

Michaela Bauks / Katharina Galor /
Judith Hartenstein (eds.)

Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity: Texts and Material Culture



Michaela Bauks / Katharina Galor / Judith Hartenstein (eds.):
Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity



© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525552674 — ISBN E-Book: 9783647552675

Journal of Ancient Judaism Supplements

Edited by
Armin Lange, Bernard M. Levinson
and Vered Noam

Advisory Board

Katell Berthelot (University of Aix-Marseille), George Brooke (University of Manchester), Jonathan Ben Dov (University of Haifa), Beate Ego (University of Bochum), Esther Eshel (Bar-Ilan University), Heinz-Josef Fabry (University of Bonn), Steven Fraade (Yale University), Maxine L. Grossman (University of Maryland), Christine Hayes (Yale University), Catherine Hezser (University of London), Alex P. Jassen (University of Minnesota), James L. Kugel (Bar-Ilan University), Jodi Magness (University of North Carolina at Chapel Hill), Carol Meyers, (Duke University), Eric Meyers (Duke University), Hillel Newman (University of Haifa), Christophe Nihan (University of Lausanne), Lawrence H. Schiffman (New York University), Konrad Schmid (University of Zurich), Adiel Schremer (Bar-Ilan University), Michael Segal (Hebrew University of Jerusalem), Aharon Shemesh (Bar-Ilan University), Günter Stemberger (University of Vienna), Kristin De Troyer (University of Salzburg), Azzan Yadin (Rutgers University)

Volume 28

Michaela Bauks / Katharina Galor / Judith Hartenstein (eds.):
Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity

Michaela Bauks / Katharina Galor /
Judith Hartenstein (eds.)

Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity

Texts and Material Culture

With 100 Figures

Vandenhoeck & Ruprecht

Printed with the kind support by the Fritz Thyssen Foundation
for promoting science and research.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form or by
any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information
storage and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Cover image: Marion Steinicke, Drawing of a Seal Imprint on a Late Persian Bull
Time (4th century BC) from Wadi ed-Dalije (Bible + Orient Database Online).

Typesetting by SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0092
ISBN 978-3-647-55267-5

Table of Contents

Preface	7
Introduction	9
1. Social Skin	
<i>Thomas Staubli</i>	
Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext	19
<i>Katharina Galor</i>	
What Were They Wearing? Jewish Women and Social Practice in Classical and Late Antiquity	37
<i>Lisa Ayla Çakmak</i>	
Aphrodite in the Archive: Exploring the Role of Women in the Hellenistic Archives of the Near East	55
<i>Stefanie Hoss</i>	
Balnea mixta: A Comparison of the Jewish and Christian Views on Communal Bathing in Public Roman Baths	69
2. Space and Ritual	
<i>Jürgen K. Zangenberg</i>	
Will the Real Women Please Sit Down. Interior Space, Seating Arrangements, and Female Presence in the Byzantine Synagogue of Horvat Kur in Galilee	91
<i>Angela Standhartinger</i>	
“... und sie saß zu Füßen des Herrn” (Lk 10:39). Geschlechterdiskurse in antiker und frühchristlicher Mahlkultur	119
<i>Wolfgang Zwickel</i>	
Wo und wann musizierten Frauen im alten Israel?	143
<i>Saul M. Olyan</i>	
Gender-Specific Pollution in the Hebrew Bible	159

<i>Dorothea Erbele-Küster</i> Archaeological and Textual Evidence for Menstruation as Gendered Taboo in the Second Temple Period?	169
<i>Manfred Oeming</i> Dea abscondita. Göttinnenbilder in Juda und ihr ‘Verschwinden’ in der Perseerzeit	185
<i>Andreas Schüle</i> Vom Kunstwerk zur Erkenntnissucherin: Die Frau im Garten von Eden . . .	216
<i>Michaela Bauks</i> Physical Attributes of Memorials: Could the Tomb of Jephthah and the Dietary Restrictions of <i>Tekufot</i> Give an Insight into the Intention of Judges 11:29–40?	235
3. Social Practices	
<i>Cynthia Baker</i> How Do Ancient Jews and Gender <i>Matter</i> ?	257
<i>Tal Ilan</i> Julia Crispina of the Babatha Archive Revisited: A Woman Between the Judean Desert and the Fayum in Egypt, between the Diaspora Revolt and the Bar Kokhba War	269
<i>Heidrun Mader</i> “Ich bin kein Wolf” – phrygische Prophetinnen in der frühen Kirche	277
<i>Rachel Bar-Nathan</i> Women for Sale? The Sigma Building at Nysa-Scythopolis	297
<i>Martin Leutzsch</i> War Eheschließung im Judentum 63 v. u. Z.–70 u. Z. eine soziale Norm? Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Familienstand Jesu von Nazareth	323
<i>Annette Weissenrieder</i> Of Childbirth and Salvation: 1 Timothy 2:15 in Light of Ancient Medicine and the Artemis Cult in Ephesus	347
Author Information	381

Preface

The present volume features the proceedings of the international symposium “Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Christianity. Texts and Material Culture in Eastern Mediterranean Context” organized by Prof. Dr. Michaela Bauks (University of Koblenz–Landau) and held on February 18th–20th, 2016 at the University of Koblenz-Landau.

We would like to use this opportunity to express our gratitude to the “Fritz Thyssen Stiftung, Köln” for their generous financial support of the meeting as well as of the production and formatting of the manuscript which incorporates a most elaborate illustrative component. We would also like to acknowledge the contributions of the “Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Jugend und Kultur” of the German state of “Rheinland-Pfalz” which participated in the funding of the “Cultural Orientation and Normative Obligation” research initiative. We are particularly grateful to the editors of the Journal of Ancient Judaism Supplement Series, namely Armin Lange (Vienna), for accepting our volume for publication. A warm thanks goes to Christoph Spill and Bernhard Kirchmeier from Vandenhoeck & Ruprecht, who accompanied us during the editorial and production stages of our volume. The copyediting and typesetting process was carried out by Miriam Espenhain and Renate Rehkopf (V&R), for whose support we are especially thankful. And last but not least, we would like to express our sincere appreciation of Bruno Biermann (University of Münster), who assisted us with copyediting. Abbreviations follow the SBL Handbook of Style.

Michaela Bauks, Katharina Galor, Judith Hartenstein
Koblenz, Berlin, and Landau, November 2017

Michaela Bauks / Katharina Galor / Judith Hartenstein (eds.):
Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity

Introduction

This volume brings together scholars from varied disciplines, including biblical studies, religious and social history of the ancient world, art history, biblical archaeology, Judaic studies, as well as ancient gender studies. Their common goal is to explore the significance and meaning of gender and sexuality in private and public spheres, in religious and secular spaces. Historical, cultural, and social norms (and deviations) of daily life are examined through the lens of text and material culture to interpret relics of ancient Israelite, Jewish, and Christian communities from the Iron Age through late antiquity. The overarching focus on gender in these contributions explores different approaches to historical anthropology and thus enables scholars from different fields of study to engage in an interdisciplinary dialogue. To date, the number of truly interdisciplinary investigations integrating methods used to study texts and material culture is still limited.¹

In the present volume, the subject of gender provides an exemplary model and opportunity for testing various methodological concepts, which in combination provide a more differentiated picture of the social realities of and conceptual discourses on women and men in antiquity. To establish a more nuanced picture of the differences – not only as they relate to gender, but also to social status, religious background, and ethnicity as well as to the inter-connectedness of these qualities – the concept of intersectionality is most relevant. Though usually applied to contemporary contexts, intersectionality has proven itself to be just as helpful to examine ancient social realities.² It is important to keep in mind, though, that

1 See for example C. Hardmeier (Hg.), *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher Quellen*, Leipzig 2001; M. Küchler/K.M. Schmidt (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA 59), Fribourg/Göttingen 2006; J. Zangenberg, *Archäologie und Neues Testament. Denkanstöße zum Verhältnis zweier Wissenschaften*, ZNT 13 (2004) 2–10 sowie die *Fribourger Festschriften* herausgegeben von M. Küchler, C. Uehlinger, Jerusalem. *Texte – Bilder – Steine*, FS H. und O. Keel (NTOA 6), Fribourg/Göttingen 1987 und von S. Bickel, S. Schroer, C. Uehlinger, *Bilder als Quellen/Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel* (OBO Sonderband), Freiburg CH/Göttingen 2007; C. Frevel, *Medien im antiken Palästina: Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie* (FAT 2/19), Tübingen 2005. This approach is better established in the reconstruction of the history of ancient Israel, cf. G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine* (1993) and C. Frevel, *Geschichte Israels* (Studienbücher Theologie), Stuttgart 2015.

2 See for example: U.E. Eisen, C. Gerber, A. Standhartinger (Hg.), *Doing Gender, Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, WUNT 302, Tübingen 2013.

gender is just one important factor among many others related to social structure and inter-personal relations.

The present compendium of articles covers an expansive chronological range of case studies exploring diverse topics related to gender from the Iron Age through the Roman-Byzantine era organized in three thematic blocks: social skin, space and ritual, and social practices.

1. Social Skin

Social skin (i. e. clothes) as indicator of gender, status, and age tends to reflect the geographical and cultural context of the individual and its community.³ Attitudes towards nudity, clothes, and other external attributes can also be understood as a means of constructing identity, and especially femininity, within a given society. The intricacies and complexities of these aspects are examined here in various contexts and through the lens of different methodologies.

The article by Thomas Staubli “Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext” examines a biblical passage which states that God made clothes for the first humans after they were cast out of paradise. Although often interpreted as an act of grace by God who helps them in their new life, the reference to dress in Gen 3 should rather be understood as a reminder of Adam’s and Eve’s disobedience and as indicator of their shame of nakedness. In antiquity, clothes and the associated social connotations emerged significantly earlier than the earliest literary references. But, they quickly evolved into important and expensive possessions designating social rank and status. In the ancient Mesopotamian myth of Enki and Ishtar, dress indicates the category of human being. Unlike in biblical literature, however, in Mesopotamian texts, nakedness plays no significant role.

Katharina Galor’s article “What Were They Wearing? Jewish Women and Social Practice in Classical and Late Antiquity” explores the subject of gendered dress codes and the attributes of women, in particular in relation to their pagan and Christian neighbors. In addition to the vast amount of information gathered from rabbinic and other contemporary texts, her main focus is on the visual representations and the relevant archeological remains. Rather than relying exclusively on the mostly androcentric views expressed in the literature, iconography and material culture seem to suggest that women had a certain degree of agency and were often able to escape the imposed regulations of the rabbis.

³ The term of social skin was coined by sociologist Terence Turner and lends itself to the planned study on the religious and social role of women’s dress. See Turner, T., “The social skin,” *Journal of Ethnographic Theory* 2.2 (2012), 486–504.

In “Aphrodite in the Archive: Exploring the Role of Women in the Hellenistic Archives of the Near East” Lisa Çakmak examines bullae found in an archive of an administrative building at Kedesh, a site in northern Galilee. The room in which the bullae were found was in use during the Persian period and was abandoned in Seleucid times when it was destroyed by a fire. Although the documents are lost, about 2000 seal impressions have survived, a surprisingly large number of which features the goddess Aphrodite in several different poses. The seals probably belonged to private individuals, possibly women, whose choices reveal an affinity with Greek culture.

In her article “Balnea mixta: a Comparison of the Jewish and Christian Views on Communal Bathing in Public Roman Baths,” Stefanie Hoss analyses the attitude of Jewish and Christian authorities towards the Roman custom of visiting and using public bathhouses and how their views lead to architectural changes. Both communities advocated for a stricter gender segregation to avoid female nakedness in the presence of men. In Jewish society, male nakedness was considered unsuitable in the presence of superiors. Jewish society had a visible impact on Roman bathing culture producing an architecture, which adjusted to its moral standards, as opposed to Christianity, which led to the decline of this institution.

2. Space and Ritual

Architectural spaces and religious rituals have left numerous physical and literary traces, many of which can be linked to one or the other gender. Whereas some spaces served secular activities, others were meant primarily for religious practices. Many areas in antiquity, though, were multi-functional. Of primary interest to our inquiry on gender are architectures or artifacts, which indicate gender specific activities, rituals, or performances, most of which can only be identified if texts and material culture are evaluated in relation to each other.

Jürgen Zangenberg’s article “Will the Real Women Please Sit Down. Interior Space, Seating Arrangements, and Female Presence in the Byzantine Synagogue of Horvat Kur in Galilee” describes the archaeological remains of a Galilean synagogue including its architectural development and the implications for seating arrangements. As opposed to an open floor design with a bench along one of the walls in the 5th century, alterations introduced at the beginning of the 7th century indicate the presence of additional benches, several seats for prominent individuals, and possibly a gallery on one side. These changes seem to suggest hierarchical rather than gendered distinctions among the congregation. The prominent seats seem to indicate social status, and were likely reserved for men.

In her paper “... und sie saß zu Füßen des Herrn’ (Lk 10:39). Geschlechterdiskurse in antiker und frühchristlicher Mahlkultur,” Angela Standhartinger analyses literary sources and visual representations (frescos and burial memorials) explor-

ing the question of women's participation in Christian and pagan meals during antiquity. Her methodological approach exposes the shortcomings of both literary sources as well as material remains. The description of Mary partaking in a meal with Jesus in Luke may be influenced by a moral discourse common at the time in which virtuous women were not meant to attend banquets or in the least were not supposed to recline on couches. Reliefs featuring women lying on couches – likely commissioned by women – may be understood as their self-proclaimed elite status. In the context of family festivities, such as at meals connected to burials and in memory of the deceased, the presence of women is well attested. It appears that these meals had a strong impact on Christian practices.

In his article “Wo und wann musizierten Frauen im alten Israel?” Wolfgang Zwickel analyses biblical references to music, paying special attention to the gender of the musicians. The instrument most commonly associated with women is a hand-drum. The latter are frequently featured along dancing women or girls, as opposed to string-instruments, which are mostly played by men. Music during the pre-exilic period was sometimes performed in family settings, such as on cult festivals. In postexilic times, cult music at the Jerusalem temple was played with different instruments allotted to the attending personnel.

Saul Olyan's paper on “Gender-Specific Pollution in the Hebrew Bible” analyses the intersection of gender and purity. Lev 11–15 defines several causes for ritual impurity, some of which concern either women (who are menstruating or child-bearing) or men (who emit semen), while others are non-gender-specific (associated with those who suffer from skin disease). The consequences of these impurities differ and though women tend to be more restricted than men as a result of the prolonged duration of their specific uncleanness, non-gendered impurities appear to produce even more severe results.

Dorothea Erbele-Küster's article “Archaeological and Textual Evidence for Menstruation as Gendered Taboo in the Second Temple Period?” also explores Lev 11–15 and the associated regulations for women bringing this biblical text into dialogue with later interpretations found in the Dead Sea Scrolls as well as with archaeological findings from the Second Temple period. The gaps in the biblical text and its perspective make it unlikely that it was written as a manual for ritual practice. Documents found near Qumran seem to fill some gaps and suggest that the rules often turned more stringent by prolonging the duration of impurity. These literary descriptions, however, do not include unequivocal information regarding the much debated presence of women among the Dead Sea Scrolls community. The large number of contemporary stepped pools found at other sites may suggest that an actual ritual took place.

In his paper “Dea abscondita. Göttinnenbilder in Juda und ihr ‘Verschwinden’ in der Perserzeit” Manfred Oeming provides a survey of figurines representing female deities from the Late Bronze Age to the Persian period, which may have signaled different functions: fertility, sexuality, warfare, wisdom, and power. Spe-

cial attention is given to a newly discovered relief from Azekah, which appears to feature a sitting female figure exerting political power and who may represent the city goddess. Although archaeological remains of goddesses disappear in post-exilic Judah, references to female aspects of the divine persist, but they emerge as an integral aspect of monotheism and can be found specifically in texts dealing with heavenly wisdom.

The article by Andreas Schüle “Vom Kunstwerk zur Erkenntnissucherin: Die Frau im Garten von Eden” analyses the portrayal of Eve in Gen 2 and 3 in relation to other narratives in ancient Near Eastern mythology. The importance of the woman and her development is unusual compared to the Gilgamesh epos, which focuses on the friendship between two men. Though God creates Eve as an ornamental figurine, Adam recognizes her as his equal. Eve, though, pursues her own goal and by eating from the tree of knowledge changes the fate of both human beings.

Michaela Bauks’ paper “Physical Attributes of Memorials: Could the Tomb of Jephthah and the Dietary Restrictions of *Tekufot* Give an Insight into the Intention of Judges 11:29–40?” is concerned with the story of Jephthah and his daughter and the support for its interpretation using the tools of reception history, archaeological remains, and a comparison with similar phenomena associated with other religious traditions. In contrast to current views, Jephthah is portrayed positively in literary sources and in iconographic representations from late antiquity (specifically a fresco in the St. Catharine Monastery in Sinai). The sacrifice of his daughter and the related ritual of adolescent girls finds a parallel in the Artemis cult at Brauron, where young girls play an important role, and which refers to the sacrifice of Iphigenia. In medieval Europe, the story incorporates a ritual that marks the changing of the seasons and which consists of avoiding drinking annually for the duration of four days.

3. Social Practices

Social norms and conventions as related to performances and practices have shaped the human landscapes of ancient history. Reconstructing the intricacies and complexities of these habitual behaviors, in particular as they relate to aspects of gender, can benefit greatly from an interdisciplinary approach in which a multitude of sources are explored and brought into dialogue.

The paper by Cynthia Baker “How Do Ancient Jews and Gender *Matter*?” explores recent scholarship on genetic markers of Ashkenazic Jews. This scholarship establishes the European origin of most of the maternal genetic markers indicating that the vast majority of contemporary Jews are descendants of European women. This sheds new light on the gender-specific conditions of those who turned into members of an ethnic or religious group in antiquity and challenges common views on Jewishness. Through marriage women become part of the

husband's community whereas the conversion seems to maintain her position of outsider. Therefore, defining the religious status of female benefactors of ancient synagogues as attested by inscriptions, is more complex than previously thought.

In her paper "Julia Crispina of the Babatha Archive Revisited: A Woman Between the Judean Desert and the Fayum in Egypt, between the Diaspora Revolt and the Bar Kokhba War" Tal Ilan examines two papyri in which the name of the same woman, Julia Crispina, appears. The name is not attested elsewhere, and therefore may refer to the same person, a wealthy and influential woman, possibly the granddaughter of Queen Berenice. In the document of the Babatha archive, dated 131 C.E., she acts on behalf of two orphans claiming inheritance from their uncle, Babatha's late husband. The papyrus from Fayum, dating from 133 C.E., documents the registration of two houses in her possession for the census from 131. If the papyri refer to the same woman, she owned property and had connections both in Israel and in Egypt. She also appears to have left the Dead Sea region as a result of the Bar Kokhba Revolt.

Heidrun Mader's article "Ich bin kein Wolf" – phrygische Prophetinnen in der frühen Kirche" analyses statements made by Maximilla and Quintilla, female prophets of the Montanist movement from second century Asia Minor, especially in Pepouza. Inscriptions and literary sources show that a number of contemporary women held important positions in the early church of the area. For Maximilla several sayings are preserved. Defending herself against opposing church authorities, she appears closely connected to Paul both in language and attitude. In contrast to Maximilla, who depicts herself with male attributes signaling strength, Quintilla, several decades later, uses female metaphors, one of them featuring an encounter with a female Christ.

In her article "Women for Sale? The Sigma Building at Nysa-Scythopolis," Rachel Bar-Nathan describes a prominent building shaped like a C from the 6th century located in the center of the city of Nysa-Scythopolis. The layout of the rooms with separate entrances from a back street and some built-in beds as well as erotic inscriptions and decorations seem to indicate its use as a brothel although the inscriptions are less explicit than the ones found at Pompeii.

The article by Martin Leutzsch "War Eheschließung im Judentum 63 v. u. Z.–70 u. Z. eine soziale Norm? Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Familienstand Jesu von Nazareth" explores the question whether marriage can be considered a social norm in Judaism during the Second Temple period. While male and female Roman citizens were obliged to marry and had to face financial disadvantages if they did not, in a Jewish context the command to procreate was applied only to men and there is no evidence of sanctions against those who were not married. Moreover, because the writings that advocate for marriage are later rabbinic texts, it is unclear when and where they were written and to whom they applied. The sources do not offer any evidence as to whether Jesus was married or not. Therefore, research exploring this question has to rely on assumptions regarding norms,

which are difficult to establish, whether these were representative of the majority or of specific groups. A further problem is that Jesus is either seen as complying to or as rejecting these norms.

In her paper “Of Childbirth and Salvation: 1 Timothy 2:15 in Light of Ancient Medicine and the Artemis Cult in Ephesus,” Annette Weissenrieder examines a phrase that states that women are saved through childbearing. Ancient medical texts consider childbearing an important factor in ensuring female health. Thus, for their own wellbeing women were expected to bear children. In this discourse, social expectations are represented as natural. The pastoral epistles apply this concept to their broader theological framework. They do, however, seem to reject the prominent Artemis cult in Ephesus, where virginity is highly regarded and where wealthy women held prominent positions.

These papers with their diverse topics and varied methodologies illuminate many facets of life and expose the associated complexities of social realities. Despite the common interest in gender, other aspects related to human behaviors, including most commonly religious practice and social performance, form an indispensable focus of these inquiries. Categories such as gender, race, or class in antiquity (as in modern and contemporary times) were shaped and modified through social interaction, and should thus not be considered as fixed entities. The perspectives provided by different scholarly disciplines with their respective source materials and methods of investigations complement each other favorably. As they reconstruct the past, they do, however, also expose the remaining gaps and discrepancies, highlighting the irreparably partial documentation that is at our disposal and the biased conclusions we reach. Although literary texts and archaeological remains require different approaches of exploration, a critical evaluation of the interpreter is necessary for both, especially for gender-sensitive research. Texts and objects may after all have their very own purpose; they do not necessarily reflect social reality at large, but rather they may aspire intentionally or unintentionally to influence and re-shape their world. We can assume that an androcentric, patriarchal culture will produce tendentious literatures, architectures, and artifacts. Moreover, modern theories and frameworks which aim to understand texts and material culture produced in the past, may equally impose their own tendentious views. In this volume we addressed these complexities critically taking into account the biases produced both in the past and in the present.

Judith Hartenstein for the editors

Michaela Bauks / Katharina Galor / Judith Hartenstein (eds.):
Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity

1. Social Skin

Michaela Bauks / Katharina Galor / Judith Hartenstein (eds.):
Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity

Thomas Staubli

Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext

“Und JHWH, Gott, machte dem Erdling und seiner Frau Fellkutt¹ und zog sie ihnen über.” Die in einem einzigen Satz überlieferte Vorstellung einer göttlichen Investitur der Menschen mit Fellkleidern markiert innerhalb der biblischen Literatur den Übergang vom sorglosen Leben im Paradies zur harten Existenz außerhalb des Gartens Eden. Theologisch erfährt das Kleid durch die göttliche Herstellung unerwartete und singuläre Adelung im Rahmen eines Denkens, das die innerweltliche Manifestation Gottes nur mit größter Skepsis für möglich hält. Wie verhält sich die Vorstellung vom Kleid als Mitgift Gottes zu anderen altorientalischen und mediterranen Kleiderätiologien? Was impliziert sie für die Geschlechterfrage? Welche Bedeutung hat sie innerhalb der biblischen Theologie? Und welche für die Kulturgeschichte jenes Säugetieres, das als einziges Kleider herstellt, handelt und anzieht?

1. Seit wann kleidet sich Homo sapiens?

Vor 1,2 Mio. Jahren verlor Homo seine Körperhaare, seit ca. 780,000 Jahren sind Fellschaber nachgewiesen und irgendwann nach der vorletzten Eiszeit, vor ca. 170,000 Jahren, entwickelte sich die Kleiderlaus aus der Kopflaus.² Aufgrund der Vergänglichkeit von Tierfellen und Textilien können Kleider aus sehr alten Fundkontexten meist nur aufgrund des daran applizierten Schmuckes rekonstruiert werden. Das gilt für den berühmten, ca. 24,000 Jahre alten Grabfund eines Mannes und zweier Kinder aus Sunghir bei Moskau, deren Kleider mit tausenden von Elfenbeinperlen besetzt waren. Der Fund zeigt, wie prächtig Kleider bereits damals sein konnten. Nebst Beinkleidern und Oberteil gehörten auch eine Kopfbedeckung und Schuhe dazu. Das Tragen von Schuhen scheint seit dem Gravettien (ca. 33,000–25,000 v. Chr.) gang und gäbe gewesen zu sein, worauf die

1 Dieser Ausdruck ist im Deutschen dem Hebräischen Wortlaut am nächsten, da im deutschen Wort Kutte wohl das westsemitische Wort – ugaritisch *kut(t)ānu*, hebräisch *kuttōnet* – ebenso weiterlebt wie in englisch *cotton*, französisch *coton* etc.

2 Toups et al., “Origin of Clothing.”

Verkürzung des Mittelfußknochens bei Menschen hinzuweisen scheint.³ Der individuelle Kleiderschmuck, der immer auch Amulettcharakter hat, und die Bestattung der Menschen in ihren äußerst kostbaren Gewändern – für die Herstellung einer einzelnen Perle wurden 45 Minuten berechnet – kann auch als Hinweis auf die enge Verbindung von Person und Kleidung gedeutet werden.⁴

Der persönliche Schmuck, meist aus Dentalium-Muscheln, an frühnatufischen (um 12,000 v. Chr.) Bestattungsfunden aus el-Wad, Mallaha und Hayonim besteht aus Haarbändern, ganzen Kopfbedeckungen, Hals-, Arm- und Fußbändern und vielleicht auch Schulterbekleidungen. Auch hier ist der erhalten gebliebene Schmuck Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der textilen Kleider durch Wyllie und Hole. Sie kommen zum Schluss, dass “the skillful manipulation of natural products suggest a cultural consciousness of shared aesthetic and personal augmentation, as well as presaging forms and materials of subsequent decorative arts in the Near East.”⁵

Fazit: Als Textilien in schriftlichen Dokumenten aus dem administrativen und funeren Bereich an Euphrat und Nil im Verlauf des 3. Jt. v. Chr. an prominenter Stelle auftauchen, hatten sie eine lange Geschichte von Zehntausenden von Jahren hinter sich. Mit Beginn des Schriftverkehrs stehen wir in Bezug auf die Bekleidung somit nicht am Anfang, sondern eher am Ende einer langen Entwicklung.

2. Die Bedeutung von Kleidern nach altorientalischen Quellen

Diesen Befund gilt es im Auge zu behalten, wenn wir uns nun der Bedeutung von Kleidern zuwenden, wie sie uns aus altorientalischen Quellen des 2. und 1. Jt. v. Chr. entgegentritt. Im Rahmen dieser Erörterung kann dieser Bedeutungshintergrund freilich nur sehr kursorisch dargestellt werden. Dabei konzentriere ich mich auf Aspekte, die regionaler Eigenarten ungeachtet, im ganzen Orient charakteristisch sind für die Bekleidung.⁶

1. Kleider gehören zu den Lebensgrundlagen. Diese Selbstverständlichkeit tritt uns aus ganz unterschiedlichen Texten entgegen, die Kleider, Nahrung und Kosmetik als Herzstück der menschlichen Lebensgrundlagen voraussetzen. Oft bilden Brot, Öl und Kleid eine Trias für “Lebensunterhalt.”⁷

3 Trinkaus, “Anatomical evidence.”

4 Stefanie Kölbl, “Ich, wir und die anderen,” 170 verwendet in diesem Zusammenhang sogar das Wort “Personalalausweis.”

5 Wyllie and Hole, “Personal Adornment,” 707; vgl. schon Garrod, “Notes.”

6 Vgl. dazu ausführlicher Staubli, *Kleider*, 10–33.

7 Im Codex Hammurapi (§ 178) bilden “Kost, Öl und Kleidung” eine Trias für den Lebensunterhalt einer *naditu*- oder *sekr(e)tu*-Priesterin (TUAT I, 65), nach den mittellassyrischen Gesetzen auch einer Ehefrau (§ 36), wobei hier noch die Wolle als Rohstoff dazukommt, die sie selber

2. Kleider gehören zum wertvollsten Besitz. Die Herstellung von Textilien ist im Alten Orient ein äußerst arbeitsaufwändiger, langwieriger Prozess innerhalb einer hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft. Zu den einzelnen Arbeitsschritten gehören im Falle eines Leinengewandes, nach dem Pflügen des Ackers und der Aussaat und Ernte des Leins, das Raufen, Riffeln, Rotten, Brechen, Schwingen und Hecheln des Flachses, dann das Spinnen und Zwirnen zum Faden, dann das Verweben zum Stoff, der genoppt und gefärbt werden konnte und schließlich gewalkt und gewaschen werden musste. Der durch die vielen Arbeiten entstandene Mehrwert im Endprodukt macht Textilien zu den kostbarsten Produkten überhaupt. Einzelgesetze lassen erkennen, dass man sich dieser Tatsache sehr bewusst ist.⁸ Kleider gehören entsprechend zu den begehrtesten Kriegstrophäen⁹ und Tributgaben¹⁰ und zum kostbarsten Teil der weiblichen

verarbeiten kann (TUAT I,86). Zum ägyptischen Totenopfer gehören "Brot und Bier, Fleisch und Geflügel, Kleidung, Weihrauch und Salbe" (TUAT II, 528 aus dem Ahmose-Grab in Theben West, 15. Jh. v. Chr.). Nach der sumerischen Satire über den Sohn des Tafelhauses erhält der Lehrer, der bei seinem Schüler Erfolge verzeichnen kann, ein Kleid und Öl (TUAT III, 74f). Im Fluchpassus des Vertrages Asarhaddons mit Baal von Tyrus heißt es, dass Melqart und Eschmun die Brote im Munde, das Kleid auf dem Körper und das Öl beim Salben verderben möge (TUAT I, 159). Umgekehrt spricht der gerechtfertigte Ägypter ("indem er rein und sauber ist, Kleider aus feinem Stoff und weiße Sandalen angezogen hat ..."; TUAT II, 518) nach dem Totenbuchspruch 125 vor seinen Göttern die Worte: "Ich habe Brot dem Hungrigen und Wasser dem Dürstenden gegeben, Kleider dem Nackten und ein Fährboot dem, der kein Boot hatte" (TUAT II, 515; vgl. auch ähnliche "biographische" Grabinschriften, etwa auf der Grabstele des Hor, ca. 200 v. Chr.; TUAT II, 536: "Ich gab Brot dem Hungrigen, Wasser dem Dürstenden und Kleidung dem Nackten"). Und der Gerechtesprochene im jüdisch-hellenistischen Matthäusevangelium (Mt 25,38; ca. 80 n. Chr.) fragt: "Herr, ... wann haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen, oder nackt und haben dich bekleidet?" Schöne Kleidung und Öl für den Körper ist Teil des guten Lebens, wie es zum Beispiel in den Harfnerliedern besungen wird (TUAT II, 906; Lied des Antef, 1331 v. Chr.): "Gib Myrrhen auf dein Haupt,/kleide dich in feinstes Linnen,/salbe dich mit echtem Öl des Gottesschatzes ..."

8 Nach hethitischem Gesetz (§ 126; TUAT I, 115) muss jemand, der Fäden für ein Kleid stiehlt, ein Wollkleid geben.

9 Staubli, *Kleider*, 24f, mit Abb. 10.

10 Im Vasallenvertrag zwischen Suppiluliuma I. (ca. 1380–1345 v. Chr.) von Hatti und Niqmandu von Ugarit beispielsweise besteht der Tribut nebst Goldbechern ausschließlich aus wertvollen Textilien (TUAT I, 133f). Auch Pije (740–713 v. Chr.) empfängt bei der Eroberung von Hermopolis in erster Linie Gold und Kisten mit Kleidern (TUAT I, 568). Bei der Eroberung von Memphis werden zusätzlich Silber, Kupfer, Weihrauch, Honig und Balsam genannt (TUAT 574; vgl. TUAT I, 580, 583, 585). Bunte Kleider erscheinen mehrfach in den Tributen der Könige des Westens, die Assurnasirpal II. (884–859 v. Chr.) auf seinem Kriegszug ans Mittelmeer bezwingt (TUAT I, 359f). Dasselbe gilt für Salmanassar III. (858–824 v. Chr.; TUAT I, 364) und Tiglatpileser III. (745–726 v. Chr.; TUAT I, 375). Letzterer empfängt u. a. bunte Textilien, Leinen und Purpurstoffe von Chanunu von Gaza. Naʿaman beschenkt Gechasi mit zwei Beuteln, gefüllt mit Silber und zwei Wechselkleidern (2 Kgs 5,53). Im Fluchpassus des Vasallenvertrages zwischen Assurnirari V. (653–746 v. Chr.) von Ninive und Matīʾilu von Arpad heißt es entsprechend umgekehrt: "Staub möge ihnen zum Essen, Asphalt zum Salben, Esels-Urin zum Trinken und Pa-

Aussteuer.¹¹ Nebst Listen über Getreide, Wein und Rüstungsgüter sind uns solche über Textilien aus Palastarchiven erhalten.¹² Entsprechend wird der Diebstahl von Kleidern hart bestraft.¹³

3. Kleider sind über ihre Materialität hinaus Realsymbole menschlicher Ehre und Würde. Statusunterschiede werden über die Bekleidung zum Ausdruck gebracht.¹⁴ Ein Statuswechsel kann dementsprechend durch Kleiderwechsel signalisiert werden.¹⁵ Die Wiederherstellung der Würde eines Menschen vor Gericht kann als "Bekleidung" aufgefasst oder inszeniert werden. Die Verstoßung aus der Familie oder der Verzicht auf ein Recht kann umgekehrt trans-

pyrus zur Kleidung gereichen" (TUAT I, 156). Der Passus ist ein weiterer Beleg für die Trias von Nahrung, Kosmetik und Kleidung. Wesentlich brutaler, ja pervers, die Formulierung eines Fluches im Vasallenvertrag zwischen Asarhaddon und medischen Fürsten, worin es heißt, "ein Mann möge sich mit der Haut eines (anderen) Mannes bekleiden" (TUAT I, 171).

11 Kleider bilden nebst Bargeld den Kern der Mitgift nach einem Heiratsvertrag in den aramäischen Dokumenten der Judäer von Elephantine (435. v. Chr.; TUAT I, 261; vgl. meine Aufstellung in Staubli, *Kleider*, 18).

12 Für Ugarit vgl. RS 15.76 (Damaskus DO 3950); TUAT I, 218; für Ebla vgl. Archi, "Adäministrative Documents".

13 Bekundet in einem Gottesorakel auf einem hieratischen Papyrus (BM 10335) des späten Neuen Reiches, vermutlich aus Deir el-Medineh (TUAT II, 125).

14 Eine Prostituierte hat nach mittelassyrischem Gesetz (§ 40; TUAT I, 88) nicht das Recht, ihren Kopf zu verhüllen. Wer sie verhüllt entdeckt und anzeigt, bekommt ihr Kleid. Wer sie nicht anzeigt, erhält die für die Dirne vorgesehene Prügelstrafe, wird mit einer Schnur hinter dem Kopf, die in Ohrlöchern befestigt wird als Unterlassungstäter gekennzeichnet, muss Frondienst leisten und wird seinerseits zugunsten des Denunziaten des Kleides entledigt. Gleiches gilt für Sklavinnen. Ehrengewänder heben Menschen aus anderen hervor und signalisieren ihre besondere Funktion, die sie innerhalb einer Gesellschaft einnehmen. So die Gottesgemahlin Nitokris bei ihrer Überführung aus den Gemächern des Palastes nach Waset (Theben), die in feines Leinen gekleidet und mit neuem Türkis geschmückt ist (TUAT I, 597). Die Kleidung des Herrschers ist sowohl in Ägypten als auch in Mesopotamien reichlich mit Symbolik behaftet und spielt bei rituellen Handlungen eine eminente Rolle. Das sog. "Königsritual" aus dem spätbabylonischen Babylon oder Sippar (1711–1684 v. Chr.) spricht vom "reinen Leinen(gewand) des Anum", das der König anzieht, während es von Priestern als Viehhürde beschworen wird (TUAT II, 165). Zu den Tabus an assyrischen Heiligtümern gehörte, einer Orakelanfrage Asarhaddons (680–669 v. Chr.) an Schamasch zuzufolge, dass derjenige, der den Handaufstimmungsritus am Opfertier vornahm, ein unreines Gewand trug (TUAT II, 71). Bei der Investitur von Vasallenkönigen, wie sie etwa Prisma B von Assurbanipal (669–627 v. Chr.) bekundet, erhalten diese ein spezielles Gewand: "Den Abi-Baal und den Aduni-Baal (Söhne des Jakinlu, König von Arwad) bekleidete ich mit Gewändern aus buntem Stoff, legte ihnen goldene Ringe an und ließ sie vor mir stehen" (TUAT I, 400). Pije zieht für die Feierlichkeiten im Tempel von Heliopolis nach seinem erfolgreichen Feldzug im dafür vorgesehenen "Morgenhaus" ein *sdb*-Ritualgewand an und wird begrüßt (TUAT I, 578).

15 Durch die Verhüllung vor Zeugen kann eine *esirtu*-Konkubine nach mittelassyrischem Gesetz (§ 41; TUAT I, 88) als Gattin legalisiert werden. Damit werden ihre Söhne erbberechtigt.

vestierend oder durch Entkleidung visualisiert werden.¹⁶ Bewusst bescheidene oder gar zerschlissene Kleidung kann Demut und Unterwürfigkeit signalisieren.¹⁷ Die Demut vor der Gottheit kann sogar durch völlige Nacktheit des Kultvollziehers zum Ausdruck gebracht werden.¹⁸ Der unfreiwillige Verlust des Gewandes hingegen gilt als Schande.¹⁹

4. Kleider repräsentieren seinen Träger. Die enge Verbindung von Person und Kleid, die dazu führt, dass ein Mensch ohne Kleid quasi zu einem Nichts wird, hat zur Folge, dass das Kleid zum Platzhalter für den Menschen werden kann. Entsprechend werden Handlungen mit oder am Kleid zu Symbolhandlungen des Kleiderträgers. Das gilt für das Siegeln mit dem Gewandsaum,²⁰ es gilt aber auch für die Waschung von Gewändern nach sexuellen Ausflüssen²¹ oder vor

16 Wenn ein Gehörter seine ehebercherische Frau und ihren Liebhaber nicht tötet, sondern vor das Gericht bringt, so "bekleidet" er nach hethitischer Rechtsauffassung dadurch den Kopf des Liebhabers (§ 198; TUAT I, 123). Eine Mutter verstößt ihren Sohn, indem sie ihn verkehrt herum bekleidet (§ 171; TUAT I, 119). Wer in Israel seine Lösepflicht nicht einhalten kann, zieht vor Gericht die Schuhe aus und gibt sie dem Prozessgewinner (Rut 4,7).

17 Auf der Pije-Stele, sagt Pije zu Tefnacht: "Meine Kleider sind Lumpen, bis Neith mir verziehen hat", wobei anzumerken ist, dass das mit "Lumpen" übersetzte Wort ein Hapax legemnon ist (TUAT I, 583). Die Kultsänger von Uruk bedecken, eines seleukidischen Ritualtextes zufolge, anlässlich einer Mondfinsternis ihre Häupter mit zerschnittenen Gewändern und singen Klagelieder (TUAT II, 239). Addad-Guppi trägt – außer bei feierlichen Kulthandlungen – zur Beschäftigung der Götter zeitlebens zerschlissene Kleider (TUAT II, 481). Der Herrscher zeigt sich als nur mit Lendenschurz bekleideter Arbeiter im Dienst seiner Gottheit beim Bau des Tempels, wie zum Beispiel Nabopolassar (626–605 v. Chr.) in der Restaurationsinschrift von Etemenanki, der Ziqqurat des Marduktempels von Babylon: "Das gute Gewand, meine königliche Bekleidung rollte ich ein, und Ziegel und Lehm trug ich auf meinem Haupte" (TUAT II, 492). Der sich Demütigende wartet auf ein Zeichen der Gottheit, dass er "die Trauerkleider ausziehe, sich in ein (normales) Gewand kleide!", wie es etwa im weit verbreiteten, großen Hymnus des Bullussarabi auf Gula heißt (TUAT II, 759).

18 Vgl. dazu die Kupferstatue eines lebensgroßen, am Boden kauernenden, nackten Mannes, der einen stabförmigen Gegenstand trägt (eine Standarte oder einen Gründungsnagel?) aus Bassetki (60 km nördlich von Mossul), mit Inschrift des Naram-Sin (2260–2223 v. Chr.) im Iraqmuseum Baghdad (IM 77823; vgl. <http://oi-archive.uchicago.edu/OI/IRAQ/dbfiles/objects/2194.htm>).

19 Der Verlust des Gewandes im Krieg wird im sumerischen Klagelied mit den Worten beklagt: "Der betreffende Feind hat mein Gewand von mir gerissen, seine Ehefrau damit bekleidet ..." (TUAT II, 710).

20 Stein, "Siegelverwendung in Wirtschaft und Verwaltung," 121. In neuassyrischer Zeit allerdings nicht belegt (Herbordt, "Neuassyrische Kunstperiode," 267).

21 Die amharische Inschrift auf einer altsüdarabischen Bronzetafel bezeugt die Wiedermachung mittels Geldbuße eines Mannes, der nach dem sexuellen Verkehr mit einer Wöchnerin "ohne Reinigung und in seinen Kleidern geblieben ist ohne Reinigung und weil er menstruierende Frauen berührt hat und sich nicht gewaschen hat und weil er seine Kleider mit Samenerguss bespritzt hat" (TUAT I, 280). Eine weitere Tafel bekundet die Selbstanzeige einer Frau, die sich mit einem unreinen Mantel und einem unreinen Wollgewand bekleidet hatte (TUAT I, 281). Zur Bezeichnung der Unreinheit wird derselbe Ausdruck (*tm'm*) verwendet wie im Hebräischen (אמט; vgl. Lev 15:17, 19, 21; 13:47–59).

kriegerischen Handlungen²² und für die Waschung und Neueinkleidung des Königs als Repräsentant des ganzen Volkes bei Sühne- und Neujahrsriten.²³

5. Was für Menschen gilt, gilt erst recht für Gottheiten in ihrer anthropomorphen Erscheinungsform als Statue im Tempel. Die Einkleidung der Götterfigur ist ein wichtiger Akt im Kultzeremoniell²⁴, der den Zugang zum Allerheiligsten voraussetzt. Die Kulthandlung ist daher ein Privileg und insofern hat sie wiederum staterhöhende Funktion beim Kultpersonal.²⁵ Das Kleid selber kann als von Götterhand hergestellt gelten, ja als eine eigene Gottheit, die sich an die Gottheit schmiegt.²⁶ Da jeder Verstorbene in Ägypten ein Osiris ist, kann die Einbindung der Mumie als Götterbekleidung für die Ewigkeit begriffen

22 Die Reinigung im Fluss und das Kleiden mit bestem Linnen gehört nach der Stele des Pije (740–713 v. Chr.) in Ägypten zu den Vorbereitungen von Kriegerern auf ihren Einsatz (TUAT I, 563).

23 Das vermutlich siebentägige neuassyrische Ritual *bīt rimki* ("Badehaus") zur Reinigung eines Königs und seines Hauses nach einer Mondfinsternis oder anderen Zeichen, die auf Sünde und Schuld hinwiesen, sah in der Ninivitischen Rezension u. a. Bäder mit anschließender Einkleidung mit einem sauberen Gewand bzw. einem reinen Ritualgewand vor (TUAT II, 248f). Ähnliches sieht auch ein wohl um 1300 v. Chr. abgefasstes hethitisches Ersatzkönigsritual vor, in dessen Verlauf sich der König für die Götter kleidet (TUAT II, 285). Waschung und Einkleidung des Königs mit prächtigen Gewändern spielen nebst unzähligen Opfern auch im Neujahrsritual von Ugarit eine Rolle (TUAT II, 312f).

24 Die Einkleidung der Gottheit erfolgt in Ägypten nach ihrer Reinigung und wird gefolgt vom Schminken. In auffälligem Kontrast zu Mesopotamien, wo die Nacktheit kein Thema ist, wird die Gottheit im Ritual mehrmals angesprochen als Nackte, die bekleidet wird, als Vollendete, die vollendet wird (TUAT II, 398). Das Bekleiden der Götterstatuen markiert in Mesopotamien den Beginn des Akitu-Festes im Monat Tischnit, wobei die Reihenfolge der Einkleidung der Götter zugleich eine Hierarchie zu signalisieren scheint. So werden Enlil und Ea am ersten, Adad, Schamasch, Lugalband und Ninsun hingegen erst am sechsten Tag, am siebten Anu, Antu und Ishtar eingekleidet (TUAT II, 224). Die Kleidung selber steht im Dienst der Funktion der Gottheit. Der Kriegsgott Pappulegarra lässt sich beispielsweise mit einem Panzer bekleiden (TUAT II, 728). In Syrien und der Levante war insbesondere der Kult der Astarte mit Kleidergaben verbunden. So sieht etwa der Einzug der hurritischen Astarte in ihre Kapelle beim Königspalast eine solche Gabe vor (TUAT II, 327). In Jerusalem woben geweihte Frauen in eigens dafür errichteten Häusern Kleider für das Kultbild der Aschera (2 Kgs 23:7).

25 Auf dem Stein von Rosette (27. März 196 v. Chr.) werden die Lesonispriester, die "Vorsteher der Hundertschaft" (*mr-šnt*), die im griechischen Text *archieis* genannt werden (TUAT I 239 mit Anm. 4b) und denen das Privileg der Göttereinkleidung zusteht, an erster Stelle einer Reihe von Würdenträgern genannt, die als Absender des folgenden Ediktes genannt werden.

26 Das Götterkleid wird in Ägypten gepriesen als Erzeugnis der Renenutet, die den Flachs sprießen lässt, von Hapi, der es gereinigt hat, von Isis und Nephthys, die es gewoben haben und wie jedes andere Requisit an der Statue ist es ein Horus-Auge, das die Gottheit vollkommen und wirkmächtig macht (vgl. TUAT II, 401f). Von der Einkleidung heißt es: "Gott schmiegt sich an den Gott, der Gott kleidet sich mit einem Gott in diesem seinem Namen 'Idemi-Stoff'" (TUAT II, 402). – Vom Leinen heißt es in einem sumerischen Rätselspruch, klein sei es das Kind des Gartenbeetes, erwachsen der Körper/das Gewand eines Gottes, alt der Arzt des Landes (TUAT III,45).

werden.²⁷ Während der Mumifizierung wird jeder kleinste Teil der Ausstattung zum Symbol. Das Kostüm der Mumie ist ein Sakrament des ganzen, gottgeschaffenen Kosmos, das ihn für ewige Zeiten in diesen einbinden und bewahren soll.²⁸

6. Nebst dem textilen Gewand kann insbesondere in Mesopotamien die Ausstrahlung bzw. Wirkung einer Gottheit als Kleid verstanden werden.²⁹ Ähnliches gilt für Affekte, die einen Menschen wie in ein Gewand einhüllen.³⁰

27 Vgl. TUAT III,127.

28 Im Balsamierungsritual von Papyrus Boulaq 3 heißt es: "Es komme zu dir das, was dir zukommt, o du Osiris, Gottesvater: Es komme zu dir die Binde des Sobek von Schedit, um deine Glieder zu bedecken wie den Nun. Mögest du deine Bekleidung erhalten, die aus kostbaren Binden besteht (TUAT II, 410; vgl. II, 414: "Mögest du das schöne Kleid aus der Hand des Amun-Re, der seinem Harem vorsteht [= Amun von Luxor], erhalten;" TUAT II, 428: "Die Binden der Götter werden an deine Arme gegeben und die kostbaren Kleider der Göttinnen an deine Glieder angelegt, so dass deine Arme dadurch stark und deine Füße gewaltig werden."). Die verschiedenen Textiltypen und Harze, die bei der Einbindung verwendet werden repräsentieren das Urkleid der Götter selber, nämlich die Vegetation, die die Erde bedeckt, "der erste Ausfluss, mit dem die Götter bei ihrem (ersten) Erscheinen bekleidet waren" (TUAT II, 411f). Die äußersten Binden sind jene des Nilgottes (TUAT II, 423). Von ihm heißt es im weitverbreiteten Nilhymnus (TUAT II, 936): "Der die Menschen kleidet mit dem Flachs, den er geschaffen hat,/ der den Webergott seine Erzeugnisse herstellen lässt/und den Salbengott sein Öl." Wenn er ausbleibt, gibt es "keine Stricke für das Schiffstau,/keine Kleider, sich zu kleiden, keiner schmückt die Kinder der Vornehmen;/es gibt keine Augenschminke, die Haare fallen aus, wenn er fehlt,/ denn niemand kann sich salben." Die Textilien und Harze garantieren magisch den Erhalt des Verstorbenen. Das gleiche gilt für die weite Herkunft der unterschiedlichen Stoffe und ihre einzigartige Qualität (TUAT II, 419). Die minäische Inschrift auf dem Holz Sarkophag eines arabischen Weihrauchhändlers, der im Serapeum von Fajjum oder Memphis beigesetzt worden ist, erwähnt eigens das "Linnen aus allen Tempeln der Götter Ägyptens als ihr Geschenk, Byssusgewand als sein Leichentuch" (TUAT II, 628). Auch die Handwerker, die die Stoffe herstellten, werden Gottheiten gleichgesetzt, deren Geschenke die Binden sind: "Die Hedschhetep (Göttin der Webkunst) wird deine Binden wirken und Horus deine Kleider bleichen" (TUAT II, 424). Bestimmte Binden werden mit dem geheimnisvollen, furchterregenden Glanz des Mondes und dem schützenden Glanz der kämpferischen Sonne in Verbindung gebracht (TUAT II, 429f).

29 Der Schreckensglanz bildet das Gewand vieler Gottheiten (vgl. TUAT II, 760, 763). Marduk trägt ein Gewand der Herrschaft (TUAT II, 766).

30 Die aramäische Beschwörung eines Zornigen aus Uruk (3. Jh. v. Chr.) spricht vom "Kleid des Zornes". Die Metapher signalisiert einerseits aufgrund der Nähe von Kleid und Körper die Persönlichkeitsveränderung, die der Affekt des Zornes beim betroffenen Menschen bewirkt, gleichzeitig aber entlarvt sie diesen Affekt als etwas vom Kern der Persönlichkeit Verschiedenes und ihm Äußerliches, das man ausziehen kann wie ein Kleid. Entsprechend lautet die Lösung in der Beschwörung: "Ich zog ihm das Kleid seines Zornes aus, ich zog ihm das Kleid seiner Ruhe an, ich nahm das Feuer aus seinem Munde und die Giftgemische unter seiner Zunge" (TUAT II, 433). Der Text steht in einer langen mesopotamischen Tradition, die die Persönlichkeitsverändernde Kraft der Affekte als Gewand auffasst, wie es etwa in einem altbabylonischen Lied auf Saltu und Irnina zum Ausdruck kommt. Erstere ist mit Streit gegürtet, letztere mit "Furchtbarkeit bekleidet" (TUAT II, 735f).