

A. Wagner (Hrsg.), *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* X + 286 S., 25 Abb. Academic Press, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2014 (= OBO 270). € 80,- / € 65,- / CHF 79,-. ISBN 978-3-7378-1761-8 / 978-3-525-5439.

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis des gleichnamigen Symposions, das im Rahmen des DFG-Projektes „Stabilitas dei – Die Gestaltbeständigkeit des alttestamentlichen Gottes im Vergleich mit außertestamentlichen Göttern“ stattfand. Leiter des Projektes, das in Heidelberg und Darmstadt von 2008-2013 beheimatet war, ist der Herausgeber. Wagner (W.) ist zurzeit Professor für Altes Testament in Bern. Seine Forschungsschwerpunkte sind Anthropologie und Religionsgeschichte des Alten Israel, Literatur und Theologie des Alten Testaments sowie exegetische Methodologie. Mit der anthropologischen Fragestellung wird ein Thema berührt, das vor allem in der Alttestamentlichen Wissenschaft seit einiger Zeit Hochkonjunktur hat.

Der Sammelband umfasst zehn Artikel, die in drei Abschnitte eingeteilt sind: Körperkonzepte und Körper Gottes, Körper Gottes im Alten Orient sowie Körper Gottes und Emotionen im Alten Testament. Die Verfasser und -innen (im Weiteren Vf. bzw. Vfn.) sind größtenteils namhafte Lehrstuhlinhaber und -innen. Der Band beinhaltet ein Literaturverzeichnis, ein Stellenregister, ein Autorenverzeichnis sowie eine zweisprachige Zusammenfassung; ein Stichwortverzeichnis wird vermisst.

Als Einführung beschreibt W. unter dem Stichwort „Menschenkörper – Gotteskörper“ (S. 1-30) kurz die Entwicklungen innerhalb der anthropologischen Forschung, die mit der Frage nach Emotionen und dem Körper endet. Letzterer sei kulturspezifisch und immer eingebunden in die jeweiligen historisch-kulturellen Kontexte. Auf diesem Hintergrund lasse sich eine Körpergeschichte schreiben, welche die Veränderungen innerhalb von Körperkonzepten beleuchte und dabei Emotionen als körperlich erfahrbar einschließe. Für so eine Körpergeschichte seien drei Aspekte bestimmend: Körper als Metapher, Körper im Spannungsverhältnis von vermeintlich naturgegebenen Vorgaben und Rollenvorstellungen sowie die Körpergestaltung durch gesellschaftliche Ideale. Im vorliegenden Tagungsband werden die Überlegungen zum menschlichen auf den göttlichen Körper übertragen und nach Körper und Emotionen der Gottheiten in der altorientalischen Welt gefragt. Dabei zeigt sich, dass kein einheitlicher Anthropomorphismus vorliegt, sondern im

religionsgeschichtlichen Vergleich Körperkonzepte für Gottheiten (wie für Menschen) nach Region und Zeit differieren.

Das Einführungskapitel bietet anschließend eine detaillierte Zusammenfassung der einzelnen Tagungsbeiträge. Dabei werden wichtige Erkenntnisse zusammengestellt, so dass der Eindruck eines stimmigen Sammelbandes entsteht. Hier wären allerdings noch detailliertere Überlegungen zur bisherigen anthropologischen Forschung innerhalb der Altorientalistik sowie des Alten Testaments wünschenswert gewesen.

Der erste Beitrag im Abschnitt über Körperkonzepte – „Die Entstehung der Götter“ (S. 31-47) – stammt von I. Wunn. Der Artikel weist leider nicht immer eine nachvollziehbare Struktur und Argumentation auf; unterstützt wird er durch einige Abbildungen.

Die Vfn. fragt nach der Entstehung anthropomorpher Gottheiten im Nahen und Mittleren Osten, jedoch wird dieser geographische Fokus leider immer wieder vernachlässigt. Vfn. benennt wichtige Merkmale steinzeitlicher Religionen, wobei der Umgang mit den Toten im Zentrum steht. Apotropäische Wirkung hatten die jungpaläolithischen Frauenfigurinen: Während im Hintergrund zunächst konkrete Frauen standen, wurden die Figurinen zu einem Typos stilisiert, der schließlich zur Figur der Urmutter wurde. Für das Mesolithikum wendet sich Vfn. nach Europa, wo die Frauenfigurine mit Tod und Bestattung in Zusammenhang stand. Hier liegen erste Ansätze eines Ahnenkultes: Der oder die Tote war in der Welt der Lebenden wirkmächtig, zugleich aber wegen der Versorgung in der Unterwelt von den eigenen Nachfahren abhängig. Für das Neolithikum geht Vfn. zurück in das orientalische Gebiet und beschreibt aufwändige Totenrituale, die durch die Sesshaftwerdung eine Wandlung erfahren hatten. An der Sekundärbestattung im Wohnraum sowie der Platzierung des Totenschädels in der Nähe der Herdstelle zeige sich, dass der Tod einen Übergang in eine andere Welt und Lebensform markierte. Damit habe sich auch die Vorstellung von übermächtigen Wesen etabliert, die als Ahnen und Ahninnen die soziale Ordnung stabilisierten.

Im neolithischen Europa wandelten sich die Vorstellungen erneut. So verlor die Urmutter an Bedeutung und fand ihren Ort im Schutz von Heim und Herd. Es kamen auch männliche Figurinen mit kriegerischen Attributen hinzu, die womöglich auf reale Helden zurückzuführen sind. Dies lag in den Konflikten um bebaubares Land begründet und führte letztlich zur Entwicklung von Götterfiguren. Das abschließende Fazit der Vfn., dass Gottheiten anthropomorph gedacht wurden, weil sie zunächst Menschen waren, ist somit einleuchtend, wenn auch nicht überraschend.

Mit A. Nunn's Beitrag „Mesopotamische Götter und ihre Körper in den Bildern“ (S. 51-66) beginnt der Abschnitt zum göttlichen Körper im Alten Orient. Vfn.

zeichnet dabei anhand verschiedener Abbildungen gut verständlich Entwicklungslinien in der anthropomorphen Götterdarstellung nach.

Die Erscheinung der Gottheiten hing mit der sozialen Hierarchisierung am Ende des 4. Jts. zusammen, da hier der König als wesentlicher Bezugspunkt fungierte und dies sich in der Götterwelt spiegelte. Die Gottheiten, die aus diesen Soziomorphismen Aussehen und Rolle erhielten, wurden zur Unterscheidung von den Menschen durch die Hörmerkrone gekennzeichnet. Aufgrund der stereotypen Darstellung waren weitere Attribute nötig, um konkrete Gottheiten zu erkennen. Ihre Körper wurden analog zu den menschlichen gedacht, allerdings ohne Anomalien und stets von besonderer Schönheit und Perfektion. Auffällig ist dabei, dass die Körper der hohen Gottheiten in Texten auch als Mischungen aus menschlichen und tierischen Elementen bestehen können, solches in der Ikonographie aber nur bei niederen Gottheiten vorkommt. Laut Vfn. ermöglicht erst der Anthropomorphismus eine Interaktion mit den Gottheiten, da diese in ihren Statuen anwesend waren. Dass Gottespräsenz auch ohne Bild denkbar war, zeigen Steinpfeiler aus Syrien ab der Mitte des 3. Jts.: Hier ist das Gottesbild weniger fest an konkrete (bildliche) Vorstellungen gebunden und somit flexibler. Ab ca. 1500 v. Chr. traten in der Ikonographie vermehrt Symbole als Repräsentanten der Gottheiten sowie verstärkt Mischwesen auf, welche in ihrer Schutzfunktion gerade im privaten Raum wichtig wurden. Im 1. Jt. gewannen letztere weiter an Bedeutung, so dass auch die großen Gottheiten in ihren idealen Körpern in der Darstellung zurücktraten.

Es folgt der Artikel „Anthropomorphism in Mesopotamian Religion“ von P. Machinist (S. 67-99). Unter Anthropomorphismus versteht Vf. den Versuch, das Göttliche durch die menschliche Wahrnehmung zu erklären. Dabei wird das Göttliche personal gedacht und menschliche Eigenschaften werden auf Gottheiten übertragen, so dass letztlich zwischen Gottheit und Mensch Kommunikation möglich wird.

Für Mesopotamien unterscheidet Vf. bei der nicht-menschlichen Welt zwischen Gottheiten und dämonischen Wesen/Monstern. Gottheiten werden durch das Determinativ und eine Hörmerkrone gekennzeichnet, allerdings sei dies nicht immer eindeutig. Ebenfalls scheint das Aussehen von beiden zu differieren. Dabei fällt auf, dass Gottheiten zwar oft anthropomorph erscheinen, aber auch nicht-anthropomorph oder als Hybriden dargestellt werden können. Für dämonische Wesen und Monster gilt dies nicht: Ihre Erscheinungsform ist nicht-anthropomorph und in ihrer Funktion treten sie meist als Gegner und -innen oder Diener und -innen der Gottheiten auf. In drei Mythen, die einen göttlichen Kampf thematisieren, zeigt sich, dass sich Gottheiten und dämonische Wesen nicht immer eindeutig gegeneinander abgrenzen lassen. Im *Enūma Eliš* erscheint Tiāmtu als Hybride und Repräsentantin der alten Ordnung, während Marduk anthropo-

morph auftritt und für die neue Ordnung steht. So deutet sich hier ein Sieg des Anthropomorphen an. Ähnlich verhält es sich im Anzu-Mythos: Der anthropomorphe Ninurta besiegt den Hybriden Anzu, wobei er, wie Marduk, dafür nicht-anthropomorphe Gewalten verwendet. Im Erra-Mythos ist hingegen Erra anthropomorph gedacht, handelt allerdings entsprechend seiner nicht-anthropomorphen Handlanger. So verbreitet er Chaos, kann aber letztlich wieder in seine Rolle als anthropomorpher Gott zurückgeführt werden. Vf. endet mit einem Blick auf JHWH, der sowohl anthropomorph als auch nicht-anthropomorph vorgestellt wird. Dämonische Wesen und Monster erscheinen im Alten Testament stets in Relation zu ihm und können dabei als Dienende, als Gegner und -innen der göttlichen Ordnung oder als sein Geschöpf auftreten.

Hieran schließt der Beitrag von B. Pongratz-Leisten unter dem Titel „Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen Polytheismus“ (S. 101-116) an. Ausgangspunkt ist die These, dass altorientalische Anthropomorphismen auf die Handlungsfähigkeit von Gottheiten zielen. Hierfür stellt Vfn. eine Analyse des antiken Personenbegriffs voran: Mit Person ist kein selbständiges Individuum, sondern ein Repräsentant einer sozialen Klasse und damit ein Typos gemeint. Dies gilt auch für Gottheiten, die primär über ihre Funktion charakterisiert werden. Aufgrund gleicher Funktionen und Kategorien (z.B. Wettergott) lassen sich Gottheiten sowohl innerhalb der eigenen als auch zwischen mehreren Kulturen gleichsetzen. Einen Dualismus von Körper und Seele kennt die altorientalische Vorstellung nicht, jedoch ist eine Form der „Extension der Person“ (S. 107) möglich, wenn Name oder Bild als eigene Handlungsträger erscheinen.

Das altorientalische Verständnis von Göttlichkeit ist laut Vfn. eine relative Kategorie, die es erlaubt, Lebewesen und Dinge nach Status und Qualität zu charakterisieren. So können z.B. auch Gottessymbole göttlich sein. Da sie für eine Gottheit agieren, werden sie zu Handlungsträgern, die jeweils den konkreten Bereichen Kosmos, Mythos und Ritual zugeordnet sind. Unter Rückgriff auf die Kognitionswissenschaft unterscheidet Vfn. zwischen Gottheiten als primären Agenten und beispielsweise einem Gottessymbol als sekundärem Agenten. Entscheidend ist dabei, wem Intentionalität zugeschrieben wird, wobei die Grenzen fließend sind. Wichtigstes Ziel ist die Kommunikation von Gottheit und Mensch sowie die Vermittlung göttlichen Wissens. Für den Kontakt sind bestimmte Medien (und damit sekundäre Agenten) wie das Kultbild nötig.

Der Blick geht nun mit M. Smith nach Syrien, der nach „Ugaritic Anthropomorphism, Theomorphism, Theriomorphism“ (S. 117-140) fragt. Vf. beleuchtet vorwiegend den göttlichen Anthropomorphismus, der menschliche Theomorphismus spielt (entgegen der Überschrift) eine geringere Rolle, ebenso die Grenze zwischen Gottheiten

und Tieren. Insgesamt werden drei Aspekte verhandelt: Aussagen über Menschen und Gottheiten, Interaktionen zwischen beiden und – darauf aufbauend – Vergleiche zwischen ihnen.

Zahlreiche ugaritische Texte sprechen von Emotionen und Handlungen der Gottheiten, welche jenen von Menschen ähneln (z.B. essen und trinken, geboren werden, fortpflanzen). Dennoch sind diese Erfahrungen begrenzt, so dass Gottheiten von Menschen unterschieden bleiben. Welche Aspekte Gottheiten zugeschrieben werden, liegt immer auch in der Gattung der Texte begründet. Vergleicht man den ugaritischen und den biblischen Anthropomorphismus (wobei zu fragen ist, wie einheitlich letzterer sein soll), so lässt sich kaum ein Unterschied erkennen. Hinzu treten nun Texte, die Übergänge zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt benennen. Dies erfolgt nicht nur hinsichtlich von Wirkungen wie beispielsweise dem Segen, sondern auch bei Begegnungen von Menschen und Gottheiten. Zuletzt nennt Vf. sprachliche Vergleiche: Gottheiten werden mit Menschen verglichen, wobei ein negativer Aspekt der jeweiligen Gottheit hervortritt. Ferner existieren Theomorphismen, bei denen menschliche Eigenschaften positiv mit göttlichen Attributen beschrieben werden. Zuletzt werden noch Vergleiche zwischen Gottheiten genannt. Hierin finden sich wiederum Aussagen zum Anthropomorphismus, während Analogien zwischen Menschen und Gottheiten hergestellt werden. Abschließend fragt Vf. nach Vergleichspunkten zwischen ugaritischen und biblischen Texten. Letztere verbinden ältere, traditionelle Gottesvorstellungen mit neueren Entwicklungen auf dem Weg zum Monotheismus, wodurch letztlich ein ambivalentes Gottesbild entsteht.

H. Niehr widmet sich dem „Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit“ (S. 141-167) und setzt beide auch anhand verschiedener ikonographischer Belege zueinander in Beziehung. Vf. unterscheidet hier zwischen dem göttlichen (und damit unsterblichen) Amt und dem menschlichen Amtsträger.

Der König galt als Garant der göttlichen Ordnung und hatte diese in Rechtsprechung und Kult umzusetzen. Das göttliche und das menschliche Königtum konnten in einer gewissen Kontinuität zueinander stehen und auf die kosmische Hierarchie verweisen. Die anthropomorphe Vorstellung der Gottheiten ermöglicht Kommunikation zwischen diesen und den Menschen, insbesondere dem König.

Dem ugaritischen Herrscher konnte eine göttliche Herkunft attestiert werden; auch in der Ikonographie sind Gottheiten und Könige nicht immer klar voneinander zu unterscheiden. Im Kult konnte der König über die Körper der Gottheiten (in Form der Kultbilder) mit ihnen kommunizieren. Die Gottheiten konnten auch eigene Handlungen vollziehen, wie beispielsweise das Betreten oder Verlassen des Palastes oder das Durchführen von Theogamie.

Da der Tod des Königs seinen individuellen, nicht aber seinen politischen Körper betraf, war das Königtum selbst nicht gefährdet. Aufgrund seines Amtes war ihm ein Weiterleben als Ahn in der Unterwelt möglich. Hierfür existierte ein Ritual, bei dem Statuen sowohl des Verstorbenen als auch der vergöttlichten Ahnen eine wichtige Rolle spielten. Der Tote wurde so in seiner Funktion als König vergöttlicht und kam gemeinsam mit Ba'lu zum Neujahrsfest aus der Unterwelt herauf. Auch der lebende König konnte mit den Ahnen kommunizieren und erhielt von ihnen Kraft für sein Königtum.

Mit C. Maiers Beitrag „Körperliche und emotionale Aspekte JHWHs aus der Genderperspektive“ (S. 171-189) wird der Abschnitt zum Alten Testament auf anregende Weise eröffnet. Vfn. geht auf Gottes Körper und Geschlecht sowie auf Gottesmetaphorik ein, in der körperliche und emotionale Aspekte verknüpft werden.

Für JHWHs Körper kann kein eindeutiges Geschlecht erkannt werden, jedoch handelt JHWH in männlichen Rollen wie beispielsweise der eines altorientalischen Gottes. Eine Beschränkung auf die Vaterrolle wäre laut Vfn. verehrend, da so Offenheit und Bildhaftigkeit der biblischen Vorstellungen verloren gingen.

Anhand verschiedener Textbeispiele (Ps 90,2; Dtn 32,18; Ps 2,7 und Jes 46,3f.) zeigt Vfn., dass JHWH durchaus als Gebärende auftreten und somit gynaikomorph beschrieben werden kann. JHWH ist auf kein Geschlecht (weder biologisch noch sozial) zu fixieren. Anschließend schaut Vfn. auf das Moment des Erbarmens, das im Hebräischen mit dem Begriff des Mutterschoßes verwandt ist. In Ps 77,10 wird dieses errettende Erbarmen im Bauch, und damit in einem konkreten Körperteil, verortet. Am Beispiel von Jes 49,14f. macht Vfn. deutlich, dass eine Reduzierung der sogenannten Mutterschöblichkeit, also des Erbarmens JHWHs, auf ein weibliches Konzept wiederum Weiblichkeit biologisch auf die Gebärfähigkeit und sozial auf die Mutterrolle einenge. Die geschlechtsoffene Rede von JHWH liegt laut Vfn. in der monotheistischen Entwicklung begründet, die Aspekte von Göttern und Göttinnen in einer Gottheit zusammengeführt habe.

Den Gefühlen Gottes im Alten Testament geht M. Köhlmoos in ihrem Aufsatz „Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“ (S. 191-217) nach. Vfn. verwendet Ergebnisse der Emotionsforschung und wendet diese auf alttestamentliche Texte an.

Zu Beginn des Artikels wird eine Übersicht über die im Hebräischen verwendeten Begriffe für JHWHs Gefühle aufgeführt, wobei auffällt, dass körperliche Empfindungen hinter Emotionen zurücktreten. Dabei ist es zumeist Gott selbst, der in der Form der Rede von seinen Gefühlen spricht. Im Folgenden unterscheidet Vfn. zwischen Emotionen (objektiv) und Gefühlen (subjektiv) und bezieht dies auf alttestamentliche Texte, indem sie Aussagen in der 1. Person Sg. den Gefühlen JHWHs, Aussagen in der 2. oder 3. Person seinen Emotionen zu-

ordnet. Für letztere sind dabei die Verbindung mit dem jeweiligen Auslöser einerseits und die Funktion der Emotion andererseits von grundlegender Bedeutung. Gottes Gefühle und Emotionen erscheinen dabei nicht willkürlich, sondern an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, so dass die Rede von ihnen als Kontingenzbewältigung erscheint.

Anschließend widmet sich Vfn. der Hermeneutik der göttlichen Gefühle. Hierfür wird eine Kategorisierung von Gefühlen und Emotionen verwendet, welche die Grundausrichtung (negativ oder positiv), die Intensität sowie das Vorhandensein von Mischungen betrifft. Die Intensität nimmt bei steigender Komplexität einer Emotion ab; zwei entgegengesetzte Emotionen neutralisieren einander. Dies trifft allerdings nicht auf die vielschichtige Emotion Liebe und auf den Zorn Gottes zu, da diese eben nicht einander entgegenstehen, wie Vfn. an Hos 11,1-9 zeigt. Die Rede von JHWHs Gefühlen und Emotionen dient dabei auch der Aktivierung der Textrezipienten und Textrezipientinnen.

Zuletzt werden die Codierung von Emotionen und deren sozio-kulturelle Regeln in den Blick genommen, die auch für JHWH Gültigkeit besitzen. Dies gilt in besonderer Weise für die Emotionen, die er nicht hat und haben darf wie z.B. Angst oder Schuld, was letztlich in seiner Rolle als Herrscher begründet liegt.

Der letzte Beitrag stammt von K. Müller und trägt den Titel „Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen“ (S. 219-237). Vfn. vergleicht dafür anhand literarischer Beispiele das Emotionskonzept von Liebe im Deutschen mit dem im Hebräischen und benennt interessante Unterschiede. Für den westlichen Kulturraum fällt dabei auf, dass der Körper (und zentral das Herz) als ein Gefäß verstanden wird, das mit Gefühlen wie Liebe oder Hass gefüllt werden kann. Auch die Vorstellung von der Liebe als Flamme verortet das Gefühl im Innern des Menschen, wobei letzteres zumindest implizit die Möglichkeit von Kontrolle über die Emotionen beinhaltet.

Anders stellt sich der Befund im Hebräischen dar: hier gibt es die 'Behälter'-Metapher nicht. Häufiger erscheint hingegen die Vorstellung von der Begründbarkeit der Liebe, so dass letztere sich kausal aus bestimmten Situationen ableiten lässt. Zu lieben zieht darüber hinaus auch entsprechende Handlungen nach sich. Eine Kontrolle über die Emotion scheint damit nicht gegeben zu sein. Gottes Liebe weicht im Punkt der nachfolgenden Handlung nicht von der menschlichen Liebe ab, jedoch braucht seine Liebe keine Begründung.

Der Sammelband weist eine anregende Zusammenstellung verschiedener Disziplinen auf, wobei der Blick nach Ägypten vermisst wird. W. verleiht dem Sammelband ein einheitliches Konzept, allerdings fehlt mitunter ein stärkerer Bezug der Beiträge zueinander, insbesondere bei jenen zu Mesopotamien oder zum Alten Testa-

ment. Darüber hinaus wäre eine einheitliche Angabe der Datierungen (v./n. Chr. anstelle von v.h.) wünschenswert. Auch beschränkt sich die Analyse göttlicher Emotionen weitestgehend auf das Alte Testament, weswegen die Gefühle mesopotamischer und syrischer Gottheiten im Dunkeln bleiben. Insgesamt handelt es sich aber um eine durchaus interessante und lesenswerte Kollektion verschiedener Ansätze und Inhalte.

Detmold.

J. Filitz.