

## Geschenke für die Götter: Votive als Kommunikationsindikatoren in Heiligtümern der Bronze- und Eisenzeit in Palästina/Israel\*

### Einleitende Bemerkungen

Es ist auffallend, dass die Standardwerke über die Archäologie Palästinas und die Religionen des antiken Israel nur beschränkt Informationen bzgl. Votivgaben enthalten. Weder Handbücher, Enzyklopädien noch Lexika weisen Abschnitte zu diesem speziellen Thema auf.<sup>1</sup> Angesichts dieses Literaturbefundes könnte man annehmen, dass Votivgaben in den Religionen Israels/Palästinas lediglich eine marginale Rolle gespielt haben. Das jedoch macht schon der Vergleich mit anderen antiken Religionen unwahrscheinlich. Der vorliegende Aufsatz ist der Versuch, die oben benannte Lücke mit ersten Überlegungen zu füllen und dem Thema Votive aus biblischer, religionssoziologischer und archäologischer Perspektive etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Vor der Sichtung einiger architektonischer und archäologischer Hinweise ist eine Definition des zugrunde gelegten Votivbegriffs notwendig. Diesen Überlegungen sollen aber zunächst einige einleitende Anmerkungen zum biblischen Befund vorangestellt werden. Dadurch soll zum einen ein Überblick über den biblischen Befund gewonnen,

---

\* Eine gekürzte englische Fassung dieses Aufsatzes erscheint als „*Gifts to the gods. Votives as communication markers in sanctuaries and other places in the Bronze and Iron Ages in Palestine/Israel*“, in: I. Cornelius, L. C. Jonker (Hg.), „From Ebla to Stellenbosch“: Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible [im Druck].

<sup>1</sup> Während beispielsweise der Neue Pauly Artikel zu „Votivkult“, „Weihung / Weihgeschenk“, „Weihinschriften“ aufweist und auch das Lexikon der Ägyptologie einen Eintrag „Votivgaben“ hat, fehlt ein solcher Artikel im Biblischen Reallexikon, im Biblisch-Historischen Handwörterbuch, im Archäologischen Bibellexikon, im Neuen Bibellexikon usw. Lediglich das Anchor Bible Dictionary weist einen kurzen Artikel „*ex voto*“ auf. Die Handbücher zur Archäologie Palästinas enthalten meist nur kurze Hinweise auf die Existenz von Votivgaben und zum Votivkult. Mir ist keine Monographie bekannt, die die Votivgaben an Heiligtümern in Israel/Palästina zusammenfassend untersucht hätte.

zum anderen sollen die terminologische Begrenzung und die Definition von Votiven sowie ihre Abgrenzung von Opfern und Gelübden vorbereitet werden.

### Votive in der Bibel?

Zu Beginn möchte ich den Blick auf eine Passage aus dem Buch Numeri richten. Am Ende des Midianiterkrieges im Ostjordanland (Num 31), kommen die Befehlshaber der Heeresverbände zu Mose und berichten über die Unversehrtheit der Krieger:

<sup>48</sup>Da traten die Befehlshaber über die Tausende, die Obersten über die Tausendschaften und die Obersten über die Hundertschaften an Mose heran <sup>49</sup>und sagten zu Mose: Deine Knechte haben die Summe der Krieger, die unserer Hand unterstellt waren, erhoben und es wird von ihnen nicht ein Mann vermisst. <sup>50</sup>Darum bringen wir als Opfertgabe für YHWH, jeder was er gefunden hat an goldenem Gerät, sei es Armspange oder Halsreif, Siegelamulett, Ohrring oder Collier, um vor YHWH Sühne für uns zu erwirken. <sup>51</sup>Da nahmen Mose und Eleasar, der Priester, das Gold und alle kunsthandwerklichen Gegenstände von ihnen entgegen. <sup>52</sup>Und alles Gold der Abgabe, die sie für YHWH erhoben, waren 16750 Schekel, von den Obersten der Tausendschaften und von den Obersten der Hundertschaften.

<sup>53</sup>Die Leute des Heeres hatten jeder für sich Beute gemacht. <sup>54</sup>Da nahmen Mose und Eleasar, der Priester, das Gold von den Obersten der Tausendschaften und von den Obersten der Hundertschaften und brachten es in das Begegnungszelt als eine Erinnerung der Israeliten vor YHWH.<sup>2</sup>

Dieser Bericht über die Darbringung von Abgaben klingt wie eine ganz »normale« Beschreibung von Votivgaben. Kriegsbeute wird als Dankopfer in das Heiligtum gebracht und dort platziert. Dabei handelt es sich um wertvollen Schmuck aus Edelmetall<sup>3</sup>, der YHWH als Gabe oder Abgabe gewidmet und als

<sup>2</sup> Die Übersetzung von BARUCH LEVINE weicht in V. 50 leicht davon ab, insofern er לפני יהוה לַכַּפֵּר עַל-נַפְשֵׁינוּ mit „to serve as ransom for our lives, in the presence of YHWH“ übersetzt. Vgl. LEVINE, Numbers, 449.

<sup>3</sup> Die EÜ übersetzt כִּימָן mit „andere Schmucksachen“. Möglicherweise handelt es sich dabei um Halsketten, doch bleibt die genaue Bedeutung unklar. Der Terminus kommt nur

קרבת יהוה bezeichnet wird. Es ist eine beachtliche Menge Gold, annähernd 200 kg (1 Schekel = ca. 11,5g), die im transportablen Heiligtum in Schittim (dem Lagerort nach Num 25,1) abgelegt wird. Doch gibt es Zweifel daran, dass hier in Num 31 von Dankvotiven gesprochen wird.

Das Verständnis der Stelle ist nicht unproblematisch. Es gibt eine Unsicherheit über die Funktion der Opfergabe, die in diesem Rahmen nur angedeutet werden kann. V. 49 wird eine Zählung der Kämpfer zur Feststellung der Unversehrtheit der 12000 (Num 31,5) vorausgesetzt. Jede nicht von Gott angeordnete Zählung wird von 2 Sam 24,1–25; 1 Chr 21,1–26 her als Misstrauen gegenüber Gott und einer daraus folgenden Gefährdung des Volkes verstanden. Deshalb wird in den Kommentaren die Sühneleistung entsprechend der Angaben in Ex 30,12–16 als Kompensation für die in V. 49 durchgeführte Zählung interpretiert.<sup>4</sup> Der dort als Kopfsteuer erhobene halbe Schekel pro Person soll als Tempelsteuer für den Unterhalt des Kultes verwandt werden. MILGROM geht daher davon aus, dass Mose und Eleasar in Num 31 „convert the gold into vessels for the sanctuary as a permanent reminder to the Lord on behalf of Israel“.<sup>5</sup> Davon steht jedoch zunächst nichts im Text. Während in Ex 30,16 das Lösegeld ausdrücklich für die Finanzierung des kultischen Dienstes (על-עבודה אהל מועד) verwendet wird, fungiert es hier als „Erinnerung“ (V. 54). Der textliche Bezug zu Ex 30 ist in der Formulierung נשא את ראש (Ex 30,12; Num 1,2; 4,2.22; 26,2), der Verwendung von פקד (Ex 30,13; Num 31,49), der Sühnefunktion (Wurzel כפר in Ex 30,12.15f; Num 31,50) und dem Terminus זכרון (Ex 30,16; Num 31,54) eindeutig gegeben, doch entspricht das Gewicht des gesammelten Schmucks nicht dem Schekelgewicht der Tempelsteuer. Auch wird die Abgabe in Num 31 nicht mit der Zählung explizit in Verbindung gebracht. V. 50 kennzeichnet die Gabe als Sühneleistung für die Unversehrtheit der Krieger. Diesbezüglich fungieren die Gaben als „Zeichen, das den HERRN an die Israeliten erinnern sollte“ (V. 54). Die Wahrnehmung des »Zeichencharakters« scheint eine dauerhafte Deponierung der Gaben zu erfordern. Doch um welche Art von Erinnerung handelt es sich hier und wer ist Subjekt? Schwierig bleibt nicht nur der Zusammenhang zwischen der materi-

hier und in Ex 35,22 vor.

<sup>4</sup> Vgl. etwa SCHMIDT, Numeri, 190; MILGROM, Numbers, 264.

<sup>5</sup> MILGROM, Numbers, 264.

ellen Gabe und der geforderten Entsöhnung (V. 50)<sup>6</sup>, sondern auch, dass das Subjekt der Erinnerung nicht eindeutig ist. Die Schlussformulierung kann auch auf die Erinnerungsfunktion zielen, welche die Gaben im Heiligtum *für die Israeliten* haben, so dass sich *diese* durch die im Tempel verbleibende Abgabe der Edelmetalle der Zuwendung Gottes in der Bewahrung erinnern sollen. Oder sollen die Gaben Gott daran erinnern, Israel vor einer Plage zu verschonen oder den Israeliten ins Gedächtnis rufen, dass YHWH den Sieg über die Midianiter bewirkt hat? Die Deutung geht von einer memorialen Funktion aus, die eine retrospektiv dankende und prospektiv interzessorische Komponente einschließt: So wie YHWH die Krieger in diesem Krieg verschont hat, wofür zum Dank die Gabe abgelegt wird, so soll er sich Israels bleibend erinnern. Die textlichen Probleme können hier allerdings nicht gelöst oder entschieden werden.

Leider ist der hebräische Text hier viel weniger eindeutig als manche Übersetzung. Die Abgaben in Num 31 sollten daher nicht vorschnell mit Votiven in Verbindung gebracht werden. Was aber bleibt, ist ein Hinweis auf die Deponierung von Kriegsbeute im Tempel. Obwohl die Frage nach der Historizität des Midianiterkriegs mit großer Sicherheit negativ entschieden werden kann, liegt nahe, dass eine solche Praxis im Vorderen Orient üblich gewesen und auch für Israel nicht gänzlich auszuschließen ist. "One can safely assume that this was normal practice in ancient Israel, although it is curious that relatively little is said about the sacred devotion of spoils elsewhere in the Hebrew Bible".<sup>7</sup> Weitere Informationen dazu liefert das Buch Josua. Die im Krieg gegen Jericho erbeuteten Edelmetalle sollen nach Jos 6,19.24 קדש הוא ליהוה »heilig für YHWH« sein und in den אוצר [בית-] יהוה, den Schatz [des Hauses] YHWHs, überführt werden. David weiht das erbeutete Gold und Silber seinem Gott (2 Sam 9,8–12) und von Salomo wird ausdrücklich gesagt, dass er diese Gaben nach dem Bau des Jerusalemer Tempels in den Tempelschatz brachte und so dauerhaft deponierte (1 Kön 7,51//2 Chr 5,1).<sup>8</sup> Mit dem Deponieren im Tempelschatz (אוצר) ist aber eine Überführung in das Eigentum des Tempels, nicht ein Präsenthalten der Votivga-

<sup>6</sup> Die Entsöhnung ist nach HOLZINGER erst von einem Redaktor in den Text gezwängt worden, jedoch sind die Parallelen zwischen Ex 30 und Num 31 so stark, dass diese Erklärung nicht trägt. Vgl. HOLZINGER, Numeri, 151.

<sup>7</sup> LEVINE, Numbers, 470f.

<sup>8</sup> Vgl. zum Tempelschatz ferner überwiegend Stellen aus der Chronik: 1 Chr 9,26; 26,20. 22. 24. 26; 29,8.

ben im Heiligtum vor dem (in Jerusalem nicht vorhandenen) Kultbild, im Allerheiligsten (*debîr*), auf Depositbänken, Podien oder ähnlichen Vorrichtungen im Inneren des Tempels angezeigt. Die Abgaben für den Tempel müssen von Votiven im engeren Sinne, d.h. von ausgewählten Objekten, die ein Individuum als Gaben für die Götter in einem Tempel platziert, unterschieden werden.

Das Schwert Goliaths, das von David im Tempel von Nob niedergelegt wird (1 Sam 22,10f), ist ein weiteres Beispiel für eine Art von Votivgaben im militärischen Kontext. Auf den ersten Blick scheint es sich hier wie auch bei der Niederlegung der Rüstung Sauls in dem Astartetempel von Beth-Sean (1 Sam 31,10) um ein gewöhnliches Deponieren von Waffen in einem Heiligtum als Dankvotiv zu handeln. Allerdings unterscheidet sich Goliaths Schwert in Nob von normalen Votivlegen, insofern dieses nicht sichtbar, sondern eingehüllt in einen Mantel (לִיטָה בְּשֵׁמֶלֶה) *hinter* das Efod gelegt worden ist, das hier als Orakelinstrument aufzufassen ist.<sup>9</sup> Das Schwert wurde so nicht öffentlich oder „werbewirksam“<sup>10</sup> als nach außen gerichtete, symbolische Kommunikation im Heiligtum deponiert, übernahm aber offensichtlich eine Art von apotropäischer Schutzfunktion.

Neben den Waffen und im Speziellen dem Schwert Goliaths, sollten die angefertigten Modelle von goldenen Mäusen und den Geschwülsten der Beulenplage in 1 Sam 6 als Votive in Betracht gezogen werden.<sup>11</sup> Bei dem Abbilden der Mäuse bzw. Ratten<sup>12</sup> und der Beulen handelt es sich um eine Art von sympatheti-

<sup>9</sup> McCARTER hält die Passage für eine Glosse, die von der Annahme ausgeht, dass das Efod ein *Gewand* gewesen ist. Das würde die eigenartige Vorstellung erklären können, lässt sich aber durch nichts absichern. Vgl. McCARTER, 1 Samuel, 348.

<sup>10</sup> Dazu HAASE, Votivbilder, 345.

<sup>11</sup> Auf die textkritischen Probleme der Ladeerzählung kann hier nicht eingegangen werden. Zur Diskussion der Unterschiede zwischen LXX und 4QSam<sup>a</sup> und der vermuteten Priorität der Mäuseplage vgl. McCARTER, 1 Samuel, 129; SCHROER, Bilder, 115. Dass es sich bei den Mäusen und den „Beulen“ um sekundäre Auffüllungen des Textes handelt, hat zuletzt MOSIS mit gewichtigen Argumenten vorgetragen. Vgl. MOSIS, Gott, 111–113. Für die vorliegende Frage ist aber sowohl die Datierung der Erzählung als auch die Frage der Einheitlichkeit ohne Belang.

<sup>12</sup> Die Hausratte (*Rattus rattus* L.) kommt in der Bibel nicht vor bzw. wird nicht von der Maus (*Mus musculus* L.) unterschieden (vgl. auch THÜRY, Ratte, 785: „Die gr.-röm. Antike hat zwischen Maus und Ratte nicht unterschieden“). Der Terminus עֲכָבֵר kann daher gut die Familie der Muridae insgesamt umfassen. Wenn zudem richtig ist, dass die Ratte im 2.

scher Magie.<sup>13</sup> Während sie die Symptome der Krankheit (zum einen die starken Schwellungen an den Lymphgefäßen und die begleitende Epizootie) und vielleicht (in dem vagen Wissen eines Zusammenhangs zwischen Pest und Ratten, die als Zwischenwirt den Rattenfloh beherbergen) auch dessen mögliche Ursache symbolisieren, übernehmen sie die Funktion, YHWH dazu zu bewegen, die Philister von der Plage zu befreien (1 Sam 6,5).<sup>14</sup> Weil sie aus wertvollem und teuren Material hergestellt sind, handelt es sich bei ihnen nicht nur um magische Utensilien, sondern auch um Gaben für den Gott, der die Plage bewirkt hat und der auch die Kompetenz zur Heilung besitzt. In der Funktion sind die Gaben mit Bittvotiven und besonders anatomischen Votiven vergleichbar.<sup>15</sup> Die Tatsache, dass diese Objekte zusammen mit der Bundeslade in einem Kästchen bzw. einer Tasche zurück zu den Israeliten geschickt werden, weist darauf hin, dass jene Gegenstände, obwohl dies nicht explizit angegeben ist, dazu bestimmt waren, als Votivgaben neben der Lade aufgestellt zu werden. Sie dienen als Opfer für

---

Jt. v. Chr. von Indien über Mesopotamien und Ägypten und dann auf dem Seeweg in das östliche Mittelmeergebiet gelangt ist, würde die Verbindung zwischen Philistern und Ratten sehr gut passen.

<sup>13</sup> Abbilder von Mäusen (meist Attributtiere des Apollon Smintheus) wurden in Ausgrabungsstätten im Nahen Osten, aber bis jetzt nicht in Israel/Palästina gefunden. Vgl. BRENTJES, 'Beulen'-Epidemie, 67–74; SCHROER, Bilder, 117.

<sup>14</sup> Allerdings ist die Verbreitung der durch das Bakterium *Yersinia pestis* übertragenen Beulenpest in der Antike umstritten.

<sup>15</sup> Weihungen von Körperteilen (sog. anatomische Votive oder Gliedervotive) stehen meist mit der Bitte oder dem Dank an eine Heilgottheit in Verbindung (vgl. ALESHIRE, Asklepieion; FORSÉN, Gliederweihungen; QUACK, Medien der Alltagskultur, 256; BRUNNER, Votivgaben, 1078; ROBINSON, Cult, 476; VAN STRATEN, Gifts). Neben Amuletten in Form von Fingern, Armen, Ohren usw. (s. dazu HERRMANN, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel) ist aus Palästina ein mittelbronzezeitliches Votivohr aus Silo bekannt. Ob es sich bei dem aus Elfenbein gefertigten Auge und der elfenbeinernen Hand aus dem spätbronzezeitlichen Heiligtum in Lachis (s. dazu u.) um Votivgaben oder den Teil einer Kompositstatue handelt, ist umstritten. Vgl. BERLEJUNG, Theologie, 294.296 Anm. 1385 gegen ZWICKEL, Tempelkult, 116.

Kaum damit vergleichbar ist der beschriftete Votivfuß des Zeus Heliopoleites Karmelos aus dem 3. Jh. n. Chr. aus Caesarea Maritima. Vergleichbare Votivfüße, die mit dem römischen Jupiter Heliopolitanus- und dem Sarapiskult in Verbindung stehen könnten, stammen aus Jerusalem und Nazaret (vgl. RAHMANI, Roman Miscellanea, 79f und ferner den Beitrag von W. THIEL im vorliegenden Band für Skythopolis).

die Schuld der Philister (אֲשֶׁר 1 Sam 6,4.8) und fungieren als Amulette. Im strikten Sinne lassen sich die in 1 Sam 6 genannten Objekte nicht als Votive, sondern eher als votivähnliche Objekte bezeichnen.

Unter dem Terminus שִׁבְעָה werden in Jes 18,7 Geschenke erwähnt, die von den Kuschitern in den Jerusalemer Tempel gebracht werden. Ähnlich sieht Ps 68,30 die Völker Geschenke (שִׁבְעָה) nach Jerusalem bringen. Die Könige von Tarschisch und den „Inseln“, von Saba und Seba bringen Ps 72,10 Gaben (מִנְחָה). Ob diese Geschenke allerdings im Sinne von Votivgaben zu deuten sind, die tatsächlich im Tempel abgelegt werden sollten oder ob diese Stellen eine Votivpraxis im Hintergrund wissen, ist eine offene Frage. Eher bieten sich Tributgaben als Vergleich an. Das legt auch der Beleg von שִׁבְעָה in Ps 76,12 nahe, auch wenn er hier im Zusammenhang mit Gelübden steht: „Legt Gelübde ab und erfüllt sie YHWH eurem Gott. Ihr alle ringsum, führt Geschenke heran dem (in seinen Wundertaten) Furchterregenden“. Wie in den zuvor genannten Stellen geht es hier um den Kult der Völker vor dem Zionsgott, dessen wunderbares, geschichtsmächtiges Handeln mit dem geschuldeten Kult beantwortet werden soll.<sup>16</sup> Dass hier Votivgaben mit dem Terminus שִׁבְעָה bezeichnet werden, ist eher unwahrscheinlich.

Besondere Aufmerksamkeit verdient in unserem Zusammenhang schließlich der Terminus נְדָבָה, der eine freiwillige, nicht weiter reglementierte Abgabe meint und sowohl Opfer, Materialspenden als auch Geldabgaben umfassen kann. In den Opfergesetzen scheint es sich um Opfergaben zu handeln (Lev 22,18.21.23; 23,38 u.ö., vgl. auch Esra 3,5), während 2 Chr 31,14 den Leviten Kore nennt, der für die Entgegennahme der נְדָבָה zuständig ist. D. CONRAD hat die נְדָבָה zum einen als freiwillige Opfer am Tempel interpretiert, zum anderen aber herausgestellt, dass auch materielle Abgaben in Frage kommen:

„Gemeint sind private Opfer, die von einzelnen außerhalb des regulären Opferdienstes dargebracht werden. ... Über besondere Anlässe werden keine Angaben gemacht. Deutlich ist jedoch, daß vor allem Dank gegenüber JHWH zum Ausdruck gebracht werden sollte. ... In der Priesterschrift und im Chronistischen Geschichtswerk dient das Nomen *nēdābāh* nicht nur als Opferterminus, sondern auch allgemein zur Bezeichnung einer freiwilligen Gabe für das zentrale Heiligtum. Desgleichen kennzeichnet auch das Verb *ndb* in

<sup>16</sup> Vgl. zur Interpretation der Stelle HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 399.

demselben Schrifttum und z.T. in demselben Zusammenhang wie *n<sup>e</sup>dābāh* den Akt des freiwilligen Spendens von Gaben für dieses Heiligtum<sup>17</sup>.

Zwar liegen hier Geldspenden nahe und die stilisierten Belege deuten wieder auf besondere Anlässe wie die Errichtung des Heiligtums etc., doch wären unter dem Terminus נדבוח Votive als Materialabgaben nicht ausgeschlossen.

Der grobe Überblick über die Texte des Alten Testaments, in denen möglicherweise von Votiven die Rede ist, soll vorerst genügen, um erste Schlussfolgerungen zu ziehen: Überblickt man den Gesamtbefund, so ist im Alten Testament ausgesprochen wenig von Votiven die Rede. Das gilt insbesondere für den »normalen« Kultbetrieb am Jerusalemer Tempel und an den Heiligtümern vor der Kultzentralisation. Es ergibt sich dabei ein leicht paradoxes Bild. Auf der einen Seite lassen sich keine exakten Beschreibungen von Motivablagen durch Kultteilnehmer oder Privatpersonen finden. In Erzählungen ist weder terminologisch noch faktisch von Motivgaben an Heiligtümern so die Rede, dass man eine »Geschichte der Votive« schreiben könnte. Auf der anderen Seite gibt es durchaus implizite Hinweise darauf, dass Motivgaben zur regulären Praxis im antiken Israel gehörten. Auch aufgrund eines Vergleichs mit den altorientalischen Nachbarreligionen legt sich der Schluss nahe, dass Votive zu einem gewissen Grad Teil der israelitischen Religionen gewesen zu sein scheinen.

Schaut man in die gesetzlichen Bestimmungen zu den Opfern, Gelübden und Abgaben, so muss man ernüchert feststellen, dass auch hier Votive keine Rolle zu spielen scheinen: Die Opfersystematik erwähnt zahlreiche verschiedenartige Abgaben und Opfer wie den Zehnten der vegetabilen Ernte, die Auslösung der Erstgeburt, verschiedene vegetabile und tierische Opfer, Libationen, Schlacht-, Brand-, Dank- oder Sühnopfer, Trank- oder Speiseopfer oder das Räucheropfer. Dagegen sind Motivgaben, d.h. unspezifische materielle Gaben wie Gefäße, Schmuck oder Figurinen – oder was auch immer vorstellbar ist – in der Bibel nicht präsent. Materielle Gaben an die Götter fehlen weitestgehend, abgesehen von Materialspenden für die Herstellung von Kulteinrichtungen und Tempelgeräten (z.B. Ex 31; 32,2; 35,29; 36,3; Num 7,1; 1 Chr 29,7; Ri 17,4). Doch handelt es sich hier um spezielle Fälle, die mit der Spendung von Schmuck für eine

<sup>17</sup> CONRAD, נדב, 239.



Kultstatue oder ein Kultbild vergleichbar sind.<sup>18</sup> Geht man von den biblischen Texten zu den Opfern und Abgaben aus, gehören Votive *nicht* zu den üblichen oder regulären Abgaben.

Bevor wir uns dem archäologischen Befund zuwenden, müssen wir noch einen kurzen Blick auf die Gelübde (נדרים) richten. Diese werden in der Literatur häufig mit einem Votivkult in Verbindung gebracht, was schon der sprachliche Zusammenhang von Votiv mit *votum* nahe legt. So beginnt der Artikel Votivgaben von HELMUT BRUNNER:

„Votivgaben im engeren Sinne sind nur solche Weihgaben an Gottheiten, die aufgrund eines Gelübdes (*votum*, »ex voto«) gestiftet worden sind“.<sup>19</sup>

Ähnlich definiert z.B. MAREILE HAASE Votivkult im Neuen Pauly:

„Form der symbolischen Interaktion in religiösem Kontext, bestehend aus dem mit einer Bitte verbundenen Gelübde des Ausführenden und dem Einlösen des Gelübdes als Dank für die Erfüllung der Bitte. Gelübde und Dank können jeweils durch das Aufstellen bzw. das Geben eines Votivgegenstandes ausgedrückt sein“.<sup>20</sup>

Hier sind Votive eng an Gelübde gekoppelt. Da Gelübde auch in der Bibel innerhalb der persönlichen Frömmigkeit eine große Rolle spielen, sind hier am ehesten Angaben zu Votiven zu erwarten. Gelübde hatten offensichtlich bis in spätnachexilische Zeit eine große Bedeutung als Teil der Religionsausübung des Einzelnen (z.B. Gen 28,20; Lev 22,21; Lev 27; Num 30; Dtn 23,22–23; Ri 11,30).<sup>21</sup> Sie treten in den biblischen Bestimmungen und Erzählungen allerdings üblicherweise zusammen mit Tier- und Speiseopfern oder einer Geldzahlung, aber nicht mit dauerhaft am Heiligtum verbleibenden Opfergaben resp. Votiven, auf.<sup>22</sup> Mit Gelübden verbundene Votive werden in den Nachbarreligionen meist

<sup>18</sup> Vgl. ZIMMERLI, Spendung; BERLEJUNG, Theologie.

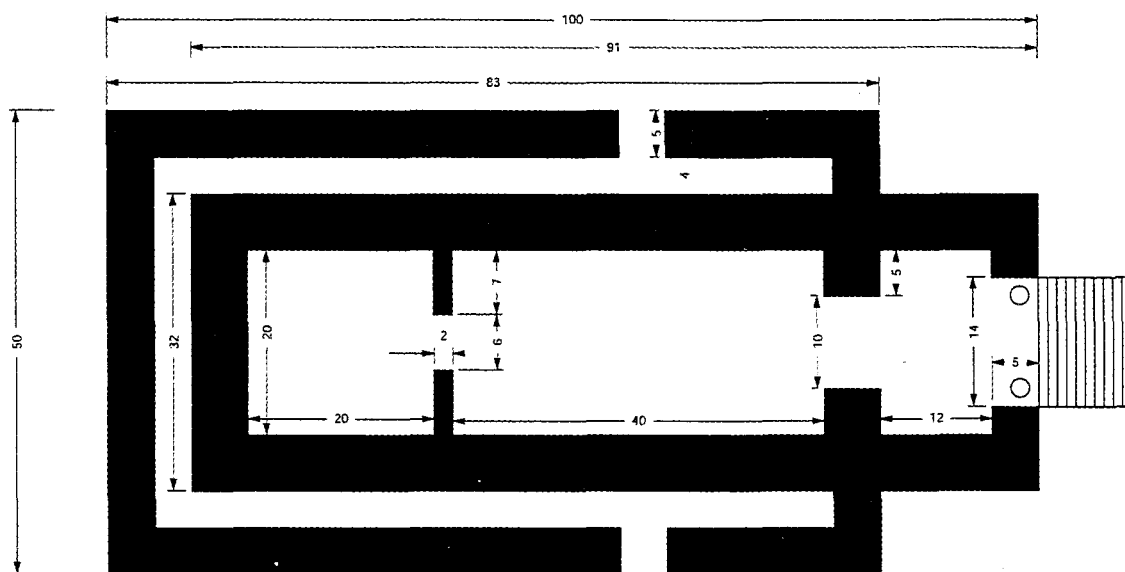
<sup>19</sup> BRUNNER, Votivgaben, 1077.

<sup>20</sup> HAASE, Votivkult, 345 (Auslassungen der griechischen und lateinischen Terminologie im Zitat nicht gekennzeichnet). Vgl. auch HAASE, Votivbilder, 369.

<sup>21</sup> Zu den Gelübden vgl. die Studie von BERLINERBLAU, The vow and the "popular religious groups" of ancient Israel und DIES., The israelite vow; LEVINE, Vows; TITA, Gelübde.

<sup>22</sup> Offener formuliert MILGROM: „All vows in the Bible are dedications to the sanctuary“. MILGROM, Numbers, 488. Allerdings benennt auch er keine Beispiele, in denen Votive mit

in den zugänglichen Teilen der Heiligtümer abgelegt und dann, nach einer gewissen Aufstellungszeit, in Depositorien (*favissae*) verbracht. Sieht man von dieser Voraussetzung auf den Jerusalemer Tempel und damit zugleich von den vor-zentralistischen Heiligtümern ab, dann ist im zentralisierten Kult des Ersten und Zweiten Tempels kein Raum für das Deponieren von Votiven vorgesehen. Das zeigt ein Blick auf den Jerusalemer Tempel und seinen Grundriss, entsprechend der literarischen Beschreibung in 1 Kön 6–8//2 Chr 3–6; Ex 25–31.35–40; Ez 40–48 (**Abb. 1**).<sup>23</sup> Der in Vorhalle (*ʿûllām*), Hauptraum (*hékāl*) und Cella (*debîr*) gegliederte Langhausbau weist zwar eine Fülle von angebauten Räumen, jedoch keine Einbauten wie etwa Bänke oder Podien zur Aufnahme von Votiven auf.



**Abb. 1:** Plan des Zweiten Tempels nach Ez 40–48.

Gelübden textlich verbunden wären.

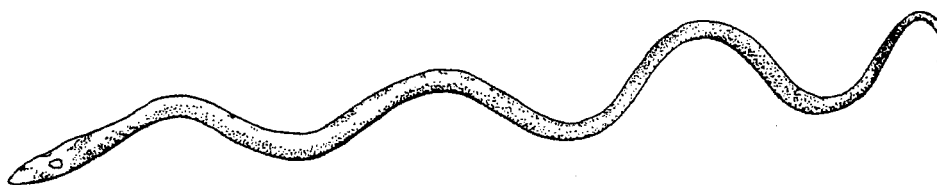
<sup>23</sup> Die Illustration in **Abb. 1** bezieht sich auf die literarische Beschreibung des Zweiten Tempels nach Ez 40–48. Die Struktur des Ersten (renovierten) Tempels ist in etwa analog. Vgl. H. WEIPPERT, Palästina, 463; ZWICKEL, Tempel; KEEL U.A., Salomons Tempel.

Der Plan des Tempels zeigt zwei elliptische Zentren: eines im *debîr* mit dem Kerubenthron und (*im Ersten Tempel*) der Bundeslade und das andere im Hofbereich um den großen Brandopferaltar herum. Während das Allerheiligste eher eine repräsentative Funktion innehat, indem es die Präsenz der Gottheit widerspiegelt, bildet letzteres die Grundlage für opferkultische Aktivitäten. Die genauere Gestaltung des Hauptraums (*hêkāl*) ist hingegen etwas obskur. Aus den oben genannten Texten sind als Interieur des Zweiten Tempels der Vorhang zwischen *hêkāl* und *debîr*, der Leuchter (*mênorāh*), der Räucheraltar sowie der Schaubrottisch bekannt. Was darüber hinaus an Einrichtungsgegenständen den Hauptraum bestimmte, bleibt unklar. Jedenfalls fehlt jegliche literarische Information über Bänke, Tische oder Podien in der Beschreibung der funktionalen Einrichtungen des Tempels. Dies trifft ebenfalls auf die mehr oder weniger nicht spezifizierte Eingangshalle (*'ullām*) zu. Dort befanden sich viele angrenzende Räume für Priester, kultische Dienste, zur Lagerung etc., aber offensichtlich nicht zum Deponieren von Votiven o.Ä. Insgesamt lässt sich also konstatieren, dass Votivgaben keinerlei Rolle *in der Beschreibung* des Jerusalemer Tempels spielen.

Ob das auch in der Praxis der Fall gewesen ist, lässt sich nicht mit gleicher Sicherheit behaupten. Denn es gibt archäologisch keinen Zweifel daran, dass es in unterschiedlichen Epochen Votive an Heiligtümern in Israel/Palästina gegeben hat, auch wenn die Fundlage mit Griechenland, Zypern, Syrien oder Ägypten *quantitativ* nicht vergleichbar ist. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen: Verschiedenste Fundgattungen sind in der Literatur als Votive angesprochen worden und z.T. lässt sich diese Zuordnung sicher vertreten: So lassen sich die 7–20 cm langen, in Tempeln aufgefundenen Bronzeschlangen<sup>24</sup>, wie die Bronzeschlange aus dem Pronaos des spätbronzezeitlichen ägyptischen »Mienenarbeiter«-Hathor-Heiligtums (Stratum II) in *Timna'* in der südlichen Arava (**Abb. 2**), als Votive interpretieren. Das ausgewählte Exemplar steht im Kontext einer brei-

<sup>24</sup> Vergleichbare Bronzeschlangen stammen aus Geser, Hazor, Megiddo, Sichem, Lachis, *Tell Kinneret* und *Tell Mubarak*. Vgl. KEEL, *Recht der Bilder*, 195–197.233. Die dort vehement vorgetragene Ablehnung, diese Bronzeschlangen als Votivgaben zu deuten, überzeugt m.E. nicht. Dass nur in jedem Tempel ein Exemplar gefunden wurde, dürfte kaum gegen die Annahme sprechen, es handele sich um Votivgaben. Die Schlangensind am ehesten als außergewöhnliche Dankvotive zu verstehen.

teren Evidenz für einen Votivkult am Heiligtum in *Timna*<sup>c</sup>. Im Hofbereich des Tempels befand sich eine Werkstatt für das Gießen von Kupferfigurinen, die als Votivgaben eingesetzt wurden. Werkstätten für Votivgaben sind vielfach auch für andere Heiligtümer belegt (z.B. für den Ptah-Tempel in Memphis oder den spätbronzezeitlichen Orthostatentempel in Hazor Areal H) und zeugen von einem Handel mit Devotionalien und Votiven.<sup>25</sup> Auch die übrigen Kleinfunde des Heiligtums in *Timna*<sup>c</sup> – insgesamt einige Tausend – weisen auf einen ausgedehnten Votivkult hin: Es wurden zahlreiche ägyptische Votivgaben, Kupferobjekte, Alabastergefäße, Katzen- und Leopardenfigurinen aus Fayence<sup>26</sup>, Siegel, eine große Menge an Perlen und 14 Skarabäen wie auch Hathorskulpturen, -figurinen und -plaketten gefunden.<sup>27</sup>



**Abb. 2:** Spätbronzezeitliche Bronzeschlange aus dem Hathortempel in *Timna*<sup>c</sup>.

Bei den in spätbronzezeitlichen und frühen eisenzeitlichen Tempeln und Heiligtümern gefundenen Bronzen, die meist schreitende oder thronende Götter darstellen ist die Interpretation als Votive schon unsicherer (s. das Beispiel aus Megiddo **Abb. 3**).<sup>28</sup> Ihre relativ geringe Größe, die Art der Ausführung und der Vergleich mit Parallelen an anderen Heiligtümern außerhalb Palästinas sprechen durchaus für die Interpretation der Bronzen als Votivgaben. „Die Bronzen und

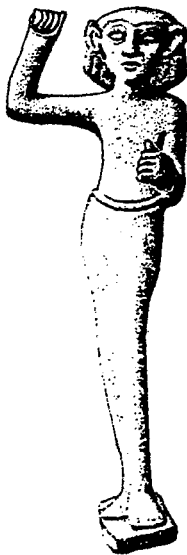
<sup>25</sup> Vgl. BRUNNER, Votivgaben, 1080; zur Siegelwerkstatt in Memphis vgl. O. KEEL in: STAUBLI, Werbung, 14f.

<sup>26</sup> Wenn im Folgenden der Terminus Fayence gebraucht wird, ist damit Quarzkeramik gemeint, vgl. BUSZ/GERCKE, Türkis und Azur.

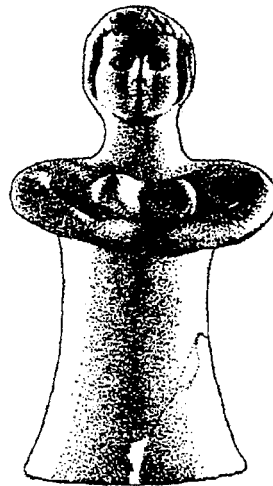
<sup>27</sup> Vgl. ROTHENBERG, Mining Temple für Details.

<sup>28</sup> Zu vergleichbaren Funden vgl. UEHLINGER, Anthropomorphic cult; FREVEL, Bildnis, 27; KEEL/UEHLINGER, Göttinnen; NEGBI, Canaanite Gods; SEEDEN, Standing Armed Figurines.

Terrakotten sind oft so unscheinbar klein oder von so schlechter Qualität, daß sie eher als Votivgaben denn als Kultbilder in Frage kommen“.<sup>29</sup> Das mag für die Terrakotten eher zutreffen als für die Bronzen, deren Wert relativ gesehen hoch ist. Bei den Bronzen handelt es sich daher möglicherweise um Kultbilder, was aus deren besonders hohem Wert (der thronende Gott von Hazor hat z.B. einen Goldblattüberzug) und der Tatsache, dass in keinem der Heiligtümer größere Kultfigurinen oder Kultbilder, geschweige denn ein Repositorium mit abgeräumten Votiven gefunden worden sind, geschlossen werden kann. Dass es sich bei diesen Objekten aber *nicht* um Votive handelt, ist dennoch keineswegs bewiesen.<sup>30</sup> Parallele Funde aus dem Libanon und aus Syrien, z.B. Ugarit, werden häufig sehr wohl als Votive interpretiert.<sup>31</sup> Miniaturisierte Abbilder von Kultbildern sind eine verbreitete Votivgattung.<sup>32</sup>



**Abb. 3:** Eisen IIB -zeitliche  
Bronzestatue aus Megiddo.



**Abb. 4:** Säulenfigurine  
aus Lachis.

<sup>29</sup> BERLEJUNG, Theologie, 294.

<sup>30</sup> Bedauerlicherweise fehlen bisher für die spätbronzezeitlichen Heiligtümer Palästinas Funde von Verwaltungsdokumenten oder überhaupt Texte, die Votive oder Votanten in Inventarlisten festhalten, Tarife festlegen oder Votive klassifizieren (vgl. etwa ALESHIRE, Asklepieion, 37–41; VAN STRATEN, Gifts, 65–81).

<sup>31</sup> Zuletzt CORNELIUS/NIEHR, Götter, 63.72–74.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. ALROTH, Cult image.

Als Votive sind auch die früheisenzeitlichen sog. Astarte-Plaketten aus Ton<sup>33</sup> und die miniaturisierten Schreinfassaden aus der Gaza-Region<sup>34</sup> keinesfalls sicher. Das gilt auch für die Unmengen der vor allem Eisen IIA und B -zeitlichen sog. judäischen Pfeilerfigurinen (**Abb. 4**), die immer wieder als Votive diskutiert werden.<sup>35</sup> Da die Fundkontexte von Palästen über Haushalte und Gräber bis hin zu Sakralbauten erheblich variieren, kann man für die Segensfigurinen kaum eine einzige Verwendungsart angeben.<sup>36</sup> Sie *können* als Votivgaben verwandt worden sein<sup>37</sup>, sind aber anscheinend nicht von vornherein intentional als Votivgaben hergestellt. In den meisten Fällen wurden die Pfeilerfigurinen in den Heiligtümern *nicht* als Votive gebraucht, wenn auch diese Verwendung nicht auszuschließen ist.<sup>38</sup> Wertvoller Schmuck konnte sekundär als Votiv verwandt werden, wie im Falle der aus Fayenceperlen hergestellten Halskette vom *Tell el-Qasile*<sup>39</sup>, den Fayenceperlen aus dem Hathortempel in *Timna*<sup>40</sup> oder auch dem Gold-

<sup>33</sup> Für Beispiele und einen Überblick der Interpretationsmodelle vgl. CORNELIUS, *Faces* und DERS., *A preliminary typology*, bes. 29; KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*.

<sup>34</sup> Vgl. KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*. Zu den immer wieder verglichenen „Votivbetten“ aus Theben vgl. zur Diskussion STADELMANN, *Votivbetten*; ferner KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*, 115f. mit Abb. 125; MAZAR, *Pottery Plaques*; BRETSCHNEIDER, *Architekturmodelle*, bes. Kat. Nr. 80–85. RAHMANI hat auf eine miniaturisierte Stele mit einem protoaeolischen Kapitell unbekannter Herkunft aus dem 5. Jh. verwiesen und das 7,8 cm hohe Objekt aufgrund seiner Größe und von Vergleichsstücken aus Zypern als Votiv gedeutet: „The pillar with its capital should be regarded as representing the shrine in its entirety, or indeed the deity contained therein. As the miniature representation of a shrine containing its cult-image was intended to serve as a votiv offering, it seems reasonable to conclude that our miniature stele ... probably representing a shrine and perhaps a deity, was prepared for the same purpose“. RAHMANI, *Votive Stele*, 202. Wenn diese Interpretation richtig ist, bietet das Stück ein weiteres Argument für die These, die Plaketten mit miniaturisierten Heiligtümern seien – nicht ausschließlich – aber auch als Votive eingesetzt worden.

<sup>35</sup> Vgl. zum Befund KLETTER, *Judean pillar-figurines*.

<sup>36</sup> Eine große Anzahl von Publikationen hat sich mit diesem Thema auseinander gesetzt. Vgl. z.B. WENNING, *Paredros der Aschera*; KAMLAH, *Tell el-Fuhhār*; FREVEL, *Aschera*; KLETTER, *Judean pillar-figurines*; BURNS, *Female pillar figurines*; KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen* und mit einem Überblick der jüngsten Diskussion KLETTER, *Between Archaeology and Theology*.

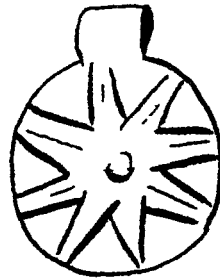
<sup>37</sup> Vgl. z.B. SCHMITT, *Bildersturm*, 195.

<sup>38</sup> Vgl. VAN DER TOORN, *Israelite Figurines*, 58.

<sup>39</sup> Vgl. MAZAR, *Tell Qasile. Part II*, 18.

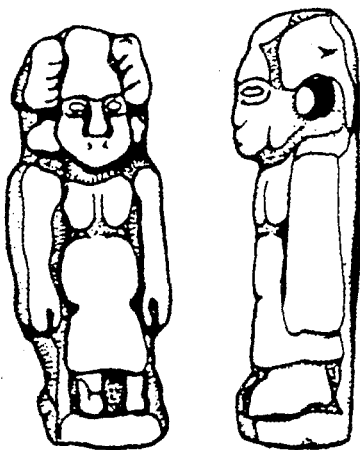
<sup>40</sup> Vgl. ROTHENBERG, *Mining Temple*.

blechanhänger aus dem Fosse-Tempel in Lachis (**Abb. 5**).<sup>41</sup> Unzweifelhaft wurden diese teuren Gegenstände in den Heiligtümern als Votive platziert, aber nicht notwendigerweise als solche fabriziert.<sup>42</sup>

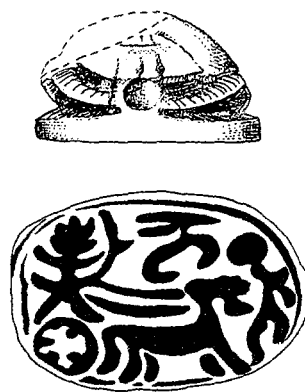


**Abb. 5:** Spätbronzezeitlicher Goldblechanhänger aus Lachis.

Schließlich müssen Siegel und Amulette als Votivgaben angesprochen werden. Zum Teil wurde eine große Anzahl von Siegelamuletten in MB oder LB-zeitlichen Heiligtümern (z.B. 14 Siegel in *Timna*<sup>c</sup> und 39 im Fosse-Tempel in Lachis)<sup>43</sup> gefunden. Für den vorliegenden Zusammenhang reichen das Anat-Amulett aus dem eisenzeitlichen Tempel in Beth-Sean (**Abb. 6**) und das einzige Stempelsiegel vom *Tell el-Qasile* (**Abb. 7**). Obwohl kein Zweifel daran besteht,



**Abb. 6:** Anat-Amulett aus Beth-Sean.



**Abb. 7:** Skarabäus vom *Tell el-Qasile*.

<sup>41</sup> Vgl. TUFNELL, *Lachish II*, 65, Pl. XXXVI: 4.

<sup>42</sup> Vergleichbar sind die von REHM untersuchten assyrischen Votivbleche, die überwiegend aus dem Kunsthandel stammen. Vgl. REHM, *Votivbleche und DIES.*, *Kleine Gaben*. Aufgrund dieser Vergleichsstücke könnte auch der Ištar-Anhänger aus Ekron / *Tel Miqnē* (dazu zuletzt ORNAN, *Ištar*, 237f.) ein Votiv darstellen.

<sup>43</sup> Vgl. TUFNELL, *Lachish II*, 68–71, Pl. 31–32; ROTHENBERG, *Mining Temple*, 113–147.

dass Amulette und Stempelsiegel primär eine rechtliche oder repräsentative Funktion hatten bzw. darauf zielten, Leben und Wohlstand apotropäisch zu bewahren bzw. zu fördern, wurden sie auch als individuelle Marker, Gaben und Votive verwendet.<sup>44</sup> „Durch alle Zeiten der Siegelproduktion sind Siegelamulette als versprochene (Votivgaben) oder einfach als *Gaben an Heiligtümern* deponiert worden“.<sup>45</sup> Die Siegel stellen – als Votiv verwendet – eine symbolische Kommunikation primär mit der Gottheit und mit den übrigen Besuchern des Heiligtums als sekundäre Adressaten dar und stehen repräsentativ für den Votanten oder die Votantin. Zugleich können sie stellvertretend als Zeichenträger für eine Botschaft an die Gottheit stehen, die mit der Stiftung, jedoch nicht mit den gestifteten Gegenständen, materiell verbunden ist. Wie bei den Figurinen, dem Schmuck und der Keramik besteht die gleiche Schwierigkeit bei Siegeln und Amuletten: Sie können als Votive fungieren, müssen aber keine sein. Ihre primäre Funktion im Alltag war in der Regel nicht die Votivfunktion. Über die Verwendung als Votiv entscheidet auch hier lediglich der Fundkontext.<sup>46</sup>

Die wenigen Beispiele machen die Notwendigkeit einer Definition deutlich, die die Multifunktionalität wie auch die Vielseitigkeit der Objekte und ihrer Verwendung als Votiv berücksichtigt.

### **Definition und Abgrenzung von Votiven**

Votive sind, so ist bisher deutlich geworden, materialisierter Ausdruck einer personalen Beziehung zwischen Dedikant und Gottheit und von daher in Kult-handlungen eingebunden. „Wenn kultisches Handeln symbolisches Handeln ist, dann kann das Aufstellen eines Votivgegenstandes als symbolische Interaktion verstanden werden“.<sup>47</sup> Dabei sind drei Phasen der Verwendung auszumachen: Am Anfang steht der Akt der Stiftung, der als kultischer Akt verstanden wird und repräsentative Bedeutung hat. Vielfach findet eine Stiftung öffentlich statt. Die zweite Phase ist durch die mehr oder weniger ausgedehnte Präsenz im Hei-

<sup>44</sup> Vgl. HERRMANN, Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel, 2 und DERS., Die ägyptischen Amulette der Sammlungen Bibel+Orient, 2.

<sup>45</sup> KEEL, Recht der Bilder, 275.

<sup>46</sup> Vgl. QUACK, Medien der Alltagskultur, 255.

<sup>47</sup> HAASE, Votivbilder, 375.



ligtum gekennzeichnet und unterscheidet Votive von konsumptiven Opfern.<sup>48</sup> Die Dauer der Aufstellung wird bestimmt durch den aktuellen Bezug des Votivs und den am Heiligtum verfügbaren Platz. Die dritte Phase ist durch die rituelle Entsorgung des Votivs, meist in Gruben in der Nähe des Heiligtums, markiert. Dabei zeigt sich, dass Votive nicht einzeln, sondern in Gruppen in regelmäßigen oder unregelmäßigen Zeitabständen abgeräumt wurden.

An den bisherigen Beispielen hat sich schon gezeigt, dass sich nahezu jeder Gegenstand für die symbolische Kommunikation eignet, die von außen nicht notwendig „ablesbar“ gewesen sein muss. Im Grad der Deutlichkeit unterscheiden sich Beterstatuen von Abbildern der Gottheit, beschriftete Votive von Alltagsgegenständen. Nicht immer gelingt es, die spezifische Kommunikationsleistung zu rekonstruieren, auch wenn sie intentional mit dem Akt der Gabe verbunden gewesen sein kann. Votive sind häufig Gegenstände des Alltags: „Bei vielen einfachen Votiven handelt es sich um Gegenstände, die im Haushalt oder am Körper des Stifters schon eine Vergangenheit hatten, bevor er sich, gewiß oft schweren Herzens, von ihnen getrennt hat: Weitgehend stimmen diese Funde mit solchen aus Siedlungen überein“.<sup>49</sup> Da von Seiten des Stifters mit der Gabe meist eine symbolische Wertüberstellung an die Gottheit verbunden wird, handelt es sich normalerweise auch bei den Objekten des alltäglichen Lebens nicht um die einfachsten Gegenstände, die aber auch nicht ausgeschlossen sind. In der Regel handelt es sich jedoch bei Votiven eher um wertvollere Gegenstände (Schmuck, Edelmetalle, luxuriöse Keramik oder Elfenbein). Dabei kann es auch um die Wiederverwendung von Gegenständen als Stiftungen gehen.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Vgl. zu dieser basalen Unterscheidung auch VAN STRATEN, *Gifts*, 67. 69.

<sup>49</sup> BRUNNER, *Votivgaben*, 1078.

<sup>50</sup> Ein gutes Beispiel dafür stellt das von STERN publizierte Schulterblatt aus Dor dar. Dass es sich um ein Votiv handelt, macht die zyprisch-syllabische Dedikationsinschrift, die paläographisch in das beginnende 4. Jh. datiert, ebenso deutlich wie die Beifunde aus der Grube (perserzeitl. Import-Keramik: Amphoren und Schalen, ein Fayenceamulett und ein Ostrakon), in der der verzierte Knochen entdeckt wurde. Auf der Vorderseite ist das Objekt mit einer maritimen Szene verziert. Im Boot steht der ägyptisiert dargestellte Kapitän mit segnend erhobener Hand und dem Blick auf das Land, von dem er sich fahrend entfernt. Ihm gegenüber an Land steht eine Priesterin im Durchgang des Hafentors oder am Eingang eines Tempels. „Thus, it seems that the scapula depicts some kind of a cultic ceremony relating to the departure from the harbour“. STERN, *A Phoenician-Cypriote Votive Scapula*, 11. Der die Vorderseite kennzeichnende Mischstil aus phönizischen, ägyptischen und assy-

Über die Verwendung eines Gegenstandes als Votiv entscheidet letztlich nur der Verwendungskontext (aufgestellt im Heiligtum oder entsorgt im Depositorium) oder eine Beischrift, die aber in Palästina ausgesprochen selten zu finden ist. Als Votivgaben kommen damit alle materiellen künstlichen oder natürlichen Gaben von mehr oder weniger hohem Wert in Frage. Die Art der Votivgaben ist vom sozialen Status des Spenders abhängig. „Der Gottheit, um eine Bitte zu verstärken oder als Dank, ein würdiges und dauerhaftes Geschenk zu machen, scheint ein uraltes Anliegen der Menschen. Die großen Anatheme sollten neben der Frömmigkeit auch das wirtschaftliche Vermögen des Stifters bzw. der weihenden Gemeinde deutlich werden lassen“.<sup>51</sup> Was F. NAUMANN-STECKNER hier für Votive als öffentliche Stiftungen konstatiert, gilt übertragen auch auf der privaten Ebene. Votive haben Öffentlichkeitswirkung und spiegeln häufig den Status des Stifters wider, wobei dessen Alltagswelt eine besondere Rolle spielt.

Neben die Alltagswelt des Spenders tritt häufig die Welt der Götter als Bezugsraum. Das gilt vor allem dann, wenn die Gottheit oder der Kontakt mit ihr selbst abgebildet wird.<sup>52</sup> Die kommunikative Leistung des Gegenstandes verschiebt sich dabei auf die Seite der Gottheit und die Außenwelt, während der personale Bezug zum Stifter undeutlicher wird. Die Botschaft bleibt allerdings vergleichbar. Die Aufstellung des Abbildes im Verfügungsbereich der Gottheit macht die gelungene Beziehung zwischen Beter und Gott oder den Wunsch danach nach außen deutlich. MAREILE HAASE hat den an die Besucher des Heiligtums gerichteten kommunikativen Aspekt der Votive deshalb treffend als „Werbeeffect“ gekennzeichnet.<sup>53</sup>

---

rischen Elementen datiert – anders als die Inschrift – in das 7./6. Jh. v. Chr. „We can therefore conclude that our scapula was originally decorated by the Phoenicians at Cyprus, Dor or elsewhere in Phoenicia ... and was later used by the Cypriote Greeks, who added their votive inscription on the reverse when they brought the bone to the sanctuary at Dor“. STERN, A Phoenician-Cypriote Votive Scapula, 12.

<sup>51</sup> NAUMANN-STECKNER, Privater Dank, 167.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. ALROTH, Cult image, 15–64.106f; NAUMANN-STECKNER, Privater Dank, 184–186. ALROTH beschreibt die Präsenz von Votivfigurinen von Gottheiten an Heiligtümern, die nicht ihnen selbst geweiht waren als „visiting gods“: „The dedicant may have regarded his gift as appropriate on account of some special relationship between the visiting god and the recipient or only as a beautiful thing that was a pleasing gift to any deity“. ALROTH, Visiting Gods, 113.

Im Folgenden wird von einer weiteren Definition von Votiven ausgegangen. Votive müssen nicht – das sei ausdrücklich betont – mit Gelübden verbunden werden, sind aber immer mit Heiligtümern oder besonderen (heiligen) Orten verbunden. Sie sind eine Form des Opfers und hängen von dem sozialen Stand wie auch dem ökonomischen Status des individuellen Opfernden ab. „Natürlich gehört zu den unblutigen Opfern auch die Darbringung von wertvollen Gegenständen wie Waffen, Gold, Edelsteinen, Münzen, dem zehnten Teil der Beute und anderen *Votivgaben*, die man opfert, wenn man eine Gefahr oder Krankheit überstanden hat oder bei deren Opferung man ein Gelübde ablegt und die Gottheit um bestimmte Gnadengaben ersucht“.<sup>54</sup> Votive basieren auf der Annahme einer Reziprozität auf unterschiedlichen Ebenen. Die gestiftete Gabe soll symbolisch einer Zuwendung der Göttheit, sei sie vergangen (Dankvotiv, *do quia dedisti*) oder erwartet (Bittvotiv, *do ut des*), entsprechen. Votive sind einerseits durch einen Zusammenhang mit dem Votanten oder der Votantin und andererseits durch einen Akt des Verzichts gekennzeichnet. Auch Votivgaben folgen damit der *Logik des Opfers*: „Votivopfer lassen sich daher am besten als Verzichtserklärungen auf dem Hintergrund eines *do-ut-des-Vertrags* beschreiben“.<sup>55</sup>

Während Opfer aber in der Regel durch den Verzehr, das Verbrennen, das Ausgießen, das Schlachten o.Ä. verbraucht werden, konsumtiv, unwiederbringlich und damit vergänglich sind, unterscheiden sich Weihgaben bzw. Votive gerade darin, dass sie auf Permanenz und Repräsentanz angelegt sind. Votive werden »aufgestellt«, nicht für einen Moment, sondern möglichst auf Dauer. Votive sind sehr häufig nicht nur von rein materiellem Wert, sondern tragen eine Botschaft und halten diese präsent. Votive sind in vielen Fällen Kommunikationsmittel, indem sie durch ein Bild oder eine Inschrift eine bestimmte Aussage symbolisieren und permanent präsent halten. So tritt neben die Logik des Opfers die Logik der Repräsentation.

Ich möchte drei Aspekte von Votiven benennen, die in unterschiedlicher Weise ausgeprägt sind und sich m.E. zur heuristischen Klassifizierung von Votiven eignen.

<sup>53</sup> Vgl. HAASE, Votivkult und DIES., Votivbilder. Zum Begriff der Werbung im Zusammenhang mit Amuletten und Devotionalien auch STAUBLI, Werbung, 8.

<sup>54</sup> GERLITZ, Opfer, 256.

<sup>55</sup> GERLITZ, Opfer, 256, vgl. DANKER, Ex Voto, 680.

### *1. Der Aspekt der Weihe resp. des Geschenks*

Eine Gabe an einem Heiligtum hat den Charakter eines Geschenks oder eines Aktes der Danksagung. Das Votiv wird im Tempel an die Gottheit überstellt und kehrt in der Regel nicht nach Verwendung in den Besitz des Stifters zurück. Der kommunikative Gehalt einer solchen Gabe kann ein doppelter sein: er kann prospektiv (die Gottheit wird beschenkt, damit sie etwas tut) oder retrospektiv (die Gottheit wird beschenkt, weil sie etwas getan hat) verstanden werden. Mit der Stiftung aber erfolgt jeweils eine Überstellung des Gegenstandes in den Verfügungsbereich des angesprochenen Gottes. Dieser Aspekt trifft besonders bei wertvollen Gegenständen, seien es Waffen, Schmuck, Perlen, Münzen o.Ä. zu. Gerade bei Münzen, Hacksilber oder Metallschmelzen, wie aber auch bei anderen kostbaren Materialien, handelt es sich dann bei der Votivgabe um eine symbolische Wertüberstellung zugunsten einer Gottheit und z.T. ihres Kultes.

### *2. Der Aspekt des Zeichens*

Votive sind Teil einer Interaktion zwischen Votant und der Gottheit als primärem Adressaten, sie sind insofern Zeichen. Dabei können Votive explizite oder implizite Zeichenträger sein. Sie können, müssen aber nicht, die Kommunikation durch eine Inschrift explizit machen. Ihre Zeichenfunktion erfüllen sie auch ohne explizite Botschaft. Ein Votiv symbolisiert das Gelingen der Beziehung zu einer Gottheit, sei es als Wunsch oder als Dank.<sup>56</sup> Ein Votiv kann als Garant oder Pfand für die Einlösung eines Gelübdes verstanden werden, d.h. es ist dann ein lokal verwandter, stellvertretender Marker für eine andere kultisch verstandene Aktion. So z.B. besonders sichtbar an Weihinschriften auf Votivgaben, aber auch beispielsweise an den sog. hellenistischen »temple-boys«<sup>57</sup>, sofern diese die versprochene Weihe eines Knaben an das Heiligtum anstelle der realen Ablieferung symbolisieren sollten. EPHRAIM STERN hat diese Interpretation

<sup>56</sup> Zum Zusammenhang von Segen und Votivgaben an Heiligtümern vgl. auch STAUBLI, Werbung, 9.

<sup>57</sup> Zum zypriotischen Befund vgl. BEER, Temple-Boys; STERN, DOR und DERS., Excavations at Dor.

eines Nasiräersgelübdes mit Hinweis auf die Horuskind-Pose zu Recht in Frage gestellt. Zu den beiden Beispielen aus Tel Dor schreibt er:

„The usual interpretation of this type of figure is that it represents a boy dedicated by its parents to serve his entire life in the sanctuary, recalling the Biblical story of Hannah and Samuel. Another, probably more credible, explanation regards this figure as representing the child-god Horus, the son of Baal and Astarte, like the infants held by the goddesses ... This view is supported by other finds showing a boy with a finger in his mouth, which is a common posture for Horus”.<sup>58</sup>

Nach dieser Interpretation symbolisieren die Votive in der Darstellung des Horusknaben “the health, good luck and prosperity for the child”<sup>59</sup> oder mit anderen Worten den Segen und den Schutz des Kindes, welches weder real noch symbolisch im Heiligtum präsent ist. In der stellvertretenden Präsenz zeigt sich der dritte Aspekt:

### 3. Der Aspekt der Präsenz

Gemeint ist hier vor allem die permanente Präsenz. Ein Votiv verstetigt die Präsenz dessen, wofür es steht oder zu wem es gehört. Der Aspekt der Permanenz spiegelt sich nicht nur in den Installationen (den Bänken zur Repräsentation) sondern auch in den Objekten selbst, die häufig aus kostbarem, unvergänglichen Material gefertigt sind. Im Heiligtum nimmt ein Votiv eine Stellvertreterfunktion ein. So etwa in besonders klarer Weise bei den Beterstatuetten, wie z.B. diejenigen aus dem frühbronzezeitlichen 3. Jahrtausend aus dem sumerischen Heiligtum von *Ešnunna* / Tell Asmar.<sup>60</sup> Diese kostbaren Figuren symbolisieren den Beter und halten ihn *und* sein Gebet im Heiligtum präsent. “They give the prayer a concrete form and ensure that it will be repeated continuously and in

<sup>58</sup> STERN, DOR, 166.

<sup>59</sup> BEER, Temple Boys, 15.

<sup>60</sup> Vgl. die ähnlichen Beterstatuetten aus den Heiligtümern von Assur, Mari, Nippur u.a. BRAUN-HOLZINGER, Beterstatuetten; zum zypriotischen Befund von Ayia Irini vgl. CONNELLY, Standing.

perpetuity before the god".<sup>61</sup> Sie bringen die Bitte permanent und unmittelbar vor. Bei dieser Art von Votiven ist der kommunikative wie auch der repräsentative Aspekt nicht zu leugnen.

Wenn Votive eine Form der symbolischen und zum Teil visuellen Kommunikation darstellen, ist zu erwarten, dass Votive in Heiligtümern sichtbar aufgestellt wurden. Die Präsenz vieler Votive kann zugleich als Anzeiger gelungener Kommunikation mit der Gottheit verstanden werden. Da aber der Stellplatz in den Heiligtümern nicht beliebig erweiterbar und die Aufstellung der Votive zeitlich unbegrenzt auch nicht sinnvoll ist, werden Votivgaben in Abständen abgeräumt und in Gruben oder Depositorien verwahrt oder entsorgt. „Meist werden die Gegenstände nämlich in akkumulierter Form gefunden; sie wurden in der Antike in Vertiefungen, die mithilfe steinerner oder tönerner Verkleidung befestigt und geschützt sein konnten, im Erdboden versenkt. Es wird angenommen, dass diese Akkumulationen dadurch zustande kamen, dass die im Heiligtum befindlichen Votive aus Gründen des Platzmangels regelmäßig abgeräumt und vergraben wurden“.<sup>62</sup>

### Spuren von Votiven in den Heiligtümern Israels/Palästinas

Im Folgenden sollen einige Blicke auf Votive und ihre Entwicklung in Israel/Palästina geworfen werden. Anhand kultischer Installationen soll gezeigt werden, dass trotz der relativ bescheidenen Fundsituation sowohl mit einer Vielzahl von Votiven als auch mit einer Entwicklung im 2. und 1. Jt. zu rechnen ist. Entsprechend der genannten Definition beschränke ich mich auf *in Heiligtümern* oder an heiligen Plätzen gefundene Votivgaben bzw. auf entsprechende Installationen, die mit Votivgaben in Verbindung stehen.<sup>63</sup> Der Fokus liegt im Folgenden auf der zweiten Phase (s.o.) der Verwendung von Votiven, der Aufstellung im Heiligtum. Der Einbezug der Herstellung und Stiftung (erste Phase) und die Be-

<sup>61</sup> CONNELLY, Standing, 211.

<sup>62</sup> HAASE, Votivbilder, 372, vgl. BOUMA, Religio votiva; SÖDERLIND, Man and animal in antiquity.

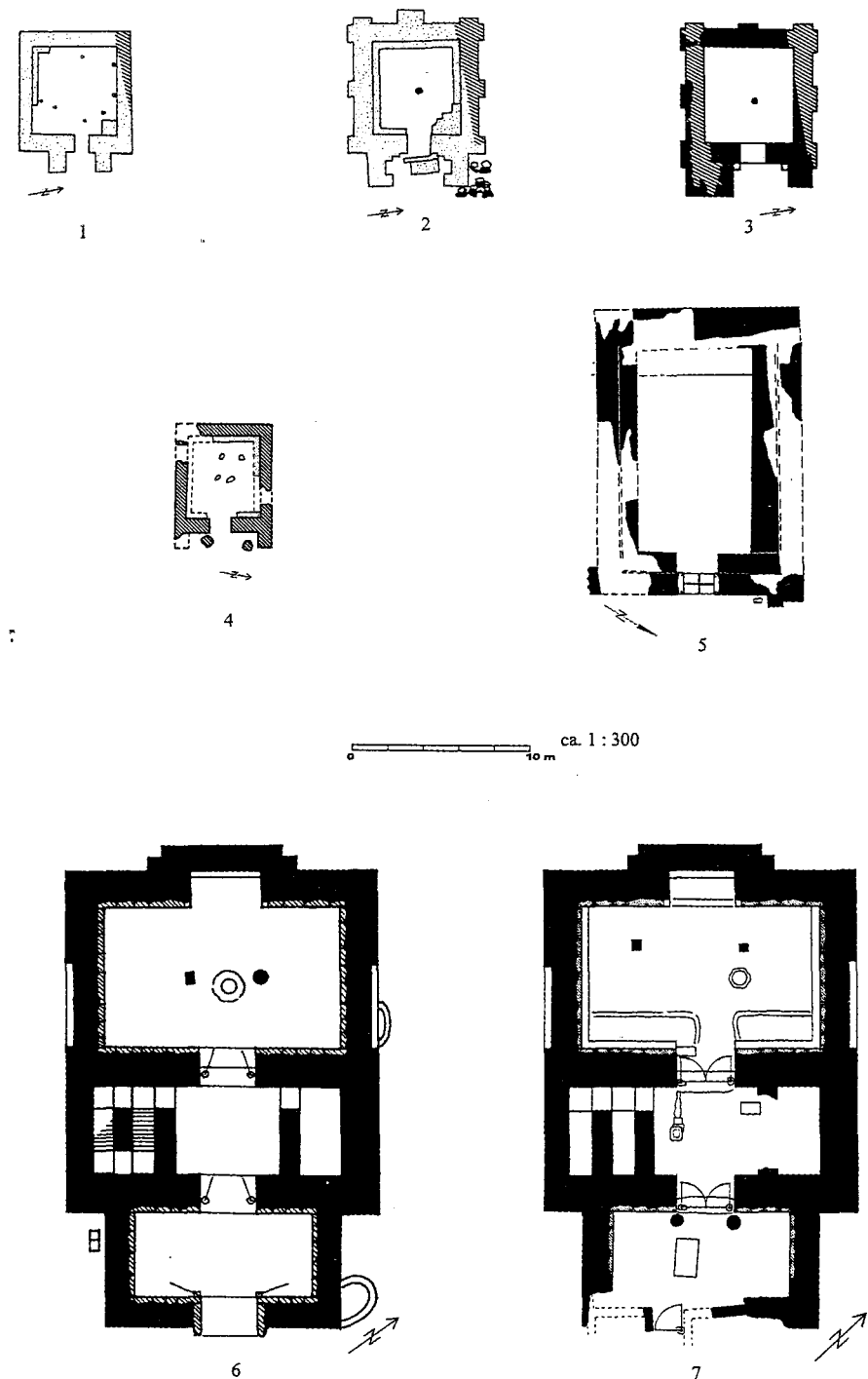
<sup>63</sup> Deswegen bleibt zum Beispiel der 28 cm hohe ägyptisierende Frauenkopf aus Dolomit, der von 'AMR als Votivgabe im ägyptischen Horuskult angesprochen und einem Heiligtum im Ostjordanland zugeordnet wird, hier unberücksichtigt.

deutung von Depositorien (dritte Phase) stehen demgegenüber zurück. Besonderes Augenmerk soll auf die mediale Funktion von Votiven gelegt werden. In einem ersten Schritt wende ich mich der allgemeinen Entwicklung an Heiligtümern im 2. und 1. Jt. zu und versuche dann auf einzelne Beispiele ausführlicher einzugehen.

Aus pragmatischen Gründen setzte ich in der Mittelbronzezeit an, auch wenn bereits an chalkolithischen und auch frühbronzezeitlichen Heiligtümern Votive nachweisbar oder zumindest wahrscheinlich sind. Der Einsatz erfolgt in der Mittelbronzezeit, weil es eine signifikante Verschiebung zwischen den Stadtheiligtümern in der Mittelbronzezeit und den neu errichteten asymmetrischen, unregelmäßigen Heiligtümern der Spätbronzezeit gibt. Dabei folge ich der Klassifizierung der Tempel von GABRIELE ALBERS.<sup>64</sup>

Bei den zentralen Stadttempeln der Mittelbronzezeit, die in der Spätbronzezeit weiterbenutzt wurden, handelt es sich zum einen um einräumige Anlagen im Langhaustyp mit zentralem Zugang wie in *Tell Abū Hayyāt* / Tell el-Hayyat, *Tell Kittān* / *Tell Mūsā*, Hazor Oberstadt, bzw. mit vorgelagerten Anten wie Megiddo 2048 bzw. die sog. Migdal oder der Festungstempel in *Tell el-Mutesellim* / Megiddo Stratum III und IV und in *Tell Balāta* / Sichem. Ähnlich aufgebaut ist der als Breitraumtempel angelegte Orthostatentempel in der Unterstadt Hazors. In manchen dieser Tempel, wie z.B. *Tell Abū Hayyāt*, *Tell Mūsā* in Schicht IV, dem Langhausbau in Hazor Oberstadt und den späteren Phasen des Orthostatentempels sind umlaufende Bänke eingebaut (Abb. 8). Diese dienen zur Ablage von Opfermaterialien, Kultgeschirr oder auch Votivgaben. Von den Befunden kommen – abgesehen von Keramik – Schmuck, getriebene Goldbleche, figürlich gestaltete Keramik, einzelne Perlen und vereinzelt – im Stelentempel in Hazor – auch eine Bronzefigurine eines sitzenden Gottes als Votivgaben in Frage. Die Bänke spielen im Aufbau des Gebäudes eine untergeordnete, jedoch – wie die architektonische Entwicklung im Stelentempel in Hazor zeigt – eine zunehmende Rolle.

<sup>64</sup> Vgl. ALBERS, Studien. Sowohl die architektonischen Pläne als auch die Funde sind hier auf eine komfortable Art und Weise präsentiert. In den folgenden Abschnitten, wenn nicht anders angezeigt, verzichte ich auf Verweise auf andere Publikationen, im Bewusstsein, dass es reichlich davon gibt.



**Abb. 8:**  
 Plan der Tempel:  
 1.-3. vom *Tell Abū  
 Hayyāt* – 4. *Tell  
 Mūsā* Stratum IV –  
 5. Oberstadt von  
 Hazor – 6.-7.  
 Orthostatentempel  
 von Hazor.

Signifikante Veränderungen sind demgegenüber in den sog. unregelmäßigen Tempeln, die erst in der Spätbronzezeit errichtet worden sind, festzustellen. In fast allen dieser ebenfalls meist einräumigen Anlagen spielen Podien und Bänke eine zentrale Rolle. Ich folge GABRIELE ALBERS in der Einschätzung, dass es sich bei den Anlagen nicht um Tempel unterschiedlicher Fremdbevölkerungsanteile handelt, sondern sich in den Grundrissen der Tempelbau der Mittelbronzezeit



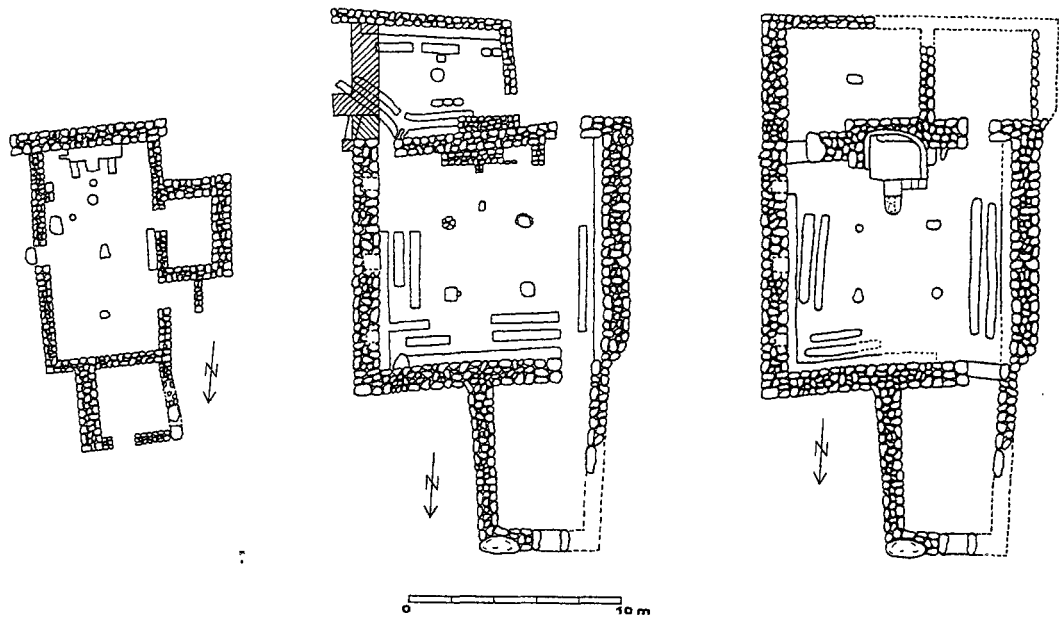
---

verändert fortsetzt. Für einen näheren Blick greife ich exemplarisch drei Heiligtümer heraus, beginnend mit der Unterstadt von Lachis / *Tell ed-Duwēr*.

### 1. Der Fosse-Tempel von Lachis

Der in den Graben der zerstörten mittelbronzezeitlichen Stadt Lachis auf dem *Tell ed-Duwēr* in der 1. Hälfte des 15. Jh. gebaute sog. „Graben“- oder „Fosse“-Tempel besteht während der gesamten Spätbronzezeit und weist drei verschiedene Bauphasen auf (**Abb. 9**). In der ersten Phase handelt es sich um einen einfachen Langbau mit einem an der Längsseite im Westen angebautem Nebenraum und zwei Eingängen. Der Hauptraum hat eine Größe von 10 x 5 m. An die südliche Raumwand ist ein gestuftes 3 x 0,6 m großes und 30 cm hohes Podium eingebaut, dem insgesamt drei Podeste vorgelagert sind. Die beiden seitlichen Podeste sind halb hoch ausgeführt. An der östlichen Seite befindet sich neben dem Eingang zum Nebenraum eine aus Lehm und Steinen errichtete 2 m lange und 40 cm tiefe Bank.

In der zweiten Phase erfolgt Mitte des 15. Jh. an der Stelle des ersten Baus ein erheblich vergrößerter zweiter Tempel. Gegenüber dem ersten Tempel ist der Hauptraum erheblich verbreitert und jetzt annähernd quadratisch. Im Süden schließt sich ein rückwärtiger Nebenraum an, der auch von außen zugänglich und mit Bänken sowie einem Podest ausgestattet ist. Der vom Innenraum zugängliche Nebenraum des Tempels ist an die Nordseite verlagert. Im rückwärtigen Bereich ist der Hauptraum an drei Seiten mit z.T. dreifach hintereinander angeordneten Bänken ausgestattet. Im Süden ist auf der Plattform des Vorgängerbaus erneut eine Plattform eingebaut. Dem rückwärtigen 2,90 x 0,65 m langrechteckigen Podest ist ein kleines, quadratisches vorgelagert.



**Abb. 9:** Spätbronzezeitlicher Grabentempel in Lachis.

Die dritte Phase des Tempels ist – anders als die zweite – kein stark veränderter Neubau, sondern über den Mauern des zerstörten Tempels wird ein leicht veränderter Bau errichtet. Der Zugang wird in den trapezoiden Vorraum im Norden verlagert und der vormalige Zugangsraum im Süden durch einen zweiten, parallelen Nebenraum ergänzt. Die Nebenräume stehen jetzt in einem funktionalen Zusammenhang zum Hauptraum und sind von diesem aus zugänglich. Die Gesamtlänge der Bänke im Hauptraum wurde noch einmal geringfügig verlängert. Der Hauptraum wird bestimmt durch das eingebaute, mehrfach geänderte zweiteilige Podium. Vor der 2,50 x 2,25 m großen und am Schluss ca. 80 cm hohen Plattform ist ein etwa 1 m hohes, quadratisches kleines Podest von 0,80 x 0,80 m vorgelagert.

Die Kleinfunde in allen drei Phasen sind vergleichbar. Es überwiegen kultische Keramik und Gefäße, doch lassen sich daneben auch wichtige Funde im Hinblick auf Votivgaben verzeichnen. Siegel, Schmuck sowie eine Bronzefigurine eines stehenden Gottes mit erhobenem Arm und Perlen wurden in der ersten Phase gefunden; in der zweiten Phase Goldblechanhänger, Gewichte, Fragmente

von Straußeneischaalen, applizierte Deckel von Pyxiden, Glas-, Karneol- und Fayenceperlen sowie Skarabäen. Die reichsten archäologischen Funde weist die dritte Phase auf, darunter Schmuck- und Salbgefäße, Elfenbeinpyxiden, -figuren, und -appliken, -zierszepter, erneut Schmuckperlen und Siegel, eventuell Teile einer Kompositstatue<sup>65</sup>, und vor allem größere Teile des sog. »Lachish-Ewer«, eines mit einer Inschrift versehenen, 48 cm hohen Kruges<sup>66</sup> (Abb. 10). Über der Dekoration, die aus einer Tierprozession mit einem Löwen, einem Hirsch, einer Hirschkuh und vielleicht einem Vogel sowie aus einem von zwei Capriden flankierten Lebensbaum (das letzte Motiv ist einmal wiederholt) besteht, ist eine protokanaanäische Inschrift angebracht: *mtn.šy [lrb]ty 'lt* Mattan, „Geschenk für meine Herrin, die Göttin“.<sup>67</sup>



**Abb. 10:**  
Spätbronzezeitliche  
Kruginschrift aus Lachis.

Der beschriftete und bemalte Krug ist recht eindeutig ein Votiv. Er repräsentiert sowohl die Gabe als auch den Geber im Heiligtum und macht den Akt der Gabe permanent präsent. Der kommunikativen Funktion dieses Objektes vergleichbar, könnten die als Votivgaben verwendeten Siegel sein. Insofern sie ei-

<sup>65</sup> Vgl. BERLEJUNG, *Theologie*, 294.296 Anm. 1385 (zur Einordnung s. bereits oben Anm. 188).

<sup>66</sup> Die meisten Scherben dieses Kruges wurden in Locus 172 außerhalb des Heiligtums in einem »rubbish-pit« gefunden.

<sup>67</sup> Vgl. TUFNELL, *Lachish II*, Plate LI und LX und SASS, *The genesis of the alphabet*, 60f. Vgl. zur Diskussion und genaueren Beschreibung des Krugs FREVEL, *Aschera*, 796–811.

nem Individuum sicher zuzuordnen sind, vertreten sie – von seinem Besitzer nun gelöst – diesen durch ihre Präsenz im Heiligtum vor dem Gott oder der Göttin. Möglicherweise hat der Wert dieser Objekte seine eigene Wirkung auf den Akt des Gebens. Um Votive dürfte es sich auch bei den kostbaren Elfenbeinarbeiten und den Salbgefäßen aus der dritten Phase des Heiligtums handeln.

Die Bänke wie auch das Podium, die im Grabentempel der Phase II etwa 35 % der gesamten Fläche des Innenraums eingenommen haben, werden kaum nur zur Ablage von Kultgeschirr gedient haben. Vor allem auf dem Podium, das den Mittelpunkt des Kultes bildete und wo sich die Funde konzentrieren, sind offenbar Votivgaben abgelegt worden.<sup>68</sup> Die Votivgaben wurden nach Ausweis des Befundes in den Gruben, die in der Umgebung des Tempels gefunden worden sind, nach einer gewissen Zeit rituell entsorgt. Dort fanden sich nämlich außer einer Menge von Kultgeschirr „auffallend viele Perlen. Daneben fand man Straußeneierschalen, elfenbeinerne Fragmente von Salbgefäßen und Einlegearbeiten, je ein Spinnwirtel aus Elfenbein und Knochen, weiterhin Fragmente von Fayencegefäßen, zwei Alabasterkrüge, zwei Metallanhänger, ein metallenes Werkzeug (?), einen Siegelring, sieben Skarabäen sowie einen Siegelabdruck, drei Rollsiegel und rotes Kaolin. Alle diese Gegenstände wurden wohl dem Tempel gespendet, nach einiger Zeit ausgesondert und vergraben“.<sup>69</sup> Die in der Baukonzeption zunehmende Stellfläche lässt vermuten, dass entweder die Anzahl der Votivgaben im Kult zugenommen hat oder die Dauer der Präsenz verlängert worden ist. In beiden Fällen ist auf eine signifikante Aufwertung von Votiven im spätbronzezeitlichen Kult zu schließen.

## 2. Das spätbronzezeitliche Heiligtum auf dem Tell Mubārak

Werfen wir einen zweiten Blick auf das spätbronzezeitliche Heiligtum auf dem *Tell Mubārak* in der nördlichen Scharonebene am *Nahr ez-Zerqā*. Es handelt sich – anders als bei Lachis – nicht um einen Stadttempel, sondern um ein nahezu allein stehendes recht kleines, einräumiges Heiligtum<sup>70</sup> (**Abb. 11**). Strategisch an der wichtigen Traverse zwischen der *via maris* und Megiddo (Jesreel-

<sup>68</sup> Vgl. dazu ZWICKEL, Tempelkult, 114.

<sup>69</sup> ZWICKEL, Tempelkult, 117.

<sup>70</sup> Vgl. ZWICKEL, Tempelkult, 154.

Ebene) gelegen, könnte es als Wegheiligtum oder als Lokalheiligtum für die umliegenden Ortschaften klassifiziert werden.<sup>71</sup> Das innen etwas über 50 m<sup>2</sup> große Heiligtum war an der Ost- und Nordseite mit zweifach abgestuften Bänken sowie teilweise an der Südseite mit einer einfachen Bank ausgestattet. Als zentrale Einbauten ist eine Reihe von Podien in der westlichen Raumhälfte anzusprechen. Es handelt sich um eine 1,90 x 1,70 m und 0,4 m hohe Plattform in der

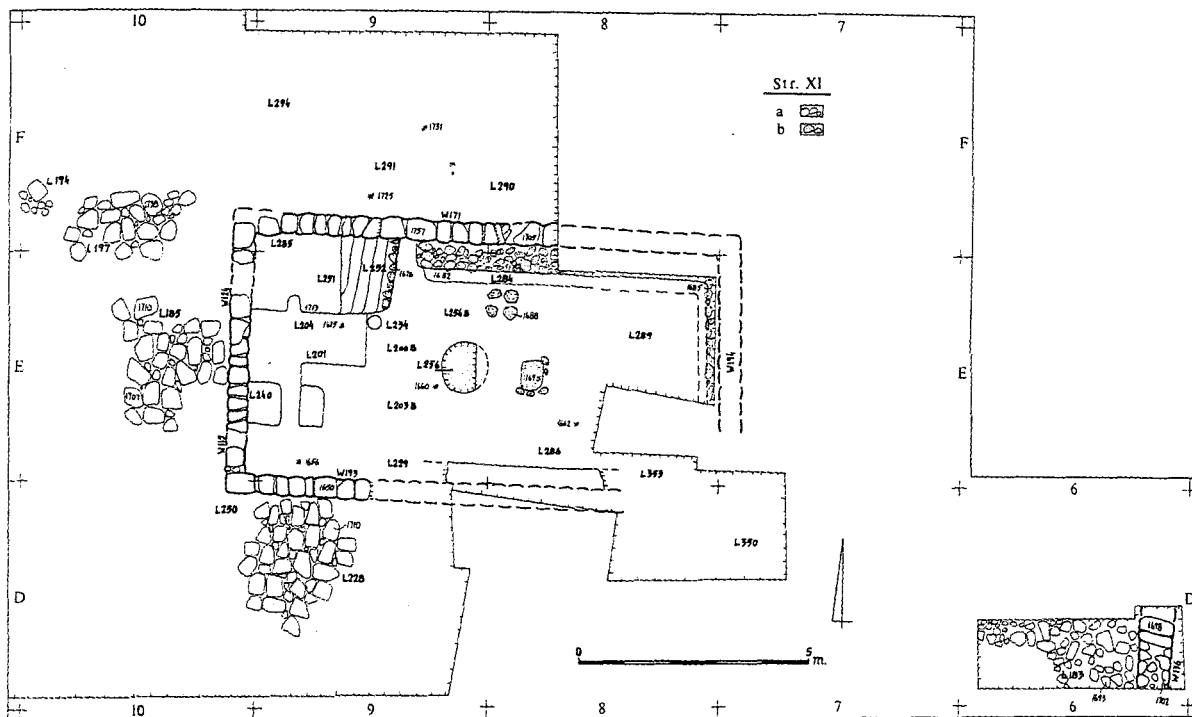


Abb. 11: Tell Mubarak Stratum XI.

nordwestlichen Ecke, der vier bzw. fünf Stufen vorgelagert waren. An der Südseite waren ein L-förmiges Flachpodest und diesem noch einmal zwei parallel angeordnete flache Podeste aus Kalkverputz angefügt. Die isometrische Rekonstruktion (Abb. 12) zeigt die unterschiedlichen Höhen der einzelnen Podien und zugleich die Funde in situ. Diese sind – abgesehen von der Keramik – ausgesprochen dürftig. Einzig einige Perlen auf den Podien deuten auf mindestens

<sup>71</sup> Vgl. zur Diskussion ZWICKEL, Tempelkult, 154.

zwei Schmuckketten als Votivgaben hin.<sup>72</sup> Ferner ließen sich vielleicht noch ein Purpurschneckengehäuse und eine Meeresmuschelschale in diese Richtung deuten.

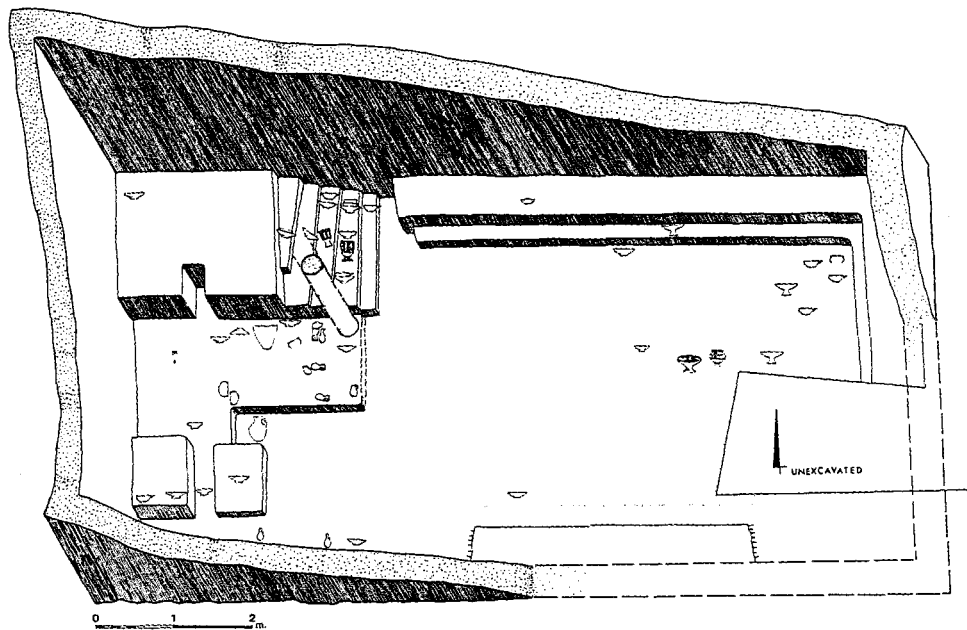


Abb. 12: Tell Mubarak Stratum XI, isometrische Rekonstruktion.

Etwas fülliger wird der Befund in der folgenden Nutzungsphase X aus dem 14./13. Jh.<sup>73</sup>, die ähnlich aufgebaut ist und ebenfalls von dem Podium in der südöstlichen Ecke dominiert wird. Hier fanden sich auf dem Podium eine 20 cm lange Bronzeschlange, ein Bronzedolch, eine Pfeilspitze, ein Ohrring aus Bronzeblech und eine größere Anzahl Perlen sowie Fayence-Rollsiegel und Fayence-Spielsteine.<sup>74</sup> Diese Objekte legen sich – zumal sie zum großen Teil auf dem Podium gefunden wurden und in ihrem Fundkontext keine erkennbare Funktion hatten – als Votivgaben nahe. Die Zusammenstellung zeigt, dass geradezu jeder wertvolle oder kunstvolle Gegenstand als Geschenk für die Gottheit gestiftet

<sup>72</sup> Vgl. ALBERS, Studien, 35.

<sup>73</sup> Vgl. den Plan des Gebäudes in ALBERS, Studien, Plate 11.

<sup>74</sup> Vgl. ALBERS, Studien, 39.

werden konnte. Die teuren und wertvollen Objekte wurden als Geschenk im Heiligtum deponiert, um der Bedeutung und dem Wert, die der Beziehung zu der Gottheit durch den Stifter beigemessen werden, sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Ob die Objekte daneben mit einer weiteren impliziten Botschaft, einem Gelübde oder etwas anderem verbunden waren, ist den Objekten selbst nicht zu entnehmen. Eine Standardisierung oder Normierung der Votive oder ein festliegender „Votivhaushalt“<sup>75</sup> ist nicht zu erkennen.

### 3. Das sog. „philistäische“ Heiligtum auf dem Tell el-Qasile

Die drei Phasen des früheisenzeitlichen sog. „philistäischen“<sup>76</sup> Heiligtums auf dem Tell el-Qasile (Abb. 13), an der Küste im Norden Tel Avivs gelegen, lassen – vergleichbar mit Tell Mubarak – aufgrund der geringen nichtkeramischen Funde kaum weitergehende Schlüsse zu. Lediglich aus Stratum X stammen einige wenige signifikante Objekte: ein eiserner Armreifen, einige Kosmetikutensilien aus Elfenbein sowie zwei Spinnwirtel aus Elfenbein. Letztere sind ein kostbares Handwerkzeug, das als Votivgabe interpretiert werden kann. Möglicherweise diente der eiserne Armreifen ebenfalls als Votiv: „Our bracelet should probably be interpreted as a gift to the temple, while most of the other bracelets of this type were found in tombs, i.e., they were burial gifts“.<sup>77</sup>

Die architektonischen Installationen, einerseits die gestuften Bänke, andererseits ein zentral fungierendes Podium, liefern weitere Informationen. Deutlich erkennbar ist wiederum die erhebliche Zunahme an Depositfläche in den drei Nutzungsphasen, die auf die anwachsende Bedeutung und Verwendung von Votivgaben in den drei Phasen hindeutet.

<sup>75</sup> Vgl. zu dem Terminus den Beitrag von H. VON HESBERG im vorliegenden Band.

<sup>76</sup> Die Diskussion um die Philister und den philistäischen Charakter von Tell el-Qasile kann hier nicht geführt werden, vgl. in Auswahl JOFFE, Ethnicity; MAZAR, The temples and cult of the Philistines; FINKELSTEIN, Philistines. Vgl. zu den Zweifeln an einer ethnozentrierten Interpretation des Heiligtums ALBERS, Studien, passim.

<sup>77</sup> MAZAR, Tell Qasile. Part II, 9.

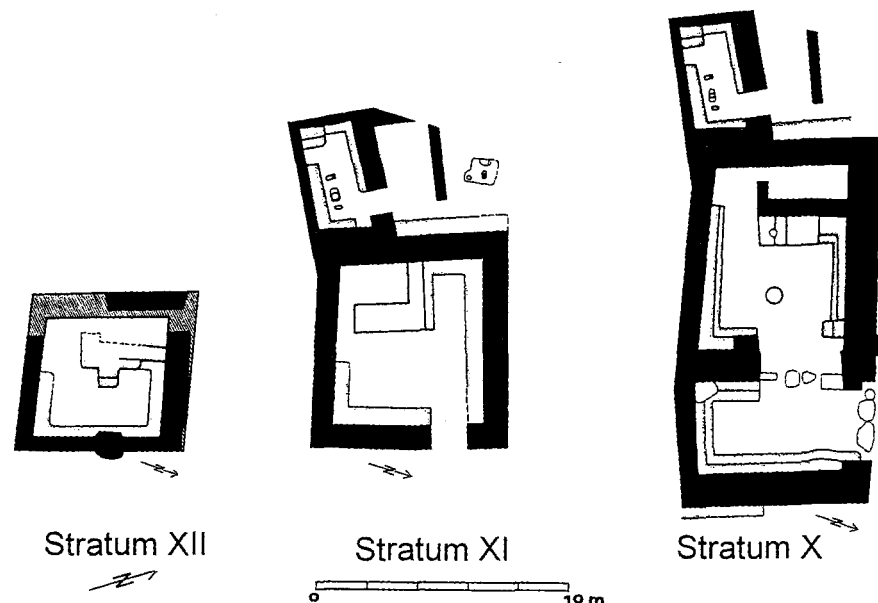


Abb. 13: *Tell el-Qasile* Stratum X–XII.

Aus dem Hof von Stratum XII stammt ein 8,6 cm hohes, anthropomorphes Gefäß aus Ton mit perforierten Brüsten (Abb. 14). M. WEIPPERT hat in vergleichbaren sog. »Gravidenflaschen« Votivgaben „hilfesuchender Frauen an Gottheiten, von denen sie Beistand erhofften“<sup>78</sup>, gesehen.<sup>79</sup> Die Gefäße, die aufgrund der durchbohrten Brüste offenbar für Libationen für die Göttin verwendet wurden oder kosmetische Öle beinhalteten, symbolisieren – im Heiligtum aufgestellt – gleichzeitig die Person, die den Ritus ausführt. Vielleicht hatten sie eine doppelte Funktion als Opfergefäße und Votive. Von ihrer Funktion her könnten die Gravidenflaschen analog zu den deutlich späteren Schwangerenfiguren in persischer Zeit (*Achsib*, *Tell es-Sa‘īdiye*, *Tell Zippor*, *Makmiš*, *Tell Abū Hawām*, *Beth-Sean* und andere Orte) als Schutz- oder Dankvotive von Schwangeren verstanden werden. In der Antike waren die schwangere Mutter und ihr Kind in vielfa-

<sup>78</sup> M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, 282.

<sup>79</sup> Vgl. M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen* zu dem Exemplar vom *Tell el-Qasile*, das nach WEIPPERT „für den speziellen Zweck der Weihung an eine Gottheit hergestellt wurde“. M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, 281. „Wegen der Durchbohrung der Brüste kann nicht absolut sicher gelten, daß dieses Gefäß tatsächlich zur Gattung der »Gravidenflaschen« gehört“. M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, 272.



cher Hinsicht gefährdet.<sup>80</sup> Die Votive zielen auf Schutz und auf Dank für die Bewahrung während der Schwangerschaft, um den Zeitpunkt der Geburt herum und vielleicht auch während der Niederkunft und symbolisieren diese Bitte dauerhaft im Heiligtum.

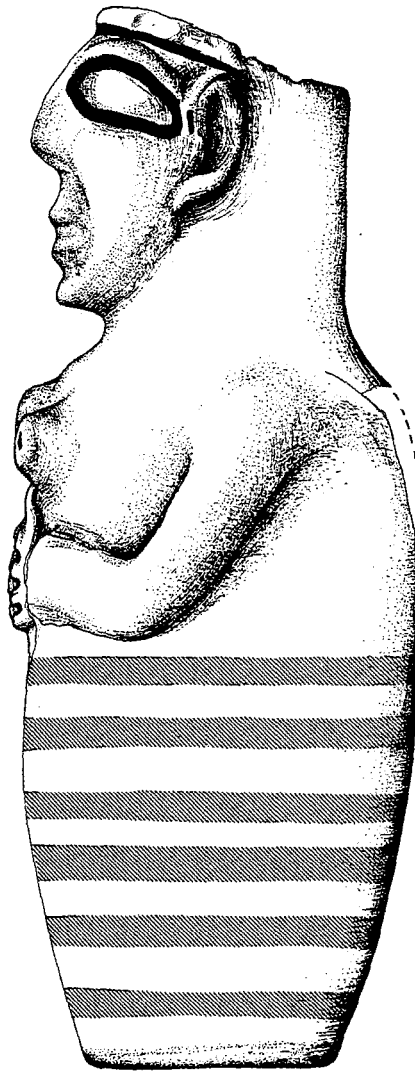


Abb. 14: Figuralgefäß aus *Tell el-Qasile*.

<sup>80</sup> Vgl. zum Überblick STOL, Birth.

## Zwischenfazit zu archäologischen Hinweisen auf einen Votivkult in der Bronzezeit

Die Beispiele haben gezeigt, dass aufgrund der Zunahme von Stellfläche auf Bänken und Podien anzunehmen ist, dass Votivgaben eine erhebliche und zunehmende Rolle im spätbronzezeitlichen Kult gespielt haben. Der Votivkult gehört selbstverständlicher zu den spätbronzezeitlichen Kulturen als der Opferkult. Obwohl sich keine größere Anzahl von Votiven oder Votivserien aus den Heiligtümern erhalten haben und für keines der Heiligtümer ein spezifischer „Votivhaushalt“ zu erkennen war, liegt dieser Schluss dennoch nahe. Die ausgegrabenen Votivablagen und die als Votive interpretierten Funde lassen sich folgendermaßen definieren: Es handelt sich bei ihnen um Gegenstände von höherem Wert (vor allem Schmuck und Elfenbein) mit zeichenhaftem Charakter, die der Gottheit als Dank oder Bitte überstellt wurden, um ein Gesuch oder eine geglückte Beziehung dauerhaft präsent zu halten. Gerade die Siegelamulette, der beschriftete „Lachish-Ewer“ oder die anthropomorphen Figuralgefäße deuten auf den Aspekt dauerhafter Präsenz. „Der Besitzer konnte sein Siegel vor der Gottheit deponieren und damit seine ständige Anwesenheit ausdrücken“.<sup>81</sup>

## Votivkult in der Eisenzeit II in Israel/Palästina? – Einige Hinweise

Im ersten Abschnitt war anhand des biblischen Befundes das Paradox erarbeitet worden, dass die Texte keine konkreten Hinweise auf Votivablagen bieten, diese aber auch kaum als unwahrscheinlich bezeichnet werden können. Das gilt nun erst recht angesichts des archäologischen Befundes der Bronzezeit. So stellt sich die Frage, ob man auch für die Eisenzeit mit einem Vorkommen von Votiven in den Religionen Israels/Palästinas rechnen kann.<sup>82</sup> Der Blick auf den Jerusalemer Tempel hat deutlich gemacht, dass der literarisch bezeugte Grundriss wie auch die Einrichtung des Hauptraums keine Hinweise darauf enthalten, dass Votive als Spenden oder Opfergaben dargebracht worden sind. Ein mögliches Argument dafür könnte im Charakter des Tempels als „Palastkapelle“ und der engen Verbindung mit dem benachbarten Herrscherhaus liegen. Wenn Votive

<sup>81</sup> ZWICKEL, Tempelkult, 199.

<sup>82</sup> Vgl. neben der Untersuchung von ZWICKEL, Tempelkult jetzt auch JERICKE, Regionaler Kult.

eher in den Bereich der individuellen Religionsausübung gehörten, könnte die Vernachlässigung in biblischen Texten auch hier eine Ursache haben. Votivkult und offizieller Opferkult schließen sich zwar nicht generell aus, sind jedoch nicht notwendig zusammen ausgeübt worden. Letztlich aber bleibt das Schweigen über Votive in biblischen Texten ungeklärt. Folgt daraus nun doch die Fehl-anzeige für die Kulte der Eisenzeit in Palästina/Israel?

Erschwerend kommt hinzu, dass die Befundlage sich gegenüber der Spätbronzezeit noch einmal drastisch verschlechtert. Es gibt neben dem Jerusalemer Tempel, der archäologisch keine Spuren von seinem Kult und seinen kultischen Installationen hinterlassen hat, keine Stadttempel oder größere Heiligtümer in der Eisenzeit II. Lediglich im Bereich des regionalen und lokalen Kultes lassen sich anhand relevanter Befunde in eingeschränktem Maße Aussagen treffen.

Ich möchte im Folgenden an einigen kurzen Beispielen zeigen, dass auch in der Eisenzeit II Votivgaben eine Rolle gespielt haben. Auch hier sei wieder betont, dass es nicht um eine Gesamtschau, sondern nur um ausgewählte Aspekte des Befundes geht. Dazu werde ich zuerst auf den sog. a) Festungstempel in Arad, daraufhin auf ein b) lokales Heiligtum in Jordanien in *Hirbet el-Mudēyik ne*, dann auf zwei »Weg-Heiligtümer« im c) *Wādī et-Temed* und d) in *Kuntilet 'Ağrūd / Horvat Tēman* und schließlich auf den Befund von e) *Horvat Qitmīt* und *'Ēn Haṣevāh* eingehen.

#### a) Der Eisen IIB -zeitliche Tempel in der Festung von Arad

Mit dem Ausbau der ca. 50 x 50 m großen Festung Arad im Südzipfel des jüdischen Berglands wurde im 9. Jh. ein Tempel errichtet, der aus einem großen Hofbereich mit einem anschließenden Breitraum und einer anschließenden Nische besteht. Der Befund ist komplex und bekanntlich außerordentlich umstritten, was in diesem Rahmen nicht ausführlich erläutert werden kann. Hier verweise ich auf den vorläufigen Bericht von ZEEV HERZOG, im Bewusstsein, dass neben der eisenzeitlichen Chronologie die ungewisse Anzahl der gleichzeitig aufgestellten *maṣṣebôt* in der Kultnische und das Problem der simultanen Nutzung der beiden Kalksteinaltäre weiterhin zu diskutieren wären.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Zur Diskussion vgl. HERZOG, The fortress mound at Tell Arad

Entsprechend der Beobachtungen zu den spätbronzezeitlichen Heiligtümern richtet sich mein Blick auf die Installation von Depositbänken im Eingangsbereich zu der Kulnische in Stratum XI im 9. Jh. und im 8. Jh. (Abb. 15). Die Straten X und IX lassen sich schwerlich strikt voneinander trennen und ich folge ZEEV HERZOG, indem ich beide Straten zusammen sehe. In den relevanten Straten XI und X befanden sich Bänke an der Westmauer des Breitraums. Diese könnten Platz für Opfergeschirr geboten haben, doch deutet ihre exponierte Position

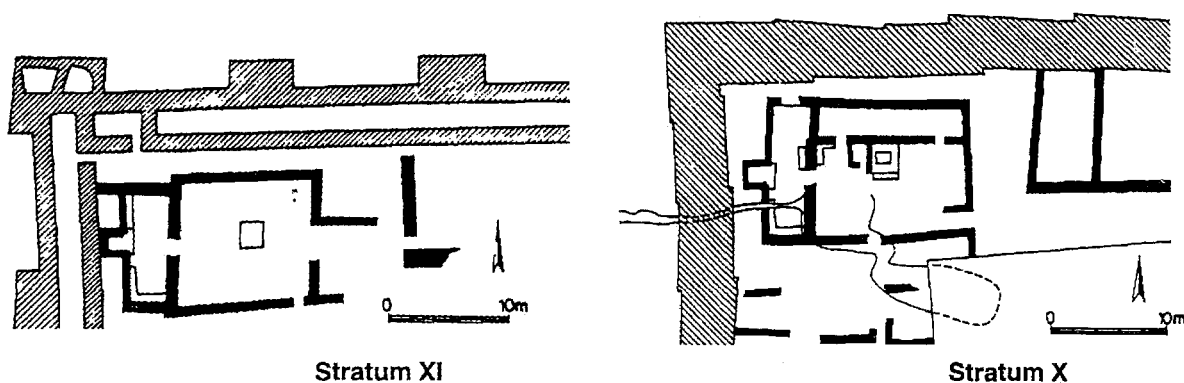


Abb. 15: Eisen IIB -zeitliches Heiligtum, *Tell 'Arād*, Stratum XI and X.

auf eine andere Funktion hin, nämlich Votivgaben auf ihnen zu platzieren. Allerdings geben die archäologischen Funde keine weiteren Anhaltspunkte für die Existenz von Votiven. „Innerhalb des Tempels waren die Kleinfunde äußerst gering. Aus Stratum X stammen eine steinerne Opferplatte, zwei Teller mit je zwei eingeritzten Zeichen, einige Opferschalen und ein sog. Räuchergefäß bestehend aus einer Schale mit Ständer“. <sup>84</sup> Wertvoll scheint lediglich ein kleiner Bronzelöwe zu sein, der als Gewicht, vielleicht aber auch (gleichzeitig) als Votiv gedient haben könnte. <sup>85</sup> Gegenüber Stratum XI kommen zu den Bänken an der westlichen Mauer des Breitraumes an der östlichen Innenseite des Breitraums am Durchgang und auf der Hofseite nördlich des Eingangs und geknickt zum Eingang des Nebenraumes Bänke hinzu. Im Hofbereich und im Breitraum sind le-

<sup>84</sup> FRITZ, *Tempel und Zelt*, 46f. Bei den Zeichen handelt es sich um <q> und <k>.

<sup>85</sup> Zu der Interpretation als Gewicht vgl. DEVER, *Did God have a wife*, 171. Die Verbindung mit einer Handelsaktivität legt sich aufgrund der weiteren Gewichte aus Arad nahe.

diglich Lampen, Kultständer und die übliche Keramik dokumentiert, jedoch keinerlei Kleinfunde, die auf den Depositbänken niedergelegt wurden. Angesichts dieser Fundlage lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, dass die Votivlegen des eisenzeitlichen Tempels von Arad irgendeine hinreichende Rolle gespielt haben, obwohl manches darauf hindeutet. Doch liefern die Funde keine ausreichende Ausgangsbasis für weitere Theorien. Die Annahme eines ausgedehnteren Votivkultes hat lediglich in den Installationen eine archäologisch begründete Basis.

*b) Das moabitische Eisen IIB -zeitliche Heiligtum von Hirbet el-Mudēyine*

Ein möglicherweise als Votivgabe gestiftetes Kultinventar stammt aus dem kleinen, lokalen Heiligtum von *Hirbet el-Mudēyine* in Moab (**Abb. 16**). Das im *Wādī et-Temed* südöstlich von Dibon vor zehn Jahren entdeckte, seit 1997 unter der Leitung von MICHÈLE DAVIAU ausgegrabene und nun sukzessiv publizierte, kleine Heiligtum stammt aus der Eisen IIB -Zeit (8. Jh.) resp. Eisen IIC -Zeit (7 Jh.).<sup>86</sup> Es handelt sich um einen ca. 30 m<sup>2</sup> großen quadratischen Raum, der neben dem südöstlichen Eingang ein Podium aus Kalkstein aufwies. Die Seiten waren größtenteils mit verputzten Depositbänken ausgestattet. Eine einzelne, von zwei Pfeilern begrenzte Bank teilt einen hinteren, nahezu abgeschlossenen Raumbereich ab. Dort wurden eine große Mörserschale aus Kalkstein und ein Spielbrett gefunden. Im Innenraum fanden sich neben zahlreichen Fragmenten von Figürchen und Schmuckperlen auch zwei Kalksteinaltäre, ein Exemplar ca. 55 cm, der größere und bemalte ca. 80 cm hoch. Bei dem bedeutendsten Fund handelt es sich um einen 96 cm hohen, kandelaberartigen Räucherständer aus Kalkstein, der mit einer Votivinschrift versehen war (**Abb. 17**). Die zweizeilige Inschrift lautet »Räuchergerät, das Elišama<sup>c</sup>, gemacht hat für YSP, die Tochter des/der <sup>3</sup>WT«. <sup>87</sup> Da YSP und <sup>3</sup>WT nicht als Göttinnennamen bekannt sind, dürfte es sich um Personennamen handeln. Während Standard-Votivinschriften einen

<sup>86</sup> Vgl. CHADWICK/DAVIAU/STEINER, Khirbat al-Mudayna; DAVIAU/STEINER, A Moabite sanctuary; DAVIAU, Hirbet el-Mudēyine; JERICKE, Regionaler Kult, 98–100 (dort zur Herabdatierung aufgrund des Keramikbefundes).

<sup>87</sup> Vgl. zur Publikation und zur Diskussion DION/DAVIAU, An inscribed incense altar.

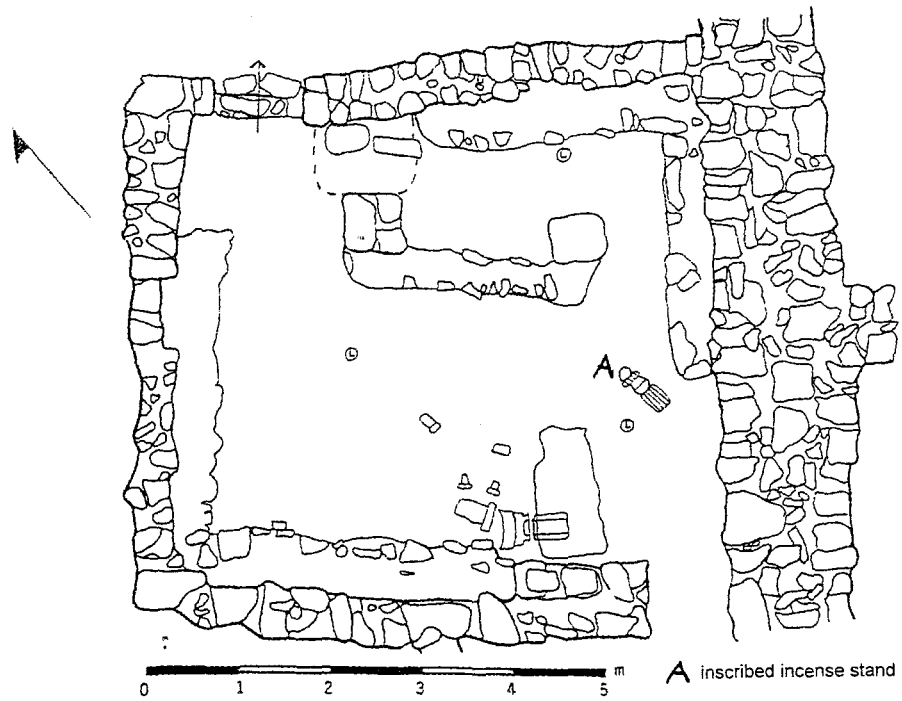


Abb. 16: *Hirbet el-Mudēyine*. Plan des Gebäudes 149.

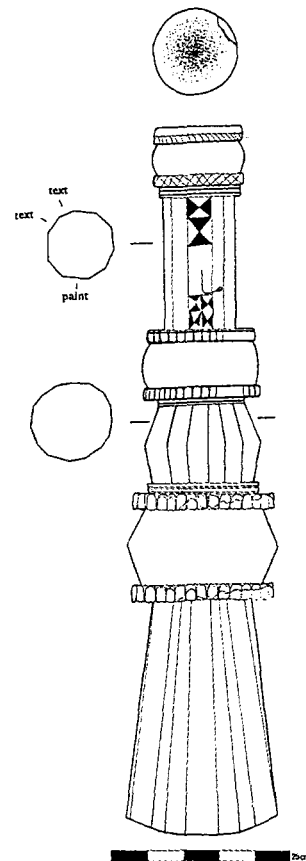


Abb. 17: Beschrifteter Räucherständer  
aus Kalkstein aus *Hirbet el-Mudēyine*.

Gegenstand als Votivgabe einer Person zugunsten einer Gottheit ausweisen (z.B. „Gemacht für den Gott GN als Dank für die Rettung von PN“; „PN gibt dies X für GN als eine Gabe. Möge er oder sie mich segnen“<sup>88</sup>) und besagen, dass der Spender seinem oder ihrem Ritual Kontinuität verleihen will, handelt es sich hier quasi um eine zusätzliche, zweite Ebene. Mit dem Kultgerät werden in dem Heiligtum Spezereien als Rauchopfer zugunsten einer Gottheit verbrannt. Mit einer »normalen« Dedikationsinschrift würde nun der Stifter mit der ausgeübten Kulthandlung dauerhaft in Verbindung gebracht. Die mit dem Kult verbundene »Leistung« soll hier nun aber nicht zugunsten des Stifters *Elišama* verbucht werden, sondern in Verbindung mit der Person gebracht werden, zu deren Gunsten der Ständer angefertigt wurde (*Ysp* oder „Josefa“). Ob es sich bei dem Erstgenannten um den Spender am Heiligtum oder den Handwerker handelt, kann hier nicht entschieden werden. Da der primäre Verwendungszweck des kandelaberartigen Räucherständers das Verbrennen von Weihrauch, Delikatessen und Gewürzen war, kann es im strikten Sinne nicht als Votiv klassifiziert werden. Wenn jedoch die hier zugrunde gelegte Interpretation der Inschrift richtig ist, handelt es sich um ein Quasi-Votiv.

### c) Das lokale Heiligtum im *Wādī et-Temed*

In der Nähe von *Hirbet el-Mudēyine* wurde südöstlich von *Er-Rumeile* im Lauf des *Wādī et-Temed* 1996 ein weiterer Kultraum WT 13 gefunden, der von der Ausgräberin als »wayside-shrine« angesprochen wird<sup>89</sup>, weil er nicht mit angrenzenden Gebäuden verbunden ist. Das einräumige Kultgebäude scheint zweimal beraubt worden zu sein, sowohl in der Antike als auch rezent. Bis dato haben wir nicht genügend Informationen bzgl. der Funde, da die Daten noch nicht ausreichend publiziert sind. Die Vorberichte lassen erkennen, dass neben einer großen Menge Keramik insgesamt 24 Figurinen, einige Muscheln und Schneckenhäuser sowie ein Horus-Amulett gefunden wurden. Besonders bedeutsam sind die Notizen von fragmentarischen, anthropomorphen Tonstatuen: “To date, no complete statues have been found intact or have been reconstructed from

<sup>88</sup> Vgl. etwa die von AL-AS‘AD/TEIXIDOR publizierten palmyrenischen Beispiele in AL-AS‘AD/TEIXIDOR, *Votive and Funerary Inscriptions*.

<sup>89</sup> Vgl. DAVIAU, *Iron Age Religious Iconography*, 322.

Moab although WT 13 has yielded large fragments of 8 recognizable statues, 4 possible bases and 4 noses".<sup>90</sup> Die 10,5–20 cm hohen, innen hohlen Figurinen tragen z.T. Schalen auf dem Kopf und in einem Fall „the hands appear to be holding a stack of offering breads“<sup>91</sup> (Abb. 18). Offenbar symbolisieren die Statuen den Geber bzw. die Geberin und machen damit den Akt der Gabe permanent präsent.

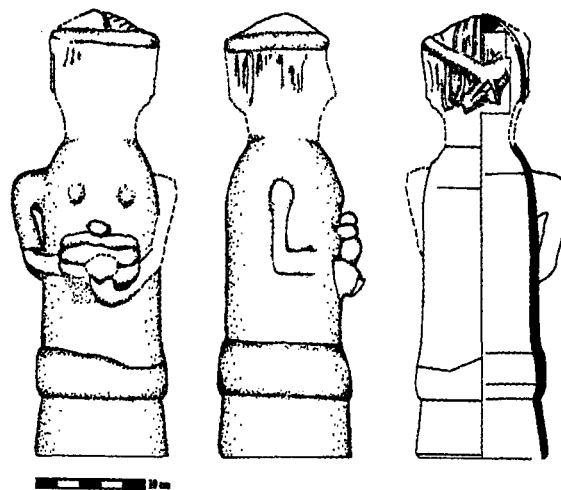


Abb. 18: Hohlraumstatue, WT 13 nahe *Hirbet el-Mudēyine*.

Ihre Funktion wird als eine repräsentative angesehen. Insofern sie Informationen in sich tragen, die vom Sender abgekoppelt sind, kann man sie ohne zu zögern als *Medien* ansprechen.<sup>92</sup> ROLAND BATES stellt fest:

„Travelers came and brought high-status gifts including jewelry, which were left at the shrine. They had statues made of themselves to remind the god or goddess to protect them on their journey“.<sup>93</sup>

Für die Dauer der Reise und darüber hinaus sollten der Schutz für die Reise von der Gottheit erbeten und der dafür geschuldete Dank präsent gehalten wer-

<sup>90</sup> DAVIAU, *Iron Age Religious Iconography*, 322.

<sup>91</sup> DAVIAU, *Iron Age Religious Iconography*, 322.

<sup>92</sup> Zur Diskussion des Begriffs „Medium“ in der levantinischen Archäologie vgl. FREVEL, *Medien. Den Begriff Medien benutzt auch HAASE, *Votivbilder*, 377, jedoch m.E. zu eingeschränkt auf den Aspekt der visuellen Kommunikation.*

<sup>93</sup> BATES, *Daviau*, 2; vgl. JERICKE, *Regionaler Kult*, 100. Ich bedanke mich ganz herzlich bei DETLEF JERICKE, der mir Einblick in seine noch unpublizierte Habilitationsschrift gewährte.



den. Die Statuen sind mit einem besonderen Individuum und mit einem bestimmten Wunsch verbunden, doch kann die Verbindung zum Individuum angesichts des Fehlens einer Inschrift oder einer Malerei nicht mehr rekonstruiert werden. „Studies of votive statues and figurines suggest that representations of devotees need not to be exact portraits of the individual since the purpose of the image is to continue the prayer or religious actions of the believer in the presence of the god or goddess“.<sup>94</sup> Dieser Fund ist sehr bedeutsam für die Archäologie der Levante, da bisher solche Statuen von Betern oder Votanten lediglich aus den in etwa zeitgleichen edomitischen Fundorten von *Ḥorvat Qitmīt* und *ʿĒn Ḥaṣevāh*<sup>95</sup> bekannt waren. Auf diese vergleichbaren Funde ist am Ende noch einmal zurückzukommen.

Es scheint mir daneben wichtig zu erwähnen, dass das Heiligtum WT 13 in der Nähe von *Ḥirbet el-Mudēyine* ein Wegheiligtum ist. Seit den Funden von Tel Dan und Beth-Saida<sup>96</sup> rückten Tor-, Weg-, Schwellen- und Reiseheiligtümer in den letzten Jahren immer mehr in den Blick der Aufmerksamkeit.<sup>97</sup> Daher möchte ich aus dieser veränderten Sicht einen neuen Blick auf die Anlage von *Kuntilet ʿAḡrūd* lenken und diese in die Gruppe der Wegheiligtümer einordnen. Auch in *Kuntilet ʿAḡrūd* finden sich möglicherweise Votive in Verbindung mit einem „Reisesegen“.

#### d) *Kuntilet ʿAḡrūd als Wegheiligtum*

Die 1975 gefundene Anlage von *Kuntilet ʿAḡrūd / Ḥorvat Tēman* liegt ca. 50 km südlich von *Kadeš Barnea* auf einem in ostwestlicher Richtung verlaufenden Sporn am *Wādī Quraiye*. Trotz der verlassen und verwüsteten Ortslage haben die Gebäude eine gewisse strategische Bedeutung<sup>98</sup>, da der Ort nahe der alten Handelsroute von Gaza nach *ʿElat*, Teil der sog. Weihrauchstraße / *Darb el-Ġazze*, gelegen ist. Das Hauptgebäude erfasst etwa 25 x 15 m und besteht aus meh-

<sup>94</sup> DAVIAU, Iron Age Religious Iconography, 324.

<sup>95</sup> Vgl. BECK, Catalogue; COHEN/YISRAEL, Road.

<sup>96</sup> Vgl. BERNETT/KEEL, Mond, 45–86.

<sup>97</sup> Vgl. BLOMQUIST, Gates.

<sup>98</sup> Vgl. HADLEY, Kuntillet ʿAjrud; FREVEL, Aschera, 854–869; BLOMQUIST, Gates; ZWICKEL, Überlegungen.

reren Räumen, die durch vier bastionartige Türme geschützt werden. Die Räume und die Türme umgeben einen großen, offenen Hofbereich (Abb. 19). Der

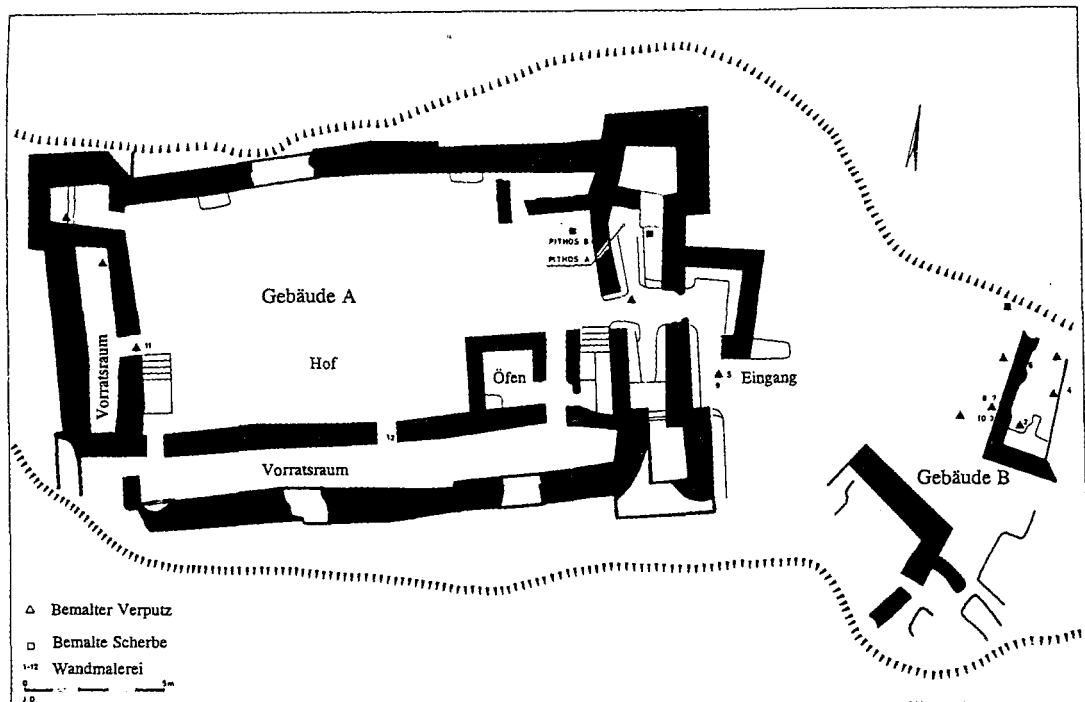


Abb. 19: Kuntilet 'Ağrūd. Plan des Gebäudes.

Haupteingang zu dem Rechteckbau (ca. 25 x 15 m) befand sich auf der Ostseite. Von Süden gelangte man nach einem rechtwinkligen, mit Bänken ausgestatteten Vorbau in einen Durchgang zum Hof; zu beiden Seiten dieses Durchgangs fanden sich schmale Räume, die ganz mit an den Wänden entlanglaufenden verputzten Bänken ausgestattet waren („bench-room“). Auch die links (sö) vom Eingang gelegenen Außenmauern der Anlage waren mit Bänken ausgestattet. Umstritten ist, ob die Ausstattung mit den Bänken erst in einer zweiten Phase erfolgte bzw. die Stellfläche erweitert wurde.<sup>99</sup> Der Ausgräber beschreibt die Fundsituation so:

“The entrance was from the east, through a small court lined with stone benches. The floor, the walls and the benches are plastered

<sup>99</sup> Vgl. zur Diskussion FREVEL, Aschera, 857f. 863.

with a shiny white plaster. Fragments of frescoes found among the debris on the floor of the entrance indicate that part of the walls were painted with colourful floral motifs. An entryway led from the small court to a long room, which we shall call henceforth the »bench-room«. Both this and the entryway had benches along the walls and were plastered all over with white plaster. It is this »bench-room« which provided the most important finds. This is a long, narrow room extending across the width of the building, divided into two parts by the entrance. The benches along the walls of each part occupy most of the floor space, leaving only a narrow passage between them, indicating that they represent the main function of the room. Another hint concerning this function can be found in the way the room is connected with the small rooms or compartments at the outer end of each half of the »bench-room«. These have no ordinary openings, and are joined to the »bench-room« by a kind of window, whose sill is formed by the lateral benches. ... Among the plaster debris fallen from the walls of the »bench-room« were found two fragments of inscriptions, written on plaster in black ink in the Phoenician script. A fragment of a third inscription was found in situ on the north jamb of the opening leading to the courtyard. A few red and black painted plaster fragments were also found, - which may have belonged to linear designs on some of the walls. The »bench-room«, the adjoining corner compartments and nearby parts of the building, yielded most of the special finds: two large pithoi with inscriptions and figures, and stone bowls bearing the names of the donors. Pottery found in these rooms included mainly small vessels, such as juglets, pilgrim-flasks, bowls and jugs, while other parts of the building contained mainly pithoi and storage-jars. All these point to the special function of the »bench-room«".<sup>100</sup>

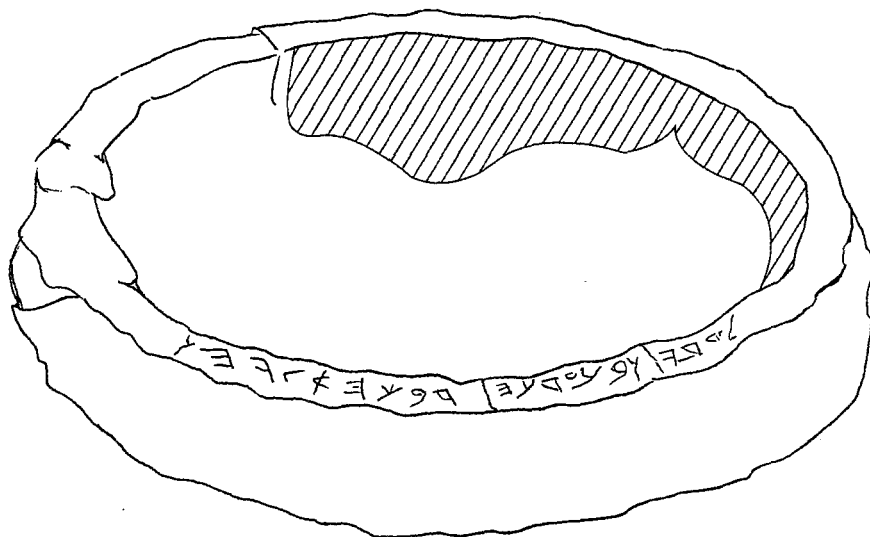
Die wichtigsten Funde der Anlage wurden im Eingangsbereich gemacht: Einer der beiden beschrifteten und bemalten großen Pithoi (Pithos A), eine ganze Reihe Keramikgefäße (kleine Krüge, sog. Pilgerfläschchen, Schalen usw.)<sup>101</sup>, Wandinschriften religiösen Inhalts und die größte von drei beschrifteten Steinschalen.<sup>102</sup> Der größte gefundene Gegenstand, eine Kalksteinschale, wiegt mehr

<sup>100</sup> MESHÉL, Kuntillet 'Ajrud, 11.

<sup>101</sup> Vgl. die Angaben bei MESHÉL, Kuntillet 'Ajrud,\*7; AYALON, Iron Age II pottery.

<sup>102</sup> Über den Fundort der schwersten Schale gibt es unterschiedliche Angaben. BERNETT/KEEL, Mond, 60: „Diese ist aber am Eingang zum südlichen Magazin gefunden worden. Die An-

als 200 kg und trägt eine sorgfältig eingeritzte Weihformel auf dem flachen Rand (Abb. 20). „Für ‘*Abđīyau*, den Sohn des ‘*Adnā*. Er sei gesegnet von/vor YHWH“.<sup>103</sup> Zu welchem Zweck wurde dieses schwere und unhandliche Objekt zum Wegheiligtum *Kuntilet ‘Ağrūd* transportiert? Obwohl die Schale nicht sehr tief ist, könnte es sich um ein steinernes Wasserbecken handeln. Die Schale stellt offensichtlich ein Votiv dar, das mit der Bitte um Segen an YHWH überstellt wurde. Zwei weitere beschriftete Steinschalen sind in der Anlage gefunden worden: eine nennt einen Personennamen mit Patronymikon „*Šēma‘yau*, Sohn des ‘*Ēzer*“ und die andere lediglich einen Personennamen *Hēlyau*.<sup>104</sup> Durch die Inschrift wird der Votant an dem Ort, wo die Schale deponiert worden ist, präsent gehalten. Die Erwähnung des Namens konnte, musste aber nicht notwendigerweise, von einer ausdrücklichen Weihformel begleitet werden.<sup>105</sup> Offenbar erfüllen alle drei Schalen die gleiche Funktion.



**Abb. 20:**  
Beschriftete  
Steinschale aus  
*Kuntilet ‘Ağrūd*  
(Zeichnung FABIAN  
SCHNIPPERING).

nahme, sie stamme aus dem »bench-room« ist bloß eine Vermutung“.

<sup>103</sup> RENZ, Inschriften, 56, KAgr (9) 3.

<sup>104</sup> RENZ, Inschriften, 57, KAgr (9) 4 und 5.

<sup>105</sup> Solange die Funde samt der Inschriften nicht richtig publiziert sind, wird man alle Aussagen nur unter Vorbehalt treffen können. Wie bei den Pithosmalereien und den darüber geschriebenen Inschriften könnte es sich auch um Handwerksarbeiten oder Übungen handeln.

Dass es sich bei der Anlage sicher nicht um einen Tempel und auch nicht um ein Heiligtum handelt, zeigen die Funde im Eingangsbereich und die Weihformel auf der großen Steinschale, die deutlich auf eine andere Interpretation zielen. Die Funde machen den Eingangsbereich der Karawanserei vergleichbar mit dem Wegheiligtum im *Wādī et-Temed* oder den Stadttorheiligtümern in Beth-Saida, Tel Dan und anderen Orten.<sup>106</sup>

Die Reisenden suchten nach Schutz und Segen für ihre Reise und deponierten zu diesem Zweck Votive auf den Bänken im Eingangsbereich der Wüstenstation. Nach ihrem Gebrauch wurden die keramischen Motivgaben in großen Pithoi entsorgt, die im Turmbereich als *favissae* in den Boden eingelassen wurden. Dass das Anliegen des Reisesegens, des Schutzes, der Führung und der Bewahrung vor Bösem offenbar hohen Wert hatte, zeigen die schweren Steinschalen, deren Transport bis zu der Wüstenstation eine besondere Bürde darstellt. In ihnen wurden der Stifter und – virtuell oder explizit – sein Anliegen dauerhaft präsent gehalten.

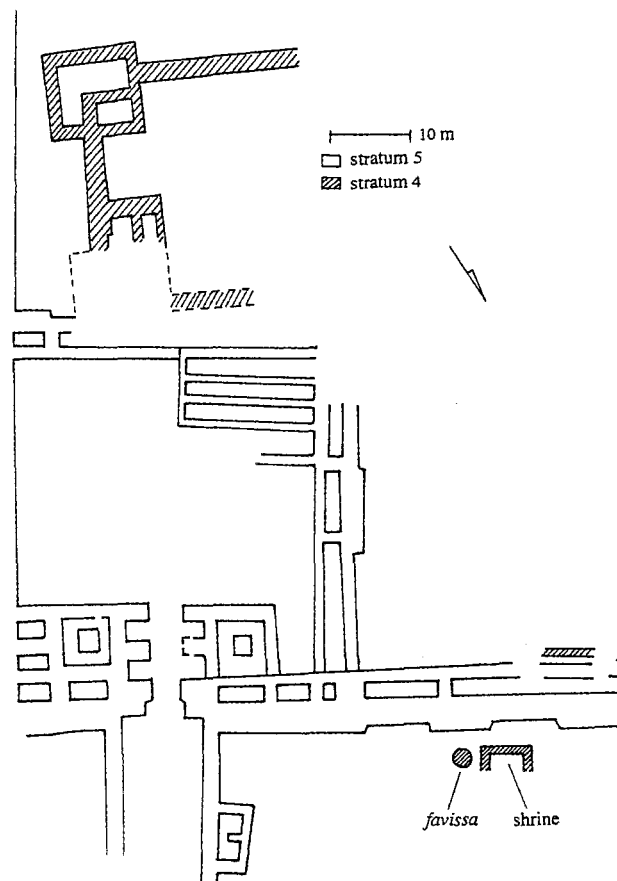
#### e) *‘Ēn Ḥaṣeva und Ḥorvat Qitmīt*

Abschließend möchte ich kurz auf den Befund der beiden sog. edomitischen Heiligtümer in *‘Ain el-Ḥuṣb* / *‘Ēn Ḥaṣeva* und *Ḥorvat Qitmīt* eingehen<sup>107</sup> und

<sup>106</sup> Diese Interpretation stellt eine Präzisierung meiner Deutung in der Dissertation (FREVEL, Aschera) dar, wo eine religiöse Funktion des Eingangsbereiches in Auseinandersetzung, es handele sich um einen Tempel oder eine Wallfahrtsstation, abgelehnt wurde. Die inzwischen deutlich verbreitete Evidenz für Kulte in Eingangsbereichen lässt eine kultische Deutung bzw. eine kultische Funktion der Anlage, die nicht die Hauptfunktion war, wieder wahrscheinlicher werden. Damit wird die Anlage allerdings weder zur Wallfahrtsstation noch zum Heiligtum.

<sup>107</sup> Dass es sich bei den beiden Orten um „edomitische“ Siedlungen bzw. Funde handelt, ist in jüngerer Zeit – analog zur gesamten Skepsis gegenüber ethnozentrierter Archäologie – in Frage gestellt worden. Die Diskussion kann hier nicht geführt werden. Aufgrund des Namens Qos in einem Ostrakon (BEIT-ARIEH, Edomite Shrine, 108), des edomitischen Typs der (lokal gefertigten!) Keramik und der Inschriften sowie aufgrund eines Siegels wird der Ort als »edomitisch« qualifiziert. Allerdings sprechen viele Faktoren auch gegen ein Bevölkerungselement aus dem Ostjordanland. Vgl. ZEVIT, Religions, 143: „These data suggest that Qitmit represents a cult practiced by local residents“. Vgl. auch BEIT-ARIEH, Ḥorvat Qitmit, 310; FINKELSTEIN, Ḥorvat Qitmīt; JERICKE, Regionaler Kult, 94.

damit noch einmal auf den Kommunikationsaspekt von Votiven zurückkommen. Bei der Anlage von 'Ēn Ḥaṣeva, in der Arava, 30 km südöstlich des Toten Meeres gelegen, handelt es sich um eine Festung oder Straßenstation mit Kasemattenmauer, Vierkammertor und Vorratsräumen, die eisenzeitlich vom 9.–5. Jh. v. Chr. besiedelt war (Abb. 21).<sup>108</sup> Dem Tor vorgelagert und in erheblicher Entfernung von der Kasemattenbefestigung des zeitgleichen Stratum IV aus dem späten 7. Jh. befand sich eine offene, U-förmig angelegte Anlage. Ob es sich bei der Anlage um eine Kultstätte in der Nähe des Tores gehandelt hat, ist nicht mehr zu klären. Die Menge der gefundenen Keramik, die vielleicht als Spenden oder Votive gedient haben, lässt eine wie auch immer geartete kultische Praxis vermuten.<sup>109</sup>



**Abb. 21:** Plan von 'Ēn Ḥaṣeva  
Stratum IV–V.

<sup>108</sup> Für eine Beschreibung der Funde vgl. die vorläufigen Ausführungen in COHEN/YISRAEL, Road; ferner BECK, Ḥorvat Qitmit; JERICKE, Regionaler Kult, 92–95.

<sup>109</sup> Für eine isometrische Rekonstruktion des Kultplatzes und eine Beschreibung vgl. COHEN/YISRAEL, Road.

In einer südlich davon gelegenen Grube wurden 67 fragmentierte Objekte aus Ton und 7 Räucheraltäre aus Kalkstein gefunden. Drei anthropomorphe Gefäße, zwei davon männlich und eines weiblich, tragen Schalen auf dem Kopf (Abb. 22). Während die weibliche Figurine ihre Hände vor ihrer Brust gefaltet hält, trägt die dünnere, bärtige männliche Figurine eine zusätzliche Schale in ihrer Rechten in Höhe der Schulter. Die dritte Figurine, dessen rechter Unterarm gebrochen ist, scheint eine segnende Haltung nachzuahmen. Die dekorierten Schalen auf dem Kopf der Figurinen sind abnehmbar.

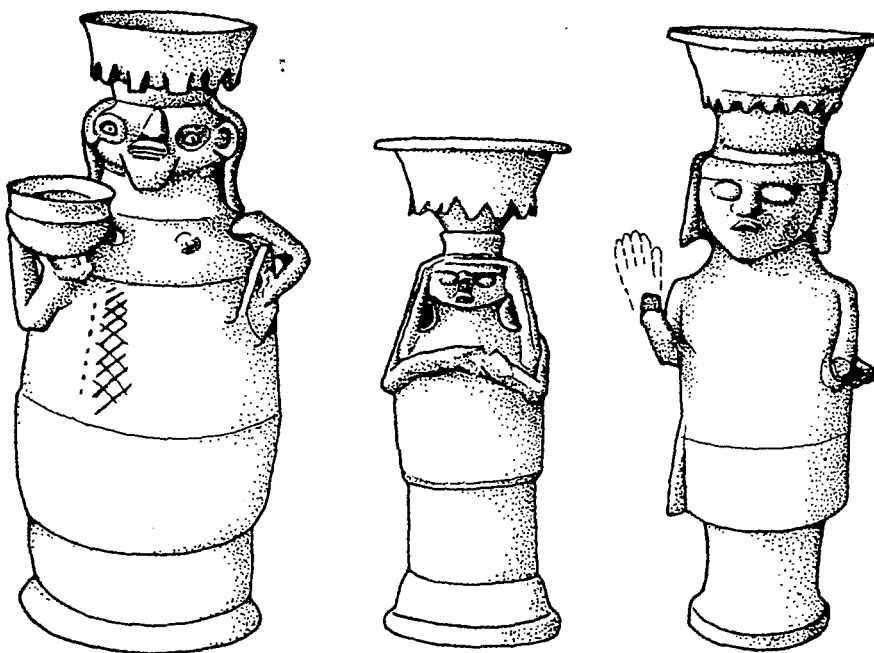
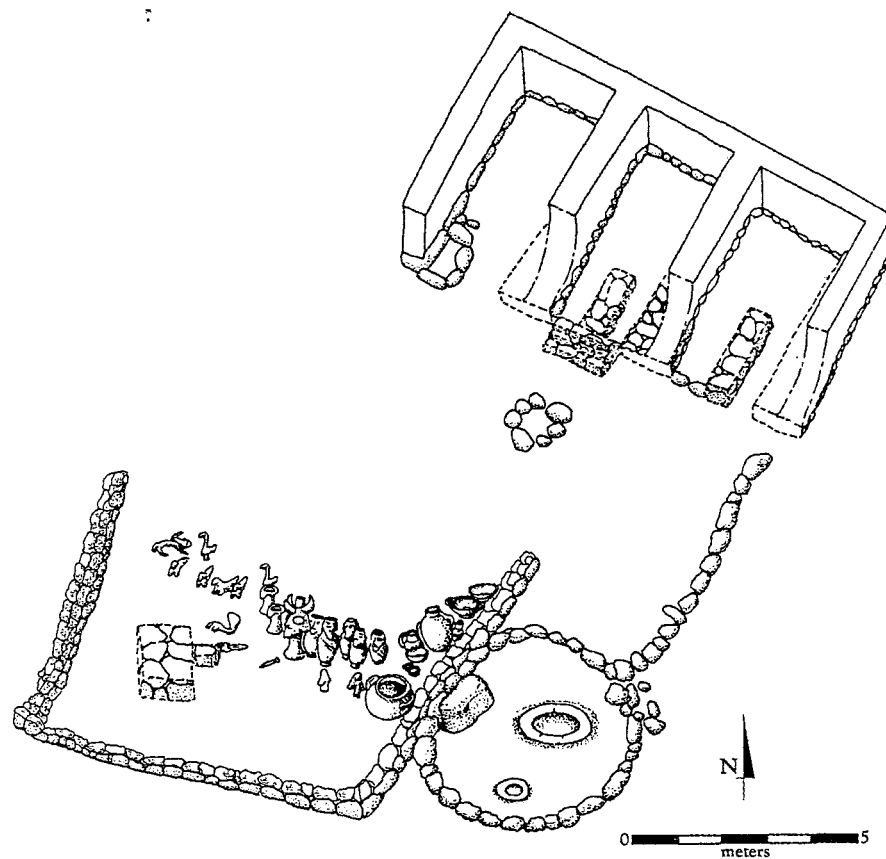


Abb. 22: Figurinen aus 'En Haseva.

Es ist sehr gut möglich, dass es sich bei den anthropomorphen Ständern um eine Art von Opfergerät handelt. Die Ständer wurden benutzt, um ein Opfer in einer Art Ritual im Heiligtum zu deponieren. Der Akt der Gabe wird durch die Aufstellung verstetigt, der Stifter symbolisch in der Gegenwart der Gottheit präsent gehalten. Die Figurinen wurden als Votive gestiftet und symbolisieren die Opfernden, die ihre Gaben einmalig oder vielleicht häufig oder letztendlich dauerhaft vor der Gottheit präsentieren. Nach einer gewissen »Standzeit« sind die Gefäße dann offenbar rituell in der *favissa* entsorgt worden. Diese Deutung wird

durch den bereits oben besprochenen Befund des Wegheiligtums von *Hirbet el-Mudēyine* gestützt.

Der letzte kurze Blick richtet sich auf das edomitische Heiligtum von *Ḥorvat Qitmīt*. Auch dort sind eine große Menge von Eisen II -zeitlicher Keramik und Bruchstücke von Figurinen gefunden worden, annähernd 500 vollständige oder fragmentierte Figurinen bzw. Gefäße.<sup>110</sup> Darunter befanden sich zwei größere Figuralgefäße, die im Folgenden im Vordergrund stehen. Die einphasige Anlage liegt ca. 10 km südwestlich von Arad und stellt ebenfalls ein offenes Heiligtum dar (**Abb. 23**). Drei rechteckige, lang gestreckte und zum großen Hofbereich hin offene Räume sind jeweils an einer Seite mit Steinbänken und einer Art Podium



**Abb. 23:** *Ḥorvat Qitmīt*. Isometrische Rekonstruktion nach ZEVIT.

<sup>110</sup> Vgl. BEIT-ARIEH, *Edomite Shrine*, 95.



ausgestattet. Die Funktion der Bänke ist nicht vollständig geklärt.<sup>111</sup> Im Hofbereich fand sich ein durch Mauern an drei Seiten eingeschlossener Bereich mit einer ca. 30 cm hohen Plattform.<sup>112</sup> Die kultische Funktion der Anlage liegt durch Aschereste, Fragmente von Kultständern und Architekturmodellen sowie Terrakottafigurinen, insgesamt von über 500 Kultgefäßen und anthropomorphen und theriomorphen Figurinen, nahe. Die meisten Funde stammen aus dem offenen Hofbereich, darunter ein Göttinnenkopf aus Ton mit einer signifikanten Hörnermütze. „The largest accumulation of iconographic finds was exposed in the *bamah* enclosure. Besides everyday pottery vessels, over 200 figurines, statues, reliefs, stands, and cultic vessels, all made of clay, were discovered in this area. The figurines depict humans and animals (sheep, cattle and birds)”.<sup>113</sup>

Besonders herausragend sind zwei Exemplare von bemalten anthropomorphen Figuralgefäßen, die rekonstruiert werden konnten (**Abb. 24. 25**).<sup>114</sup> Es handelt sich jeweils um die Figur eines stehenden bärtigen Mannes mit vor der Brust zusammengelegten Armen. In den Händen hielt die Figur vor der Brust wahrscheinlich einen Gegenstand, möglicherweise ein Schwert.<sup>115</sup> Die Größe der Figuren, deren Körper die Form eines umgedrehten Vorratsgefäßes hat, ist ungewöhnlich. Die eine Figur ist 60 cm, die andere 56 cm hoch. Fragmente von zahlreichen weiteren anthropomorphen Gefäßen konnten nicht mehr zu Statuen zusammengesetzt werden.<sup>116</sup>

Ob die Figuralgefäße von *Ḥorvat Qitmīt* als Votive anzusprechen sind, bleibt ebenso ungeklärt wie bei den Parallelen von *Ḥirbet el-Mudēyine* und *‘Ēn Ḥaṣeva*. Die Vielzahl der anthropomorphen Figuralgefäße macht jedenfalls klar,

<sup>111</sup> “It is fairly clear, however, that these elements served no constructional function. Rather, they should be seen as elements of the room’s furniture. In view of the cultic nature of the site and the material recovered from the rooms, one may suggest that the podium-like elements served as tables during rituals performed in the room’s entrance spaces“. BEIT-ARIEH, *Edomite Shrine*, 97f.

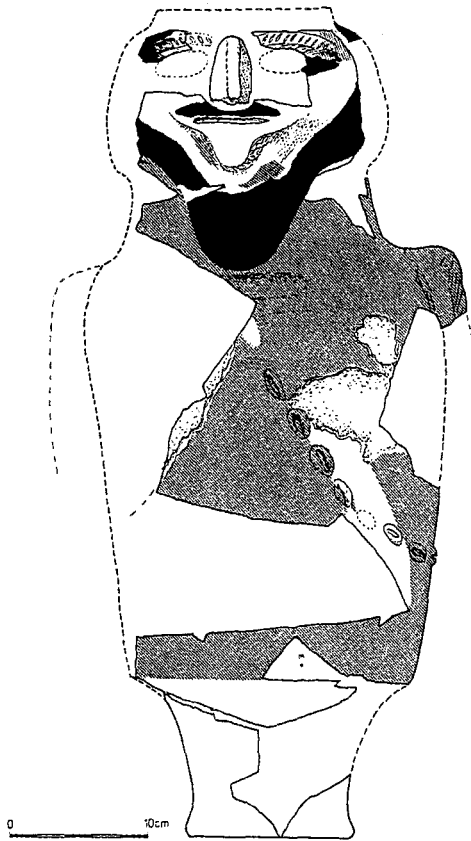
<sup>112</sup> Für eine Beschreibung vgl. BEIT-ARIEH, *Edomite Shrine* und DERS., *Ḥorvat Qitmit*; ZEVIT, *Religions*.

<sup>113</sup> BEIT-ARIEH, *Edomite Shrine*, 109.

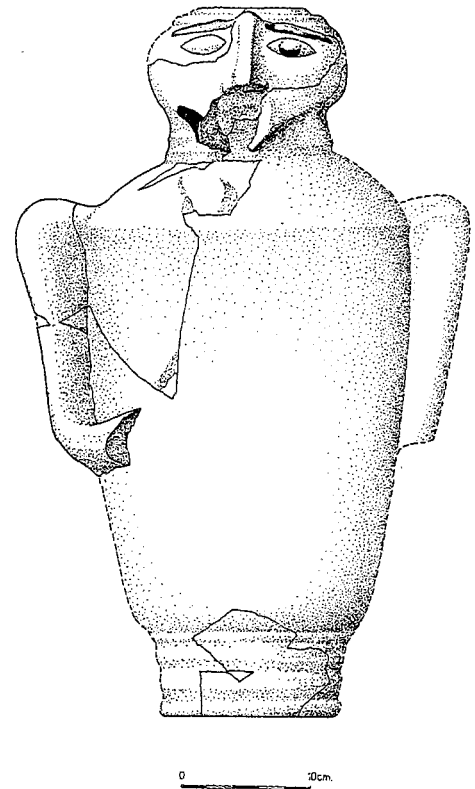
<sup>114</sup> Vgl. BECK, *Catalogue*.

<sup>115</sup> Vgl. BECK, *Catalogue*, 45.

<sup>116</sup> Vgl. BECK, *Catalogue*, 45–99. 113–116 zu weiteren Parallelen vom Tell Eirani. Zu den zyprischen Beterstatuetten aus Ton vgl. CONNELLY, *Standing*, 213f.



**Abb. 24:** Anthropomorpher Ständer,  
*Horvat Qitmīt.*



**Abb. 25:** Anthropomorpher Ständer,  
*Horvat Qitmīt.*

dass es sich *nicht* um Darstellungen von Gottheiten handelt. Vielmehr stellen die Gefäße Adoranten oder Opfernde dar. Die Statuen könnten so in Analogie zu den Beterstatuetten oder Adoranten vom Tell Asmar, Aya Irini und anderen Orten verstanden werden. Nimmt man aber als Grundvoraussetzung den Stiftungscharakter und damit die fehlende *primäre* Funktion im Kultgeschehen, um einen Gegenstand als Votiv anzusprechen, so sind die Gefäße im strikten Sinne keine Votive. Wenn wir andererseits den Aspekt der Präsenz und Permanenz als Ausgangsbasis nehmen, um ein Objekt als Votiv interpretieren zu können, können die Gefäße sicher als Votive benannt werden.

Die Klassifizierung ist nicht das Entscheidende, interessanter ist der Blick auf die kommunikative Funktion, die derjenigen von Votiven entspricht. Das, was R. SCHMITT als mögliche Funktionsbeschreibung der Terrakottafigurinen benannt hat, gilt für die anthropomorphen Ständer in besonderer Weise: „Die Figurinen, in einem ritualsymbolischen Akt identifiziert mit den Stiftern und ihren

Gebetsanliegen werden der Gottheit geweiht und in einem Schrein, Tempel oder im Haushalt deponiert. Das Bild hat hierbei eine performative Funktion“. <sup>117</sup> Die Statuen machen eine Handlung oder Person dauerhaft vor der Gottheit symbolisch präsent und verstetigen den mit der Gabe verbundenen Akt des Dankes oder der Bitte. Insofern die Objekte einen Kommunikationsakt repräsentieren, haben sie mediale Funktion und können als Medien angesprochen werden. Da die Statuen keine individuellen Merkmale tragen, sind sie anders als Objekte mit Votivinschriften, die den Namen des Stifters als eindeutiges Identifikationsmoment tragen, in ihrer kommunikativen Funktion nicht primär nach außen gerichtet.

Ein teures und wertvolles Objekt, das als Votiv gestiftet und deutlich einem Individuum zugeordnet ist, kommuniziert sowohl in die Richtung des Gottes oder der Göttin als auch der Öffentlichkeit, in diesem Fall der Gemeinschaft des Heiligtums oder des Ablageortes. Die Statuen aus *Horvat Qitmīt* wie auch diejenigen aus *Hirbet el-Mudēyine* und *‘Ēn Ḥaṣeva* kommunizieren mit dem Gott oder der Göttin. Doch erkennt der Besucher zugleich deren Funktion als Opfergeschirr und Gabe, so dass ihre kommunikative Funktion *auch* nach außen hin markiert ist.

## Ergebnis

Die vorangegangenen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass es Votive erstens auch in den Kulturen in Israel/Palästina während der Bronze- und Eisenzeit gegeben hat, dass sie zweitens eine kommunikative Funktion hatten und dass drittens die Votivkulte der südlichen Levante ein lohnendes Untersuchungsobjekt für zukünftige Studien sind. In der vorliegenden Studie wurden Votive als Objekte von hohem oder niedrigem Wert definiert, die an einem Heiligtum oder mit der Intention, dass sie an einem speziellen Platz im Heiligtum (wie z.B. auf Bänken, Podien oder auf dem Boden) präsent gehalten werden, gestiftet worden sind. Sie fungieren gleichzeitig als ein Zeichen a) von Wert und Wertüberstellung an die Gottheit, b) von Präsenz oder Stellvertretung und c) schließlich als

<sup>117</sup> SCHMITT, Bildersturm, 196.

symbolische Kommunikation. Praktisch jeder Gegenstand kann als ein Motiv fungieren, so dass die Abgrenzung eine kultische Konvention am jeweiligen Heiligtum ist.

In der Bibel konnte die Stiftung von Motivgaben nicht als Teil der regulären kultischen Praxis ausgemacht werden. Biblisch weisen lediglich analoge Stiftungen und Gelübde auf die Verwendung von Motiven hin. Dazu gehörten Stiftungen oder Weihen von Waffen und Kriegsbeute bzw. Zuführungen zum Tempelschatz (Num 31; Jos 6,19; 1 Sam 22,10f., 31,10; 1 Kön 7,51 u.ö). In der Ladeerzählung wiesen apotropäische Objekte (1 Sam 6), die mit Gliedervotiven verglichen wurden, auf die mögliche Bedeutung von Motiven hin. Dennoch blieben die Hinweise auf mögliche Motivkulte dünn, selbst im Kontext mit Gelübden. Im Gegensatz dazu gab es archäologisch vielfältige Hinweise auf Objekte, die als Motive interpretiert werden können. Hier konnte nur ein sehr begrenzter Teil des weiten Feldes von Funden präsentiert werden, die in dem Kontext von Motivgaben diskutiert werden sollten.<sup>118</sup> Unzweifelhaft herrscht großer Bedarf nach weiteren Forschungen, die die Funde in Heiligtümern systematisch durchgehen, die den Heiligtümern zuzuordnenden *favissae* auswertet und die kultischen Installationen auf Motivkulte hin untersucht. Unsere ersten Ergebnisse sind diesbezüglich natürlich sehr provisorisch. Die archäologische Entwicklung von der Mittelbronzezeit zur Spätbronzezeit bzw. zur Eisenzeit I (*Tell el-Qasile*) zeigt einen signifikanten Anstieg von Bänken und Podien in Heiligtümern, was zusammen mit den Kleinfunden auf eine weit verbreitete Praxis von Motivgaben schließen lässt. In der Eisenzeit II konnte die Spur bis in lokale Heiligtümer (Arad) und Wegheiligtümer in Moab (*Hirbet el-Mudēyine*), im Negev (*Horvat Qitmūt* und *'Ēn Haṣevāh*) und auf der Sinaihalbinsel (*Kuntilet 'Ağrūd*) verfolgt werden. An all diesen Orten befanden sich materielle Stiftungen in verschiedensten Formen, die im Heiligtum für repräsentative Zwecke oder um eine Gabe dauerhaft vor der Gottheit zu platzieren, deponiert worden sind. Manchmal symbolisieren sie den Aspekt, den sie hervorrufen wollen. In einigen Fällen – besonders bei den Figurinen, die als Motive verwendet wurden – ist die Motivgabe als

<sup>118</sup> Um nur ein Desiderat herauszugreifen, wurde z.B. der Befund von Beth-Sean weitestgehend ausgeklammert, da die Befund- und Diskussionslage komplex ist und eine eigene Beschäftigung verdient. Vgl. zu den reichhaltigen Funden, die in den Kontext eines Motivkultes gehören könnten, die Listen bei ROWE, *Canaanite Temples*, 58–93; ALBERS, *Studien*, 61–79.

verstetigter performativer Akt erkennbar. Votive sind gleichermaßen Zeichen wie Geschenke. Sie transportieren nicht nur einen bestimmten Wert, sondern sind auch Teil der Kommunikation zwischen Beter und Gottheit. In den speziellen Fällen, in denen sie widmende Inschriften tragen oder wenn sie den Stifter auf eine persönlich konkrete oder abstrakte Art und Weise symbolisieren, stehen sie für ein dauerhaftes Gebet oder einen kultischen Akt. Zugleich kommunizieren Votive nach außen in die Kultgemeinschaft, sei es durch ihren Wert, ihre hohe Anzahl oder ihre spezielle Botschaft. Ob dafür der Begriff „Medium“ zu gebrauchen ist, ist eine offene Frage, vielleicht sogar eher eine Frage des Geschmacks. Doch ist es bezeichnend, dass die Funktion eines Votivs den Transfer von Wert oder die simple Funktion als Gabe, die mit Dank oder einer Bitte verbunden ist, bei Weitem übersteigt. Votive zielen darauf ab, die Zeit der Präsenz auszudehnen. Insofern sie vom Sender losgelöst sind, erfüllen sie die Anforderungen, um als Medium benannt zu werden.

### Literaturverzeichnis

- AL-AS'AD, K., TEIXIDOR, J., Votive and Funerary Inscriptions from Palmyra, *Damaszener Mitteilungen* 2 (1985) 37–44, Plate 13–16.
- ALBERS, G., Studien zu den Siedlungsheiligtümern des 2. Jahrtausends v. Chr. in Palästina. 'Unregelmäßige' und symmetrische Tempel im typologischen und funktionalen Vergleich, Teil I – Text und Tabellen, Teil II – Katalog und Tafeln (Würzburger Arbeiten zur prähistorischen Archäologie), Rahden/Westf. 2004.
- ALESHIRE, S.B., *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories*, Amsterdam 1989.
- ALROTH, B., Cult image and votive figurines, in: DIES., *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications* (Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 18), Uppsala 1989, 15–64.
- ALROTH, B., Visiting gods, in: DIES., *Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications* (Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 18), Uppsala 1989, 65–105.

- ‘AMR, A.-J., An Ammonite Votive Dolomite Statue, *PEQ* 119 (1987) 33–38.
- AYALON, E., The Iron Age II pottery assemblage from *Horvat Teiman* (*Kuntillet ‘Ajrud*), *Tel Aviv* 22 (1995) 141–205.
- BATES, R.D., Daviau at Andrews University: Newsletter of the Institute of Archaeology Andrews University/Horn Archaeological Museum 25/1,2 2004.
- BECK, P., The Drawings from *Horvat Teiman* (*Kuntillet ‘Ajrud*), *Tel Aviv* 9 (1982) 3–68.
- BECK, P., Transjordanian and Levantine elements in the iconography of Qitmit, in: A. BIRAN/A. PARIS-SHADUR (Hg.), *Biblical archaeology today*, Jerusalem 1993, 231–236.
- BECK, P., Catalogue of cult objects and study of the iconography, in: Y. BEIT-ARIEH (Hg.), *Horvat Qitmit. An Edomite shrine in the biblical Negev* (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology. Monograph series 11), *Tel Aviv* 1995, 27–208.
- BECK, P., *Horvat Qitmit* revisited via *‘En Hazeva*, *Tel Aviv* 23 (1996) 102–114.
- BEER, C., ‘Comparative Votive Religion: the Evidence of Children in Cyprus, Greece and Etruria’, in: T. LINDERS,/G. NORDQUISY (Hg.), *Gifts to the Gods*, Uppsala 1985, 21–29.
- BEER, C., *Temple-Boys. A Study of Cypriote Votive Sculpture, Part 1 Catalogue* (*Studies in Mediterranean Archaeology* 113), Göteborg 1994.
- BEIT-ARIEH, Y., The Edomite Shrine at *Horvat Qitmit* in the Judea Negev, *Tel Aviv* 18/19 (1991) 93–117.
- BEIT-ARIEH, Y., *Horvat Qitmit. An Edomite shrine in the biblical Negev* (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology. Monograph series 11), *Tel Aviv* 1995.
- BERLEJUNG, A., *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Fribourg/Göttingen 1998.
- BERLINERBLAU, J., The israelite vow: distress or daily life?, *Biblica* 72 (1991) 548–555.
- BERLINERBLAU, J., The vow and the "popular religious groups" of ancient Israel. A philological and sociological inquiry (*JSOT.S* 210), Sheffield 1996.

- BERNETT M./KEEL O., Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell) (OBO 161), Fribourg/Göttingen 1996.
- BLOMQUIST, T.H., Gates and Gods. Cults in the City Gates of Iron Age Palestine. An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources (CB.OT 46), Stockholm 1999.
- BOUMA, J.W., Religio votiva: The Archaeology of Latia Votive Religion; the 5th – 3rd c. BC votive deposit south west of the main temple at (Satricum), Drachten 1996.
- BRAUN-HOLZINGER, E., Frühdynastische Beterstatuetten, Berlin 1997.
- BRENTJES, B., Zur 'Beulen'-Epidemie bei den Philistern in 1. Samuel 5–6, *Altertum* 15 (1969) 67–74.
- BRETSCHNEIDER, J., Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend (AOAT 229), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991.
- BRUNNER, H., Art. Votivgaben, in: *Lexikon der Ägyptologie*, hg. von W. HELCK u.a., Stele – Zypresse (Bd. 6), Wiesbaden 1986, 1077–1081.
- BURNS, J.B., Female pillar figurines of the Iron Age. A study in text and artefact, *Andrews University Seminary studies* 36 (1998) 23–49.
- BUSZ, R./GERCKE, P., Türkis und Azur. Quarzkeramik im Orient und Okzident, Kassel 1999.
- CHADWICK, R./DAVIAU, P.M.M./STEINER, M., Four seasons of excavations at Khirbat al-Mudayna on Wadi ath-Thamad, 1996–1999, *ADAJ* 44 (2000) 257–270.
- COHEN, R./YISRAEL, Y., On the Road to Edom. Discoveries from 'En Hazeva (Israel Museum Catalogue 370), Jerusalem 1995.
- COHEN, R./YISRAEL, Y., Smashing the Idols. Piecing together an Edomite shrine in Judah, *BAR* 22 (1996) 40–51. 64.
- CONNELLY, J.B., Standing before One's God. Votive Sculpture and the Cypriot Religious Tradition, *BA* 52 (1989) 210–218.
- CONRAD, D., Art. נִדְבָּ *ndb*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hg. von G.J. BOTTERWECK u.a., Mrd - 'zv (Bd. 5), Stuttgart u.a. 1986, 237–245.

- CORNELIUS, I., The many faces of the goddess. The iconography of the Syro-Palestinian goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500–1000 BCE. (OBO 204), Fribourg/Göttingen 2004.
- CORNELIUS, I., A preliminary typology for the female plaque figurines and their value for the religion of ancient Palestine and Jordan, *JNWSL* 30 (2004) 21–39.
- CORNELIUS, I./NIEHR, H., Götter und Kulte in Ugarit. Kultur und Religion einer nordsyrischen Königsstadt in der Spätbronzezeit (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2004.
- DANKER, F.W., Art. Ex Voto, in: The Anchor Bible Dictionary, hg. D.N. FREEDMAN u.a., D-G (Bd. 2), New York u.a. 1992, 680.
- DAVIAU, P.M.M., Ḥirbet el-Mudēyine in its Landscape. Iron Age Towns, Forts and Shrines, *ZDPV* 122 (2006) 14–30.
- DAVIAU, P.M.M., Moab's northern border. Khirbat al-Mudayna on the Wadi ath-Thamad, *BA* 60 (1997) 222–228.
- DAVIAU, P.M.M., New Light on Iron Age Religious Iconography. The Evidence from Moab, *Studies in the History and Archaeology of Jordan VII*. 'Amman (2001) 317–326.
- DAVIAU, P.M.M./DION, P.E., Economy-Related Finds from Khirbat al-Mudayna (Wadi ath-Thamad, Jordan), *BASOR* 328 (2002) 31–48.
- DAVIAU, P.M.M./STEINER, M., A Moabite sanctuary at Khirbat al-Mudayna, *BASOR* 320 (2000) 1–21.
- DEVER, W.G., Did God have a wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel, Grand Rapids 2005.
- DION, P.E./DAVIAU, P.M.M., An inscribed incense altar of Iron Age II at *Ḥirbet el-Mudēyine* (Jordan), *ZDPV* 116 (2000) 1–13.
- FINKELSTEIN, I., *Ḥorvat Qiṭmīt* and the Southern Trade in the Late Iron Age II, *ZDPV* 108 (1992) 156–170.
- FINKELSTEIN, I., The Philistines in the Bible. A late-monarchic perspective, *JSOT* 27 (2003) 131–167.
- FORSÉN, B., Griechische Gliederweihungen, Helsinki 1996.



- FREVEL, C., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94), Weinheim 1995.
- FREVEL, C., Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels, in: B. JANOWSKI/N. ZCHOMELIDSE (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3), Stuttgart 2003, 81–93.
- FREVEL, C., Eisenzeitliche Kultständer als Medien der Alltagskultur in Palästina, in: H. VON HESBERG (Hg.), Medien der Antike, Köln 2004, 145–202.
- FREVEL, C., Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie (FAT 2. Reihe 10), Tübingen 2005.
- FRITZ, V., Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977.
- GERLITZ, P., Art. Opfer, religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. KRAUSE u.a., Ochino – Parapsychologie (Bd. 25), Berlin u.a. 1995, 253–258.
- HAASE, M., Art. Votivkult, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. von H. Cancik u.a., Ven - Z; Nachträge (Bd. 12), Stuttgart u.a. 2002, 345f.
- HAASE, M., Votivbilder als Werbemedien? Votivterrakotten aus Gravisca als Zeichenträger in Prozessen symbolischer Interaktion, in: U. Veit u.a. (Hg.), Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur (Tübinger Archäologische Taschenbücher 4), Tübingen 2003, 369–383.
- HADLEY, J.M., Some drawings and inscriptions on two pithoi from Kuntillet 'Ajrud, VT 37 (1987) 180–213.
- HADLEY, J.M., Kuntillet 'Ajrud: Religious Centre or Desert Way Station?, PEQ 125 (1993) 95–114.
- HERR, B., "Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage". Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (BBB 124), Berlin u.a. 2000.
- HERRMANN, C., Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (OBO 138), Fribourg/Göttingen 1993.

- HERRMANN, C., Die ägyptischen Amulette der Sammlungen Bibel+Orient der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere (OBO SA 22), Fribourg/Göttingen 2003.
- HERZOG, Z., The fortress mound at Tel Arad. An interim report, Tel Aviv 29 (2002) 3–109.
- HOLZINGER, H., Numeri (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament IV), Tübingen 1903.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E., Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000.
- JERICKE, D., Regionaler Kult und lokaler Kult. Studien zur Kult- und Religionsgeschichte Israels und Judas im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. (Habilitationsschrift Ruprecht Karls-Universität Heidelberg), unveröffentlicht 2003.
- JOFFE, A.H., Ethnicity in the Iron I southern levant: Marginal Notes, Akkadica 112 (1999) 27–33.
- KAMLAH, J., *Tell el-Fuḥḥār* (Zarqu?) und die pflanzenhaltende Göttin in Palästina. Ergebnisse des Zeraqōn-Surveys 1989, ZDPV 109 (1993) 101–140.
- KEEL, O., Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Fribourg/Göttingen 1992.
- KEEL, O., Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (OBO SA 10), Fribourg/Göttingen 1995.
- KEEL, O./UEHLINGER, C., Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel, Winona Lake 1998.
- KEEL, O./UEHLINGER, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg u.a. 2001.
- KEEL, O./KNAUF, E.A./STAUBLI, T., Salomons Tempel, Fribourg 2004.
- KLETTER, R., The Judean pillar-figurines and the archaeology of Asherah (BAR international series 636), Oxford 1996.
- KLETTER, R., Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Asherah, in: A. MAZAR (Hg.), Studies in the Archaeology of the Iron Age (JSOT.S 331), Sheffield 2001, 179–216.
- KONKEL, M., Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (BBB 129), Berlin 2001.

- LEVINE, B.A., Vows, Oaths and Binding Agreements: The Section on Vows in the Light of the Aramaic Inscriptions, in: B. LEVINE, Eretz Israel (Frank Moore Cross volume), Jerusalem 1999, 84–90.
- LEVINE, B.A., Numbers 21–36 (AncB 4A), New York 2000.
- MAZAR, A., Excavations at Tell Qasile. Part I: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects (Qedem 12), Jerusalem 1980.
- MAZAR, A., Excavations at Tell Qasile. Part II: The Philistine Sanctuary: Various Finds, the Pottery, Conclusions, Appendixes (Qedem 20), Jerusalem 1985.
- MAZAR, A., Pottery Plaques Depicting Goddesses Standing in Temple Façades, *Michmanim* 2 (1985a) 5–18.
- MAZAR, A., The temples and cult of the Philistines, in: E.D. OREN (Hg.), *The sea peoples and their world. A reassessment* (University Museum monograph 108), Philadelphia 2000, 213–232.
- MCCARTER JR., P.K., 1 Samuel (AncB 8), New York 1980.
- MESHEL, Z. U.A., Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai (IMC 175), Jerusalem 1978.
- MILGROM, J., Numbers (JPS Torah Commentary), Philadelphia/New York 1990.
- MOSIS, R., Gott ent-täuscht, oder: Von der Freiheit Gottes. Die Rede von Gott in der Ladeerzählung 1 Sam 4–6, in: DERS., *Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament*, Würzburg 2004, 63–120.
- NAUMANN-STECKNER, F., Privater Dank – Silbervotive aus Nordafrika, in: N.E. LANE (Hg.), *Cybele, Attis and related cults (Religions in the Graeco-Roman world 131)*, Leiden 1996, 167–191.
- NEGBI, O., *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976.
- ORNAN, T., Ištar as depicted on Finds from Israel, in: A. MAZAR (Hg.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield 2001, 235–256.
- QUACK, J.F., Medien der Alltagskultur in Ägypten und ihre Auswirkungen auf Palästina, in: C. FREVEL (Hg.), *Medien im antiken Palästina (FAT 2. Reihe 10)*, Tübingen 2005, 237–268.

- RAHMANI, L. ., A Votive Stele with Proto-Aeolic Capital, I EJ 32 (1982) 199–202, Plate 26B.
- RAHMANI, L.Y., Roman Miscellanea, I EJ 39 (1989) 66–75.
- REHM, E., Votivbleche im 1. Jt. v. Chr. – Ausdruck unbekannter Kulte, in: R. DITTMANN u.a. (Hg.), *Variatio delectat: Iran und der Westen*, Festschrift für Peter Calmeyer (AOAT 272), Münster 2000.
- REHM, E., Kleine Gaben für große Götter, *Altorientalische Forschungen* 28 (2001) 102–107.
- RENZ, J., Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar, Darmstadt 1995.
- ROBINSON, T.L., Art. Cult of Asklepius, in: *Anchor Bible Dictionary* (1992) 475f.
- ROTHENBERG, B., *The Egyptian Mining Temple at Timna (Researches in the Arabah 1)*, London 1988.
- ROWE, A., *The Four Canaanite Temples of Beth Shan*, Philadelphia 1940.
- SASS, B., The genesis of the alphabet and its development in the second millennium (ÄAT 13), Wiesbaden 1988.
- SCHMIDT, L., Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13 (ATD 7,2), Göttingen 2004.
- SCHMITT, R., Gab es einen Bildersturm nach dem Exil? Einige Bemerkungen zur Verwendung von Terrakottafigurinen im nachexilischen Israel, in: R. ALBERTZ/B. BECKING (Hg.), *Yahwism after Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era (Studies in Theology and Religion 5)*, Assen 2003, 186–198.
- SCHROER, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74)*, Fribourg/Göttingen 1987.
- SEEDEN, H., *The Standing Armed Figurines in the Levant (Prähistorische Bronzefunde I/1)*, München 1980.
- SÖDERLIND, M., Man and animal in antiquity: votive figures in central Italy from the 4th to 1st centuries B.C., in: B. SANTILLO FRIZELL (Hg.), *PECUS. Man and animal in antiquity (The Swedish Institute in Rome. Projects and Seminars 1)*, Rome 2004, 277–294.

- STADELMANN, R., Votivbetten mit Darstellungen der Qadesch aus Theben, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts- Abteilung Kairo* 41 (1985) 265–268.
- STAUBLI, T., *Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren*, Fribourg 2003.
- STERN, E., *Dor: Ruler of the Seas*, Jerusalem 1994.
- STERN, E., A Phoenician-Cypriote Votive Scapula from Tel Dor: A Maritime Scene, *IEJ* 44 (1994) 1–12.
- STERN, E., *Excavations at Dor, final report. Vol. 1 B. Areas A and C: The finds (Qedem 2)*, Jerusalem 1995.
- STOL, M., *Birth in Babylonia and the Bible (Cuneiform monographs 14)*, Groningen 2000.
- STRATEN, F.T. VAN, Gifts for the gods, in: H.S. VERSNELL (Hg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Studies in Greek and Roman Religion 2)*, Leiden 1981, 56–151.
- THÜRY, G., Art. Ratte, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hg. von H. Cancik u.a., Pol – Sal (Bd. 10), 2001 Stuttgart u.a., 785f.
- TITA, H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament (OBO 181)*, Fribourg/Göttingen 2001.
- TOORN, K. VAN DER, Israelite Figurines: A View from the Texts, in: B.M. GITTLEN (Hg.), *Sacred Time, Sacred Places*, Winona Lake 2002, 45–62.
- TUFNELL, O./INGE, C.H./HARDING, L., *Lachish II (Tell ed Duweir). The Fosse Temple*, London u.a. 1940.
- UEHLINGER, C., Anthropomorphic cult statuary in Iron Age Palestine and the search for Yahweh's cult images, in: K. VAN DER TOORN (Hg.), *The image and the book. Iconic cults, aniconism, and the rise of book religion in Israel and the Ancient Near East (Contributions to biblical exegesis and theology 21)*, Leuven 1997, 97–155.
- WEIPPERT, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie II/1)*, München 1988.
- WEIPPERT, M., Kanaanäische „Gravidenflaschen“: Zur Geschichte einer ägyptischen Gefäßgattung in der asiatischen „Provinz“, *ZDPV* 93 (1977) 268–282.

- WENNING, R., Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern, *Biblische Notizen* 59 (1991) 89–97.
- ZEVIT, Z., *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London/New York 2001.
- ZIMMERLI, W., Die Spendung von Schmuck für ein Kultobjekt, in: A. CAQUOT/M. DELCOR (Hg.), *Melanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 513–528.
- ZWICKEL, W., *Der Tempelkult in Israel und Juda* (FAT 10), Tübingen 1994.
- ZWICKEL, W., *Der salomonische Tempel* (Kulturgeschichte der antiken Welt), Mainz 1999.
- ZWICKEL, W., Überlegungen zur wirtschaftlichen und historischen Funktion von *Kuntillet 'Ağrud*, *ZDPV* 116 (2000) 139–142.

### Abbildungsnachweise

- Abb. 1: nach EZ 40–48, in: KONKEL, *Architektonik*, 368, Abb. 3.
- Abb. 2: nach KEEL, *Recht der Bilder*, 233, Abb. 233.
- Abb. 3: nach FREVEL, *Bildnis*, 244, Abb. 2c.
- Abb. 4: nach FREVEL, *Bildnis*, 246, Abb. 4d.
- Abb. 5: nach KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*, 85, Abb. 83c.
- Abb. 6: nach HERRMANN, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*, 202, Kat-Nr. 152.
- Abb. 7: nach MAZAR, *Tell Qasile. Part II*, 18, Abb. 6.
- Abb. 8: nach ALBERS, *Studien*, Kat-Nr. 20. 21. 22. 24. 28. 29. 30.
- Abb. 9: nach ALBERS, *Studien*, Kat-Nr. 1–3, Abb. 4, 4–6.
- Abb. 10: nach FREVEL, *Aschera*, 993, Abb. 6.
- Abb. 11: nach ALBERS, *Studien*, Kat-Nr. 4, Plate 9.
- Abb. 12: nach ALBERS, *Studien*, Kat-Nr. 4, Plate 10.
- Abb. 13: nach ALBERS, *Studien*, Kat-Nr. 17–19.
- Abb. 14: nach MAZAR, *Tell Qasile. Part I*, 79, Fig. 18.
- Abb. 15: nach ZEVIT, *Religions*, Abb. 3. 18.

---

Abb. 16: nach DAVIAU/STEINER, A Moabite sanctuary, Abb. 2.

Abb. 17: nach DION/DAVIAU, Abb. 1.

Abb. 18: nach DAVIAU, Hirbet el-Mudēyine, Fig. 4B.

Abb. 19: nach FREVEL, Aschera, 1000, Abb. 19.

Abb. 20: Zeichnung FABIAN SCHNIPPERING.

Abb. 21: nach BLOMQUIST, Gates, 129, Abb. 12.

Abb. 22: nach FREVEL, Kultständer, 193, Abb. 44.

Abb. 23: nach ZEVIT, Religions, Abb. 3.10 (*Funde nicht in situ*).

Abb. 24: nach KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 505, Abb. 404.

Abb. 25: nach BECK, Catalogue, Nr. 24, Abb. 3. 22.