

Ninhursağa oder „Große Mutter“?

Eine ikonographisch-ikonologische Skizze zu einem Phänomen der *longue durée*¹

Christoph Uehlinger

Ausgangspunkt und Fokus der folgenden Überlegungen ist die plattenförmige Kleinstele², die am 22. Oktober 1997 bei den von Jean-Claude Margueron und Dominique Beyer geleiteten Ausgrabungen im Bereich des „Tempels von Ninhursağa“ in Mari/Tall Harīrī am Mittleren Eufrat gefunden wurde. Das unmittelbar in die Augen springende Charakteristikum des Objekts ist das stark stilisierte, sowohl abstrakt-geometrische als auch figürliche Stilelemente aufweisende Bilddekor auf der Schauseite: Motive, die sich als Darstellungen menschlicher Körperteile, Tiere und Pflanzen verstehen lassen, sind auf der Bildfläche in einer Weise kombiniert, die dem aufmerksamen Betrachter mehrere Interpretationsmöglichkeiten zugleich suggeriert. Einem Vexierbild gleich werfen Objekt und Bild die Frage auf, ob es für sie (nur) eine ‚richtige‘ Deutung geben kann, die andere Deutungen ausschließen muss, oder ob eine angemessenere Interpretation darin bestehen könnte, eben dieser Ambi- oder Polysemie Rechnung zu tragen und sie als wichtigen, ja entscheidenden Aspekt der Bildsemantik und vielleicht auch der Funktion des Objekts zu verstehen. Bildwissenschaftler und Religionshistoriker stellt das Objekt vor die Frage, ob die zu diskutierenden Ambi- oder Polysemien des (in gewisser Hinsicht stummen) Gegenstands und seines auch nicht gerade „gesprächigen“³ Bilddekors in dessen ursprünglichem Herstellungs- und Verwendungskontext angelegt und intendiert waren, reflektiert wurden und Sinn machten – oder ob sie nur der Ausdruck interpretatorischer Unsicherheiten und Projektionen heutiger Betrachter sind.

Das Objekt

Es handelt sich um ein plattenförmiges Objekt aus lokalem, leicht durchscheinendem Gipsalabaster⁴. Die Dicke der Platte beträgt min. 1,5 bis max. 1,8 cm⁵, ihre max. Länge/Höhe 35,7 cm, ihre Breite 14 cm an der Basis, 18,5 cm an ihrer breitesten Stelle und 13,5 cm am oberen Abschluss; die beiden Ecken an der Basis sind schräg abgebrochen; vereinfachend können wir von einem sich im oberen Drittel leicht verjüngenden Rechteck von 36 x 18 cm sprechen. Die Platte kann frei nicht stehen, sondern muss ursprünglich gelegen, gegen eine Abstützung gelehnt oder einen (nicht erhaltenen) Sockel aus Holz oder Lehm besessen haben. Die geringe Dicke dürfte schon in der Antike außerordentliche Sorgfalt bei der Manipulation verlangt haben. Dass die Platte vor ihrer Entsorgung in einer *favissa* bereits einmal in drei unterschiedlich große Stücke zerbrochen und (vermutlich zur weiteren Verwendung) mit Bitumen wieder zusammengefügt worden war, überrascht nicht.

¹ Die Überzeugung, dass ikonographisch-ikonologische Analysen altägyptischer und altorientalischer Bilder allererst zu einer „dichte(re)n Beschreibung“ (C. Geertz), dann auch zu einer sachgemäßen Interpretation weltanschaulicher Vorstellungen der betreffenden Gesellschaften, Kulturen und religiösen Traditionen beitragen können, hat Manfred Görg mit Othmar Keel u. a. geteilt, wenn er auch zu einzelnen Bildinterpretationen Keels dezidierten Widerspruch äußern konnte. Der Widerspruch gründete nicht zuletzt in unterschiedlichen Vorannahmen und methodischen Differenzen. Beiden Forschern ist gemeinsam, dass sie ihre Methode kaum bzw. wenn, dann nur durch Fallstudien expliziert haben, und dass ihre Arbeiten mit bemerkenswert wenig Theorie auskommen.

² Ich verwende diesen Begriff in Anlehnung an die bisherige Diskussion, obwohl eine freistehende Verwendung des Objekts fraglich erscheint und seine Dimensionen eher den Begriff „Platte“ nahelegen.

³ Auch dieser Beitrag versucht nur, wie Patrick Michel formulierte, „de faire parler ces pierres qui sont, somme toute, bien peu loquaces“ (2011, 112).

⁴ Nicht „Kaltstein“ (*sic*), so irrtümlich Selz 2010, 180.

⁵ Beyer / Jean-Marie 2007, 109; Margueron 2007, 123; falsche Angabe „3 cm“ bei Margueron 2004, 113, davon abhängig dann Durand 2005, 10; Dittmann 2010, 49 Anm. 9; Selz 2010, 180.

Inventarnummer: IX B 46 NO 39 = TH 97.154

Fundort: Tell Harīrī/Mari, Areal G, Planquadrat IX B 46, nordwestlicher Quadrant, *favissa* NO 51 in der nordwestlichen Ecke des „Allerheiligsten“ (LTS = *Lieu Très Saint*) eines Tempels der *Ville II* (Niveau VII, ca. 2550–2340 vuz), über dem als Teil der *Ville III* (Zeit der *šakkanakku*, ca. 2340–2200⁷ vuz) der „Tempel der (Göttin) Ninḫursaġa“ angelegt wurde.

Assemblage: rund 20 Perlen; Muscheln und Muschelanhänger; figurative Einlageplättchen („éléments d’incrustation“) aus Muschelkalk (u. a. Fragmente von mindestens drei Personen, eine sitzend und zwei sitzend oder stehend dargestellt); drei Muschelkalkfragmente, die je eine Zotte eines *kaunakès* darstellen; ein vergleichbares Fragment aus Lapislazuli; ein Auge mit Aussparung für eine Iris; sechs Fragmente einer bemalten Schale. Die Muscheleinlagen gehörten ursprünglich zu (mindestens) einem Bildfries, die *kaunakès*-Zotten zu (mindestens) zwei anthropomorphen Statuetten. Im Bereich des *Lieu Très Saint* wurden noch drei weitere Deposita gefunden, darunter eine Grube mit rund 60 Alabastergefäßen, die zur Deutung der Stele aber nicht direkt beitragen können.⁶

Datierung des Fundkontexts: *Ville II*, Frühdynastisch III, 2550–2340 vuz.

Datierung des Objekts: Frühdynastisch II–III⁷ (zweites Drittel des 3. Jahrtausends vuz) eher als Frühdynastisch I⁸ (2900–2800 vuz MC) oder noch früher; s. u.

Aufbewahrung: Dēr ez-Zōr, Archäologisches Museum, Inv. Nr. 19088 (vor dem Bürgerkrieg).

Editio princeps: Margueron 2007.

Sekundärliteratur: Fortin 1999, 234 (Farbfotografie), 284f no. 295; Paul Collins, in: Aruz 2003, 163 no. 106; Margueron 2004, 56 Pl. 36, 112–114; Steinkeller 2004; Durand 2005, 10; Keel & Schroer 2005, 208f Nr. 106; Beyer & Jean-Marie 2007, bes. 75ff, 108–111, 118f; Dittmann 2010; Selz 2010, bes. 179–182; Ziffer 2010, bes. 411f; Michel 2011; Westenholz & Asher-Greve 2013, bes. 138f, Fig. 1; Cluzan & Butterlin 2014, 239 (J.-C. Margueron).

Die Darstellung auf der Schauseite

Das Bilddekor auf der Schauseite (*Abb. 1*) ist stark stilisiert und durchgängig linear gezeichnet. Flächen werden durch parallel verlaufende gerade Linien, die diverse Dreiecke bilden und an eine Schraffur erinnern, konzentrische Linien, an einer Stelle durch Punkte innerhalb eines isoliert stehenden Dreiecks markiert und hervorgehoben. Alle unmittelbar als figurativ erkennbaren Motive bestehen ausschließlich aus Kombinationen gerader Linien, was ihnen eine gewisse Abstraktheit verleiht. Die lineare und im Wesentlichen zweidimensionale Darstellungsweise ist bedingt durch die materielle Grundlage (flacher Gips ist nicht leicht zu bearbeiten) und die Verwendung eines Ritzinstruments, das lineare Vertiefungen produzierte, die danach mit Bitumen ausgestrichen wurden. Der Betrachter meint auf den ersten Blick eine bemalte Stele vor sich zu haben. Nach publizierten Fotos zu schließen tritt die schwarze Farbe des Bitumens im oberen Teil der Stele stärker hervor; auf dem unteren Fragment ist die Zeichnung stark abgeblasst, nur das Dreieck hebt sich mit seiner durch Punktierung bewirkten farblichen Verdichtung von seiner Umgebung ab.

Es lassen sich *grosso modo* vier Bildzonen unterscheiden:

- zwei horizontal verlaufende Doppelbänder oben (A) und unten (D);
- eine im Verhältnis zu den anderen weniger gefüllte Zone B im oberen Teil der Stele;
- eine darunter liegende, in zwei Register unterteilte Zone C im unteren Teil der Stele.

⁶ Vgl. zu den Fundzusammenhängen im einzelnen Beyer / Jean-Marie 2007.

⁷ Für eine mit *Ville II* zeitgenössische Datierung plädieren u. a. Durand (2005, 10) und Michel 2011.

⁸ Margueron 2004, 113: *Ville I*; ders. 2007, 132: «*Ville I*, fin du DA II?»; Margueron in Cluzan / Butterlin 2014, 239: «Fin *Ville I*, vers 2700 av. J.-C.»; Frühdatierung auch bei Dittmann 2010.

Die Komposition erscheint auf den ersten Blick insgesamt axialsymmetrisch, wobei v. a. die Vertikale in Zone B und das Dreieck in Zone C die Symmetrieachse betonen; bei näherem Hinsehen ist die Symmetrie aber an verschiedenen Stellen (nicht versehentlich, sondern intentional, s. u.) durchbrochen.

Die bislang genaueste Beschreibung des Bilddekors auf der Schauseite stammt von Margueron (2007, 123f). Die folgende Kurzbeschreibung nimmt daraus die wichtigsten Bestandteile auf und ergänzt sie um anderweitig publizierte Stellungnahmen und ein paar eigene Beobachtungen.

- Zone A: Drei über die ganze Breite der Platte verlaufende horizontale Linien bilden ein Doppelband, dessen beide Hälften durch je zehn Dreiecke gefüllt sind.⁹ 16 der 20 Dreiecke sind schraffiert, vier offen gelassen; letztere bilden paarweise zwei Rauten (Rhomben), heben sich deutlich von den anderen ab und gliedern das Doppelband in zwei Rand- und eine Mittelzone. Der Schraffuren der Dreiecke, deren Basis der Mittellinie folgen, ergeben einen leicht nach rechts gerichteten Effekt. Über und unter dem Doppelband verläuft je eine etwas feiner geritzte Zickzacklinie.
- Zone B: Hier dominieren zwei auf gleicher Höhe platzierte, gleich große, runde Bildelemente; sie bestehen aus je sieben konzentrischen Kreisen, um die herum, leicht schräg zur äußersten Kreislinie verlaufende, parallele Strichlein einen ‚Kranz‘ bilden. Zwischen den beiden runden Motiven verläuft eine Vertikale. Sie verzweigt sich oben in zwei bogenförmig bis an die Randseiten führende Linien, über denen wiederum eine Reihe leicht schräger Strichlein liegt. Das untere Ende der Vertikalen wird durch ein oben offenes, leicht abgeflachtes Oval umschlossen.
- Zone C: zwei Bildregister, orthogonal lineare Zeichnung. Im oberen Register sechs Horntiere, von deren Körper trotz Stilisierung Rumpf, Hals, Kopf und Hörner, Schwanz, Beine und Hufe wiedergegeben sind; Horn- und Schwanzform weisen auf Antilopen¹⁰ oder Capriden¹¹, die (mitunter doppelte) Zickzackform der Hörner wäre im ersten Fall als ebensolche, im zweiten als spiralförmige Rundung zu deuten. Zweimal zwei Horntiere flankieren links und rechts paarweise ein fischgrätartiges, senkrecht stehendes Vegetalmuster; die zwei Tiere in der Mitte sind beide nach rechts gerichtet. Dominantes Motiv im unteren Register ist ein auf seiner Spitze stehendes, gleichschenkliges Dreieck, durch intensive Punktierung als Fläche gekennzeichnet. Es wird flankiert von nach innen gewandten Horntieren, je zweien auf jeder Seite. Im freien Raum unter den Schrägeiten des Dreiecks sind rechts drei, links zwei weitere Tiere sehr abstrakt dargestellt; einer davon, der kleinste, kann leicht als stehender Vogel identifiziert werden¹², die anderen vier dürften liegende (oder schwimmende?), langhalsige Vögel mit offenbar rückwärts gewandtem Kopf (Schwäne oder Gänse?) darstellen.
- Zone D: auf den ersten Blick spiegelbildlich zum Doppelband von Zone A gestaltet, mit kleinen Unterschieden (zweimal acht oder neun statt zehn Dreiecke, alle schraffiert, deshalb keine Rauten, Schraffureffekt nach links, keine Zickzacklinien).

In die vorangehende Beschreibung sind bereits mehrere semantische Interpretationen eingeflossen: Unbestritten, wenn auch zoologisch nicht mit letzter Sicherheit zu bestimmen sind die Horntiere, wenig problematisch die Vögel und die zweigförmig stilisierten Bäumchen in Zone C. Bei allen anderen Bildelementen hängt die semantische Interpretation von derjenigen des Zusammenhangs einzelner Teile ab. Kaum zweifelhaft ist dank zahlreicher Parallelen die Bestimmung des gepunkteten Dreiecks als behaarte weibliche Vulva (bzw. „Scham“, hier

⁹ Die Symmetrie lässt am rechten Rand eine dem linken analoge Gestaltung erwarten, die auf Fotos aber nur schwer verifizierbar und auf Umzeichnungen in der Regel nicht wiedergegeben ist.

¹⁰ Michel (2011, 110 mit Anm. 47) verweist auf das Expertenvotum von François Poplin, der an die afrikanische Mendesantilope (*addax nasomaculatus*) denkt.

¹¹ Schroer / Keel 2005, 208; Margueron 2007, 124 („traits marquants de bouquetins“).

¹² Nur dieser ist „hochbeinig“ (Schroer / Keel 2005, 208).

ohne Markierung der Scheide durch ein senkrechtes Strichlein). Man kann deshalb versucht sein, das Oval als Nabel, die Kreise als Brüste zu deuten, wie dies Schroer & Keel (2005, 208) getan haben. Ihre Annahme, dass „aus der Nabelgegend (...) zwei Zweiglein emporzuwachsen (scheinen)“ (ebd.), lässt erkennen, dass die Deutung von levantinischen Schmuckplättchen der Späten Bronzezeit beeinflusst war, auf denen jeweils Vulva, Nabel mit (einem) Zweig, Brüste und Kopf bzw. Gesicht einer Göttin zu sehen sind.¹³ Träfe die Deutung zu, würde die Kleinstele einen weiblichen Körper kopflos als Torso darstellen.¹⁴ Näherliegend erscheint die verbreitete Deutung der Kreise auf Augen (incl. Wimpernbehaarung)¹⁵, der darüber verlaufenden Bögen als Brauen, der senkrechten Linie als Nase mit dem Oval als Andeutung der Nasenflügel.¹⁶ Bei dieser Deutung mag die Nähe von Nase und Schamdreieck überraschen, weshalb Margueron erwog, das Dreieck als Mund zu verstehen (2007, 127).¹⁷ Aber was auf den ersten Blick und aus einiger Entfernung betrachtet nicht undenkbar scheint¹⁸, wirkt doch bei näherem Hinsehen und Berücksichtigung ikonographischer Parallelen wenig plausibel. Margueron, der zwei Hypothesen einer „eher symbolischen“ und einer „eher figurativen“ Interpretation prüft, scheint auch aus einem gewissen Systemzwang heraus zu argumentieren, wenn er bei der zweiten Lesart die Doppelbänder in den Zonen A und D als „figuration du système pileux“, d. h. das untere Doppelband als Darstellung eines Bartes interpretiert. Nicht weniger systembefangen ist seine Frage, ob die nicht schraffierten Rauten in Zone A vielleicht als Hörner zu verstehen seien (ebd.); ikonographisch spricht nichts für eine solche Deutung. Eher möchte man, wenn Zone A mit Zone B zusammengedacht werden soll, an ein (vermutlich textiles) Flechtband denken¹⁹; Haare könnten dann durch die darüber und darunter verlaufenden Zickzacklinien angedeutet sein. Mehr als eine suggestive Möglichkeit kann aber auch diese Erklärung nicht bieten. Die wohl durch den Namen Ninḫursaġa („Herrin [des] Vorgebirge[s]“) angeregte Deutung der Doppelbänder bzw. Dreiecke als Gebirge durch Piotr Steinkeller²⁰ ist nicht ausgeschlossen, aber kaum zu beweisen: Zickzack- und Dreiecksmotive und -bänder, schraffiert oder nicht, gehören zum geometrischen Grundrepertoire bereits des Neolithikums und lassen sich nur selten in eine eindeutige, erst recht figurativ-semantische Interpretation zwingen. In der Objektkultur früherer Gesellschaften begegneten sie am ehesten in der Form von Flecht- und Webmustern.

Anschlussüberlegungen

Schon Margueron hat auf zwei bedeutsame Parallelbefunde hingewiesen: Im Bereich des Iṣtar-Tempels in Mari hatte André Parrot ein Bruchstück aus Gipsstein gefunden, das eine Ritzzeichnung mit acht konzentrischen Kreisen und vergleichbarer Umrandung sowie eine gerade Linie aufweist.²¹ Die Kleinstele aus dem „Tempel von Ninḫursaġa“ war demnach in Mari kein Unikat. Bemerkenswert ist auch, dass beide Objekte in einem Tempel gefunden wurden. Die ikonographisch nächststehenden Vergleichsobjekte sind vier Gipsplättchen aus

¹³ Keel 1998, 25 mit Fig. 17–20; vgl. Ziffer 2010, 413 Fig. 4.

¹⁴ Nichts weist darauf hin, dass die Stele oben einmal eine Fortsetzung gehabt hätte.

¹⁵ Beide Möglichkeiten nebeneinander bei Paul Collins: „two large eyes that can be read as breasts“ (in Aruz 2003, 163).

¹⁶ In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist das Fehlen von Ohren; der Anthropomorphismus ist allein schon bei der Darstellung des Gesichts partiell und selektiv!

¹⁷ Unentschieden Paul Collins (in Aruz 2003, 163): „mouth or pubic triangle“. Originell die Formulierung von (Westenholz /) Asher-Greve: „Instead of lips, there is a row of stylized horned animals and plants“ (2013, 138f); was „instead“ impliziert, bleibt offen.

¹⁸ Assoziationen von Vulva, Mund und Lippen sind im Übrigen weit verbreitet, können hier aber nicht weiter verfolgt werden.

¹⁹ An eine Kopfbedeckung denkt offenbar Asher-Greve (Westenholz / Asher-Greve 2013, 139) mit Verweis auf Boehmer 1980–83, 204 Abb. 13 = Frankfort 1939, Pl. 114, no. 201 (frühdynastische Weihplatte aus Khafajeh), ebd. 50 als „für cap or turban“ interpretiert. Wie man sich Zöpfe, Bandeaux u. ä. in frühdynastischer Zeit vorzustellen hat, zeigen anschaulich Rundskulpturen ebd. Pl. 16, 62, 72–76, 79, 82f, 85–90!

²⁰ Ein unveröffentlichtes Vortragsmanuskript referieren Westenholz / Asher-Greve 2013, 139.

²¹ Parrot 1956, M 139, pl. LII; Margueron 2007, 124, 127 mit Fig. 3; Cluzan / Butterlin 2014, 206 no. 53.

Assur (Abb. 2a–d)²²; auch sie scheinen ausnahmslos aus Tempeltemenoi zu stammen.²³ Diese Objekte sind zu fragmentarisch, als dass sich weitere Aufschlüsse zur Interpretation der Mari-Ste(n) gewinnen ließen. Immerhin sind deutlich dieselben oder ähnlich gestaltete Motive wiederzuerkennen (das horizontale, schraffierte Band oben [a–c] bzw. unten [d], die zur Nasenlinie konvergierenden Brauen [a–c], die durch konzentrische Kreise wiedergegebenen, mit Strichlein umrandeten Augen [a–d], Horntiere an einem Bäumchen [c, d?]), so dass man einen gemeinsamen Traditionszusammenhang annehmen und die Plättchen als (leichter transportier- oder manipulierbare) Kleinversionen von Stelen (*ex voto?*) verstehen kann, vielleicht auch eine rituelle Funktion annehmen darf.

„... cet assemblage iconographique n’est nullement affaire circonstancielle. Il s’agit bien d’une représentation voulue et répétitive d’images symboliques (...)“ (Margueron 2007, 131)

Diesen zeitlich, räumlich und aufgrund ähnlicher Fundkontexte relativ nahestehenden Comparanda hat Patrick Michel weitere Hinweise auf (materialbedingt weniger orthogonale) Ritzzeichnungen auf Keramik der FD III²⁴ und auf die sog. *goddess handles* derselben Epoche hinzugefügt, die eine ähnliche Stilisierung weiblicher Körper durch runde Augen, geschwungene Brauen, Brüste, seltener das Schamdreieck zeigen. Im Unterschied zu Margueron, dessen keramische Comparanda in die Zeit von Ninive V (3100–2550 vuz) zurückreichen und der deshalb eine etwas frühere Entstehungszeit der Stele zur Zeit der *Ville I* am Übergang von FD II zu FD III (um 2700/2600 vuz) favorisiert, sollen Michels Comparanda eine mit dem Fundkontext übereinstimmende Datierung in die FD III (2600–2350 vuz MC) stützen.

„L’abstraction et la stylisation ne sont pas obligatoirement les signes d’un art préhistorique ou premier. La coexistence de représentations stylisées avec un art élaboré est connue de la période paléo-babylonienne (...)“ (Michel 2011, 110)

Weil dies in der Tat zutrifft, wird man mit der stilisierten Darstellungsweise aber weder eine Früh- noch eine Spätdatierung begründen können. Auch ob die Ikonographie als „archaisch“ oder „archaisierend“ bezeichnet werden soll, lässt sich nicht leicht entscheiden. Allerdings kann der Begriff „archaisierend“ sinnvoll nur verwendet werden, wenn ein deutlicher Bezug zu einer klar definierten früheren Stufe bildlichen Ausdrucks nachgewiesen werden kann, was im vorliegenden Fall nicht zutrifft.

Gerade umgekehrt hat Reinhard Dittmann mit dem Verweis auf Schieferplättchen (Abb. 3a–c), Steinzyylinder und „Knochenidolen“ (Abb. 4a–c) von der Iberischen Halbinsel aus dem 3. Jahrtausend (Plaia das Maçãs I und II) nicht nur für eine Frühdatierung der Stele aus Mari argumentiert, sondern in der Ikonographie eine ur- und frühgeschichtliche Symbolik erkennen wollen, die er im Anschluss an H. Müller-Karpe als „Verbindung von Sonnen- und Augenmotiv“ deuten will. Maria Gimbutas sehe dagegen „in der Kombination von großen Augen, Vulva und Tieren die ‚große Göttin‘ repräsentiert, die eingebunden sein könnten (*sic*) in Frühjahrs- und Sommerrituale“²⁵. Ob zwischen den Objekten in Ost und West ein historischer, und sei es traditionsgeschichtlicher, Zusammenhang bestehe oder nicht, vieles spreche doch dafür, „Funde und Befunde aus allen Orten zu sichten, um möglichst detailliert etwaige Gemeinsamkeiten dieser regional weitgestreuten schriftlosen Kulturen herauszuarbeiten und das Mittelmeer sollte endlich in toto als Interaktionsraum begriffen werden.“ (Dittmann 2010, 56)

Dem kann man vorbehaltlos zustimmen, ohne doch phänomenologischer Metatheologie und dem Phantasmen von Matriarchat und Großer Göttin folgen zu müssen (was Dittmann nicht, wohl aber Gimbutas tut).

²² Andrae 1938, 69f = Andrae 1977, 98, 101 mit Abb. 72a–d; vgl. Margueron 2007, 130f mit Fig. 5; Dittmann 2010, 50 Abb. 3; Michel 2011, 107 Fig. 4–6. Ein fünftes Plättchen (Andrae, a.a.O. Abb. 72e) mit ungeklärtem Fundkontext aus Assur spielt in der Diskussion keine Rolle.

²³ Abb. 2a aus dem Bereich des Sîn-Šamaš-Tempels, Abb. 2b–d aus dem Temenos des Ištar-Tempels. Genaue Angaben bei Bär 1999, 6f, referiert von Dittman 2010, 49f Anm. 13; leicht abweichend Michel 2011, 106f.

²⁴ Auf keramische Comparanda der FD III aus Ur mit Kombinationen von Baum, Schamdreieck und Göttinnen-symbol, die sie als „abbreviated version of the Mari stele“ begreift, weist Ziffer (2010, 412) hin.

²⁵ Dittmann 2010, 54 mit Verweis auf Müller-Karpe 1974 und Gimbutas 1996, 54–57.

Wer an der Mittelstellung der Levante in Bezug auf Kontakte und Transferprozesse zwischen (Vorder-)Asien und Europa interessiert ist, aber auch wer der Meinung von Gebhard J. Selz folgen will, „dass ähnliche gesellschaftliche Zustände zu ähnlichen kulturellen Antworten führen“ (2010, 180 Anm. 12), wird durch Dittmanns Überlegungen angeregt, zwischen die Stele aus Mari und die iberischen Comparanda noch ein paar Beobachtungen zu Objekten aus Palästina zu platzieren. Ohne hier in die Details zu gehen, sei darauf hingewiesen, dass runde, mit konzentrischen Linien und strahlenähnlicher Umrandung, prominente Brauen und Nasen und geometrischer (Textil-?)Dekor auch in der Ikonographie des Chalkolithikums²⁶, insbesondere auf teilanthropomorphen Ossuarien aus Azor (Perrot & Ladiray 1980) und von anderen palästinischen Ortslagen, bezeugt sind (Abb. 5).²⁷ Die dortigen Gesichtsdarstellungen zeigen in der Regel keinen Mund²⁸, ebenso wenig die bekannten Basaltidole vom Golan.²⁹ Eben dies scheint auch auf einer vor kurzem publizierten ritzverzierten Knochentülle³⁰ aus Ha-Gošrim (Abb. 6; Areal E, Raum F, Str. IVb, frühchalkolithisch, um 5000 vuz³¹) der Fall zu sein; allerdings besteht zwischen oberem und unterem Teil eine Lücke von max. 5 mm, in der sich ein Mund vielleicht hypothetisch ergänzen ließe. Die erhaltene Ritzzeichnung registriert Augen³², Nasenwurzel(?), Schamdreieck, zwei Bauchfalten und den Nabel eines weiblichen Körpers, in der Bauchzone eine einzelne Capride/Antilope³³, die an einem dreiverzweigten Bäumchen knabbert.³⁴ Nimrod Getzov, der das Stück zuerst 2008 publiziert und (mit Ziffer 2010) den Bezug zur Stele aus Mari erkannt hat, formuliert in Bezug auf den chronologischen Abstand:

“To date, no similar object can bridge the long gap of time between the figurine and the Mari stele. The clear link between the modes of representation in these two objects can therefore be explained either as an uninterrupted artistic tradition linked with the long-held belief in the tree-goddess, or by significantly extending the date of the Mari stele. As the Ha-Gosherim figurine is the earliest known depiction of the tree-goddess, it may indicate that her cult originated in the southern Levant, although such a far-reaching conclusion cannot be based on a single find.” (Getzov 2011, 83*)

Selbst ein Archäologe, der ur- und frühgeschichtliche Befunde erforscht, ist nicht vor der Versuchung gefeit, seine Funde in Hinsicht auf Priorität und Originalität zu interpretieren, ein Erklärungsmuster, das zugleich eine diffusionistische Prämisse impliziert.³⁵ In einer Zeit, in der die ur- und frühgeschichtliche Erforschung sozio-kultureller Evolution und Kognitionswissenschaften enger zusammenrücken (grundlegend Renfrew & Zubrow 1994), ist dieses Argumentationsmuster nicht nur nicht notwendig; es dürfte wegen der chronologisch wie geographisch breiten Streuung relevanter Befunde und der Schwierigkeit, historische Beziehungen zwischen diesen effektiv nachzuweisen, auch nicht sehr hilfreich sein. Selbst von einem „long-held belief“ (einer *geglaubten* Vorstellung) zu sprechen, ist wegen der ungeklärten theoretischen Implikationen des Begriffs „belief“ missverständlich. Eher bietet es sich an,

²⁶ Für Syrien und Nordmesopotamien würde man von Halaf-Zeit sprechen. Sehr anregende archäologische und theoretisch fundierte Überlegungen zur Thematik von Mobilität und Wissenstransfer in jener Zeit haben jüngst Bernbeck 2013 und Schier 2013 angestellt.

²⁷ Schroer / Keel 2005, 142 Nr. 80, dort auch Hinweise zu Parallelen aus Ben Seman, Peqi'in und Tayyiba.

²⁸ Die Ossuarien von Peqi'in unterscheiden sich in dieser (und anderer) Hinsicht prominent von den anderen Belegten. Vgl. hierzu Gal, Smithline / Shalem 1999, bes. 12*; dies. 2007, 45; noch nicht zugänglich war mir Shalem, Gal / Smithline 2013.

²⁹ Epstein 1998, 230–233, Pl. XXX–XXXIII; zur Interpretation vgl. auch Uehlinger 2004.

³⁰ Ziffer (2010, 411) spricht von einem „tube idol“, Getzov (2011, 82*) von „bone figurine“ (hebr. neutraler *šalmît ṯššā*). Form und Größe des Objekts lassen an einen Gegenstand für rituelle Manipulationen denken; dass die Manipulation sich auf den Gegenstand als Ritualempfänger bezogen hätte, ist weniger wahrscheinlich.

³¹ Getzov 2011, 20f Nr. 43, Kommentar 22–24, 82*f.

³² Getzov (2008, 1760; 2011, 82*) denkt an eine Maske.

³³ Getzov (2008, 1760) nennt als Materialangabe „antelope leg bone“.

³⁴ Ein Siegel vom selben Ort (Getzov 2011, 3 Fig. 3:10, 8 Fig. 5:10, 10 Nr. 10; Keel 2013, 522f Ha-Goscherim Nr. 21) zeigt ebenfalls die Verbindung von Capride und Zweig/Baum (dessen Wurzel ist, wie oft in der jüngeren Ikonographie, mit einem runden Bohrloch ausgezeichnet).

³⁵ Zu „methodische(n) Grundsätze(n) prähistorischer Innovationsforschung“ und der Problem des „Hyperdiffusionismus“ vgl. Schier 2013, 5f.

allgemeiner von der Emergenz eines bestimmten Denkmodells bzw. materiell-visuellen Vorstellungsmusters im westasiatisch-mediterranen Raum zu sprechen.

Lässt sich dieses Denkmodell bzw. Vorstellungsmuster aber präzisieren? Die Schwierigkeit zeigt sich an der oft vagen, phänomenologisch inspirierten Begrifflichkeit, mit der die Befunde interpretiert werden: Der Begriff „Zweig Göttin“ oder *tree goddess* (zuletzt Ziffer 2010) hilft, wenn er nicht drastisch historisch kontextualisiert wird, m. E. nicht viel weiter als die Hypothese einer „Großen Göttin“ (Gimbutas 1996). Solche Zauberformeln suggerieren oder unterstellen – trotz Beteuerungen des Gegenteils – eine Einheit des Gegenstands bzw. des angenommenen göttlichen Gegenübers über weite Räume und Zeiten hinweg und laufen leicht Gefahr, Befunde aus unterschiedlichen Kontexten anachronistisch und anatopisch zu nivellieren.³⁶ Der frühzeitlichen Göttin kann dann z. B. ein spezifisch „erotischer“ Aspekt unterstellt werden (Schroer & Keel 2005, 177), der – abgesehen davon, dass man sich eine Klärung des Begriffs wünschte – auf den hier interessierenden Darstellungen, insbesondere der Knochentülle aus Ha-Gošrim oder der Stele aus Mari, m. E. nicht gegeben ist. Nicht jede Darstellung weiblicher Genitalia, erst recht nicht, wenn der weibliche Körper nur unter bestimmten Aspekten zu interessieren scheint und wie hier mit dem Gedeihen von Tieren und Vegetation assoziiert wird, hat auch mit Erotik zu tun. *L'Éternel féminin*³⁷ mag ein faszinierender Gegenstand aktueller Beschäftigung mit Religion und Religiosität sein, scheint mir als Konzept für die wissenschaftliche Interpretation frühgeschichtlicher Befunde aber gänzlich ungeeignet. Kulturgeschichtlich näher läge die Deutung der Stele auf eine *Potnia therôn* durch Jean-Marie Durand (2005, 10; vgl. Michel 2011, 110), aber auch sie bleibt relativ unspezifisch und privilegiert nur einen, nicht unbedingt den prominentesten Aspekt der Bildkomposition.

War es das Unbehagen gegenüber Pauschalformeln und das Bemühen um eine möglichst objektnahe, das Unverwechselbare des einzelnen Objekts privilegierende Deutung, die Margueron veranlassten, für die Stele aus Mari nicht kurzerhand wie die meisten Interpreten eine weibliche Fertilitätsgöttin anzunehmen, sondern im Rahmen seiner *interprétation plus figurative* (die das Dreieck als Mund und das darunter verlaufende Doppelband als Bart betrachtet) eine vielleicht sogar männliche *divinité* zu erwägen?

„On aurait alors un véritable visage et, si on admet la proposition concernant les cornes, le visage d'une divinité. Un cran de plus dans le cheminement conjectural conduirait-il à établir un lien entre la <bouche> et les symboles du monde animal et végétal qui l'entourent pour exprimer l'idée d'un dieu (*sic*) qui se nourrirait des forces vives de la nature?“ (Margueron 2007, 128)

Das Hauptverdienst dieser – zugegeben konjekturalen – Deutung liegt m. E. darin, in einem notwendigerweise offenen Interpretationsvorgang denkbare Alternativen nicht vorschnell ausgeschlossen zu haben. Andererseits lässt sich die primäre Deutung des Dreiecks als Vulva nicht wegdiskutieren und bleibt die des Doppelbands als Bart ziemlich spekulativ; v. a. aber werden im Stelenbild die Vegetalien von Horntieren gefressen und wird nicht beides einer Gottheit zur Speise vorgesetzt. Die Thematik des Verzehrs bleibt – wenn überhaupt man die flankierenden Horntiere als sich an den Bäumchen ernährende verstehen will, wofür freilich traditionsgeschichtliche Gründe sprechen – auf zwei Teilszenen beschränkt; die Ikonographie der Stele geht weit darüber hinaus. Auf die Stele von Mari (oder die Knochentülle von Ha-Gošrim) das Denkmodell einer Götterspeisung zu projizieren, führt deshalb definitiv nicht weiter.

Patrick Michel hat jüngst eine weitere Alternative in die Diskussion eingebracht; auch ihm ist wesentlich daran gelegen, den Befund in seiner sozio-kulturellen Spezifität, d. h. in erster

³⁶ So auch die offenen Deutungen bei Fortin 1999, 284: „Unique en archéologie orientale, cette stèle aurait pu représenter une divinité qui voit tout ou signifier simplement l'émerveillement devant le divin ou le sacré.“ Man beachte die Kombination von Einzigartigkeit und ahistorischer Generalisierung.

³⁷ So der Titel einer sehr erfolgreichen Ausstellung des Bibel+Orient Museums, vgl. Keel u. a. 2007. Der deutsche Titel der Ausstellung lautete „Gott weiblich“; auch dies suggeriert etwas anderes als eine Vielzahl unterschiedlicher, weiblich, männlich oder bisexuell gedachter Gottheiten.

Linie im Rahmen der syro-mesopotamischen Tradition, zu interpretieren.³⁸ Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in einer um die Mitte des 3. Jahrtausends datierten (also mit der Stele aus Mari ungefähr zeitgenössischen) lexikalischen Liste die Begriffe *na-rú* und *maš'artum* miteinander assoziiert werden; im Emar des 13. Jahrhunderts vuz bezeichnet der Begriff *maš'artu* aber eine Priesterin im Dienst der Göttin ^d*iš-tár* MÈ/^d*ašartu taḥāzi* („Astarte des Kampfs“).³⁹ Er ist Gegenstand einer Studie von Franco d'Agostino und Stefano Seminara (1997) über kulturelle Kontinuität zwischen Ebla und Emar, in der die beiden Autoren die These vertreten, dass es sich bei *maš'artum* in Ebla und *maš'artu* in Emar nicht um zwei homophone und homographe, aber unterschiedliche Begriffe handle, *maš'artu(m)* vielmehr zwei Aspekte eines Sachzusammenhangs bezeichne, nämlich eine in bestimmten Ritualen für Ištar/Astarte verwendete Stele (in Emar als *sikkānum* bezeichnet) und die diese Stele manipulierende Priesterin.⁴⁰ Michel schlägt nun vor, die Stele von Mari mit Hilfe dieses Begriffs *maš'artum* zu deuten, bzw. umgekehrt: den Begriff *maš'artum* als Bezeichnung für eine Stele eben dieses Typs zu verstehen:

„Considérons le terme *maš'artu* comme désignant un type de stèle aux traits anthropomorphes représentant une prêtresse dont la dénomination est attestée au Bronze Récent à Emar. Ce n'est pas vraiment un processus de métonymie qui aurait poussé le scribe d'Ebla à établir cette équivalence. Le terme *maš'artu* désignerait aussi bien la prêtresse que sa stèle (les attestations d'Ebla et d'Emar tendraient à le prouver), le terme *na-rú* de la liste désignerait quant à lui aussi bien la stèle (celle de la prêtresse dont les activités cultuelles sont si intimement liées aux cultes des pierres), le bétyle (hypostase de la divinité), que la prêtresse elle-même dans un cas elle-même (MEE 12, 35, v. XIII, 16–24). Il serait alors envisageable de considérer la stèle aux yeux de Ninhursag (...) comme un exemple de pierre *na-rú* au sens de la liste éblaïte. Cette stèle serait une représentation de la *maš'artu*, prêtresse installée dans le temple. Il ne s'agit pas d'un pétyle de Ninhursag mais de la stèle de sa prêtresse. (...) C'est l'interaction entre la prêtresse et ses activités cultuelles qui a produit des objets tels celui de Mari et ceux d'Assur.“ (Michel 2011, 110f)

Michel schlägt weiter vor, die Stele analog zu den fröhdyastischen Beterstatuen als Stellvertreterin der Priesterin vor der Gottheit zu deuten: „Ainsi notre stèle pérennisait la présence de la prêtresse“ (ebd. 111).

Sehe ich recht, hat hier nun das Pendel der Interpretation weit, vielleicht zu weit auf die Seite einer kulturspezifischen Deutung ausgeschlagen. Neu sind bei Michels Deutung die lexikalische Bezeichnung der Stele als *maš'artu(m)* und die zunächst funktional zu verstehende Deutung der Stele als Stellvertreterin einer Priesterin. Ersteres basiert zum einen auf einer ziemlich schmalen epigraphischen Grundlage (ohne einen einzigen Beleg aus Mari!), zum andern ist die Verknüpfung der philologischen These zu *maš'artu(m)* gerade mit der hier diskutierten Stele aus Mari eine freihändige Konjektur ohne soliden Sachgrund.⁴¹ Die Stellvertreterthese halte ich aus kontextuellen und ikonographischen Gründen für ausgeschlossen: Gegen sie spricht zum einen, dass Zotten von Statuen im selben Depositum gefunden wurden, spätestens zur Zeit der Verwendung der reparierten Statue also auch anthropomorphe Statuen verwendet wurden; zum andern, dass im Falle der Nutzung der Stele als Stellvertreterin für die Priesterin die Ikonographie nicht nur die Stele, sondern die Priesterin selbst gleichsam zur Hypostase

³⁸ Das Referat folgt seinem 2011 veröffentlichten Artikel. Vgl. die in Kürze unter dem Titel *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite* in der Reihe OBO erscheinende Dissertation (Michel 2014).

³⁹ Die *maš'artum* übte ihr Amt ein Jahr lang aus, konnte verheiratet sein und Kinder haben; die soziale Reputation des Mandats zeigt sich im Umstand, dass Söhne einer *maš'artum* sie (und nicht den Vater) im Namen trugen (Michel 2011, 105f).

⁴⁰ «Le rite opéré «par la prêtresse pour le bétyle – hypostase de la divinité qu'elle sert – aurait pu influencer le scribe d'Ebla, par un processus de métonymie, à transcrire le terme désignant la personne avec un lexème sumérien désignant l'objet auquel il était si étroitement associée» (Michel 2011, 106 im Anschluss an D'Agostino / Seminara 1997, 18).

⁴¹ Wie man das Stelenbild einerseits, eine Göttin des Kampfes andererseits zusammendenken soll, ist mir schleierhaft und wird von Michel auch nicht weiter thematisiert.

der Göttin befördern würde – ein Zusammenhang, der im Mari der frühdynastischen Zeit m. W. analogielos wäre.⁴²

Kognitive Struktur, Objektivierung und Polysemie frühgeschichtlicher Symbolik in religionsgeschichtlicher Perspektive

Die referierten Positionen und Probleme lassen sich m. E. auf drei Grundfragen reduzieren:

- Wie weit soll geographisch wie chronologisch, aber auch in Bezug auf die Objektgattungen der Kreis der relevanten oder zulässigen Comparanda gezogen werden?
- Soll die Interpretation eher auf eine kulturübergreifende, u. U. phänomenologisch oder jedenfalls mit weitem raumzeitlichem Horizont (Dittmann, Selz, Ziffer) operierende oder eher auf eine möglichst kontext- und kulturspezifische Erklärung (Michel) zielen? Wie ist im ersteren Fall interpretatorische Nivellierung zu vermeiden, wie kann andernfalls das unbestreitbare Auftreten ähnlicher Motive auf räumlich wie zeitlich weit gestreuten Objekten erklärt werden?
- Soll die Interpretation eines Objekts und einer Darstellung, die abstrakte und figurative Elemente kombiniert und dabei teilweise überraschende Konfigurationen bietet, welche ihrerseits aber eine Jahrtausende überdauernde Traditionsgeschichte haben, semantische Eindeutigkeit anstreben? Oder lässt sich die Mehrdeutigkeit der Darstellung als nicht nur dem Unvermögen und der historisch-kulturellen Distanz der Interpreten geschuldete, sondern möglicherweise intendierte und/oder im Komplexitätsgrad des religiösen Problembewusstseins sowie damit einhergehenden rituellen Darstellungsanforderungen begründete plausibel machen?

Letztere Möglichkeit ist in der Tat von mehreren Autoren angenommen worden: Hatte bereits Margueron zwischen einer „interprétation plus symbolique“ und einer „interprétation plus figurative“ als zwei Möglichkeiten unterschieden, war er doch, wenn ich recht verstehe, geneigt, der Deutung als „stèle de culte représentant une divinité, et par là-même peut-être objet d’adoration“ den Vorzug gegenüber der andern als „stèle rassemblant les forces profondes, installée dans un sanctuaire, mais peut-être pas en position centrale“ zu geben (2007, 134). Dagegen sieht Selz in dem Objekt „ein(en) deutliche(n) und emische(n) Hinweis darauf, dass die von uns (*sic*) ikonologisch oft unterstellte Eindeutigkeit bei der Interpretation von Darstellungen überaus problematisch ist (...): Die Mehrdeutigkeit ist gewollt und dem Verweischarakter von Zeichen geradezu inhärent“ (2010, 180f mit Anm. 14) Nicht in Richtung einer unendlichen Semiose, wohl aber dreier am Objekt beobacht- und unterscheidbarer Bedeutungsebenen argumentiert Steinkeller (2004), wenn er auf der Stele (A) ein Gesicht, (B) einen Körper und (C) eine Gebirgslandschaft mit Vegetation und Tieren erkennen will, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern überlagern und die alle drei in der Vorstellung und dem religionsgeschichtlichen ‚Profil‘ der Göttin Ninhursağa konvergieren: „Based on the meaning of Ninhursağa’s name, ‘Queen of the mountain ranges’ and textual evidence, he concludes that the Mari stele represents Ninhursağa in the ‘mountain range of the primeval creation’.“⁴³ So lange die einschlägigen Textstellen nicht zusammengestellt veröffentlicht sind, lässt sich diese Deutung, insbesondere der Bezug auf die Vorstellung einer urzeitlichen Schöpfung, schwer überprüfen.⁴⁴ Ich möchte abschließend aber zeigen, dass die eingeschlagene Interpretationsrichtung auch aus rein ikonographisch-ikonologischen Gründen plausibel erscheint und in der Tat dem Objekt selbst, seinem raumzeitlichen Kontext und einem bestimmten Emergenzstadium des religiösen Problembewusstseins adäquat zu sein scheint.

⁴² Zu Darstellungen von (Hohe-)Priesterinnen aus etwas späterer Zeit vgl. Suter 2007.

⁴³ Referiert nach Westenholz / Asher-Greve 2013, 139.

⁴⁴ Steinkellers ikonographisch-ikonologische Interpretation operiert u. a. mit der Analogie illusionistischer Gemälde des Seicento (Giuseppe Archimboldo, 1526–1593) – einer etwas weit hergeholten Analogie. Paul Collins (in Aruz 2003, 163) erinnert das „facelike design“ an René Magrittes Gemälde *Le viol* (1945).

Dafür spricht zunächst die bereits von Margueron (2004, 113; 2007, 133) beobachtete Sorgfalt und Planung⁴⁵ bei der kompositorischen Gestaltung der Platte, insbesondere der Bildseite (Abb. 7): Das Bildfeld ist nicht nur in die oben genannten Bildzonen aufgeteilt, es lässt sich horizontal wie vertikal durch mehrere äquidistante Linien (Horizontale in Abständen ca. 6 cm, Vertikale in Abständen von ca. 4,5 cm) gliedern. Selbstverständlich hat die Person, der wir die Ritzzeichnung verdanken, nicht mit dem Metermaß gearbeitet⁴⁶, wohl aber einen ausgeprägten Sinn für Symmetrien, Korrespondenzen, Dimensionen und Abstände an den Tag gelegt. Daraus folgt m. E. zwingend, dass vermeintliche Verstöße gegen die Symmetrie oder semantische ‚Überraschungen‘ und ‚Störungen‘ nicht als Versehen, Ungeschicklichkeiten (Margueron 2004, 113: „maladresses“) oder Fehler, sondern als intendierte Setzungen interpretiert werden sollten: die leichte Rechtsrichtung des oberen und die Linksrichtung des unteren Doppelbandes, das Fehlen der Zickzacklinien und der unschraffierten Rauten beim unteren Doppelband, die zwei nach rechts schreitenden, gerade nicht eine Pflanze flankierenden Horntiere über dem Dreieck, die ungleiche Verteilung von drei größeren und einem kleineren Horntier im unteren Register ebenso wie die ungleiche Verteilung der Vögel. Zählt man die schreitenden Tiere im oberen Register denen im unteren hinzu, ergibt dies drei große Tiere (mit doppelt gewundenen Hörnern) und drei kleine (mit einfach gewundenen Hörnern), zusammen zehn Tiere (oder fünf Paare).⁴⁷ Da wird es kein Zufall sein, wenn neben den zehn Horntieren gerade fünf Vögel erscheinen, darunter vier größere (oder zwei Paare, selbst wenn sie nicht paarweise angeordnet sind).⁴⁸ Die Symmetriestörungen sind demnach keine Fehler, sondern bedachtsam gesetzte ‚Störungen‘, die im Vergleich zum frontal dargestellten, ruhenden Gesicht und/oder weiblichen Körper eine gewisse Richtung, Bewegung, ja Dynamik in die Komposition bringen.

Ohne die von Steinkeller genannten Textbezüge prüfen zu können, legt doch die Ikonographie allein die Annahme dreier (und nicht, wie von Margueron angenommen, nur zweier) Darstellungsebenen nahe:

(A) eine trotz starker linearer Stilisierung spezifisch figurativen, der die Tier- und Vegetationsmotive angehören;

(B) eine anthropisch-gynaikomorphe, die auf Augen und Brauen (d. h. Blick und Blickkommunikation), Nase (d. h. Atem, Leben, Geruchssinn) und Vulva (d. h. den Ort der Begattung wie der Geburt) fokussiert⁴⁹;

(C) der ‚abstrakte‘ Rahmen der Bildzonen A und D, deren Bedeutung semantisch schwer zu fixieren ist.

Will man den drei Ebenen unterschiedliche kognitive Leistungen zuordnen, lässt sich (A) als Darstellung im Sinne einer erkennbar figurativen Wiedergabe (*re-presentation*), (B) als Symbolisierung eines personal gedachten (aber offenbar nur sehenden, nicht sprechenden) Numens (*presencing*), virtueller, im Ritual modellhaft realisierbarer Interaktionsmöglichkeiten (besonders intensiv im Blickaustausch als einer Form von „augmented looking“ [I.J. Winter]), wahrscheinlich im Hinblick auf Zusammenhänge der Reproduktion (Begattung und Geburt), des Wachstums und der Versorgung; (C) als Realisierung eines durch (Beinahe-)Symmetrie und Richtung gekennzeichneten Ordnungsmusters verstehen.⁵⁰ Die drei Leistungen schließen

⁴⁵ Margueron 2007, 133: «le soin apporté à la mise en place des motifs (...) apparaît tout à fait remarquable. (...) c'est la rigueur du principe d'organisation qui apparaît comme caractéristique (...).»

⁴⁶ Es besteht auch kein Anlass, aufgrund der Dimensionen und Proportionen dieses einen Objekts gleich ein anderes Ellenmaß anzunehmen (so mit Recht, wenngleich unnötig polemisch, Durand 2005, 10 gegen Margueron 2004, 113).

⁴⁷ Je zehn Dreiecke bilden die zwei oberen Bänder.

⁴⁸ Nur zwei sind es links des Dreiecks, weil dort zwei große Horntiere mehr Platz beanspruchen; drei rechts des Dreiecks, weil dort mehr Platz zur Verfügung steht.

⁴⁹ Ohren und Hörsinn sind für die durch die Darstellung evozierte Grösse und ggf. Kommunikation mit ihr offenbar irrelevant.

⁵⁰ Will man Steinkellers Deutung auf Gebirgsformationen kosmographisch bzw. kosmologisch weiter verfolgen und, ließe sich auch ein Bezug zu „Himmel (a n) und Erde/Unterwelt (k i)“ erwägen, damit verbunden auch auf

sich gegenseitig nicht aus, sondern überlagern sich additiv und ergänzen einander. Ein Bezug zu der in späterer Zeit als große Herrin der Anfänge ‚erinnerten‘ Göttin Ninḫursaġa, der „Mutter der Gottheiten“ (ama diġir-e-ne), „Großen Mutter aller Länder“ (ama-maḫ kur-kur-ra) und „Mutter aller Kinder“ (ama dumu-dumu-ne), scheint mehr als naheliegend.⁵¹ Dass eben diese Göttin im Laufe des 3. Jahrtausends in den Hintergrund treten bzw. sich in eine Vielzahl von verschiedenen, viel deutlicher in Kategorien des Anthropomorphismus und des Soziomorphismus konzeptualisierten Göttinnen auflösen sollte, mag erklären, warum in der vorderasiatischen Ikonographie zwar die ‚symbolische‘ Konfiguration von Vulva, Horn-tieren und Vegetation eine noch gut zwei Jahrtausende währende Nachgeschichte finden sollte, diese aber nie exklusiv mit einer einzigen, eindeutig individuierten göttlichen Persönlichkeit (im Sinne von „Ninḫursaġa und keine andere“) verbunden war.

Die Stele von Mari ist m. E. nicht so sehr eine *Darstellung* von etwas oder jemandem (und wenn überhaupt, dann bestenfalls einer prototypischen bzw. generischen Größe) als vielmehr die visuelle Verdichtung eines bestimmten *Vorstellungs- und Denkmodells*, ein „kognitives Konstrukt“ bzw. die komplexe Repräsentation einer „kognitiven Struktur“. Selz (2004, 50) hat in etwas anderem Zusammenhang von „multi-layered reflexivity“ gesprochen und (im Anschluss an kognitionstheoretische Anregungen durch Peter Damerow u. a.) vorgeschlagen, bestimmte Objektivierungs- und Strukturierungsvorgänge in der sumerischen Weltsicht in Kategorien Piaget’scher Entwicklungspsychologie zu konzeptualisieren.⁵² Im vorliegenden Fall erlauben Objekt und Dekor, eine bestimmte Sicht(!) auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit und darin angenommene Funktionen (sumerisch: m e ?⁵³) materiell und visuell zu objektivieren und auf diese Weise der reflexiven ebenso wie der rituellen Manipulation zugänglich zu machen.⁵⁴ Comparanda wie die Ritzzeichnung auf der Knochentülle von Ha-Gošrim legen nahe, für das in der Stele aus Mari angelegte Reflexivitätsmuster nicht eine linguistisch spezifische (exklusiv sumerische) Konditionierung anzunehmen. Das nicht von Menschen kontrollierte Gedeihen der pflanzlichen und tierischen Umgebung, Reproduktion und die Kommunikation mit einer personal imaginierten, Leben ermöglichenden, Lebensraum außerhalb der Stadt repräsentierenden Gottheit sind die (generischen) Aspekte der Wirklichkeit, die mit Hilfe dieses Objekts visuell vermittelt⁵⁵, prioritär bedacht und rituell bearbeitet werden sollten. Die in mancherlei Hinsicht außergewöhnliche Stele von Mari lässt sich als religionsgeschichtlich präzise kontextualisierbare Momentaufnahme in einem Prozess der Entwicklung einer bestimmten ‚religiösen‘ Weltsicht, ihrer materiell-visuellen Artikulation bzw. eines damit einhergehenden Problembewusstseins verstehen. Dieser Prozess ist auf der Ebene der *longue durée* (F. Braudel) zu situieren. Er hat im vorderasiatischen Raum Jahrtausende ange-dauert und ist vielleicht auch in der mittlerweile globalisierten Welt nicht an sein Ende gekommen.

die (von Ninḫursaġa nur graduell oder gar nicht unterschiedene) Göttin Nintur (zu beiden vgl. Westenholz / Asher-Greve 2013, 50f, 59, 61f).

⁵¹ Zu Ninḫursaġa vgl. Krebernik 1997 (bes. 505 [§ 3.20], 512f [§ 6.2]; Heimpel 2000 (vgl. ebd. 381 den Hinweis auf die besondere „Affinität zum offenen Land. In Ur III (Umma und Lagas) wurde die Göttin in vielen kleinen Ortschaften verehrt, aber kaum in den Städten.“).

⁵² Entsprechende Theorieangebote können im begrenzten Rahmen dieses Beitrags nicht weiter verfolgt werden; vgl. Damerow 1996, 1998; Riegler / Pesche / von Stein 1999 (darin bes. den Beitrag von E. von Glasersfeld); Tomasello 2002. Im Hinblick auf das Verhältnis und den Unterschied von Ontogenese und kulturhistorischer Entwicklung ist entscheidend, dass letztere nicht unidirektional verläuft (zuweilen sogar regressiv verlaufen kann), ältere neben jüngeren Stufen weiter bestehen können und der Entwicklungsprozess nicht biologisch determiniert, sondern im Rahmen sozialer Wissensreproduktion und sozialer Prozesse des Wissenstransfers verläuft. Letztere müssen bis ins frühe 3. Jahrtausend vuz als eher „rhizomatisch“ als „dendritisch“ konzeptualisiert werden (vgl. Bernbeck 2013, 76f).

⁵³ Hier verstanden als prä-voluntaristisch stabile, den Ordnungen des Kosmos als Bedingungen zugrundeliegende Funktionszusammenhänge.

⁵⁴ Selz 2003 verfolgt in anderem Zusammenhang „Objektivierungsprozesse und Objektmanipulationen in der mesopotamischen Frühgeschichte“.

⁵⁵ Vgl. zur Theorie eines „kathektischen Sehens“ Winter 2000.

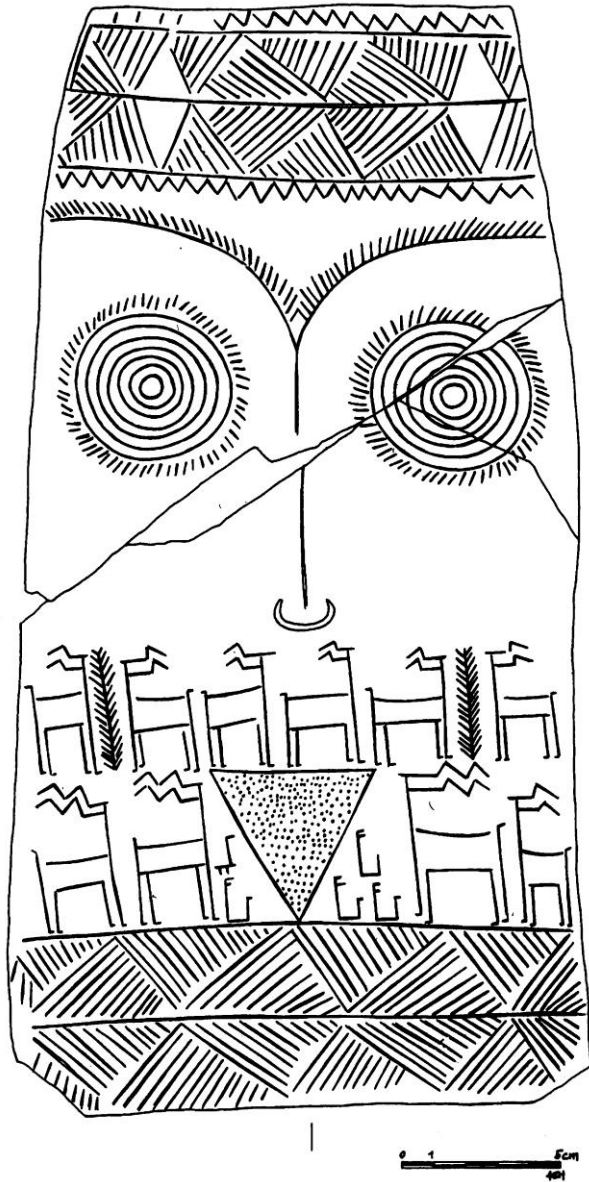


Abb. 1 Schauseite der Stele (nach Fortin 1999, 234; Margueron 2007, 126 Fig. 2).

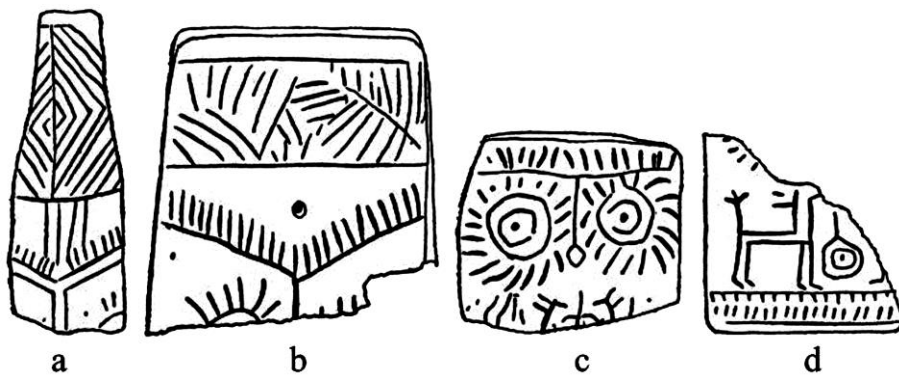


Abb. 2 Vier Gipssteinplättchen mit Ritzzeichnungen aus Assur (nach Andrae 1977, 101 Abb. 72a–d).

Uehlinger, Ninhursağa oder „Große Mutter“?

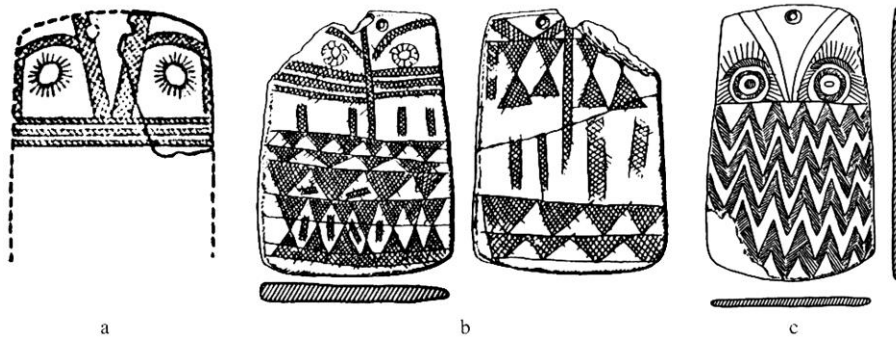


Abb. 3 Iberische Schieferplättchen aus dem 3. Jahrtausend (nach Müller-Karpe 1974, Teilbd. 3: a = Taf. 548 G:3, b = Taf. 561 C:2, c = 559 G; nicht maßstabsgetreu).



Abb. 4 Knochentüllen aus dem 3. Jahrtausend (nach Müller-Karpe 1974, Teilbd. 3: v. l. n. r. Taf. 552 A:1, 11, 7–10; nicht maßstabsgetreu).

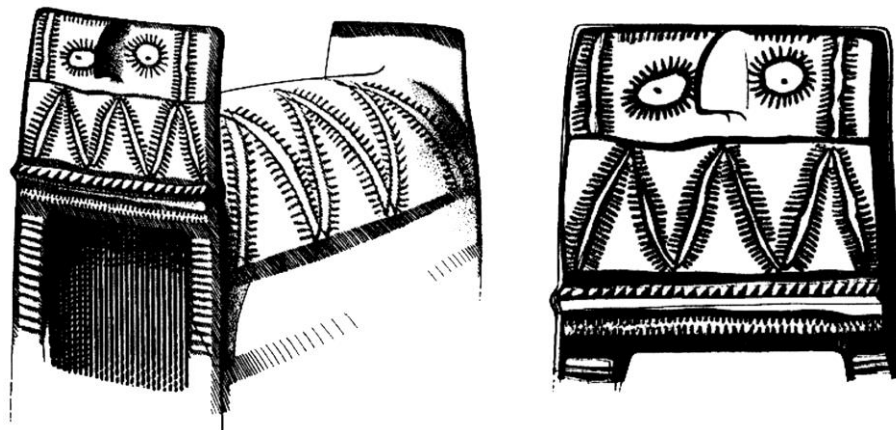


Abb. 5 Chalkolithisches Ossuar aus Azor (nach Schroer & Keel 2005, 142 Nr. 80).

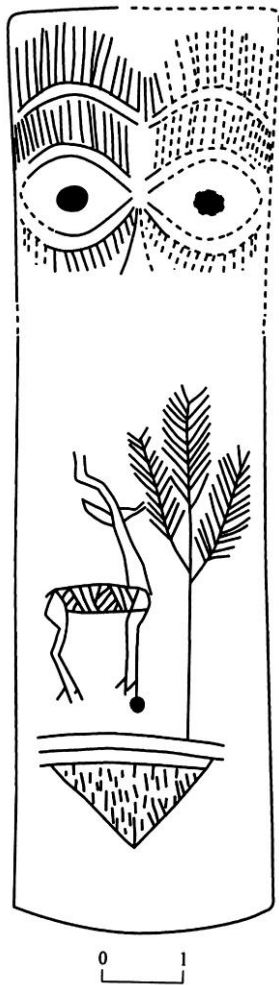


Abb. 6 Frühchalkolitische Knochentülle aus Ha-Gošrim (Getzov 2011, 23 Fig. 12).

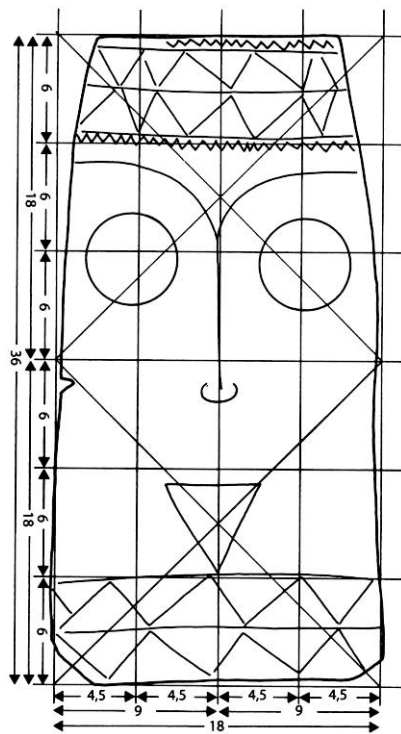


Abb. 7 Kompositions raster der Stele aus Mari (nach Margueron 2007, 133 Fig. 6).

Literatur

- Andrae, Walter
1938 / 1977 Das Wiedererstandene Assur (Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9), Leipzig: Hinrichs; 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, hg. von B. Hrouda, München: C. H. Beck.
- Bär, Jürgen
1999 „Djemdet Nasr“ in Assur?, in: Barbara Böck; Eva Cancik-Kirschbaum & Th. Richter (Hg.), *Munuscula Mesopotamica* (FS J. Renger; *Alter Orient und Altes Testament*, 267), Münster: Ugarit-Verlag, 1–52.
- Bernbeck, Reinhard
2013 Flexible Lebens- und Wissensformen. Die Halaf-Tradition Nordmesopotamiens, in: Elke Kaiser & W. Schier (Hg.), *Mobilität und Wissenstransfer in diachroner und interdisziplinärer Perspektive* (Topoi. Berlin Studies of the Ancient World, 9), Berlin: W. de Gruyter, 59–81.
- Beyer, Dominique / Jean-Marie, Marylou
2007 Le temple du DA III de la déesse Ninḫursag à Mari: les dépôts votifs du Lieu Très Saint, in: J.-C. Margueron, O. Rouault & P. Lombard (éds.), *Akh-Purattim 2* (Les Rives de l’Euphrate. Mémoires d’archéologie et d’histoire régionales interdisciplinaires), Paris: Ministère des Affaires étrangères & Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 75–122.
- Boehmer, Rainer Maria
1980–83 Art. „Kopfbedeckung. B. In der Bildkunst“, *Reallexikon der Assyriologie*, Bd. 6, Berlin: W. de Gruyter, 203–210.
- Braun-Holzinger, Eva Andrea
2013 Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 261), Fribourg: Academic Press & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cluzan, Sohie / Butterlin, Pascal
2014 Voués à Ishtar. Syrie, janvier 1934, André Parrot découvre Mari (*Guides archéologiques de l’Institut français du Proche-Orient*, n° 11), Beyrouth: Presses de l’IFPO.
- D’Agostino, Franco / Seminara, Stefano
1997 Sulla continuità del mondo culturale della Siria settentrionale: la *maš’artum* ad Ebla ed Emar: *RA* 91, 1–20.
- Damerow, Peter
1996 *Abstraction and Representation. Essays on the Cultural Evolution of Thinking* (Boston Studies in the Philosophy of Science, 175), Dordrecht u. a.: Springer (ppb 2013).
1998 *Prehistory and Cognitive Development*, in: J. Langer / Melanie Killen (eds.), *Piaget, Evolution, and Development* (Lea Series on Special Education and Development), Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Inc., 247–270.
- Dittmann, Reinhard
2010 *ina ištarāte ul ibašši kīma šāšu*, in: Dahlia Shehata, Frauke Weiershäuser / K.V. Zand (Hg.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients*(FS Brigitte Groneberg; *Cuneiform Monographs*, 41), Leiden: Brill, 47–61.
- Durand, Jean-Marie
2005 Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite (*Florilegium Marianum*, VIII; *Mémoires de NABU*, 9), Paris: Société pour l’Étude du Proche-Orient Ancien.
- Epstein, Claire
1998 *The Chalcolithic culture of the Golan* (IAA Reports, 4), Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

- Fortin, Michel
 1999 Syrie, terre de civilisations, Québec: Musée de la civilization.
- Frankfort, Henri
 1939 Sculpture of the Third Millennium BC from Tell Asmar and Khafajeh (Oriental Institute Publications, 44), Chicago: The Oriental Institute.
- Gal, Zvi / Smithline, Howard / Shalem, Dina
 1999 New Iconographic Aspects of Chalcolithic Art: Preliminary Observations on Finds from the Peqi'in Cave: 'Atiqot 37, 1*-16*.
- Gal, Zvi; Smithline / Howard / Shalem, Dina
 2007 Gender Features and Social Hierarchy in the Chalcolithic Period in the Light of the Peqi'in (*sic*) Cave, Israel, in: D.R. Edwards & C.Th. McCollough (eds.), The Archaeology of Difference. Gender, Ethnicity, Class and the "Other" in Antiquity. Studies in Honor of Eric M. Meyers (Annual of the American Schools of Oriental Research, 60/61), Boston, MA: American Schools of Oriental Reserarch, 41-48.
- Getzov, Nimrod
 2008 HaGoshrim, in: E. Stern (ed.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Vol. 5, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1759-1761.
 2011 Seals and Figurines from the Beginning of the Early Chalcolithic Period at Ha-Gosherim: 'Atiqot 67, 1-26 (hebr.), 81*-83* (engl. Kurzfassung).
- Gimbutas, Marija
 1996 Die Sprache der Göttin. Das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation, Frankfurt am Main: Zweitausendundeins (3. Auflage).
- Heimpel, Wolfgang
 2000 Art. „Nin-ḫursaġa. A.“, in : Reallexikon der Assyriologie, Bd. 9, 5./6. Lfg., 378-381.
- 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 u. a.
 2007 L'Éternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique, Fribourg: Bibel+Orient Museum & Genève: Labor et Fides.
 2013 Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Bd. IV : Von Tel Gamma is Chirbet Husche (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, 33), Fribourg: Academic Press & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krebernik, Manfred
 1997 Art. „Muttergöttin. A. I. In Mesopotamien“, in : Reallexikon der Assyriologie, Bd. 8, 7./8. Lfg., 502-516.
- Margueron, Jean-Claude
 2004 Mari. Métropole de l'Euphrate, au III^e et au début du II^e millénaire av. J.-C., Paris: A. et J. Picard.
 2007 Une stèle du temple dit de Ninhursag, in: id., O. Rouault & P. Lombard (éds.), Akh-Purattim 2 (Les Rives de l'Euphrate. Mémoires d'archéologie et d'histoire régionales interdisciplinaires), Paris: Ministère des Affaires étrangères & Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 123-134.
- Michel, Patrick Maxime Zéhil
 2011 De deux pierres dressées à Mari au III^e millénaire. Attestations archéologiques et pratiques religieuses, in: Tara Steimer-Herbet (dir.), Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens / Standing stones, anthropomorphic stelae and dolmens (BAR International Series, 2317), Oxford: Archaeopress, 102-112.

- 2014 Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 266), Fribourg: Academic Press & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, i. Dr.
- Müller-Karpe, Hermann
1974 Handbuch der Vorgeschichte. 3. Band: Kupferzeit, 3 Teilbde., München: C.H. Beck.
- Parrot, André
1956 Le temple d'Ishtar (Mission archéologique de Mari, I), Paris: Paul Geuthner.
- Perrot, Jean / Ladiray, Daniel
1980 Tombes à ossuaire de la région côtière palestinienne au IV^e millénaire avant l'ère chrétienne (*Mémoires et travaux du Centre de Recherches Préhistoriques Français de Jérusalem*, no. 1), Paris: Paléorient.
- Renfrew, Colin / Zubrow, Ezra B.W. (eds.)
1994 The ancient mind. Elements of cognitive archaeology (*New Directions in Archaeology*), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Riegler, A. / Pesche, M. / von Stein, Astrid (eds.)
1999 Understanding Representation in the Cognitive Sciences. Does Representation Need Reality?, New York etc.: Springer (ppb 2013).
- Salem, Dina / Gal, Zvi / Smithline, Howard
2013 Peqi'in – A Late Chalcolithic Burial Site, Upper Galilee, Israel (*Land of Galilee*, 2), Kinneret: Ostracon.
- Schier, Wolfram
2013 Mobilität und Wissenstransfer in prähistorischer und interdisziplinärer Perspektive, in: Elke Kaiser & ders. (Hg.), *Mobilität und Wissenstransfer in diachroner und interdisziplinärer Perspektive* (*Topoi. Berlin Studies of the Ancient World*, 9), Berlin, Boston: W. de Gruyter, 1–10.
- Schroer, Silvia / Keel, Othmar
2005 Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Bd. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Fribourg: Academic Press & Bibel+Orient Museum.
- Selz, Gebhard J.
2003 Die Spur der Objekte. Überlegungen zur Bedeutung von Objektivierungsprozessen und Objektmanipulationen in mesopotamischer Frühgeschichte, in: U. Wenzel, Barbara Bretzinger & K. Holz (Hg.), *Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution von Sozialität*, Weilerswist: Velbrück, 2006, 233–258.
2004 Composite Beings: Of Individualization and Objectification in Third Millennium Mesopotamia: *Archiv Orientalny* 72, 33–53.
2010 Das Paradies der Mütter. Materialien zum Ursprung der „Paradiesvorstellungen“: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 100, 177–217.
- Steinkeller, Piotr
2004 Text and Image in Ancient Mesopotamia: The Case of Sumerian Birth Goddesses (Lecture given at Tel Aviv and Jerusalem, November 2004; mir nur indirekt bekannt aus Westenholz & Asher-Greve 2013).
- Suter, Claudia E.
2007 Between Human and Divine: High Priestesses in Images from the Akkad to the Isin-Larsa Period, in: J. Cheng & Marian H. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students* (*Culture and History of the Ancient Near East*, 26), Leiden: Brill, 317–361.
- Tomasello, Michel
2002 Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003).

- Uehlinger, Christoph
 2004 Une «idole» en basalte vieille de 6000 ans: Arts & Cultures (Musée Barbier-Mueller, Genève), 78–91.
- Von Glasersfeld, Ernst
 1999 Piaget's Legacy: Cognition as Adaptive Action, in: Riegler, A. / Pesche, M. / von Stein, Astrid (eds.), Understanding Representation in the Cognitive Sciences. Does Representation Need Reality?, New York etc.: Springer (ppb 2013), 283–287.
- Westenholz, Joan Goodnick / Asher-Greve, Julia M.
 2013 Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian and Visual Sources (Orbis Biblicus et Orientalis, 259), Fribourg: Academic Press & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Winter, Irene J.
 2000 The Eyes Have It. Votive Statuary, Gilgamesh's Axe, and Catected Viewing in the Ancient Near East, in: R.S. Nelson (ed.), Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw (Cambridge Studies in New Art History and Criticism), Cambridge, 22–44 = ead., On Art in the Ancient Near East. Vol. 2: From the Third Millennium BCE (Culture and History of the Ancient Near East, 34.2), Leiden: Brill, 2009, 433–460.
- Ziffer, Irit
 2010 Western Asiatic Tree-Goddesses: Ägypten und Levante 20, 411–430.

Stefan Jakob Wimmer und Georg Gafus (Hgg.)

„Vom Leben umfassen“

**Ägypten, das Alte Testament und
das Gespräch der Religionen**

Gedenkschrift für Manfred Görg

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT

Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments

Band 80

Gegründet von Manfred Görg

Herausgegeben von Stefan Jakob Wimmer und Wolfgang Zwickel



„Vom Leben umfassen“

**Ägypten, das Alte Testament und
das Gespräch der Religionen**

Gedenkschrift für Manfred Görg

Herausgegeben von
Stefan Jakob Wimmer
und Georg Gafus

im Auftrag
der Freunde Abrahams – Gesellschaft
für religionsgeschichtliche Forschung
und interreligiösen Dialog

Redaktionell bearbeitet von Brigitte Huemer

2014
Ugarit-Verlag
Münster

Umschlag-Vignette: Sockelrelief Berlin ÄM 21687 mit der Namenlesung „Israel“ (nach Manfred Görg); rekonstruierte Nachzeichnung: Peter van der Veen

Ägypten und Altes Testament, Band 80

„Vom Leben umfassen“. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg

Herausgegeben von Stefan Jakob Wimmer und Georg Gafus
im Auftrag der Freunde Abrahams – Gesellschaft für religionsgeschichtliche
Forschung und interreligiösen Dialog

Redaktionell bearbeitet von Brigitte Huemer

© 2014 Ugarit-Verlag, Münster

www.ugarit-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Herstellung: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-86835-119-4

ISSN 0720-9061

Printed on acid-free paper



8.9.1938 – 17.9.2012

Inhalt

„Ich bin einfach der Herr Görg“. Vorwort	VII
Inhalt	X
Manfred Görg zum Gedenken	XV
Schriftenverzeichnis: ein Überblick	XX

Bibel und Theologie

Ballhorn, Egbert	
Josua im Pentateuch	
Die narrative Entwicklung eines Protagonisten und seiner Leitungsfunktion	3
Bieberstein, Klaus	
Die Wanderungen der Wohnungen Gottes	
Vom Sinai zur Westmauer in Jerusalem	13
Dohmen, Christoph	
Christsein entscheidet sich am Alten Testament	27
Fischer, Irmtraud	
Jona – Prophet eines traumatisierten Volkes	33
Fuchs, Ottmar	
Bibelhermeneutik als „Gastfreundschaft“	43
Gafus, Georg	
Königskritik und Königskult	
Politische Positionen im deuteronomistischen Geschichtswerk	49
Geiger, Gregor, OFM	
Ismael	
Diachroner Versuch einer Lokalisierung	59
Hentschel, Georg	
Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1–15)	75
Hieke, Thomas	
Tenufa – Emporhebungsgabe statt Schwingopfer	83
Irsigler, Hubert	
Zur Hermeneutik biblischer Schöpfungsrede	91
Kangosa, Guy-Angelo	
Evangelisierung und ganzheitliche Entwicklung im schwarzafrikanischen Kontext	
Zu einer vorrangigen Option für die Armen	103
Levin, Christoph	
Abraham in Ägypten (Gen 12,10–20)	109
Mulzer, Martin	
Hebräisch BR'-G – „erschaffen“ oder „trennen“?	123
Nwaoru, Emmanuel O.	
Principles and Politics of Preservation of Life in the Old Testament and Other Ancient Cultures	131
Otto, Eckart	
Die Theologie des Buches Deuteronomium	141

INHALT

Reiterer, Friedrich V. und Winkler, Waltraud Fortsetzung folgt! Die Weiterentwicklung der Biblischen Notizen – Manfred Görgs Lieblingswerk	149
Seidl, Theodor Ägyptologie und Altes Testament Ergebnisse und Hypothesen. Eine Standortbestimmung	163
Stipp, Hermann-Josef „In Frieden wirst du sterben“ Jeremias Heilswort für Zidkija in Jer 34,5	173
von Mutius, Hans-Georg Eine außermasoretische Lesevariante im Babylonischen Talmud zu 1.Samuel 1,19(?) Nicht drittmittelgestützte Forschungseinsichten im Gedenken an Manfred Görg	183
Weippert, Helga Jesaja 28,9f. – ein Kinderreim?	189
Willmes, Bernd Erlösung nach der Vergebung von Sünden? Anfrage an das Alte Testament	193
Wuckelt, Agnes Michal – Fragmente einer Frauen- und Volksgeschichte	205
 Ägypten und Alter Orient	
Burkard, Günter Ostrakon Berlin P 10844 Hymnus und Gebet an Amun aus der Feder des Nekropolenschreibers Hori	211
Grimm, Alfred Antikenrezeption und Bibeltext	219
Grimm-Stadelmann, Isabel Der Skarabäus als Therapeutikum Zur Überlieferungsgeschichte altägyptischer Traditionen in den frühbyzantinischen medizinischen Handbüchern	225
Hofmann, Beate und Elwert, Frederik Heka und Maat Netzwerkanalyse als Instrument ägyptologischer Bedeutungsanalyse	235
Hübner, Ulrich Versteinerte Zeugen von Hiobs Krankheit	247
Kessler, Dieter Zur Rekontextualisierung des Skarabäus im Neuen Reich	253
Kolta, Kamal Sabri Ei, Hase und Frosch Symbole für Leben und Auferstehung bei Altägyptern und Kopten	269
Luft, Ulrich Polytheism Experience in Ancient Egypt	279
Maier, Aren M. The Rephaim in Iron Age Philistia Evidence of a multi-generational family?	289

INHALT

Magen, Barbara Gottesbild und Geschichtsschreibung in Lion Feuchtwangers Roman „Jefta und seine Tochter“	299
Morenz, Ludwig D. Vergessen? Zur ägyptischen (Vor-)Geschichte der Lotophagen	309
Pusch, Edgar B. Der Leiter einer Handelsmission aus Sidon in Pi-Ramesse?	317
Rabehl, Silvia M. Und er schaut heraus ... Zum Konzept der Motivauswahl in der Grabanlage des Amenemhet (BH 2) aus Beni Hassan	333
Schipper, Bernd U. Ein ägyptischer Beleg für die „Goldene Regel“	345
Schlüter, Katrin und Arnulf Die Neupräsentation einiger Fremdvölkerfliesen im Ägyptischen Museum München	357
Schneider, Thomas The Name and Identity of Poimandres in the First Treatise of the Corpus Hermeticum	363
Schoske, Sylvia Staatstragend Fragmente eines Salblöffels	369
Schulz, Regine und Eberle, Andrea Ein „fliegendes Blatt“	379
Streck, Michael P. The Beginning of the Babylonian Epic of Creation	391
Timm, Stefan Ein Beleg für die Strafe der Steinigung aus Ugarit	397
Uehlinger, Christoph Ninḥursaġa oder „Große Mutter“? Eine ikonographisch-ikonologische Skizze zu einem Phänomen der <i>longue durée</i>	407
van der Veen, Peter G. und Zwickel, Wolfgang Die neue Israel-Inschrift und ihre historischen Implikationen	425
Verbovsek, Alexandra „As blind as a Harper!“ Der Topos „Sänger zur Harfe“ im kulturellen Vergleich	435
Weippert, Manfred Der Wald von Lab’u	449
Wimmer, Stefan Jakob Ein Siegel des Schafaniden Michaja	459
Worschech, Udo Untersuchungen zu Moab und seinen Orten in ägyptischen Quellen	467
Zauzich, Karl-Theodor „Ich bin der Weg, die Wahrheit und die Liebe“? Gedanken zu Johannes 14,6	475

Die abrahamischen Religionen im Gespräch

Bechmann, Ulrike		
„Religion verpflichtet zur offenen Haltung“ (Manfred Görg)		
Ein interreligiöses Wagnis		481
Gafus, Georg		
Abraham in Mühldorf am Inn: Christen, Juden und Muslime		
Erfahrungen in einer oberbayerischen Kreisstadt		495
Goodman-Thau, Eveline		
Religion und Politik im Spannungsfeld von Kanon, Kontext und Kultur		
aus den Quellen des Judentums		499
Die Hegge (Anna Ulrich und Dorothee Mann)		
Was wir Manfred Görg zu verdanken haben		519
Idriz, Benjamin		
Islam – daheim in Europa		
Muslim und Europäer sein, heute und in Zukunft		523
Kuschel, Karl-Josef		
Kinder Abrahams, Saras und Hagars		
Konsequenzen für Juden, Christen und Muslime in Europa		531
Lang, Bernhard		
Die Weltgeschichte der Religion – Ein Überblick in sechs ganz kurzen Kapiteln		
Ergänzt durch eine kommentierte Bibliographie von Entwürfen einer globalen		
Religionsgeschichte seit Hegel		547
Langer, Michael		
Polemik – Propaganda – Desinteresse		
Katholische Theologen und das Judentum im 19. Jahrhundert		561
Leimgruber, Stephan		
Hebräische Bibel, Altes und Neues Testament und Koran		
Heilige Schriften für Juden, Christen und Muslime		573
Neudeck, Christel und Rupert		
Manfred Görg: ein Erneuerer		585
Reck, Norbert		
„dass man gar nicht Christ sein kann, ohne mit den Juden ins Gespräch		
zu kommen“		
Manfred Görgs uneingeholte Vision des christlich-jüdischen Gesprächs		587
Renz, Andreas		
„Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams“		
Dialog der abrahamischen Religionen auf der Grundlage des Zweiten		
Vatikanischen Konzils		597
Tamcke, Martin		
Strategien christlicher Mission unter Juden und Muslimen in Mahabad (Iran)		605
Venio (Sr. Eustochium Bischopink, OSB)		
Erinnerung an Prof. Manfred Görg		619
Wimmer, Stefan Jakob		
War Abraham ein Europäer?		
Können Europäer abrahamisch sein?		621

Indices

Bibelstellen	633
Texte aus Mesopotamien und Ägypten	635
Sachregister	636
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	641