

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Heilige Hochzeit

Prof. Dr. Christl M. Maier

erstellt: April 2011

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/20845/>

Heilige Hochzeit

Prof. Dr. Christl M. Maier

Fachbereich Evangelische Theologie, Philipps-Universität Marburg

1. Definitionen des Begriffs

Der Begriff „Heilige Hochzeit“ bezieht sich ursprünglich auf die griechische Vorstellung vom *hieros gamos*, welche die Vermählung des Himmelsgottes Zeus mit der Erdgöttin Hera als eine Theogamie („Götterhochzeit“) beschreibt (zu den acht Belegen des Begriffs vgl. Avagianou 1991, 19-24). Homer erzählt den Mythos zwar (vgl. Ilias 14, 159-360; Text gr. und lat. Autoren), verwendet den Begriff allerdings nicht; er schildert außerdem die sexuelle Vereinigung der Göttin Demeter mit dem sterblichen Iasion, der daraufhin von Zeus getötet wird (Odyssee 5,125-129; vgl. auch Hesiod, Theogonie 969-971). In der klassischen Altertumswissenschaft wird der Begriff auch auf andere Götterpaare der griechischen Mythologie angewendet.

Die Religionswissenschaft des 19. und frühen 20. Jh.s übertrug im Gefolge von James George Frazer (1854-1941) den Begriff unkritisch auch auf andere Kulturen, verwendete „Heilige Hochzeit“ für jegliche sexuelle Handlung im religiös-rituellen Rahmen und deutete sie fast ausschließlich als sympathetischen oder imitativen Ritus zur Hervorbringung von Fruchtbarkeit. Während die Forschung bis in die 1960er Jahre diesem Paradigma folgte (zur Forschungsgeschichte vgl. Renger in RLA 4, 251-255), argumentieren neuere Studien differenzierter und kulturspezifischer. Forschende der klassischen Philologie und der Altorientalistik plädieren dafür, *hieros gamos* als terminus technicus nur für eine kultisch nachvollzogene Vereinigung zu verwenden, wobei in der griechischen Kultur die Hochzeit von Zeus und Hera, in der mesopotamischen Kultur die Verbindung von Inanna und Dumuzi als herausragende Beispiele gelten. Diese enge Definition übergeht jedoch das Problem, dass die Rekonstruktion von Ritualen anhand inschriftlicher und bildlicher Quellen nicht immer eindeutig ist und Vorstellungen einer „geheiligten“ Sexualität oder einer Verbindung von Menschheit und Gottheit zum Kontext der Götterhochzeit gehören. Dem Vorschlag Ruben Zimmermanns (2001, 65) folgend, wird in diesem Artikel deshalb der Begriff „Heilige Hochzeit“

in einem weiteren religionswissenschaftlichen Sinn sowohl für die kultisch nachvollzogene oder symbolische geschlechtliche Vereinigung zweier Gottheiten (Theogamie) als auch für die rituell nachgeahmte sexuelle Verbindung zwischen einer Gottheit und einem menschlichen Wesen verwendet, allerdings von der sog. Kultprostitution unterschieden (s.u. 3.1.).

2. Text- und Bildquellen sowie ihre Deutung

2.1. Mesopotamien

Eindeutige Belege für ein Ritual der Heiligen Hochzeit sind auf die Wende vom 3. zum 2. Jt. v. Chr. und die Region Sumer begrenzt. Drei Kultlieder aus der Zeit der III. Dynastie von Ur (2112–2004 v. Chr. nach der mittleren Chronologie) und der Dynastie von Isin (2017–1794 v. Chr.) beschreiben die sexuelle Vereinigung der Stadtgöttin von Uruk, Inanna, und des legendären Stadtfürsten Dumuzi (SRT I = Iddin Dagan A [E. Chiera, Sumerian Religious Texts]; TLB 2 Nr. 2 [Tabulae Cuneiformes a F.M.Th. de Liagre Böhl Collectae Leidae Conservatae]; CT 42 Nr. 4 [Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum]). Dumuzis Rolle übernimmt im Kult der jeweilige Herrscher von Ur bzw. Isin (z.B. im Text Iddin Dagan A; TUAT II, 659-673, bes. Z. 180-193). Der genannte Text erwähnt auch Musiker, Kultpersonal der Inanna und das Volk als Festteilnehmer. Nach der sexuellen Vereinigung entscheidet Inanna über das Schicksal des Königs; anschließend findet ein Festmahl statt. Die Kultlieder beschreiben wohl ein Ritual, mit dem die Stadtkönige ihre Herrschaft, vielleicht sogar ihre Vergöttlichung (von den Königen *Schulgi* und *Ischbi-Erra* wird eine postmortale Aufnahme in den Himmel erzählt) zu legitimieren suchten. Dazu gehört, dass der Herrscher eine stabile und dauerhafte Verbindung zwischen sich und den Gottheiten bzw. der göttlichen Weltordnung aufbauen kann. In Hymnen und Bauinschriften bezeichnen sich die Stadtfürsten als Gemahl (*dam*) der Inanna. Wer die Göttin im Ritual vertrat, ist unklar, da der in den Liedern gebrauchte, sumerische Begriff NU.GIG sowohl für eine Inanna-Priesterin als auch für die Göttin selbst verwendet wird. Umstritten ist auch, ob eine sexuelle Vereinigung tatsächlich vom König und einer Priesterin vollzogen oder durch Rezitation der Kultlieder vor der Kultstatue nur symbolisch angedeutet wurde (so Lapinkivi 2008, 27). Es wird vermutet, dass das Ritual der Heiligen Hochzeit auf mythische Traditionen der Stadt Uruk in frühdynastischer Zeit zurückgeht, denn der Gründer der Ur-III-Dynastie, Ur-Nammu, stammt aus Uruk.

In die Ur-III-Zeit datieren auch 27 Liebeslieder, in denen Inanna ihre Liebe zu Dumuzi besingt und der Geliebte ihr antwortet (vgl. die englische Übersetzung

eines solchen Liedes in CScr 1.169, 540-542). Inanna / Ishtar ist die Göttin der Liebe und des Krieges; sie wird in den Liebesliedern „Herrin des Himmels“, „Jungfrau“ und „Prostituierte“ sowie „Gemahlin“ und „Unverheiratete“ genannt, vereint also gegensätzliche Aspekte.

Die sumerische Überlieferung von Inanna / Dumuzi wurde von Frazer, Jacobsen u.a. mit weiteren Inanna-Texten (z.B. Inannas Gang zur Unterwelt, vgl. TUAT III, 458-495) und Klagegedichten, die u.a. Dumuzis Verschwinden erwähnen (sog. *eršemma-* und *balag*-Kompositionen), verbunden und als Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott gedeutet. Demnach sei Dumuzi ein Vegetationsgott, dessen Hochzeit mit Inanna das Sprießen der Vegetation im Frühjahr in Gang setze und dessen Tod mit dem Absterben der Pflanzen in der Sommerhitze korreliere. Frazer argumentierte für eine durchgängige Überlieferung dieses Mythos von Inanna und Dumuzi alias Ishtar und Tammuz alias Aphrodite und Adonis alias Isis und Osiris, ohne die kulturell und regional unterschiedlichen Vorstellungen und Riten bezüglich der genannten Götterpaare zu beachten. Die neuere Forschung hat jedoch gezeigt, dass die Heilige Hochzeit nicht generell als Fruchtbarkeitsritus verstanden werden kann, sondern regional und zeitlich unterschiedliche Funktionen hat (ausführlich Alster in DDD, 828-834).

Im 1. Jt. v. Chr. ist in Assyrien und Babylonien nur die Theogamie belegt, die nach Ausweis von Briefen, Königsinschriften, kultischen und Verwaltungstexten im Kult zwar durch Rezitation von Texten aktualisiert, aber nicht rituell nachgeahmt bzw. aufgeführt wird. Das Ritual des *Akītu*-Festes, des babylonischen → Neujahrsfestes, erwähnt u.a. die sexuelle Vereinigung von → Marduk, dem Stadtgott Babylons mit der Göttin *Šarpanītu* in einem eigens dafür errichteten, prunkvoll ausgestatteten Raum im Marduktempel (vgl. z.B. K 2411 = ABRT 1 76-79 [J.A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*]; Teil-Übersetzung in Nissinen 2001, 104). Die Schicksalsbestimmung für Babylon wird, anders als in den sumerischen Texten, nicht durch Inanna / Ishtar, sondern durch einen Götterrat unter Vorsitz Marduks vorgenommen, der sich im *Akītu*-Festhaus außerhalb der Stadt versammelt. Darüber hinaus ist die Götterhochzeit Bestandteil eines Rituals im (elften) Monat *Šabaṭu*, das in Assur die Vereinigung der Göttin Mulissu mit dem Gott Assur (Nissinen 2001, 95-97), in Sippar während der neubabylonischen Zeit die des Sonnengottes Schamasch mit der Göttin *Aya* feiert (Nissinen 2001, 106f). Als Ritual für den Kronprinzen im (zweiten) Monat Ayyaru schließlich ist die Hochzeit des Gottes Nabu mit Taschmetu in Assyrien durch verschiedene inschriftliche Quellen belegt (Nissinen 2001, 97-99): Nach der Vorbereitung des zeremonialen Bettes im

einem inneren Teil des Tempels treten die Gottheiten, d.h. ihre Statuen, in einer Prozession ein und sprechen miteinander. Während die Gottheiten tagelang im Hochzeitszimmer verweilen, werden Opfer im Tempel dargebracht, die am fünften Tag in ein königliches Opfermahl münden. Das Zusammensein der Gottheiten im Hochzeitszimmer für weitere Tage in Anwesenheit des obersten Priesters dient der Fürbitte der Göttin für den König und mittelbar für die Gottesdienst feiernde Gemeinschaft. Am elften Tag des Festes wird Nabu aus dem Hochzeitsraum herausgeführt, zum Dreschplatz und in die Gärten, bevor er in seinen Tempel zurückkehrt. Ein ähnliches Ritual ist für Nabu und die Göttin *Nanaya* / Ishtar in Babylon belegt (Nissinen 2001, 99-101). Alle diese Theogamie-Texte stehen daher in Zusammenhang mit der Legitimation des Königs und dem göttlichen Beistand für den Herrscher und die Stadt (Pongratz-Leisten 2008, 67; Nissinen 2008, 207-208).

Im Zuge der These, dass die Heilige Hochzeit ein Kulturen und Zeiten übergreifendes Ritual gewesen sei, wurden Darstellungen heterosexuellen Geschlechtsverkehrs auf Siegeln, Siegelabdrücken, Platten und Bleiplaketten mit diesem Ritual in Verbindung gebracht (für eine Liste von Funden bis 1970 vgl. Cooper in RLA 4, 259-269).

Sie reichen von Stempelsiegelabdrücken aus Tepe Gawra am Oberlauf des Tigris (Anfang 3. Jt. v. Chr.) und Siegeln aus dem Friedhof von Ur in frühdynastischer Zeit (2900-2600 v. Chr.) bis zu altbabylonischen Rollsiegeln und Tonreliefs (1900-1530 v. Chr.) sowie mittelassyrischen Bleiplaketten aus dem alten Palast der Stadt Assur und dem neuen Regierungssitz Tikulti-Ninurtas I. (1244-1208 v. Chr.; vgl. Winter, 1987, Abb. 352-353). Mit Urs Winter (1987, 367) ist jedoch zu betonen, dass sich die Ikonographie eigenständig entwickelte und nicht ohne Weiteres mit Hilfe von Texten erklärt werden kann. Die Mehrzahl der Siegel und Siegelabdrücke mit deutlicher Darstellung des erigierten Phallus und manchmal betont provokativer Position der Frau stellen wohl menschliche Sexualakte im häuslichen Umfeld dar, da jegliche Götterattribute oder priesterliche Insignien der Personen fehlen (Cooper in RLA 4, 265; vgl. Winter 1987, Abb. 340-350). Sie symbolisieren eher die Leben schaffende Potenz menschlicher Sexualität, als dass sie auf ein heiliges Hochzeitsritual verweisen.



Darstellungen eines sexuell aktiven Paares auf einem Bett aus frühdynastischer Zeit (Winter 1987, Abb. 356-358) und altbabylonischer Zeit (Winter 1987, Abb. 360.362), sowie ein singuläres zyprisches Stück (ca. 15. Jh. v. Chr., Winter 1987, Abb. 366; hier Abb.1) erinnern an das in Texten zur Heiligen Hochzeit häufiger genannte Bett als Liebeslager.

Auf einigen Koitus-Szenen ist jedoch als Nebenmotiv ein → Skorpion abgebildet, der auf babylonischen Kudurrus (Grenzsteinen) Attributtier der Göttin Ischara ist, ansonsten wohl auf den erotischen Aspekt einer → Göttin verweist (Winter 1987, 356 und 358). Die „Bettszenen“ auf Siegeln und Terrakotta symbolisieren die für Menschen segensreiche Kraft des göttlichen Liebeslagers und die Ausstrahlungskraft der Göttin. Sie bezeugen, dass im alten Orient Sexualität stärker zur Sphäre des Göttlichen gehörte als in der späteren jüdischen und christlichen Tradition.

Streng genommen gehört auch die kosmologische Vorstellung der uranfänglichen sexuellen Vereinigung von Himmel und Erde in den Bereich der Heiligen Hochzeit. Sie wird in sumerischen und babylonischen Texten als Verbindung von An / *Anu* (Himmel) und Ki / *Uraš* (Erde) bzw. Antu beschrieben: Im Prolog des Streitgesprächs zwischen Holz und Rohr (Z. 4-9; vgl. TUAT III, 358) entstehen so die Pflanzen, im Erra-Epos (I Z. 28f, vgl. TUAT III, 784) sieben Gottheiten. Zwar wird der Gott An bereits in der Mitte des 3. Jt.s auf einer Götterliste aus Fara genannt und steht in der Ur-III-Zeit und der altbabylonischen Zeit an der Spitze des sumerischen Pantheons. Die berühmten sumerischen und babylonischen Schöpfungsepen erzählen jedoch die Entstehung der Gottheiten nicht (Atramchasis, 18. Jh. v. Chr., vgl. TUAT III, 618; KAR 4 [E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts], vor 1600 v. Chr., vgl. TUAT III, 606) oder auf andere Weise (Enuma Elish, um 1250 v. Chr., vgl. TUAT III, 569f), auch wenn sie gelegentlich von Götterpaaren sprechen, die andere Gottheiten zeugen (z.B. Enki und Ninmach Z. 4f, TUAT III, 388). Die Heilige Hochzeit von Himmel und Erde ist eine Variante der Schöpfungsmythen unter vielen (→ Schöpfung); sie hat in Sumer, Babylonien und Assyrien wohl keine kultische Aktualisierung erfahren. Allerdings erwähnt ein aus Uruk in seleukidischer Zeit (2. Jh. v. Chr.) stammender Text ein *Akītu*-Fest, dessen Liebesritual die Gottheiten An und Antu vollziehen (AO 6459:1-5; vgl. Nissinen 2001, 108f). Dieser späte Text setzt die altbekannten kosmischen Gottheiten anstelle der sonst belegten Stadtgottheiten.

2.2. Ägypten

In der ägyptischen Kunst werden die weibliche Himmelsgöttin (Nut) und der männliche Erdgott (Geb) u.a. auch anthropomorph und nach der sexuellen Vereinigung dargestellt (Keel / Schroer 2002, 115f mit Abb.). In der Götterneunheit von → Heliopolis bilden Nut und Geb ein Paar, das nach einem memphitischen Schöpfungstext (sog. Denkmal memphitischer Theologie, Übersetzung in Keel / Schroer 2002, 255f) von Ptah durch Gottesbefehl und handwerkliches Schaffen hervorgebracht wurde. Die sexuelle Vereinigung von Himmel und Erde ist auch in Ägypten nur eine von vielen Vorstellungen.

Näher an eine Verbindung von Gott und Mensch reicht die ägyptische Vorstellung von der göttlichen Abstammung des Pharaos, der seit der 5. Dynastie (ca. 2500-2350 v. Chr.) als Sohn des Sonnengottes Ra bzw. Re titulierte wird (→ Königtum in Ägypten). Seine Geburt wird im → Neuen Reich (ca. 1550-1070 v. Chr.) auf einem Reliefzyklus dargestellt und in rahmenden Inschriften als Vereinigung Amun-Res mit der Mutter des Königs beschrieben, wobei im Vergleich mit den mesopotamischen Texten sehr zurückhaltend formuliert wird (Belege in *Dēr el-Baḥrī*, dem Totentempel der Königin Hatschepsut in Theben-West, und im Tempel Amenophis III. in Luxor; zur Diskussion von Text und Bild vgl. Brunner 1964). Ebenso zurückhaltend wird als eine der Hauptszenen die Vereinigung Amun-Res mit der irdischen Königin dargestellt.



Es ist jedoch umstritten, ob diese Vorstellung der Königsideologie (→ Königtum) in einem Ritual der Heiligen Hochzeit nachvollzogen wurde, weil die Vollzüge des Tempelkults weitgehend unbekannt sind (Rikala 2008, 117-119.137) und weder Form noch Inhalt des Text- und Bilderzyklus Hinweise auf eine Aufführungspraxis geben (Brunner 1964, 201-203).

In ägyptischen Tempeln der hellenistisch-römischen Zeit ist ein sog. Geburtshaus (Mammisi) belegt, in dem mit demselben Bilderzyklus nicht mehr die Geburt des Pharaos, sondern des Götterkindes der lokalen Göttertriade dargestellt wird. In der Spätzeit wurde diese Theogamie, wohl unter dem Einfluss anderer hellenistischer Mysterienkulte, in einer Art Mysterienspiel als die „Geburt Gottes“ aufgeführt (Brunner 1964, 200).

Die göttliche Legitimation des Königs wird darüber hinaus im Opet-Fest thematisiert, das im 2. Monat der Nilschwemme eine Prozession des Amun-

Schreins zwischen den Tempeln in Luxor vorsieht, und im Sed-Fest, das die Erneuerung der königlichen Lebenskraft nach 30 Regierungsjahren vollzieht. Bei beiden Festen ist bisher ein Ritual der Heiligen Hochzeit nicht nachweisbar (Rikala 2008, 129.131).

2.3. Syrien-Palästina

Aus der syrischen Stadt → Emar am mittleren Euphrat ist ein Text bekannt, der die Einführung der Hohepriesterin (sumerisch NIN.DINGIR, akkadisch *entu*) des Wettergottes anlässlich eines siebentägigen Festes beschreibt (TUAT N.F. 4,231-239; CScr 1,122.427-431). Das ins 13./12. Jh. v. Chr. datierende Ritual ist wie ein *rite de passage* aufgebaut und hat Ähnlichkeit mit Hochzeitsriten. Am letzten Tag verlässt die künftige Priesterin demnach geschmückt wie eine Braut ihr Vaterhaus und legt sich schließlich im Tempel des Wettergottes auf ihr Bett (Z. 75); danach findet ein Bankett statt. Da sich keinerlei Aussagen zu einer sexuellen Vereinigung finden, wird dieser Text nicht als Heilige Hochzeit gedeutet (CScr 1, 427; Pongratz-Leisten 2008, 49).



In der altsyrischen Glyptik (18./17. Jh. v. Chr.) findet sich das Motiv einer weiblichen Gestalt mit Götterattribut, die stehend einen Gott oder Fürsten umarmt und sein Handgelenk ergreift (Winter 1987, Abb. 370.373.375.378). Es ist in eine Szene eingebunden, die durch flankierende Gottheiten und Nebenmotive wie Tierjagd, Löwen oder Bankett auf kultische Zusammenhänge oder eine Theogamie verweist, wie auch ein besonders motivreiches altsyrisches Siegel zeigt.

Da die altsyrische Glyptik auch die Szene der Begegnung des → Wettergottes mit der sich entschleiernenden Göttin mit vergleichbaren Nebenmotiven kennt (Winter 1987, Abb 269.275f.279.283.285), dürfte auch die zurückhaltende Darstellung der Umarmung auf diesen Bedeutungszusammenhang verweisen.





Als isoliertes Motiv und ohne jegliche Götterattribute findet sich auf etwas später zu datierenden Skarabäen aus Palästina ein nur angedeuteter Geschlechtsakt, der von Silvia Schroer (2008, 256) aufgrund der Bekleidung der Figuren als rituell „gespielte“ Nachahmung der Theogamie des Wettergottes und seiner Partnerin gedeutet wird.

Götterpaare und deren sexuelle Vereinigung sind in den Epen aus der syrischen Stadt → Ugarit, deren Blütezeit von 1400-1200 v. Chr. reichte, mehrfach belegt. Die Debatte um ein Ritual der Heiligen Hochzeit im Kult von Ugarit wird anhand des Textes KTU 1.23 (TUAT II, 350-357) geführt, der einen Ritus mit Opfern, Rezitation und Gesang (Z. 1-29) und eine mythologische Erzählung über die sexuelle Vereinigung des Göttervaters El mit zwei ungenannten Frauen bzw. Göttinnen enthält, die danach Schachar (Morgenröte) und Schalim (Abenddämmerung) sowie zwei „liebliche“ Götter gebären (Z. 30-76). Während einige Forscher auch für den zweiten Textteil eine rituelle Aufführung postulierten und darin einen Beleg für das Ritual der Heiligen Hochzeit in Ugarit sahen, kommt Mark S. Smith (2006) in einer neuen Studie über diesen Text zum gegenläufigen Ergebnis. Demnach fehlen in KTU 1.23 jegliche Hinweise auf einen rituellen Vollzug der in Z. 30-76 beschriebenen mythischen Handlung, in der die sexuelle Vereinigung zudem eine untergeordnete Rolle spielt (ähnlich Winter 1987, 322; die Übersetzung in TUAT II, 356, Z. 57 nennt die Rezitation des Textes vor Götterstatuen). Der erste Teil von KTU 1.23, Z. 1-29, handelt von einem königlichen Festritual, in dessen Mittelpunkt ein Mahl steht und in dem die Fruchtbarkeit des Landes beschworen wird. Damit fehlt ein Nachweis für das Ritual der Heiligen Hochzeit in Ugarit.

Im aramäischen, in demotischer Schrift geschriebenen Papyrus Amherst 63 (4. Jh. v. Chr.) aus Oberägypten findet sich einer Vorabveröffentlichung von Richard C. Steiner zufolge (1991, 362f) ein Textstück, das an das Ritual des neubabylonischen *Akītu*-Festes erinnert. Es beschreibt eine Zeremonie, die eine Heilige Hochzeit der Göttin Nanaya mit einem ungenannten Liebhaber, der den Titel „König“ trägt, enthält und mit dem Versprechen des Königs endet, die Hauptstadt von *rs* wiederaufzubauen. Steiner identifiziert *rs* mit einer Gegend zwischen Babylonien und Elam und schließt aus weiteren Stellen des Papyrus, dass seine Verfasser vor ihrer Ansiedlung in Oberägypten von Assurbanipal nach Samaria deportiert worden waren (vgl. 2Kön 17,33). Das würde bedeuten, dass Deportierte ein den neuassyrischen und neubabylonischen Ritualen

vergleichbares Fest der Heiligen Hochzeit im 7./6. Jh. v. Chr. auch in Palästina und Ägypten feierten (Nissinen 2001, 101f).

2.4. Griechenland

Die Belege für die Theogamie wie für die göttlich-menschliche Vereinigung in den Epen Homers (s.o. 1.) geben Mythen wieder. Im athenischen Fest der Theogamia, das die Verbindung von Zeus und Hera feiert, wird der Mythos zur Festlegende. Belegt sind ein Ferkelopfer für Zeus Heraios und Festmähler, aber nicht, dass die Theogamie des Götterpaares beim Fest rituell nachvollzogen wurde. Der Festmonat der Theogamia, Gamelion, wurde zum beliebten Datum für Eheschließungen. Diodor erzählt jedoch (Weltgeschichte 5,72,4; 1. Jh. v. Chr.), dass in einem Tempel auf Kreta die Hochzeit von Zeus und Hera in einem jährlichen Fest „nachgeahmt werde“ (*apomimeisthai*), wie sie gemäß der Überlieferung ursprünglich stattfand. Das könnte auf einen kultischen Vollzug der Theogamie verweisen.

Auf dem östlichen Parthenon-Fries der Athener Akropolis (entstanden ca. 440 v. Chr.) sind Zeus und Hera als vertrautes, verheiratetes Paar auf einer Kline sitzend dargestellt, wobei Hera ihr Haupt entschleiert (Avagianou 1991, 95, fig. 33). Ein Holzrelief des Heraions auf Samos (620-610 v. Chr.) zeigt, wie Zeus Hera umarmt und ihre entblößte Brust ergreift, während die Göttin sein Handgelenk fasst (Avagianou 1991, 67, fig. 3). Darüber hinaus finden sich Einzelszenen wie ein sich umarmendes Paar, die Prozession der Hochzeitspartner, die Selbstentschleierung der Braut vor dem Bräutigam und das Fassen der Handgelenke auf schwarz- und rotfigurigen Vasen, Elfenbeinen und Tonplaketten, wobei nicht immer deutlich ist, ob Gottheiten oder menschliche Partner dargestellt sind (Belege in Avagianou 1991, 75-101.182-192).

In ionischen Siedlungsgebieten ist außerdem das Frühlingsfest Anthesteria, ein karnevaleskes Fest zu Ehren des Weingottes Dionysos, belegt. Am zweiten Tag wird dabei in Athen die Ankunft des Gottes gefeiert, auf die seine (nächtliche) Hochzeit mit der Basilinna, der Ehefrau des Archon Basileus genannten obersten Beamten, im Bukolion (Festhaus) der Agora folgt. Aristoteles (Athenaion politeia 3,5) spricht im Blick auf das Fest von *symmeixis* „Geschlechtsakt“, (Pseudo-)Demosthenes (oratio 59,73-78) von „als Frau weggeben“, aber der Ritualablauf ist unbekannt. Gegen die bisherige Forschung argumentiert Aphrodite Avagianou (1991, 177-198), es handle sich hierbei nicht um eine Heilige Hochzeit, weil die Vereinigung in den Quellen nicht *hieros gamos* genannt werde. Avagianou (2008, 148-150) grenzt die Heilige Hochzeit im

griechischen Kulturkreis auf die Theogamie zwischen Zeus und Hera sowie Hades und Kore / Persephone ein. Diese basiere auf irdischen Hochzeitsriten, setze aber die Göttlichkeit beider Partner voraus und initiere eine dauerhafte Eheverbindung, stelle also keinen jahreszeitlichen oder Fruchtbarkeitsritus dar. Freilich erscheint im Kontext der sonst verwendeten Definition gerade die im Fest aktualisierte Begegnung zwischen der Basilinna und Dionysos als eine Heilige Hochzeit, insofern es sich um eine Verbindung von menschlichem und göttlichem Partner handelt. Die ikonographischen Belege auf griechischen Vasen unterstreichen die Bedeutung des Festes. So ist die Szene des Wegführens der Basilinna zur Hochzeit mit Dionysos ebenso belegt wie die Ankunft des Dionysos im Bukolion (Belege in Avagianou 1991, 182-192).

3. Heilige Hochzeit in der Bibel?

3.1. Im Alten Testament

3.1.1. Heilige Hochzeit und kultische Prostitution

Von Vorstellung und Ritual der Heiligen Hochzeit strikt zu unterscheiden ist die sakrale oder Kultprostitution, von der Herodot (5. Jh. v. Chr.) und spätere antike Schriftsteller behaupten, sie sei in Aphrodite-Tempeln in Babylonien gängige Praxis gewesen (→ Hure / Hurerei 3.1). Herodots diffamierende Schilderung ist allerdings historisch unglaubwürdig (Stark 2006, 12-16.21; Maier 2009, 262-267). Frazers These eines den alten Orient übergreifenden Fruchtbarkeitskultes führte dazu, dass die Polemik des Propheten → Hosea (8. Jh. v. Chr.) gegen die sog. → Kulthöhen, wohl lokale Heiligtümer im Nordreich, als Abwehr sexueller Riten zur Erlangung der Fruchtbarkeit gedeutet wurde. Unter Frazers Einfluss wurde die in den sumerischen Kultliedern NU.GIG genannte Priesterin und das akkadische Äquivalent des Titels, *qadištu*, meist mit „Hierodule / Kultdirne“ übersetzt, obwohl das Chicago Assyrian Dictionary (CAD 13, 50; vgl. AHW 2, 891) keinen Beleg für eine Tätigkeit dieser so bezeichneten Frauen als Prostituierte aufführt. Im Gegenteil: Die *qadištu* „Geweihete“ konnte Besitz erwerben, heiraten, Kinder gebären und wird in manchen Texten als Amme charakterisiert. Auch der hebräische Ausdruck *qədešāh* „geweihte (Frau)“ (Gen 38,21; Gen 38,22; Dtn 23,18) bezeichnet keine Tempelprostituierte, sondern eine zum kultischen Dienst befähigte Frau. Hos 4,14 erwähnt die Opfertätigkeit der Qedeschen an den Ortsheiligtümern, weitere Stellen belegen auch männliche „Geweihete“ (Dtn 23,18; 1Kön 22,47; 1Kön 14,24). Nach 2Kön 23,7 hatten die Qedeschen Räume am Jerusalemer Tempel, in denen die Frauen Gewänder für

die Göttin Aschera webten. Die Diffamierung dieser Kultangestellten und ihrer Tätigkeiten bei Hosea (Hos 4,11-14) und in exilisch-deuteronomistischer Literatur (Dtn 23,18f; 1Kön 14,24) steht in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Ortsheiligtümer (sog. Kulthöhen) und die Alleinverehrung JHWHs als Gottheit Israels. Hosea verwendet die Hurenmetapher, um die Verehrung einer Baum- und Vegetationsgöttin an den Ortsheiligtümern als „Ehebruch“ gegenüber JHWH zu diffamieren. Er will aufzeigen, dass allein JHWH für Regen und Fruchtbarkeit in Israel zuständig ist (mit ähnlicher Tendenz 1Kön 18). Die prophetische Polemik hat daher nichts mit dem Ritual einer Heiligen Hochzeit oder anderen Sexualriten im Kult zu tun.

3.1.2. Gen 6,1-4

Gen 6,1-4 erzählt von einer → Ehe der Göttersöhne (*bənê hā-'ālohîm*) mit Menschentöchtern (*bənôt hā-'ādām*) in ferner Urzeit (Gen 6,1-4). Nach Ausweis der Terminologie handelt es sich um eine reguläre Eheschließung, nicht etwa um einen Gewaltakt. Die Verbindung der Erzählung zu dem Gottesspruch in V. 3, der die Dauer der Einwohnung des göttlichen Geistes im menschlichen Fleisch, d.h. die Lebenszeit der Menschen auf 120 Jahre begrenzt, ist unklar. Gemäß Gen 6,4 gehen aus dieser Verbindung die Riesen → Nefilim (*hannəfilîm*) hervor, die als → Helden (*haggibborîm*) bezeichnet werden. Die Septuaginta übersetzt beide Begriffe mit dem Ausdruck *gigantes*, der in der griechischen Mythologie die Abkömmlinge einer sexuellen Verbindung von Gott und Mensch bezeichnet. Zimmermann (2001, 97-101) zufolge nimmt Gen 6,1-4 den Mythos der Heiligen Hochzeit kritisch auf, insofern die Verbindung von Gott und Mensch als urzeitliche anerkannt, aber quantitativ begrenzt und in den JHWH-Glauben integriert wird. Eine ähnliche Erinnerung an den genealogischen Ursprung der Menschheit aus einer Gott-Mensch-Beziehung formuliert der im Kontext der Schöpfungserzählung rätselhafte Ausspruch Evas „ich habe mit JHWH einen Mann erworben“ (Gen 4,1).

In hellenistisch-jüdischen und apokalyptischen Schriften wird Gen 6,1-4 mit negativer Beurteilung aufgenommen und zum Paradigma von Sünde und Torheit ausgebaut (Collins 2008, 259-274): Die Menschentöchter werden als Verführerinnen dargestellt (TestRub 5,5-6), die Riesen als überhebliche Wesen ohne Einsicht (Weish 14,6; Bar 3,26-28), als durch Begierde gefallene himmlische Wesen (äthHen 15,2-10), zerstörerisch und voller Sünde (Jub 7,21-27; Text Pseudepigraphen

3.1.3. Hoheslied

Unter dem Einfluss der These Frazers hat Hartmut Schmökel (1956, 6-21.27-36) die Ausbreitung der Vorstellung der Heiligen Hochzeit Inannas mit Dumuzi, den er als Gott und damit als Vorläufer des Tammuz versteht, bis nach Syrien-Palästina des 1. Jt.s v. Chr. behauptet und das → Hohelied – unter Umstellung vieler Abschnitte – als Kultliturgie für die Heilige Hochzeit gedeutet (Schmökel, 1956, 44-47). Wird der Geliebte in Hhld 1,4.12 auch als König tituliert und König → Salomo häufiger genannt (Hhld 1,5; Hhld 3,9.11; Hhld 8,11-12), so weist die Geliebte keinerlei Attribute oder Nähe zu einer Gottheit auf, so dass Schmökels Deutung am Wortlaut der Texte scheitert. Auf Basis des vorliegenden Textes lässt sich weder ein Ritual der Heiligen Hochzeit noch ein Fruchtbarkeitsritus rekonstruieren. Berücksichtigt man die Flucht- und Sehnsuchtpassagen (Hhld 3,1-3; Hhld 5,6-7; Hhld 8,1-2; Hhld 8,14), handelt es sich trotz der Bezeichnung der Geliebten als *kallāh* „Braut / Verlobte“ (Hhld 4,8-12; Hhld 5,1) um eine vor- bzw. außereheliche Beziehung.

Eine mythische Dimension der im Hohenlied gepriesenen erotischen Ausstrahlung der Geliebten ist jedoch in der reichen Metaphorik noch ersichtlich, die beispielsweise auf → Tauben als Boten der Liebesgöttin (Hhld 1,15) und die → Dattelpalme als Urbild des Lebensbaumes (Hhld 7,8-9) verweist (Keel 1992, 71-75.222-232). Aufgrund von inhaltlichen und strukturellen Parallelen zu assyrischen wie ägyptischen Liebesliedern gehört das Hohelied zur altorientalischen Liebesdichtung, die Vorläufer in den sumerischen und altbabylonischen Kultliedern hat, aber nicht in allen Fällen kultisch zu verstehen ist (Nissinen 2008, 208-212). Die spätantiken Deutungen des Hohenlieds als Ausdruck der Liebe Gottes zu Israel (Zimmermann 2001, 204-208) oder der Liebe Christi zur Kirche greifen eine implizite Bedeutungsdimension der Metaphern auf. Neuere feministische Deutungen lesen das Hohelied im Kontext des Kanons heiliger Schriften als kritisch-heilsames Gegenbild zur negativ-abwertenden Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel bei den Propheten (Brenner 1998, 243).

3.1.4. Ps 45

Der mit „Liebeslied“ (V. 1) überschriebene, an den König gerichtete (V. 2) Psalm besingt die Schönheit und Macht des israelitischen Königs und seiner Gemahlin, die unter Jubelrufen in den königlichen Palast einziehen (V. 16). Vertreter der so genannten „Myth and Ritual School“ (→ Uppsala Schule) der ersten Hälfte des 20. Jh.s in Skandinavien haben diesen Psalm in Analogie zum babylonischen → Neujahrsfest als Ritual für ein israelitisches Thronbesteigungsfest und als Zeugnis für eine Heilige Hochzeit gedeutet (vgl. Kraus 1961, 332-335). Der Psalm

thematisiert zwar die Ausübung der königlichen Herrschaft (V. 5-9) und hat Anklänge an die Liebeslyrik des Hohenlieds. Es fehlen aber jegliche Hinweise auf ein Ritual, ja sogar auf eine sexuelle Vereinigung des Paares. Da auch die Königsgemahlin ganz menschlich beschrieben ist und keinerlei göttliche Züge trägt, ist Ps 45 kein Ritualtext zur Heiligen Hochzeit.

3.1.5. Ehemetaphorik bei den Propheten

Bei → Hosea, → Jeremia und → Ezechiel wird das Verhältnis zwischen Gott und Volk ins Bild einer gescheiterten Ehe gefasst. Die prophetische Stimme klagt das als Frau personifizierte Israel (Hos 2,4-10; Hos 4,12-15; Hos 9,1; Jer 3,6-13) bzw. die Stadt Jerusalem (Jer 13,21-27; Ez 16) der → „Hurerei“ an, womit die Verehrung anderer Gottheiten neben JHWH oder Bündnisse mit den Großmächten Ägypten und Assyrien (Jer 2,18-19; Ez 16,26-28) gemeint sind. Die weibliche Personifikation und die Ehemetapher sind literarische Stilmittel, die aufgrund der patriarchalen Gesellschaftsstruktur eine Unterordnung und Abhängigkeit des Volkes unterstreichen und gleichzeitig Gottes strafendes Handeln als berechtigten Zorn eines entehrten „Ehemannes“ erklären. Ein positiver Bezug zur Heiligen Hochzeit oder gar eine rituelle Vergegenwärtigung der Ehevorstellung ist nirgends ersichtlich. Nur an wenigen Stellen ist von der positiven Brautzeit im Rückblick (Jer 2,2; Ez 16,8-14) oder Vorausblick (Hos 2,16-25) die Rede, wobei der Vollzug der Ehe im Sinne einer sexuellen Vereinigung unerwähnt bleibt. Die Heilsverheißung eines von JHWH erneuerten Ehebundes mit dem Volk in Jes 54,5-8 vermeidet sogar jegliche sexuelle Konnotation. Elemente der Hochzeitsmetapher, z.B. das Ankleiden von Braut und Bräutigam (Jes 61,10), die Freude der Brautleute (Jes 62,5) und die Jubelrufe während der Feier (Jer 33,10f) werden in die eschatologische Heilsverheißung aufgenommen.

3.1.6. Brautmetaphorik in weisheitlichen Schriften

Die nachexilische israelitische Weisheitsliteratur personifiziert die Weisheit als schöne und kluge Frau (Spr 1-9), die Züge altorientalischer Göttinnen mit solchen Rat gebender, israelitischer Ehefrauen vereint (→ Weisheit [Personifikation]). Die Beziehung des Weisheitssuchenden zu dieser Gestalt wird mit Anleihen an die Liebespoesie (vgl. die Motive von „suchen und finden“ in Spr 2,4; Spr 3,13; Spr 8,17 mit Hhd 3,1-4) und mit teilweise erotischen Metaphern beschrieben (Spr 4,5-9; Spr 8,34f). In Spr 8,22-31 preist sich die Weisheit selbst als bei der Schöpfung anwesende Tochter JHWHs, die vor ihm spielt und die Menschen erfreut. Diese positive Charakterisierung der Weisheitsgestalt als die empfohlene „Lebenspartnerin“ wird unterstrichen durch das Gegenbild der

fremden Frau (Spr 5,1-3; Spr 6,23-28; Spr 7) bzw. Frau Torheit (Spr 9,13-18), vor deren sexueller Verführungskraft ausdrücklich gewarnt wird.

Die Beziehung zwischen dem Weisheitssuchendem und der Weisheit erhält in den Weisheitsschriften aus hellenistischer Zeit noch stärker erotische Züge: So wird in → Jesus Sirach (2. Jh. v. Chr.) die Weisheit als jungfräuliche Braut beschrieben (Sir 15,2), während sich der fiktive königliche Erzähler der → Weisheit Salomos (1. Jh. v. Chr. in Alexandria entstanden) in die Weisheit verliebt und sie als Braut heimführen will (Weish 8,2-3.9). Auch Sir 51,13-30 (Lutherbibel: Sir 51,18-38) handelt von der Sehnsucht und Liebe eines jungen Mannes zur Weisheit (Zimmermann 2001, 170-172). Gleichzeitig rückt die Weisheit noch stärker in die göttliche Sphäre: Sie präsentiert sich, analog der ägyptischen Isis, als thronende Herrscherin über den Kosmos (Sir 24), wird als Throngefährtin und Geliebte Gottes bezeichnet (Weish 8,3; Weish 9,4). Diese Entwicklung der Weisheitsgestalt vertieft deren göttliche Züge unter dem Einfluss hellenistischer Philosophie und Mysterienkulte, allerdings nur auf literarischer Ebene ohne Hinweis auf einen rituellen Vollzug der genannten Vorstellungen. Der realgeschichtliche Kontext der Brautmetaphorik im Alten Testament liegt eindeutig bei menschlichen Heiratsbräuchen und Vorstellungen einer gelingenden Ehe.

3.1.7. Fazit

Insgesamt ist festzuhalten, dass es nach Ausweis der alttestamentlichen Texte in Israel und Juda des 1. Jt.s kein Ritual der Heiligen Hochzeit gegeben hat. Die Verfasser einiger alttestamentlicher Schriften scheinen Vorstellungen aus dem Kontext der Heiligen Hochzeit zu kennen, ordnen diese aber anderen Aussagezielen unter. Die Charakterisierung JHWHs als Gottheit ohne Partnerin und schließlich als einzige Gottheit sowie die Trennung von Kult und Sexualität in exilisch-nachexilischen Texten stand einer Integration der Theogamie-Mythen und des Rituals der Heiligen Hochzeit in den JHWH-Glauben entgegen.

3.2. Im Neuen Testament

Ähnlich wie in der prophetischen und weisheitlichen Literatur und wohl unter deren Voraussetzung werden auch im Neuen Testament Braut- und Hochzeitsmetaphorik verwendet. Auch diese Metaphorik basiert jedoch nicht auf der Vorstellung einer Heiligen Hochzeit, sondern ähnlich vor allem den Weisheitsschriften auf Alltagsvorstellungen zur Ehe, welche metaphorisch das Verhältnis zwischen Christus und Gemeinde umschreiben. Paulus etwa greift in

2Kor 11,2 den Gedanken auf, dass die Gemeinde gleichsam als Braut Christi eine „reine Jungfrau“ sein müsse; Eph 5,21-33 überträgt die Hierarchie der Ehe auf den erhöhten Christus und seine Gemeinde.

Die Metapher von Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-20 par.) nimmt die in frühjüdischer Zeit entwickelte Verknüpfung der Hochzeitsmetapher mit einer endzeitlichen Rettergestalt (Ps 44[LXX]; Targum Ps 45; 1QJes^a 61,10; Pesiqta Rabbati 37) auf. Die Anwesenheit Jesu zeigt den Beginn der messianischen Heilszeit an, denn er ist der „Messiasbräutigam“ (Zimmermann 2001, 297).

Das Motiv des eschatologischen Hochzeitsmahles im Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1-14 par. Lk 14,16-24) spricht die von der Verkündigung Jesu Eingeladenen als Gäste der eschatologischen Hochzeit Gottes an. Ähnlich werden auch in Apk 19,6-9 die Geretteten als Gäste bei dieser Hochzeit ausgewiesen, die im Himmel mit ihrem Retter zu einer Gemeinschaft „vereinigt“ werden. Es geht dabei aber nicht um eine körperliche Vereinigung des Lammes mit der „Braut“, die nach Apk 21,2.9f mit dem himmlischen Jerusalem identifiziert wird, sondern um eine dauerhafte Gemeinschaft der Geretteten mit Christus als Vollendung einer Verheißung (Apk 21,3 unter Aufnahme von Ex 29,45 und Jer 7,23).

Die durch den Geist Gottes gewirkte Schwangerschaft Marias (Mt 1,18-25; Lk 1,26-38) erinnert zwar an die Vorstellung der göttlichen Zeugung des ägyptischen Königs oder an die hellenistische Tradition der Zeugung von herausragenden Menschen durch männliche Götter (vgl. die Zeugung des Platon durch Apollo bei Diogenes Laertios III,2; vgl. Origenes, Contra Celsum I,35-37 [Bibliothek der Kirchenväter]; die Zeugung Alexanders des Großen durch Ammon bei Plutarch, Alexander 2). Doch ist auch hier nicht vom Vollzug einer Vereinigung Gottes mit Maria die Rede, sondern von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, was an die Tradition des göttlichen Wirkens an den unfruchtbaren Erzmüttern (Gen 18,14; Gen 25,21; Gen 29,31; vgl. auch Lk 1,5-25) und an die Messiasverheißung von Jes 7,14 (Mt 1,22f; vgl. Lk 1,31) anknüpft. In Maria wird die Schöpferkraft Gottes wirksam, sie ist keine Gottesgemahlin und ihre Schwangerschaft weist daher keine Bezüge zur Vorstellung der Heiligen Hochzeit auf.

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff (= RLA)
- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary, London 1992
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden und Grand Rapids 1999 (= DDD)

2. Weitere Literatur

- Avagianou, A., 1991, Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion (EHS XV, 54), Bern u.a.
- Avagianou, A., 2008, *Hieros Gamos* in Ancient Greek Religion. The Human Aspect of a Sacralized Ritual, in: Nissinen / Uro, 2008, 145-171
- Brenner, A., 1998, Das Hohelied. Polyphonie der Liebe, in: L. Schottroff / M.-Th. Wacker (Hgg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, 233-245
- Brunner, H., 1964, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄA 19), Wiesbaden
- Collins, J.J., 2008, The Sons of God and the Daughters of Men, in: Nissinen / Uro, 2008, 259-274
- Keel, O. / Schroer, S., 2002, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Keel, O., 1984, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, 4. Aufl., Zürich / Neukirchen
- Keel, O., 1992, Das Hohelied (ZBK 18), 2. Aufl., Zürich

- Kraus, H.-J., 1961, Psalmen. 1. Teilband, BK.AT XV/1, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn
- Lapinkivi, P., 2008, The Sumerian Sacred Marriage and Its Aftermath in Later Sources, in: Nissinen / Uro, 2008, 7-41
- Maier, C.M., 2009, Myth and Truth in Socio-historical Reconstruction of Ancient Societies: Hosea 4:11–14 as a Test Case, in: J.J. Ahn / S.L. Cook (Hgg.), Thus Says the LORD: Essays on the Former and Latter Prophets (FS R.R. Wilson; LHBOTS 502), New York / London, 256-272
- Nissinen, M. / Uro, R. (Hgg.), 2008, Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity, Winona Lake
- Nissinen, M., 2001, Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love, in: R.B. Whiting (Hg.), Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences (Melammu Symposia 2), Helsinki, 93-136
- Nissinen, M., 2008, Song of Songs and Sacred Marriage, in: Nissinen / Uro, 2008, 173-218
- Pongratz-Leisten, B., 2008, Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge. Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia, in: Nissinen / Uro, 2008, 43-73
- Rikala, M., 2008, Sacred Marriage in the New Kingdom of Ancient Egypt. Circumstantial Evidence for a Ritual Interpretation, in: Nissinen / Uro, 2008, 115-144
- Schmökel, H., 1956, Heilige Hochzeit und Hoheslied (AKM 32.1), Wiesbaden
- Schroer, S., 2008, Die Ikonographie Palästinas / Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 2 (IPIAO 2), Fribourg
- Smith, M.S., 2006, The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods KTU / CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination (SBLRBS 51), Atlanta
- Stark, C., 2006, „Kultprostitution“ im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei (OBO 221), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Steiner, R. C., 1991, The Aramaic Text in Demotic Script: The Liturgy of a New Year's Festival Imported from Bethel to Syene by Exiles from Rash, JAOS 111, 362f
- Winter, U., 1987, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen

Umwelt (OBO 53), Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 2. Aufl.

- Zimmermann, R., 2001, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds im Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT 2/122), Tübingen

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de