right of the tree of life is a procession of gods (**2–4e**). That we are here in the heavenly realm is indicated by 'Atlas' (**5e**). Both flanking scenes are traditionally connected with the theme of the tree of life. While the scenes on the west side move towards the center, here the movement is away from the center, i.e., away from the tree of life. The forecourt scenes on the east side are each framed by a warriors (**1e** and **10e**) and additionally by a mixed creature (**11e**), which – like 'Atlas' – refers to the heavenly realm.

Here, too, the significance of the individual components of the elaborate overall composition must be explained. We begin with the scenes of the west side.

4.1. *The princely banquet* (**Xw**; Appendix IV)

The banquet scene (**6w**) shows a woman on the right and a man on the left, drinking and flanking a dining table. The woman, seated on a chair without a back, wears a headdress with a border over her shoulder-length hair, which is curled at the bottom. She wears a short-sleeved, ankle-length robe held together by a wide belt with a line pattern. On her right wrist she has three arm rings. With her right hand she brings the cup to her mouth, in her left she holds two objects, perhaps a spindle and a spoon. A snake-like structure reaching down from the head to the ground perhaps suggests a full-body cloak folded back.[48]

The bearded man, seated on a high-backed chair, wears a short cap over his shoulder-length, tufted hair and a short-sleeved, ankle-length robe, broadly belted by a cloth, with the cloth end falling down to the knee. On his right arm he wears a bracelet. In his right hand he holds a staff that reaches down to the ground, curved at the bottom, with his left he brings a cup to his mouth. On the folding table at which the princely couple is dining, four flatbreads can be seen,

[48] Sleeve dress (Hebr. *kuttonæt*) and coverlet (Hebr. *śimlah* or *śamlah*) are the usual women's dresses of the elite in the Judean Iron Age (cf. the depiction of the deportation of the Judean women from Lachish on the relief from Sennacherib's palace in Nineveh; STAUBLI 2012: Fig. 26; USSISHKIN 1982: Fig. 70).

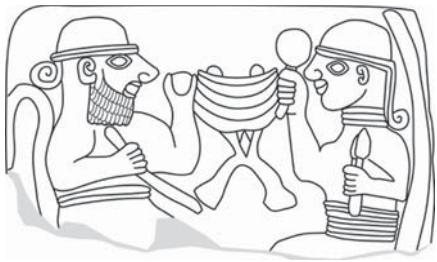


Fig. 3. Orthostat; basalt; Örtülü (probably originally southern gate of Samʾal); 10th cent. BCE; Gaziantep Archaeological Museum, Inv. No. 5600 (drawing by E. Langer after KALAÇ 1975: 188–89, Fig. 9, Pl. 43; = BONATZ 2000: 19, Pl. 13, No. C 26; = HERRMANN 2017a: 243, Fig. 6 right).

above them another dish and perhaps a piece of leg. For reasons of space, the table was placed in perspective in the upper half of the picture between the couple, as can also be seen on the fragmentary preserved orthostat of Örtülü (**Fig. 3**), whose original location is assumed to have been in Samʾal's southern gate.[49]

The banquet scene shows the two people facing each other, each in the act of drinking.[50] This climax of the feast belongs to the canon of the banquet scene, which was extremely popular in the Syro-Hittite cultural area.[51] This in turn appears as a motif on typical Syro-Hittite pyxides, which correspond to the small cup in the hands of the princely couple, thus, on a pyx found at Tell Tayinat (**Fig. 4**).[52] Just as in the banquet image at Samʾal, four loaves of bread and another food item are seen on the dining table. In addition, the slaughtering of the sacrifice that precedes the meal was depicted. On a pyx from Tell al-Mahmudiye (**Fig. 5**), not only the type of dining table corresponds to that of Samʾal, but also the chimeras (**18e**)[53] and the stag (**10w**), as well as the motif of looking back (**11w, 18w**) are found on the orthostats.

Ceremonial drinking was already a centuries-old tradition at that time.[54] In the mythological texts from Ugarit it marks the climax of the banquet. In a cult

[49] For a placement of the table between the couple, see for instance ORTHMANN 1971: Karaburçlu 1.

[50] The gesture of drinking with the very small cups and the hand brought close to the face comes close to the Luwian logogram for 'I' or the (speaking) subject, which is rendered in the transcription with the Latinogram EGO (WERNER 1991: 71; PAYNE 2016). On the İspekçür stele, 'EGO gesture' and 'drinking gesture' are depicted in parallelism (HAWKINS 2000: Pl. 143).

[51] ORTHMANN 1971: 366–70 lists 37 attestations and 12 related renderings. Parallels in the narrower sense with a drinking couple are only Malatya B/3, Maraş A/2, B/8, and C/2.3, and Sammlung Herzfeld X/1 (ibid. 374). From Samʾal itself, apart from the orthostat of Örtülü (**Fig. 3**), three dining scenes with only one man are attested (Orthmann 1971: Zincirli F4 [?], K2 and K11).

[52] On the Syro-Hittite pyxides, see MAZZONI 2001.

[53] MAZZONI 2005: 44.

[54] See note 87.

Fig. 4: Pyxis; steatite; diameter 6.8–7.4cm, height 3.3cm; Tayinat; c. 700 BCE; Hatay Archaeological Museum TT_1871; OSBORNE et al. 2019: 290, Fig. 19.2 (drawings by F. Haughey; courtesy of the Tayinat Archaeological Project).

Fig. 5: Pyxis; steatite (red stone); Tell al-Mahmudiye; c. 900 BCE; drawing after HERZFELD 1930: Abb. 2 (= WICKE 2009: Abb. 39c).

meal hymn, rams, bulls, thrones, and jars are each joined to merism with wine. The text culminates in the summary final phrase: "They drink wine from goblets / the blood of trees from golden cups."[55] The drinking scene not only had a long past life, but an equally long afterlife beyond the long period of Hellenistic dominance over the Near East. Thus, the cup-bearer (arab. *sāqī*) is still a recurring motif in the Arab wine poem (*khamriyya*).[56]

4.2. *Processions at the banquet* (**A/A'w**; Appendix III)

At the banquet of the princely couple, three men proceed from the right, i.e., from the citadel side, whose height (according to the symbolic scale of hierarchic scaling), beard length, and dignity attributes decrease from right to left (**7–8w**). I therefore interpret them as representatives of three generations, respectively as patriarchal representatives of the dynasty, which also seems to me to be indicated by their placement and direction of movement between the citadel and the dining table. The tallest and oldest on the far right wears a headband, an ankle-length sleeve dress with braid, a shoulder band and a broad, hemmed belt with a long tassel, as well as an arm ring, in his right hand a staff and in his left a sword, on

[55] KTU 1.4 VI 40–59; similarily KTU 1.3 I 8–15; 1.15 II 16–20. One of the sparse pictorial attestations from Ugarit shows a drinking party (SCHAEFFER 1966: 3, Fig. 1 = LAM 2022: 406, Fig. 23.1).

[56] HAMMOND 2018: s.v. *sāqī*.

his feet are sandals. The middle one wears similar clothing, but neither shoulder band nor belt tassel. In his left hand is a scimitar and tied to his belt he carries a sword. The foremost figure is clearly smaller, with a short beard, short apron and weaponless. The patrilineal continuity, which is pictorially presented here, was fundamental for the continuity of the rule over the city-state.[57] Filiations on seals or funerary monuments are further expressions of this dimension of meaning and stability, which is fundamental to ancient Near Eastern cultures.[58] The juxtaposition of old man and young man (arab. *al-shayb wa-l-shabāb*) remained a popular stylistic form in Arabic poetry.[59]

On the left, i.e., on the city side, is a left-running goat carrier in a short apron (**2w**). He is not carrying the animal over his shoulder, as seen in the goatling-carriers from Carchemish[60] and another orthostat from Samʾal,[61] but is holding it up by its legs. Unfortunately, the three following blocks (**3–5w**) are missing. Thus, we do not know whether further goatling-bearers were depicted on them and thus formed a row, as we know from Carchemish, and whether the subjects visible on them were right-running,[62] i.e., oriented towards the banquet scene, as would be expected from the syntax suggested by the preserved image program, or followed the preserved left-handed goatling-bearers towards the exit of the forecourt. In any case, on both sides of the meal scene the political and economic basis of the festivities in the city gate is represented.

4.3. *Fighting and hunting* (**B/B'w**)

The scenes on the west side are framed by hunting scenes. On the right side it is the hunting of deer. A right-running archer additionally carries a sword attached to his belt (**9w**). The man wearing a cap and short apron aims a cocked bow at his prey, a stag with five-ended antlers is prominently displayed across two blocks (**10w**). The scene is concluded by a doe on the following block (**11w**), which turns its head back. The same motif, as we have seen, also concludes the

[57] This continuity is a central subtext of Homer's Odyssey, made explicit in the concluding words of Odysseus' father Laertes (Od. 24.514–15): "What a day is this for me, kind gods! Verily right glad am I: my son and my son's son are vying with one another in valor" (transl. A.T. Murray).

[58] STAUBLI and SCHROER 2014: 88 and Fig. 12a.

[59] HAMMOND 2018: s.v. *shayb wa-l-shabāb, al-*.

[60] ORTHMANN 1971: Karkemis F/13–16; GILIBERT 2011: Carchemish 65–68 (left-running goatling-carriers).

[61] ORTHMANN 1971: Zincirli F/9.

[62] Contrary to what was stated by ORTHMANN (1971: 298) over fifty years ago, the goatling-carrier (with him "lamb-carrier", although the animal is usually a young goat) is now also right-running attested: http://www.hittitemonuments.com/karkamis/kargamis135.jpg; http://www.hittitemonuments.com/karkamis/kargamis136.jpg; http://www.hittitemonuments.com/karkamis/kargamis137.jpg .

scenes on the west side in the gate (**18w**), there together with a second hind (**19w**). The animal with its head turned back not only allows a space-saving execution on single orthostat, but also emphasizes the conclusion of the scene with this posture.

On the opposite side, and thus already on the front side of the forecourt, we see – across two blocks – a manhunt (**1w**), a motif prominently represented in Carchemish.[63] Depicted is a chariot drawn by a horse. The horse, with headdress, brow ornament, and bridle, is connected to the chariot by a drawbar. In it stands a charioteer, with the reins in his right hand and a whip in his left, and an archer with a drawn bow. Behind him, a spear protrudes from the chariot. Attached to the side of the chariot are two crossed quivers and to the back a lion's head. The depicted chariot wheel has six spokes. Under the horse lies a naked man hit by arrows. An arrow protrudes from the man's buttock who is trying to pull it out. With this detail the enemy is mocked.

The overall setting of the pictorial program on the west side of the forecourt identifies the hunting of animals and humans as the basis of the feast depicted in the center: Humans, considered dangerous or inferior to the city aristocracy, and game,[64] serving the feast table, are captured. Both acts of domination simultaneously serve to heroize the established rulers.

4.4. *The meal of the goats at the Tree of Life* (**Xe**; Appendix IV)

Two orthostats were used for the motif in Samʾal (**6e**). The intersection line of the two blocks passes exactly through the center of the broad tree, from which stylized branches ending in volutes grow out. This and the mirror image composition emphasize the symmetry of the motif. The goats stand on their hind legs on the ground and support themselves with their front legs in the tree branches, which they nibble on. The motif of the goats on the tree of life is a phenomenon of longue durée.[65] It also appears on orthostats from Masuwari (Tell Ahmar),[66] Guzana (Tell Halaf),[67] and Azatiwataya (Karatepe),[68] and on other artwork of

[63] ORTHMANN 1971: Karkemis C/5–9; K/26–27; GILIBERT 2011: Carchemish 19–22.

[64] Cf. KTU 1.114; 1.14 II 26; 1.14 IV 8.

[65] SCHMÖKEL (1957–1958) traces it from a rolled seal of the Djemdet Nasr period (28th cent. BCE) to a Celtic sword of the La Tène period (4th–1st cent. BCE) found near Port (Switzerland). On pottery sherds from Neolithic Domuztepe, 45 km northeast of Samʾal, the stylized 'Sacred Tree' (between buildings) makes its first appearance in art history (Tekin 2020). On the popularity of the motif in the southern Levant in the Iron Age IIA, see IPIAO 4: Nos. 1254–57.

[66] THUREAU-DANGIN and DUNAND 1936, Pl. XI, 8. The animals on the tree are a mixture of goats and bird-headed, winged genii.

[67] id.smb.museum/object/1744054. The orthostat shows unicorns.

[68] Right room of north gate No. 11 (ORTHMANN 1971: Karatepe A/15; ÇAMBEL/ÖZYAR 2003: Pls. 80–81).

the Iron Age of the Levant and northern Syria (cf. **Fig. 8a**).[69] The motif of the tree of life is found again in Samʾal together with a prince at the presumed temple, but there without goats.[70]

4.5. *'Orpheus' scene* (**A'e**; Appendix I)

To the left of the tree of life follows the only left-running figure of the eastern forecourt (**7e**). In combination with the right-running 'Atlas' it emphasizes the tree of life as a center and it creates an antithesis to the figures on the west side, which (as far as preserved) run toward the banquet scene. The movement emphasizes the blessing emanating from the tree of life. The figure appears to be a singer, as indicated by his cheironomically raised hands,[71] and a dancer, as probably indicated by the rattle or jingle band on one of his calves and by his short apron. He is facing a seated lute player (**8ae**) who holds the bridge with his left hand and plucks the strings with his right. He rests the resonance box on his thigh. A lanyard is attached to the end of the bridge. The musician wears an ankle-length robe, girded by a wide belt hemmed on both sides. He is bearded and wears curly hair falling down behind. The musician is surrounded by animals. This impression is achieved by a second layer of orthostats. Above a heavily eroded orthostat (**9ae**) with an elusive quadruped (donkey?) is a block (**9be**) with another indeterminable quadruped. This is followed in the second row to the right by a small, very heavily eroded (or empty) block, and then one (**8be**) with a (biologically indeterminable) bird.

The lute player, who is able to cast a spell over the animals with his music, is a motif attested since ancient Babylonian times.[72] The motif received in the Levant replaces the lute player with the native lyre player.[73] In this way, the motif is received in the Aegean region, where it is integrated into the Orpheus

[69] So in IA IIA on cult stands from Taanach (IPIAO 4, No. 1197–98) and Jabne (IPIAO 4, No. 1201 with parallel letters), on stamp seal amulets from En Gev (IPIAO 4, No. 1237), Taanach (IPIAO 4, No. 1254) and Pella (IPIAO 4, No. 1255), on a terracotta plaque from Megiddo (IPIAO 4, No. 1256), on a jar from Bet Shean (IPIAO 4, No. 1257). In IA IIB it is found on the storage jar of Kuntillet Ajrud (IPAO 4, No. 1577), on stamp seal amulets (CSAPI 4, Gezer No. 286 and CSAPI 3, Tell el-Fara South No. 396), among the motifs of the ivories of Kalḫu (IPIAO 4, No. 1578 with parallel letters), in the IA IIC on a vessel from Lachish (IPIAO 4, No. 1831), and on one stamp seal amulet each from T. Jemmeh (IPIAO 4, No. 1835) and from T. el-Fara South (CSAPI 3, No. 396).

[70] See note 34.

[71] The gesture is still common among many Kurdish and Arab singers today.

[72] STAUBLI 2021: 297–300 and STAUBLI forthcoming.

[73] This is also what happens in Karatepe (ORTHMANN 1971: A/27; ÇAMBEL and ÖZYAR 2003: NVl 7, Pls. 50–51), where, however, the animals are not directly combined with string player and dancer, but appear in the picture cycle on the opposite side of the gate (ORTHMANN 1971: A/4; ÇAMBEL and ÖZYAR 2003: NVr 5, Pls. 20–21).

traditions.[74] The association of the magical powers of musicians with the tree of life is found on a Late Kassite *kudurru* from Babylon (12th cent. BCE), on a painted jar from Megiddo (11th cent. BCE), and on Pithos A from Kuntillet Ajrud (c. 800 BCE). The 'Orpheus' motif fits perfectly with the celebrations in the city gates. A hymn from Arbela sung on such an occasion presupposes the connection between music in honor of the goddess and the appeasement of wild animals.[75] The orthostats establish this connection iconographically. Thereby the goddess is present on the one hand in the tree (**6e**) and on the other hand in the form of her cult and processional image (**4e**).

4.6. *Procession of the gods in heaven* (**Ae**; Appendix II)

The latter is found in the procession of gods to the right of the tree of life. Between the tree of life and the procession of gods stands a bearer of the sky/heaven-plate (**5e**), that is, an oriental prototype of 'Atlas', a hybrid creature with beak, bovid ears, wings, and male body. The syntactic function of this figure, popular in Samʾal[76] and generally in Syro-Hittite art,[77] is to indicate that what follows, namely a procession of gods, takes place in sky/heaven. Sky/heaven is iconographically represented by the throne of the goddess, who is the first figure to follow the sky/heaven-bearer on the right (**4e**). That the sky/heaven-bearer is, as it were, throne-bearer and vice versa[78] is illuminated by the position of the winged, bird-headed genius with upraised hands on the stele of Tavṣantepe (**Fig. 6**), where he supports the throne of the deity. The constellation of tree, goddess, and sky/heaven-bearer has a parallel at Azatiwataya (Karatepe), where a palm tree rises between 'Atlas' and the nursing goddess.[79]

[74] FRANKLIN 2015. For the connex between Syria and the West see his chapt. 21.

[75] "The Lady is seated on a lion, on a [...];/ lions crouch beneath her./ The kings of the land are [overwhelmed] before her,/ domination over beasts [...]./ All kinds of sacrifices [...] in a good state/ all kinds of offering flour [...] in a good state. / [name] [...] [courtyard] [...] of called Arbela/ [...] is put in place [...]./ The *pigû* instrument of [.....] is tuned!/ The lyre of the [.....] is tuned!/ The [.....] of the *kurgarrû* is tuned to? [...]/ the laments of the *kulmašitu*./ The *dubdubbu* is tuned, the [...] of the kettledrums!..." (translation by KARLSSON 2015).

[76] In the southern gate of Samʾal stood two orthostats with heaven-bearers whose wings are depicted horizontally; ORTHMANN 1971: A/2; A/4; GILIBERT 2011: Zincirli 3–4.

[77] ORTHMANN 1971: Ain Dara D/5; T. Halaf D/1; Karatepe A/7; Karkemis H/1.

[78] On the connection between the throne and the celestial vault, see KEEL 1977: 250–55 and KOCH 2013.

[79] ORTHMANN 1971: Karatepe A/6–7; ÇAMBEL/ÖZYAR 2003: NVr 8–9, Pl. 24–27. Cf. also the seal of *mrbrk*, where celestial bearers flank a sacred tree and a lord of beasts tames deer and gazelles, the beasts of the goddess (IPIAO 4, No. 1621).

Fig. 6. Stele; andesite; Tavşantepe; 10th–7th cent. BCE;
Niğde Museum; LANARO 2015: Fig. 7.

The following right-running procession is led by a striding, bearded figure in a braid-adorned short apron with shield in his left hand, spear in his right, and a sword at his belt (**1e**). The high headgear stands on a brim with horns. It is a protective deity not often depicted, who may be equated with Reshef mentioned in the Sam'al inscriptions.[80] He is followed by a female figure wearing a half-length, belted robe, polos with horns, and a thrown-back veil with a wide border (**2e**). The long, curled haired lady carries a mirror in her left hand, and a pomegranate (only incised) in her right, which has been inadvertently depicted as a left. She corresponds to a well attested type of goddess,[81] which is often identified with Kubaba. She is followed by another striding, bearded figure with a long lock of hair and a short apron (**3e**). This figure carries a bundle of lightning in its left hand and an axe in its threateningly raised right hand, as well as a sword on its belt. It is the figure of the weather god best attested in the Syro-Hittite relief decoration.[82] At the end of the procession there is the throne with high

[80] ORTHMANN 1971: 241; TROPPER 1993: 23; NIEHR 2003.

[81] Cf. ORTHMANN 1971: Karkemis C/3; Malatya B/4 (enthroned there); idem Birecik 1; Domuztepe (http://www.hittitemonuments.com/domuztepe/domuztepe05.jpg); Dokurcun (www.hittitemonuments.com/dokurcun/).

[82] Cf. ORTHMANN 1971: 233–52; KOHLMEYER 2009; see note 6.

back of Samʾal's main goddess[83] with polos and veil (**4e**).[84] The attributes in her hands are no longer recognizable because of the weathering of the stone.[85] At Carchemish, too, an enthroned figure concludes the procession. There, however, she is marked both iconographically and inscriptionally not as a goddess, but explicitly as a regent. Possibly the quartet of gods corresponds to a given tradition. However, the sequence in Samʾal is different from that on the older reliefs of Carchemish.[86] The reason for this, I believe, is the following inclusion to be discussed.

4.7. *Protective Powers* (**B/B'e**)

The overall composition of the orthostats of the east side is enclosed by protective powers. On the left side it is a spearman with a short apron (**11e**), holding the spear with both hands on his left side but striding to the right. The figure, reminiscent of Middle Bronze Age guardians of the goddess, for example in her sanctuary at Ebla (see IPIAO 2, Nr. 464), is heavily eroded. Behind him follows a striding winged griffin with lion body, raptor head and bovid ears (**10e**). On the right side this bracketing function is taken over by the foremost figure of the deity procession, the already described triple-armed male deity (**1e**). That this deity was deliberately placed in this position to achieve inclusion is shown by the comparison with the already mentioned procession of gods at Carchemish, where it is led by the weather god, with the triple-armed god in third place.

4.8. *The forecourt as a festive space: meal in the presence of the deity(ies)*

The banquet scene already had a long prehistory in the Levant – with even more distant roots in early dynastic periods in southern Mesopotamia – when it was depicted at the beginning of the first millennium in the Syro-Hittite city-states

[83] Perhaps to be identified with Ḫebat (CORNELIUS 2012: 16). Throning elevates the deity above the other, active deities. The strong resonance of the goddess in Samʾal into Assyrian-dominated times is evidenced by five silver pendants of the revered goddess in the halo on the lion (VON LUSCHAN 1893–1943: vol. V, Pl. 46a–e).

[84] Cf. ORTHMANN 1971: 274–78; IPIAO 4: No. 1323.

[85] Perhaps there were ears of corn in the left hand and a pomegranate in the right hand, analogous to the second, but walking goddess in the procession of Carchemish, which would be singular. On the few examples where the attributes of the throning goddess are preserved, it is always a mirror and a pomegranate (ORTHMANN 1971: Karkemis F/7 and K/6; Malatya B/4).

[86] On this HERRMANN 2017a: Fig. 12 and commentary on pp. 256–57. The sequence in Carchemish shows as a fifth figure still a frontally depicted winged naked goddess. HERRMANN speculates that an orthostat fragment of a double-winged nude goddess found in the Samʾal cemetery may have originally belonged in this processional sequence, but does not write where this orthostat should have fit in. I do not see a suitable free place for it. The function of the symmetrically present 'static' goddess is taken over in the constellation on the east side of the citadel gate, in my opinion, by the Sacred Tree.

and later still in the reliefs of Assurbanipal.[87] The evidence from the Late Bronze Age already shows a socialization with the themes that we encounter again in the forecourt of the outer citadel gate of Samʾal. For example, a strongly Egyptian-influenced alabaster vessel from Ugarit[88] shows the ruling couple at a banquet (cf. **6w**), with the queen standing before a tree of life (cf. **6e**). On ivories from Tell e-Farʿah South[89] the banquet scene was combined with music (cf. **8e**), dance (cf. **7e**) and hunting scenes (cf. **9–11w**), on those from Megiddo with a procession of notables (cf. **7–8w**) and of gift-bearers (cf. **2w**) to the ruler, with music (cf. **8e**), and prominently with manhunt scenes (cf. **1w**).[90] The Sphinx (cf. **12e**) is also present in Megiddo, integrated into the ruler's chair. In addition, the ruler of Megiddo sits directly in front of the citadel, and thus in the place where the banquet theme was staged in Samʾal.

The banquet scene is found on many other stone reliefs of the Iron Age,[91] but without the unique, monumental archaeological context of Samʾal. The meal of the princess and the prince appears here in the center of the pictorial program through the arrangement of the orthostats and is complemented with the meal of the goats at the tree of life. Both scenes are also the subject of singular contemporary pectorals from Samʾal, fabricated in an archaic manner. A golden square pectoral (**Fig. 7**) depicts a figure enthroned, feet on a stool, with a lotus flower in his right hand, before a dining table with loaves of bread. A silvery square pectoral (**Fig. 8a–b**) designed on both sides shows on one side two goats by a stylized tree of life. The other side presents, facing each other, a bearded man wearing an apron and helmet-like headgear with horn ornaments, with a hunting falcon in his left hand and a boomerang in his right, and a woman wearing an ankle-length dress and a high headgear, as well as a situla in her left hand and a mirror in her right. It is certainly no coincidence that on this pectoral we again encounter the parallelism of goats on the tree and the figures of the princess and prince facing each other. The latter are here not at the banquet, but characterized by typical attributes. The arrangement of these motifs on pectorals is another indication that the orthostats in the outer citadel gate were deliberately composed into a meaningful program.

[87] See ZIFFER 2005. Among the most monumental and earliest productions with banquet scenes of the Levant are the basins in relief from the temple of Ishtar (temple D; MATTHIAE 1995: 421 No. 290; IPIAO 2, No. 497) and from the sanctuary of the deified king (temple B; MATTHIAE 1995: 421 No. 291) at Ebla. In both cases, therefore, the scene was, as it were, in the face of the deity. The combination of banquet and worship of a deity is also attested on an ivory amulet from Ebla (ZIFFER 2005: 147 with reference to MATTHIAE 1995: 505) and on two scroll seals from Kültepe (ZIFFER 2005: 148, Figs. 18–19).

[88] ZIFFER 2005: 151, Fig. 20.

[89] ZIFFER 2005: 152, Fig. 21.

[90] ZIFFER 2005: 153–54, Figs. 22–23a; IPIAO 3, Nos. 944–45, 947, 956.

[91] Cf. the overview in SUTER 2022: 240–43.

Fig. 7. Pectoral; gold; Samʾal, Kalamu Palace, room J2; 10th cent. BCE;[92] Berlin, Vorderasiatisches Museum S 3625; VON LUSCHAN 1943: Pl. 46g (compare photo Pl. 47d).

Fig. 8a–b. Pectoral; silver; Carchemish or Samʾal (?); 10th cent. BCE (?); acquired in 1911 from the Aleppo antiquities market; Berlin, Vorderasiatisches Museum (?); VON LUSCHAN 1893–1943: vol. V, Pls. 47a–b.[93]

Finally, the intimate and precious presentation of the central motifs from the pictorial program of the outer citadel gate in the medium of pectorals, which were presumably worn on festive occasions and date from approximately the same period as the orthostats,[94] shows that the motifs had a certain sacramental significance for the wearers of the jewelry.

The eating and drinking of the noble mortals on the side of the sunset in the face of the deities on the side of the sunrise reminds of a biblical constellation in a central position. In the center of the motivically symmetrically composed large composition of the Torah,[95] there is a meal scene on the occasion of the conclusion of the covenant of YHWH with his people at Sinai (Exod 24:9–11): "Moses and Aaron, Nadab, and Abihu, and seventy of the elders of Israel went up (cf. **7–8w**), and they saw the God of Israel (cf. **1–4e**). Under his feet there was something like a pavement of sapphire stone, like the very heaven for clearness (cf. **5e** and throne in **4e**). God did not lay his hand on the chief men of the people of Israel (cf. the prominent gestures of the deities in **1–4e**); also they beheld God, and they ate and drank (cf. **6w**)." It is a matter of letting oneself be seen on the

[92] Made in archaic soldering technique. Andrae (VON LUSCHAN 1893–1943: V, 99–100) interprets the figure as female and Hittite. He sees in the piece a relic of ancient Hittite culture in Semitic overformed Samʾal.

[93] Unfortunately, the illustration of VON LUSCHAN does not allow an exact redrawing. Neither better pictures nor the object exist in Berlin, as a request to the museum revealed.

[94] ANDRAE (VON LUSCHAN 1893–1943: V, 103) also refers to the style parallel to the orthostats in Samʾal.

[95] MILGROM 1990: XVIII.

part of the people before God and vice versa on the part of God before the people, as it is also expressed in the regulations for the high feast days (Exod 34:23)[96] and at the feast of Solomon's accession to the throne, in the context of which even the historical review from Hellenistic times still speaks of rich sacrifices and of eating and drinking before YHWH (1 Chr 29:22): "…and they ate and drank before YHWH on that day with great joy."

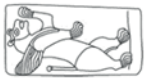
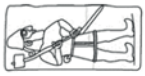
5. The transition from the forecourt to the doorway

We have treated the orthostats of the doorway and the atrium as separate compositions enclosed by inclusions. However, the linking of the compositions was also designed with foresight (**Tab. 5**). The respective marginal scenes were linked by means of inclusions. On the west side, an archer (**9w**) and a warrior with axe and sword (**13w**) flank three animals: Stag (**10w**), looking back (!) hind (**11w**) and winged bear (**12w**). On the east side, a warrior with shield and spear (**13e**) and one with spear (**10e**) flank two mixed creatures, a sphinx (**12e**) and a griffin (**13e**). The two scenes facing each other form an antithetical diptych due to their walking direction: on the west side they move towards the citadel, on the east side towards the city. Without breaking up this antithesis, the hind's looking back (**11w**) underlines the unity of meaning of the hunting scene and thus also the inclusion on the west side.

6. The scenes in the citadel's courtyard

The orthostats on the citadel side of the gate complex were only partially executed or are only partially preserved. They show on the west side a hoofed animal, probably another hind (**19w**), on the east side a warrior with shield and spear (**20e**) and a hunter with spear and hunting prey (**22e**). The shield bearer is almost a doublet to the leader of the procession of the gods (**1e**), but without the emblem of the gods. In this respect, one could speak of an inclusion covering the entire eastern side, to which another figure (**22e**) was added. The animal (**19w**) on the west side also appears to be aligned with the hind (**18w**) looking back. On both sides the orthostats take up themes of the respective orthostat series, but were integrated less stringently into the overall program. Possibly these are surplus pieces not used for the picture program, which were installed as sensibly as possible in the citadel's courtyard at the end.

[96] Jacob 1997: 750.

A	B	B'	A'
Archer →	Stag and hind→	Winged bear→	Warrior with axe →
			
9	10–11	12	13

A	B	B'	A'
Warrior with spear →	Griffin →	Sphinx →	Warrior with shield →
10	11	12	13

Tab. 5. The transition from the forecourt to the gateway.

7. Conclusion

The pictorial decoration in the outer citadel gate of the Hittite, Luwian and Aramean city-state of Samʾal, which formed the backdrop of the 'civic rituals' assumed here, is not, as hitherto assumed, a loose stringing together of individual images or scenes, but has a cultural – and that means in this context also a theological – deep structure. The structural analysis has revealed that both the gateway (**Tab. 3**) and the gateway forecourt (**Tab. 4**) each contain a carefully composed pictorial program by means of stylistic forms (iconic artistry)[97] that emphasize the special functions of the two architectural complexes and link them to the imaginary and living world of the city's inhabitants. In addition, both image programs were carefully linked with each other (**Tab. 5**).

For the gate area, the figures of the lion-headed man ('Heracles'; **15**) could be identified as the center, for the area of the forecourt the two meal scenes (**6**). The sacramental importance of the two meal scenes for personal piety is further-

[97] By analogy with "literary artistry" (cf. Warning 1999).

more proven by their occurrence on pectorals (**Figs. 7–8**) and pyxides (**Figs. 4–5**) of the regional culture.

Comparisons with the reliefs of Carchemish made it additionally clear that the orthostats in Samʾal were composed consciously and carefully into a meaningful whole. They refer not only stylistically but also thematically to the neighboring Hittite, Mesopotamian, and Levantine regions, but also to the Aegean region, where oriental heritage lived on in figures such as Heracles, Orpheus, and Atlas, and where an overall festive culture in a patrilinear context very similar to that at Samʾal was practiced.[98]

In order to understand the pictorial program, it was methodologically necessary first to make visible the spatial setting of the carefully planned ensemble hitherto obscured by the museal and published presentations of the orthostats, and then, in a second step, to decipher the syntax of the scenes, following the reading cues set by the stylistic devices of the time.

The artful arrangement of orthostats in a monumental gateway is aesthetically related to the artful arrangement of words in verses. Literary scholars are familiar with a whole range of stylistic forms such as parallelism, inclusion, antithesis, chiasm, and many more. In epic and hymnic texts of Ugarit, parallels and inclusions could be created, for example, through enallage,[99] a stylistic device that is also familiar to us from the biblical psalms. By means of anaphoric structures, it was possible in Ugaritic hymns to create accents that were even visually striking.[100] Among other things, numerological stylistic devices are used in the psalms to emphasize important content.[101] A related aesthetic sensibility still lives on in Arabic poetry, where a whole range of stylistic devices are

[98] E.g., in the 4th canto of the Odyssey (vv. 1–58), many motifs we encounter on the orthostats of Samʾal accumulate in the context of a feast in Menelaus' palace: Musicians and acrobatic dancers, horse-drawn carriages, banquet at the table with bread, meat, and golden cups. The male presence of the generational sequence (cf. **7–8w**) plays a prominent role at the end of the Odyssey (24,504–515) through the reunion and mutual reinforcement of Laertes, Odysseus, and Telemachus.

[99] NOEGEL 2021: 197, 199, 202, 203.

[100] YOGEV and YONA 2018; cf. KTU 1.4, V, 51–55 (four times the same word *ḥš* "quickly"); KTU 1.4, VIII, 2–4 (three times the same word *ʿm* "to" with related location references); KTU 1.4, VI, 46–55 (eight times the same expression *špq ilm/ilht* "he provided the god/goddesses with…" in connection with a banquet of gods. Cf. the similar stylistic form of *mulāmaʾa* in Arabic (HAMMOND 2018 s.v.).

[101] YONA 2005. Thus, in Ps 23, the key phrase "for you are with me" is situated exactly 26 words after the beginning of the psalm and 26 before the end. In Ps 102, a "psalm for the seventh day," there are seven verses before and seven after the middle verse (v.9). There are also seven different terms used for the wicked and seven different terms used for the righteous. In Ps 81, the middle verse, "Israel, if you would but listen to me," is centered by 58 words each before and after it. Also, the word Israel appears for the first time as the 23rd word and for the last time as the 23rd word before the end. In Ps 34 there is one thematic focus verse each 36 verses from the beginning and the end, respectively, the first in the singular, "…and YHWH hear him, and from all his anguish he saved him", the second in the plural "…YHWH hears them and from all their anguish rescues them." On the visual implications of Ps 67, see STAUBLI 2016: 27.

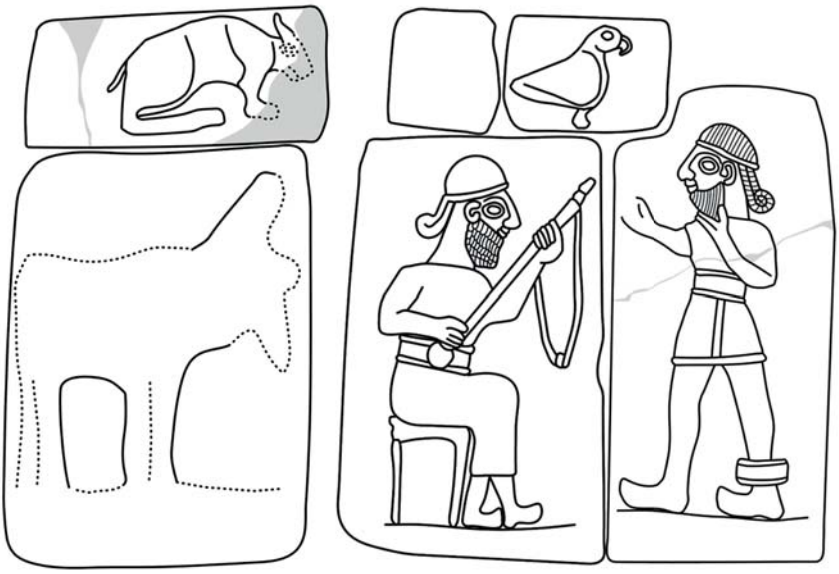
used that have what might be called an inherent optical dimension.[102] The aesthetic sensibility is part of the *histoire de la longue durée*. Finally, in this context, we should also point out the variation of themes that can be observed (not only) at Samʾal. The similar but different hunting scenes, the similar but different deities, the similar but different mixed creatures, the similar but different apotropaic animals in Samʾal are an expression of the desire to vary themes, which is still expressed locally in the popular and extremely varied stylistic form of paronomasia in Arabic poetry (up to graphic paronomasia!).[103]

To make such structures and stylistic devices visible in pictorial works is, besides the stylistic and chronological determination of the images, a main task of iconography, analogous to the interpretation of a text. Applied to the outer citadel gate of Samʾal, we believe to have shown that the architects of the circular walled city of Samʾal, with its processional route leading from the southern city gate precisely northward, toward the outer citadel gate, left nothing to chance, either in the 'big' (the architecture), or in the 'small' (the decoration). A deep awareness of meaning and aesthetics permeates all areas of design, right down to drinking cups, pectorals and seals.

[102] *mulāmaʾa* (parallel phrasing), *muqābala* (antithetical ideas in parallel phrasing), *radd alʾajuz ʿalā l-ṣadr or taṣdīr* ("return of the end to the beginning"; a type of inclusion), *taṣrīʿ* (internal rhyme), *ṭibāq* (antithesis in verse or half-verse), and various meters (*ʿarūḍ*) in parallel-built stiches: *ṭawīl*, *madīd*, *basīṭ*, *kāmil*, *wāfir*, *hazaj*, *rajaz*, *ramal*, *sarīʿ*, *munsariḥ*, *khafīf*, *muḍāriʿ*, *muqtaḍab*, *mujtathth*, *mutadārik*, and *mutaqārib* (cf. HAMMOND 2018).

[103] CACHIA 1998: 19–31.

APPENDIX



I. The 'Orpheus' scene (**6-8e**).

II. The procession of the deities (**1-5e**).

III. The procession of the ‘three generations’ (**7-8w**).

IV. Banquet of the nobles at the table (6w) and banquet of the goats at the tree of life (**6e**).

BIBLIOGRAPHY

ALVARO, Corrado (2012). "The Topography and Architecture at Arslantepe During the Second and First Millennia BC: Reconsidering More Than 100 Years of Researches: *Origini* 34, 345–360.

BARNETT, Richard D. (1964). "The Gods of Zinjirli" in KAMPMAN, Arie Abraham; VAN DER PLOEG, Johannes P. M. (ed.), *Compte Rendu de la XIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden 2), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 59–87.

BAZAK, Jacob (1988). "Numerical devices in Biblical poetry", *Vetus Testamentum* 38, 333–337.

BONATZ, Dominik (2000). *Das syro-hethitische Grabdenkmal: Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum*, Mainz: Philipp von Zabern.

BONATZ, Dominik (2019). "The Myth of Aramean Culture", in BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren M. (ed.), *Research on Israel and Aram. Autonomy, Independence and Related issues. Proceedings of the First Annual RIAB Center Conference, Leipzig, June 2016* (Research on Israel and Aram in Biblical Times 1), Tübingen: Mohr Siebeck, 159–178.

BONATZ, Dominik (forthcoming). "The 'Tree of Life' Orthostat", in SCHLOEN, J. David; FINK, Amir S. (ed.), *Saʾmal. Vol. 1*, Oriental Institute Publications, Chicago: Institute for the Study of Ancient Cultures, University of Chicago.

BONNET, Corinne (1992). "Héraclès en Orient: interprétations et syncrétismes", in BONNET, Corinne and JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (éds.), *Héraclès: D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives* (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne 28), Bruxelles-Rome: Brepols, 165–198.

BORGER, Riekle (1956). *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (Archiv für Orientforschung. Beiheft 9), Graz: Weidner.

BUNNENS, Guy (2022). *Tell Ahmar on the Syrian Euphrates: From Chalcolithic Village to Assyrian Provincial Capital*, Oxford/Philadelphia: Oxbow.

BURKERT, Walter (1992). "Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente", in BONNET, Corinne; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (ed.), *Héraclès: D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives* (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne 28), Bruxelles – Rome: Brepols, 111–127.

CACHIA, Pierre (1998). The Arch Rhetorician or the Schemer's Skimmer. A Handbook of Late Arabic *badīʿ* Drawn From ʿAbd al-Ghanī an-Nābulsī's *Nafaḥāt al-Azhār ʿalā Nasamāt al-asḥḥār*, Wiesbaden: Harrassowitz.

ÇAMBEL, Halet; ÖZYAR, Asli (2003). *Karatepe-Aslantaş, Azatiwataya: Die Bildwerke*, Mainz am Rhein: von Zabern.

CAVIGNEAUX, Antoine; KREBERNIK, Manfred (1998–2001a). Art. "Nigal-edena", *Reallexikon der Assyriologie* 8, 307.

CAVIGNEAUX, Antoine; KREBERNIK, Manfred (1998–2001b). Art. "Niĝerim-šutabe und Niĝerim-šuʾurur", *Reallexikon der Assyriologie* 8, 310–311.

CAVIGNEAUX, Antoine; KREBERNIK, Manfred (1998–2001c). Art. "Nimintaba", *Reallexikon der Assyriologie* 8, 319–20.

CAVIGNEAUX, Antoine; KREBERNIK, Manfred (1998–2001d). Art. "Nin-durba, ^{d}Nin-DUR.BU.KA", *Reallexikon der Assyriologie* 8, 341.

CAVIGNEAUX, Antoine; KREBERNIK, Manfred (1998–2001e). Art. "^{d}(Nin-)GAN-du$_{7}$", *Reallexikon der Assyriologie* 8, 360.

CHRISTIANSEN, Birgit (2014). Art. "Türhütergottheiten. B. Bei den Hethitern", *Reallexikon der Assyriologie* 14, 164–165.

CORNELIUS, Izak (2012). "In Search of the Goddesses of Zincirli (Samʾal)", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 128, 15–25.

CORNELIUS, Izak (2019). "The Material Imagery of the Samʾal (Zincirli) Monuments and 'Aramaean identity'", *Die Welt des Orients* 49, 183–205.

CSAPI = KEEL, Othmar (1997–2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 13, 29, 31, 33, 35), 5 Vols., Fribourg: Universitätsverlag/Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DINÇOL, Belkis; DINÇOL, Ali; HAWKINS, J. David; PEKER Hassan; ÖZTAN, Aliye; ÇELIK, Ömer (2015). "Two New Inscribed Storm-god Stelae from Arsuz (İskenderun): ARSUZ 1 and 2", *Anatolian Studies* 65, 59–77.

FRANKLIN, John Curtis (2015). *Kinyras: The Divine Lyre* (Hellenic Studies 70), Washington, DC: Center for Hellenic Studies.

GILIBERT, Alessandra (2011). *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance. The Stone Reliefs at Carchemish and Zincirli in the Earlier First Millennium BCE* (Topoi, 2), Berlin – New York: De Gruyter.

GILIBERT, Alessandra (2012). "Archäologie der Menschenmenge. Platzanlagen, Bildwerke und Fest im syro-hethitischen Stadtgefüge", in DALLY, Ortwin, MORAW, Susanne; ZIEMSSEN, Hauke (ed.), *Bild – Raum – Handlung. Perspektiven der Archäologie* (Topoi, 11), Berlin: De Gruyter, 107–136.

HAMMOND, Marlé (2018). *A Dictionary of Arabic Literary Terms and Devices*, London: Oxford University Press.

HAWKINS, J. David (2008). Art. "Samʾal. A Philologisch", *Reallexikon der Assyriologie* 11, 600–607.

HERMARY, Antoine (1990). "Herakles (Cypri)", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 5, 192–196.

HERMARY, Antoine (1992). "Quelques remarques sur les origines proche-orientales de l'iconographie d'Héraclès", in BONNET, Corinne; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (ed.), *Héraclès: D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives* (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne 28), Bruxelles – Rome: Brepols, 129–43.

HERRMANN, Virginia R. (2017a). "Appropriation and Emulation in the Earliest Sculptures from Zincirli (Iron Age Samʾal)", *American Journal of Archaeology* 121,2, 237–274.

HERRMANN, Virginia R. (2017b). "Urban Organization Under Empire: Iron Age Samʾal (Zincirli, Turkey) From Royal to Provincial Capital", *Levant* 49,3, 284–311.

HERZFELD, Ernst (1930). "Hettitica", *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 2, 132–164.

IPIAO = SCHROER, Silvia (2008–2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern*, Vols. 2–4, Fribourg: Academic Press and Basel: Schwabe.

JACOB, Benno (1997). *Das Buch Exodus*, Stuttgart: Calwer.

KAIZER, Ted (2000). "The 'Heracles Figure' at Hatra and Palmyra: Problems of Interpretation", *Iraq* 62, 219–232.

KALAÇ, Mustafa (1981). "Niğde'de Bulunan Bir Hava Tanrısı Steli/A Stele of the Storm God at Niğde", *VIII. Türk Tarih Kongresi*, 239–243.

KEEL, Othmar (2007). *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (1977). *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, mit einem Beitrag von Adolphe GUTBUB (Stuttgarter Bibelstudien 84), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

KERTAI, David (2015). "The Guardians at the Doors: Entering the Southwest Palace in Nineveh", *Journal of Near Eastern Studies* 74, 325–349.

KOCH, Christoph (2013). Art. "Welt/Weltbild AT", in WiBiLex: http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34756/?

KOHLMEYER, Kay (2009). "The Temple of the Storm God in Aleppo During the Late Bronze and Early Iron Ages", *Near Eastern Archaeology* 72,4, 190–202.

KREBERNIK, Manfred (1994). Art. "Miqit", *Reallexikon der Assyriologie* 8, 218.

KREBERNIK, Manfred (1998–2001), Art. "^{d}Ne-ru-ul-la und ^{d}Ne-ru-bàn-da", *Reallexikon der Assyriologie* 10, 232.

KREBERNIK, Manfred (2008). Art. "Rābiṣ(ū)-bīti": *Reallexikon der Assyriologie* 11, 213.

KREBERNIK, Manfred (2011a). Art. "Šarrabd/ṭu", *Reallexikon der Assyriologie* 12, 70.

KREBERNIK, Manfred (2011b). Art. "Ṣīdānu", *Reallexikon der Assyriologie* 12, 452.

KREBERNIK, Manfred (2012). Art. "Takūn(a)", *Reallexikon der Assyriologie* 13, 418.

KREBERNIK, Manfred (2014). Art. "Ṭirid", *Reallexikon der Assyriologie* 14, 60.

LAM, Joseph (2022). "Food in Canaanite Myth", in: FU, Janling; SHAFER-ELLIOTT, Cynthia; MEYERS, Carol (ed.), *Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel* (T&T Clark Handbook), London et al.: T&T Clark, 399–421.

LANARO, Anna (2015). "A Goddess among Storm-gods. The Stele of Tavsantepe and the Landscape Monuments of Southern Cappadocia", *Anatolian Studies* 65, 79–96.

LIPPKE, Florian (2013). Art.: "Sendschirli" in WiBiLex: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/45594/

VON LUSCHAN, Felix (1893–1943). *Ausgrabungen in Sendschirli*, Vols. I-V, Berlin: De Gruyter.

MARLER, Joan; HAARMANN, Harald (2007). "The Goddess and the Bear: Hybrid Imagery and Symbolism at Çatalhöyük", *The Journal of Archaeomythology* 3,1, 48–79.

MATTHIAE, Paolo (1995). *Ebla: Alle origini della civilta urbana*, Rome: Electa.

MAY, Natalie Naomi (2014). "City Gates and Their Functions in Mesopotamia and Ancient Israel", in: MAY, Natalie Naomi (ed.), *The Fabric of Cities*, Leiden – Boston: Brill, 77–121.

MAZZONI, Stefania (2001). "Syro-Hittite Pyxides Between Major and Minor Art", in: MEYER, Jan-Waalke; NOVÁK, Mirko; PRUSS, Alexander (ed.), *Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie Winfried Orthmann gewidmet*, Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität, 292–301.

MAZZONI, Stefania (2005). "Pyxides and Hand-lion Bowls: A Case of Minor Arts", in SUTER Claudia E.; UEHLINGER, Christoph (ed.), *Crafts and Images in Contact: Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 210), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 43–66.

MILGROM, Jacob (1990). *Numbers – BaMidbar, The JPS Torah commentary*, Philadelphia and New York: Jewish Publicaton Society.

NIEHR, Herbert (2003). "Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels. Überlegungen zum Weg des Rešep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte", in LANGE, Armin; LICHTENBERGER, Hans; RÖMHELD, K.F. Diethard (Hg.), *Die Dämonen / Demons*, Tübingen: Mohr Siebeck, 84–107.

NIEHR, Herbert (2004). "Götter und Kulte in Samʾal" in HUTTER, Manfred; HUTTER-BRAUNSAR, Sylvia (Hg.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums «Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.»*, Münster: Ugarit-Verlag, 301–318.

NOEGEL, Scott B. (2021). "Enallage in Ugaritic Poetic Texts", *Ugarit-Forschungen* 53, 197–207.

NOVÁK, Mirko (2002). "Akkulturation von Aramäern und Luwiern und der Austausch von ikonographischen Konzepten in der späthethitischen Kunst" in BLUM, Hartmut; FAIST, Betina; PFÄLZNER, Peter; WITTKE, Anne-Maria (Hg.), *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen: Attempto, 147–171.

NOVÁK, Mirko (2004). "Die Religionspolitik der aramäischen Fürstentümer im 1. Jahrtausend v. Chr." in: HUTTER, Manfred; HUTTER-BRAUNSAR, Sylvia (Hg.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums «Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.»*, Münster: Ugarit-Verlag, 319–343.

NOVÁK, Mirko (2012). "The Temple of ʿAin Dāra in the Context of Imperial and Neo-Hittite Architecture and Art" in KAMLAH, Jens (Hg.), *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2nd–1st Mill. B.C.E.). Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50th Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen, 28–30 May 2010* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41), Wiesbaden: Harrassowitz, 41–54.

ORTHMANN, Winfried (1971). *Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst* (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8), Bonn: Habelt.

OSBORNE, James F. et al. (2019). "Urban Built Environments of the Early First Millennium BCE: Results of the Tayinat Archaeological Project, 2004–2012", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research 382*, 261–312.

PAYNE, Annick (2016). "The Hieroglyphic Sign ego$_{(2)}$*" in: VELHARTICKÁ, Šárka (ed.), *Audias fabulas veteres. FS Jana Součková-Siegelová* (Culture and History of the Ancient Near East 79), Leiden – Boston: Brill, 282–283.

PIENTKA-HINZ, Rosel (2011). Art.: "Schlange. A: Philologisch", *Reallexikon der Assyriologie* 12, 202–218.

PUCCI, Marina (2008). *Functional Analysis of Space in Syro-Hittite Architecture* (BAR International Series 1738), Oxford: Archaeopress.

RUTHERFORD, Ian (2019). "From Zalpa to Brauron: Hittite-Greek religious convergence on the Black Sea", in BLAKELY, Sandra; COLLINS, Billie Jean (ed.), *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, Atlanta, GA: Lockwood Press, 391–410.

SCHAEFFER, Claude F.A. (1966). "Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleures en Syrie-Palestine", *Syria* 43, 1–19.

SCHMÖKEL, Hartmut (1957–1958). "Ziegen am Lebensbaum", *Archiv für Orientforschung* 18, 373–378.

SEZER, Vural (1974). "Keşlik Steli", *Anadolu* 18, 133–34, Pl. I–II.

STAUBLI, Thomas (2012). *Kleider in biblischer Zeit*, Fribourg and Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

STAUBLI, Thomas (2014). "JHWH im Kreis musikalischer Gottheiten", in KAMPLING, Rainer; HÖLSCHER, Andreas (ed.), *Musik in der religiösen Erfahrung. Historisch-theologische Zugänge* (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie), Frankfurt a.M.: Lang, 9–34.

STAUBLI, Thomas (2016). "Das Bild im Psalm und der Psalm als Bild. Die Ikonographie der biblischen Psalmen", *Welt und Umwelt der Bibel* 82, 22–27.

STAUBLI, Thomas (2021). "Die altorientalische Matrix des Orpheus", in MÜLLER, Wolfgang W./WAGNER, Franc (ed.), *Religion – Musik – Macht. Musikalische Dimensionen einer ästhetischen Theologie* (Text und Normativität 8), Basel: Schwabe, 285–320.

STAUBLI, Thomas (forthcoming). "The Motif of the String Player among the Animals: From Kurgarru to Orpheus", in KÖPP-JUNK, Heidi; THOMPSON, Shane (ed.): *Music in the Ancient Near East: Archaeological, Historical, and Societal Considerations* (Life and Society in the Ancient Near East series), London: Transnational Press.

STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia (2014). *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern: Patmos.

STRAWN, Brent (2005). *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 212), Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STRECK, Michael P. (2014). Art. "Türhütergottheiten (divine door-keepers). A. In Mesopotamien", *Reallexikon der Assyriologie* 14, 163–164.

SUTER, Claudia (2022). "An Unusual Ivory Panel from Samaria and the Composition and Realia of Banquet Scenes in the Iron Age Levant", in WICKE, Dirk; CURTIS,

John (ed.), *Ivories, Rock Reliefs and Merv. Studies on the Ancient Near East in Honour of Georgina Herrmann* (marru 15), Münster: Zaphon, 233–249, Pl. VIII.

TEKIN, Halil (2020). "An Overview of Potsherds with Building and Tree Depictions Recovered in Domuztepe" in: BALOSSI RESTELLI et al. (ed.), *Pathways Through Arslamtepe. FS Marcella Frangipane*, Roma: Sapienza Università di Roma, 679–685.

THUREAU-DANGIN, François; DUNAND, Maurice (1936). *Til-Barsib*, Paris: Geuthner.

TROPPER, Josef (1993). *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, samʾalischen und aramäischen Textkorpus* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 6), Münster: Ugarit-Verlag.

TÜRKCAN, Ali Umut (2007). "Is it Goddess or Bear? The Role of Çatalhöyük Animal Seals in Neolithic Symbolism", *Documenta Praehistorica* 34, 257–266.

USSISHKIN, David (1982). *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv: Tel Aviv University, Institute of Archaeology.

WARNING, Winfried (1999). *Literary Artistry in Leviticus* (Biblical Interpretation Series 35), Leiden: Brill.

WERNER, Rudolf (1991). *Kleine Einführung ins Hieroglyphischen-Luwische* (Orbis Biblicus et Orientalis 106), Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WICKE, Dirk (2008). *Vorderasiatische Pyxiden der Spätbronzezeit und der Früheisenzeit* (Alter Orient und Altes Testament 54), Münster: Ugarit-Verlag.

YOGEV, Jonathan; YONA, Shamir (2018). "Visual Poetry in the Ugaritic Tablet KTU 1.4", *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 33, 203–210.

YON, Marguerite (1992). "Héraclès à Chypre", in BONNET, Corinne; JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette (ed.), *Héraclès: D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives* (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne 28), Bruxelles-Rome: Brepols, 145–163.

YONA, Shamir (2005). Repetition and Variation in Biblical Texts, *Ugarit-Forschungen* 37, 729–740.

ZIFFER, Irit (2005). "From Açemhöyük to Megiddo: The Banquet Scene in the Art of the Levant in the Second Millennium BCE", *Tel Aviv* 32,2, 133–167.

THE WOMAN AT THE WINDOW ON LEVANTINE IVORY CARVINGS: AN UPDATE OF EXTANT SETS, THEIR VARIATION AND POSSIBLE PRODUCTION MODES

Claudia E. SUTER

A richly coiffured and bejeweled female looking out of a balustraded window directly at the beholder is carved on about 132 Levantine ivory plaques of the Iron Age that once decorated luxurious royal furniture. Indirect evidence suggests that this motif was placed atop furniture legs. A throne or couch would thus have held 8 or 16 plaques around its four legs. There are indeed sets of nearly identical plaques that must have been applied to single pieces of furniture. Despite a large variation of formal, iconographic, and stylistic details among the different sets, they appear quite repetitive, because the variation is entangled in such a way that all sets are somehow interlinked. Based on an updated catalogue of all sets with the window motif, this contribution explores the variation among them, thus providing a case study for contemplating production modes of Levantine ivory carvings during the early Iron Age.

When I wrote my MA paper on the woman at the window on ivory carvings from Nimrud, Khorsabad and Arslan Tash in 1985, mainly interested in the meaning of the motif, I assembled 58 complete or nearly complete plaques from a variety of by now largely superseded publications and distinguished 11 sets. By the time I published a much-abbreviated version of it, the number of individual pieces had increased to 75, with a few additional sets (SUTER 1992: 14–16, notes 18–21). In the meantime, the material has further augmented and is more easily accessible and better researched thanks to the nearly complete publication of the ivories from Nimrud (IN) and the new comprehensive publication of the Arslan Tash ivories (AT). This provides an opportunity to update the catalogue and reconsider sets of plaques and their implication for variation in Iron Age II Levantine ivory carvings. It is my pleasure to offer these thoughts on a female pictorial motif, which also occurs in the Hebrew Bible, to Silvia Schroer.

A catalogue of the presently known sets is provided in the Appendix. Each set differs in some aspects from all other sets, while sharing identical format, carving technique, and finishes, and identical or nearly identical mounting devices and iconographic details. The catalogue comprises not only women at balustraded windows and separately made parts thereof, but also empty windows (starting with No. 40) and fragmentary sets that exhibit variation in one or more aspects from all other sets. It thus includes finds from three additional sites

(Samaria, Susa, Ialysos). Both catalogue sections are ordered by find place. Excluded and only mentioned in the following footnotes are small fragments that are compatible with more than one set;[1] fragments that could also have belonged to another motif;[2] and fragments that are too damaged for an assessment.[3] Each catalogue entry provides a brief description of the formal aspects (carving technique, measurements of complete height × width × thickness, finishes, and mounting devices), find place(s), main reference(s), and occasional comments. The iconographic details are listed, together with formal aspects, in Table 1 in order to avoid lengthy, repetitive descriptions.

The updated and augmented catalogue presents a larger increase in sets (47) than individual pieces (ca. 132). How can we explain this copious variation? Are there any patterns to suggest larger stylistic groupings? Can the variation tell us something about modes of production? These questions, which I did not scrutinize in my MA paper, following the conventional but, I have come to believe, wrong notion of workshops, will be addressed here.

I still assume that a set would originally have belonged to a piece or set of furniture, even if not all members of a set came to light at the same place or in the same find spot (SUTER 1992: 16 with note 19). A few members of the large Sets 3–4 from Arslan Tash were found at Nimrud; a few pieces of Sets 1, 3, and 4 come from rooms other than Room 14 in the *Bâtiment aux ivoires*, where the majority of the officially excavated pieces were found; one of the eight members of Set 8 from the Northwest Palace within Nimrud's Citadel was found in Fort Shalmaneser, its military palace at the other end of town; one of five plaques of Set 12 from Fort Shalmaneser's Room NW15 was found in Room SW11/12 instead; and members of Set 34 come from different "strips" at Samaria. While the find context of the Samaria ivories was largely disturbed by much later Hellenistic and Roman building activity (TAPPY 2006), those of Arslan Tash and Nimrud are certainly secondary; the Levantine ivory-decorated furniture was carried off to these Assyrian cities as booty or tribute. In these cases, only a few stray finds of large sets were found in another location. Did the stray finds belong to

[1] The fragments of triply recessed frames from Til Barsip (BUNNENS 1997: No. 12) and Nimrud (IN 4 408; PAPPALARDO 2006: Nos. 399–402, 404–405) are compatible with many sets. The papyrus flower with incised calyx on a band from Samaria (CROWFOOT and CROWFOOT 1938: Pl. XVII:13) is compatible with Sets 44–46. Two fragmentary heads from Nimrud (IN 5 113, 255) are compatible with Sets 6 and 12.

[2] A large fragmentary head from Nimrud (IN 4 1274), although compatible in size with the papyrus columns of Set 14, could also have belonged to a figure other than a woman at the window. Two fragmentary heads from Nimrud (IN 5 258, 7 53) may also have belonged to human-headed sphinxes. None of these three heads wears a frontlet, like most women at the window. Four fragments of alternating papyrus flowers and buds from Nimrud's Northwest Palace (BARNETT 1957: No. G11) are compatible in size with Sets 44–46, but may also have belonged to a papyrus field.

[3] AT 26–27; IN 5 114, 257.

another piece of the same furniture set that was torn apart, perhaps as part of booty sharing? Or was the ivory decoration partly stripped off the furniture before it reached its final resting place, at the latest in the turmoils that brought about the fall of the Assyrian empire?

In the case of Nimrud, the latter scenario is most likely (READE 1982: 109–110; KERTAI 2015). In the case of Arslan Tash, the ivory-decorated furniture may have been booty from Damascus that the Assyrian *generalissimo* Shamshi-ilu gave to his eunuch Ninurtabelusur, who acted as the local Assyrian governor and represented himself as a local ruler (CECCHINI and VENTURA 2012: 326). A round-trip from Damascus to Assyria and back to the provincial city of Hadatu, modern Arslan Tash, as suggested by Marian FELDMAN (2014: 171–172), may account for the few members of the large Sets 3–4 found at Nimrud. At Hadatu, Ninurtabelusur probably used the furniture as most of the ivory plaques and fittings were found together with remains of a wooden bed or couch and another piece of furniture in Room 14, which probably served as the reception hall of a residential suite (FONTAN and AFFANNI 2018: 22). The scattering of a few plaques into the adjacent Court and Rooms 1 and 8 may have happened after Tiglathpileser III, who probably was responsible for the Assyrian Palace built there, imposed direct rule. It remains unclear whether the *Bâtiment* was integrated into the Assyrian Palace and thus continued in use or not (CECCHINI and VENTURA 2012). The clustering together of the ivory finds and their partial scattering seem to indicate that the building was left in a disorderly fashion.

Do the formal aspects of the plaques and the number of members per set support the assumption that a set belonged to a single piece of furniture? Answering this question requires knowledge of where on the furniture the plaques were mounted, for which there is no direct evidence. The only clue still remains the couch on which Assurbanipal celebrates his victory over Elam in the famous "garden scene" depicted on a relief in his palace at Nineveh, where an Assyrianized version of the motif appears atop the couch's legs. Rather than the head of a woman, these plaques depict the upper bodies of two beardless Assyrian male courtiers at a balustraded window divided into two sections by a column (ALBENDA 1994; GRUBER 2004: 278–282; REHM 2005a: 198–201). In its wider pictorial context, it can be argued that the garden scene conveyed "the capture and Assyrianization of the foreign cultures over which Assyria held power" (FELDMAN 2011: 144–145).[4] This unique scene stands at the apex of the Assyrian empire, a time when the Levant was already incorporated into the empire, and at the end of a development of Assyrian collecting, already anticipating Achaemenid and later emperors who "incorporated collections of foreign

[4] For a thought-provoking new reading that considers possible philosophical dimensions beyond the demonstration of imperial power, see now ATAÇ 2018: 151–178.

goods and ideas into their own distinctive imperial iconographies" (READE 2004: 266).

Assuming that the couch on this late Neo-Assyrian relief reflects a modified version of a Levantine piece of ivory-decorated furniture, its legs would have been square in section and one leg may have held up to 4 plaques. The format of our plaques as well as the number of pieces per set are compatible with this location: the plaques of most sets with the complete motif are more or less square in shape, and the largest number of plaques per set is 14 (Set 3), which would be 2 short of 16 plaques that might have been mounted on the 4 sides of each of 4 legs. The fact that 22 of the 47 sets preserve one exemplar only, a number of sets preserve 2, 3 or 4, and only 7 sets retain more than that, reminds us of the fragmentary and disassembled state in which the ivory decoration was retrieved.

The only plaques that are not squarish in shape are those of the three sets with the complete motif of an empty window and additional image field(s) (F in Table 1). Set 47 comprises three curved plaques with several superimposed registers, the top one of which depicts the empty window. Such vertical strips may have veneered either the stiles of backrests or headboards (GRUBER 2004: 145) or furniture legs in parallel to the cylindrical veneers with several registers and other strongly curved plaques that may have covered legs according to Georgina HERRMANN (1996: 160–162). If the latter applied, this would corroborate a position of the window atop a leg, in this case cylindrical in shape. Sets 41–42, on the other hand, add narrow triangular image fields on either side of the empty window, resulting in a trapezoid shape with the top wider than the bottom. This shape might equally well have been placed atop a leg.

The location atop a leg appears particularly suited for the window motif, since it is self-contained as opposed to most other motifs depicted on Levantine ivory carvings, which were or could be combined into scenes, often around a central figure or element as, for example, Egyptian deities flanking an infant Horus or sphinxes flanking a stylized tree; only animals, such as bulls or stags, were frequently arranged in rows. Moreover, 2 to 4 women at the window atop a leg would have been formally comparable to Hathor columns (HELCK 1971: 226–227).[5] A one-dimensional row of multiple women at the window seems less likely, since identical anthropomorphic figures are only exceptionally arranged in rows and, if so, they are complete figures, such as the rare dancing women (e.g., IN 4 57–66), which must be imagined forming a circle.

Mounting techniques are not helpful for determining the place on the furniture, since a variety of them are employed regardless of the type and thickness

[5] Though I would not go as far as HELCK, who interpreted the motif as a misunderstood Hathor capital (SUTER 1992: 25).

of the plaques (Table 1 and Appendix 1),[6] and a number of sets combine different techniques (Sets 1–2, 6, 20, 23, 25, 40–42, 47–48), which was quite common for plaques of other formats and motifs as well (e.g., FONTAN and AFFANNI 2018: 43–48, esp. 47). Moreover, there is some minor variation in mounting techniques within sets: the plaques of Set 4 were either glued and/or dowelled on; those of Set 12 with rabbets on top and bottom include one that combines a rabbet with two tongues; Set 22 includes one plaque that reinforced the rabbets with a dowel, while all other members have rabbets only; the same applies to the miter joins of Set 45. No clear pattern emerges between mounting and carving techniques, although openwork panels are more frequently mounted with rabbets or tongues rather than glue or tenons in contrast to relief plaques, some with part of the design incised, and separately made parts thereof, which exhibit the entire range of mounting techniques attested in our data set.

Set	*Object*	*Carving*	*Finishes*	*Mounting*	*Window Frame*	*Balustrade*	*Body Parts*	*Hairstyle*	*Jewelry*
1	A	A	B2+B4	A+B	A2	A1	N	A2	A1/A4+B1 +CN
2	A	A	B2+B4 +C1+C3	A+B	A2	A2	B	A2	A1+B1 +CN
3	A	A	A2	A	N	A2	A	A2	A3/A6 +BN+CN
4	A	A	A1+A2	A or E	B1	A4	A	B1	A13+B1 +CN
5	A	A	C2	D	A5	A2	A+B	A4	A16+B1 +CN
6	A	A	A1	C+D	A5	A1	A+B	A4	A10+B1 +CN
7	A	A	A1	D	A3	A5	A+B	A2	AN+BN +C1
8	C	A	A1	D	NA	NA	A	A6	AN+BN +C1
9	A or E	C	NPI	NPI	A1	A4	NP or NA	NP or NA	NP or NA
10	A or C	A or C	NPI	NPI	NP or NA	NP or NA	NP	B	A8+NP +NP
11	A or C	A or C	A1	NPI	NP or NA	NP or NA	NP	A2	A12+NP +NP
12	A	C	A1	C or C+D	A2	A1	A	A3	A14+BN +CN
13	A	A	A1	D	A5	A1	NP	A4	A9+NP +NP
14	D	C	NPI	D	NA	B3	NA	NA	NA

[6] HERRMANN (1986: 57) thought that the choice of mounting technique "was probably usually made by other criteria (than workshops or schools), such as the structure or weight of the piece".

Set	*Object*	*Carving*	*Finishes*	*Mounting*	*Window Frame*	*Balustrade*	*Body Parts*	*Hairstyle*	*Jewelry*
15	A	C	A1	NPI	A6	A4	A	B2	A15+BN +CN
16	A	C	A1	D	A2	A5	B?	B3	A5?+B1 +CN
17	A	A	A2	A	N	A2	N	A2	A6+BN +CN
18	A	A	A1+B1	C	A1 or 2	NP	A	C	A4+B1 +CN
19	A or C	A or C	A1	NPI	NP or NA	NP or NA	NP	A5	A7+NP +NP
20	C	C	A1+B1	A+E	NA	NA	A	A6	A5+B1 +C2
21	A or E	C	NPI	B	A1	A3	NP or NA	NP or NA	NP or NA
22	A or E	B	B3	C or C+E	A4	B2	NP or NA	NP or NA	NP or NA
23	A	A	B1	C+E	A1	A2	A+B	B4?	NP+B1 +CN
24	A	A	NPI	D	A1	A5	A	B4?	NP+B1 +CN
25	B	A	A1	A+E	A1	A4	A	B1	NP+B1 +CN
26	A	C	NPI	C	A1 or 2	NP	NP	B	AN+NP +NP
27	D	C	NPI	D	NA	B3	NA	NA	NA
28	C	A	NPI	E	NA	NA	N	B3	A2+B1 +CN
29	C	A	A1	E	NA	NA	N	B3	A11+B1 +CN
30	C	A	A1+B1	E	NA	NA	A	A2	A11+B1 +CN
31	C	A	A1+B1	A	NA	NA	A	B	A6+B1 +CN
32	A	A	C1	A	A2	B1	A	A1	AN+BN +CN
33	A or E	A	NPI	A	A1	A5	NP or NA	NP or NA	NP or NA
34	A or E	A	NPI	A	A1 or 2	NP	NP or NA	NP or NA	NP or NA
35	A or E	C	NPI	NP	A2	A3?	NP or NA	NP or NA	NP or NA
36	A, D or E	C	NPI	A	NP or NA	A or B3?	NP or NA	NP or NA	NP or NA
37	A or E	C	NPI	NPI	A1, 2, 3 or 4	A4?	NP or NA	NP or NA	NP or NA
40	E	B	B3+B4	A+B	B2	B2	NA	NA	NA
41	F	B	B3+B4	A+B	B2	B2	NA	NA	NA
42	F	B	B3+B4	A+B	B3	B2	NA	NA	NA
43	E	A	NPI	NPI	N	B2	NA	NA	NA

Set	*Object*	*Carving*	*Finishes*	*Mounting*	*Window Frame*	*Balustrade*	*Body Parts*	*Hairstyle*	*Jewelry*
44	E	B	NPI	C	B4	B2	NA	NA	NA
45	E	B	NPI	F or F+E	B4	B2	NA	NA	NA
46	E	C*	NPI	C	A1	A1	NA	NA	NA
47	F	B	NPI	A+F	A7	B1	NA	NA	NA
48	E	B	NPI	A+F	A7	B1	NA	NA	NA
49	E	C	NPI	C	A1	A1	NA	NA	NA

Table 1. Formal Aspects and Iconographic Details.

Object:
A: Plaque with complete motif of woman at window
B: Sectional plaque with half a woman at window
C: Separately made woman's head
D: Separately made baluster
E: Plaque with complete motif of empty window
F: Plaque with complete motif of empty window and additional image field(s)

Carving:
A: Relief
B: Relief and Incision
C: Openwork (* = double-sided)

Finishes:
A: Inlaying of:
A1: woman's pupils & eyebrows
A2: balustrade's rail
B: Coloring of:
B1: woman's hair
B2: balustrade's rail
B3: balusters
B4: frame
C: Gilding of:
C1: woman's hair
C2: woman's frontlet
C3: baluster's capitals
NPI: none preserved or indicated

Mounting:
A: Glue (implied by striated reverse)
B: Tenons
C: Rabbets
D: Tongues
E: Dowels
F: Miters
NPI: not preserved or indicated

Window Frame:
A: Recessed Frames:
A1: triply recessed on 3 sides, single band on bottom
A2: triply recessed on 3 sides, thinner band on bottom

A3: triply recessed on 3 sides with thinner band on top and bottom
A4: triply recessed on 2 sides, doubly recessed on top, single band on bottom
A5: triply recessed with incised contours on 3 sides, thinner band on bottom
A6: quadruply recessed on 3 sides, none on bottom
A7: quadruply recessed on 3 sides with thinner band on top and/or sides and bottom

B: Single-band Frames
B1: single, thin band on 3 sides, none on bottom
B2: single band on 2 sides, none on top and bottom
B3: single band on 2 sides, decorated panel frame on 4 sides
B4: single band on 3 sides, thinner one on bottom, all decorated with several double lines incised perpendicular to frame

N: No Frame
NP: not preserved
NA: not applicable (separately made heads and balusters)

Balustrade:
A: Balusters with Volute Capitals:
A1: 4 polygonal or roundish balusters with incised "U" in center of capital, a wreath of 3 roundish or oval leaves, 1–3 flutes below the wreath and 1 flute above it, and double abacus with the uppermost one usually forming a continuous band
A2: 4 round(ish) balusters with incised "V" in center of capital, a wreath of 3–4 round or oval leaves, 2–3 flutes below the wreath and 1–3 above it, and 1–3 abacuses with the uppermost one or all forming a continuous band
A3: (?) polygonal (?) balusters with incised "I" in center of capital, a wreath of 3 oval leaves, 2 flutes below the wreath and 4 above it, and 1 abacus
A4: 3–4 polygonal balusters with plain center of capital, a wreath of 3–4 round to oval leaves, 0 or 2 flutes below the wreath and 1 above it, and 2–3 abacuses tapering toward the capital
A5: 4–5 polygonal or round balusters with plain center of capital, a wreath of 3 round to oval leaves, 2–3 flutes below the wreath and 1–2 above it, and 2 abacuses with the uppermost one forming a continuous band

B: Balusters with Papyrus Capitals:
B1: 2–3 balusters in the shape of papyrus flowers, incised or carved in relief
B2: 7 or 9 balusters in the shape of papyrus flowers alternating with buds, some with incised calyx
B3: separately made balusters with 2 or 4 flutes and a papyrus flower on top

NP: not preserved
NA: not applicable (separately made heads)

Body Parts:
A: neck
B: shoulders
N: none
NP: not preserved
NA: not applicable (separately made balusters and empty windows)

Hairstyle:
A: Egyptian-style shoulder-length wig of:
A1: long plain locks
A2: staggered rows of short plain locks
A3: staggered rows of short plain locks tied with single bands
A4: staggered rows of short plain locks tied with double bands
A5: staggered rows of short twisted locks tied with single bands
A6: staggered rows of short twisted locks tied with double bands

B: Center Parting with shoulder-length locks on either side:
- B1: 3 locks ending in a curl
- B2: 3 locks ending in several superimposed curls
- B3: 2 twisted locks
- B4: 4 twisted locks

C: Differently parted hair with 3 twisted locks on either side
NP: not preserved
NA: not applicable (separately made balusters and empty windows)

Jewelry:
A: Frontlet:
- A1: trapezoid with inscribed X, dotted border, and 4 trumpet-shaped floral pendants
- A2: square with inscribed X, dotted border, and 4 drop-shaped pendants (one on a fine circlet)
- A3: square with inscribed X and usually 3–4 drop-shaped pendants
- A4: trapezoid or square with inscribed grid, dotted border, and 6 trumpet-shaped floral pendants
- A5: square or oblong with inscribed grid, dotted border, and 5–6 pomegranate-shaped pendants
- A6: square or slightly trapezoid with inscribed grid and 3–5 drop-shaped pendants
- A7: square with inscribed grid and 4 pomegranate-shaped pendants
- A8: square with inscribed hatched rectangles and triangles, dotted border, and 6 pomegranate-shaped pendants
- A9: square with inscribed dots inside a square, dotted border, and 4 pomegranate-shaped pendants
- A10: square with inscribed rectangle, dotted border, and 4 pomegranate-shaped pendants
- A11: square or oblong with inscribed dots around a horizontal band, and 4–5 pomegranate-shaped pendants
- A12: oblong with inscribed vertical lines, and 4 pomegranate-shaped pendants
- A13: oblong with inscribed rectangle and 3–4 pomegranate-shaped pendants
- A14: square with inscribed square and 4–5 small round pendants on a fine circlet
- A15: rosette on a fine circlet
- A16: horizontal bar
- AN: none

B: Earrings:
- B1: hoop with 3 peg-shaped pendants of various size and angles to one another
- BN: none

C: Necklace:
- C1: collar with 1 row of round beads framed by a thin band on top and bottom
- C2: collar with 2 rows of round beads framed by a thin band on top and bottom
- CN: none

NP: not preserved
NA: not applicable (separately made balusters and empty windows)

Minor variation within sets also occurs with regard to the woman's frontlet, which exhibits the largest variety of minutiae next to the window's balustrade. One of the eleven members of Set 1 exhibits an A4-type frontlet rather than the A1-type of all the others. Among the 14 members of Set 3 there are several minor variations, which I coalesced into the types A3 and A6: most frontlets have an inscribed X, yet three have a grid (AT 34, IN 4 415) or lines (AT 35) instead; most have drop-shaped pendants, whose number can vary between 3–4, though one does not have any (AT 31). The number of pendants also varies in the A13–A14-types frontlets of Sets 4 and 12, respectively, and, artificially, in the types

A6 in Sets 3 and 31, and A11 in Sets 29–30. In fact, among the 20 sets exhibiting frontlets, I distinguished 16 different types, some with minor variations. In other words, there is about as much or more variation in the minutiae of the frontlet as there are sets. A similar situation is encountered with the balustrade for which I was more rigorous in coalescing minor variations in order to avoid excessive repetition, resulting in five types of balusters with volute capitals and three types with papyrus capitals.

In her study of female beauty in Iron Age Levantine ivory carving, Amy GANSELL (2008: 88–89) concluded that the variation in the minutiae of frontlets or Egyptian-style wigs does not correlate to style and was not intended to carry meaning. I propose to interpret the described minor iconographic variation within sets as playfulness on part of the artisan rather than different artisans working on the same set of plaques. Considering that a bed, couch or chair with women at the window atop its legs might have held 8 or 16 identical plaques, an artisan could easily have become bored of slavishly repeating the exact same details over and over again.

There is some stylistic variation in the sculpting of the woman's frontal face and the balusters (SUTER 1992: 18–19). Yet this variation has not much increased with the increased material. An attribution to three different "traditions" as proposed by HERRMANN and LAIDLAW (2009: 71) is certainly not warranted.[7] The recurrence of similar realia and stylistic features in diverse combinations links all plaques depicting the window motif with one another, including the empty windows. Two of the latter exhibit balusters with volute capitals (Sets 46, 49), like most windows with a woman, while the papyrus balustrade of the others occurs once or twice with a woman (Sets 22?, 32). All plaques with balustraded windows can be attributed to what I call Levantine-3 and propose to see as a later development of the 8th century BCE (SUTER 2015: 43, and forthcoming).[8] Set 34 from Samaria corroborates, at least in one instance, a temporal sequence from Levantine-2 to Levantine-3, since the two fragmentary window plaques were carved out of a recycled, strongly Egyptianizing plaque (SUTER 2019).

[7] See also WINTER's skepticism (2016: 180). In the most recently published volume of Nimrud ivories, only 16 of the 33 sets or set members from Nimrud have been assigned to a "tradition": Set 16 to the North Syrian Round-Cheeked-and-Ringletted group (HERRMANN and LAIDLAW 2013: 110, contra WICKE 2005: 79–80); 7 of the 8 plaques of Set 15, Sets 44, 47, and 48 to their Phoenician-II Tradition (ibidem: 73, 76–77); the Nimrud plaque of Set 4, Sets 6–7, the plaques from the Northwest Palace of Set 8, the plaques from Room NW15 of Set 12, Sets 17–20, and Set 25 to the Syrian-Intermediate Wig-and-Wing group (ibidem: 93); and Sets 21–22 to the Syrian-Intermediate Tradition in general (ibidem: 137).

[8] If Set 10 belonged to a woman at the window, it might present an exception as the facial features of this fragmentary head with its pronounced cheekbones and crinkles at the mouths' lateral ends look somewhat Assyrian-stylish.

Among the interrelated subgroups of the large Levantine-3 group, I assign Sets 32, 47, and 48 to the "Serial Panels," and all other sets to the first subgroup "Women at the Window and Empty Windows" of the "Relief and Openwork Panels Depicting Anthropomorphic Figures" (Table 5 in Suter forthcoming). The balustraded window motif, which occurs only in these two subgroups, is a good example of the potentially fluid communities of practice proposed by FELDMAN (2014; SUTER 2015). A look at Table 1 demonstrates the lack of patterns between formal aspects and iconographic details. This speaks against immobile palace workshops with large teams of artisans (so HERRMANN and LAIDLAW 2009: 69–74),[9] where one would expect standardization and specialization within the trade (DI PAOLO 2014).

Using an anthropological approach, James OSBORNE (2021: 93) recently argued that the producers of Levantine Iron Age ivory carvings were more likely "independent, dispersed, small scale, and part-time". While I agree with the last three characterizations, the first requires modification, since, as Osborne recognized, the principal raw material ivory (and the gold applied to some works) was most likely procured by the largely royal patrons for whom luxurious ivory(-decorated) objects were fashioned. Thus, one cannot speak of "autonomous individuals or households producing for unrestricted local consumption" (COSTIN quoted in OSBORNE 2021: 93). Although it is unlikely that ivory carvers were palace dependents, they were not entirely independent of their patrons either, even if their livelihood did not necessarily depend on these commissions only. Because the demand for carved ivory was restricted and a term for a profession exclusively dedicated to carving ivory is lacking, they may have also carved other similar, but cheaper materials, such as wood, horn and/or bone. Such artisans may have worked on their own or in small groups of two or three people.

Looking at the stylistic variation from this perspective, several sets might have been the work of a single production unit. This seems most likely for Sets 40–42 from Arslan Tash and Sets 44–45 from Nimrud: within each group, the shape and workmanship of the papyrus balusters is identical, and each group shares the same iconographic details and nearly all formal features; Sets 40–42 differ only in object type, format, and frame, Sets 44–45 only in size and mounting. Moving to women at the window, Sets 1–2 from Arslan Tash share broad faces with incised pupils, voluminous wigs with a comparatively high hairline, somewhat crude balusters, and most iconographic and formal traits, while Sets 7–8 from Nimrud's Northwest Palace share oval, carefully modeled faces with

[9] With regard to Set 15, for example, HERRMANN (1992: 64–65) suggested: "the variation between faces of this group again suggests that sets of panels were carved by teams of craftsmen. The poor quality of No. 107 … may have been the work of an apprentice." The latter's surface, however, is damaged rather than of lower quality. Also, with regard to Sets 7–8, the stylistic variation is minimal (contra HERRMANN and LAIDLAW 2009: 66). After all, these plaques were handmade.

inlaid pupils and eyebrows, a well-proportioned wig with a low hairline, elegantly shaped balusters, the same jewelry, and the same carving and mounting techniques. In all these cases, the two or three very similar sets of plaques were presumably made by the same production unit and may have been mounted on different pieces of the same set of furniture.

A large number of women at the window have been attributed to the so-called Wig-and-Wing group, although there is no agreement on which ones to include: Elena SCIGLIUZZO (2005: Table 1) included Sets 6–8, 12, and 20 or parts thereof, while HERRMANN (note 7 above) most recently included 10 of the present sets or parts thereof. Both scholars understand their respective style group as the production of a large workshop, in which SCIGLIUZZO distinguished 10–12 hands, 4–5 of which pertain to women at the window (hands 1–2, 5, 7, 9=5?). Whereas the slippery definition of the Wig-and-Wing group speaks against a large workshop (SUTER 2015: 33 n. 3, 40), the distinction of hands based on micro-variants might reveal the above-suggested small production units in one case. SCIGLIUZZO (2005: 574, Figs. 31–32) distinguished two hands (7 and 9) in Set 7, to one of which she also assigned the well-preserved members of Set 8. Viewed together with the set of plaques depicting youths with lotus flowers from the same find context as Sets 7–8 and assigned to the same two hands, Scigliuzzo makes a strong case for two artisans dividing the work on two sets of plaques with different motifs that were probably applied to the same piece of furniture.

On the other hand, I cannot follow her distinction of 4–5 hands in the 28 stylistically uniform plaques from Khorsabad's Nabu Temple (ibidem: 564–565, Pl. 1), of which Set 6 forms part, and which most probably belonged to a single piece of furniture. Although she correctly observed the closeness between the Khorsabad plaques depicting full-face sphinxes and several similar sets from Nimrud (ibidem: 565–566), she surprisingly failed to detect that two plaques from Khorsabad do not have identical counterparts in Nimrud, but have erroneously been re-catalogued as coming from there (IN 5 110 = LOUD 1938: No. 29, see Set 6, and IN 5 226 = ibidem: No. 43), and that the fragmentary Set 13 is not identical with Set 6.

Set 6 differs from Sets 7–8 in the shape and modeling of the head as well as the balusters, which appears to speak for different pieces of furniture, each made by a different production unit. Set 12, which SCIGLIUZZO (2005: 563 n. 20) only mentioned in a footnote, is closer to Sets 7–8 with regard to these stylistic traits, except for the woman's puffier cheeks, and may have been made in the same production unit by an additional hand, perhaps for another piece of the same furniture set. Finally, the single plaque of Set 20 attributed to her Hand 5, which she questioned herself, together with sets of full-face sphinxes from Khorsabad and Nimrud, is stylistically much closer to three sets of bridle harness attributed

to other hands of her Wig-and-Wing group (BARNETT 1957: No. S146; IN 1 109–114, 136–139).

I could go on to discuss variation, for example, how the two production units I have identified in the Arslan Tash assemblage (Sets 1–2 and 40–42) relate to one another and to the other two sets from there (Sets 3–4) in view of the fact that some scholars saw in it a single set of furniture (CECCHINI 2009: 92; FELDMAN 2014: 151–152). This, however, would require more space than is granted here. Of course, there never will be full agreement on stylistic variation and its interpretation, since it is, to a certain degree, subjective. Without any information other than the material itself, it is difficult to assess whether a certain variation within a set of furniture was the result of one or more hands, and even much more so to assess the potential range of variation within the work of an artisan or small production unit over time. Nevertheless, I hope to have provided some ideas of which avenues could be taken in further discussions of the variation in Iron Age Levantine ivory carving. Each set of plaques requires an individual and comprehensive treatment that looks at all its aspects—formal, iconographic, and stylistic—as well as the wider context of related sets whenever possible.

APPENDIX: CATALOGUE OF SETS

Women at the Window and Separately Made Parts Thereof

Set 1: 11 relief plaques, 7.8–8 × 8.7–9.1 × 0.8–1.2 cm; colored window frame and balustrade rail; variously striated reverse with 2 dovetail mortises.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Rooms 1, 8, 14, Court; unprovenienced (AT 17–18, Kahane).
AT 12–20; THUREAU-DANGIN et al. 1932: No. 51; KAHANE 1965: Pl. XIVb; SUTER 1992: Serie B.

Set 2: 4 relief plaques, 7.9–8.2 × 11.4–12.7 × 1–1.3 cm; colored window frame and balustrade rail, and gilded hair and capitals; identically striated reverse with 2 dovetail mortises.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Room 8; unprovenienced (AT 22–24).
AT 22–25; SUTER 1992: Serie A.

Set 3: 14 relief plaques, 4.5–4.9 × 2.3–3 × 0.6–1.6 cm; inlaid balustrade rail; identically striated reverse; mark on reverse of AT 31–32.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Room 14, Court; Nimrud: Fort Shalmaneser: Room SW37; unprovenienced (AT 31–32, 34–36, KEITH, MERHAV).
AT 28–36; IN 4 415, 416[?]; PAPPALARDO 2006: No. 403; KEITH 1966: No. 21; MERHAV 1981: No. 36; SUTER 1992: Serie C.

Set 4: 9 relief plaques, 5.8–6.4 × 4.6–5.6 × 0.9–1.6 cm; inlaid pupils, eyebrows, and balustrade rail; dowel in upper edge or striated reverse; mark on reverse of AT 37.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Room 14, Court; Nimrud: Fort Shalmaneser: Room SW37; unprovenienced (AT 40–42).
AT 37–43; THUREAU-DANGIN et al. 1932: No. 60; IN 4 409; SUTER 1992: Serie D.

Set 5: 1 relief plaque, 9.5 × 9.9 × 1.1 cm; gilded frontlet; 2 tongues each on top and bottom; 2 marks on lower right tongue.
Unprovenienced.
AT 21; SUTER 1992: Serie F.
N.B. FONTAN and AFFANNI (2018: 94) doubt an origin from Arslan Tash.

Set 6: 9 relief plaques, 9–9.5 × 10 cm; inlaid pupils and eyebrows; rabbet with 2 tongues each on top and bottom.
Khorsabad: Nabu-Temple: Room 13.
LOUD 1938: Nos. 29–37; SUTER 1992: Serie G.
N.B. LOUD and ALTMAN 1938: No. 29 has erroneously been re-catalogued as IN 5 110 with the same Iraq Museum number (IM 61875) as IN 5 109 (= Set 16).

Set 7: 4 relief plaques, 8.5–8.6 × 9.2–9.7 × 1.1–1.4 cm; inlaid pupils and eyebrows; 2 tongues each on top and bottom, except for 110 with only one on center bottom; marks on reverse of 110–111.
Nimud: Northwest Palace: Rooms V/W.
IN 6 110–113; SUTER 1992: Serie H.

Set 8: 8 relief plaques with a head only, ca. 3.2 × 4 × 2.1–2.2 cm; inlaid pupils and eyebrows; 1 tongue each on top and bottom; marks on reverse of 116, 119.
Nimrud: Northwest Palace: Rooms V/W; Fort Shalmaneser: Room C7.
IN 6 115–121; IN 5 179; SUTER 1992: n. 21.
N.B. 121 is smaller than the others, and 179 is mounted on a square plaque.

Set 9: 1 fragmentary openwork plaque, 6.2 cm high; mounting not indicated.
Nimrud: Northwest Palace: Room V.
IN 6 114.

Set 10: 1 fragmentary head; mounting not indicated.
Nimrud: Burnt Palace: Room 8.
MALLOWAN 1966: Fig. 152.
N.B. Although this head wears a frontlet like most women at the window, it did not necessarily belong to one, since it is larger than all other heads.

Set 11: 1 fragmentary head; inlaid pupils and eyebrows; mounting not indicated.
Nimrud: Burnt Palace: Room 23.
MALLOWAN 1966: Fig. 156.

Set 12: 5 openwork plaques, 6.8–6.9 × 7.2–8.4 × 0.9 cm; inlaid pupils and eyebrows; rabbet on top and bottom, except for 467 with a rabbet on bottom and 2 tongues on top; mark on rabbet of 467.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms NW15, SW11/12.
IN 5 467–470; IN 7 50; SUTER 1992: Serie I-J.
N.B. the plaques assigned to Serie J are not carved in relief, but heavily restored openwork, like Serie I.

Set 13: 1 fragmentary relief plaque, 1.3 cm thick; inlaid pupils and eyebrows; 2 tongues each on top and bottom (?).
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room NW21.
IN 5 438–441.

Set 14: 1 (?) fragmentary openwork plaque, of which 5 separately made balusters, 9.3 × 1.4 cm, remain; tongue on top and bottom of each baluster.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms S4/5.
IN 5 72.

Set 15: 8 openwork plaques, 9.3 × 10.9 × 1.2–1.3 cm; inlaid pupils and eyebrows; mounting not indicated, reverse of 103–105 is smooth; mark on reverse of 105.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms S10, T10.
IN 5 102–108; IN 7 T213.
N.B. only 102 is complete.

Set 16: 1 openwork plaque, partly restored with wax, 10 × 11.6 × ? cm; inlaid pupils and eyebrows; tongues on top (?) and center bottom.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room S10.
IN 5 109.
N.B. IN 5 110 has erroneously been catalogued with the same Iraq Museum number (IM 61875) as IN 5 109, and is identical with LOUD and ALTMAN 1938: No. 29 (see Set 6).

Set 17: 2 relief plaques, 5.3 × 3.5 × 1.1 cm; inlaid balustrade rail; identical striation.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room S10.
IN 5 111–112.
N.B. although very similar to Set 3, this set is not identical with it (contra HERRMANN 1992: 65), but larger in size, with a proportionally taller balustrade, and exhibits differences in the carving of the balusters, body parts, and jewelry.

Set 18: 4 fragmentary relief plaques, 0.8–1.5 cm thick; inlaid pupils and eyebrows, and colored hair; rabbet on top and bottom (?).
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room SE10.
IN 5 251–254.

Set 19: 1 fragmentary head; inlaid pupils and eyebrows; mounting not preserved.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room SE10.
IN 5 256.

Set 20: 1 openwork plaque with head only, 4.7 × 3.8 × 2.5 cm; inlaid pupils and eyebrows, and colored hair; striated reverse and dowel on top; mark on bottom edge.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW11/12.
IN 7 54.

Set 21: 2 fragmentary openwork plaques, 5.1 × ? × 0.8–0.9 cm; mortise on top and bottom; mark on bottom edge of 51.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW11/12.
IN 7 51–52.

Set 22: 3 plaques with frame in relief and incised and colored balustrade, 7.2–7.8 × 7.3–7.5 × 0.9–1 cm; rabbet on top and bottom, some with central dowel; marks on reverse of 55–56.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW11/12.
IN 7 55–57.

Set 23: 1–2 relief plaques, 5.9–7 × 6.2 × 1.4 cm; colored hair; rabbet with central dowel on top and bottom; marks on rabbets.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 400, 404 (?).

Set 24: 1 relief plaque, 9.9 × ? × 1.1 cm; tongues on center top and bottom; mark on bottom tongue.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 401.

Set 25: 1 right half of relief plaque, 9.6 × 4.9 × 1.1 cm; inlaid pupils and eyebrows; striated reverse and 3 dowels in left edge.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 407.

Set 26: 2 fragmentary openwork plaques, 1 cm thick; rabbet on top (and bottom?).
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 402–403.

Set 27: 1 (?) fragmentary openwork plaque, of which 2 separately made balusters, 4.2 × 1.1–1.2 × 1.0–1.1 cm, remain; tongue on top and bottom of each baluster.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 405–406.
N.B. may have belonged together with Set 26.

Set 28: 1 relief plaque with a head only, 2.8 × 3.5 × 2 cm; dowels in upper corners and center bottom.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 410.

Set 29: 2 fragmentary relief plaques with a head only, 3.2 × ? × 1.6–1.8 cm; inlaid pupils and eyebrows; dowel in center top.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 411–412.

Set 30: 2 relief plaques with a head only, 3.6 × 3.5 × 1.6 cm; inlaid pupils and eyebrows, and colored hair; dowel (?) in center right.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 413–414.

Set 31: 1 fragmentary relief plaque with a head only and a simple frame on preserved sides, 3.6 × ? × 1.6 cm; inlaid pupils and eyebrows, and colored hair; striated reverse.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 417.

Set 32: 1 relief plaque, 3.4 × 3.3 × 0.3 cm; gilded hair; striated reverse.
Samaria: Royal Compound.
CROWFOOT and CROWFOOT 1938: Pl. XIII:2.

Set 33: 3+ fragmentary relief plaques, ca. 5 × 6.5 × 0.4–0.8 cm; striated reverse.
Samaria: Royal Compound.
CROWFOOT and CROWFOOT 1938: Fig. 4.

Set 34: 3 (?) fragmentary relief plaques, ca. 3.7 × 5 × 0.5–0.8 cm; reused or striated (?) reverse.
Samaria: Royal Compound.
SUTER 2019: Figs. 3, 6, 9.

Set 35: 1–2 fragmentary openwork plaque(s), 3.7–4.3? × ? × 0.2–0.3 cm; mounting not preserved.
Samaria: Royal Compound.
Unpublished.

Set 36: 1+ openwork plaque, of which 4 separately made, fragmentary balusters, ? × 0.8–0.9 × 0.2–0.3 cm, remain; striated reverse.
Samaria: Royal Compound.
Unpublished.

Set 37: 1 fragmentary openwork plaque, ? × 4.9 × 0.35 cm; mounting not preserved.
Susa: Donjon Palace: Well.
AMIET 1972: Fig. 1.
N.B. AMIET (1972: 170) considered the possibility that this piece is Achaemenid, but this seems unlikely in the absence of Achaemenid parallels.

Empty Windows

Set 40: 4 relief plaques with incised calyxes, 7.2–7.4 × 7.1–7.6 × 0.6–0.7 cm; colored window frame and balusters; identically striated reverse with 2 mortises.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Room 14.
AT 235–238.

Set 41: 2 relief plaques with incised calyxes, 7.3 × ? × 0.5–0.8 cm; colored window frame and balusters; identically striated reverse with 2 mortises.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Room 14.
AT 239–240.

Set 42: 1 relief plaque with incised calyxes and panel frame, 10.5 × ? × 0.5 cm; colored panel frame, window frames and balusters; striated reverse with 2 mortises.
Arslan Tash: Bâtiment aux ivoires: Room 14.
AT 241.

Set 43: 1 relief plaque, 7.5 × 6.3 × 0.2 cm; mounting not indicated.
Nimrud: Northwest Palace: Room HH.
IN 6 310.

Set 44: 1 relief plaque with incised double lines on frame, 6.2 × 6.7 × 1 cm; rabbet (?) on top and bottom; mark on smooth reverse.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room NW21.
IN 5 437.

Set 45: 3 relief plaques with incised double lines on frame, 7.6 × ? × 0.8 cm; mitred on top and bottom, some with dowel.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Room SE10.
IN 5 259–261.

N.B. The fragmentary item IN 5 262, which HERRMANN (1992: 93) included in this set, must have belonged together with the equally burnt fragments IN 5 263–269 of multi-registered panels and depicted a papyrus field unrelated to a window.

Set 46: 1 fragmentary double-sided openwork plaque, 5.9 × ? × 1.1 cm; rabbet on top and bottom; mark on bottom rabbet.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW11/12.
IN 7 T214.

Set 47: 3 curved relief plaques with multiple registers and incised balustrade, 3–3.8 × 3–4 × 0.6–0.7 cm (window); striated reverse and mitred sides.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 239–241.

Set 48: 1 curved relief plaque with incised balustrade, 4.6 × 5.6 × 0.6 cm; striated reverse and mitred sides and bottom.
Nimrud: Fort Shalmaneser: Rooms SW37.
IN 4 242.

Set 49: 1 openwork panel, 7 × 6.3 × ? cm; rabbet on top and bottom.
Rhodes: Ialysos: Athenaion's Cistern.
REHM 2005b: No. R1.

BIBLIOGRAPHY

Abbreviations

AT + No. = FONTAN and AFFANNI 2018 + catalogue No.
IN + No. + No. = Ivories from Nimrud (see ORCHARD 1967, HERRMANN 1986, 1992, HERRMANN and LAIDLAW 2009, 2013) + Volume No. + Catalogue No.

ALBENDA, Pauline (1994). "Some Remarks on the Samaria Ivories and Other Iconographic Resources", *Biblical Archaeologist* 57, 60.

AMIET, Pierre (1972). "Les ivoires achéménides de Suse", *Syria* 49, 167–191, 319–337.

ATAÇ, Mehmet-Ali (2018). *Art and Immortality in the Ancient Near East*, Cambridge: Cambridge University Press.

BARNETT, Richard David (1957). *A Catalogue of the Nimrud Ivories with Other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London: British Museum.

BUNNENS, Guy (1997). "Carved Ivories from Til Barsib", *American Journal of Archaeology* 101, 435–450.

CECCHINI, Serena Maria (2009). "Les ivoires de Arslan Tash", in CECCHINI, Serena Maria; MAZZONI, Stefania; SCIGLIUZZO, Elena (ed.), *Syrian and Phoenician*

Ivories of the Early First Millennium BCE: Chronology, Regional Styles and Iconographic Repertories, Patterns of Inter-regional Distribution: Acts of the International Workshop Pisa, December 9th–11th 2004, Pisa: Edizioni ETS, 87–105.

CECCHINI, Serena Maria; VENTURI, Fabrizio (2012). "A Sounding at Arslan Tash: Revisiting the 'Bâtiment aux ivoires'", in MATTHEWS, Roger; CURTIS, John (ed.), *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (12–16 April 2010, The British Museum and UCL, London)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 325–341.

CROWFOOT, John W.; CROWFOOT, Grace M. (1938). *Early Ivories from Samaria*: *Samaria-Sebaste Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931–1933 and of the British Expedition in 1935*, London: Palestine Exploration Fund.

DI PAOLO, Silvana (2014). "The Historiography of the Concept of 'Workshop' in Ancient Near Eastern Archaeology: Descriptive Models and Theoretical Approaches (Anthropology vs. Art History)", in BROWN, Brian A.; FELDMAN, Marian H. (ed.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Boston, MA: De Gruyter, 111–132.

FELDMAN, Marian H. (2011). "Assyrian Representations of Booty and Tribute as Self-Portrayal of Empire", in KELLE, Brad E.; AMES, Frank R.; WRIGHT, Jacob L. (ed.), *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 135–150.

FELDMAN, Marian H. (2014). *Communities of Style: Portable Luxury Arts, Identity, and Collective Memory in the Iron Age Levant*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

FONTAN, Elisabeth; AFFANNI, Giorgio (ed.) (2018). *Les ivoires d'Arslan Tash: Décor de mobilier syrien. IXe-VIIIe siècles avant J.-C.* Paris: Editions Picard.

GANSELL, Amy R. (2008). *Women of Ivory as Embodiments of Ideal Feminine Beauty in the Ancient Near East during the First Millennium BCE*, PhD Thesis, Harvard University.

GRUBER, Claudia (2004). *Möbeldekor aus Elfenbein. Zur Rekonstruktion von Schnitzverzierungen an altorientalischen Möbeln*, PhD Thesis, Ludwig-Maximilians-Universität München.

HELCK, Wolfgang (1971). *Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 2). München and Wien: Oldenbourg.

HERRMANN, Georgina (1986). *Ivories from Nimrud (1949–1963) 4: Ivories from Room SW 37, Fort Shalmaneser*, London: British School of Archaeology in Iraq.

HERRMANN, Georgina (1992). *Ivories from Nimrud (1949–1963) 5: The Small Collections*, London: British School of Archaeology in Iraq.

HERRMANN, Georgina; LAIDLAW, Stuart (2009). *Ivories from Nimrud (1949–1963) 6: Ivories from the North West Palace (1845–1992)*, London: British Institute for the Study of Iraq.

HERRMANN, Georgina; LAIDLAW, Stuart (2013). *Ivories from Nimrud (1949–1963) 7: Ivories from Rooms SW 11/12 and T10 Fort Shalmaneser*, London: British Institute for the Study of Iraq.

KAHANE, Penuel P. (1965). *The Bible in Art and Archaeology*, Jerusalem: Israel Museum.

KEITH, Jean (1966). *The Pomerance Collection of Ancient Art*, New York, NY: The Brooklyn Museum.

KERTAI, David (2015). "After the Court Moved Away: A Reinterpretation of the Ivory Finds within the Royal Palaces of Kalhu", *Altorientalische Forschungen* 42, 112–121.

LOUD, Gordon; ALTMAN, Charles B. (1938). *Khorsabad II: The Citadel and the Town* (Oriental Institute Publications 40), Chicago, IL: University of Chicago Press.

MALLOWAN, Max E. L. (1966). *Nimrud and its Remains*, London: Collins.

MERHAV, Rivka A. (1981). *A Glimpse into the Past: The Joseph Ternbach Collection*, Jerusalem: The Israel Museum.

ORCHARD, Jeffery J. (1967). *Ivories from Nimrud (1949–1963) 1: Equestrian Bridle-Harness Ornaments*, London: British School of Archaeology in Iraq.

OSBORNE, James F. (2021). *The Syro-Anatolian City-States: An Iron Age Culture* (Oxford Studies in the Archaeology of Ancient States), New York, NY: Oxford University Press.

PAPPALARDO, Eleonora (2006). "Avori dagli scavi italiani a Forte Salmanassar (Nimrud): Figure umane, elementi vegetali, leoni", *Mesopotamia* 41, 56–156.

READE, Julian E. (1982). "Nimrud", in CURTIS, John (ed.), *Fifty Years of Mesopotamian Discovery: The Work of the British School of Archaeology in Iraq 1932–1982*, London: British School of Archaeology in Iraq, 99–112.

READE, Julian E. (2004). "The Assyrians as Collectors: From Accumulation to Synthesis", in FRAME, Grant (ed.), *From the Upper Sea to the Lower Sea: Studies on the History of Assyria and Babylonia in honour of A. K. Grayson*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 255–268.

REHM, Ellen (2005a). "Assyrische Möbel für den assyrischen Herrscher!", in SUTER, Claudia E.; UEHLINGER, Christoph (ed.), *Crafts and Images in Contact: Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 210), Fribourg: Academic Press, 187–206.

REHM, Ellen (2005b). "Elfenbeine", in BRAUN-HOLZINGER; Eva Andrea; REHM, Ellen (ed.), *Orientalischer Import in Griechenland im frühen 1. Jahrtausend v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 328), Münster: Ugarit-Verlag, 111–161.

SCIGLIUZZO, Elena (2005a). "The 'Wig and Wing Workshop' of Iron Age Ivory Carving", *Ugarit-Forschungen* 37, 557–607.

SUTER, Claudia E. (1992). "Die Frau am Fenster in der orientalischen Elfenbeinschnitzkunst des frühen 1. Jahrtausends v. Chr.", *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* 29, 7–28.

SUTER, Claudia E. (2015). "Classifying Iron Age Levantine Ivories: Impracticalities and a New Approach", *Altorientalische Forschungen* 42, 31–45.

SUTER, Claudia E. (2019). "A Recycled Ivory Panel from Samaria", in PIEŃKOWSKA, Agnieszka; SZELĄG, Dariusz; ZYCH, Iwona (ed.), *Stories Told around the Fountain: Papers Offered to Piotr Bieliński on the Occasion of his 70th Birthday*, Warsaw: University of Warsaw Press, 671–686.

SUTER, Claudia E. (forthcoming). "Stylistic Variation in Levantine Ivory Carving of the Iron Age: Possible Temporal Developments," in HERRMANN, Virginia; WAGNER-DURAND, Elisabeth (ed.), *Beyond Attribution?! Style and Communication in Visual Media of the Ancient Near East and Neighboring Regions*, Tübingen: Tübingen University Press.

TAPPY, Ron E. (2006). "The Provenance of the Unpublished Ivories from Samaria", in MAEIR, Aren M.; MIROSCHEDJI, Pierre (ed.), *'I Will Speak the Riddles of Ancient Times': Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 637–656.

THUREAU-DANGIN, François; BARROIS, Augustin; DOSSIN, Georges; DUNAND, Maurice (1931). *Arslan-Tash* (Bibliothèque archéologique et historique 16), Paris: Geuthner.

WICKE, Dirk. (2005). "'Roundcheeked and Ringletted': Gibt es einen nordwestsyrischen Regionalstil in der altorientalischen Elfenbeinschnitzerei?", in SUTER, Claudia E.; UEHLINGER, Christoph (ed.), *Crafts and Images in Contact: Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 210), Fribourg: Academic Press, 67–106.

WINTER, Irene J. (2016). "The 'Woman at the Window': Iconography and Inferences of a Motif in First-Millennium B.C. Levantine Ivory Carving", in ARUZ, Joan; SEYMOUR, Michael J. (ed.), *Assyria to Iberia: Art and Culture in the Iron Age*, New York: Metropolitan Museum of Art, 180–193.

JESUS UND DIE WÜSTENTIERE (MK 1,13)

Luzia SUTTER REHMANN

Mark 1:12–13 has a rich history of interpretation. This is also due to the density of these two verses. Jesus is thrown into the desert where he is with the beasts, being tested by Satan. How are these „animals" to be understood? What can we conclude from the Greek term thäria, how do the animals appear in the First Testament writings and in the iconography of Israel? As metaphorical speech needs a contextual embedding to be understood, we need some hermeneutical clues to locate the mk talk of Satan, the desert and the animals. The paper examines the two terms „animals" and „desert" and suggests to read them consistently in the time of origin of the MkEv, shortly after the Jewish-Roman war.

Satan betritt die Bühne des MkEv schon im ersten Kapitel. Kaum taucht Jesus aus dem Jordan wieder auf, wird er ins Reich Satans hinausgeschleudert, zu den Tieren.

> [12] Und sogleich warf ihn die Geistkraft hinaus in die Verwüstung. [13] Und er war in der Verwüstung vierzig Tage lang, von Satanas geprüft, und er war unter den Tieren und die Boten dienten ihm. Mk 1,12–13 LSR

Diese knappen Verse gaben immer wieder Rätsel auf. Die Frage nach den Tieren beschäftigte die Auslegung nachhaltig. Es wurden verschiedene Texte aus dem Ersten Testament herangezogen, die unterschiedliche bis gegensätzliche Interpretationen eröffneten. Mit dem aufkommenden Bewusstsein der kulturellen Gewalt gegenüber den Nutztieren und der menschengemachten Gefährdung der Lebensräume von Tieren wurde ab den 1990er Jahren mit neuem Ernst diskutiert. Deshalb möchte ich einen Beitrag zu dieser Frage leisten, wie die Tiere in Mk 1,13 verstanden werden können.

Ich gehe von der Beobachtung aus, dass die wilden Tiere im Weltbild Israels ein fester Bestandteil waren. Deshalb bevölkern sie sämtliche Schichten des ersttestamentlichen Kanons, sie kommen in sämtlichen Schattierungen vor und sind sowohl treue Gefährten wie Widersacher der Menschen. Darum lassen sie sich aber auch nicht so einfach auf die Seite der Engel oder auf diejenige Satans einordnen. Die Vitalität und Kraft wilder Tiere hat die Menschen in Israel beeindruckt. Dennoch oder gerade darum wollten sie diesen Tieren nicht zu nahe kommen.

Auch das MkEv selbst ist gegenüber „Tieren" (*thäria*) sehr vorsichtig und erwähnt sie nur dieses eine Mal in Mk 1,13. Aus dem MkEv lässt sich also nichts

über die Verwendung des Begriffs erschließen. Ein Blick auf die Versuchungsgeschichten von MtEv und LkEv hilft nicht weiter, weil beide ihre Version der Versuchungsgeschichte ohne die Erwähnung von „Tieren" erzählen. Wir werden im Folgenden also den „Tieren" nachgehen, ohne dass von Anfang an schon klar wäre, ob es sich um reale Tiere oder metaphorische Tiere handelt. Damit ist die Frage nach der Sprache impliziert, die das MkEv anschlägt, wenn es von Satan und den Tieren spricht.

A propos Sprache: Wir müssen auch nach dem Ort der Handlung fragen, in dem die „Tiere" vorkommen. In Mk 1,12–13 ist die Rede von der „Wüste". Welche Wüste drängt sich hier ins Bild? Ist das eine unbebaute, unzivilisierte Landschaft südlicher Prägung? Geht es um eine menschenleere Natur und Einsamkeitserfahrung? Oder um existenzielle Not, die durch Hitze und Hunger geprägt ist? Oder ist der wüste Ort von Gewalt geprägt? Ich stelle viele Fragen und versuche ein paar Antworten aus der zeitgenössischen Literatur und der Realität des jüdisch-römischen Krieges zu finden.

Ich meine also, dass wir nicht direkt auf das Verhältnis von Jesus zu den Tieren zusteuern dürfen. Zuerst gilt es die Sprachebene zu erfassen, wie die „Tiere" (*animals, wild animals, beasts*) gemeint sein könnten, von denen hier die Rede ist. Dann ist „die Wüste" als Ort mitzureflektieren, an dem die Prüfung Jesu lokalisiert wird. Hier herrscht Satan. Und hier gibt es Tiere. Erst wenn diese beiden Begriffe besser verständlich und vorstellbar werden, können wir die Frage nach dem Verhältnis Jesu zu den Tieren stellen.

1. Drei Auslegungslinien

Nach Richard Bauckham[1] lassen sich drei unterschiedliche Interpretationslinien erkennen, wenn es darum geht, Jesus und die Tiere in Mk 1,13 zu verstehen: Die eine Linie versteht die Tiere (*animals*) als zur Ausstattung einer Wüste gehörig. Wüstentiere bevölkern die Wüste und ihre Erwähnung macht deutlich, dass Jesus in der Wüste war. Resp. sie würden erwähnt, um Jesu Einsamkeit zu unterstreichen.[2] Jesus war in einer unzivilisierten Gegend, ganz ohne Menschen. In diesem Verständnis kommt den Tieren keine eigene Bedeutung oder theologisch-ethische Aussage zu. Eine zweite Linie liest die „Tiere" in Verbindung mit Satan. Sie sind damit Widersacher Jesu und gehören auf die Seite Satans.[3] Die Tiere (*beasts*) werden in dieser Interpretationslinie dämonisch aufgeladen und von real lebenden Tieren unterschieden. Ganz anders argumentiert eine

[1] Bauckham 1994: 3–21.
[2] Foerster 1990: 133–136, 134; Cranfield 1963: 59.
[3] Heil 2006: 66; Yarbro Collins 2007: 151–153.

dritte Interpretationslinie: Jesus werde im Frieden mit den wilden Tieren (*wild animals*) dargestellt. Das bedeute, dass Jesus den paradiesischen Zustand von Mensch und Tier wiederhergestellt habe. Das MkEv skizziere demnach einen eschatologischen Frieden zwischen Menschen und Tieren. Diese Interpretationslinie gibt den Tieren zwar kein eigenständiges Gewicht, wird aber von vielen Ausleger*innen[4] vertreten.

BAUCKHAM selbst versucht, die Tiere als selbständige Subjekte wahrzunehmen und sie nicht nur als zu der Szenerie gehörig zu sehen:

> „Die kameradschaftliche Gegenwart Jesu mit den wilden Tieren bekräftigt für uns deren eigenständigen Wert, den sie für sich und für Gott haben. Er adoptiert sie nicht in die Menschenwelt, sondern lässt sie in Frieden sie selbst sein, lässt ihnen ihre Wildheit und bekräftigt sie als Geschöpfe, die die Welt mit uns, in der Gemeinschaft mit der Schöpfung Gottes teilen.“ (ebd. 20, Übers. von LSR)

BAUCKHAM's friedliebende Interpretation beruht im Wesentlichen auf dem Ausdruck *än meta ton thärion* (mit den Tieren sein).[5] Auch wenn eine große Zahl von Ausleger*innen seiner positiven Lesart dieses Ausdrucks Folge leistet und dies in Zeiten der Massentierhaltung und des Biodiversitätsverlust eine wichtige Aussage ergibt,[6] ist doch kritisch nachzufragen, ob dies nicht eine Überinterpretation einer griechischen Wendung darstellt. Nach Andreas BEDENBENDER könne das *meta einai tinos* durchaus eine friedliche Konnotation haben. Aber damit sei über den Sinn von Mk 1,13 noch nicht entschieden.[7] Genau genommen lässt sich nämlich aus der griechischen Wendung nur schließen, dass Jesus von den Tieren nicht gefressen wurde (vgl. Dan 6) und er seinerseits die Tiere weder getötet, noch unterworfen hat. Das bedeutet: Es lässt sich weder eine Zähmung der Tiere noch ein friedliches Miteinander mit ihnen aus dem Text herauslesen.

Unabhängig von diesen unterschiedlichen Interpretationslinien gegenüber den Tieren, wird von einer Vielzahl von Ausleger*innen die Ansicht geteilt, dass Jesus der Versuchung Satans widerstanden habe und somit als neuer oder escha-

[4] MORITZ 2009: 139; PESCH 2000; GUELICH 1989; GNILKA 1978.

[5] „The phrase *èn meta ton thèrion*, in the absence of any other indication of the kind of relationship envisaged, may convey a more or less strongly positive sense of association, but it certainly does not express hostile confrontation“ (BAUCKHAM 1994: 5).

[6] Vischer setzt einen starken ethischen Appell, wenn er den Frieden mit den wilden Tieren, wie er von den Propheten angekündigt worden sei, in Mk 1,13 realisiert sieht. Jesus sei der Mensch, der nach Gottes Absicht geschaffen wurde und darum in ursprünglicher Beziehung zu den Tieren stehe: „‘Und er war mit den Tieren‘ (Mk 1,13): Die Vorstellung, dass der Friede Christi seine Ausstrahlung bis in die Tierwelt habe, hat in der christlichen Tradition während vieler Jahrhunderte mächtig nachgewirkt. Friede mit den Tieren, vor allem mit den wilden Tieren, galt als ein Zeichen von Gottes Gegenwart in dieser Welt.“ (VISCHER 1997: 300).

[7] BEDENBENDER 2013: 189.

tologischer Adam zu verstehen sei. Jesus übertrumpfe durch seine Widerstandskraft den ersttestamentlichen Adam oder Sohn oder Knecht Israel.[8]

In Verbindung mit dieser christologischen Prämisse der Überlegenheit hat die Wiederherstellung der friedlichen Koexistenz von Mensch und Tier einen hohen Preis: Sie bedeutet nämlich eine Priorisierung des Christentums vor dem Judentum. Dies entbehrt nicht der antijudaistischen Spitze. Doch nicht nur aus ethischer Sicht lässt sich diese Interpretationsprämisse kritisieren. Eine Adam-Christus Typologie wird im MkEv nirgends ausgeführt. Deshalb ist z. B. Ardel B. CANEDAY skeptisch, ob sie hier in Mk 1,12–13 herausgelesen werden könne.[9]

2. WÜSTENTIERE

Der griechische Begriff *thäria* (pl. von *thärion*) bezeichnet nach Liddell and Scott wildlebende Tiere und nicht die domestizierten Haus- oder Nutztiere, aber auch nicht Vögel oder Reptilien.[10] Der Ausdruck ist denn auch im Ersten Testament (LXX) der Inbegriff von nicht menschenfreundlichen, nicht domestizierten Tieren. Silvia SCHROER weist auf die grundlegende Unterscheidung zwischen domestizierten und ungebändigten Tieren in den biblischen Texten hin.[11] In der Lebenswelt Israels waren Tiere als Freunde oder Feinde der Menschen allgegenwärtig.[12] Zu den nicht domestizierten Tieren gehörten im Kontext Palästinas wilde Ziegen, Gazellen, Hirsche, Steinböcke, Strauße, Eulen, Löwen, Wüstenhunde, Schakale, Bären, wie auch Füchse, Wölfe und Schakale. Die Letzteren nennt SCHROER „unheimliche Gesellen der Nacht",[13] die den Siedlungen nicht zu nahe kommen sollten. „Unter Schakalen leben" war denn auch ein Bild für ein Leben außerhalb der menschlichen Gemeinschaft.[14]

In den Visionen der Propheten nehmen wilde Tiere großen Raum ein. Bei Ezechiel sind es Tiere (*thäria*), die sich über die Schafherde hermachen (Ez 34,5 LXX). SCHROER betont, dass der Wolf in prophetischen Texten bildlich verstanden werden müsse. Er stehe für Fürsten, Richter und Propheten, die ihr Amt missbrauchten (z. B. Ez 34,8). Auch das MtEv bezeichnet falsche Propheten als

[8] CANEDAY 1999: 31.

[9] CANEDAY 1999: 34.

[10] LIDDELL und SCOTT (1940: 800) geben *thèrion* wieder mit *wild animal, thèria* (Plural) stehe in Opposition zu Menschen, Vögeln und Fischen.

[11] SCHROER 2010: 28.

[12] SCHROER 2010: 12.

[13] SCHROER 2010: 101–103.

[14] ‚Unter Schakalen leben' war nach SCHROER „ein Bild für das Ausgestoßensein aus der menschlichen Gemeinschaft. In Ägypten war der Schakal Attributtier des Totengottes Anubis und Wächter der Eingänge zur Unterwelt. Die Tiere trieben sich, wie heute noch verwahrloste Hunde, in den Nekropolen des Niltals herum." (SCHROER 2010: 102).

Wölfe im Schafspelz (Mt 7,15). Im selben Sinne nutzt auch Jesus die bildliche Redeweise, wenn er von Füchsen spricht, die sich immer verstecken können (Lk 9,58; Mt 8,20), während den Gerechten ein schützender Ort fehlt (vgl. auch Lk 13,31).

Zahlreiche Psalmen widerspiegeln die tödliche Gefährlichkeit der Berglöwen (Ps 7,3; Ps 57,5). Wenn wir Ps 22,13–22 zu Mk 1,13 hinzulesen, beginnen wir eine im Text unausgesprochene Bedrohung zu erahnen, in der sich Jesus und die Boten damals befanden.[15]

Wir merken aber auch, dass die Sprachebene nicht geklärt ist. Handelt es sich um eine reale Wüste als menschenleere Naturlandschaft samt real lebenden Wüstentieren oder geht es um existenziell bedrohliches Getier, das ungeheure Kräfte hat, unmenschliche Brutalität ausstrahlt? Ist dieses Getier aber metaphorisch gemeint, dann müssten wir auch die Wüste als metaphorischen Ort lesen. Um diese Frage klären zu können, werde ich im Folgenden der Rede von „Tieren" in zeitgenössischer Literatur nachgehen. Wir befinden uns mit dem MkEv ja nicht in einem luftleeren, kontextlosen Raum, der keine Verortung zulassen würde. In der Forschung besteht ein Konsens, dass das MkEv am Ende des jüdisch-römischen Krieges, d. h. um 70 entstanden ist.[16] Diese zeitliche Bestimmung führt auch zu einer politisch-existenziellen Verortung, die die Not der Nachkriegsjahre, die Traumatisierung weiter Teile der Bevölkerung und die politische Vernichtung Jerusalems umfasst.

3. Wüste Tiere

So präsent verschiedene Tierarten in den Evangelien sind, der abstrakte Begriff *thäria* wird nur dieses eine Mal vom MkEv genannt, resp. als singulärer Begriff (*hapax legomenon)* eingesetzt. Richard Dormandy ist sich dieser Einzigartigkeit von *thäria* im MkEv bewusst und versucht, den zeitgeschichtlichen römischen Kontext in seine Interpretation einzubeziehen.[17] Er lenkt damit den Blick auf den politisch-instrumentellen Gebrauch von Tieren, z. B. unter Kaiser Nero,

[15] Auf Rollsiegeln in der Levante sind diverse gehörnte Wüstentiere (Steinböcke, Ziegen, Gazellen) als Ausdruck von Macht und Bedrohung abgebildet, siehe Keel 1995.

[16] Schweizer 1998: 1. Es gibt Datierungen des MkEv vor Kriegsende, die die apokalyptische Rede in Mk 13 als Prophezeiung Jesu verstehen. Andere lesen sie als *vaticinia ex eventu*, als Deutung der bereits hereingebrochenen Ereignisse. Becker (2006: 77f) betont, dass sich eine Deutung *ante rem* und *post rem* nicht ausschließen. „Die Kriegsnähe des MkEv geht nicht nur aus Mk 13 hervor... Man kann sie im ganzen Evangelium entdecken" (Theissen 1989: 272).

[17] „The wilderness is the dwelling place of forces hostile to God, represented by the activity of Satan, the presence of wild beasts and the fact that Jesus needed the ministry of angels. This stress on the hostility of Jesus' environment could reflect the hostility of the Roman environment in which Mark's church found itself on 60 A.D." (Dormandy 2003: 183).

der wilde Tiere verwendete, um seine Feinde zu zerfleischen.[18] Ohne suggerieren zu wollen, dass Jesus in Mk 1,13 gefangen genommen, resp. zum Tod verurteilt gewesen sei, eröffnet der Blick Dormandys einen weiteren Deutungsrahmen, der den Adressat*innen des MkEv zur Verfügung gestanden hatte. Es ist davon auszugehen, dass die frühen Leser*innen des MkEv die Verurteilung *ad bestias* kannten, von der auch schon Paulus gesprochen hatte.[19] Der Tierkampf stellte eine besonders demütigende und blutrünstige Hinrichtungsart dar, die die überlegene Macht des Kaisers und seiner Statthalter darstellte: Die Verurteilten gehörten zu den Tieren in die Mitte der Arena, nicht mehr zu den römischen Bürgern auf den Rängen.[20] Wer sich mit den Mächtigen anlegte, sollte sich zur allgemeinen Belustigung an realen Tieren austoben und daran zugrunde gehen.

Indem die Mächtigen ihre Feinde realen Bestien hinwerfen ließen, erwiesen sie ihre eigene Gefährlichkeit und Macht, die ein menschliches Maß überstieg. Auf der anderen Seite wurden sie selbst als *thärion* bezeichnet, weil sie sich wie Ungeheuer statt wie Menschen verhielten.[21] So nannte der Philosoph Apollonius von Tyana, der während der Regierungszeit Neros (54–68) die Stadt Rom besuchte, Nero ein „politisches Tier", das wilder als andere wilde Tiere Arabiens sei:

> „Ich bin übrigens so weit herumgekommen auf der Erde wie noch kein anderer Mensch. Ich sah die wilden Tiere Arabiens und Indiens in ihrer ganzen Fülle; ein reißendes Tier jedoch, das die Menge Tyrann nennt, sah ich noch nie, und ich weiß auch nicht, wie viele Köpfe es hat und ob es krumme Krallen und ein scharfes Gebiss hat. Ein politisches Tier (politikon therion) aber soll es sein, mitten in der Stadt wohnen und viel wilder als die Berg und Wald bewohnenden Löwen und Panther sein; denn während diese bisweilen durch freundliche Behandlung gezähmt werden und ihren wilden Charakter ablegen, werde jenes durch Streicheln und Schmeicheln nur noch wilder und verschlinge alles. Von keiner wilden Bestie könne man behaupten, dass sie ihre eigene Mutter auffresse. Nero aber hat sich an dieser Nahrung erlabt."[22]

Auch SENECA gebrauchte den Ausdruck *belua* (Ungeheuer, Bestie) für Kaiser Caligula in seiner Schrift *De Ira*.[23] Diese Schrift versammelte Schilderungen

[18] „One possibility is the use by the emperor Nero of wild beasts to maul those he counted his enemies – either in the circus or simply in the place of execution... whatever the readers may face, Jesus has faced in an equally hostile environment before them" (DORMANDY 2003: 184). Auch BEDENBENDER (2013: 190) verweist auf die Verurteilung „ad bestias".

[19] Siehe 1Kor 4,9; 1Kor 15,30–32; 2Kor 1,8–9. SCHOTTROFF (2021: 310) liest dies als Erfahrungen des Paulus auf dem Hintergrund der umfassenden Gewaltstruktur des römischen Reiches.

[20] KAHL 2010: 154–157.

[21] Siehe dazu SUTTER REHMANN 2023.

[22] Philostratus, Vit Apoll 4.38.

[23] Seneca, De ira 3,19,3.

grauenhafter Hinrichtungsmethoden. Kaiser Caligula übertreffe alle anderen von im dargestellten Personen bei Weitem. Kaiser Domitian wurde von Plinius dem Jüngeren als ein äußerst grausames Ungeheuer (*immanissima belua*) bezeichnet.[24] Er beschrieb Domitian als eine Bestie, die in Höhlen haust, sich am Blut seiner Opfer ergötzt und Dunkelheit und Einsamkeit liebt. Dion Chrysostomos teilte diese Sicht auf Domitian und nannte ihn seinerseits einen *daimon ponäron* (einen schlechten Dämon).[25]

Auch die Offb weiß von der Grausamkeit Domitians, die für die Bevölkerung im Osten des Reiches eine weitere Steigerung erfuhr, als er dort den Kaiserkult massiv vorantrieb. WENGST[26] versteht das zweite „Tier" (*thèrion)* in Offb 13,11–14, das von Johannes als „Lügenpropheten" identifiziert wird, als die Oberpriesterschaft des staatlichen Kaiserkultes. Diese Oberpriester würden mit „hohen Tieren" verglichen, sie etablierten die Staatsideologie und setzten sie durch. Hier geht es also nicht um *einen* Herrscher, sondern um das Imperium Romanum, dessen Vertreter den Geist des Imperiums verkörpern. Sie verlangen von den Unterworfenen Huldigung.

> „Und ich sah ein Tier aus dem Meer steigen, das hatte zehn Hörner und sieben Häupter und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Häuptern lästerliche Namen. 2 Und das Tier, das ich sah, war gleich einem Panther und seine Füße wie Bärenfüße und sein Rachen wie ein Löwenrachen. Und der Drache gab ihm seine Kraft und seinen Thron und große Macht..." Offb 13,1–2 (Luther)

Hier wird ein Tier gesichtet, das mehrere Hörner und Häupter mit vielen Kronen und machtgebietenden Namen hat. Dieses Tier ist daher mächtiger als andere Tiere, denn jedes andere Tier hat nur ein Haupt und nicht mehr als zwei Hörner. Dieses Tier ist ein Macht-Tier, durchaus real, aber meist unsichtbar. Es bildet mit seinen kombinierten Kräften ein System aus mehreren Machtzentren, so dass es unübersichtlich und unkontrollierbar erscheint. Das mehrhäuptige Tier bildete ein Machtsystem ab, dem zu entkommen, unmöglich erscheint, denn es versammelt in sich die ungeheuren Kräfte von Panthern, Bären und Löwen. Es ist ein Supertier, etwas, das es auf Gottes guter Erde eigentlich gar nicht gibt. Und doch ist es da, ohne eigene Substanz und doch wirkmächtig. Und hinter diesem Supertier taucht eine weitere unvorstellbare Macht auf: der Drache, sozusagen ein Megatier – so furchterregend, dass es einem die Sprache verschlägt.

Allen diesen Tier-Vergleichen ist gemeinsam, dass sie politische Machtansprüche zur Sprache bringen. Diese Mächte bilden durch ihre Verkettung ein

[24] Panegyricus 48,3.
[25] Oratio I: 45,1.
[26] WENGST 1986: 151.

Herrschafts- und Machtsystem. Die biblische *language of power*[27] hat für solche Machtapparate, Verkettungen und Systeme Worte und Bilder gesucht, die von alten mythologischen Namen inspiriert und der eigenen Erfahrungen unterfüttert wurden. Deshalb sollten wir nicht vergessen, dass hinter dieser metaphorischen Machtsprache erlebte Grausamkeit und Vernichtungserfahrungen stehen.

Auf diesem Erfahrungshintergrund erscheint mir die Interpretation eines eschatologischen Zusammenlebens in Frieden von Mensch und Tier eher als ein frommer Wunsch, der im Kontext der Interpret*innen, aber nicht im Kontext des MkEv zu finden ist. Wenn das MkEv *thäria* nur ein einziges Mal verwendet, erhält der unmittelbare Kontext des Begriffs umso mehr Gewicht. Und dieser Kontext ist bestimmt von Satan. Ein Frieden mit diesen Tieren erscheint hier absolut ausgeschlossen. Mit *thäria* kann es keinen Frieden geben, aus Prinzip nicht. Sie sind auszuhalten, nicht für immer und ewig, aber für die Dauer von 40 Tagen. Ihnen ist somit eine Frist eingeräumt, die klar begrenzt und somit eine Endansage ist.

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie wir uns die „Wüste" zu dieser Zeit vorzustellen haben.

4. „Sie verwandelten das Land in eine Wüste..."

Der griechische Begriff *eremos* bedeutet „wüst, leer, verlassen" und kommt in Mk 1,12–13 gleich zweimal hintereinander vor. Natürlich gab es in Palästina zu mk Zeiten Wüsten. Doch in den Jahren des jüdisch-römischen Krieges kamen Verwüstungen als verheertes Land, zerstörte Weinberge und Felder, verbrannte Dörfer, Ruinenhügel dazu. Die frühen Lesenden nach 70 hatten geplünderte Orte, Stätten der Verwüstung,[28] die die römischen Legionen zurückgelassen haben, vor Augen. Eine Schrift, die kurz nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben wurde, führt die Lesenden mit *erämos* (Mk 1,3.4.12.13.35.45) deshalb nicht in einen Wüsten-Retreat, sondern in das verheerte Land. Deshalb übersetze ich *erämos* als Verwüstung.

Viele Bibelübersetzungen (Luther, Elberfelder, Schlachter, Einheit, Zürcher, BigS) begnügen sich allzu leicht mit der Wiedergabe von *erämos* mit „Wüste". Dieses Wort evoziert sandbedeckte Hügelketten und unverbaute Landschaft, aber keine kriegszerstörten, abgebrannten Ortschaften. Auch in den englischen

[27] Mit dieser metaphorisch-politischen Sprache betreten wir den Raum der *language of Power*, wie sie von Wink beschrieben wird, vgl. Wink 1984, 1986 und 1992.

[28] Bedenbender 2013 erarbeitet eine „Topographie des Schreckens" im Mk-Ev, worin der Topos *erèmos* eine herausragende Bedeutung einnimmt. Die einfachste Erklärung für diesen Ausdruck werde „die Annahme sein, wir hätten es hier mit einem indirekten Reflex der Verwüstung Jerusalems im Jahre 70 zu tun" (Bedenbender 2013: 170).

Bibelübersetzungen wird die Verwüstung nicht erkennbar (*wilderness* in KJV, NIV, ESV, *desert* in NIRV). Keiner der oben genannten Ausleger versucht, *erämos* anders als mit „Wüste“ oder „wilderness“ wiederzugeben.

Doch der zeitgenössische Historiker Flavius Josephus macht deutlich, wie er *erämos* versteht und verwendet das Wort mitten in der Schilderung von Kriegshandlungen:

> „… legte Vespasian auf der Höhe der Stadt ein festes Lager an, in welchem er die Reiterabteilung nebst einer kleinen Truppe Fußvolk postierte: während die letzteren an Ort und Stelle bleiben mussten, um das Lager zu bewachen, sollten die Reiter Plünderungszüge in die Umgebung machen und die um Joppe herumliegenden Dörfer und kleinen Städte verwüsten (*erèmizein*). Nur zu pünktlich ward das ausgeführt: Tag für Tag durchstreiften sie verheerend durch das Land und verwandelten es in eine völlige Einöde (*erèmos*).“ De bello, 4.430–431.

Erèmizein beschreibt, was die römischen Truppen Tag für Tag taten: Sie verwüsteten bewohnte Gegenden, so dass Dörfer und bebaute Gebiete in eine Wüste verwandelt wurden. Dies war ihre Kriegsstrategie. Es gehörte zu den militärischen Aufgaben, die Bevölkerung durch die Zerstörung der Lebensgrundlagen unter Druck zu setzen. Dadurch sollten sie zur Unterwerfung gezwungen werden.

An anderer Stelle berichtet Josephus, der stets höchst ehrerbietig vom römischen Feldherrn Titus erzählt, wie dieser nach der Zerstörung Jerusalems wieder an der zerstörten Stadt vorbeikommt:

> „… so konnte er nicht umhin, einen Vergleich zwischen der düsteren Öde (*erèmos*), die er jetzt vor sich sah, und der einstigen Pracht dieser Stadt anzustellen, und indem er sich die gewaltigen Bauten, die jetzt in Trümmer lagen (*erèmizein*), und die entschwundene Herrlichkeit der Stadt vergegenwärtigte, überkam ihn ein tiefes Bedauern für die unglückliche Stadt.“ De bello, 7.112

Mit Blick auf diese Kriegszüge schlage ich vor, *erämos* im MkEv und damit in Mk 1,12–13 mit „Verwüstung“ oder „verwüstetes Gebiet“ zu übersetzen. Auch eine Wiedergabe mit „Verheerung“ wäre dem missverständlichen „Wüste“ vorzuziehen. Natürlich bedeutet das Adjektiv *erämos* auch „verlassen, einsam, öde“, was im Kontext von zerstörten Dörfern passt, aber falsch wird, wenn wir und vorstellen, dass Jesus sich in die Einsamkeit zurückgezogen habe (Mk 2,35). Vielmehr beginnt die messianische Arbeit in den Orten, die von Gewalt und Tod verwüstet sind.

5. Noch einmal: Verwüstung, Satan, Tiere

Wir sind von der Frage nach hermeneutischen Vorgaben ausgegangen, die uns helfen, die gewichtigen Begriffe in Mk 1,12–13 zu lesen. *Meta thärion einai* verlangt nach einer kontextuellen Verortung, da die Grammatik allein noch nicht entscheiden lässt, ob damit ein friedliches Miteinander oder eine lebensbedrohliche Existenz unter Tieren zu verstehen ist. Im letzteren Fall könnte es sich dann auch um einen Hinweis auf die grausame Verurteilung *ad bestias* handeln, die zur Entstehungszeit des MkEv sehr verbreitet und bekannt war.

Tiere haben wir in der zeitgenössischen Rede von römischen Kaisern gefunden, wenn es darum ging, die Grausamkeit z. B. eines Nero oder eines Domitian zu benennen. Doch es ist ein Unterschied, ob ein bestimmter Kaiser als Tier (als Wüstling) bezeichnet wird oder ob von Tieren (als Wüstentiere) ohne eine bestimmbare Bezugnahme gesprochen wird. In Mk 1,13 bestimmt Satan die Handlung: Er stellt eine hinter- oder untergründige Macht dar, die mit der Verwüstung verbunden scheint. Die Tiere, die Israels Wildnis seit langem bevölkern und darum auch in der Ikonografie Israels eine feste Größe darstellen, sind in Mk 1,13 im Bereich Satans. Dies ist eine neue Aussage des MkEv, die in die Zeit nach dem jüdisch-römischen Krieg gehört und aufgrund der Erfahrungen dieses Krieges gemacht wird.

Die Wiedergabe von *erämos* mit Verwüstung setzt eine weitere Koordinate. Die römischen Kriegszüge durch Galiläa, die Dekapolis und Judäa bis hinauf nach Jerusalem hinterließen verwüstete Städte und verheertes Land. *Erämos* bezeichnet auch die Leere, die sich nach einer Plünderung und Vertreibung der Bevölkerung ausbreitet. Nach solchen kriegerischen Aktionen breiteten sich die wilden Tiere aus, da die Menschen keine Kraft mehr hatten, sie fernzuhalten. Die Wüstentiere wohnen gerne auf Ruinen zerstörter Siedlungen (vgl. Jes 13,19–22; 23,13; 34,14; Jer 50,39; Zeph 2,13–15; Ps 72,9; 74,14). Doch gleichzeitig gehören die *thäria* in die *Language of power*, die ein Machtsystem zu umreißen sucht. In diesem Machtsystem stellen die Tiere durchaus „Spießgesellen" der Mächtigen dar. Diese Mächtigen im Hintergrund sind die wahren Megatiere, die den sichtbaren Supertieren und Tieren erlauben zu wüten, wie sie wollen. Hinter der Vermehrung der Wüstentiere steht Satan, der Krieg, der Hass und die Vernichtung.

Das MkEv greift mit „Satan" und mit „Tieren" auf die mythisch-existenzielle Sprache zurück, die es zu seiner Zeit gab. Damit gelingt es ihm, vom Schrecken zu sprechen, der die Bevölkerung der Provinz Syria-Palästina erfasst hatte. Das bedeutet, es geht in Mk 1,13 nicht um „Tiere" im Allgemeinen, die auf eine dämonische oder satanische Weise aufgeladen wären. Der mk Jesus führt die Lesenden nicht in einen spirituellen Wüsten-Retreat, sondern in die reale Ver-

wüstung nach dem Krieg, in dem sich lebensbedrohliche Kräfte breitmachten. Damit sind natürlich längst nicht nur die wilden Tiere gemeint. Nach dem Krieg muss die Jesusbewegung sich bewähren, in der Verwüstung muss die messianische Arbeit wieder beginnen. Damit macht das MkEv einen wichtigen theologischen Punkt: Die Tröstungsarbeit des Messias setzt dort ein, wo Siedlungen und Lebensräume zerstört und von guten Mächten verlassen waren. Hier beginnt die Prüfung Jesu. Ihr Ende aber ist nicht abzusehen. Nirgendwo heißt es im MkEv, dass Satan von Jesus abgelassen hätte. Dies ist ein großer Unterschied zu Mt 4 und Lk 4, wo es ausdrücklich heißt, dass Satan von Jesus zurückgewichen sei.

Auch wenn Satan nicht verschwindet im MkEv, sind die Tage der Prüfung Jesu gezählt. Die Zeitangabe umfasst einen Zeitraum der Not, in dem jeder Tag großes Gewicht hat (vgl. Ex 16,35; Offb 12,6). Es ist anzunehmen, dass das MkEv nicht eine individuelle Prüfung Jesu schildert, in die er aus heiterem Himmel hineingerät und die er nach einem Vers auch schon bestanden hätte. Eine solcherart individualisierte und apolitische, ja kontextlose Lektüre verkennt die historische und politische Situation nach dem jüdisch-römischen Krieg.

EPILOG

Heute (im Januar 2023) lese ich Mk 1,13 unter dem Eindruck des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine. Ich sehe zusammengeschossene, verwüstete Wohnhäuser, Bombenkrater mitten in Städten und Panzerspuren quer über Felder, die für Getreideanbau bestimmt sind. Es wird über die Lieferung von Waffensystemen und Kampfpanzern mit Tiernamen debattiert: Marder, Gepard, Leopard und Puma. Dies sind die sichtbaren „Wilden Tiere“, die nach wie vor ambivalent, aber sicher gefährlich und todbringend sind. Aber wer sie auf seiner Seite weiß, sieht sich im Vorteil gegenüber einem schwächer bewaffneten Feind. Hinter diesem Getier liegen Schatten weiterer Supertiere, Machtgefüge, über die wir erst im Nachhinein mehr erfahren werden.

Ob schwere Kampfwaffen zu liefern sind oder nicht, können die Bürger*innen der westlichen Länder nicht entscheiden. Aber alle werden mit den Entscheidungen der Mächtigen und ihren Folgen leben müssen. Das MkEv zeigt den Lesenden, wo die messianische Aufbau- und Versöhnungsarbeit zu beginnen hat – und zählt ungeduldig die Tage, bis eine neue Zeit anbricht.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen

Dion Chrysostomos: Dionis Chrysostomi orationesi, post Ludovicum Dindorfium edidit Guy de Budé, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXVI. – Deutsch: Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Winnfried ELLIGER, Zürich: Artemis 1967.

Josephus: Flavius Josephus, Jüdischer Krieg, übers. von Philipp Kohout. Linz 1901.

Plinius der Jüngere: C. Plini Caecilii Secundi Panegyricus. Traiano imperatori dictus. – Deutsch: Plinius der Jüngere. Panegyricus. Lobrede auf Kaiser Trajan, hrsg., übers. und erläutert von Werner KÜHN (Texte zur Forschung 51), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.

Philostratus: Philostratos, Das Leben des Apollonios von Tyana, übers. von Vroni MUMPRECHT, Griechisch-Deutsch (Sammlung Tusculum), München: De Gruyter 1983.

Seneca: Seneca, Von der Kürze des Lebens, Über den Zorn, Von der Muße, hg. und übers. von Hermann Martin ENDRES, München: Goldmann 1958.

Sekundärliteratur

BAUCKHAM, Richard (1994). „Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age.“ in GREEN, Joel B.; TURNER, Max (ed.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ—Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids, MI.: Eerdmans und Carlisle: Paternoster, 3–21.

BECKER, Eve-Marie (2006). *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 194),Tübingen: Mohr Siebeck.

BEDENBENDER, Andreas (2013). *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg* (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 5)**,** Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

CANEDAY, Ardel B. (1999). „Mark's Provocative Use of Scripture in Narration ‚He Was with the Wild Animals and Angels Ministered to Him'“, *Bulletin for Biblical Research* 9, 19–36.

CRANFIELD, Charles Ernest Burland (1963). *The Gospel According to Saint Mark* (Cambridge Greek Testament Commentaries), Cambridge, UK: Cambridge University Press.

DORMANDY, Richard (2003). „Jesus' Temptations in Mark's Gospel: Mark 1:12–13“, *The Expository Times* 114,6, 183–187.

GNILKA, Joachim (1978). *Das Evangelium nach Markus*, 1.Teilband: *Mk 1–8,26* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2,1), Zürich, Einsiedeln und Köln: Benziger.

GUELICH, Robert A. (1989). *Mark 1:1–8:26* (Word Biblical Commentary 34a), Dallas, TX: Nelson.

FOERSTER, Werner (1990). „Thèrion“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3, 133–136.

HEIL, John Paul (2006). „Jesus with the Wild Animals in Mark 1.13“, *Catholic Biblical Quarterly* 68, 63–78.

KAHL, Brigitte (2010). *Galatians – Re-Imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished* (Paul in Critical Contexts). Minneapolis, MN: Fortress.

KEEL, Othmar (2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tell el-Idham bis Tel Kitan*, Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

LIDDELL, Henry G. and SCOTT, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon.* 9th ed. with rev. supplement, Oxford: Clarendon Press.

MORITZ, Joshua M. (2009). „Animals and the Image of God in the Bible and Beyond“, *Dialog: A Journal of Theology* 48,2, 134–146.

PESCH, Rudolf (2000). *Das Markusevangelium*, 1. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap 1,1–8,26* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Freiburg, Basel und Wien: Herder.

SCHOTTROFF, Luise (2021). *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7), 2. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer.

SCHROER, Silvia (2010). *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise*, Freiburg, Basel und Wien: Herder.

SCHWEIZER, Eduard (1998). *Das Evangelium nach Markus*. Teilband 1 (Das Neue Testament Deutsch 1), 18. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SUTTER REHMANN, Luzia (2019). „Der Teufel ist los“, in SCHOTTROFF, Luise, *Der Anfang des Neuen Testaments. Matthäus 1–4 neu entdeckt. Ein Kommentar mit Beiträgen zum Gespräch*, Stuttgart: Kohlhammer, 223–232.

SUTTER REHMANN, Luzia (2023). *Dämonen und unreine Geister. Die Evangelien auf dem Hintergrund von Krieg, Vertreibung und Trauma*, Gütersloh: Gütersloher.

THEISSEN, Gerd (1989). *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

VISCHER, Lukas (1997). „Mit den Tieren sein“, *Evangelische Theologie* 57,4, 283–305.

WENGST, Klaus (1986). *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München: Kaiser.

WINK, Walter (1984). *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, PA: Fortress.

WINK, Walter (1986). *Unmasking the Powers. The Invisible Forces that Determine Human Existence*, Philadelphia, PA: Fortress.

WINK, Walter (1992). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination,* Fortress: Minneapolis.

YARBRO COLLINS, Adela (2007). *Mark: A Commentary.* Minneapolis, MN: Fortress.

A SEVENTH-CENTURY BCE CYLINDER SEAL FROM JERUSALEM DEPICTING WORSHIP OF THE MOON GOD'S CULT EMBLEM

Christoph UEHLINGER, Ariel WINDERBAUM and Yeḥiel ZELINGER[1]

This contribution is the result of a teamwork that owes much to chance, generosity and the will to cooperate—conditions and qualities the honoree and readers will agree are tantamount to scholarship. During a visit organized in order to introduce staff of the *Stamp Seals from the Southern Levant* project to the Israel Antiquities Authority's National Treasures storage and conservation facilities at Beth-Shemesh in March 2020, Uehlinger fortuitously noticed an Assyrian-style cylinder seal which captured his attention due to a conspicuous combination of documented findspot (in Jerusalem), material characteristics, and iconographic subject matter (related to the moon god, probably of Ḫarran[2]). Initial research led to Zelinger's preliminary reports of 2006, which mention Prof. Tallay Ornan (Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem) as an early advisor regarding the object's interpretation, and to an inquiry by Uehlinger whether the seal had meanwhile been published. It turned out that such was not the case, but that a preliminary study had been drafted in 2013 by Winderbaum, whose research as an M.A. and PhD student had led to several publications on Neo-Assyrian period glyptics from the Southern Levant, and especially from Jerusalem.[3] The three authors quickly agreed on a joint publication: Winderbaum generously shared his unpublished study, while

[1] We are grateful to Ido Koch (Institute of Archaeology, Tel Aviv University) and Tallay Ornan (The Hebrew University of Jerusalem) for having facilitated initial contacts between the three of us; to the Israel Antiquities Authority for permission to publish the seal, and members of their staff: Debi Ben-Ami and Laura Peri for facilitating access for documentation and study at Beth Shemesh, Or Zakaim for preparing the map of Fig. 1, Irena Berin for the plan and sections of Fig. 2, and Carmen Hersch for the object drawings of Figs. 3 and 5b; to staff members of the Stamp Seals from the Southern Levant project: Mor Goldenberg and Netanel Rinon (Institute of Archaeology, Tel Aviv University) for new photography (Fig. 4 and 15), and Ulrike Zurkinden-Kolberg (Fribourg/University of Bern) for another expert drawing of the modern seal impression (Figs. 5c) and new drawings of a number of stamp seals illustrated in this chapter.

[2] We shall refer to "the moon god of Ḫarran" rather than "Sîn of Ḫarran", which reflects the Mesopotamian perspective on this deity. Barrakib from Zıncirli calls him "my lord, Baʿal (*bʿl*) of Ḫarran", which could reflect a particular Western perspective from some distance but also local custom in the wider Ḫarran region. According to HOLLOWAY (2002: 405), personal names are more often construed on the model *Bēl-Ḫarrān*-x, "based on the Aramaic formulation of the cult name", than on *Sîn-Ḫarrāni*-x. Proper name and epithet combine in the eighth-century treaty between Ashurnarari V of Assyria and Mati'ilu of Arpad: "Sîn, the great Lord who dwells at Ḫarran (*bêlu rabû āšib Ḫarrāni*)" (SAA 2, no. 2, rev. iv 4).

[3] See especially WINDERBAUM 2012, 2015.

Zelinger wrote the section on the item's archaeological provenance. Uehlinger added extensive commentary on the seal, its material characteristics and iconography, the latter's religio-historical context and wider significance; he also took care of editorial integration and final redaction. We are pleased to offer the result of our teamwork to Silvia Schroer and hope it may add a meaningful piece of evidence to the mosaic of data she collected for her massive synthesis *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient*.[4]

Our article has four parts: Part 1 provides basic information about the seal's archaeological provenance, both *per se* and put into the wider context of Jerusalem's northern Iron Age IIB and C necropolis. Part 2 offers a detailed discussion of the seal, which is published here for the first time, and its iconography. Part 3 offers comparative observations, while Part 4 summarizes the political and religio-historical context of the 7th century and Assyrian imperial hold on the Levant as the probable and most pertinent background to fully appreciate the seal as a witness to Jerusalem's historical and religious entanglements during the reign of Manasseh.[5]

1. The seal's archaeological provenance

1.1. *"Garden tomb" excavations 2005: context and associated finds*

In August 2005, a trial excavation was conducted within the so-called "Garden Tomb" compound in Jerusalem, northeast of Damascus Gate (**Fig. 1**).[6] The excavation was conducted south of a natural bedrock outcrop identified in 1883 by General C. Gordon as the location of Golgotha, and ever since considered as such by Christian pilgrims of certain Protestant denominations despite serious historical arguments raised against the hypothesis.[7]

[4] See Schroer 2018, especially section IV.C.3.3 "Der Mondgott" (ibid., 86, 802–823).

[5] The question how the glyptic record may illuminate a visionary report preserved in the biblical book of the prophet Zechariah (ch. 4), as argued by Othmar Keel more than fourty-five years ago (see Keel 1977: esp. 284–296, 306–320; and again 1998: 106–107), is beyond the scope of this article.

[6] The excavation, conducted on behalf of the Israel Antiquities Authority (Permit No. A-4549/2005), was funded by two American foundations (Wyatt Archaeological Research, Cornersville, TN; Biblical Archaeology Foundation, Celina, TX). It was directed by Yeḥiel Zelinger, with the assistance of Viacheslav Pirsky (surveying), Irena Berin (drafting), Tsila Sagiv (photography), Natalya Katznelson (glass finds), Carmen Hersch (glass and pottery drawings), Donald T. Ariel (numismatics), Lena Kuperschmidt (metal laboratory), and international volunteers from several countries.

[7] See Kochav 1995; Monk 2002: 17–44 for historicizing the debate in the late 19th century CE confessional and political context. For ample bibliography see Bieberstein and Bloedhorn

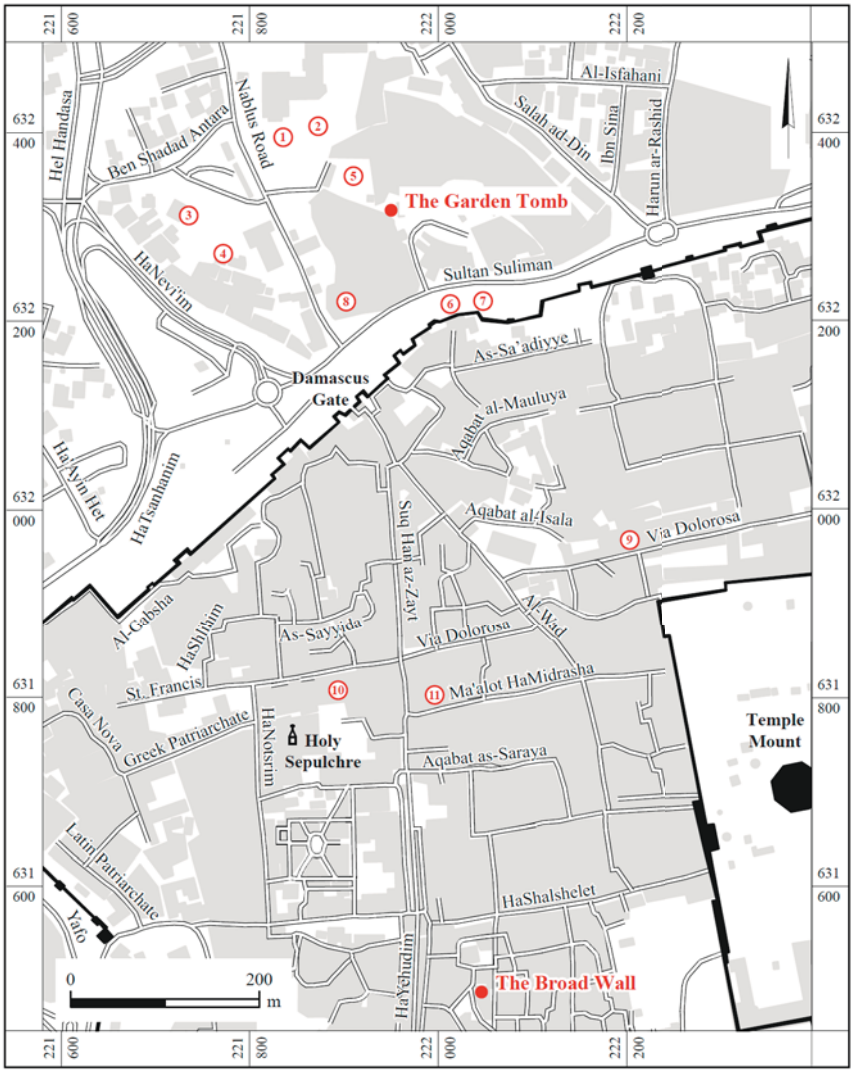


Fig. 1. Map of Jerusalem's Old City (NW) and its northern vicinity, with location of Iron Age II B–C burial grounds. Drawn by Or Zakaim (Israel Antiquities Authority).

An underground complex descending 5 m deep and opening into an irregular-shaped chamber was excavated (**Fig. 2**). A narrow opening was breached into

1994: II 222–224; and see discussion in KÜCHLER 2006: 953–962 (still unaware of the 2005 excavations) for another convenient summary of controversial interpretations.

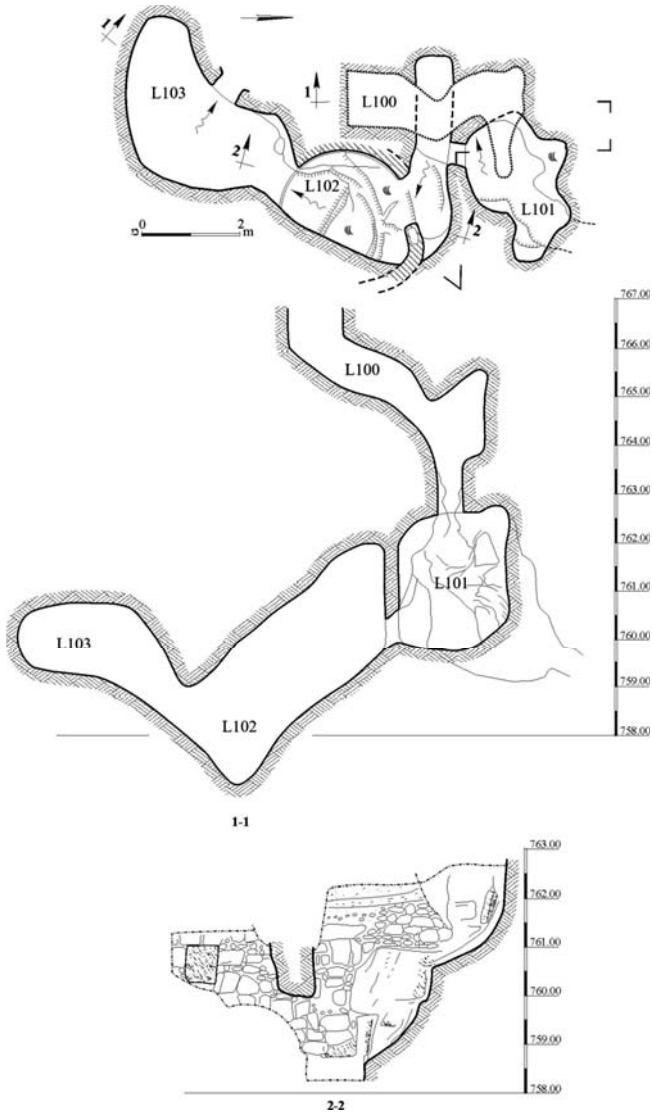


Fig. 2. Plan and sections of the underground complex.
Drawn by Irena Berin (Israel Antiquities Authority).

the southern wall of the chamber, leading into a rock-hewn corridor, aligned east–west. The passage westward had been blocked by a collapse of earth and stones; eastward, it led into a circular building whose walls were built of field stones and were founded on the steps of an ancient quarry, which descended

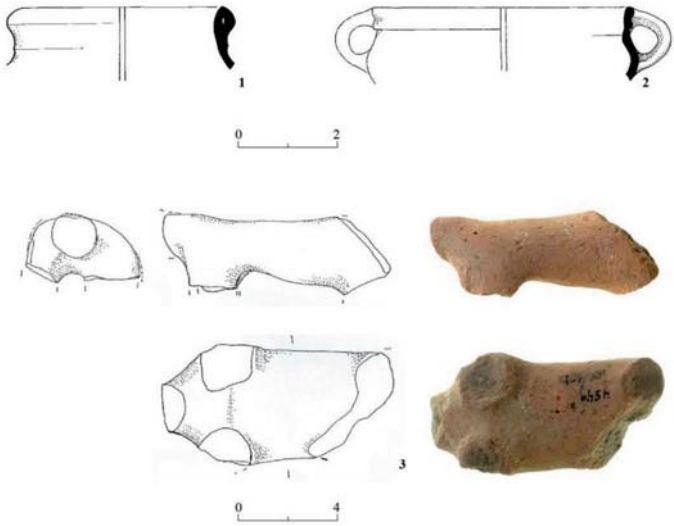


Fig. 3. Iron Age ceramic finds. Drawn by Carmen Hersch (Israel Antiquities Authority).

vertically c. 2.5 m southward. The building's function could not be ascertained due to the limitations of the excavation; it may have been part of a residential structure or an industrial installation. The soil fill contained some potsherds dated from the Hellenistic to the Byzantine periods. Other finds recovered from the fill could be dated to earlier periods: these include a pithos/large jar dated to the Iron Age I/early IIA (**Fig. 3:1**), a cooking-pot from the Iron Age IIA/early IIB (**Fig. 3:2**), and a broken animal figurine (**Fig. 3:3**) of a type well-known from Iron Age II Jerusalem. A cylinder seal made of glass—the main object of this contribution—was found together with those finds.[8]

The earliest activity feature attested at the site was a quarry with a severance channel of the masonry stones. It was part of the extensive quarry also known from nearby "Zedekiah's Cave" and "Jeremiah's Grotto".[9] The second phase includes the building of unascertained function, which may have been part of a residential or industrial installation. The pottery finds recovered from the building seem to date to the Roman period. Earlier materials recovered from the fill cannot be related to Iron Age II primary contexts, whether occupational or funeral, although there is evidence for considerable activity in the vicinity as discussed in the next section.

[8] ZELINGER 2006.
[9] ZELINGER 2007; 2012.

1.2. *The Northern cemetery of Iron Age II Jerusalem*

The ceramic finds and the cylinder seal from the Iron Age II may be debris from Iron Age tombs belonging to the well-known cemetery in the nearby compound of the Dominican Convent of St. Etienne (St. Stephen) (**Fig. 1:1, 2**)—familiar to scholars as the location of the French École Biblique et Archéologique—a cemetery which had apparently extended over the area of the Garden Tomb as well. These two remarkable tombs have carved stone walls and large entrance rooms, and in some of the burial chambers, there are door frames, recessed panels, and ceiling cornices. All those clearly indicate that these tomb complexes were executed by a wealthy or noble family. They were first documented by Baron Ludovic De Vaux[10], who—long before the understanding of the importance of pottery sherds for dating sites—assigned them to the Roman period ("peut-être du temps des Hérodes"). Almost a century later, Amos Kloner and Gabriel Barkay explored the tombs anew and dated them, according to the tooling marks, the architectural elements, and the burial customs to the Iron Age.[11]

Another two tombs are located in the garden of the Franciscan White Sisters Nunnery, west of Nablus Road (**Fig. 1:3, 4**). A description of one of them is found in a report by Lt. Claude Reignier Conder, author of the Western Palestine Survey for the Palestine Exploration Fund. He dated it to the first century CE and suggested that it was Jesus's tomb.[12] The other cave was documented by Barkay, but never published in detail.[13]

A different tomb, with an iron bar and hinge at the entrance to the cave, was documented by Conrad Schick in 1867 and published in 1874.[14] Ten years later General Charles Gordon, a famous British army officer, suggested that the Golgotha of the Gospels should be identified at the southern cliff of a Muslim cemetery named *as-Sāhirah* (meaning "the place of the awakened") and the nearby tomb as Jesus's tomb (**Fig. 1:5**).[15] Schick published a second report in 1892, now much more detailed because written after Gordon's suggestion that the cave might be the tomb of Jesus.[16] He reported that he had conducted a small dig in front of the cave and had found some vaulted chambers that leaned against the rocky escarpment of the hill in which the cave had been hewn. An

[10] DE VAUX 1886: 372–374.

[11] BARKAY, MAZAR and KLONER 1975: 71–76; BARKAY and KLONER 1986: 23–39; BARKAY, MAZAR and KLONER 1994: 119–123

[12] CONDER 1881: 201–205; see BARKAY, MAZAR and KLONER 1994: 126.

[13] BARKAY 1985: 141–143; BARKAY 2000: 260.

[14] SCHICK 1874: 125.

[15] KÜCHLER 2006: 957 notes that the British officer was not the first one to advance the suggestion; see WILSON 1906: 199–202.

[16] SCHICK 1892: 120–124.

opposing position was summarized in a sharply worded article written from the Catholic point of view by Louis-Hugues Vincent, one of the Dominican scholars at the École Biblique. Father Vincent, a leading scholar on the archaeology and history of Jerusalem, defended the position that the Garden Tomb cave was of the Byzantine period, an authoritative statement that went unchallenged by scholars during decades.[17] Only sixty years later, Barkay, pointing to the characteristic plan of the rooms and the typical burial benches, concluded that the cave of the Garden Tomb had originally been hewn in the Iron Age II, sometime in the 8th or 7th century, and that it had been reused for burial purposes in the Byzantine period.[18] The Garden Tomb cave was probably part of the same cemetery as the tomb complexes of St. Étienne, since it lies only a few meters from Cave 1 at St. Étienne and is hewn into the very same cliff.

A decade earlier, Amiḥai Mazar had drawn attention to two burial caves near Damascus Gate, discovered during the British Mandate but never published (**Fig. 1:6, 7**).[19] He had found the unpublished data of the 1937 excavation in old Department of Antiquities records and concluded from these records that the two burial caves had been originally hewn in the Iron Age. His evidence included photographs of the pottery taken *in situ*, pottery he could identify as having typical late Iron Age shapes.

Remains of yet another tomb, similar to those found at the St. Étienne complex, were documented below Schmidt School, north of Damascus Gate, in 1994 (**Fig. 1:8**). The tomb had been damaged during construction work in the 1960s. It is probably the origin of a few Iron Age II pottery vessels located in the archeological collection of the nearby Paulus-Haus pilgrim hospice.[20]

Already during the 1870s and 1880s, two caves that can today be dated to the Iron Age II were recorded in the Old City. The first, located in the Greek-Orthodox *praetorium* north of the Via Dolorosa (**Fig. 1:9**), was discovered by Charles Clermont-Ganneau[21], while the second, located at the Coptic church north of the Holy Sepulchre (**Fig. 1:10**), was first described by Schick.[22] The latter tomb is the southernmost in this group and located 350 m from the well-known Broad Wall, the late eighth-century fortification line found by Avigad located in today's Jewish Quarter.[23]

The most recent relevant find to be mentioned here is a cave below the Dar el-Consul building situated in the Muslim Quarter (**Fig. 1:11**); it was excavated

[17] VINCENT 1925.
[18] BARKAY 1986.
[19] MAZAR 1976.
[20] BARKAY 1997.
[21] CLERMONT-GANNEAU 1899: 49–64.
[22] SCHICK 1885: 170–179.
[23] AVIGAD and GEVA 2000.

during salvage excavations in 2019 by David Gellman.[24] The excavation revealed a rock-cut burial cave from the late Iron Age, damaged by later disturbances. The cave plan is basic and contained three rock-cut burial shelves surrounding a standing pit; a bone repository was hewn under the northern shelf. Some human bones and Iron Age II pottery sherds were found on the benches.

To summarize the evidence, the area north of the Broad Wall was an extensive cemetery during the late Iron Age. The Garden Tomb, where our cylinder seal was found, is situated right in the middle of that area, half way between the St. Étienne tombs to the north and the two southernmost tombs described by Clermont-Ganneau and Schick. The topographical and chronological coherence of all these tombs suggest that they were used during the 8th to 7th centuries by inhabitants of Jerusalem's northern suburban neighborhoods.

2. The cylinder seal

The cylinder seal discussed in the following section (**Fig. 4**) was found during the 2005 excavations at the Garden Tomb in Locus 102 (see Fig. 2), which, as mentioned above, contained mixed materials dating from the late Iron Age I/ early IIA to the Roman period. It was registered as object no. A-4549/05 from basket no. B-1007. The seal is currently stored at the IAA National Treasures storage facilities at Beth Shemesh (registered artifact no. 2011/02).

2.1. *Material characteristics*

Dimensions:[25] maximum height 28 mm, diameter 8 mm; diameter of perforation channel[26] c. 5.6 mm at the bottom, 3.9 mm at the top.[27] While the seal's overall dimensions fit well the average of Iron Age IIB–C, more specifically Neo-Assyrian, cylinder seals, the width of the perforation channel (up to 70% of the cylinder's diameter) is striking, since it results in a conspicuously thin cylinder mantle of barely 1.2–2.0 mm. One wonders about the *chaîne opératoire* followed in the production of this cylinder: it seems reasonable to assume that the craftsperson started by grinding the raw cylinder first, drilling a nar-

[24] Gellman 2020.

[25] "Due to the fact the seal is tiny, thin, broken on both edges, and therefore irregular in shape, it is difficult to measure it precisely. (…) We made a few measurements, and each one is slightly different than the other" (Deborah Ben Ami and Laura Peri, pers. comm.).

[26] Calculated from photographs showing millimeter scales.

[27] Note that in addition to being slightly conical, the perforation channel is decentred with regard to the cylinder.

rower channel second, probably from below, before engraving the mantle.[28] Once the mantle design completed, he or she could widen the channel gradually (this time obviously from below given the channels slightly conic shape), taking care not to damage the iconic design from within. Alternatively, the craftsperson could have widened the perforation channel before working on the mantle. In either cases, the process resulted in a rather fragile seal (and gem), as evidenced by the loss of a significant part of the seal's top (ca. 40% at its widest extension). That the human figure's head should chip away first is probably not accidental, since it must have represented one of the deeper-cut features of the scene.

Material: previous mentions and studies have identified the seal's material as either "glass"[29] or "quartz"[30]. While the latter (whose 'colourless' or whitish variant is often called "rock crystal" or "clear quartz") is a hard (Mohs 6.5–7), crystalline mineral composed of silica (silicium dioxide), the former is a human-made product that contains c. 60–70% silicium crushed and mixed with calcium, natron or alkaline salt and melted at high temperature before cooling down and hardening (Mohs 6).[31] Considering large collections of cylinder seals, the statistical probability of a quartz cylinder seal would be higher than of a glass cylinder seal in the Iron Age II.[32] However, a particular feature of our seal's material is its pocking, that is the presence of many small to minute dots which can be recognized on the cylinder mantle as well as inside (that is, under the surface of) the material; this feature, which is material-related and not a product of human hand[33], occurs in glass as distinct from natural quartz, where 'bubbles' may appear that are lacking on our seal. Decisively, the different colour visible within the perforation channel (a white to yellowish patina shining almost like gold when reflecting appropriate light) also supports an identification as glass rather than quartz.

[28] Drilling the channel (unidirectional from one end or bidirectional from both ends) represents one of the most delicate stages in the production of a cylinder seal, during which maximum pressure is exerted on the stone, with a serious risk of breakage; at least two technical challenges have to be factored in, namely the cylinder's piercing as such and the channel's (implied, the drill's) optimal alignment with the cylinder's central axis. Significantly less pressure is necessary during subsequent channel enlargement and peripheral mantle engraving.

[29] ZELINGER 2006. Note the presence of glass artifacts from the Roman period among the more conspicuous artifact finds of the 2005 excavations.

[30] WINDERBAUM, personal communication.

[31] The process could be repeated several times in order to eliminate impurities, depending on the quality looked for.

[32] On quartz (specifically "microquartz") as the most common material in first-millennium cylinder seals and related questions, see SAX 1996, 2001; SAX and MIDDLETON 2001.

[33] Confirmed by Debi Ben-Ami and Laura Peri (pers. comm.).

Fig. 4. Cylinder seal, mantle and perforation.
Photographs by Netanel Rinon (SSSL project).

Emic ancient scholarly perspectives on glassmaking are known from cuneiform texts, notably from the Ashurbanipal's 'library' at Nineveh but also other places.[34] For our purposes, it is interesting to note with Shiyanthi Thavapalan that glass-related materials generally take the classifier (determinative) NA_4 for stones, and "coloured glasses are named after shining stones in Akkadian"; glass could "mimic the visual qualities—lustre, light-reflectivity, surface patterns and, most importantly, colour—of highly appreciated stones"[35]. In other words, while the difference between quartz and glass matters to the contemporary mineralogist, it did less so to ancient seal producers and consumers. Glass should not be regarded as a less valuable 'imitation' of natural quartz but rather as ancient craftsperson's "interpretation of natural substances"[36]. In any case, the production of glass should be distinguished from its subsequent crafting, the latter being the task of a seal cutter. The latter would employ the same tools and engraving techniques in coldworking glass than for crafting mineral equivalents.

Colour: clear or 'colourless', i.e. close to white, with a silvery lustre and light-reflectivity, translucent but not transparent. The stone's appearance varies considerably depending on lighting conditions and background. Carried on a necklace, it would have reflected daylight, but material and colour would probably allow the object to be seen and to reflect whatever source of light even in the dark. We know of no single Akkadian word identifying "white glass" specifically, but it stands to reason that ancient craftspersons and their clients would have recognized our seal material as a proxy of *zalāqu* or *ṣurru* "rock

[34] See the classic studies by OPPENHEIM et al. 1970; MOOREY 1999: SCHUSTER-BRANDIS 2008; more recent works include HENDERSON 2013; SCHMIDT 2019; THAVAPALAN and WARBURTON 2019. Uehlinger gratefully acknowledges conversations with Dr. Katharina Schmidt (Jerusalem and Münster) during the SSSL workshop on seal production (Zurich, 9–10 February, 2023), but is sole responsible for any statements made in this section.

[35] THAVAPALAN 2019a: 180.

[36] THAVAPALAN 2019a: 181.

crystal", and attributed it the quality *namru* "shining".[37] A proxy of *ašpû* "chalcedony"[38] seems less likely, although one of the most remarkable Mesopotamian texts correlating stones and their amuletic qualities (Bu. 91-5-9, 53+) explicitly mentions "an *ašpû* seal of a lunar crescent" (*ašpû ša uskari*).[39]

That being said, the material of our cylinder is clear, bright and shining by itself but easily reflects other colours as well, depending on the environment, giving the seal not only a gleaming, but at times even glittering appearance.[40] For this reason, and because of the inconsistency of lighting effects in this material, it is also more difficult to identify the details of the engraving than with seals made of opaque or darker materials. As a result, the seal design (its 'coded message' so to speak) cannot be apprehended easily. Contained *in theory* within the object, it fully discloses only when rolled over a smooth surface.

All things considered, one cannot avoid the (admittedly somehow intuitive) impression of a certain congeniality of material, colour, and pictorial subject matter, to which we shall turn now: namely, the encounter of a human beholder (or worshiper[41]) with a symbolic representation of the moon (or moon god), the nocturnal light par excellence.

2.2. *The seal engraving*

Technique and style of engraving: The style of the seal design is basically linear, that is made up of longer or shorter, generally straight lines; it occasionally allows for more rounded shapes (the crescent, the human figures arms and hands), which required a rotating movement on behalf of the seal-cutter. Straight and rounded lines were probably cut by a single wheel, as the thickness of the lines is fairly even. In only a few instances did the seal cutter use a drill for rounded features (the disc above the crescent, the human figure's breast and possibly the head and hair, now lost).

[37] See SCHUSTER-BRANDIS 2008, 456 no. 115 for ZÁLAG/*zalāqu* and 457–458 nos. 118, esp. 118c for *ṣurru namru*. According to that author's count of known attestations (ibid., 461), ZÁLAG/*zalāqu* was one of the favourites (rank 12 among the "top 32") among stones used in amuletic chains. The series *Abnu šikinšu* characterises its appearance as "bright as the day" (l. 45; ibid., 28, 36).

[38] SCHUSTER-BRANDIS 2008, 401–403 no. 16, esp. 16b; *ašpû* occupies rank 9 among the just-mentioned "top 32".

[39] SCHUSTER-BRANDIS 2008, 242/244, obv. 4. Note however that this could well refer to a crescent-shaped intrusion in an *ašpû* stone rather than to an actual depiction of a lunar crescent.

[40] Debi Ben-Ami and Laura Peri (pers. comm.) would even observe a "rainbow colour spectrum" when the seal is held against a source of light.

[41] The term is used for convenience, see below, n. 50.

Design: The following description refers to the seal impression, here reproduced in a photograph (**Fig. 5a**) and two drawings (**Fig. 5b, c**).[42] Two main elements stand out by their size, occupying the full height of the cylinder: a pole emerging from a pedestal, the top of which carries a crescent that embraces a disc—a complex artificial installation that can be identified as the symbol (or standard) of a lunar deity (see below for further specification). To its left, a human figure turned right and gesturing towards the crescent. The installation is rendered frontally, takes most space and is clearly the main feature in the composition; the human figure is turned laterally, and the beholder is naturally inclined to follow its movement. To these are added two minor elements: the one between the human figure and the installation seems to stand on the same (virtual) ground line as the two main elements, and thus to represent an object rather than a symbol; its top is higher than the pedestal and reaches approximately at the human figure's waist. The other secondary element has the shape of an X; hovering at mid-height in the space to the right of the main installation, or 'behind' the human figure's back, this seems to be a symbol rather than an actual object.

Cult installation: As mentioned, the installation is made up of several elements: a trapezoidal pedestal, wider on top than at the bottom, represented by a horizontal and several oblique lines; a vertical pole which seems to be placed in the center of the pedestal;[43] and the lunar symbol (crescent and disc, that is new and full moon).[44] Two short lines extending diagonally from where the crescent meets the pole can, based on comparanda, be understood to represent tassels.

The tasseled crescent standard is typically identified by scholars as the cult emblem of the moon god of Ḫarran (or "*šurinnu* of Sîn (^{d}30) of Ḫarran" as it is called in a letter by the Assyrian treasurer Ṭab-šar-Aššur to king Sargon II[45]). We should note, however, that although tassels are indeed a standard characteristic of the Ḫarranean emblem, they do occur with other standards and emblems as well (e.g., the spade of Marduk, as on **Fig. 7** below). Moreover, the typical Ḫarranean emblem is generally depicted with the crescent alone, almost

[42] The reproduction of two drawings by different hands may seem superfluous; yet it stresses the fact that line drawings are interpretations, which draughtspersons are generally well aware of, and it allows the reader to compare and thus to examine the composition more carefully. Note that the artist who drew **Fig. 5c** could only rely on photographs (which in the present case does not make her rendering less reliable though).

[43] The horizontal top line cuts deeper than the vertical pole line.

[44] **Fig. 5b** shows two small dots on either side of the disc, which were also observed by Winderbaum. On close inspection of the impression, photographs, and the original seal, it seems doubtful that these dots are part of the engraving; they rather represent unintentional 'bubbles' in the material.

[45] SAA 1, no. 50, 4–5; cf. HOLLOWAY 2002: 309, 407.

Fig. 5a. Garden Tomb Cylinder seal and impression. Photograph by Netanel Rinon (SSSL project).

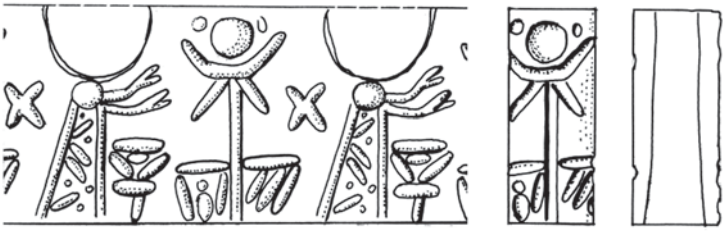


Fig. 5b. Drawing of the seal and impression by Carmen Hersch (Israel Antiquities Authority).

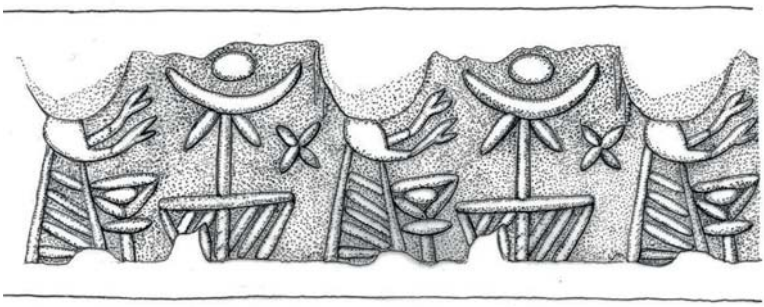


Fig. 5c. Drawing of the seal impression by Ulrike Zurkinden-Kolberg (SSSL project).

never with a disc. That said, there are exceptions to this rule, the most famous being the orthostat of Barrakib, king of Sam'al (**Fig. 6**).[46] Although that

[46] See SCHROER 2018: no. 1887 for many references and discussion.

Fig. 6. Orthostat of king Barrakib of Sam'al (modern Zıncirli), with Aramaic epigraphs reading *'nk brrkb br pnmw* "I am Barrakib, son of Panamuwa" (next to the king enthroned) and *mr'y b'l ḥrn* "My master, Baʿal [Lord] of Ḫarran" (to the right of the moon god's symbol). Vorderasiatisches Museum, Berlin. Photograph by Osama Shukir Mohammd Amin (Wikimedia Commons).[47]

sculpture depicts the symbol of the moon god in Sam'alian appropriation[48] rather than the cult emblem, it proves that the crescent-with-disc option could also be related to Ḫarran.[49]

[47] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sam%27alian_basalt_wall_relief_depicting_Prince_Barrakib,_8th_century_BCE._Pergamon_Museum.jpg.

[48] See THEUER 2000: 333, 359–360 with Figs. 6 and 7.

[49] The attribution of *all* depictions of a crescent standard to the moon god of Ḫarran has been strongly opposed by HOLLOWAY: "It is not an acceptable history-of-religions position blindly to ascribe all such representations of lunar cults to the local moon god of Ḫarrān, despite the clear evidence of massive Assyrian sponsorship of the Ḫarrānean temples and a popularity of Sîn of Ḫarrān that spanned numerous political and linguistic borders. (…) Worship of the moon appears to have been well-nigh universal throughout the Fertile Crescent in high antiquity, and there are legitimate heuristic grounds for arguing—in the absence of compelling evidence one way or another—that the ancient pan-Mesopotamian symbol of the moon-god, a crescent mounted on a pole, could be utilized by a sealcutter to represent any moon god, whether local and indigenous or imperial and exotic" (2002: 399, n. 439). The point is well-taken, if unnecessarily polemic. We hope not to proceed blindly in this study and insist on the *complementarity* of transregional

Worshiper: The human figure was originally represented in three parts—lower body, upper body, and head (now lost). The lower body is entirely taken by the figure's garment, represented by an elongated trapeze with four diagonal and one horizontal line at the bottom, which may indicate the robe's hemline.[50] The upper body was apparently rendered by a wide circle, from which two arms emerge horizontally to the right; they are slightly bent at the elbows, and take an additional small line at the hands. Judging from this rendering alone, it seems difficult to decide whether the hands are held palm down (in which case the lower stroke would represent the thumb) or up. The former seems slightly more probable as one expects the four joint fingers rather than the thumb to form the forearm's extension. In any case, the gesture points to a worshiping attitude.[51] Its correct identification may impact the seal's cultural, regional (and possibly even chronological) classification.

Offering stand: The object between the worshiper and the cult emblem is again a composite, made of a vertical line or pole, a horizontal line, and an inverted triangle; there may be an oval dot within the triangle. In view of its position (placed on the 'ground') and the horizontal top (which would theoretically imply that it could receive some gift), it seems plausible to identify the object as an offering stand, although it has also been described as an 'angular *ankh*' or '*ankh*-like symbol' in previous research.[52] The feature is well attested in Levantine glyptics, but not to our knowledge in Egypt; it thus seems unnecessary to postulate Egyptian cultural influence when interpreting this seal.

'X' symbol: The symbol hovering to the right of the cult emblem occupies the empty space between the scene's two extremities; one could take it as a space filler and scene divider in the first place and speculate that the seal cutter had somehow ill-positioned the three main elements of his (or her) composition (in comparison, the 'stand' is somehow squeezed between the human figure and the pedestal). Considering the lunar emblem, the symbol could represent a star (Winderbaum's suggestion), although four-pointed stars are relatively rare (in contrast to six- or eight-pointed stars or simple dots). On the other hand, cross- or X-shaped designs are among the most elementary forms of marking and tagging; Keel once related them to ritual activity, numinous significance and similar concepts, extending the interpretation to the Hebrew letter *taw* and

(particularly, Assyrian imperial) and local appropriations, avoiding to build an argument on an inappropriate dichotomy. Holloway himself has collected a great number of data proving the exceptional "international prestige" (ibid.: 401, 404) of the moon god of Ḫarran.

[50] Again the two drawings diverge, both in the direction of the diagonal lines and in the rendering (or not) of dots.

[51] The terminology of "worship" is slightly anachronistic for our material; more neutral terms would be "ritual" or "cult", but they are also too general. The images discussed in this article stress aspects of communication (greeting, "blessing", offering, pleasing, entertaining the deity).

[52] E.g., by UEHLINGER 1990.

a passage in the biblical Book of Ezekiel (9:4–6).[53] The mark could qualify the scene as a whole, signifying the expectation or the granting of (divine) protection, well-being and blessing, or qualify the expected efficacy of the ritual action as such.[54]

Type scene: Taken together in a 'syntactical' description, the composition depicts a scene of worship. It highlights (1) the two poles of ritual communication, a deity, or more precisely a cult emblem representing a lunar deity, perhaps the moon god of Ḫarran, and a human agent (probably male rather than female, but the remaining features are unmarked which is significant enough to be noted); it emphasizes (2) the ritual action and its reliance on mediating artifacts (the stand, and the emblem in the first place); and it possibly qualifies (3) the ritual action's efficacy and/or result.

2.3. *Dating*

The combination of material characteristics, manufacturing technique, and iconography combined with associated finds of the Iron Age II B (although mixed with much later materials) support a date of manufacture of the Garden Tomb seal some time during the (late 8th or) 7th century. From the point of view of Judahite history, this would include the reigns of kings Hezekiah and Manasseh. Connecting the seal to the presence of an Assyrian owner as part of Sennacherib's army would of course be sheer fantasy, in spite of the possibility that the area north of the town once hosted the camp of the Assyrians in historical reality (and not 'only' in cultural memory)[55]. In contrast, it seems more plausible to situate the presence in Jerusalem of a seal depicting worship of the cultic emblem of the moon god, possibly of the Lord of Ḫarran, in the wider context of that deity's (and his emblem's) spread over all the southern Levant in the wake of Assyria's increased control of the region, culminating in Esarhaddon's and Ashurbanipal's campaigns to Egypt, during the 7th century, that is the time of king Manasseh. Rather than historicizing the evidence too quickly, however, let us pause and take another, semiotically-minded look at the seal's composition before situating it in a wider comparative framework.

[53] KEEL 1981, esp. 201–208.

[54] Winderbaum adds the pertinent observation that a *taw* would normally consist of two lines crossing each other, whereas in the present case, the motif consists of for short strokes of the cutting-wheel coming together at a common center.

[55] USSISHKIN 1979.

2.4. *A semiotic intermezzo*

The ontology underlying the scene depicted on the Garden Tomb seal assumes a highly asymmetrical setting: except perhaps the 'X' symbol, only this-worldly entities (a human figure, a stand, a composite ritual installation) are depicted; no deity is figured as participating directly in the ritual encounter. In other words, while the cult emblem does refer to a specific deity and spells out the possibility of presence and ritual communication, the scene reflects a sequential logic of multiple mediation: In semiotic terms, the seal design may be understood as the representation of a representation (the emblem) of a representation (a shrine or temple) of a representation (the statue) of that particular deity. Observing this sequence is not to question that a cult emblem would have been considered less operative, in terms of ritual efficacy, than a statue; or that it would have been considered less of a 'presence' than the god himself, from the emic point of view of an ancient worshiper (or seal-owner, for that matter). We know that cult emblems could undergo the very same consecration rituals as cult statues and could therefore be considered (pretended, or claimed) full equivalents (strictly speaking, not only of the god's statue, but of the god 'himself'). It remains no less notable, and highly significant from a Study of Religion\s perspective, that the deity is present in the scene *via* his cult emblem, which within the scene represents the sole focus of ritual action. The emphasis is thus on ritual performance and the affordances of mediation rather than on divine presence *per se*.

3. Comparative considerations

3.1. *Cylinders and prismatic seals*

We should now look for comparanda in order to situate the object in a particular historical context. Comparing various features with other data should not only allow us to get a better grasp of the seal's own peculiarities, but also to formulate a hypothesis about its original provenance, and eventually provide context to its travels to (and deposition in) Jerusalem.

A preliminary caveat is required: Cylinder seals are much more rarely attested than stamp seals in the Southern Levant during the Iron Age II. At the time of writing, the SSSL database counts a total of 1658 stamp seals and seal impressions dated to Iron Age II B and Iron Age IIC/III (roughly the 8th to 6th centuries), with the two sub-periods almost evenly represented (Iron IIB: 862, Iron IIC/III: 796 items). Unfortunately an easily accessible database of cylinder

Fig. 7. Cylinder seal reportedly from Tell Dothan. Drawing by Hildi Keel-Leu.

Fig. 8. Cylinder seal from Gezer. Drawing by Hildi Keel-Leu.

seals and seal impressions from the Southern Levant does not (yet) exist.[56] However, earlier studies did not point to more than a few dozen items. That we should find good comparative data among cylinder seals found in the Southern Levant is therefore *a priori* rather improbable.[57]

Three items representing a scene of worship next to the moon god's cult emblem come to mind.[58] The earliest, a seal made of green serpentine said to have been found at Tell Dothan (**Fig. 7**)[59], probably from the second half of the 8th century, shows a king and an official with an offering stand next to the cult emblems of Sîn of Ḫarran, Marduk and Nabû, which all stand directly on the ground without any pedestal.[60] There are many differences (in material, style, and subject matter) to the Jerusalem seal, the most conspicuous being that the latter focuses on a single emblem. This is also the case with a cylinder seal from Gezer (**Fig. 8**)[61], recovered with its original metal mounting and re-

[56] A PhD dissertation by Steve Faust submitted at the University of Tübingen is currently prepared for publication. His database counts 753 cylinder seals and sealings from the Central and Southern Levant (Middle Bronze to Iron Age; pers. comm.). A sample of cylinder seals from the Southern Levant recently republished by Florian Lippke is limited to 147 items held in public collections under IAA custody (LIPPKE 2019).

[57] Things can change rapidly with new discoveries, however; see the following footnote.

[58] A limestone cylinder seal found in August 2020 at Tel Abel Beth Ma'acah (unfortunately out of context between burials dated to the Mamluk period) provides another interesting comparandum for our seal, close in several respects. Mentioned so far in preliminary reports only (PANITZ-COHEN 2020; PANITZ-COHEN and YAHALOM-MACK 2022), it will be published soon in a joint study by the said excavators and Miriam Shaish (all Hebrew University of Jerusalem).

[59] KEEL 1978: 291/293, 295 Fig. 221, Pl. Va = GGG/GGIG Fig. 281 = KEEL 1998: 73–74 and Fig. 15 = KEEL-LEU and TEISSIER 2004: 185–185 no. 192, 405, 443 no. 192; THEUER 2000: 337 and Fig. 10.

[60] The three emblems figure on a conoid seal from Tell Keisan (GGG/GGIG Fig. 291 = KEEL 2017: 594–595, Tell Keisan No. 22 = CSSL Tell Keisan no. 22), although differently arranged: on one side of the mantle, the moon god's emblem stands alone, on the other the emblems of Marduk and Nabû are placed together on a crouching *mušhuššu*; the two appear again in a complex worship scene on the seal's base engraving (with a human worshiper, a stand, and astral symbols)—the focus here is on the two Babylonian gods.

[61] PARKER 1949: 41 no. 190, Pl. XXVII:190; KEEL 1994: 77 and Fig. 31 = KEEL 1998: 77

Fig. 9. Cylinder seal from Mt. Nebo, 8th or 7th century.
Drawing by Hildi Keel-Leu.

portedly made of glass. It shows a group of three human figures, possibly clad in different robes and thus perhaps pointing to the moon god's multi-ethnic reputation, approaching the emblem with a variety of gestures. The seal's manufacture, style and composition are very different from both the Dothan and the Jerusalem seal, but it shares with the latter the presence of a disc within the crescent. In contrast, the emblem is mounted in a simple, rectangular box on the seal from Gezer, and the tassels are represented by a series of drill holes, a rather idiosyncratic version.

Even more interesting is a cylinder seal made of reddish-white (local?) limestone that was found in an Iron II B tomb on Mount Nebo (**Fig. 9**)[62]; in spite of its different material, this item shares a number of features with the Jerusalem seal, most notably the exclusive focus on the moon god's emblem, single tassels and the '*ankh*-like' stands. The pedestal is depicted as an inverted triangle, and the worshipers are playing music. In the absence of further close comparanda from the region[63], we might also consider two prismatic seals—a seal type somehow in between cylinder and stamp seals—with closely related iconography, although both are unprovenanced and known from line drawings only: one, published by Rafael Giveon, from the former collection of Moshe Dayan (**Fig. 10**)[64], another published more recently as a drawing by Tallay Ornan (**Fig. 11**)[65]. They share with the seals from Mt. Nebo and Jerusalem the angular '*ankh*-like' stands and additional astral symbols. In contrast to the

and Fig. 31. This remarkable cylinder seal would certainly deserve a more thorough study.

[62] KEEL et al. 1990: 329–330 with Fig. 63 = KEEL 1998: 78–79 with Fig. 34 = GGG/GGIG Fig. 300 = EGGLER and KEEL 2006: 192–193 Nebo no. 1 = SCHROER 2018 (IPIAO): no. 1907.

[63] But see fn. 58 above, and note the unprovenanced cylinder seal in the collection of the École Biblique et Archéologique Française in Jerusalem, KEEL 1978: 291, 292 Fig. 218, Pl. IVc, where the emblem appears next to a tree and a four-winged deity or 'genius'.

[64] GIVEON 1978: 117–120, Fig. 63 = KEEL 1978: 300 and Pl. Vc = GGG/GGIG Fig. 299.

[65] ORNAN 1997: Fig. 167; ORNAN 2005: 284 Fig. 220. At the time of study, the item was part of the Shlomo Moussaieff collection in London (Ornan, pers. comm.). We did not further inquire about its present whereabouts.

Fig. 10. Prism-shaped seal from the former collection of Moshe Dayan, present whereabouts unknown. Drawing by Anonymous.

Fig. 11. Prism-shaped seal, Shlomo Moussaieff collection. Drawing by Noga Ze'evi.

seal from Jerusalem, but as on the cylinder from Mt. Nebo, several worshipers are again shown playing music. Despite many obvious similarities between the two prismatic seals, there are differences, most notably in the rendering of the cult emblem itself (note the broad, pillar-like supporting device, hardly a pole, and the double crescent on **Fig. 11**). With all due caution, we may state that these items provide some flanking evidence—though unfortunately out of context—for a variety of creative appropriations of the subject in the southern Levant.

We should also refer to provenanced stamp seals and stamp seal impressions in the following discussion of particular design elements. Due to the limited attestation of cylinder (and prismatic) seals[66], and despite their far more restricted sealing surface, stamp seals represent the main body of evidence to demonstrate that the worship of the moon god, and *notabene* of Ḫarran's cult

[66] But see once more fn. 58 above. Pending the publication of the seal from Tel Abel Beth Ma'acah, let us just state the most conspicuous features of the latter: a single worshiper with both arms raised, a rendering of the emblems with a wide, cross-hatched pole (as on **Fig. 13c**) and a pedestal with 'inverted triangle' (as **Figs. 9** and **14b** and **c**), and two additional features (stands?) that are so-far unparalleled. Many thanks to Naama Yahalom-Mack for sending us a photograph of a modern impression of the seal.

emblem, had considerable resonance in the Southern Levant during the 8th and especially the 7th century.

3.2. *Classification issues*

In his first study of seals displaying the moon god's cult emblem and worshipers, Keel distinguished an "Assyrian" from a "Palestinian" version of the pedestal, the former being characterized by the combination of a horizontal upper line and a series of vertical lines, the latter depicting a box-like, often cross-hatched rectangle (more rarely, an inverted triangle) resting on two slightly longer posts.[67] More recently, based on a considerably broader documentation both of cylinder and stamp seals, he divided between three "groups" (perhaps better termed pictorial traditions?): an "Eastern or Assyro-Babylonian group", an "Intermediate group" from the Ḫarran region, and a "Western group" (also labeled "Northern Syrian–Phoenician–Palestinian"), defining each by a number of characteristics.[68] These "groups" were distinguished by how the cult emblem is depicted, what other motifs accompany the scene, and by the scene's overall composition. Keel attributed the Dothan cylinder (**Fig. 7**) to the Eastern group, the Gezer cylinder (**Fig. 8**) to the Intermediate Group and the Mt. Nebo cylinder (as well as the prismatic seal from the Dayan collection, **Figs. 9–11**) to the Western group.

While Keel's studies offer many valuable observations and orientation, we think that the distinction of only three "groups" may be less straightforward; in fact, their designations and the use of several, at times conflicting criteria betray that all three "groups" are hybrid constructs that would require further differentiation, a task beyond this contribution. For instance, in each of Keel's "groups" there seems to be considerable variety in the rendering of the pedestal and even the emblem itself. At the same time, and actually unsurprisingly given the movements of goods and people during the late 8th and 7th centuries, cylinder and stamp seals excavated in the southern Levant reflect a great variety of origins, as acknowledged by Keel. The following discussion focuses on individual iconographic and stylistic features and variations thereof, which cannot all be accounted for, let alone explained, by the "three groups model".[69]

[67] KEEL 1977: 284.

[68] KEEL 1994: 135–202; KEEL 1998: 73–86. We will focus on glyptics and put aside the discussion of the emblem's appearance on monumental elements (such as various stelae and reliefs), except for Southern Levantine attestations (as at Ruǧm al-Kursī, see below).

[69] When discussing "groups", an important aspect is not to found typology on iconographic features alone but to also take into account material, technique of manufacture, style, which are all interrelated.

Fig. 12a–b. Scaraboids from Shiqmona, both dated Iron Age IIC/III: CSSL Shiqmona No. 2 and 3. Drawings by Ulrike Zurkinden-Kolberg (SSSL project).

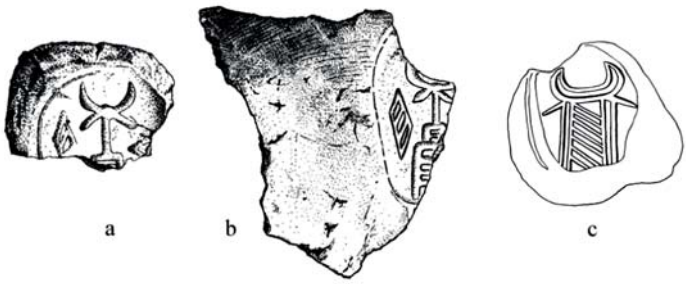


Fig. 13. Bullae excavated in Jerusalem, City of David, Area G, all dated Iron Age IIC: a–b impressed by the same seal, from Eilat Mazar's excavations (WINDERBAUM 2015: Figs. 7:13, 15; drawings by Katharina Streit).— c from Yigal Shiloh's excavations, "House of the Bullae" (after KEEL 2017: Jerusalem no. 100).

3.3. *The cult emblem and its base, or pedestal*

As mentioned, the emblem is sometimes depicted with only a pole standing on the ground (**Fig. 7**); more often the pole is fixed on some sort of box, at times two- or more-storeyed (the upper box may be smaller than the lower one), or on a pedestal, where the box is supported above ground by lateral "feet", as on two 7th-century scaraboids from Shiqmona (**Fig. 12a–b**)[70] and many other comparanda. The pedestal's as well as the pole's appearance may be specified, e.g., by structural details such as vertical joists or horizontal crossbars. The latter is the case on two bullae found in Jerusalem, Area G of Eilat Mazar's excavation, impressed with the same seal (**Fig. 13a–b**).[71] On another bulla

[70] KEEL 1977: 292, Fig. 219 and 295, Fig. 227 = KEEL 1994: 190, Figs. 45 and 42 = GGG/GGIG Figs. 301b–c.

[71] WINDERBAUM 2012: Figs. 12–13 = WINDERBAUM 2015: 385–387, Nos. 7–8, Figs. 7:13, 15; KEEL 2017: Jerusalem nos. 387–388 = CSSL Jerusalem nos. 387–388.

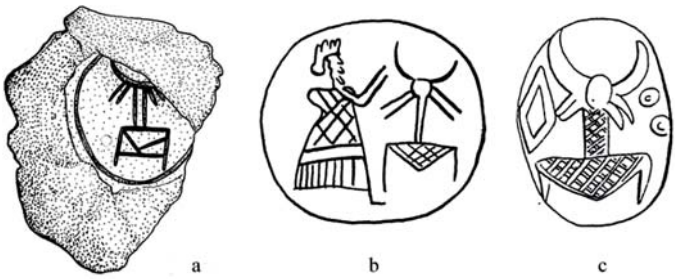


Fig. 14. Pedestals with inverted triangle device, possibly a cloth cover, on a bulla and seals from various locations: a Ḥorvat ʿUza, Iron Age IIC/III (CSSL Ḥorvat ʿUza South no. 2; drawing by Ulrike Zurkinden-Kolberg (SSSL project).— b Scaraboid from Tell Ǧemmeh, unstratified (Keel 2017: Tel Gamma no. 49; drawing by Hildi Keel-Leu).— c Scaraboid from Naḥshonim, surface find (known only from a modern impression (CSSL Naḥshonim no. 1; drawing by Hildi Keel-Leu).

found in Jerusalem, Area G of Yigal Shiloh's excavations (**Fig. 13c**)[72], the broad pole has become a pillar-like support, and the joists have transformed into diagonal hatching—a feature of artistic innovation which at first sight seems to be rather removed from real objects used in actual ritual.[73] One should note that while both variants depict a pair of single tassels, on Shiloh's bulla the pillar sides and the crescent are indicated by double lines. The pole is usually depicted as a simple bar, but it may be rendered by two vertical lines (as on a bulla from Ḥorvat ʿUza in the Negev, **Fig. 14a**).[74] The latter is particularly interesting insofar as its pedestal combines a rectangular box with an inverted triangular device, perhaps representing a cloth cover.[75] The pedestal or its cover can be hatched (either vertically or diagonally) or cross-hatched (again, either with vertical/horizontal or diagonal lines). Already encountered in **Figs. 9** and **10**, the cover is a typical feature of southern Levantine seals, as confirmed, e.g., by scaraboids from Tell Ǧemmeh (**Fig. 14b**)[76] and Naḥshonim (**Fig. 14c**)[77], unfortunately both unstratified. Note that in all three instances the

[72] BRANDL 2000: 63–65 and Fig. 10 (with a slightly different interpretation of the original seal and motif); GGG/GGIG: Fig. 297a = KEEL 2017: Jerusalem no. 100 = CSSL Jerusalem no. 100. See further the broken bulla in AVIGAD 1986: 111 no. 205.

[73] But note the detailed rendering of the emblem at Ruǧm al-Kursī (below, Fig. 14): it also indicates local adaptation but seems to nevertheless visualize an actual artifact.

[74] BECK 1986a: 40-41; KEEL 1994: 155, Fig. 37 = 1998: 80 and Fig. 37; BECK 2007: 194-196, Fig 6.1; CSSL Ḥorvat ʿUza no. 2.

[75] Independently suggested by WINDERBAUM in his 2013 ms. and MORICONI 2018: 413, n. 5.

[76] KEEL 1994: 157, 190 Fig. 43 = 1998: 81 and Fig. 43 = GGG/GGIG Fig. 301a.

[77] KEEL 1994: 156, 189 Fig. 39 = 1998: 80 and Fig. 39 = GGG/GGIG Fig. 297b.

Fig. 15. 7th-century scaraboid from Jerusalem, Mamilla cemetery, Tomb 7. Photograph by Mor Goldenberg (SSSL project), Drawing left after ORNAN 1998: 307f No. 38; drawing right by Ulrike Zurkinden-Kolberg (SSSL project).

crescent emblem shows double tassels (as on **Figs. 10–11** and **12a**), another characteristic of southern Levantine items.

Coming back to our Garden Tomb cylinder from Jerusalem, a number of iconographic features indicate that this is *not* a product of a southern workshop: the pedestal takes the shape of an inverted trapeze, not a rectangle. We know of no exact parallel for this peculiar shape. It is somehow reminiscent of the inverted triangle, but the inverted trapeze rests directly on the ground. There is only a simple pair of tassels. Moreover, a particular characteristic of our seal, perhaps the most important since it concerns the very focus of attention, is the rendering of the cult emblem with a disc inside the crescent. As we have seen, this rare detail is somehow in tension with the Ḫarranean tradition, but it does appear on the Barrakib orthostat (**Fig. 6**), on the rather idiosyncratic glass cylinder from Gezer (**Fig. 8**), and on a late rectangular piece from Susa[78]—that is, yet another outlier. Closer to the focus of this article, crescent and full moon are also combined and the object of worship on a limestone scaraboid from the Mamilla cemetery, Jerusalem (**Fig. 15**)[79]; the seal is too worn to ascertain whether the feature below the astral symbols is an independent rhomb, or yet another variant of a pedestal.

Might a last comparandum, monumental rather than minute—help solving the enigma? We refer to the two doorposts flanking the entrance to a late Iron Age temple at Ruǧm al-Kursī in Jordan, where the moon is clearly represented as a crescent and disc atop an almost pillar-like device supported by a rectangular pedestal with diagonal joists (**Fig. 16**).[80] To be sure, there are no tassels here, which puts these sculptures at some distance from the Ḫarranean tradition. That being said, is it mere coincidence that among the (considerably

[78] KEEL 1994: 151, 187 Fig. 24 = 1998: 76 and Fig. 24.

[79] ORNAN 1998: 307f No. 38 = KEEL 2017: Jerusalem no. 131 = KOCH 2019: 161 Fig. 6.3:1, 162.

[80] HÜBNER 2009, 2015; KEEL 1998: 113–114 and Fig. 105 = SCHROER 2018 (IPIAO) no. 1890; compare TYSON 2018: 190–191, 193–194.

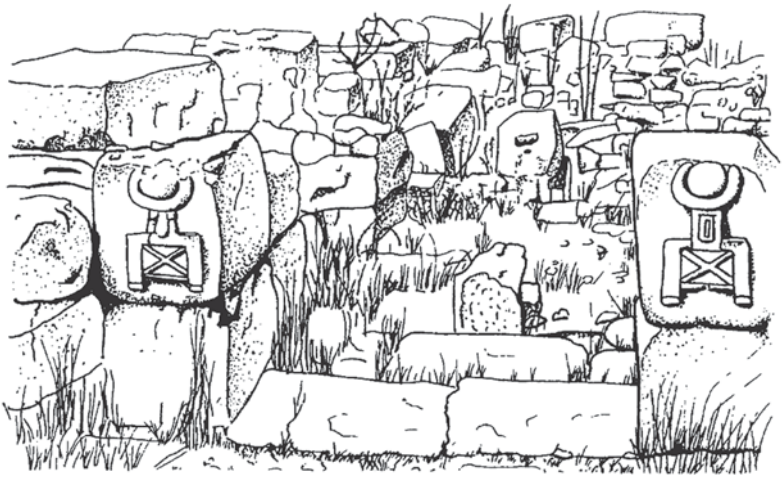


Fig. 16. Late Iron Age temple of Iron Age temple Ruǧm al-Kursī, Jordan. Drawing by Hildi Keel-Leu (based on a photograph by Ulrich Hübner).

earlier) stelae depicting the cult emblem of a bull-headed deity[81], no less than three from the Hauran (Tell el-Ašʿari, ʿĀwas, eṭ-Ṭurra) show a disc (divided into eight equal sectors on the two first-mentioned) between the bull's horns[82] (which evidently represent a lunar crescent, too)?[83] All things considered, we hypothesize that while the Garden Tomb cylinder seal does not represent a southern Levantine but a slightly more northern version and tradition of the emblem (crescent-cum-disc), that tradition must have been significant enough to radiate—via, perhaps even from Hamat, Damascus, or the Hauran—into Transjordanian Ammon.

3.4. *The worshiper*

The fragmentary state of the human figure on our seal unfortunately precludes any discussion of head features (and thus also of gender). We are left with two

[81] The combination of bull and moon symbolism is a typically inner Syrian tradition, distinct from the coastal, Canaanite-Phoenician Baʿal tradition. Given its prominence in the Hauran and the Golan as far as et-Tell/"Bethsaida", the deity represented by these stelae should be identified as a regionally significant storm-and-moon god supported by a major local power, most probably Damascus (thus Hadad).

[82] KEEL 1998: 115–116, Figs. 108–109; WIMMER and JANAYDEH 2011.

[83] A number of seals show an eight-pointed star over or within the crescent, which probably references an auspicious alignment of moon and Venus. Whether and how this combination is an alternative or relates to that of crescent and disc is unclear.

features, the long garment and lower body in general, and gesture. Due to the combination of material, tools, and style, all are executed rather summarily with little detail; it seems, for instance, that the garment was depicted as a single piece, with no distinction of different parts of it, and that the feet were not marked at all, in contrast to all comparanda mentioned so far. While we might potentially distinguish different ways of stylizing the garment within the Levantine production, a task beyond the present contribution, this would be of little help with regard to the classification of the Garden Tomb seal—except that it confirms that the latter is extraneous to specifically southern Levantine productions. Interestingly, however, the human figure's gesture of worship—if correctly identified as both arms raised, and both palms down—, while being rare in comparison to other gestures especially on cylinder seals, apparently joins the one of the first worshiper shown on the Gezer cylinder and on a number of Levantine stamp seals. The latter may reflect specifically Levantine practice.[84]

3.5. *The triangular, 'ankh-like' stand and the 'X' design*

In contrast to the features discussed so far, which detach the Garden Tomb seal from typical Southern Levantine peculiarities, this feature connects our cylinder seal with a conspicuously Levantine motif. It figures twice on the Mt. Nebo cylinder (**Fig. 9**), three times on the two prismatic seals (**Figs. 10** and **11**), and occurs on numerous stamp seals either with or without a worshiper (e.g., on **Fig. 12b**), and in other configurations with astral connotations.[85] When depicted only with astral symbols, one is tempted to take it for a symbol, too. Whenever worshipers are shown next to it, occasionally gesturing toward it, an interpretation as a cult-stand seems more plausible. The *ankh*-like stand is generally depicted with a single cross-bar; but it may also take two[86], and on some examples the motif may even appear twice in both variants, one before and one behind the worshiper.[87] Basically, though, these variants seem to be interchangeable.

Given the relative abundance of the *ankh*-like stand on southern Levantine stamp seals, as against North Syrian stamp and cylinder seals, one is tempted to

[84] The standard worshipers on Iron II B–C seals have been hypothetically identified with ritualists known as *kĕmārîm* in the Hebrew Bible; on the latter, said to have suppressed by Josiah (2 Kgs 23:5), see UEHLINGER 1995: 77–79; 2006: 303–305.

[85] UEHLINGER 1990.

[86] The same peculiarity can be observed, on stamp seals related to this production, in the depiction of stylized trees, Marduk's spade, etc. Here again, doubling the crossbar may reflect a primarily artistic, or stylistic, innovation.

[87] GGG/GGIG Fig. 302b and d.

hypothesize that in this particular instance, the Garden Tomb seal reflects an 'influence' that went from south to north.[88] This implies that it was produced in a region which could be exposed to such influence and appropriate the motif in the first place, which again points to an Assyrian-controlled city in central rather than northern Syria (e.g., Hamat, or Damascus).

On many cylinder and stamp seals the moon god's emblem and/or '*ankh*-like' motif are accompanied by astral symbols, often a star (six- or eight-pointed), a dot, or several dots; a star and a dot, or several dots, can appear together, in which case they must reference distinct astral entities (e.g., Venus and the Pleiades). There is thus good comparative evidence to support the hypothesis mentioned above that the cross design might depict a star. That being said, the 'X'-shape remains peculiar and could allow other interpretations.

3.6. *Intermediary conclusion*

To sum up the different elements of our non-exhaustive comparative survey, we may formulate the following hypothesis: The Garden Tomb cylinder seal was not manufactured in the southern Levant, let alone in Jerusalem, but probably in an Assyrian-controlled city in central or southern Syria. Material and iconographic characteristics set it apart from typical comparable data from the southern Levant, especially local products, and point to a more northern origin. On the other hand, some motifs connect so conspicuously to southern Levantine comparanda that we should not look too far north or northeast, nor to Assyria proper when looking for the seal's place of manufacture. While a connection to the moon god of Ḫarran and his temple seems plausible, the peculiar combination of crescent and disc is not typical for Ḫarran and the region northeast of the Euphrates; it resonates however with data from west of the Euphrates, not least from the Hauran and Transjordan—although the latter represent southern appropriations of moon god iconography and related worship which differ in several other respects from the Garden Tomb seal's iconography and overall scene. It remains therefore to evaluate the seal's place and significance against the more general religio-historical background of the promotion of the moon god of Harran, especially during the reign of Assyrian king Esarhaddon, and the parallel conjuncture of astral, and more specifically lunar, cults in the southern Levant, on both sides of the Jordan river, during the 7th century BCE.

[88] As far as we know, the dot within the inverted triangle is unparalleled.

4. Religio-historical context

4.1. *The moon god of Ḫarran and Assyrian imperial policy in the West*

The history of the moon god of Ḫarran's main temple, called É.ḪÚL.ḪÚL or "House of Rejoicing (of all people)" in cuneiform sources, and its *rayonnement* in the western regions of the Assyrian empire has been extensively researched and summarized during the past fourty years or so.[89] For our purpose, a chapter in a massive monograph by Steven W. Holloway on religion in the exercise of political power in the Neo-Assyrian empire deserves special mention.[90] Several studies by Othmar Keel[91] had previously highlighted reflections of Ḫarran-related iconography in Levantine glyptic art, a diagnostic medium that points to the popularity of astral cults more generally in the southern Levant during the 7th century BCE. Uehlinger[92] suggested to link that conjuncture of Ḫarran-related iconography more specifically to the expansion of Assyrian imperial power towards the West, drawing attention to a particular momentum when Esarhaddon set out to campaign against Egypt in 671. An Assyrian letter (K 2701A = ABL 923), by Marduk-šumu-uṣur writing to king Ashurbanipal, relates that on his way to Egypt, the king's father and predecessor had staged a special ceremony in a field camp sanctuary (a specially built "cedar temple") outside the city of Ḫarran:

> (The god) Sîn was seated upon a staff, with two crowns on (his) head, and (the god) Nusku stood before him. The father of the king, my lord, entered; he placed [the crown(s)] on (his own) head, (and it was said to him): "You will go and conquer the world with it (*sic*, sg.!)." [So he we]nt and conquered Egypt; the king, lord of kings (i.e., Ashurpanipal), will (now) conquer the rest of the countries [which] have not (yet) submitted to Aššur and Sîn.[93]

Since Esarhaddon's reign had started several years earlier (in 680), under difficult circumstances, this event (in 671) and its description (in 667?) read like a very special 'reboot' of sorts. While building on the centuries-old memory of the moon god (Nanna/Su'en/Sîn) as kingmaker[94], the "symbolically-charged

[89] See Gross 2014 for a recent overview.
[90] Holloway 2002: 388–425.
[91] Keel 1977, 1998.
[92] Uehlinger 1997.
[93] SAA 10, no. 174, ll. 10–16; cf. Uehlinger 1995: 317; Nissinen 1998: 79, 123–123; Holloway 2002: 408, 412 and see additional bibliography there.
[94] Holloway 2002: 391.

coronation"[95] has something unique and appears as a strategically staged royal performance. Unfortunately we do not know whether the location outside the city and its temple was required by ritual needs and protocol (during Nisannu), pragmatic considerations in the context of a military campaign, or first of all driven by political motivations.[96] What is most relevant for our purpose is that the Ḫarranean moon god and his two crowns[97] played a major role in the ceremony, and that the latter was intimately related to the conquest of Egypt. The wording in the second part of the quote and the pairing of Aššur and Sîn on equal footing seems to imply a kind of East/West labour division regarding lands not yet conquered, the West (including Egypt) being the moon god's affairs in the first place. From an Assyrian perspective, Sîn of Ḫarran was understood as the highest god of the West.[98]

Ḫarran remained an important hub for Assyria's control of the southern Levant and Egypt during the reign of Ashurbanipal, whose concern for Ḫarranean temples is well documented.[99] Ashurbanipal campaigned twice (669, 664) to Egypt, and he as well secured oracular support from Ḫarran. In the 650s, his involvement with É.ḪÚL.ḪÚL reached yet another climax when he appointed his youngest brother as *urigallu*-priest of Sîn of Ḫarran.[100]

Recent scholarship has used the diffusion of Harranean symbolism all over the Levant, in a great variety of media and appropriations, as a paradigm for more than one interpretive agenda. While for Thomas Staubli, it offers a model case of ancient Near Eastern *Publicity for the Gods*[101], Tallay Ornan takes it as prime example for *The Triumph of the Symbol* in Assyrian- and Babylonian-ruled Western Asia.[102] Her point is nicely pursued in a study by Alessandro Moriconi, whose starting-point is the Assyrian bronze standard from Tell eš-Šariʿa/Tel Śeraʿ.[103] With the latter, and a paper by Ido Koch titled "Pictorial Novelties in Context", the pendulum seems to swing back from broad synthesis to more focused and context-sensitive historical analysis.[104]

[95] HOLLOWAY 2002: 411.

[96] See HOLLOWAY 2002: 410–412 for the critical discussion of a conspiracy and *coup d'état* against the Assyrian king in 671/670, and note the recent reassessment of the episode in GRÜTTER 2023.

[97] The nature of the two crowns has been the subject of considerable speculation. If Egyptologists refer to a double uraeus diadem, or even an Egyptian royal double crown, Near Eastern scholars are more inclined to think of a composite crown in the Mesopotamian tradition including the moon god's symbols (a crescent and a disc?). Cf. UEHLINGER 1995: 318.

[98] UEHLINGER 1995: 316.

[99] HOLLOWAY 2002: 412–414.

[100] HOLLOWAY 2002: 316, 412.

[101] STAUBLI 2003.

[102] ORNAN 2005: esp. 163–167.

[103] MORICONI 2018.

[104] KOCH 2019. "The impact of the Moon God of Harran lay (…) less in the shape of direct

Thick description requires both, macro and micro, in dialogue. When aiming to understand the Garden Tomb seal in historical terms, we should acknowledge the peculiar political conjuncture of the Assyrian West during the 7th century BCE. It was probably at that very same time that our seal traveled from its place of origin (somewhere in central or southern Syria) to Jerusalem.

4.2. *Esarhaddon, Ashurbanipal, Manasseh, and Judah*

While official state iconography of the time of Hezekiah had leaned heavily on solar symbolism[105], this changed during the 7th century when astral iconography became much more fashionable and widespread.[106] Although imported, the Garden Tomb cylinder seal can be viewed as another witness in this mosaic of (gradual rather than sudden) change. That it was discovered in the northern outskirts of the Judahite capital obviously adds to its relevance, indirect as it may be, for the cultural and religious history of Judah.

Contemporary scholarship on the history and historiography of monarchic Judah during the late 8th and the 7th century BCE has long focused on the two kings championed in 2Kgs as particularly loyal to Yahweh, Hezekiah (r. 735–696) and Josiah (r. 640–609). In contrast, the reign of Manasseh (r. 696–642) has been less investigated for a variety of reasons.[107] The main difficulty for dealing archaeologically with Manasseh's reign has long been its enduring stability under a *Pax Assyriaca* regime that lasted roughly from the 680s to the 640s. Extended periods of prosperity without destructions are more difficult to observe on the ground, and even more difficult to disentangle chronologically.

religious changes that included the embracing of new icons and new religious concepts and was rather an appropriation of imperial iconography for the local lunar deity (or deities). (…) the variability of encounters precludes the formulation of any generalized reconstruction as to why and how a specific artifact was brought to its final deposition and why some icons and scenes were accepted and added to the local repertoire, while others were not" (ibid., 164).

[105] GGG/GGIG §§ 148–153, 162; KEEL 2007: §§ 481–482.

[106] GGG/GGIG §§ 172–187; KEEL 2007: §§ 577–585; WINDERBAUM 2012; KOCH 2019, 2022. *LMLK* stamped jars were still been in use during the early 7th century, but we don't know exactly for how long they were actively produced and how long official state iconography continued to operate along the earlier model. For a last attempt at synthesis, see LIPSCHITS 2021: esp. 109–114, 120.

[107] Manasseh gets only a few pages in FREVEL's authoritative *History of Israel* (2018: 300–304; 2023: 392–398), understandably less than his exceptionally well-documented father Hezekiah (2018: 277–299; 2023: 364–392) but also less than Josiah (2018: 304–310; 2023: 398–406). WiBiLex, an often-used German-language internet lexicon for biblical studies (bibelwissenschaft.de/wibilex/), has an entry for Hezekiah and Josiah since several years, but still none for Manasseh. See KEEL 2007: §§ 568–614 for a view on religio-historical developments during the time of Manasseh; MACHINIST 2020 for a thoughtful recent evaluation of Manasseh in history and historiography; and KNAUF and NIEMANN 2021: 270–281 for a refreshingly alternative view on his reign.

That said, our understanding of the "days of Manasseh" and of Judah's "long 7th century"[108] has progressed considerably over the past 30 years or so, not least due to an improved systemic understanding of the Late Assyrian empire, its administration and its relations with subdued kings and provinces.[109] It thus seems established today that Judah was integrated in the Assyrian administrative and economic system, not just a peripheral backwater, but that the *Pax Assyriaca* also implied a rather tough hold of the Judahite royal administration over its producing subjects. Manasseh is mentioned several times in the royal inscriptions of Esarhaddon and Assurbanipal as a loyal vassal and tributary, alongside many others but an important character nevertheless, second in order among Levantine kings only to Baʿal of Tyre.[110]

The long exposure to the Assyrian imperial system had consequences in many domains, not only among the elites and their luxury culture.[111] It also influenced the domain of religion, for sure in the capital but probably beyond.[112] Although we still don't know anything specific about direct, top-down Assyrian interference with Judahite cults, new data from Tall Tayinat[113], when considered in conjunction with the obvious resonance the rhetoric of Neo-Assyrian loyalty oaths finds in the Hebrew Bible (most notably in the books of Deuteronomy), invite us to seriously reconsider that option, too. To be sure, there is a long way to go from a cylinder seal found in the northern outskirts of Jerusalem to Assyrian (most probably, Aramean-mediated) impact on late-monarchic Judahite religion. But the Garden Tomb cylinder seal, which on account of its final deposition in a tomb that perfectly fits local tradition had become the property of a Judahite subject, does add a voice to other witnesses from the region pointing at the relative importance of astral cults and the recognition of the moon god as a major deity in Manasseh's Jerusalem and Judah.

Apart from attesting iconographic variety in the depiction of the moon god's cult emblem, the three bullae from Jerusalem mentioned above (**Fig. 13a–c**) attest to economic activities among the Judahite elite in the capital with places (and institutions?) whose seals refered ostentatively to the moon-god.

[108] LIPSCHITS 2019.

[109] Recent studies, from different perspectives, include LEHMANN 2012; ASTER and FAUST 2018; LIPSCHITS 2019; FAUST 2021; GADOT 2022; FINKELSTEIN, GADOT and LANGGUT 2022; MASHIACH and DAVIDOVICH 2023. While differing in focus and emphasis, all stress local and regional dynamics alongside systemic imperial ones.

[110] These are conveniently collected in WEIPPERT 2010: 339 no. 188, 345 no. 191 (and note the tribute list ibid., 350 no. 196).

[111] Think only of the ivory carvings found recently in a late Iron Age residence at the Givʿati Parking Lot in Jerusalem (AVISAR et al. 2022).

[112] See ORNAN 1997, 2005; WINDERBAUM 2012.

[113] See HARRISON 2014 for an informative summary with further bibliography; and STEYMANS 2013.

The bulla from Ḥorvat ʿUza (**Fig. 14a**) does so at a state outpost in the south-eastern Negev, a strategic component of the Judahite system of agricultural and animal production, state administration and military control developed in the region under Manasseh. In line with a large group of seventh-century stamp seals from all over the southern Levant, the Mamilla scaraboid (**Fig. 15**) adds another piece of evidence to moon cult references among Jerusalemites. How comes, we may ask, that Judahite elite and state officials should deal so uninhibitedly with stamp seals and seal impressions displaying the cult emblem of the moon god? The straightforward answer is that Judah at the time, in a similar way than its Ammonite neighbours (think of Mt. Nebo and Ruǧm al-Kursī, **Figs. 9** and **16**), had adapted to the Assyrian world system, which considered the moon god of Ḫarran to be the most important patron deity in the West. Judahites as many others among their neighbours adopted significant elements of the worship of the moon-god and other astral deities, whether mediated by cult emblems or more directly addressed at the "host of heaven". Unsurprisingly, this fits well some of the charges raised by the Deuteronomistic historian against king Manasseh, although from the opposite ideological viewpoint:

> "he built the high places (…) and reared up altars for Baʿal, (…) and worshipped all the host of heaven, and served them" (2Kgs 21:3).

Together with other finds from Jerusalem, the Garden Tomb seal may serve as a reminder that not all among Jerusalem's inhabitants would have blamed Manasseh for what, to them, was probably the right thing to do at the time.

BIBLIOGRAPHY

ASTER, Shawn Zelig and FAUST, Avraham (eds) (2018). *The Southern Levant under Assyrian Domination*. University Park, PA: Eisenbrauns.

AVIGAD, Nahman (1986). *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burnt Archive.* Jerusalem: Israel Exploration Socity.

AVIGAD, Nahman and GEVA, Hillel (2000). "Chapter IIb. Iron Age II Strata 9–7", in Hillel Geva (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem Conducted by Nahman Avigad 1969–1982. Volume 1: Architecture and Stratigraphy: Areas A, W and X2*, *Final Report*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 44–82.

AVISAR, Reli et al. (2022). "'Jerusalem Ivories': Iron Age Decorated Ivory Panels from Building 100, Givʿati Parking Lot Excavations, and Their Cultural Setting", *ʿAtiqot* 106, 57–74.

BARKAY, Gabriel (1985). *Northern and Western Jerusalem at the End of the Iron Age*. PhD thesis, Tel Aviv University (Hebrew).

BARKAY, Gabriel (1986). "The Garden Tomb: Was Jesus Buried Here?" *Biblical Archaeology Review* 12(2), 40–53, 56–57.

BARKAY, Gabriel (1997). "Three First-Temple Period Burial Caves North of Damascus Gate and the Date of Jerusalem's Northern Moat." *Cathedra* 83, 7–26 (Hebrew).

BARKAY, Gabriel (2000). "The Necropolis of Jerusalem in the First Temple Period", in: Shmuel AḤITUV and Amiḥai MAZAR (eds), *The History of Jerusalem: The Biblical Period*. Jerusalem: Yad Itzhak Ben Zvi, 233–270 (Hebrew).

BARKAY, Gabriel and KLONER, Amos (1986). "Jerusalem Tombs from the Days of the First Temple", *Biblical Archaeology Review* 12 (2), 23–39.

BARKAY, Gabriel; MAZAR, Amiḥai and KLONER, Amos (1975). "The Northern Cemetery of Jerusalem in First Temple Times", *Qadmoniot* 8, 71–76 (Hebrew).

BARKAY, Gabriel; MAZAR, Amiḥai and KLONER, Amos (1994). "The Northern Necropolis of Jerusalem During the First Temple Period", in: Hillel GEVA (ed.), *Ancient Jerusalem Revealed.* Jerusalem: Israel Exploration Society, 119–127 (translation of the previous article).

BIEBERSTEIN, Klaus and BLOEDHORN, Hanswulf (1994). *Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 100/1–3). 3 vols. Wiesbaden: Ludwig Reichert.

BRANDL, Baruch (2000). "Bullae with Figurative Decoration", in Donald T. ARIEL (ed.), *Excavations at the City of David 1978–1985 directed by Yigal Shiloh. Vol. VI: Inscriptions* (Qedem 41). Jerusalem: Israel Exploration Society and Institute of Archeology, The Hebrew University of Jerusalem, 58–74.

CLERMONT-GANNEAU, Charles (1899). *Archaeological Researches in Palestine*, I. London: Committee of the Palestine Exploration Fund.

CONDER, Claude Reignier (1881). "Jerusalem (Lieutenant Conder's Reports)", *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 13, 201–205.

DE VAUX, Ludovic (1886). "Découvertes récentes à Jérusalem", *Revue Archéologique* 7, 371–374.

EGGLER, Jürg and KEEL, Othmar (2006). *Corpus der Siegelamulette aus Jordanien* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 25). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ESCOBAR, Eduardo A. (2018). "'You,' 'Us,' and 'Them': Glass and Procedural Knowledge in Cuneiform Cultures", *History of Knowledge,* December 5 [https://historyofknowledge.net/2018/12/05/you-us-and-them-glass-and-procedural-knowledge-in-cuneiform-cultures/].

FAUST, Avraham (2021). *The Neo-Assyrian Empire in the Southwest: Imperial Domination and its Consequences.* Oxford: Oxford University Press.

FINKELSTEIN, Israel, GADOT, Yuval and LANGGUT, Dafna (2022). "The Unique Specialised Economy of Judah under Assyrian Rule and its Impact on the Material Culture of the Kingdom", *Palestine Exploration Quarterly* 154 (4), 261–279.

GADOT, YUVAL (2022). "Jerusalem, the Reign of Manasseh and the Assyrian World Order", in: Felix HAGEMEYER (ed.), *Jerusalem and the Coastal Plain in the Iron Age and Persian Periods: New Studies on Jerusalem's Relations with the Southern Coastal Plain of Israel/Palestine (ca. 1200–300 BCE)* (Research on Israel and Aram in Biblical Times 4; Orientalische Religionen in der Antike 46). Tübingen: Mohr Siebeck, 145–162.

GELLMAN, David (2020). "Jerusalem, the Old City, Dar el-Consul", *Ḥadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys in Israel* 132. [https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=25847&mag_id=128]

GGG = KEEL, Othmar and UEHLINGER, Christoph (1992). *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputatae 134), Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder; ([7]2014), Fribourg: Bibel+Orient Museum & Academic Press Fribourg.

GGIG = *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, trsl. Th.T. Trapp. Minneapolis: Fortress Press and Edinburgh: T&T Clark.

GIVEON, Rafael (1978). *The Impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies* (Orbis Biblicus et Orientalis 20). Fribourg: University Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GROSS, Melanie (2014). "Ḫarrān als kulturelles Zentrum in der altorientalischen Geschichte und sein Weiterleben", in MÜLLER-FUNK, Lea et al. (eds), *Kulturelle Schnittstelle. Mesopotamien, Anatolien, Kurdistan. Geschichte. Sprachen. Gegenwart*, Vienna: Institut für Orientalistik der Universität Wien, 139–154.

GRÜTTER, Nesina (2023). "Eine Neuinterpretation von SAA 10 176 (neubabylonischer Brief eines *bārû*)", *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 2023 (no. 1, mars), 49–54 (#22).

HARRISON, Timothy (2014). "Articulating Neo-Assyrian Imperialism at Tell Tayinat", in: M.T. RUTZ and Morag M. KERSEL (eds), *Archaeologies of Text: Archaeology, Technology, and Ethics* (Joukowsky Institute Publications, 6), Oxford – Philadelphia: Oxbow, 80–96.

HENDERSON, Julian (2013). *Ancient Glass: An Interdisciplinary Exploration.* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

HOLLOWAY, Steven W. (2002). *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Culture and History of the Ancient Near East 10). Leiden – Boston: Brill.

HÜBNER, Ulrich (2009). "Der Mondtempel auf Ruǧm al-Kursī in der Ammonitis", in: Michael PIETSCH and Friedhelm HARTENSTEIN (eds), *Israel zwischen den Mächten* (Festschrift Stefan Timm) (Alter Orient und Altes Testament 364). Münster: Ugarit-Verlag, 145–153.

HÜBNER, Ulrich (2015). "Noch einmal zum ammonitischen Mondtempel auf Ruǧm al-Kursī", *Die Welt des Orients* 45(2), 193–199.

KEEL, Othmar (1977). *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (Stuttgarter Bibel-Studien 84/85). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

KEEL, Othmar (1981). "Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8 f. und Par.", in: Pierre CASETTI,

Othmar KEEL and Adrian SCHENKER (eds), *Mélanges Dominique Barthélemy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 38). Fribourg: Éditions universitaires and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 159–240.

KEEL, Othmar (1994). *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV (mit Registern zu den Bänden I–IV)* (Orbis Biblicus et Orientalis 135). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (1998). *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 261). Sheffield: Sheffield Academic Press.

KEEL, Othmar (2007). *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1* (Orte und Landschaften der Bibel IV,1). Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar (2017). *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tell el-Idham bis Tel Kitan* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 35). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar; SHUVAL, Menachem and UEHLINGER, Christoph (1990). *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Vol. III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop* (Orbis Biblicus et Orientalis 100). Fribourg: University Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KEEL, Othmar and UEHLINGER, Christoph: see GGG, GGIG.

KEEL-LEU, Hildi and TEISSIER, Beatrice (2004). *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg* (Orbis Biblicus et Orientalis 200). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KNAUF, Ernst Axel and NIEMANN, Hermann Michael (2021). *Geschichte Israels und Judas im Altertum* (De Gruyter Studium). Berlin: De Gruyter.

KOCH, Ido (2019). "Pictorial Novelties in Context: Assyrian Iconography in Judah", in: Filip ČAPEK and Oded LIPSCHITS (eds), *The Last Century in the History of Judah: The Seventh Century BCE in Archaeological, Historical, and Biblical Perspectives* (Ancient Israel and its Literature 37). Atlanta, GA: SBL Press, 151–164.

KOCH, Ido (2022). "Israel and Assyria, Judah and Assyria", in: K.H. KEIMER and G.A. PIERCE (eds), *The Ancient Israelite World* (Routledge Worlds series). London: Taylor & Francis, 693–712.

KOCHAV, Sarah (1995). "The Search for a Protestant Holy Sepulchre: The Garden Tomb in Nineteenth-Century Jerusalem", *The Journal of Ecclesiastical History* 46, 278–301.

KÜCHLER, Max (2006). *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

LEHMANN, Gunnar (2012). "Survival and Reconstruction of Judah in the Time of Manasseh", in: Angelika BERLEJUNG (ed.), *Disaster and Relief Management / Katastrophen und ihre Bewältigung* (Forschungen zum Alten Testament 81). Tübingen: Mohr Siebeck, 289–310.

LIPPKE, Florian (2019). "Stratifizierte Bildsprache. Beobachtungen zu den Zylindersiegeln aus offiziellen und wissenschaftlich kontrollierten Grabungen in Palästina/Israel", in: Markus LAU, Matthias SCHMIDT and Thomas SCHUMACHER (eds), *Sprachbilder und Bildsprache: Studien zur Kontextualisierung biblischer Texte. Festschrift für Max Küchler zum 75. Geburtstag* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 121). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 37–124.

LIPSCHITS, Oded (2019). "The Long Seventh Century BCE: Archaeological and Historical Perspectives", in: Federico ČAPEK and Oded LIPSCHITS (eds), *The Last Century in the History of Judah: The Seventh Century BCE in Archaeological, Historical, and Biblical Perspectives* (Ancient Israel and its Literature 37), Atlanta, GA: SBL Press, 43–60.

LIPSCHITS, Oded (2021). *Age of Empires: The History and Administration of Judah in the 8th–2nd Centuries BCE in Light of the Storage-Jar Stamp Impressions* (Mosaics: Studies on Ancient Israel 2). Tel Aviv: Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology & University Park, PA: Eisenbrauns / Penn State University Press.

MACHINIST, Peter (2020). "Manasseh of Judah: A Case Study in Biblical Historiography", in: Peter DUBOVSKÝ and Federico GIUNTOLI (eds), *Stones, Tablets, and Scrolls: Periods of the Formation of the Bible* (Archaeology and Bible 3). Tübingen: Mohr Siebeck, 183–226.

MASHIACH, Avraham and DAVIDOVICH, Uri (2023). "The En-Gedi Spring Site and the Judahite Expansion into the Judean Desert in the Late Iron Age", *Tel Aviv* 50, 21–43.

MAZAR, Amiḥai (1976). "Iron Age Burial Caves North of the Damascus Gate, Jerusalem", *Israel Exploration Journal* 26, 1–8.

MONK, Daniel Bertrand (2002). *An Aesthetic Occupation: The Immediacy of Architecture and the Palestine Conflict.* Durham, NC: Duke University Press.

MOOREY, P.R.S. (1994). *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence.* Oxford: Clarendon Press; reprint (1999). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

MORICONI, Alessandro (2018). "Rising Moon at Tell eŝ-Ŝerī'a/Tel Sera': A Neo-Assyrian Bronze Crescent Standard and the Iconography of the Moon God Sîn of Ḫarrān in (*sic,* ‹the›) Southern Levant. Ritual Paraphernalia and (*sic*) Military Insignia?", *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant* 28, 409−418.

NISSINEN, Martti (1998). *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (State Archives of Assyria Studies 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

OPPENHEIM, A. Leo; BRILL, Robert H.; BARAG, Dan and VON SALDERN, Axel (1970). *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia: An Edition of the Cuneiform Texts which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*. Corning, NY: The Corning Museum of Glass.

ORNAN, Tallay (1997). *Mesopotamian Influence on the Glyptic of Israel and Jordan in the First Millennium B.C.* (unpublished PhD diss.). Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem (Hebrew).

ORNAN, Tallay (2005). *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representations in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (Orbis Biblicus et Orientalis 213). Fribourg: Academic Press and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

PANITZ-COHEN, Nava (2020), "Tel Abel Beth Maacah-August 2020: Area B-Field Report (IAA License No. 50/2020)" [https://www.abel-beth-maacah.org/_files/ugd/d823bd_cb362baac4654ca0b26ec77409a4137b.pdf].

PANITZ-COHEN, Nava and YAHALOM-MACK, Naama (2022). "Tel Avel Bet Maʿakha (Abel Beth Maacah) 2018–2021", *Ḥadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys in Israel* 134 [https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=26248&mag_id=134].

PARKER, Barbara (1949). "Cylinder Seals from Palestine", *Iraq* 11, 1–42.

SAX, Margaret (1996). "Recognition and nmenclature of quartz materials with specific reference to engraved gemstones", *Jewellery Studies* 7, 63–72.

SAX, Margaret (2001). "The Seal Materials, their chronology and sources", in: Dominique COLLON, *Catalogue of Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V: No-Assyrian and Neo-Babylonian Periods.* London: The British Museum Press, 18–34.

SAX, Margaret and MIDDLETON, A. P. (2001). "A system of nomenclature for quartz and its application to the material of cylinder seals", *Archaeometry* 34, 11–20.

SCHICK, Conrad (1855). "Neu aufgedeckte Felsengräber bei der Grabeskirche in Jerusalem", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 8, 170–179.

SCHICK, Conrad (1874). "Notes. Mr. Schick's Work at Jerusalem", *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 6 (2), 125.

SCHICK, Conrad (1892). "Gordon's Tomb", *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* 24 (2), 120–124.

SCHMIDT, Katharina (2019). *Glass and Glass Production in the Near East during the Iron Age Period: Evidence from Objects, Texts and Chemical Analysis*. Oxford: Archaeopress.

SCHROER, Silvia (2018). *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 4: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft.* Fribourg: Bibel+Orient Museum and Basel: Schwabe [https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/23587].

SCHUSTER-BRANDIS, Anais (2008). *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 46). Münster: Ugarit-Verlag.

STAUBLI, Thomas (2003). "Sin von Harran und seine Verbreitung im Westen", in: *Werbung für die Götter: Heilsbringer aus 4000 Jahren.* Fribourg: Academic Press / Bibel+Orient Museum, 64–89.

STEYMANS, Hans Ulrich (2013). "Deuteronomium 28 und Tell Tayinat", *Verbum et Ecclesia* (online) 34 (2), #870 [http://dx.doi.org/10.4102/ ve.v34i2.870].

THAVAPALAN, Shiyanthi (2018). "Radiant Things for Gods and Men: Lightness and Darkness in Mesopotamian Language and Thought", *Colour Turn: An Interdisciplinary and International Journal* VI, 36pp. [https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/tct/article/view/675].

THAVAPALAN, Shiyanthi (2019a). "Stones from the Mountain, Stones from the Kiln: The Value of Glass in Ancient Mesopotamia", in: ead. and David A. WARBURTON (eds), *The Value of Colour: Material and Economic Aspects in the Ancient World* (Berlin Studies for the Ancient World 70). Berlin: Edition Topoi, 177–200.

THAVAPALAN, Shiyanthi (2019b). *The Meaning of Color in Ancient Mesopotamia* (Culture and History of the Ancient Near East 104). Leiden: Brill.

THAVAPALAN, Shiyanthi and WARBURTON, David A. (eds, 2019). *The Value of Colour: Material and Economic Aspects in the Ancient World* (Berlin Studies for the Ancient World 70). Berlin: Edition Topoi.

THEUER, Gabriele (2000). *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas* (Orbis Biblicus et Orientalis 173). Fribourg: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

TYSON, Craig W. (2018). "Peripheral Elites as Imperial Collaborators", in: id. and Virginia R. HERRMANN (eds), *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period.* Louisville, CO: University Press of Colorado, 177–209.

UEHLINGER, Christoph (1990). "Ein *ʿnḫ*-ähnliches Astralkultsymbol auf Stempelsiegeln des 8./7. Jhs." in: KEEL, SHUVAL and UEHLINGER 1990, 322–330.

UEHLINGER, Christoph (1995). "Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum", in: W. GROß (Hg.), *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (Bonner Biblische Beiträge 98). Weinheim: Beltz Athenäum, 57–89.

UEHLINGER, Christoph (1997). "*Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie", in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995* (Supplements to Vetus Testamentum 66), Leiden: Brill, 297–349.

UEHLINGER, Christoph (2006). "Was There A Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum", in: L. L. GRABBE (ed.), *Good Kings/ Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century* (European Seminar in Historical Methodology 5; Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393). London – New York: Continuum, 279–316.

USSISHKIN, David (1979). "The 'Camp of the Assyrians' in Jerusalem", *Israel Exploration Journal* 29, 137–142.

VINCENT, Louis-Hugues (1925). "Garden Tomb, histoire d'un mythe", *Revue Biblique* 32, 401–431.

WEIPPERT, Manfred (2010). *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WILSON, Charles William (1906). *Golgotha and the Holy Sepulchre.* London: Committee of the Palestine Exploration Fund.

WIMMER, Stefan Jakob and JANAYDEH, Khaled (2011). "Eine Mondgottstele aus *eṭ-Ṭurra*/Jordanien", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 127 (2), 135–141.

WINDERBAUM, Ariel (2012). "Assur in Jerusalem – New Glyptic Evidence of the Assyrian Influence on Jerusalem", in David AMIT, Guy D. STIEBEL, Orit PELEG-BARKAT and Doron BEN-AMI (eds), *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region: Collected Papers* Vol. VI. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 83–104 (Hebrew).

WINDERBAUM, Ariel (2015). "The Iconic Seals and Bullae of the Iron Age", in: Eilat MAZAR (ed.), *The Summit of The City of David Excavations 2005–2008. Final Reports Volume I: Area G*. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 363–420.

ZELINGER, Yeḥiel (2006). "Jerusalem, the Garden Tomb", *Ḥadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys in Israel* 118 [https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=327&mag_id=111].

ZELINGER, Yeḥiel (2007). "Jerusalem, 'Zedekiah's Cave'", *Ḥadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys in Israel* 119 [https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=658&mag_id=112].

ZELINGER, Yeḥiel (2010). "Jerusalem, the Garden Tomb", *Ḥadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys in Israel* 122 [https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=1376&mag_id=117].

ZELINGER, Yeḥiel (2012). "Jerusalem, 'Zedekiah's Cave'", *Ḥadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys in Israel* 124 [https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=2064&mag_id=119].

DR. KÄTE MARCUS (1892–1979) AUS MÜNSTER. DEUTSCH-JÜDISCHE NATIONALÖKONOMIN, JOURNALISTIN, FRAUENRECHTLERIN UND PSYCHOTHERAPEUTIN

Marie-Theres WACKER

In Münster, der Stadt, in der Du, Silvia, geboren wurdest und auch Dein Studium der Theologie begonnen hast, ist die Geschichte der dortigen jüdischen Gemeinden inzwischen recht gut erforscht,[1] wenngleich immer wieder Überraschungsfunde das Bild ergänzen, das von der ersten Gemeinde des 13./14. Jahrhunderts und der erst 1810 neu wieder erstehenden zweiten Gemeinde, die durch die Shoah nahezu völlig ausgelöscht wurde, bekannt ist. Im Blick auf die Geschichte der deutschen Staatsbürger:innen jüdischen Glaubens haben die Forschungen von Gisela MÖLLENHOFF und Rita SCHLAUTMANN-OVERMEYER vor allem für den Zeitraum 1918–1945 Unschätzbares dazu beigetragen, dass deren individuelle Biographien und zugleich deren Eingebundensein in die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zur Shoah, aber für die, die sich retten konnten, auch darüber hinaus nachgezeichnet wurden und der Nachwelt dadurch erhalten bleiben.[2]

Auch wer sich näherhin für die Geschichte der Frauen aus der zweiten Münsteraner Jüdischen Gemeinde interessiert – für die mittelalterliche Gemeinde liegen kaum Quellen vor; die nach 1945 entstehende dritte Gemeinde wäre ein eigenes Thema, hat sie doch vor allem durch den Zuzug aus der ehemaligen UdSSR ganz neue Konturen erhalten[3] – findet im „Biographischen Lexikon" von MÖLLENHOFF/SCHLAUTMANN-OVERMEYER viel Material. Ein kursorischer Durchgang zeigt, dass, wie ab der Kaiserzeit zu erwarten, vermehrt auch die Mädchen neben den Jungen eine höhere Schuldbildung erhalten, wenngleich nur wenige der jungen Frauen die Hochschulreife erwerben oder gar eine Universität besuchen.

Um die Pionierin unter ihnen soll es im Folgenden gehen: um Dr. Käte Marcus, geboren 1892 in Münster, die als erste Frau aus der dortigen Jüdischen Gemeinde das Abitur ablegte, studierte und 1918 in Heidelberg promovierte. Danach übersiedelte sie nach Berlin. Noch Anfang 1940 konnte sie in die Vereinigten Staaten entkommen und hat sich, nach einer Zwischenstation in New York, ab 1944 in Los Angeles, wo sie 1979 verstarb, gleichsam ein zweites Leben aufgebaut.

[1] Zusammenfassend MÖLLENHOFF und SCHLAUTMANN-OVERMEYER 2008.
[2] MÖLLENHOFF und SCHLAUTMANN-OVERMEYER 1995.
[3] Erste Eindrücke dazu in FEHR 2013.

Ausgehend von den Hinweisen im „Biographischen Lexikon“[4] bin ich ihren Spuren nachgegangen und habe mich dabei immer wieder als „Archäologin“ gefühlt, die weite Terrains abtragen oder anstechen muss, um hie und da einen glücklichen Zufallsfund zu machen, ansonsten aber auch manches schwer Deutbare entdeckt und immer mit nur vorläufigen Resultaten zu leben hat, die durch spätere Funde in neues Licht geraten können. Dir, liebe Silvia, möchte ich dieses Lebensbild, wenngleich es auch nach mehrmonatigen intensiven „Grabungskampagnen“ aufgrund der schwierigen Quellenlage notgedrungen fragmentarisch bleibt, zu Deinem Abschied von der Universität Bern widmen.[5]

1. Eine, die (es) wissen will

Käthe Marcus wurde am 29. März 1892 als das älteste Kind von Anna und Eli Marcus am Roggenmarkt 9 geboren, wo Elis Eltern Samuel und Betty Marcus ein bekanntes Schuh- und Lederwarengeschäft betrieben, das sie seit Anfang der 1840er Jahre aufgebaut hatten. Eli Marcus machte sich ab 1892 einen Namen als westfälischer Mundartdichter, der u. a. regelmäßig Theaterstücke für die im Münsteraner geselligen Leben wichtige „Abendgesellschaft des Zoologischen Gartens“ verfasste. Käthe und ihre Geschwister Ernst (geb. 1893), Elsbeth (1896) und der Nachzögling Julius (1911) wuchsen in einem liberaljüdisch orientierten, in die bürgerliche Münsteraner Gesellschaft integrierten Elternhaus auf.[6]

Bis 1909 besuchte Käthe eine höhere Mädchenschule in Münster, die eine insgesamt zehnjährige Schullaufbahn mit Vorschule und bis zur sog. Mittleren Reife bot und damit in einer Zeit heftiger politischer Diskussionen um Ziele, Inhalte und Sinn von Mädchenbildung den Weg zu einer genuinen höheren Bildung für junge Frauen eröffnete. Die Hochschulreife erarbeitete sich Käthe in einem dreijährigen gymnasialen Privatkurs – ein Oberlyceum gab es ihrer Heimatstadt noch nicht – und legte im März 1912 ihre Abiturprüfungen am städtischen Realgymnasium in Münster, einem Knabengymnasium, ab.[7] Und: sie wollte studieren.

Käthes Schulzeit fällt in die Phase der preußischen Bildungsreformen, die für Mädchen erst allmählich einen geradlinigen Weg zum Abitur eröffneten und

[4] Der Text zu Dr. Käte Marcus aus Möllenhoff und Schlautmann-Overmeyer 1995: 286–287 wurde auf die Website www.juedischer-friedhof-muenster.de übernommen und ist unter der Dokumentation des Grabs ihrer Eltern Eli und Anna Marcus einsehbar.

[5] Vielfältiger Dank geht insbesondere an die Damen der Fernleihstelle an der ULB Münster, die mir auch die entlegensten Beiträge von Käte Marcus engagiert zugänglich gemacht haben!

[6] Vgl. Schneider und Voloj 2003 passim, bes. 148.

[7] UA Heidelberg, H-IV-757 (Lebenslauf).

auch erst 1908 das universitäre Studium für Frauen ermöglicht hatten. In Heidelberg dagegen, wo sie 1912 ein Studium begann, waren schon um 1900 Studentinnen zugelassen worden und besaß die dortige Universität bald einen überdurchschnittlichen Frauenanteil.[8] Vielleicht darf eine Motivation für den Wegzug aus Münster aber auch in einem kleinen Text gefunden werden, den Käthe Marcus 1921 verfasst hat und in dem sie auf den Anfang ihres Studiums zurückblickt[9]:

> „Wie waren wir damals hingewendet zu den Köstlichkeiten eines sorgenfreien Lebens, das in seiner bunten Vielfältigkeit den Reiz des Abenteuers spendete! Wie konnten wir, von keinem Zwang gehemmt, nach Wunsch und Willen uns verlieren an die Seltenheiten eines fremden Stadtbildes, an die Offenbarungen der Museen und Bibliotheken, die Ueberraschungen neuer Freundschaft und Weggenossenschaft. In einer weiten Ferne stand, kaum erkennbar, der Zwang zur Einkehr in das ‚bürgerliche Leben'. Niemand dachte ernstlich daran, denn man war ja ‚erstes Semester', und das hieß doch von alters her: Die Schule begraben, das Leben erobern!"

„Die Schule begraben – das Leben erobern" – dazu brauchte es Abstand von zu Hause, das Abenteuer und die Herausforderungen einer neuen Umgebung. Käthe – die sich selbst spätestens seit ihrer Immatrikulation „Käte" schreibt – bleibt nur ein Semester in Heidelberg und wechselt zum Winter 1912 nach Berlin, dann nach München und zurück nach Berlin. Haben die Großstädte mit ihren „Museen und Bibliotheken" Anziehungskraft ausgeübt? Nach einem weiteren Studienjahr in Münster macht sich Käte im Sommersemester 1916 wieder zu ihrem ersten Studienort Heidelberg auf, immatrikuliert sich im Mai für „rer. pol" und bittet an der dortigen Universität Anfang Januar 1918 um die Eröffnung eines Promotionsverfahrens.

Die (leider nicht erhaltene) Abhandlung, die sie der Philosophischen Fakultät in Heidelberg vorlegt, trägt den Titel: „Der kapitalistische Großbetrieb im Kunstgewerbe". Aus dem Gutachten des Doktorvaters Eberhardt Gothein, einem renommierten Vertreter der Volkswirtschaftslehre seiner Zeit,[10] geht hervor, dass ihm daran gelegen war, „die allgemeinen Beziehungen von Großindustrie und Kunstgewerbe nach ihrer psychologischen und sozialen Eigenart wie nach ihrem ökonomischen Erfolge untersuchen zu lassen"[11]. Die Originalität der Arbeit sieht er darin, dass die Verfasserin „den inneren Gegensatz und die Möglichkeit einer Vereinigung des ökonomischen Prinzips und der künstlerischen

[8] BIRN 2012.
[9] MARCUS 04.05.1921 (NFZ).
[10] Vgl. BRINTZINGER 1996: 150–151.
[11] UA HEIDELBERG, H-IV-757 (Dissertationsgutachten).

Prinzipien zu ihrem eigentlichen Thema gemacht“ habe.[12] Gothein bescheinigt seiner Schülerin eine hohe Befähigung zu strukturiertem Denken und einen zugleich wissenschaftlich exakten und ansprechenden Stil der Darstellung.

Mit ihrem Fach der Nationalökonomie bleibt Käte Marcus im Rahmen der als eher praxisnah – und damit für ein Frauenstudium geeignet – geltenden Fächer, wie auch den Rechtswissenschaften und der Medizin. Gleichwohl waren Anfangsschwierigkeiten zu überwinden, wie sie in ihrem oben bereits zitierten Text von 1921 ausführt:

> „Früher gingen viele junge Frauen zur Hochschule, in deren Kenntnis- und Interessenbereich nur das auf der Schulbank Gelernte lag. Studierende der Nationalökonomie kannten nicht die einfachsten Grundbegriffe der Wirtschaftspolitik und -theorie.“ … Heute dagegen ist es „wohl auch nicht mehr nötig, dass ein Professor der Politik seine Hörer ausdrücklich zum Zeitunglesen ermahnt! Die Kenntnis des Zeitgeschehens und die damit zusammenhängenden Grundbegriffe und Einstellungen bringt wohl jede Studentin heute zur Hochschule mit“.[13]

Ihr politisches Interesse, ihr selbstverständlicher Umgang mit den Printmedien und ihr Schreibtalent waren ihr Kapital, mit dem sie als „Dr. Käte Marcus“ im Sommer 1918 nach Berlin ging.[14]

2. Frühe journalistische Tätigkeit

Wie viele Akademikerinnen ihrer Generation hat wohl auch Käte Marcus ihre Chance darin gesehen, im journalistischen Bereich Fuß zu fassen. Die Hauptstadt Berlin bot dafür die besten Möglichkeiten, was ein zu erwartendes Lesepublikum betraf, und war gerade deshalb auch Standort ungezählter Tageszeitungen und Zeitschriften, sei es mit dem Zentralbüro oder auch einer Pressevertretung, wenn sie in anderen Landesteilen erschienen.

Ein Glücksfall war es, dass sie ab Ende 1919 mit Beiträgen zur im Oktober des Jahres neu lancierten „Neuen Frauen-Zeit“ ihre journalistischen Fähigkeiten unter Beweis stellen konnte. Denn diese dreimal wöchentlich erscheinende Frauen-Zeitschrift entsandte sie im Juni 1920 nach Genf zum Weltkongress der „International Woman Suffrage Alliance“, die den Radius ihrer Themen über das politische Frauenstimmrecht hinaus weiter bzw. neu im Blick auf das Ziel einer umfassenden Gleichberechtigung zu bestimmen hatte. Von Genf konnte

[12] Ebd.
[13] Vgl. Anm. 10.
[14] Stadtarchiv Münster, Einwohnermelderegister Bl. 65 (Marcus Käthe): 18.6.1918.

Käte – in „eigenen Drahtberichten"! – nicht nur zwei Wochen lang in jeder Ausgabe der „Neuen Frauen-Zeit" über den Ablauf des Kongresses berichten, sondern auch in den Wochen danach noch Artikel platzieren, in denen sie ihre eigenen eher persönlichen Eindrücke schilderte oder in Interviews mit Frauenrechtlerinnen anderer Länder über den Stand der internationalen Frauenbewegung informierte. Zugute kamen ihr dabei ihre bereits in der Schulzeit grundgelegten Sprachkenntnisse im Englischen und Französischen.

In den Jahren 1920/21 scheint Käte Marcus so etwas wie eine „feste freie" Mitarbeiterin dieser Zeitschrift geworden zu sein (mehr als 50 Beiträge in der NFZ 1919–1921 sind nachzuweisen!), wodurch sie nicht zuletzt auch ein festes Einkommen hatte. Eine Reihe ihrer Beiträge sind Miniaturen, die von sensibel beobachteten Alltagssituationen ausgehen, diese analysieren, auf die Lebenswelt von Frauen zuspitzen und Anregungen geben, sie mit Entschlossenheit selbst zu gestalten. Immer wieder verfasst sie, dem Programm der „Neuen Frauen-Zeit" entsprechend, auch dezidiert politische Beiträge, so zu „Hausfrau und Staatsbewußtsein", ein Appell an die Leserinnen, sich als Staatsbürgerinnen ernst zu nehmen.[15] Die Würdigung von Minna Cauer zu deren 80. Geburtstag am 1. November 1921[16] ist zum einen eine fein komponierte Hommage an diese Frauenrechtlerin und Pazifistin und lässt zum anderen durchscheinen, dass Käte die „Utopien" Minna Cauers, „das Frauenrecht und die Weltversöhnung"[17], teilt. Ab etwa Mitte 1922 gerät allerdings auch die „Neue Frauen-Zeit" in den Strudel der Inflation, kann sich nicht mehr wirklich erholen und wird Ende 1925 eingestellt.

3. Mutterschaft, Mütter und Töchter

In den Jahren 1927–1929 schreibt Käte Marcus regelmäßig für die 1926 begründete „Neue deutsche Frauen-Zeitschrift" (23 Artikel). Ihre Beiträge finden sich häufiger und mit ähnlich gelagerten Themen neben denen von Käthe Miethe, die auch schon in der „Neuen Frauen-Zeit" ihre journalistische Kollegin war und deren weitere Interessen sich der nordischen Literatur sowie dem Frauen-Sport zugewandt hatten.[18] In einem gemeinsam entwickelten und publizierten Gespräch diskutieren Käthe Miethe und Käte Marcus humorvoll und zugleich selbstkritisch darüber, ob die Frauenbewegung wirklich zu mehr Selbständigkeit von Frauen geführt habe.[19] Vor allem aber ist eine „Frauenkomödie" zu nennen, die sie unter beider Namen verfasst und über einen Verlag den Bühnen Berlins

[15] Marcus 24.11.1920.
[16] Marcus 31.10.1921.
[17] Ebd.
[18] Zu Käthe Miethe vgl. Seibt und Seibt 2020.
[19] Marcus 8.12.1929.

angeboten haben.[20] Die Rahmenhandlung spielt im Zeitungsmilieu, im Redaktionsbüro einer Frauen-Zeitschrift, also der Alltagswelt der beiden Verfasserinnen, die mit viel Sinn für Klamauk entworfen wird. Antagonistinnen des Stücks sind die Ehefrau des Verlegers dieser Zeitschrift, die das Ideal des Verzichts auf Kinder um der umso intensiver zu lebenden „geistigen Mutterschaft" willen als Vorsitzende eines Vereins zu fördern sucht, und eine promovierte, unverheiratete Frau, deren zwanzigjährige Adoptivtochter Mitarbeiterin bei der Zeitschrift ist und die vehement für die natürliche Neigung der Frau zur leiblichen Mutterschaft ein- und auftritt. Am Verlegerehepaar wird der Topos der ihren Mann beherrschenden, aber letztlich ohne Argumente für ihre Position dastehenden Frau durchgespielt und damit das Konzept der „geistigen Mutterschaft" dem Spott übergeben. Die unverheiratete Akademikerin dagegen enthüllt schließlich, dass ihr Adoptivkind in Wirklichkeit ihr leibliches Kind ist, und gewinnt damit die Sympathie vieler Frauen im Verein, die gestehen, dass das Konstrukt der „geistigen Mutterschaft" für sie selbst ohnehin nur kompensatorische Funktion habe. Das Tabu der unehelichen Mutterschaft, nach dem Ersten Weltkrieg brisant geworden und politisch-gesellschaftlich kontrovers diskutiert,[21] ist durch diese offensive Thematisierung gleichsam entzaubert. Damit schließt Käte Marcus an einen Beitrag von 1921 an,[22] in dem sie von europaweit 15 Millionen Frauen spricht, die nach den blutigen Schlachten des Weltkrieges keine Männer finden werden, mit denen sie eine Ehe eingehen können. Rhetorisch gekonnt überführt sie die „natürliche Bestimmung" der Frau zu Mutterschaft in das Plädoyer, auch unverheirateten Frauen die Verwirklichung ihres „angeborenen Wunsches" nach einem Kind zuzugestehen. Hier wie in anderen ihrer Beiträge wird deutlich, dass sie einerseits auf volle Gleichberechtigung und Entfaltungsmöglichkeiten für Frauen drängt, andererseits aber an einem naturgegebenen Weiblichen im Rahmen einer Polarität der zwei Geschlechter festhält.

Aber auch die Beziehung einer Mutter zur leiblichen Tochter wird im Stück nicht idealisiert, sondern als eine zu gestaltende Beziehungsaufgabe vermittelt, in der die Tochter das Recht haben muss, die Werte und Ziele der Mutter kritisch zu sehen und eigene Wege zu gehen. Dass dies nicht ohne Konflikte abläuft, hatte Käte Marcus schon einige Jahre früher, vielleicht mit autobiographischer Färbung, reflektiert. In einem Beitrag „Töchter und Mütter"[23] lässt sie eine

[20] Davon ist weltweit nur ein einziger Abzug nachgewiesen, und zwar in der Bibliothek der University of Illinois at Urbana-Champaign. Dank an Tabby Garbutt und William Alan Schlaack, die sich der Mühe unterzogen haben, nach dem Text zu suchen, dabei entdeckt haben, dass das Manuskript nicht mehr auffindbar ist, es sich aber in einem Mikrofilm erhalten hat, und es mir zugänglich gemacht haben!

[21] In der Zeit nach dem 1. Weltkrieg wird eine partielle oder völlige Gleichstellung nichtehelicher mit ehelich geborenen Kindern kontrovers diskutiert, vgl. nur die Beiträge in der NFZ.

[22] MARCUS 9.1.1921.

[23] MARCUS 25.8.1925.

Studentin, eine Schauspielerin und eine junge Frau, die selbst Mutter geworden ist, über ihr Verhältnis zur Mutter sprechen. Die Worte der Studentin:

> „Mutter und Tochter, die in entfernten Gedankenwelten leben, können oft nur schwer zueinander kommen. Meine Mutter ist eine gütige Frau von untadeligem Charakter. Das erkenne ich unbedingt an. Aber ich vermisse bei ihr die Fähigkeit, mein geistiges Streben zu würdigen. … Weil meine Mutter kein individuelles Eigenleben, sondern das Leben der typischen Bürgerfrau führt, so versteht sie nicht, daß ich außerhalb ihres Bezirkes stehe und mich ihm nur ganz äußerlich einfüge. Sie klagt über meinen ‚geistigen Hochmut und meine ‚Ueberheblichkeit', die in Wahrheit nichts anderes sind als eine notwendige Abwehr gegen Banalitäten. … Ich leide sehr darunter, daß meine Mutter meine wissenschaftlichen Studien für gefühlslähmend und vermännlichend ansieht, während ich ihre Tätigkeit, sofern sie planvoll organisiert ist, als wertschaffend und werterhaltend anerkenne. Ich bin auch zu nüchtern und seelisch verhalten, um durch Gefühlskundgebungen eine Brücke zwischen uns zu schlagen. So steht jeder wie auf einer Insel. Und das Gefühl, das einfache, dunkle Liebesgefühl, fließt zwischen uns vorbei. Ich weiß wenigstens, daß es da ist. Aber meine Mutter zweifelt oft daran. Sie ist die stärker Leidende, und ich kann ihr nicht helfen."

4. Gut vernetzt

Neben der Neuen Deutschen Frauenzeitschrift finden sich Beiträge von Käte Marcus ab 1925, verstärkt ab 1927, auch in diversen Tageszeitungen: dem „Karlsruher Tagblatt", der „Deutschen Allgemeinen Zeitung", der „Vossischen Zeitung", der „Kölnischen Zeitung" und der „Neuen Badischen Landeszeitung". Ihre Beiträge stehen ganz überwiegend in den Frauenbeilagen der genannten Zeitungen; auch jetzt pflegt sie ihren Stil weiter und greift politisch-gesellschaftliche Themen auf, die sie auf die Situation von Frauen bezieht. Zum 80. Geburtstag von Helene Lange besucht sie diese Vorkämpferin für Frauenbildung und Frauenrechte in deren Berliner Wohnung und erinnert in ihrem Interview-Bericht[24] nicht zuletzt an die „Erfindung" von privaten Gymnasialkursen für Frauen, die Helene Lange erstmals in Berlin umgesetzt hatte, die notwendig waren, solange es keine gymnasiale Oberstufe für Mädchen gab, und mit deren Hilfe auch Käte Marcus in Münster ihr Abitur ablegen konnte. Einen längeren Beitrag schreibt sie für eine pädagogische Fachzeitschrift zum Thema Mädchenbildung/Frauenstudium; hier analysiert sie die strukturellen, durch die Universität als „Männerwerk" gegebenen, aber auch die sozialen und psychischen

[24] Marcus 4.4.1928.

Schwierigkeiten, vor denen junge Frauen stehen, die eine höhere Bildung anstreben.[25] Sie ist aktives Mitglied in der Berliner Gruppe des „Schutzverbandes deutscher Schriftsteller"[26] und, neben bekannten Namen wie Erich Kästner, Erich Mühsam und Anna Seghers, Mitunterzeichnerin eines Manifestes für die Freiheit der Schriftsteller, das am 11. August 1931 in der von Kurt Tucholsky und Carl v. Ossietzky herausgegebenen Zeitung „Die Weltbühne" publiziert wird[27] und auf die im März d. J. erlassene Verordnung des Reichspräsidenten „zur Bekämpfung politischer Ausschreitungen" reagiert.

Zwei Beiträge von Käte Marcus aus dem Jahr 1931 zeigen noch einmal wie in einem Brennglas ihr Engagement für Frauen als politisch mündigen Staatsbürgerinnen: Sie wirft der Politik vor, sich einseitig an die Männer zu richten, aber die Seele der Frauen – der großen Menge der Frauen; in diesem Sinn spricht sie von „Massenseele" – damit nicht zu erreichen.[28] In den „International Women's News", dem Organ der International Woman Suffrage Alliance, deren Genfer Kongreß 1921 Käte Marcus journalistisch begleitet hatte, erscheint ein Artikel von ihr über eine „Campaign against Hitler Party". Er bezieht sich auf zwei Kundgebungen des „Deutschen Staatsbürgerinnen-Verbands" im Februar 1931, auf denen vor den Folgen des Erstarkens der NSDAP im Reichstag in seinen Auswirkungen auf Frauenrechte gewarnt wurde. Käte Marcus berichtet emphatisch über den Erfolg dieser Aktion und den weiterhin geplanten Widerstand des Verbandes gegen frauendiskriminierende Gesetzgebungen.[29] Die drohende Gefahr für Staatsbürger:innen jüdischen Bekenntnisses kommentiert sie dagegen mit keiner Silbe.

5. Entdeckung der Chirologie und der Analytischen Psychologie

Für die Jahre ab 1933 konnte ich keine Beiträge von Käte Marcus mehr in den gängigen großen Tageszeitungen und Zeitschriften ausfindig machen. Sicherlich ist auch sie von den zunehmend stärkeren Ausschlüssen jüdischer Journalist:innen aus der Presse betroffen und findet Publikations- bzw. Arbeitsmöglichkeiten nur noch in jüdischen Institutionen. Über ihren Vater, der 1934 seinen 80. Geburtstag feiert, in Münster aber offiziell bereits „vergessen" wird, schreibt sie eine Laudatio in der C.V.-Zeitung des „Centralvereins der deutschen Staats-

[25] Marcus 1927.

[26] Vgl. die Monographie von Fischer 1980, bes. 553f, und 587–591.

[27] Marcus 11.8.1931: 198. Eigene Beiträge von ihr in der „Weltbühne" habe ich nicht identifizieren können.

[28] Marcus 7.9.1931.

[29] Marcus 1931.

bürger jüdischen Glaubens".[30] Vier Beiträge aus dem Jahr 1937, ebenfalls in der C.V.-Zeitung, beschäftigen sich mit der sich drastisch verschlechternden Lebenssituation für ihre Leser:innen und mit dem Gedanken der Auswanderung.

Signifikant für Käte Marcus aber dürfte in diesen Jahren vor allem die Begegnung mit Julius Spier geworden sein. Spier hatte, ermutigt durch Carl Gustav Jung, bei dem er in Zürich eine Lehranalyse durchlaufen hatte, 1930 in Berlin eine Praxis für „Chirologie" eröffnet, in der er die Handlesekunst, die er sich in jahrzehntelangen empirischen Beobachtungen angeeignet hatte, nunmehr professionell und mit wissenschaftlicher Anerkennung anbot.[31] Käte Marcus hat, wie sie selbst später festhält,[32] in Berlin an Seminaren Spiers teilgenommen. Möglicherweise war sie auch in Zürich und hat Veranstaltungen Jungs besucht.[33] Anfang 1937 publiziert sie in den „Blättern des Jüdischen Frauen-Bundes" eine Besprechung des kurz zuvor ins Deutsche übersetzen Buches der englischen Jungianerin Esther Harding „Der Weg der Frau".[34] Harding denkt den Ansatz Jungs, insbesondere sein Verständnis von Animus und Anima als jeweiligen Projektionsflächen der Geschlechter, aber auch als zur Entwicklung zu bringende Seelenkräfte in beiden Geschlechtern, auf die Personwerdung von Frauen hin weiter. Käte Marcus hält dieses Buch für einen eminent wichtigen Beitrag zur Selbstfindung von Frauen. Die Beobachtung von Esther Harding, dass die Analytische Psychologie solchen Frauen, die zwischen bloßem „Materialismus" und reiner „Weltflucht" – als deren Vehikel sie alle Religion sieht – einen dritten Weg des Halts und der Sicherheiten bieten, hat offenbar auch für Käte Plausibilität besessen. Rückblickend reflektiert sie:

> „Through the outbreak of the second World War many of us had become virtual prisoners in Nazi-Germany. In helpless frustration we saw how one frontier after another was being closed. During that time of greatest isolation and despair it became a life-saving experience to have the power of psychic forces revealed to us in Jung's works and to be guided to the springs of life within ourselves. Closed borders, bans, threats, violence – it was all still there. But it was losing its power and at times it became almost unreal."[35]

Als Käte Marcus 1940, nach ihren eigenen Erinnerungen sogar erst 1941 über Frankreich, Spanien und Portugal (Lissabon) auf einem Frachtdampfer den Weg

[30] MARCUS 1934.

[31] Zu Julius Spier vgl. NAGEL 2020. Mein Dank gilt Alexandra Nagel, mit der ich Einschätzungen und Entdeckungen zu Käte Marcus und ihrer Beschäftigung mit Handlesekunst austauschen konnte.

[32] DREAMSEMINAR 1948 (Archiv des LA Institute).

[33] Ebd.

[34] MARCUS 1937.

[35] MARCUS 1961: 3 (Archiv des LA Institute).

in die USA antritt, nimmt sie aus Seminaren bei Spier die Grundlagen seiner Chirologie mit und ist bereits mit der Jungschen Analytischen Psychologie vertraut.

6. New York und Los Angeles

In New York hat sich Käte Marcus offenbar den Kreisen der deutsch-jüdischen Emigrant:innen angeschlossen, die sich über ihre Zeitschrift, den „Aufbau", über Entwicklungen in Europa auf dem Laufenden hielten, dieses Organ aber auch zur Organisation ihres regen kulturellen Austauschs und der praktischen Hilfestellung etwa bei Wohnungs- oder Arbeitssuche nutzten. Nach Aussage ihres Neffen Ernst Palm hätte Käte Marcus in New York Psychologie studiert und einen weiteren Doktorgrad erworben.[36] Allerdings tritt sie in der Folgezeit nie, wie dann doch zu erwarten, mit einem doppelten Doktortitel auf, betont vielmehr den Heidelberger „Dr. phil.". Nachweisbar ist ihr Versuch, mit „Kursen zu wissenschaftlichem Handlesen nach der Julius-Spier-Methode" und mit dem Angebot von „Handlesungen (Charakter – Begabung – Erklärung von psych. Schwierigkeiten)" in New York Fuß zu fassen[37] – ein Alleinstellungsmerkmal, mit dem sie sich von ähnlichen eher esoterischen Angeboten abzugrenzen suchte. Darin gleicht sie Charlotte Wolff, der jüdisch-deutschen Ärztin, die bereits 1933 Berlin verlassen hatte und in Paris die bei Spier erworbenen chirologischen Kenntnisse erfolgreich anbringen konnte.[38] Käte Marcus hat im „Aufbau" vom 4. August 1943 eine Besprechung des eben erschienenen Buches von Charlotte Wolff, „The Human Hand" veröffentlicht, in dem Wolff, inzwischen in London, ihrerseits die Spier'schen Beobachtungen und Theorien weiterführt.[39] Ende 1943/ Anfang 1944 aber verlässt sie New York in Richtung Kalifornien. Das Ehepaar James und Hilde Kirsch, die sie vielleicht bereits aus den gemeinsamen Berliner Jahren kennt, holt sie in Beverly Hills am Greyhoundbus ab und ermöglicht ihr den Einstieg in die Gemeinschaft der „Jungianer" in Los Angeles.[40]

Aus den insgesamt 35 Jahren, die Käte Marcus in Los Angeles verbringt, ist wenig bekannt. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass sie nun nicht mehr schriftstellerisch tätig ist, sondern beratend und therapierend. Typographischen Mitschriften aus den „Traum-Seminaren", die James Kirsch im Analytical Club

[36] Interview mit Ernst Palm (3.9.1990).

[37] Vgl. ihre Annoncen im *Aufbau* vom 27.3.1942; 3.4.1942; 5.2.1943 und 30.4.1943 sowie die Anzeige von Vorträgen im *Aufbau* vom 22.1.1943 und 14.5.1943.

[38] Vgl. Bleibtreu-Ehrenberg 1997.

[39] Marcus 1943.

[40] Kirsch 2014: 15.

von Los Angeles anbot und bei denen ab und an auch Käte Marcus sprach,[41] ist zu entnehmen, dass sie in Zusammenarbeit mit Kirsch Psychotherapien durchführte und hier sowohl ihre chirologischen Fähigkeiten einsetzte als auch „klassisch“ mit Träumen von Klient:innen arbeitete. Darüber hinaus hat sie sich auch als treffsichere Graphologin einen Namen gemacht. Sie wird Mitbegründerin des Clubs für Analytische Psychologie von Los Angeles und ist von 1970 bis 1976 Mitglied des Beirats der Zeitschrift „Psychological Perspectives”.[42]

Vier ihrer Vorträge aus den „Traum-Seminaren“ wurden gedruckt. Sie dokumentieren, dass Käte Marcus sich weiterhin mit der Animus-Anima-Thematik beschäftigt,[43] sie dokumentieren aber auch, dass sie die Analyse von Träumen um die Beachtung frühester Kindheitserlebnisse erweitern will und auf diese Weise ihren Klient:innen dazu verhelfen möchte, einen „roten Faden“ in ihrem Leben (wieder)zufinden.[44] In diesem Sinne bezieht sie sich auf den auch bei Spier und Jung zu findenden Spruch Pindars „Werde, der/die du bist“.[45]

7. Käte Marcus und das Judentum

Im Durchgang durch das Schrifttum von Käte Marcus hat mich überrascht, dass sie ihre Beziehung zum Judentum bis 1937 nirgendwo thematisiert. Vielleicht aber braucht dies nicht zu verwundern: für Frauen (Analoges gilt für Männer) wie sie war es die deutsche Staatsbürgerschaft, die sie besaß, für die es sich in der Zeit der eingeführten Demokratie nach 1918 lohnte, die Frauen zu begeistern, zu den Wahlen zu rufen, zur politischen Mitgestaltung herauszufordern. Dazu kam bei Käte Marcus – wie auch bereits in ihrer Herkunftsfamilie – eine deutlich zu erkennende nationale Komponente. National-deutsche Identität hing dabei allerdings nicht an deutschem „Blut“ oder deutschem „Boden“, sondern an der deutschen Kultur, an der sie selbstverständlich Anteil hatte. Spezifisch jüdische Kultur tritt demgegenüber in den Hintergrund, wird vielleicht sogar bewusst nicht thematisiert – so bereits im Werk des Vaters Eli Marcus. Sprechend auch der Grabstein des Bruders Ernst, der 1917 gefallen war: vermerkt ist der Erhalt des Eisernen Kreuzes I. und II. Klasse; der Stein weist aber keinerlei spezifisch jüdische Symbolik auf.[46]

[41] Vielen Dank an Chelsie Koppenhaver vom CGJung Institute Los Angeles, die mir das Typoskript des Dreamseminar vom 11.2.1948 zugänglich machte!

[42] Pamela Freundl Kirst im Vorspann von Marcus 2020.

[43] Marcus 2020.

[44] Marcus 1972.

[45] Marcus 1971: 11.

[46] http://www.juedischer-friedhof-muenster.de, Grab Ernst Marcus.

Dort, wo Käte Marcus biblische Motive aufgreift – so etwa in einer Reflexion auf den Jahresschluss 1931, die sie rahmt mit dem Motiv der Taube aus der Arche, die festen Boden sucht[47] – vermitteln diese auch religiöse Emphase, aber sind in der Berliner Zeit eher in der Weise allgemeinen Bildungsgutes eingespielt, später in Jungianische Wertschätzung des Mythologischen eingebettet. Über das Weihnachtsfest spricht sie wie selbstverständlich als ein Fest der Geschenke auch in ihrer Herkunftsfamilie,[48] ein verbreiteter Brauch in jüdisch-deutschen Familien der Weimarer Zeit, einschließlich des Weihnachtsbaumes. Erst in ihren Beiträgen in der C.V.-Zeitung 1937 wechselt sie zum identifizierenden „Wir" mit der jüdischen Gemeinschaft. Man gewinnt den Eindruck, dass durch die massiven antisemitischen Regulierungen, Vorschriften, Maßnahmen seit 1933 einer Frau wie Käte Marcus das Judentum gleichsam von außen aufgezwungen wurde. Ein Element ihrer Identität, das sie nie bestreiten und nie betonen musste, wird nun zum alleinigen Merkmal und zum Stigma. In dieser Phase ihrer Biographie stößt sie auf die Analytische Psychologie und entdeckt den Weg zu ihrer eigenen Psyche – eine Möglichkeit, so mag man denken, das Mensch-Werden jedes Menschen gegen die zunehmend stärker entmenschlichenden Strategien des Staates und seiner willigen Helfer für sich selbst starkzumachen.

In den USA dann waren es die deutsch-jüdischen Netzwerke, die sie aufnahmen; Netzwerke, die nicht erst aus der Not der Zeit heraus entstanden, sondern bereits gut verwurzelt waren. Hier dürfte zum einen die Selbstverständlichkeit jüdischer Präsenz das Stigma des Judeseins wiederum aufgelöst haben; hier war aber mit der Last, aus Deutschland zu kommen, zu kämpfen, eine Konstellation, die erklären mag, dass man „unter sich" blieb, aber auch die liberalen Traditionen des Judentums fortsetzen konnte – wenn man denn Bedarf empfand. Käte Marcus wurde im Juni 1979 auf dem Mt. Sinai Memorial Friedhof in Los Angeles begraben,[49] dem Begräbnisort der größten konservativ-jüdischen Gemeinde am Ort. Man darf annehmen, dass dies nicht gegen ihren Willen geschah.

Dass Käte Marcus zur Mitinitiatorin der Analytisch-Psychologischen Gesellschaft von Los Angeles wurde und ihr bis in ihr Alter angehörte, dokumentiert noch einmal die Bedeutung, die die Entdeckung der Jung'schen Tiefenpsychologie für ihr Leben gespielt hat. Ob sie sich je mit den Vorwürfen des Antisemitismus gegen Jung auseinandergesetzt hat, ist nicht bekannt. Vielleicht hat sie mitbekommen, dass James Kirsch, selbst deutsch-jüdischer Herkunft, über dieses Thema mit Jung einen kontroversen Briefwechsel führte und schließlich zu der Überzeugung gelangte, Jung sei an seinem Vaterkomplex dem Juden

[47] MARCUS 23.12.1931.
[48] MARCUS 25.12.1920.
[49] Nachweisbar über www.findagrave.com.

Freud gegenüber gescheitert, in der Struktur seines Denkens aber nicht antisemitisch.[50] Wenn Käte Marcus die Erschließung des Jung'schen Wegs zur Psyche als Weg zu den inneren „Quellen des Lebens" beschreibt, so wird in dieser religiös aufgeladenen Terminologie deutlich, dass für sie der persönliche Gewinn des analytisch-psychologischen Zugangs im Vordergrund steht. Durch den erlebten antisemitischen Druck von außen ist ihr dieser Gewinn offenbar noch einmal als besonders kostbar erschienen.

BIBLIOGRAPHIE

Ungedruckte Quellen

Stadtarchiv Münster
- Verwaltungsarchiv ab 1945: Standesamt, Geburtsregister Nr. 407/1892
- Einwohnermelderegister der Stadt Münster, Maag – Menne, Laufzeit 1910–1920; Stadtreg Fach 16, Nr. 8f–117, Bl. 65

Villa ten Hompel, Münster
- Sammlung Gisela Möllenhoff/Rita Schlautmann-Overmeyer, Dep. 446: Interview mit Ernst Palm 3.9.1990 (mp3)

Universitätsarchiv Heidelberg
- H-IV-757 (Gesuch zur Promotion von Käte Marcus; Lebenslauf; Gutachten des Doktorvaters; Noten des Rigorosums)

University of Illinois at Urbana-Champaign
- Microfilm 94-1615 (u. a. Marcus-Miethe, Frauenkomödie)

Archiv des Los Angeles Institute for Jungian Psychology
- Mitschrift des Dream-Seminars von James Kirsch vom 11.2.1948
- Marcus, Kate (1961). „Modern Modern man in relation to his time", *In Tribute to Carl Gustav Jung, 1875–1961* (Papers of the Analytical Psychology Club of Los Angeles, 15).

Publikationen von Käte MARCUS (in Auswahl; chronologisch)

Neue Frauen-Zeit (NFZ) 2 (1919) ff, hier bes.:
„Ökonomie der Feiertage", *NFZ* 3,148 (25.12.1920) 2–3.
„Das erste Semester", *NFZ* 4,53 (4.5.1921) 1–2 und in: *Badische Presse*, 19.5.1921, Frauenzeitung.
„Hausfrau und Staatsbewußtsein", *NFZ* 3,134 (24.11.1920) 1 und *Badische Presse*, 29.12.1920, Abendausgabe, Frauenzeitung.
„Fünfzehn Millionen!", *NFZ* 4,4 (9.1.1921) 1.

[50] KIRSCH 1985.

„Minna Cauer zu ihrem 80. Geburtstag am 1. November 1921“, *Badische Presse*, 31.10.1921, Abendausgabe, Frauenzeitung.
„Töchter und Mütter“, *Karlsruher Tagblatt*, 25.8.1925, Abendausgabe, Frauenbeilage.
„Die Studentin“ (1927). *Deutsche Mädchenbildung* 3, 101–106.
Neue Deutsche Frauenzeitschrift (NDF) 3 (1927) ff, hier bes.:
„Gespräch mit Helene Lange“, *NDF* 3,7 (1928) 2–3; auch *Neue Badische Landeszeitung* 04.04.1928 und *Karlsruher Tagblatt* 4.4.1928.
„Sind wir wirklich selbständig geworden? Ein aufgezeichnetes Gespräch von Käthe Miethe und Käte Marcus“, *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 8.12.1929, 14.
Zusammen mit MIETHE, Käthe (1929). *„Ich eröffne hiermit die Diskussion…“ – Eine Frauenkomödie in drei Akten*, Berlin: Oesterheld.
„Die Gralsburg der Hilfe und des Glaubens. Gedanken zur Jahreswende“, *Kölnische Zeitung*, 23.12.1931 („Die Frau in Haus, Beruf und Staat“).
„Der Weg zur Massenseele“, *Kölnische Zeitung*, 7.9.1931 („Die Frau in Haus, Beruf und Staat“).
„Events of the Month: Campaign against Hitler Party“, *International Women's News* 25,6 (1931) 83.
„Mein Vater: Eli Marcus. Zu seinem 80. Geburtstag“, *C.V.-Zeitung* 13,9 (1.3.1934), 2. Beilage, 4. Seite.
„Der Weg der Frau“ (1937). *Blätter des Jüdischen Frauen-Bundes* 13,1, 5.
„Die Geheimnisse der menschlichen Hand“ (1943). *Aufbau* 9/32 (6.8.1943) 16.
„Separation Dreams“ (1971). *Psychologial Perspectives* 2,1, 11–24.
„Childhood Dreams and Experiences. Intimations of the future“ (1972). *Psychological Perspectives* 3/2, 135–147.
„The Stranger in Women's Dreams“ (2020 [Vortrag 1956; Erstpublikation 1971]). *Psychological Perspectives* 63,3–4, 399–411.

Sekundärliteratur

BIRN, Marco (2012). *Bildung und Gleichberechtigung. Die Anfänge des Frauenstudiums an der Universität Heidelberg (1869–1918)*, Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag.
BLEIBTREU-EHRENBERG, Gisela (1997). „Charlotte Wolff (1897–1986)“, in ERLER, Hans et al. (ed.), *„Meinetwegen ist die Welt erschaffen“. Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums*, Frankfurt – New York, NY: Campus, 212–218.
BRINTZINGER, Klaus-Rainer (1996). *Die Nationalökonomie an den Universitäten Freiburg, Heidelberg und Tübingen 1918–1945*, Frankfurt a.M.: Lang.
FEHR, Sharon (ed.) (2013). *Erinnerung und Neubeginn. Die Jüdische Gemeinde Münster nach 1945. Ein Selbstporträt*, Münster: Mentis.
FISCHER, Ernst (1980). „Der 'Schutzverband deutscher Schriftsteller' (1909–1933)“, *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 21, 1–606.
KIRSCH, James (1985). „Jungs sogenannter Antisemitismus“, *Analytische Psychologie* 16, 40–65.

KIRSCH, Thomas B. (2014). *A Jungian Life*, Carmel, CA: Fisher King Press.

MÖLLENHOFF, Gisela; SCHLAUTMANN-OVERMEYER, Rita (1995). *Jüdische Familien in Münster 1918–1945*, Biographisches Lexikon, Münster: Westfäl. Dampfboot.

MÖLLENHOFF, Gisela; SCHLAUTMANN-OVERMEYER, Rita (2008). „Münster", in FREUND, Susanne et al. (ed.), *Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Münster*, Münster: Ardey, 487–513.

NAGEL, Alexandra (2020). „Jung, Julius Spier, and Palmistry", *Jung Journal. Culture & Psyche* 14,1, 64–81.

SCHNEIDER, Manfred; VOLOJ, Julian (ed.) (2003). *Eli Marcus: Ick weet een Land. Ausgewählte Texte und ein Lebensbild*, Münster: Aschendorff.

SEIBT, Gisela; SEIBT, Helmut (2020). *Käthe Miethe: Fischland, Meer und Bodden. Essays und andere kleine Arbeiten*, Schwerin: Helms.

Internetquellen

www.juedischer-friedhof-muenster.de (Website des Jüdischen Friedhofs Münster / Einsteinstraße)

https://de.findagrave.com/memorial/107102041/kate-marcus (Grabstätte von Käte Marcus), zuletzt gesehen 13.5.2022

DIE REDE VON DER STABILITAS DEI IM ALTEN TESTAMENT. EINE PRÄZISIERUNG

Andreas WAGNER

Einer der ersten Gegenstände des fachlichen Austausches mit Silvia Schroer, nachdem ich 2009 nach Bern berufen wurde, betraf die Rede von der „Stabilitas dei" im Alten Testament.[1] Silvia Schroers Kommentar ist mir heute noch im Ohr: „Aha, ist es wieder soweit!?" – Ohne den Bezug auf den Körper-Anthropomorphismus war die Rede von einer Stabilitas dei, die titelprägend in meinem damaligen DFG-Projekt war, nicht klar. Allzuschnell war aus „Stabilitas dei" der Topos von der Unwandelbarkeit Gottes herauszuhören, mit der Gefahr, ins Alte Testament Gedanken einzutragen, die ihm fremd sind.[2] 2009 hatten wir keine Zeit, uns über diese Frage etwas ausführlicher auszutauschen, gerne hole ich das nach, zumal einige der damaligen Forschungsthesen jetzt greifbarer und ausgereifter vorgetragen werden können.

1. KÖRPER GOTTES IM ALTEN TESTAMENT

Vom Körper Gottes, von vielen Körperteilen Gottes, von Handlungen, wie Sprechen oder Hören, zu deren Ausführung Körperteile gehören, ist in denjenigen alttestamentlichen Texten, in denen Gott explizit vorkommt, fast immer die Rede. Zur Beschäftigung mit Fragen des Körpers, sowohl im Bereich des Menschen wie auch des Körpers Gottes, war ich angestossen von der mich sehr prägenden Publikation „Die Körpersymbolik der Bibel" von Silvia SCHROER und Thomas STAUBLI.[3] Nach der Lektüre dieses Buches war mir bald klar, dass sich mit den Körperfragen für die Zeit nach der Habilitation ein weiteres Forschungs-

[1] Im vorliegenden Kontext beschränke ich mich auf die Erörterung der Stabilitas dei, bleibe also im Bereich der „Gotteslehre" des Alten Testaments. Es wäre auch reizvoll, die anthropologische Spiegelung mitzubedenken, denn auch für den Menschen wäre nach seiner Stabilitas zu fragen. Die Benediktsregel gibt dafür den terminologischen Anhalt: In Kap. 58, 17 wird nämlich für den Menschen gefordert „promittat de stabilitate" – „verspreche er Beständigkeit", s. *Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch (mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonferenz)* (Reclams Universal-Bibliothek 18600), hg. von Ulrich Faust, Stuttgart: Reclam Verlag 2009, 58–59.

[2] Interessant ist, dass in den letzten Jahren einige systematische Publikationen (aus den verschiedensten Spektren der Theologie) gerade zu diesem Thema erschienen sind, vgl. z. B. RAEDEL und BUCHEGGER-MÜLLER 2022; RUHSTORFER 2018; DODDS ^{2}2008.

[3] SCHROER und STAUBLI ^{2}2005.

thema abzeichnen würde.[4] Die Lektüre der Bücher von Othmar KEEL[5] hatte sicher schon Vorarbeit geleistet, aber die „Körpersymbolik" hat mir vieles aufgeschlossen, was das Verstehen der Körperauffassung im Alten Testament und was auch die Bedeutung der Körperauffassung für das Verstehen der Texte anbelangt.

Bei der Körperforschung im Alten Testament hatte mich dann längere Zeit der Körper Gottes besonders interessiert. Hier war es mir wichtig, die zentralen Aussagen zu verstehen, die über das Körperbild Gottes in den einzelnen Texten wie im Gesamtbild aller Körperaussagen Gottes im Alten Testament gemacht wurden.

Die direkten Anthropomorphismen, also diejenigen Körperteile, die Gott in den Texten explizit lexikalisch zugesprochen werden, haben im Gesamtbild von Gottes Körper klar erkennbare Funktionen und zielen auf zentrale theologische Aussagen: Mit häufig vorkommenden Anthropomorphismen wird vor allem auf Gottes Kommunikationsfähigkeit und Gottes Handlungsmöglichkeit verwiesen.

Eine Übersicht über Belege für die direkten Anthropomorphismen, die häufig verwendet werden, kann dies schnell veranschaulichen[6]:

(häufig vorkommende) Körperteile Gottes		*(gestische) funktional/ abstrakte Bedeutung*	*Funktionsbereich „Kommunikation"*	*Funktionsbereich „Handlung"*
pānîm	Gesicht	Beziehung herstellen, von Angesicht zu Angesicht kommunizieren	Kommunikation	
'ayin	Auge	Sehen	Kommunikation ausüben	
'ozæn	Ohr	Hören	Kommunikation ausüben	
'ap	Nase	Zorn, zürnen	Reaktionsmöglichkeit, Kommunikation ausüben	Handlungsgrundlage
pæh	Mund (Lippe)	Sprechen	Kommunikation ausüben	
næfæš	Kehle, Hals	Leben, lebendiges Gegenüber	Kommunikationsvoraussetzung	
z^{e}rôa'	Arm			Macht und Präsenz ausüben, Handlungen ausführen
yād vgl. *kap*	Hand, Hand/ -fläche			Handeln (Arbeiten), Macht ausüben

[4] Das Projekt wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) unter dem Titel „Stabilitas Dei – Die Gestaltbeständigkeit des alttestamentlichen Gottes im Vergleich mit außeralttestamentlichen Göttern" 2008–2013 gefördert. Hervorgegangen sind daraus insbesondere die Publikationen WAGNER 2010 (in engl. Übersetzung und Überarbeitung WAGNER 2019); WAGNER 2017.

[5] KEEL [5]1996; KEEL 1984.

[6] Die Übersicht nach WAGNER 2010: 154.

(häufig vorkommende) Körperteile Gottes	*(gestische) funktional/ abstrakte Bedeutung*	*Funktionsbereich „Kommunikation“*	*Funktionsbereich „Handlung“*
yāmîn Rechte			wie Hand, s. o.
rægæl Fuß			Macht und Präsenz ausüben

Einige der Schlussfolgerungen, die aus diesem Befund geschlossen werden können, sind folgendermaßen zusammenzufassen:

> „Gott ist gegenüber dem Menschen ein Macht ausübender und ein (in der Welt) handelnder Gott, ein Gott, der kommunikationsfähig ist wie ein Mensch, der daher als ‚Kommunikationspartner‘ des Menschen erscheint. Beide Charakteristika zeigen: der alttestamentliche Gott ist kein ferner, weltabgewandter Gott, sondern ein mit dem Menschen kommunizierender und in der Welt handelnder Gott.
>
> Die Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit ist dabei zwar der menschlichen vergleichbar, es gibt eine gemeinsame Schnittmenge, aber die Fähigkeiten Gottes gehen weit über die menschlichen Fähigkeiten zum Handeln und zur Kommunikation hinaus, sie sind eben göttlich und nicht menschlich; die Gottheit Gottes bleibt dadurch gewahrt, Gott ist nicht Mensch (Hos 11,9 Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch).
>
> Die Hervorhebung der beiden Aspekte Kommunikation und Handlung bringt einen Sachverhalt zum Ausdruck, der von den textlichen Aussagen des AT nicht unbekannt ist; immer wieder wird Jahwe als Gott apostrophiert, der die Welt durch sein Handeln geschaffen hat, der Israel vom ‚Auszug aus Ägypten an‘ durch die Geschichte führt (Pentateuch, Geschichtswerke), der aber auch dem Wort und dem Anliegen der Menschen zugänglich ist, wie es in vielen Psalmen ausgesprochen ist, der sich den Menschen aber auch im Wort der Propheten, der Schrift u. Ä. mitteilt.“[7]

2. Erste Präzisierung: Zeitliche Entwicklung des alttestamentlichen Anthropomorphismus

In der Frage der Funktionalität der Körperaussagen gibt es zu den von der neueren Körperforschung vorgetragenen Ergebnissen kaum Widerspruch. Nachfragen gab es dagegen in vielen Diskussionen bei der Frage der zeitlichen Entwicklung der Körperaussagen: Gibt es ein klar erkennbares Älter/Früher und Jünger/Später?

Meine Grunderkenntnis, die ich im Folgenden entfalten möchte, lautet zusammengefasst: Im Gottesbild des Alten Testaments, im Ganzen wie in seinen Teilen, spielt der Anthropomorphismus durchgängig eine große Rolle, denn kein

[7] Wagner 2010: 156–157.

Buch bzw. kaum eine theologische Position ist davon ausgenommen. Ein zeitliche Entwicklung weg vom Anthropomorphismus hin zu einem abstrakten Gotteskonzept ist, entgegen früherer Annahmen im exegetischen Diskurs, nicht auszumachen.

Ich habe bisher stark den Akzent darauf gelegt, dass in späteren, will sagen exilisch-nachexilischen, Zeiten der Religion und Literatur des alten Israel der Anthropomorphismus nicht verschwindet.[8] Dies auch (vielleicht sogar: gerade) bei einer in der exilisch-nachexilischen Zeit sich explizit zeigenden monotheistischen Gotteskonzeption und bei Entwürfen, bei denen Gott (wie etwa in Gen 1,1ff, dem Schöpfungstext der spätexilisch/frühnachexilischen Priesterschrift[9]), außerhalb der Schöpfung gesehen wird.

Hinsichtlich der späten Entstehung vieler alttestamentlicher Texte gibt es heute einen sehr breiten Konsens in der Forschung. Viel umstrittener und schwieriger ist es, die Frage nach *frühen* Überlieferungen zu beantworten. Nach der Erkenntnis, dass ältere Texte im Laufe der Überlieferungszeit immer wieder Redaktionen in Form von Überarbeitungen, Anpassungen, Aktualisierungen, Klarstellungen usw. erfahren haben, ist es heute kaum mehr möglich, alttestamentliche Texte mit leichter Hand als vorexilisch oder gar vorkönigszeitlich einzustufen. Einen interessanten Versuch der vorsichtigen Zusammenfassung und Annäherung an als „alt" eingeschätzte Texte unternimmt Michaela BAUKS in ihrer Theologie des Alten Testaments von 2019.[10] Ich will einen Blick auf den Körper Gottes in diesen Texten werfen, um, tastend und vorsichtig, nach dem Anthropomorphismus in den Anfängen der Überlieferungsbildung zu fragen.

BAUKS hebt zunächst die narrativen Väter-/Müttergeschichten als Überlieferung hohen Alters hervor:

> „Zu den ältesten überlieferten Narrationen dürfte der Kern der Jakobüberlieferung (Gen 25.27–35*) gehören, die dem Nordreich entstammt (s. Ortsangaben wie Bethel in Gen 28 und Pnuel in Gen 32) und Legenden eines ‚Patriarchenlebens' in einer halb-nomadisch und als Sippenverband organisierten Gesellschaft wiedergibt."[11]

Eine Durchmusterung dieses Kerns der Jakobüberlieferung auf Aussagen zum Anthropomorphismus ergibt folgendes Bild:

[8] WAGNER 2010: 163–166; WAGNER 2017: 177–198; WAGNER 2019: 142–144.

[9] „Schöpfer und Schöpfung sind gemäß Gen 1 vollkommen getrennt voneinander." SCHMID 2012: 89. Vgl. hierzu den Einwand Silvia SCHROERs, dass Gott und Schöpfung nicht in „dogmatischer" Trennung gesehen werden dürfen, SCHROER 2015. Der Anthropomorphismus leistet über den Gottebenbildlichkeitsgedanken hier ebenfalls seinen Teil zur Verbindung von Gott, Mensch und Welt, vgl. WAGNER 2023.

[10] Vgl. BAUKS 2019.

[11] BAUKS 2019: 291.

a) aus der Jakobüberlieferung (Auswahl):[12]

Gen 25	21 *Isaak aber betete zu Jahwe für seine Frau, denn sie war unfruchtbar.* *Und Jahwe liess sich von ihm erbitten, und seine Frau Rebekka wurde schwanger. [...]*	Personhaftigkeit Gottes wird beim Beten vorausgesetzt Anthropopragmatismus[13], Anthropopathismus
	23 *Und Jahwe sprach zu ihr: Zwei Völker sind in deinem Leib [...].*	Anthropopragmatismus, indirekter Anthropomorphismus (sprechen geschieht mit dem Mund etc.)
Gen 28	13 *Und sieh, Jahwe stand vor ihm und sprach:* *Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, dir und deinen Nachkommen will ich es geben. [...]* 15 *Und sieh, ich bin mit dir und behüte dich, wohin du auch gehst, und ich werde dich in dieses Land zurückbringen. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich getan, was ich dir gesagt habe.*	indirekter Anthropomorphismus (stehen geschieht mit Fuß, Bein und Körper, sprechen mit dem Mund), div. Anthropopragmatismen
Gen 29,31	sehen	Anthropopragmatismus
Gen 29,33	hören	Anthropopragmatismus
Gen 30,30	segnen	Anthropopragmatismus
Gen 31,42	beistehen	Anthropopragmatismus
Gen 31,53	richten	Anthropopragmatismus
Gen 32	?ringt Jakob mit Gott? – unklare Deutung	(direkter Anthropomorphismus?)
Gen 33,10	Gesicht Gottes	direkter Anthropomorphismus

Nicht anders verhalten sich die Texte der Abraham/Isaak-Überlieferung hinsichtlich des anthropomorphen Gottesbildes:

b) aus der Abraham-/Isaaküberlieferung (Auswahl):

Gen 26,2	2 *Und Jahwe erschien ihm und sprach:* *Zieh nicht hinab nach Ägypten. Bleibe wohnen in dem Land, das ich dir nennen werde. [...]* 2*[...] ich will mit dir sein und dich segnen*	Personhaftigkeit Gottes wird beim Erscheinen vorausgesetzt, indirekter Anthropomorphismus (sprechen geschieht mit dem Mund), Anthropopragmatismus (befehlen, segnen)
Gen 26, 12.28–29	segnen und beistehen	Weitere Anthropopragmatismen

„Die ursprüngliche Überlieferung hat nach dem Untergang des Nordreichs so manche theologische Überarbeitung erfahren, darunter in spätvorexilischer bzw. (nach-)exilischer Zeit die Zusammenführung mit der Abrahamtradition

[12] Hier wie in allen anderen Tabellen ist die Übersetzung eng angelehnt an die Zürcher Übersetzung.

[13] Zur Unterscheidung von Anthropomorphismus (Handlungen), Anthropathismus (Emotionen, Affekte, Gefühle) und Anthropomorphismus im engeren Sinne (Körper, Gestalt) im Anschluss an Kuitert vgl. WAGNER 2010: 13.

> und die Ergänzung Isaaks zu einer genealogischen Reihe [...]. [...] Es lässt sich somit für die ältesten Traditionen auch nur wenig bezüglich des Gottesbildes aussagen [...].“[14]

Auch wenn in diesen vermutlich alten Texten nur wenige Vorstellungen über Gott durchleuchten, so weisen doch *alle* Aussagen auf ein anthropomorphes Gottesbild hin: Das personenhaft gedachte Gegenüber handelt in anthropopragmatischer Weise, was zur Vorstellung nötigt, dass auch menschengestaltige Körperteile zur Ausführung der Handlungen (sprechen – Mund, Zunge etc.) vorauszusetzen sind. Jahwe verhält sich in menschenhafter Weise bis hin zu anthropopathischen Andeutungen. Schließlich findet sich auch ein deutlicher direkter Anthropomorphismus. Zudem trägt Gott wie ein Mensch (oder andere individuell-personale Götter) einen Eigennamen (Jahwe).

Nicht anders sieht es in der ältesten poetischen Überlieferung aus: „Liedgut wie Ex 15,1.21 oder Ausschnitte des Deboralieds in Ri 5 sind als der älteste, vielleicht schon aus vorgeschichtlicher Zeit stammende Überlieferungsbestand angesehen.“[15]

> „Demnach wären einerseits die Hinweise auf einen Durchzug durchs Meer (Ex 15,1.21) wie auch die Herkunft des Gottes JHWH aus Seir (Ri 5,2–5; vgl. Dtn 33,2; Hab 3,3 und Ps 68,7–9) sehr alte, vorerst wohl mündlich überlieferte Traditionen. Sie dienten der Ausbildung von Gruppenidentität einer Volksgruppe, aus der das spätere Volk Israel mit hervorging (‚kulturelles Gedächtnis‘). Theologisch prägend ist hier, dass Gott aktiv als Geschichtsgott in das Geschehen eingreift.“[16]

Auch hier sehen wir denselben Sachstand wie bei der älteren Väter-/Mütter-Überlieferung aus der Genesis: Die älteren poetisch überlieferten Themen, Motive und Texte aus Ex 15 und Ri 5 sind ebenfalls von einem konsistenten anthropomorphen Gotteskonzept geprägt und geben keinen Anlass, für die frühe Überlieferung von einem nicht-anthropomorphen Denken auszugehen. Der Anthropomorphismus bleibt auch über die Phase der Königszeit für die Gottesvorstellungen prägend.

c) aus dem Mirjam- und Debora-Lied (Auswahl):

Ex 15,1.21	[21] *[...] Singt für Jahwe, denn hoch hat er sich erhoben, Pferd und Reiter hat er ins Meer geschleudert.*	Jahwe wird personenhaft angesungen, scheint also hören zu können (mit Ohren!), Anthropopragmatismen (schleudern)

[14] BAUKS 2019: 291–292.
[15] BAUKS 2019: 292.
[16] BAUKS 2019: 292.

Ri 5	Lob- und Gesangsaufforderung richten sich auch hier an Jahwe	
Ri 5,4	Jahwe, als du auszogst von Seir, als du einherschrittest von Edoms Gefilde, da bebte die Erde, troffen auch die Himmel, auch die Wolken troffen von Wasser.	Anthropopragmatismen (*ausziehen, schreiten*)
Ri 5,11	Jahwe vollbringt Heilstaten	Anthropopragmatismus
Ri 5,14	ziehen	Anthropopragmatismus

Ein neuer Einschnitt wäre vielleicht dort zu erwarten, wo der Monotheismus dramatisch auftritt, also etwa in den vom Exil geprägten Büchern Deuterojesaja[17] und Priesterschrift[18]; doch auch in deren Texten bleibt die Gottesvorstellung anthropomorph:

d) Gestaltbezogener Anthropo*morphismus* bei P[g][19]:

Körperteile Gottes			*Belege aus P (Grundschrift)*	*Belege (Körperteile) aus dem AT (Auswahl!)*
ro'š	*Kopf*		–	Jes 59,17 Dan 7,9
pānîm	Gesicht	direkter Anthropomorphismus	Körperteil: *Gesicht*, Ex 25,30 *Und du sollst auf den Tisch allezeit Schaubrote legen vor mein Angesicht.*	Gen 33,10 Hi 2,7
ayin	Auge	indirekter Anthropomorphismus	Funktion: *sehen*, vorausgesetztes Körperteil: Auge, Gen 1,4 (u. ö.): *Und Gott sah, dass das Licht gut war*.	Am 9,3 Gen 6,8
'ozæn	Ohr	indirekter Anthropomorphismus	Funktion: *hören*, vorausgesetztes Körperteil: Ohr, Gen 12,20 *Und für Ismael habe ich dich auch erhört. Siehe, ich habe ihn gesegnet und will ihn fruchtbar machen und über alle Maßen mehren.* [...] Ex 6,5 *Auch habe ich gehört die Wehklage der Israeliten, die die Ägypter mit Frondienst beschweren*[...]	2Kön 19,16 2Chr 7,15
'ap	Nase	indirekter Anthropomorphismus	[Funktion: *riechen*, vorausgesetztes Körperteil: Nase, Lev 26,31 *Und ich will eure Städte wüst machen und eure Heiligtümer verheeren und will den lieblichen*	2Sam 22,9 Jes 65,5

[17] Vgl. HERMISSON 2003–2017; PETRY 2007; VORLÄNDER 2020; BERGES 2022.

[18] Vgl. für die jüngere Forschung GERTZ 2018; ZENGER et al. [9]2016: 183–209. Zur älteren Diskussion vgl. SEEBASS 1996.

[19] In Anlehnung an die Übersicht bei WAGNER 2017: 192–193.

Körperteile Gottes			*Belege aus P (Grundschrift)*	*Belege (Körperteile) aus dem AT (Auswahl!)*
			Geruch eurer Opfer nicht mehr riechen] (hier aber nicht P[g], sondern Heiligkeitsgesetz)	
pæh	Mund	indirekter Anthropomorphismus	Funktion: *sprechen*, vorausgesetztes Körperteil: Mund, Gen 1,3 *Und Gott sprach: [...]*	Lev 24,12 Ps 33,6
z[e]rôʿ	Arm	direkter Anthropomorphismus	Körperteil: *Arm,* Ex 6,6 *Darum sage den Israeliten: Ich bin Jahwe und will euch wegführen von den Lasten, die euch die Ägypter auflegen* [...] *und will euch erlösen mit ausgerecktem Arm und durch große Gerichte*	Ex 15,16 Ps 89,11
yād *yāmîn*	Hand Rechte	direkter Anthropomorphismus	Körperteil: *Hand,* Ex 6,8 [...] *das Land, um dessentwillen ich meine Hand (zum Schwur) erhoben habe* [...]	Jer 18,6 Ps 48,11
rægæl	Fuß		–	2.Sam 22,10 Jes 66,1

Die genannten Körperteile (linke Spalte) sind die charakteristischen für den alttestamentlichen Anthropomorphismus; in der Wiedergabe von ausgewählten Belegen aus dem Alten Testament (rechte Spalte) ist nur angedeutet, wie weit die anthropomorphe Gottesvorstellung verbreitet ist.[20] P folgt also dem anthropomorphen Grundkonzept, das das Alte Testament weithin bestimmt.

Nicht anders sieht es bei Deuterojesaja aus, ich kann es hier bei wenigen Beispielen belassen: In Jes 40–55 finden sich etliche direkte Anthropomorphismen und Anthropopathismen/Rollenzuschreibungen: Gott als Hirte in Jes 40,11; Gott als König in Jes 43,15; Jes 44,6; Jes 45,12 zeigt Gott als „Macher" (Schöpfer) *Ich habe* die *Erde gemacht und den Menschen auf ihr geschaffen* und bringt direkte Anthropomorphismen ins Spiel: *Ich – meine (beiden) Hände haben den Himmel ausgebreitet*; von Gottes Armen reden Jes 51,5 und 52,10, von Gottes Mund Jes 55,11; u. a. m.

Die späteste für den hebräischen Kanon relevante Hervorbringung von Literatur fällt in die hellenistische Zeit:

> „In hellenistischer Zeit nehmen theoretische Reflexionen zur Weisheit (Prv 1–9; Hi 28) und zur conditio humana, wie sie bei Hiob (Hi 32–37) und Kohelet begegnen, breiten Raum ein. Als neue theologische Themen kommen

[20] Vgl. die ausführliche Darstellung in WAGNER 2010: 135–166; WAGNER 2019: 120–144.

apokalyptische (Jes 24–27; Dan) und messianische Tendenzen (insbes. im Psalter) auf."[21]

Auch in dieser Zeit ist keine Ablösung von der anthropomorphen Prägung zu erkennen. In der späten Weisheit hält sich zum einen der Anthropomorphismus durch, wie er in der Denk- und Literaturtradition auch vorher anzutreffen ist. Die exponierteste Figur der jüngeren Weisheit, die die Weisheit in eine enge Beziehung zu Gott bringt, ist die Personifizierung der „Frau Weisheit" (Prv 8). Das Verhältnis der vor Gott spielenden Frau Weisheit (Prv 8,30–31) zu Gott ist nicht einfach auszuleuchten. Im Bereich der außerisraelitischen Religionen des Alten Orients sind Personifikationen wie auch Verkörperungen der Weisheit durch weibliche Gottheiten möglich, sie können (aufgrund des usurpatorischen Zuges der alttestamentlichen Gottesvorstellung) durchaus als in Jahwe aufgegangen gedacht werden – obwohl das nicht Prv 8 entspricht, wo die Frau Weisheit in der Narration als Person von Gott getrennt bleibt. Aber selbst der Gedanke, die Frau Weisheit ganz eng an Gott heranzurücken, könnte von der Grundgegebenheit des Anthropomorphismus nicht absehen. Da der alttestamentliche Anthropomorphismus ein Bild zeichnet, das zwar person-/gestalthaft anthropomorph, aber nicht einseitig geschlechtsspezifisch, ist, wäre die „Frau" Weisheit, analog gedacht zur menschlichen „Frau", dieser Art von Gotteskonzeption nicht wesensfremd.[22]

Der Anthropomorphismus insgesamt steht ja dafür, die Nähe und Fassbarkeit Gottes präsent zu halten, nicht ein Geschlecht zu repräsentieren. Die „Funktionen der Personifikation" der Weisheit, so Christl MAIER, weisen in dieselbe Richtung: Mit Bezug auf G. BAUMANN[23] formuliert sie: „[Die] „Frau Weisheit" [verkörpert] als Schöpfungsmittlerin, Weltordnungsexpertin und thronende Herrscherin über den Kosmos die den Menschen zugewandte Seite Gottes [...]."[24]

Ein exemplarischer Blick auf noch jüngere Texte zeigt ebenfalls keine Abweichung vom Anthropomorphismus:

- Hiob: Hi 28,28 Gott spricht zum Menschen/Anthropopragmatismus; Hi 34,23 kennt Gott als Richter/menschliche Berufsrolle; Hi 36,5 redet vom Herzen Gottes/direkter Anthropomorphismus; u. a. m.

[21] BAUKS 2019: 301.

[22] Im Bereich der direkten, körperlichen und gestaltbezogenen Anthropomorphismen ist Gott nicht Mann und ist Gott nicht Frau allein. Im Bereich der Anthropopragmatismen (Handlungen, Rollen, Berufe etc.) gibt es ebenfalls keine Festlegung auf ein Geschlecht, dort kommen Rollen, Berufe beider Geschlechter übertragen auf Gott vor. Für die Analyse der nicht einseitig geschlechtsspezifischen Körperanalyse vgl. WAGNER 2010 und WAGNER 2019, je passim. Für die Rollen (Vater, Mutter) Gottes vgl. SCHELLENBERG 2020; für die Berufe Gottes vgl. MATHYS 2017.

[23] BAUMANN 1996.

[24] MAIER 2007.

- Jesaja-Apokalypse: Jes 24,3 Jahwe spricht/Anthropopragmatismus; Jes 24,22 Gott als König; Jes 25,1 Gott wird als Person angeredet; Jes 25,6 Jahwe kocht für die Völker/Anthropopragmatismus; Jes 25,8 Jahwe spricht/Anthropopragmatismus; Jes 26,11 Jahwes Hand als direkter Anthropomorphismus; Jes 27,1 Jahwe als Kämpfer mit dem Schwert/ Anthropopragmatismus; u. a. m.
- Koh: Gott gibt (Koh 1,13), Gott tut, sucht (Koh 3,14), Gott richtet (Koh 3,17), Gott hört (Koh 5,1) Gott handelt also wie ein Mensch (indirekter Anthropomorphismus), Gott hat „Gefühlsregungen" (Koh 9,7) u. a. m.

Fazit: Alle Stadien erreichbarer ältester Überlieferung bis hin zu den spätesten/jüngsten Texten des Alten Testaments sind durchgängig geprägt von einer anthropomorphen Gotteskonzeption. Stabilitas dei besteht also hinsichtlich der Gestalt und damit auch hinsichtlich der damit verbundenen Funktionen und inhaltlichen Aussagen, die (vgl. Abschnitt 2) vor allem auf eine durch den Anthropomorphismus dauerhaft präsente Kommunikationsfähigkeit (hören und sprechen, zuwenden und ansprechbar sein) abzielen wie auf ein dauerhaft fürsorgendes und treues Handeln an seinem Volk, an seinen Geschöpfen.[25] Verlässlichkeit und Nahbarkeit werden durch die unwandelbare Gestaltbeständigkeit als Eigenschaften Gottes manifest. Solche Aussagen kommen bestimmten Aussageaspekten der Unwandelbarkeit als systematischem Topos nahe (vgl. unten, bes. Abschnitt 4).

3. Zweite Präzisierung: Blick in ausseraltttestamentliche Gotteskonzeptionen unter dem Aspekt der Gestalt von Göttinnen und Göttern

3.1. *Gestaltwandel (Metamorphosen)*

Der Blick zurück in die Götterfiguren der Antike und des Alten Orients lässt zuerst an die sehr präsenten Metamorphosen des Zeus bzw. Jupiter denken. Henrichs und Bäbler charakterisieren Zeus hinsichtlich seiner Verwandlungsfähigkeit, die unter die Metamorphosen-Kategorie der „temporäre Verwandlung von Göttern" fällt[26], folgendermaßen:

> „Z[eus] war mit wenigen Ausnahmen (Chrysippos [1], Ganymedes [1]) heterosexuell, aber nicht monogam. Seine zahlreichen Liebesaffären mit sterblichen Frauen waren ein beliebtes Thema der genealogischen Katalogdich-

[25] Vgl. Wagner 2010: 184–186.
[26] Walde 2006: Abschnitt A.

tung (Hom. Il. 14,315–328; Hes. cat. [30. 1225–1246]). Die Seitensprünge des Z. stießen zwar wiederholt auf moralphilos. Kritik (Xenophanes [1], Platon [1], Epikureische Schule, bes. Philod. de pietate), aber das hielt die Dichter nicht davon ab, den Liebschaften des Z. immer wieder neue Aspekte abzugewinnen (Ov. met.). Als bes. zugkräftig erwiesen sich die Metamorphosen, v.a. in Tiergestalt (Danae, Europe [2], Io, Kallisto, Leda, Nemesis), mit deren Hilfe Z. sein jeweiliges Ziel zu erreichen suchte. Die Kinder, die aus diesen Verbindungen hervorgingen, galten als Kulturheroen, Stadtgründer und Stammväter der ältesten Geschlechter Griechenlands [30. 1247–1258].“[27]

Leider bietet WALDE in ihrem Artikel über die Metamorphose[28] keine Deutung der Metamorphose unter Göttern an. Für Menschen ist eine Metamorphose in der griechischen Mythologie meist irreversibel und häufig eine Strafe der Götter für die Menschen. Im Falle von Zeus ist das anders. Er verfügt über die Fähigkeit der auch wieder rückgängig zu machenden Selbstverwandlung und bedient sich ihrer vor allem da, wo es um eine (meist sexuell motivierte) Zielerreichung geht. Auch daher rührt die „moralphilosophische Kritik“ (s. o.), denn Zeus bedient sich der Gestalt-Verstellung bei der Zielerreichung, verschleiert seine wahre Identität, exponiert sich von einer verschlagenen, betrügerischen Seite. So ist also bezüglich des sonst anthropomorphen Auftretens des Zeus zu formulieren: Auf seine Gestalt ist kein Verlass, die göttliche Person kann sich verwandeln und gerät so nahe an die Figur des Tricksters. Sowohl charakterlich als auch hinsichtlich der Gestalt gibt es bei ihm keine stabilitas.

Gestaltwandel und Gestaltbesonderheiten bei ansonsten anthropomorphen Göttinnen und Göttern im Alten Orient ist ein verbreitetes Phänomen. Die Beschaffenheit der Gottesvorstellung in den verschiedenen Polytheismen öffnet dafür überall einen Raum. In der Welt der Panthea der altorientalisch-antiken Religionen gibt es zahlreiche Belege dafür, ich führe hier nur einige exemplarisch an. In etlichen Fällen ist dabei oft schwer zu unterscheiden, was zu Morphismen und zur Wandlung der Morphismen gehört, was verschiedene Erscheinungsformen und was zu den Attributen und Begleitgrößen gehört, die nicht eigentlich die Gotttheit verkörpern. Ägypten bietet eine Fülle solcher Beobachtungsmöglichkeiten: „Seth kann theriomorph als sitzendes, stehendes oder liegendes Seth-Tier dargestellt sein, selten hat er die Gestalt eines Esels oder Schweins. Am häufigsten sind anthropomorphe Repräsentationen, dann meist mit dem Kopf des Seth-Tieres. Mehrfach trägt er die Doppelkrone auf dem Kopf, denn er ist gemeinsam mit Horus „Herr der Beiden Länder (Ober- und Unterägypten)“.“[29]

[27] HENRICHS und BÄBLER 2006: Abschnitt III.
[28] Vgl. WALDE 2006.
[29] KNIGGE 2006.

An Amun wird in den Hymnen seine Verwandlungsfähigkeit hinsichtlich seiner Gestalten gerühmt:

> IV 12 Geheim an Verwandlungen, funkelnd an Erscheinungsformen,
> wundertätiger Gott, reich an Gestalten!
> (Hymnus an Amun, TUAT II, 869)

Der König kennt die Wandlungsfähigkeit des Re:

> 7 Er kennt das Geborenwerden des Re
> und seine Verwandlung in der Flut.
> (Der König als Sonnenpriester: ein kulttheologischer Traktat, TUAT II, 837)

Solche zusammenfassenden Wendungen sind nur das Konzentrat eines reichen textlich wie in Bildern belegten Sachstandes. Am klarsten tritt Gestaltwandel in seiner Dynamik und seinen Zweckbestimmungen hervor, wenn er in einer Narration Gegenstand wird. Besonders drastisch findet sich der Gestaltwandel im „Streit zwischen Horus und Seth". Isis verschafft sich hier Zutritt zur Insel, auf der die Götterversammlung stattfindet, indem sie die Gestalt einer gebückten alten Frau annimmt und so den Fährmann überlistet, der sie schließlich übersetzt:

> Nun kam aber Isis zu Anti, dem Fährmann, als er dabei war, sich 5;7 seinem Schiff zuzuwenden, und sie hatte die Gestalt einer alten Menschenfrau angenommen; krumm ging sie, 5;8 mit einem kleinen Siegelring von Gold an ihrer Hand, und sagte: „Warum ich hier nun zu Dir gekommen bin, so, damit Du übersetzest [...]." Und so setzte er sie über zur „Mitten"-Insel. Und als sie nun unter den Bäumen dahinschritt, da blickte sie um sich und sah 6;3 das Götterkollegium, wie es mit Brotessen befaßt war angesichts des Allherrn unter seinem Baldachin.
> (Der Streit zwischen Horus und Seth, TUAT III, 940)

Wenig später verwandelt sich Isis nochmals, erst in ein schönes Mädchen, dann in eine Weihe (Greifvogel):

> Da aber blickte Seth sich um 6;4 und sah sie sich nähern, und sie zauberte und nahm die Gestalt 6;5 eines Mädchens so schönen Leibes an, wie es ihresgleichen nicht noch einmal gab auf Erden. Da begehrte er sie auf das 6;6 bedrängendste, und so machte Seth, der dabei war, mit dem Großen Götterkollegium zu speisen, sich auf, zusammenzutreffen mit ihr, 6;7 die außer ihm niemand bemerkt hatte. [...] Da gab sich Isis die Gestalt einer Weihe, flog auf, setzte sich auf den 6;14 Wipfel einer Akazie.
> (Der Streit zwischen Horus und Seth, TUAT III, 940–941)

In der Erzählung wird explizit thematisiert, dass der Gestaltwandel unter dem Aspekt von Verstellung und Schliche gesehen wird:

> Und so sagte Seth zu ihm [Pre-Harachte]: „Die schlechte Person [Isis] hat sich wieder [7;3] gegen mich gewandt. Sie hat mich wieder hintergangen, indem sie sich mir gegenüber die Gestalt eines schönen Mädchens gegeben hat [...]."
> (Der Streit zwischen Horus und Seth, TUAT III, 941)

Später in der Erzählung wechselt auch Seth seine Gestalt, bedient sich also eines ähnlichen Mittels, um Vorteile im Kampf mit Horus zu haben:

> [...] Da gab sich Seth die Gestalt eines Flußpferds [13;10] und ließ des Horus Schiff schiffbrüchig werden. [...]
> (Der Streit zwischen Horus und Seth, TUAT III, 946)

Die Verwandlungsfähigkeit der Götter in Ägypten ist nicht einer Epoche oder irgendeiner anderen stratischen Einschränkung unterworfen.[30] Sie gehört zum Grundkonzept ägyptischer Göttinnen und Götter. Durch die Präsenz ägyptischer Zeugnisse in Kanaan,[31] die von ihrem Religions-Hintergrund nicht zu trennen sind, ist vorauszusetzen, dass diese Anschauungen auch allen in diesem Umfeld lebenden Menschen (mindestens im passiven Wissen) geläufig waren. Für polytheistisch geprägte Kanaanäer ist das ohne weiteres und ohne großes Nachdenken anschlussfähig, sind doch die kanaanäischen Götter zu solchen Verwandlungen ebenfalls in der Lage (s. u.), das gilt ebenso für sumerische, assyrische und babylonische Tradition. Innerhalb der altorientalisch-antiken polytheistischen Religion(en) gehört die Möglichkeit zur Veränderung und Verwandlung wie überhaupt vielfältige Variation der Erscheinung und Attribuierung zum Gotteskonzept insgesamt. Abweichend von dieser Art von Gestaltwandel zeigt sich allein die jahwegeprägte Gotteskonzeption des Alten Testaments.

Es ist nicht notwendig, hier den gesamten Kreis der Religionen aus der Umwelt des Alten Testaments exhaustiv abzuschreiten. Einige wenige exemplarische Hinweise sollen genügen, um das Bild zu abzurunden. Im sumerischen Mythos auf Enlil und Ninlil finden sich ebenso Hinweise auf Verwandlung wie in akkadischen, ugaritischen und hethitischen Texten:

[30] Ein Zeugnis aus späterer Zeit wäre etwa die Verwandlungsszene des Geb aus dem Sukzessionsmythos des ›Naos von El-Arisch‹: „Er verwandelte seine Gestalt in die eines Krokodils [..23.] mit dem Gesicht eines Falken und mit den beiden Hörnern eines Stieres auf seinem Kopf." (Sukzessionsmythos des ›Naos von El-Arisch‹, TUAT III, 1016).

[31] Vgl. SCHNEIDER und SCHIPPER 2014 mit weiterer Literatur.

a) Sumerische Belege

Der Gott Enlil nimmt in den folgenden Texten verschiedene (menschliche) Gestalten an:

> [87] In der Gestalt (des) Mannes des Stadttores ließ [En]lil sie in (dessen) Schlafkammer liegen,
>
> (Enlil und Ninlil, TUAT III, 429)

> [113] In der Gestalt des Mannes des Ikurra ließ Enlil sie in (dessen) Schlafkammer liegen,
>
> (Enlil und Ninlil, TUAT III, 431)

> [139] In der Gestalt (des) Silulima [ließ] Enlil [sie] in (dessen) Schlafkammer [liegen],
>
> (Enlil und Ninlil, TUAT III, 432)

Im Mythos Enki, Ninsikila und Ninchursaga verwandelt sich der Gott Enki in einen Gärtner, um der Göttin Uttu beizuwohnen:

> [168] Enki machte sein Gesicht gelbgrün [um dem Gärtner ähnlich zu sehen?], nahm einen Stab zur Hand,
> [169] Enki lenkte die Schritte zu Uttu hin,
> [170] klopft heftig an ihrem Hause an (mit den Worten:) „Öffne(, öffne)!"
> [171] (Sie fragt:) „Wer bist denn du?"
> [172] (Er antwortet:) „Ich bin der Gärtner, Gurken, Äpfel (und) [Trauben] will ich dir für (dein) ‚So sei es!' geben."
>
> (Enki, Ninsikila und Ninchursaga, TUAT III, 378)

Enki kommt damit durch:

> [173] Uttu öffnete in ihrer Herzensfreude das Haus,
> [174] Enki 175 gibt 174 Uttu, der . . . . Frau,
> [175] Gurken in . . . . ,
> [176] gibt ihr Äpfel an ihren . . . . ,
> [177] gibt ihr Trauben an ihrem Rebstock,
> [177] [gibt] Bier in großen ba-an-Gefäßen,
> [178] Uttu, die . . . . Frau, ... für ihn, klatscht für ihn in die Hände!
> [179] Da wurde Enki Uttu gegenüber (freude)trunken,
> [180] ergriff (ihre) Br[u]st (und) in [i]hrem Schoße liegend
> [181] berührt er ihren Unterleib, betastet sie mit der Hand,
> [182] ergriff (ihre) [Br]ust (und) in ihrem Schoße liegend
> [183] begattete er das Kind, küßte es,
> [184] Enki ergoß der Uttu den Samen ins Leibesinnere,
> [185] sie empfing den Samen im Leibesinneren, es war der Same Enkis!
>
> (Enki, Ninsikila und Ninchursaga, TUAT III, 379)

b) Ugaritische Belege

Im Baal-Zyklus vermuten Dietrich und Loretz bei den folgenden Versen, die dem Kontext des Kampfes zwischen Baal und Mit entstammen, dass es um eine Täuschung des Mot durch Gestaltwandel geht:

> III,11 Ich werde sicher [. .] zu einer Jungkuh machen,
> 12 Ich werde dich [gemeint ist Baal] in einen Jungstier [. . . . .] wandeln.
> (Baal-Zyklus KTU 1.1–1.6, TUAT III, 1178)

Die Göttin Anat verwandelt sich in einen Vogel (ähnlich KTU 1.108:8–9, TUAT II 822–823):

> IV Wenn Aqhat [sich setzt] 19 zum Essen,
> der Sohn Danils zum Speisen,
> werden [über ihm] 20 Adler schweben,
> wird ihn beobachten [eine Schar von 21 F]alken.
> Zwischen den Adlern werde ich [die Göttin Anat] schweben,
> ich werde [üb]er 22 Aqhat dich loslassen!
> (Baal-Zyklus KTU 1.1–1.6, TUAT III, 1178)

c) Hethitische Belege

> 41 Der Sonnengott s[chaute] vom Himmel herab 42 und verwandelte sich in einen Jüngling 43 und ka[m] zu ihm 44 und begann ihn zu befragen: 45 ‚Was ist deine Sorge? [Ich will] dir [helfen.]‘
> (Das Appu-Märchen, CTH 360, TUAT III, 849)

> Der Sonnengott sa[h] vom Himmel herunter 54 auf die Kuh. Die Lust spra[ng] (in ihm und) [er verwandelte sich zu einem] Jü[ngling] 55 [und] stieg vom Himmel herab.
> (Erzählung vom kinderlosen Fischer und einem Findelkind, CTH 363, TUAT III, 854)

Alle diese Befunde werden dabei in den meisten Fällen der wissenschaftlichen Reflexion sehr deskriptiv behandelt und kaum auf ihre anthropologische und theologische Aussagedimension hin bedacht. Aber ohne Zweifel drücken die zahlreich überlieferten Fälle von Gestaltwandel von Gottheiten eine Facette des Gottes- bzw. Religionskonzeptes aus und bestimmen auch das Verhältnis zu den Menschen in einer bestimmten Weise. Wenn Götter ihre Gestalt ändern, um in anderem Aussehen Handlungen zu vollziehen, die zur Erreichung bestimmter Intentionen dienen, so erscheint das aus menschlicher Perspektive als Möglichkeit, den Willen auch in solchen Fällen durchzusetzen, in denen Menschen scheitern würden. Es zeigt die Überlegenheit der Götter, gleichzeitig auch die ihnen innewohnende Gefahr. Der Eindruck der Gefahr wird verstärkt, da sich der Wille gegen andere richten kann. Die Gotteserfahrung ist so geprägt durch die Dimension der Gefährdung, der Menschen durch Götter und ihr Handeln ausgesetzt

sind. Göttlichkeit, Freiheit, Unberechenbarkeit und Willkür[32] liegen nahe beieinander.

3.2. *Mischgestaltigkeit*

Eng verwandt mit der Möglichkeit des Gestalt*wandels* als Abweichung von der (anthropomorphen) Gestalt-*stabilitas* des alttestamentlichen Gottes ist die Möglichkeit zur Tier- und zur Tier-/Mensch-Mischgestaltigkeit, über die die Götter in allen Nachbarreligionen des Alten Israel verfügen. Ohne hier tiefer in dieses Feld einsteigen zu können, sei auf einige Beispiele aus Ägypten verwiesen (**Abb. 1–2**).[33]

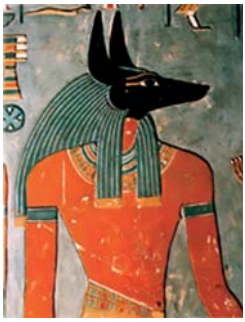


Abb. 1. Anubis (aus HORNUNG 1982: 98, Abb. 66).

Abb. 2. Ibisköpfiger Thot im Grab der Nefertari
(aus SCHMIDT und WILLEITNER 1994: 138, Abb. 199).

Die Beispiele ließen sich tausendfach nicht nur mit Material aus Ägypten vermehren. Vor allem sei für die alttestamentlich relevante Zeit verwiesen auf das Material aus IPIAO, etwa zu den Registereinträgen „Mischwesen", „Greif" und „Sphinx";[34] dort sind die für Palästina/Israel erreichbaren Belege für Misch-

[32] Die Willkür der Götter ist in der gesamten alten Welt breites Thema und Gegenstand verschiedener Überlieferungen: Im Gilgamesch-Epos wird die Flut mit folgender Formulierung eingeführt: „Eine Sintflut zu machen, kam den Göttern in den Sinn" (Gilgamesch XI, 14, TUAT III, 729); diese Formulierung wird meist als Ausdruck vollständiger Willkür gelesen, vgl. dazu BELLMANN und WÜNCH 2022: 10–31. PARKER betont mit Blick auf das ugaritische Aqhat-Epos, dass es darauf ziele, die Grenzen der menschlichen Freiheit angesichts der Willkür der Götter festzulegen, so PARKER 1989: 139. Für die Frage nach dem Willen der ägyptischen Götter, ihrer Freiheit und dem Verhältnis zu Ma'at vgl. ASSMANN 1990: 252–260. Im Zusammenspiel der verschiedenen Überlieferungen bleibt damit die Sphäre der Götter unberechenbar.

[33] Vgl. für diesen Abschnitt WAGNER 2010: 160–162; WAGNER 2019: 138–142.

[34] IPIAO 4 (2018), 946, 943, 948; das Register bezieht sich auf IPIAO 1–4, also die Zeit vom Mesolithikum bis zur Eisenzeit.

gestalten, insbesondere auch das Fundmaterial aus der textproduktiven Zeit des alten Israel (siehe oben Abschnitt 2) verzeichnet.

Das Phänomen der Mischgestaltigkeit bringt wie der Gestaltwandel (siehe Abschnitt 3.1) bestimmte Momente der Gottesvorstellung der Nachbarreligionen Israels zum Ausdruck. Gestaltanteile der Tiere und die mit ihnen verbundenen Kräfte und Vorstellungen werden dazu herangezogen, das „Göttliche", das Nicht-Menschliche, das den Menschen übersteigende der Götter zum Ausdruck zu bringen. Susanne RIS-EBERLE hat das mit Blick auf Ägypten m.E. sehr nachvollziehbar formuliert:

> „Wie das Tier in einzelnen seiner Eigenschaften dem Menschen überlegen ist, so übersteigt die Macht eines Gottes das Menschliche derart, dass zu deren Ausdruck auch Tiere herangezogen werden können."[35]

In der Misch- und Mehrgestaltigkeit äußert sich das, was das Menschliche übersteigt, besonders deutlich:

> „Wenn auch nicht jede Gottheit in jeder Darstellungsform belegt ist, so zeigt sich doch jeder Gott in vielerlei Gestalten. Gewisse Götter treten bevorzugt in der einen oder anderen Form auf, aber es gibt wohl keinen einzigen Gott, für den es nur eine einzige zulässige Darstellung gibt. [...] Die Menschengestalt umfasst sowohl männliche (mit Extremitäten versehene oder ‚mumienförmige') wie weibliche Körper und auch männliche Kinder. Wenn nun Thot nebeneinander sowohl als Mensch mit mumienförmigem Körper, als Pavian oder als Mensch mit Ibiskopf erscheint, lässt dies den Schluss zu, dass sich sein Wesen weder in menschlicher noch tierischer Gestalt tatsächlich fassen lässt. Keine Darstellungsform enthüllt sein wahres Wesen. Das Götterbild legt den Begriff Gott nicht eindeutig fest, deshalb erscheinen Götter in immer neuen Formen; das Bild ist nicht der Gott selbst, sondern das Gefäss, in dem dieser Wohnung nimmt."[36]

Das Göttliche aus den Nachbarreligionen des Alten Testaments entzieht sich durch diese „Gestaltunbeständigkeit" der Festlegung auf eine Erscheinungsform. Das Göttliche der Götter wird so in einer eigenen Weise betont. Da allerdings auch bedrohliche Aspekte der Tiere (gegenüber dem Menschen) in diese Darstellweise aufgenommen werden, treten auch Distanz, Furchtsamkeit und Unberechenbarkeit von Seiten der Götter (gegenüber dem Menschen) in den Vordergrund.

Die metamorphotischen Formen des Gestaltwandels, die fluktuierenden Erscheinungsformen in Tier- und Menschengestalten, die Kombinationen mit den

[35] RIS-EBERLE 2004: 50.
[36] RIS-EBERLE 2004: 51.

furchteinflößenden Aspekten von Tieren in den Mischgestalten bringen einen Ton in die Beziehung zwischen Göttern und Menschen, der von alttestamentlicher Seite her unbekannt ist.

Die „Gestaltbeständigkeit" des alttestamentlichen Gottes als theologische Aussage tritt vor dem Hintergrund der anderen Auffassung bei den Göttern der Nachbarreligionen besonders hervor. Im Alten Testament ist Gott durchweg menschengestaltig, er nimmt keine Tiergestaltigkeit an und hat so gut wie keine Mischgestaltigkeit.[37]

In der „Körpersprache" des alttestamentlichen Anthropomorphismus bleibt Gott ein beständiges und verlässliches Gegenüber des Menschen. Die Beobachtung von RIS-EBERLE könnte geradezu umgedreht werden, um den individuellen Zug des alttestamentlichen Gottes zu beschreiben: Wenn für die ägyptischen (und altorientalischen) Götter in ihrer misch- und mehrgestaltigen Darstellung zu sagen ist, dass „keine Darstellungsform ihr wahres Wesen enthüllt", so ist die *eine und durchgängige* anthropomorph-körperhafte Darstellungsform des alttestamentlichen Gottes ebenso sprechend, enthüllt ebenso dessen wahres Wesen: Er bleibt immer, obschon seine Gottheit nie in Frage steht und nicht die Gefahr einer Vermenschlichung droht, menschen*ähnlich* und dadurch fassbar, weniger furchteinflößend, nahe, immer ansprechbar, sprachfähig, handlungsbereit u. a. m.

4. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Drei Beobachtungsstränge unterstreichen das Bestehen einer gestaltbezogenen „stabilitas dei" in der Geschichte der alttestamentlichen Religion und in der Prägung des Gottesbildes:

1) Die Konzeption Gottes bleibt, soweit wir die innerisraelitische Tradition verfolgen können, „stabil" anthropomorph, älteste wie jüngste Belege alttestamentlicher Traditionen weichen vom anthropomorphen Konzept

[37] Es gibt nur sehr wenige Belege, die Flügel und Hörner Gottes ins Spiel bringen, die nicht einfach zu deuten sind, aber alle nicht mit einer Abkehr von der stabilitas in Verbindung zu bringen sind: „Die Zahl an Theriomorphismen ist gegenüber den Anthropomorphismen im Alten Testament verschwindend klein. Zudem handelt es sich nie um rein theriomorphe Gottesbilder, sondern es sind in den Texten immer gemischte bzw. anthropomorph-theriomorphe belegt (wie bspw. der behörnte Wettergott in Hab 3). Theriomorphismen drücken auf theologischer Ebene vor allem die Übermenschlichkeit, Andersartigkeit und Fremdartigkeit Gottes aus (→ Gottesbild). Sie unterstreichen die kategoriale Verschiedenheit von Gott und Mensch. Dies wird auch durch die Tatsache unterstützt, dass Flügel und Hörner in der syro-palästinischen Ikonographie als typische Erkennungsmerkmale anthropomorpher Gottheiten bzw. als Unterscheidungsmerkmale zur Darstellung von Menschen gelten, siehe z. B. Isis [...] und Baal-Seth [...], die sowohl Hörner als auch Flügel tragen." MARTIN 2020: Abschnitt 3.4; vgl. auch MARTIN 2023 passim.

genausowenig ab wie alles, was zwischen diesen zeitlichen Polen liegt (vgl. Abschnitt 2).

2) Im Vergleich mit den außeralttestamentlichen Konzeptionen von Göttinnen und Göttern in den Nachbarreligionen Israels bzw. des Alten Testaments erweist sich der alttestamentliche Anthropomorphismus in weiterer Hinsicht als „stabil“: Es gibt im Alten Testament keine Hinweise auf eine „Gestaltveränderung“ oder gestalt-/körperbezogener „Metamorphosen“ bei Jahwe. Der alttestamentliche Gott bedient sich dieses Mittels nicht, er ist durchgängig gekennzeichnet durch seine Menschengestaltigkeit (vgl. Abschnitt 3.1).
3) Im Vergleich mit den außeralttestamentlichen Konzeptionen von Göttinnen und Göttern in den Nachbarreligionen Israels bzw. des Alten Testaments zeigt sich ein weiterer Zug der gestaltbezogenen „stabilitas“: es gibt im Alten Testament keine reine Tiergestaltigkeit und nur sehr wenige nicht einfach zu deutende Belege für gestalt-oder attributhafte theriomorphe Anteile (vgl. Abschnitt 3.2).

Die drei Beobachtungslinien sind konvergent und führen dazu, diese Art von „stabilitas dei“ auf den Spuren der Gotteskörpersymbolik als Ausdruck der Beständigkeit, Verlässlichkeit, Zuverlässigkeit und Ansprechbarkeit Gottes zu deuten. Mindestens für die Ebene der Sammlung der hebräisch-aramäischen Texte, die sich im Laufe der Zeit kanonisch verfestigen, ist das kein zufälliger Befund, sondern dieser Sachverhalt gehört deutlich zum Profil des Gottesbildes des „Kanons“.

Wenn diese Beobachtungen zutreffen und die Gestaltbeständigkeit im Alten Testament eine Aussage ist, die in Richtung Verlässlichkeit Gottes zu deuten ist, dann gibt es deutliche Nähen zur Vorstellung von der Unwandelbarkeit Gottes. Der Unwandelbarkeit werden auch Bestandteile der alttestamentlichen Gottesvorstellung zugeordnet, die jenseits der Körper- und Gestaltvorstellung liegen: Zu Recht verbindet etwa Andreas KREBS die vom Alten Testament durchgängig bezeugte Treue Gottes mit dessen Unwandelbarkeit, er spricht von dem „unwandelbar treuen, unverbrüchlich zu seine[n] Heilszusagen stehenden und damit Trost und Hoffnung begründenden Gott“.[38] Treue[39] und Güte[40] als beständige und verlässliche Eigenschaften Gottes werden auch von den Theologien des Alten Testaments in den Vordergrund gestellt.

[38] KREBS 2018: 56. Die Treue selbst kann durchaus wieder als eine Anthropo-Eigenschaft im Rahmen von Personalität aufgefasst werden und im Großkontext des „Anthropomorphen“ gesehen werden.

[39] MICHEL 1967: 30–57; MICHEL 1997: 73–82; JANOWSKI und SCHOLTISSEK ^{3}2012: 141–145; BAUKS 2019: 393–394 u. ö.

[40] JEREMIAS 2015: 285–300.

Nun lehrt der Blick ins Alte Testament, seine Welt und seine Erforschung, dass die Vorstellungen über Gott wie die gesamte Religionskonzeption nicht nur Kontinuitäten aufweisen, sondern auch Entwicklungen und Veränderungen unterliegen. Dafür gäbe es religionsgeschichtlich (Veränderungen in der Entwicklung israelitischer Religion im Kontext der Nachbarreligionen), literarhistorisch (Veränderungen in den textlichen Zeugnissen der israelitisch-alttestamentlichen Religion) und einzeltextlich (Veränderungen Gottes bzw. seiner Einstellungen, Entschlüsse und affektiven Zustände z. B. in den Fluterzählungen Gen 6,5–Gen 9) mannigfache Belege.

Diese Veränderungen müssen allerdings nicht in jeder Hinsicht der Beobachtung von Kontinuitäten widersprechen. Am Beispiel der Gestaltbeständigkeit gesagt: Die „stabile" anthropomorphe Grundgestalt bleibt über die Zeiten hinweg bestehen. *Wie* allerdings die stabilitas der Gestalt und die mit ihr verbundene Verlässlichkeit und Treue erfahren wird, *was* sie in unterschiedlichen Zeiten auslöst, *wie* sich das in Textzeugnissen niederschlägt, verändert sich, wandelt sich. Andreas KREBS fasst dieses „Doppelte" (im Anschluss an den Prozessgedanken von Whitehead) in der Figur des „dipolaren" Gottesbildes: „[...] der wandelbare und der unwandelbare Gott [sind] dipolar aufeinander bezogen [...]", *Veränderungen* der im vorangehenden Absatz genannten Art und *Kontinuitäten* wie Gestaltbeständigkeit und Treue, beides zusammen macht erst das Wesen des alttestamentlichen Gottesglaubens aus. – Kein schlechter Zugang, denke ich, da er in Kurzform zusammenfasst, was auch viele Theologien des Alten Testaments beschreiben wollen. So können am Ende vielleicht die systematische und die exegetische Perspektive doch gut, passend und konvergent zueinander finden.

BIBLIOGRAPHIE

ASSMANN, Jan (1990). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit in Ägypten*, München: C.H.Beck.

BAUKS, Michaela (2019). *Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven* (UTB 4973, Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BAUMANN, Gerlinde (1996). *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien* (Forschungen zum Alten Testament 16) Tübingen: Mohr Siebeck.

BELLMANN, Raphael; WÜNCH, Hans-Georg (2022). „Jahwe und die Götter – Ein Vergleich der Gottesdarstellungen in den Fluterzählungen der Genesis, dem Gilgamesch-Epos und dem Atramhasïs-Mythos", *Old Testament Essays* 35,1, 10–31.

BERGES, Ulrich (2022). *Jesaja 55–66* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Basel und Wien.

DODDS, Michael J. ([2]2008). *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

GERTZ, Jan-Christian (2018). *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11* (Altes Testament Deutsch 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HENRICHS, Albert; BÄBLER, Balbina (2006). Art. „Zeus", in CANCIK, Hubert et al., *Der Neue Pauly*, dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e12216820 (eingesehen am 30. Januar 2023).

HERMISSON, Hans-Jürgen (2003–2017). *Deuterojesaja* (Biblischer Kommentar. Altes Testament 11), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

HORNUNG, Erik (1982). *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen*, Zürich und München: Artemis.

IPIAO = SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar (ab Bd. 2 nur SCHROER, Silvia): *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient – eine Religionsgeschichte in Bildern*, Fribourg: Academic Press (Bd. 1–3), Basel: Schwabe (Bd. 4) 2005–2018.

JANOWSKI, Bernd; SCHOLTISSEK, Klaus ([3]2012). Art. „Eigenschaften Gottes", in: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 141–145.

JEREMIAS, Jörg (2015). *Theologie des Alten Testaments* (Grundrisse zum Alten Testament 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 285–300.

KEEL, Othmar (1984). *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

KEEL, Othmar ([5]1996). *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KNIGGE, Carsten (2006). Art. „Seth (AT)", *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11742/.

KREBS, Andreas (2018). „Gott, der Unwandelbar-Wandelbare. Eine Lektüre von Exodus 3,1–15 im Licht eines dipolar-eschatologischen Gottesverständnisses", in RUHSTORFER, Karlheinz (Hg.), *Unwandelbarkeit. Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 112), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 55–67.

MAIER, Christl (2007). Art. „Weisheit (Personifikation) (AT)", *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34659/.

MARTIN, Evelyn (2020). Art. „Theriomorphismus/Tiergestaltigkeit Gottes", *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17388/.

MARTIN, Evelyn (2023). *Flügel und Hörner. Gottes Tiergestaltigkeit im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 242), Stuttgart: Kohlhammer.

MATHYS, Hans-Peter (2017). „Die ‚Berufe' Gottes im Alten Testament": *Theologische Zeitschrift* 73, 109–140.

MICHEL, Diethelm (1967). ʾÄMÄT. Untersuchung über „Wahrheit" im Hebräischen, *Archiv für Begriffsgeschichte* 11, 30–57.

MICHEL, Diethelm (1997). ḥæsæd wæ'æmæt, in WAGNER, Andreas (Hg.), *Studien zur hebräischen Grammatik* (Orbis Biblicus et Orientalis 156), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 73–82.

PARKER, Simon B. (1989). *The Pre-Biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat* (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study 24, Atlanta, GA: Scholars Press.

PETRY, Sven (2007). *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch* (Forschungen zum Alten Testament II,27), Tübingen: Mohr Siebeck.

RAEDEL, Christoph; BUCHEGGER-MÜLLER, Jürg (Hg.) (2022). *Ist Gott wandelbar?* (Biblisch erneuerte Theologie – Jahrbuch für Theologische Studien 6), Wuppertal: SCM und Brockhaus.

RIS-EBERLE, Susanne (2004). „Tiere als Götter im Alten Ägypten?", *UniPress* 122, 50–53.

RUHSTORFER, Karlheinz (Hg.) (2018). *Unwandelbarkeit. Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 112), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

SCHELLENBERG, Annette (2020). Art. „Vater, Gott als (AT), auch mütterliche Aspekte", *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33987/.

SCHMID, Konrad (2012). „Schöpfung im Alten Testament", in SCHMID, Konrad (Hg.), *Schöpfung* (UTB. Themen der Theologie 3514) Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHMIDT, Heike C.; WILLEITNER, Joachim (1994). *Nefertari: Gemahlin Ramses' II*, mit Aufnahmen aus dem Königinnengrab von Alberto Siliotti, Mainz: von Zabern.

SCHNEIDER, Thomas; SCHIPPER, Bernd (2014). Art. „Kulturkontakte, Israel – Ägypten", *WiBiLex*, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24365/.

SCHROER, Silvia (2015). Rez. zu K. SCHMID: Schöpfung (Themen der Theologie 3514), Tübingen 2012, *Orientalistische Literaturzeitung* 110, 299–302.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas ([2]2005). *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SEEBASS, Horst (1996). *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

VORLÄNDER, Hermann (2020). *Ist Gott gerecht? Theodizee und Monotheismus im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Deuterojesajas* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 3), Berlin u. a.: Lang.

WAGNER, Andreas (2010). *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

WAGNER, Andreas (2017). *Menschenverständnis und Gottesverständnis im Alten Testament* (Gesammelte Aufsätze II), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WAGNER, Andreas (2019). *God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*, London u. a.: T&T Clark.

WAGNER, Andreas (2023). Göttliche Präsenz im menschlichen „Bild"? Implikationen der Ebenbildlichkeitsvorstellung der Priesterschrift, in HUIAN, Georgiana;

WYSS, Beatrice; HIRSCH-LUIPOLD, Rainer (Hg.), *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes. Von der Theologie zur Anthropologie und zurück*, Berlin: De Gruyter, 87–97.

WALDE, Christine (2006). Art. „Metamorphose“, in CANCIK, Hubert et al., *Der Neue Pauly*, dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e802080 (eingesehen am 30. Januar 2023).

ZENGER, Erich et al. (^{9}2016). *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian FREVEL (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1) Stuttgart: Kohlhammer.

VERZEICHNIS DER AUTOR*INNEN / LIST OF CONTRIBUTORS

Veronika Bachmann (*1974), Dr. theol., ist Privatdozentin für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und Leiterin des Fachbereichs Theologie und Religion an der Paulus Akademie in Zürich.

Michaela Bauks (*1962), Dr. theol., ist Professorin für Altes Testament und Religionsgeschichte am Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz.

Ulrike Bechmann (*1958), Dr. theol., ist Professorin i. R. am Institut für Religionswissenschaft der Universität Graz.

Nadia Ben-Marzouk (*1986), PhD, postdoctoral researcher at the Department of Religious Studies, University of Zurich, and at the Institute of Archaeology, Tel Aviv University, is a staff member of the SNSF Sinergia project “Stamp Seals from the Southern Levant”.

Bruno Biermann (*1991), MTh, is a PhD candidate at the Institute of Old Testament at the University of Bern and a staff member of the SNSF Sinergia project “Stamp Seals from the Southern Levant”.

Sophia Bietenhard (*1960), Dr. theol., ist Dozentin für Fachstudien und Fachdidaktik „Ethik, Religionen, Gemeinschaft“ am Institut Primarstufe der Pädagogischen Hochschule Bern.

René Bloch (*1969), Dr. phil., ist Professor für Judaistik an der Theologischen und der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern.

Izak (Sakkie) Cornelius (*1958), PhD, is a Professor of Ancient Near Eastern Studies and Chair of the Department of Ancient Studies at Stellenbosch University.

Renate Fahrni (*1983), MA, research associate at the Department of Religious Studies, University of Zurich, is a staff member of the SNSF Sinergia project “Stamp Seals from the Southern Levant”.

Irmtraud Fischer (*1957), Dr. theol., Dr. phil. h.c., ist Professorin am Institut für Antike an der Universität Graz.

Christian Frevel (*1962), Dr. theol., ist Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und Extraordinary Professor am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures an der University of Pretoria (Südafrika).

Yosef Garfinkel (*1956), PhD, is Professor of Prehistoric Archaeology and of Archaeology of the Biblical Period at the Hebrew University of Jerusalem.

Ben Greet (*1989), PhD, postdoctoral researcher at the Department of Religious Studies, University of Zurich, is a staff member of the SNSF Sinergia project "Stamp Seals from the Southern Levant".

Charlotte Haußmann (*1991) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Felix Höflmayer (*1978), PhD, research group leader "Archaeology of the Levant" at the Austrian Archaeological Institute, Academy of Sciences in Vienna, is a co-director of the Austrian Expedition to Tel Lachish, Israel (together with Katharina Streit).

Tal Ilan (*1956), PhD, is a professor of Jewish Studies at Freie Universität Berlin.

Renate Jost (*1955), Dr. theol., ist Professorin em. für Theologische Frauenforschung, Feministische Theologie und Gender Studies an der Augustana Hochschule Neuendettelsau.

Sara Kipfer (*1980), Dr. theol., ist Professorin für Altes Testament am Institut für Evangelische Theologie der TU Dortmund.

Johannes Klein (*1969), Dr. theol., ist Dozent für Altes und Neues Testament an der Lucian Blaga Universität in Hermannstadt/Sibiu.

Silas Klein Cardoso (*1986), PhD, postdoctoral researcher at the Institute of Old Testament, University of Bern, is a staff member of the SNSF Sinergia project "Stamp Seals from the Southern Levant".

Esther Kobel (*1977), Dr. theol., ist Professorin für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Ido Koch (*1981), PhD, is a senior lecturer in archaeology in the Jakob M. Alkow Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures, Tel Aviv University.

Eythan Levy (*1979), PhD, postdoctoral researcher at the Institute of Jewish Studies, University of Bern, is a staff member of the SNSF Sinergia project "Stamp Seals from the Southern Levant".

Christl M. Maier (*1962), Dr. theol., ist Professorin für Altes Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Moisés Mayordomo (*1966), Dr. theol., ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

Stefan Münger (*1967), PhD, is an Associate Professor for the Archaeology of Ancient Israel and its Neighboring Cultures at the Institute of Jewish Studies, University of Bern.

Thomas Naumann (*1958), Dr. theol., lehrt als Professor für Biblische Exegese und Biblische Theologie (Altes Testament) am Seminar für Evangelische Theologie der der Universität Siegen.

Martti Nissinen (*1959) ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki.

Nancy Rahn (*1989), Dr. theol., ist PostDoc und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Altes Testament der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Noa Ranzer (*1988), MA, is a researcher at the Department of Religious Studies, University of Zurich, and a PhD candidate at the Institute of Archaeology, Tel Aviv University; she is a staff member of the SNSF Sinergia project "Stamp Seals from the Southern Levant".

Valérie Rhein (*1965), Dr. theol. in Judaistik, ist Lehrbeauftrage an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und freischaffende Judaistin.

Ulrike Sals (*1971), Dr. theol., ist PD em. für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock.

Susanne Scholz, PhD., ist Professorin für Altes Testament an der Perkins School of Theology der Southern Methodist University in Dallas, Texas, USA.

Peter-Ben Smit (*1979), Dr. theol., ist Professor für kontextuelle Bibelauslegung an der Fakultät für Religion und Theologie der Vrije Universiteit Amsterdam und besonderer Professor („bijzonder hoogleraar") für Altkatholische Kirchenstrukturen an der Universität Utrecht.

Angela Standhartinger (*1964), Dr. theol., ist Professorin für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Thomas Staubli (*1962), PD Dr. theol., ist Oberassistent für Altes Testament am Departement für Biblische Studien der Universität Fribourg.

Katharina Streit (*1985), PhD, postdoctoral fellow in the research group "Archaeology of the Levant" at the Austrian Archaeological Institute, Academy of Sciences in Vienna, is a co-director of the Austrian Expedition to Tel Lachish, Israel (together with Felix Höflmayer).

Claudia E. Suter, PhD, is a specialist of Ancient Near Eastern art associated with the Universities of Bern (Institut für Archäologische Wissenschaften) and Basel (Departement Altertumswissenschaften).

Luzia Sutter Rehmann (*1960), Dr. theol., ist Titularprofessorin für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, feministische Befreiungstheologin und Autorin.

Christoph Uehlinger (*1958) ist Professor für historische und vergleichende Religionswissenschaft am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich.

Marie-Theres Wacker (*1952), Dr. theol., war bis 2018 Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Andreas Wagner (*1963), M.A., Dr. theol., ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Patrick Wyssmann (*1977), Dr. theol., ist Dozent am Institut für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Ariel Winderbaum (*1977), PhD, is a post-doctoral fellow at the Roger and Susan Hertog Center for the Archaeological Study of Jerusalem and Judah, The Hebrew University of Jerusalem.

Yeḥiel Zelinger (*1967), PhD, is a Senior Archeologist, Israel Antiquities Authority.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.

25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.

25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.

25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.

46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.

50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.

50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.

50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.

55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.

61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.

75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.

77 Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.

78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.

81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.

82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.

85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.

89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.

90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.

92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.

94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

96 **Wiese A.B.**, *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.

98 **Schart A.**, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, 1990, VI-284 p.

100 **Keel O., Shuval M., Uehlinger C.**, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.

103 **Schenker A.**, *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.

105 **Osumi Y.**, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.

107 **Staubli T.**, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.

109 **Norton G.J., Pisano S. (eds)**, *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.

114 **Schneider T.**, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.

115 **von Nordheim E.**, *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.

117 **Richards F.V.**, *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.

118 **Goldman Y.**, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.

119 **Krapf T.M.**, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.

123 **Zwickel W. (ed.)**, *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.

125 **Sass B., Uehlinger C. (eds)**, *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.

126 **Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds)**, *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.

127 **Ivantchik A.I.**, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.

128 **Voss J.**, *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.

131 **Burkert W., Stolz F. (eds)**, *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.

132 **Mathys H.-P.**, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.

135 **Keel O.**, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.

136 **Stipp H.-J.**, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.

137 **Eschweiler P.**, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXVI Taf.

143 **Bieberstein K.**, *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.

144 **Maier C.**, *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

145 **Steymans H.U.**, *Deuteronomium 28 und die «adê» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
146 **Abitz F.**, *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
148 **Bachmann M.**, *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
150 **Staehelin E., Jaeger B. (eds)**, *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
152 **Rossier F.**, *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
153 **Kratz R.G., Krüger T. (eds)**, *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
154 **Bosshard-Nepustil E.**, *Rezeptionen von Jesaia 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
156 **Wagner A.**, *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
157 **Artus O.**, *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
158 **Böhler D.**, *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
159 **Oswald W.**, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
160.5 **Veenhof K.R., Eidem J.**, *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
163 **Bietenhard S.K.**, *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
164 **Braun J.**, *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
167 **Bollweg J.**, *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
168 **Rose M.**, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
171 **Macchi J.-D.**, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
172 **Schenker A.**, *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
173 **Theuer G.**, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
174 **Spieser C.**, *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
176 **de Pury A., Römer T. (eds)**, *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
177 **Eggler J.**, *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
178 **Keel O., Staub U.**, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
179 **Goldman Y., Uehlinger C. (eds)**, *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
180 **Zwingenberger U.**, *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
181 **Tita H.**, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

182 **Bosse-Griffiths K.**, *Amarna Studies and Other Selected Papers. Edited by J. Gwyn Griffiths*, 2001, IV-244 p.
183 **Reinmuth T.**, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, 2002, XIV-383 p.
184 **Herrmann C.**, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
185 **Roth S.**, *Gebieterin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
186 **Hübner U., Knauf E.A. (eds)**, *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
187 **Riede P.**, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
188 **Schellenberg A.**, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
189 **Meurer G.**, *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
190 **Maussion M.**, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
192 **Koenen K.**, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
193 **Junge F.**, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
194 **Lefebvre J.-F.**, *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
195 **Wettengel W.**, *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
196 **Vonach A., Fischer G. (eds)**, *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
199 **Schenker A.**, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
200 **Keel-Leu H., Teissier B.**, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
201 **Alkier S., Witte M. (eds)**, *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
202 **Sayed Mohamed Z.**, *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
204 **Cornelius I.**, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
205 **Morenz L.D.**, *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
206 **Dietrich W. (ed.)**, *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
207 **Himbaza I.**, *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
208 **Isler-Kerényi C.**, *Civilizing Violence Satyrs on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
209 **Schipper B.U.**, *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
210 **Suter C.E., Uehlinger C. (eds)**, *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
211 **Léonas A.**, *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

212 **Strawn B.A.**, *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
214 **Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds)**, *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
215 **O'Connell S.**, *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
216 **Meyer-Dietrich E.**, *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
217 **Hugo P.**, *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
218 **Zawadzki S.**, *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
219 **Knigge C.**, *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
220 **Schroer S. (ed.)**, *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
221 **Stark C.**, *«Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.
222 **Pruin D.**, *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
223 **Coulange P.**, *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
224 **Wagner A. (ed.)**, *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
225 **Herrmann C.**, *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
226 **Heise J.**, *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
227 **Frey-Anthes H.**, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
228 **Becking B.**, *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
229 **Dubiel U.**, *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
230 **Giovino M.**, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
231 **Kübel P.**, *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
232 **Paz S.**, *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
233 **Himbaza I., Schenker A. (eds)**, *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
234 **Tavares R.**, *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
235 **Witte M., Diehl J.F. (eds)**, *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
236 **Müller-Roth M.**, *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
237 **Sowada K.N.**, *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

238 **Kraus W., Munnich O. (eds)**, *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.

239 **Mittermayer C.**, *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.

240 **Waraksa E.A.**, *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.

241 **Ben-Shlomo D.**, *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.

242 **LeMon J.M.**, *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.

243 **El Hawary A.**, *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.

244 **Wälchli S.H.**, *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.

245 **Steymans H.U. (ed.)**, *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.

246 **Petter D.L.**, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.

247 **Fischer E.**, *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.

248 **Petit T.**, *Œdipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.

249 **Dietrich W. (ed.)**, *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.

250 **Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds)**, *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.

251 **Jaques M. (ed.)**, *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.

252 **Langlois M.**, *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.

253 **Béré P.**, *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.

254 **Kilunga B.**, *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.

255 **Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds)**, *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.

256 **Mittermayer C., Ecklin S. (eds)**, *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.

257 **Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds)**, *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.

258 **Thompson R.J.**, *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.

259 **Asher-Greve J.M., Westenholz J.G.**, *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

260 **Zawadzki S.**, *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
261 **Braun-Holzinger E.A.**, *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
263 **Sugimoto D.T. (ed.)**, *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
264 **Morenz L.D.**, *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
265 **Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds)**, *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
266 **Michel P.M.**, *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
267 **Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds)**, *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
268 **Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds)**, *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
269 **Lohwasser A. (ed.)**, *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
270 **Wagner A. (ed.)**, *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anhropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
271 **Heintz J.-G.**, *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
272 **von der Osten-Sacken E.**, *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
273 **Jaques M.**, *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diĝir-šù-dab$_{(5)}$-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
274 **Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds)**, *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
275 **Himbaza I. (ed.)**, *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
276 **Schmid K., Uehlinger C. (eds)**, *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
277 **Wasmuth M. (ed.)**, *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
278 **Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds)**, *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
279 **Schütte W.**, *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
280 **Bonfiglio R.P.**, *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
281 **Rückl J.**, *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
282 **Schroer S., Münger S. (eds)**, *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014*, 2017, IV-168 p.
283 **Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds)**, *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
284 **Nocquet D.R.**, *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

285 **Kipfer S. (ed.)**, *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.

286 **Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds)**, *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.

287 **Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds)**, *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015,* 2019, XII-386 p.

288 **Wyssmann P.**, *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder,* 2019, XII-368 p.

289 **Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds)**, *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin,* 2019, X-138 p.

290 **Wasserman N.**, *The Flood : The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.

291 **Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds)**, *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.

292 **Himbaza I. (ed.)**, *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.

293 **Galoppin T., Bonnet C. (eds)**, *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.

294 **Muraoka T.**, *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.

295 **Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds)**, *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.

296 **Bachmann V., Schellenberg A., Ueberschaer F. (eds)**, *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, 2022, X-603 p.

297 **Walker J.**, *The Power of Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, 2022, X-322 p.

298 **Porzia F.**, *Le peuple aux trois noms. Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes*, 2022, XII-406 p.

299 **Porzia F., Bonnet C. (eds)**, *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives*, 2023, VIII-333 p.

300 **Lenzi A.**, *Suffering in Babylon. Ludlul bēl nēmeqi and the Scholars, Ancient and Modern*, 2023, XIV-513 p.

301 **Howard J.C. (ed.)**, *Architecture, Iconography, and Text. New Studies on the Northwest Palace Reliefs of Ashurnasirpal II*, 2023, VIII-191 p.

302 **Muraoka T.**, *Wisdom of Ben Sira*, 2023, XIV-807 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

1 **Briend J., Humbert J.-B. (eds),** *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
5 **Müller-Winkler C.,** *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
12 **Wiese A.B.,** *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
14 **Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B.,** *Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
18 **Nunn A.,** *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
19 **Bignasca A.M.,** *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
20 **Beyer D.,** *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
21 **Wäfler M.,** *Tall al-Ḥamīdīya 3: Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari$_{(2)}$ und Šubat-enlil/Šeḫnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
22 **Herrmann C.,** *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
23 **Wäfler M.,** *Tall al-Ḥamīdīya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
24 **Herrmann C.,** *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
25 **Eggler J., Keel O.,** *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, 2006, XVIII-510 p.
26 **Kaelin O.,** *«Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
27 **Ben-Tor D.,** *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
28 **Meyer J.-W.,** *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
29 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
30 **Kletter R., Ziffer I., Zwickel W.,** *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
31 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
32 **Rohn K.,** *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
33 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
34 **Golani A.,** *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
35 **Keel O.,** *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tel el-'Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

36 **Kletter R., Ziffer I., Zwickel W.,** *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.

37 **Choi G.D.,** *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.

38 **Herrmann C.,** *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.

39 **Keel O.,** *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.

40 **Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds),** *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.

41 **Ahrens A.,** *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

1 **Van Damme D.,** *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.