

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Kleidung / Verkleidung

Martina Weingärtner

erstellt: Januar 2018

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15176/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Kleidung / Verkleidung

Martina Weingärtner

1. Kleidung als *second skin*

Kleidung bildet eine Art Nahtstelle zwischen dem Körper und seiner Umgebung und kommuniziert mit der Gesellschaft anhand kultureller Symbolsysteme. Kleidung bildet in gewisser Weise eine Erweiterung des Körpers, der Körperoberfläche und wird darin zur *second skin*.

Zum ersten kann Kleidung wie Schmuck und andere Accessoires als Produkt, als materiell Erzeugtes untersucht werden (→ [Kleidung / Textilherstellung](#)). Sie erfüllt Grundfunktionen wie Schutz, Dekor oder eine körperliche *enhancement*-Strategie als technische Erweiterung der natürlichen Ressourcen.

Zum zweiten wirkt Kleidung wie eine Sprache und generiert in ihrer Zeichen- und Symbolhaftigkeit Bedeutung. In dieser Funktion können im Medium Kleidung Repräsentationen dargestellt und soziale Orientierungsmöglichkeiten bereitgestellt werden.

Ein dritter Aspekt von Kleidung beobachtet Interaktionsprozesse zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Körper und Kleidung. Die Betrachtung eines vestimentären, sprich eines auf Kleidung bezogenen Verhaltens verweist auf kulturelle Codes und Normen respektive deren Aushandlungsprozesse in Bezug auf Fragen von Identitätskonstitutionen (vgl. Pezzoli-Olgiati / Höpflinger, 8-14; vgl. auch Calefato, 5-15).

2. Dimensionen der Kleidung

Vor diesem Hintergrund sollen zunächst grundlegende Funktionen, symbolische Repräsentationen und vestimentäre Handlungen in Texten des Alten Testaments angezeigt werden (2.1.; 2.2.). Ein eigener Abschnitt (3.) wird sich konkret dem Motiv des Verkleidens in ausgewählten Erzählungen widmen.

2.1. Funktionen und Symbolik der Kleidung

In einer grundlegenden Arbeit zur Kleidersymbolik der Bibel hat Edgar Haulotte 1966 die Zeichenhaftigkeit von Kleidung, Funktionen und Rituale in ihren jeweiligen Kontexten systematisiert. Die Frage nach der Bedeutung und Symbolik von Kleidung findet sich durchaus immer wieder bis in neuere Monographien

(vgl. da Silva; Staubli; mit spezifischem Fokus vgl. Podella; Kersken) sowie Lexikonartikeln (vgl. Müller; Bender / Bieberstein; für einen Überblick zur Literatur vgl. Bender, 15-25; Schroer, 333f.).

2.1.1. Kleidung in den Grundfunktionen von Schutz, Dekor und *enhancement*

Kleidung dient in einer ersten Funktion ganz existentiell dem Schutz des Körpers vor Kälte und Witterung. Gleich der Nahrung oder eines Obdachs zählt sie zu den Grundbedürfnissen des Menschen, auf deren Erfüllung besonders geachtet werden soll, wie z.B. in [Jes 58,6f](#) angemahnt wird:

„Das aber ist ein Fasten, an dem ich Gefallen habe ... Besteht es nicht darin, dein Brot dem Hungrigen zu brechen und dass du heimatlose Elende ins Haus führst? Wenn du einen Nackten siehst, daß du ihn bedeckst und daß du dich deinem Nächsten nicht entziehst?“

Als Bitte oder ethische Forderung in legislativen oder mahnend-prophetischen Texten drückt sich diese Fürsorge bzw. Fürsorgepflicht aus (vgl. [Gen 28,20f](#); [Ex 22,25f](#); [Dtn 10,17f](#); [Ez 18,7.9](#); [Am 2,6-8](#); [Hi 22,6f](#); [Hi 31,19-20.22](#)).

Neben dieser physiologischen Schutzbestimmung verbirgt Kleidung auch die Blöße und reguliert darin soziale Praktiken der Selbst- und Fremdwahrnehmungen in Bezug auf eine unangebrachte Darstellung des Körpers (vgl. [Gen 9,22f](#); [Ex 28,42](#)). „In Hunger und Durst, in Blöße und allerlei Mangel“ ([Dtn 28,48](#)) dem Feinde dienen zu müssen, kommt einem Fluch gleich.

→ [Schmuck](#) als Kleidung im weiteren Sinne dient der Verschönerung und Ehrung der Träger. Er kann zum Zwecke der Verführung angelegt werden ([2Kön 9,30](#)). Als wertvolles Material kennzeichnet er eine gewisse soziale und ökonomische Stellung (vgl. [Ex 28](#); [Gen 24,22.30](#); [2Sam 1,10](#); [Hhld 1,10](#)) oder einen festlichen Anlass wie beispielsweise eine Hochzeit ([Ps 45,14f](#)). Unter diesem weiteren Sinne können auch getragene Objekte gefasst werden, die als Verlängerung des Körpers Optimierungen vollführen. Gerade das Kriegsgewand (→ [Krieg](#)) verfolgt solch eine *enhancement*-Strategie (vgl. die enorme Ausstattung des Kämpfers Goliath in [1Sam 17](#)).

2.1.2. Kleidung als Repräsentation

Als Kennzeichen für einen bestimmten Status oder eine Berufsgruppe markiert Kleidung als Distinktionsmerkmal eine bestimmte Zugehörigkeit (vgl. Dinges, 90). Darin informiert eine Kleidung über Dignität und Funktion einer Person in der Gesellschaft und reguliert soziale Formen der Zugehörigkeit und Abgrenzung (vgl. da Silva, 35ff.).

Detailreich ist die Kleidung der → [Priester](#) beschrieben (Ex 28). In ihrer Schönheit

und Herrlichkeit repräsentiert sich darin eine → [Heiligkeit](#). Die heiligen Kleider sollen „zur Ehre und als Schmuck“ ([Ex 28,2](#)) angefertigt werden. Sie rüsten die Priester für ihren Dienst im Heiligtum, zeichnen sie aus und schützen vor unangebrachtem Verhalten (vgl. [Ex 28,42f](#)).

Der Ornat des → [Königs](#) ist von großer Pracht ([Est 8,15](#)). → [Krone](#) bzw. Diadem zieren seinen Kopf ([Ps 21,4](#); [2Sam 1,10](#)). Auch die Kleiderausstattung der königlichen Diener wird zur beeindruckenden Machtdemonstration ([1Kön 10,5](#)). Ein besonders gestalteter Mantel ist häufiges Erkennungsmerkmal des Königs bzw. eines Propheten (מַעֲטָף *məʿṯaf*; vgl. [1Sam 2,19](#); [1Sam 15,27](#); [1Sam 24,12](#); [1Chr 15,27](#)). Neben herausragenden Personen werden auch herausragende Anlässe durch Festkleider markiert (vgl. Festkleider [2Kön 10,22](#); [Ri 14,19](#); [Gen 27,15](#)).

Die Zugehörigkeit zu einer fremden oder niederen Gruppen wird z.B. an Gefangenenkleidung sichtbar ([Dtn 21,13](#); [Gen 41,14](#)). Ausländische Würdenträger fallen an ihrem Gewand auf ([Ez 23,15](#)); verführerisch ist der Handel mit exotischen Stoffen ([Ez 27,24f](#)) und die Elite in fremdländischen Gewändern wird am Tag des Herrn heimgesucht ([Zef 1,8](#)).

Auch die Bestimmung eines Familienstandes wird mittels Kleidung kenntlich gemacht. Als Unverheiratete, als Jungfrau präsentiert sich die Einzelne anders als im Status der Witwenschaft (vgl. [2Sam 13,18](#) und [Gen 38,14.19](#); [2Sam 14,2](#)).

Als Repräsentation und in ihrer engen Beziehung zum Träger fungiert Kleidung weiterhin als Ausweis der Person selbst. Ein Israelit erinnert sich durch Quasten an seinem Gewand an die Beachtung göttlicher Gebote und macht zugleich seine Zugehörigkeit zur JHWH-Gemeinschaft sichtbar ([Num 15,38f](#)). Sofern → [Rut](#) Boas darum bittet, seinen Gewandsaum über sie zu breiten, bittet sie ihn um sein persönliches schützendes Einstehen als → [Löser](#) ([Rut 3,9](#); vgl. Staubli, 15; da Silva, 30f.).

In der Beschreibung von Personen in einer existentiellen Bedrohung kann eine vergleichende bzw. metaphorische Rede durch Kleiderbilder die Dynamik dieser umgreifenden Erfahrung verdeutlichen. Das von → [Motten](#) zerfressene Kleid bebildert den Menschen in seiner Vergänglichkeit ([Hi 13,28](#); [Jes 51,8](#); ähnlich [Ps 102,27](#)), das befleckte Kleid präsentiert die Unreinheit als Sinnbild der Schuld ([Jes 64,5](#); [Sach 3,4](#)). Auch in der Bekleidung mit Abstrakta wie Schande und Herrlichkeit ([Ps 35,26](#); [Jes 61,10](#); [Spr 31,25](#)) vermittelt sich die Vorstellung einer totalen Verwobenheit der Person in diese qualitative Beschaffenheit.

2.2. Handlungen an und mit Kleidung

In der Interaktion zwischen Körper und Außenwelt können durch und mit

Kleidung bestimmte Handlungen ausgeführt werden. Solche vestimentären Handlungen können als komplexe soziale Taktiken (Dinges, 92f.) wahrgenommen und interpretiert werden. Sie werden darin mit Sinn behaftet und ihre Darstellung in Texten ermöglicht eine Form der Lesbarkeit der (Text-)Welt.

Als elementare Formen lassen sich das Ablegen, das Anlegen oder der Wechsel von Kleidung nennen. Je nach erzählerischem Kontext und der Strukturierung von Handlungszusammenhängen kann eine Bedeutung des Kleidungsaktes erzeugt werden. Einige grundlegende kulturspezifische vestimentäre Codes sollen im Folgenden dargestellt werden. (vgl. Bender, 36ff.).

Kleidung stellt in ihrer materialen Beschaffenheit ein zunehmend wichtiges Forschungsfeld der *material culture* dar. Gemäß einem bestimmten Selbstverständnis dieser Fragerichtung geht es dabei aber nicht allein um die Sichtung und Systematisierung von Material an sich. Vielmehr stellt sich gezielt die Frage nach der Beziehung zwischen dem Menschen und den Objekten, ihrer Interaktion und möglichen, daraus entstehenden Kommunikationsprozessen. Bedeutung kann nicht allein in der materiellen Beschaffenheit eines Objektes generiert werden, sondern in der Betrachtung von Aneignungsformen. Insofern stellt Kleidung etwas dar, das unmittelbar zum Menschen und seiner Körperlichkeit gehört (vgl. Mentges, 17f.; vgl. Eggert, 27f.).

2.2.1. Entkleiden als Zeichen von Demütigung und Trauer

Sofern der bekleidete Mensch eine gewisse Normalität ausdrückt (vgl. Staubli, 12) und ein Zustand der Nacktheit aus Schamgefühl zu vermeiden ist (vgl. Müller, 268), stellen Formen der Ent-Kleidung, der → [Nacktheit](#) eine Abweichung dar, deren tendenzieller Ausdruck einen minderen, pejorativen Zustand beschreibt, zumindest einen exzeptionellen (vgl. [Mi 1,8](#); [1Sam 19,24](#); [2Sam 6,14](#)).

So sind es insbesondere gewaltvolle Handlungen der Selbst- und Fremdentkleidung, die in ihrer Dramatik einen Symbolgehalt haben. Die Wegführung von Kriegsgefangenen, nackt und bloß, hält ganz augenscheinlich die Beschämung seitens des Siegers fest ([Jes 20,4](#)). Eine öffentliche Entblößung des Gesäßes ist ein Akt der Bloßstellung und Demütigung ([2Sam 10,4f](#); [Jes 47,2f](#)). Das Entreißen der bedeckenden Textilien ist die entlarvende Strafhandlung für Untreue und Hurerei ([Hos 2,7-11](#)) und prophetische Gerichtsandrohungen zeichnen Szenarien der nackt und bloß liegengelassenen Untreuen ([Ez 16,38f](#)).

Die einschneidende Entblößung als Selbstentkleidung findet ihren prominentesten Ausdruck im Akt des Kleiderzerreißens (קרע קרע → [Totenklage](#); → [Trauer](#); → [Ritual](#)). Als Trauerritual ist er eine Reaktion auf eine dramatische Nachricht, meist vom Tode eines nahestehenden Menschen, wodurch dem

Schmerz Ausdruck verliehen wird. → [Jakob](#) erkennt an → [Josefs](#) blutigem Rock (כֹּתָנוֹת *kutonæt*) dessen Tod ([Gen 37,33f](#): שִׁמְלָה *šimlāh*), → [David](#) betrauert den Tod → [Jonatans](#) ([2Sam 1,11](#): בָּגָד *bægæd*), ruft zur Volkstrauer über → [Abner](#) auf ([2Sam 3,31](#)) oder muss die Botschaft vom Massaker aller Söhne des Königs vernehmen ([2Sam 13,30f](#): בָּגָד *bægæd*). Auch der leidende → [Hiob](#) reagiert auf Unheilsbotschaften in dieser ritualisierten Form ([Hi 1,20](#): מַעֲיֵל *mæʾîl*). Das Zerreißen der Kleidung kann neben andere Minderungsriten treten (z.B. Scheren des Hauptes, [Hi 1,20](#); Fasten, [2Sam 1,11](#); Anlegen des Sacktuches als eine Möglichkeit für die Oberschicht ein besonderes Gewand in der Trauerzeit zu tragen, [1Sam 3,31](#); vgl. Staubli, 29). Im Akt drückt sich darin die gewaltige Emotion über den unwiederbringlichen Verlust aus (vgl. Haulotte, 115). Des Weiteren kann die zerrissene Kleidung die verletzte oder gar verlorene Ehre eines Einzelnen anzeigen (vgl. Haulotte, 116). So zerreißt → [Tamar](#) nach dem erzwungenen Beischlaf durch → [Amnon](#) ihren bunten Leibrock (כֹּתָנוֹת פְּסִים *katonæt passîm*, [2Sam 13,18-20](#), begleitet von dem Ritual, sich Asche über das Haupt zu streuen). Mit dem zerrissenen Leibrock drückt sich nicht allein die Entehrung aus, sondern auch der Verlust ihres Status als Tochter des Königs und Jungfrau, deren Merkmal eben solch ein Gewand ist ([2Sam 13,18](#)). In ähnlicher Weise kann auch der Verlust der Reinheit beispielsweise durch Krankheit solch einen (zumindest zeitweiligen) Ehrverlust andeuten. Dem Status der Unreinheit muss Ausdruck verliehen werden ([Lev 13,45](#), vgl. Haulotte, 116). Letztlich kann unter dieses Phänomen einer Verlustwahrnehmung auch das Bewusstwerden von Schuld subsumiert werden ([2Kön 5,7f](#), vgl. Staubli, 29).

In den Erzählungen um die großen Könige und deren Aufstieg und Fall wird eine Handlung am Königsmantel zum Sinnbild des gegenwärtigen oder kommenden Ergehens (vgl. Verman). Das Zusammenfallen von Kleidung und Person ermöglicht gerade im royalen Kontext in bildlicher Weise Aussagen über die Dynastie.

Besonders in den Erzählungen um → [Saul](#) und → [David](#) zeigt sich mit Hilfe der Kleidermotivik der Verlust bzw. Gewinn von Macht und Herrschaft (vgl. Prouser, 28). Sofern Saul zunehmend der Kleidung verlustig wird, bis er nackt erscheint (vgl. [1Sam 17,38f](#); [1Sam 24,4f](#); [1Sam 31,9](#)), erhält David in gegenläufiger Dynamik Kleidungsstücke ([1Sam 17-18](#); [1Sam 18,4](#); vgl. Prouser, 29). Saul ergreift → [Samuel](#) an seinem Mantel und entreißt ihm so einen Zipfel des Saumes (zur machtvollen Bedeutung des Saumes vgl. [Jes 6,1](#)). Die wertende Deutung der Handlung folgt unmittelbar: auf gleiche Weise wird ihm das Königtum aus seiner Hand entrissen werden ([1Sam 15,27f](#); ähnlich [1Sam 24,6](#)). In gleicher Manier sagt der Prophet → [Ahija](#) in einer vestimentären Zeichenhandlung die Teilung und Übertragung der Stämme an Jerobeam an ([1Kön 11,30-32](#)).

2.2.2. Ankleiden als Amtsbekleidung

Die inhärente Verwobenheit von Kleidung und Person spiegelt sich auch in

Handlungen des Ankleidens wider. Die feierliche Bekleidung durch eine höher gestellte Person beschreibt die Investitur in ein Amt oder einen Rang (vgl. Bender, 70f.). Der Pharao befördert Josef in sein Amt als Aufseher, Aaron wird mit heiligen Kleidern in den Priesterdienst eingesetzt ([Gen 41,41f](#); [Ex 40,13](#) [לְבַשׁ](#) *lbš* in der kausativen *Hif*-Form). Saul legt David seine militärische Kleidung an, um ihn für den Kampf zu rüsten ([1Sam 17,38](#); ebenso Jonatan [1Sam 18,4](#)). Die Amtskleidung von Königen und Priestern ([1Kön 22,10](#); [Esra 3,10](#); [Est 6,8f](#)) verleiht dem Träger die Herrschaft und Befugnisse des Amtes. Besonders wichtig kann es daher sein, die als machtvoll geltende Kleidung des Vorgängers in einem „Sukzessionsritual“ (Müller, 270) an den Nachfolger weiterzugeben (vgl. Eleasar als Nachfolger Aarons in [Num 20,28](#)) oder sie in seinen Besitz zu bringen (vgl. das Mantelmotiv [\[תָּרַחַץ 'adæraet\]](#) bei → [Elia](#) und → [Elisa](#), [1Kön 19,19](#); [2Kön 2,12-14](#)).

2.2.3. Kleiderwechsel als Statuswechsel

In Fortführung der beiden vorangegangenen Kleiderakte verkörpert ein Kleiderwechsel in dynamischer Weise die Änderung von Zeit und Raum. Vorbereitend auf kultische Zeremonien finden sich solch Rituale des Kleiderwechsels bzw. der Reinigung als Praxis des Übergangs ([Gen 35,2](#); [Lev 6,3f](#); [Lev 16,23f](#); [Num 8,7](#)). Die abstrakte Trennung zwischen Heiligem und Profanem wird darin ganz sinnlich fassbar. Auch eine radikale Veränderung der Lebenssituation, gerade die Befreiung aus der Gefangenschaft, offenbart sich als neue Erscheinung (vgl. [Gen 41,14](#); [Num 31,19f](#); [Dtn 21,10-14](#); [2Kön 25,29-30](#)).

3. Verkleidung

Sofern Handlungen und ihre Bedeutung Konventionen entsprechen, stiften sie Ordnung. In dieser Ordnungsfunktion garantieren sie z.B. die Unterscheidung von Heiligem und Profanem, wie es das Beispiel der Priesterkleidung zeigte ([Ex 28](#)). Der Akt des Kleiderzerreißen zeigte, wie in einer Situation der Trauer bzw. Schwäche der Rückgriff auf ein festes Ritual stabilisierend wirkend kann (vgl. dagegen die Irritation, als David gemeinschaftliche Trauerrituale durchbricht, [2Sam 12,19-23](#)).

Verkleidung durchbricht eine Ordnung, sofern sie außerhalb festgesetzter Zeiten (z.B. Karneval) und in täuschender Absicht getragen wird: „Verkleidung wird in Israel auffälligerweise nie zum Spaß eingesetzt [... Ihr] scheint etwas Problematisches, sogar Gefährliches anzuhafte.“ (Schroer, 331).

Verkleidung ist ein verfremdendes Verfahren. Sie stellt eine Illusion dar, die als solche nicht gekennzeichnet ist. Da Verkleidung mit dem Sehsinn und daraus folgernd der Idee von Erkenntnis und Wahrnehmung spielt, macht sie in subtiler Weise auf Erkenntnisprozesse aufmerksam (vgl. Kurth, 22).

3.1. Begriffe und Terminologie

Expressis verbis wird eine Verkleidungshandlung insbesondere durch die Verben $\psi\text{פח } hps$ und $\text{שנה } šnh$ dargestellt. Sich verkleiden kann durch $\psi\text{פח } hps$ *Qal* „erforschen / prüfen“ ausgedrückt sein und bedeutet in der reflexiven Form im *Hitp.* „sich suchen lassen“ und davon abgeleitet „sich unkenntlich machen / verkleiden“ ([1Sam 28,8](#); [1Kön 20,38](#); [1Kön 22,30](#); [2Chr 18,29](#); [Hi 30,18](#) im Sinne von „entstellen“. Der Terminus $\text{שנה } šnh$ II *Qal* „sich ändern“ (*Pi.* intensivierend „wechseln“; *Hitp.* reflexiv „sich verstellen / umkleiden“) drückt mit dem Objekt der Kleidung eben solch einen Wechsel oder Verstellung aus ([2Kön 25,29](#); [Jer 52,33](#); [1Kön 14,2](#)).

Des Weiteren können durch den Kontext auch allgemeine Termini der Kleiderhandhabung eine Handlung als Verkleidung eindeutig bezeichnen. Wesentlich ist dabei, dass die Erscheinungsweise diametral zur Realität steht und als bewusstes Mittel eingesetzt wird. Seine Verkleidung verstärkt → [Jakob](#) durch eine Lüge ([Gen 27,15.16.19](#)). → [Juda](#) hält → [Tamar](#) nach ihrem Kleiderwechsel für eine → [Hure](#) ([Gen 38,15](#)). Ein König kann schlichtweg andere als die königlichen Kleider anlegen, um sich zu tarnen ([1Kön 22,30](#); [1Sam 28,8](#)). Auch das Tragen von Trauerkleidern ohne realen Anlass ([1Sam 14,2](#)) oder der Einsatz von abgenutzter Kleidung als Zeichen eines vermeintlich weit zurückgelegten Weges ([Jos 9,4-6](#); → [Gibeon](#)) dient der Täuschung.

3.2. Das Motiv der Verkleidung in Erzählungen

Kleidung als bildreiche Form von Kommunikation kann in Texten ein wichtiges Motiv sein. Verkleidung im Speziellen ist besonders in Erzählungen ein tragendes Moment. Erzählungen leben von einer spannungsvollen Darstellung, von der Entwicklung sowie der Lösung eines Konfliktes. Verkleidung als Form der Täuschung entwickelt ein solches Moment. Im Erzählverlauf kann das Verkleidungsmotiv eine unverzichtbare Funktion einnehmen, um den Handlungsverlauf (*plot*) zu dieser spannungsreichen Verkettung von Ereignissen zu führen (vgl. McKay, 84) und eben in ihrer kommunikativen Funktion Bedeutung schaffen: „The garments speak silently, but speak they do.“ (McKay, 93; vgl. auch Silverman).

Dadurch, dass Kleidung und Handlungen mit Kleidung aber immer auch in ihrem symbolischen Sinngehalt gedeutet werden können, sind diese Szenen auf die Art und Weise des Erzählverlaufs hin zu befragen (story). Die folgenden Erzählungen werden dahingehend auf die Gesichtspunkte befragt: Wie ist der Verkleidungsakt in die Erzählung eingewoben? Wie gestaltet sich der Verkleidungsakt an sich? Welche erzählerische Intention kann am Verkleidungsakt festgemacht werden (vgl. Silvermann, 2)?

3.2.1. Gen 27: Jakob als Esau

Die Szene der Verkleidung von → [Jakob](#) als → [Esau](#) ([Gen 27,15f](#)) im Kontext der Erzählung der sogenannten Erschleichung des → [Segens](#) in [Gen 27](#) wird bereits in der Schilderung ihrer Geburt (Gen 25) erzählerisch vorbereitet. Dort ist durch das Kämpfen im Mutterleib der Zwist zwischen beiden Brüdern vorgezeichnet ([Gen 25,22](#)). Im göttlichen Orakel wird → [Rebekka](#) dieser Kampf gedeutet als Kampf zweier Völker, wobei der Ältere dem Jüngeren dienen wird ([Gen 25,23](#)). Bei der Geburt ist Esau der Erstgeborene, gefolgt von Jakob. Vor dieser Spannung zwischen dem göttlichen Orakel und der genealogischen Rangfolge ist die Verkleidungsszene in Gen 27 zu lesen.

→ [Isaak](#) sieht seinem Ende entgegen und schickt sich an, seinen Segen über Esau zu sprechen ([Gen 27,1-4](#)). Rebekka trifft Vorkehrungen, um an Esaus statt Jakob vor den Vater treten zu lassen ([Gen 27,5-17](#)). Das vom Vater erbetene Mahl kann Rebekka beibringen, doch wie soll Jakob unerkannt vor den Vater treten: „Siehe, mein Bruder Esau ist rau, doch ich bin glatt; so könnte vielleicht mein Vater mich betasten“ ([Gen 27,11.12a](#)). Trotz Altersblindheit birgt die unterschiedliche Physiognomie beider Brüder in einem Segensritual das Risiko, den falschen Sohn zu entlarven. So verkleidet Rebekka Jakob, indem sie ihn Feierkleider Esaus anziehen lässt und ihm Felle über Hände und Hals legt ([Gen 27,15f.](#)). Die Täuschung führt zum Erfolg ([Gen 27,18-29](#)). Zwar zögert Isaak ob der fremden Stimme, doch letztendlich segnet er ihn.

Aufgedeckt wird die Verkleidung, als Esau mit dem gewünschten Essen und für den Segen vor den Vater tritt ([Gen 27,30-40](#)). Doch im Sinne einer einmaligen und nicht rückgängig zu machenden Segensvorstellung (vgl. Leuenberger, 235ff.) verbleibt für Esau nur ein Fluch.

Der Verkleidungsakt wird mit [לבוש](#) *lbš* Hif. „jemanden etwas anziehen lassen“ ausgedrückt. Dabei dürfte die Frage der Verantwortlichkeit im Hintergrund stehen. Jakob wendet auf den Plan der Mutter ein: „ich würde vor ihm dastehen, als ob ich ihn betrügen wollte, und brächte über mich einen Fluch und nicht einen Segen.“ ([Gen 27,12b](#)). Rebekka nimmt diesen Fluch auf sich und, da *sie* ihn verkleidet, wird Jakob nicht die volle Verantwortung zugerechnet. Die zweifache Verkleidung mit Esaus Kleidern und den Fellen wird im eigentlichen Betrugsakt aufgenommen. Isaak berührt und umarmt Jakob. So fühlt er seine haarige Haut ([Gen 27,23](#)) und riecht den für Esau charakteristischen Kleidergeruch ([Gen 27,27](#)).

Die Erzählung drückt in ihren Ambivalenzen eben jene Spannung aus, die sich in der Geburtserzählung in Gen 25 zwischen familiärer und göttlicher Bestimmung angedeutet hat. Die Verkleidung Jakobs ist funktional angelegt und gibt in ihrer Verbindung von edlen Gewändern und Ziegenfellen ein clownesques Bild ab. Der Verkleidungsakt wird in die Hände der Mutter gelegt, doch in seiner Lüge: „Ich bin Esau, dein erstgeborener Sohn.“ ([Gen 27,19](#)) entpuppt sich Jakob als Betrüger (so dann auch das Urteil Esaus in [Gen 27,36](#)).

Die Täuschung selbst wird spannungsreich ausgestaltet. Der Tast- und Geruchssinn Isaaks kann getäuscht werden, durch sein Hören droht für einen Moment die Tarnung aufgedeckt zu werden. Doch letztlich ist die eingeschränkte Wahrnehmung zu dominierend und hält das Trugbild aufrecht.

Die Ambivalenzen des Verkleidungsakts und seiner intendierten Illusion deuten auf das undurchsichtige Schicksal des Segensträgers hin. Denn weder ist seine familiäre Vorrangstellung darin besiegelt (Jakobs Flucht in [Gen 27,41ff](#)) noch kann er sich bequem mit den Würden als Träger der Verheißung kleiden (Jakob in Haran Gen 29-31; Jakob in Pnuel Gen 32).

3.2.2. Gen 38: Tamar als Hure

Die Erzählung um → [Tamar](#) und → [Juda](#) steht eigenständig in der → [Josefserzählung](#), ist mit dieser jedoch eng verknüpft, gerade durch das Motiv der Kleidung. Tamar bleibt nach dem Tod ihres ersten Mannes kinderlos zurück. Juda, ihr Schwiegervater, führt ihr im Rahmen des → [Levirats](#) seinen zweiten Sohn zu, doch auch dieser stirbt. Um seinem dritten Sohn das gleiche Schicksal zu ersparen, vertröstet er Tamar bis zu dessen Reife und Tamar kehrt als Witwe in ihr Vaterhaus zurück ([Gen 38,1-11](#)). Doch als die Zeit gekommen ist, erfüllt Juda seine Verpflichtung nicht. Um dennoch Kinder aus dem Hause Judas zu bekommen, verkleidet sich Tamar als Prostituierte (→ [Hure](#)) und wird von Juda schwanger, als er ihre Dienste in Anspruch nimmt ([Gen 38,12-19](#)). Nachdem ihre Schwangerschaft öffentlich wird, wird sie als Unverheiratete der Hurerei angeklagt. Die Insignien Judas – Siegel, Schnur und Stab –, die sie als Pfand für die Bezahlung entgegennahm, nutzt sie zu ihrer Verteidigung und lassen Juda seine Tat erkennen ([Gen 38,20-26](#)): „Sie ist gerecht, ich nicht; denn ich habe sie meinem Sohn Schela nicht gegeben.“ ([Gen 38,26](#)). So wird Tamar zur Mutter der → [Zwillinge](#) → [Perez](#) und Serach ([Gen 38,27-30](#)).

Die List, mit der sich Tamar zu Kindern verhilft, ist eine Verkleidung, die mit der sozialen Codierung von Witwen und Prostituierten spielt. Als Witwe ist ihr ein Beischlaf untersagt, als Prostituierte ist dieser gegen Bezahlung möglich. Sie legt das Erkennungsmerkmal der Witwenkleider ab, verhüllt sich mit einem Schleier und setzt sich vor das Tor ([Gen 38,14](#)). In dieser Verkleidung und Positionierung hält Juda sie für eine Hure ([Gen 38,15](#)). Auch wenn Prostituierte gemeinhin offener und unverschleiert gezeichnet werden (vgl. Cooper), so ist die Verhüllung des Gesichts ein notwendiges Element, um nicht als Schwiegertochter erkannt zu werden. Nach dem Beischlaf und dem geforderten Pfand geht Tamar zurück, legt den Schleier ab und zieht ihre Witwenkleider wieder an ([Gen 38,19](#)). Tamar übernimmt somit zeitweise die Rolle einer Prostituierten, um sich die Aneignungen und Zugriffsmöglichkeiten, die in dieser Kleidung gangbar sind, zu Nutzen zu machen.

Ein listreiches Verhalten von Frauen mit dem Ziel zu Kindern zu kommen, ist

immer wieder Thema und die Täuschung erfolgt auch andernorts durch ein Trüben der Sinne, sei es durch Trunkenheit oder die Dunkelheit der Nacht (vgl. Gen 19: Lots Töchter; Gen 29: Jakobs Eheschließungen; Rut 3: Rut bei Boas, vgl. Fischer, → [Rut](#)). In dieser Variante illustriert die breit beschriebene Verkleidungsszenerie – vergleichbar der Erzählung von Gen 27 – eine Ambivalenz der Handlung und wirft im Blick auf die Gesamterzählung die Frage nach Recht und Gerechtigkeit auf.

Die Handlungen des Ablegens und Verhüllens, die Tamar in gegenläufiger Bewegung vollzieht, haben in ihrer Semantik auch die Konnotationen moralisch-ethischer Verhaltensweisen. Das Ablegen (סור *sar*) wird auch im Sinne des Abweichens gebraucht und kennzeichnet das Abkommen vom rechten Weg (z.B. [Dtn 5,32f](#)). כסה *ksh* als Verhüllung mit dem Schleier wird auch als Terminus für das Bedecken der Blöße verwendet (z.B. [Gen 9,23](#)) und kann in der Weiterführung das Verbergen bzw. Verheimlichen eines falschen Verhaltens anzeigen (z.B. [Dtn 13,6-9](#)). Die Handlung, sich als Prostituierte zu verkleiden, sich in diesem sozial niederen Stand einzukleiden, mag für sich zwiespältig betrachtet werden. Dennoch scheint dieser temporärere Statuswechsel auf der erzählerischen Ebene ein notwendiges Mittel zu sein, um das ihr verweigerte Recht der Leviratsehe einzuklagen und letztlich gerechter als Juda aufzutreten.

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit der Figur der klugen Frau aus → [Tekoa](#) in 2Sam 14. Trauernd soll sie vor den König treten und dafür Trauerkleider (בגדי־אבל) anlegen ([2Sam 14,2](#)). Sie soll wie eine Frau erscheinen, die lange Zeit Leid getragen hat und so präsentiert sie sich vor dem König als Witwe ([2Sam 14,5](#)). Ähnlich dem Propheten in 1Kön 20 (s.u.) trägt die kluge Frau in dieser Verstellung der hoch angesehenen Person einen fiktiven Rechtsfall vor, um den König das Urteil über sich selbst sprechen zu lassen (vgl. [2Sam 14,11.19](#)). Im Vergleich zu Tamar wird sich gerade jenes kulturellen Codes bedient, nachdem sich der König als Richter der Sache einer Rechtssuchenden – gerade einer Witwe ohne Rechtsschutz – annehmen muss (vgl. [Ps 72,4](#); [1Kön 3,16ff](#)).

3.2.3. 1Sam 28: Saul in Verkleidung zur Orakelschau

In [1Sam 28,3-25](#) sucht → [Saul](#) zur Befragung eine Totenbeschwörerin auf (→ [Totenkult](#); → [Frau von En-Dor](#)). Vor dem Beginn der eigentlichen Handlung wird eingangs betont ([1Sam 28,3](#)), dass → [Samuel](#) gestorben war ([1Sam 25,1](#)) und Saul Formen der Wahrsagerei und Totenbeschwörung verboten hatte (vgl. [Ex 22,17](#)). Die Handlung beginnt mit der drohenden Kulisse des Philister-Heeres (→ [Philister](#)), die Angst und Verzagen bei Saul und seinem Heer auslöst ([1Sam 28,4f](#)). Die Rettung in eine Gottesbefragung verbleibt ohne Antwort ([1Sam 28,6](#); vgl. legitime Mittel der Befragung [Ri 7,13ff](#); [1Sam 14,41f](#); [Lev 16,8-10](#)), sodass Saul zu einer weiteren Maßnahme greifen muss: Er will eine Totenbeschwörerin

befragen ([1Sam 28,7](#)). Saul begibt sich auf den Weg zu ihr nach En-Dor: „Und Saul machte sich unkenntlich und zog andere Kleider an und ging hin und zwei Männer mit ihm, und sie kamen bei Nacht zu der Frau“ ([1Sam 28,8](#)) – eine Maßnahme, die von [1Sam 28,3](#) aus unausweichlich, ja notwendig ist, da er nicht als Übertreter seiner eigenen Verbote erkannt werden darf und Samuel ihm nicht mehr mit Rat zur Seite stehen kann.

Die Verkleidung funktioniert zunächst, die Frau von En-Dor erkennt den Ratsuchenden nicht als Saul und wehrt dessen Anfrage mit Verweis auf das erst kürzlich erlassene Gebot des Königs ab: „Warum willst du mir eine Falle stellen, dass ich getötet werde?“ ([1Sam 28,9](#)). Somit wird Saul zu einem Schwur gedrängt, der sie von jeglicher Schuld entbindet (vgl. Motiv in Gen 27).

Saul lässt sie Samuel heraufbeschwören. Doch als sie Samuel sieht, schreit sie auf und klagt den nun erkannten Saul des Betruges an ([1Sam 28,12](#)). Die erneute Vertrauenszusage („Fürchte dich nicht!“ [1Sam 28,13](#)) lässt den Gerufenen erscheinen. Saul identifiziert Samuel an dessen Oberkleid (vgl. [1Sam 15,27](#)). Seine Antwort ist erschütternd, da sie Sauls Untergang in der bevorstehenden Schlacht ankündigt ([1Sam 28,18](#)). Saul bricht zusammen und die Frau von En-Dor kümmert sich um ihn, auch wenn sie nochmals die (moralische) Diskrepanz betont ([1Sam 28,21](#)): Er hat ihr Leben bedroht, dennoch hilft sie ihm.

In dieser und auch den folgenden Erzählungen von Königen (s.u.) wird das Verkleidungsmotiv stärker funktional eingesetzt. Der König ist an seiner spezifischen Kleidung und erzählerisch auch nur an dieser erkennbar. Darin knüpft sich eine Identifizierung allein an das königliche Gewand. Die Verkleidung selbst wird nicht detailreich beschrieben, da sie zweckdienlich ist und zu der übergeordneten Erzählintention nur hinzukommt (zu diesem märchenhaften Zug vgl. Friede).

In 1Sam 28 wird die Vorbereitung, sich unkenntlich zu machen, in dreifacher Reihung geschildert. Allein ein Ablegen des spezifischen Oberkleides als Erkennungszeichen (wie z.B. der Priesterrock für Samuel in [1Sam 28,14](#)) würde erzählerisch genügen. Doch zudem zieht Saul andere Kleider an und reist bei Nacht ([1Sam 28,8](#)). Damit wird herausgestellt, wie elementar es ist, unerkant zu bleiben als König, der seine eigenen Verbote missachtet (vgl. Dietrich, 58.61; neben der möglichen Absicht, auch von den Feinden und erst recht von Samuel nicht erkannt zu werden). Denn auch sein Vorgehen gegen die Totenbeschwörer wird dreimal erwähnt: [1Sam 28,3](#) führt das Verbot ein, in [1Sam 28,9](#) zögert die Frau durch die Berufung darauf und drängt Saul zur erneuten Falschaussage und [1Sam 18,21](#) betont ein drittes Mal, welche lebensgefährliche Folgen seine Handlung für die Frau hätte haben können.

Die Erzählung wirft kein gutes Licht auf Saul. Er selbst erkennt Gesetze nicht an, die von ihm erlassen wurden. Er selbst macht sich unkenntlich, um diese zu

übertreten. Ein Verhalten, das seinen Untergang begründet (vgl. die explizite Deutung der Verfehlung als falsches Vertrauen in [1Chr 10,13f](#)). Gerade in der vergleichenden Darstellung zu der Frau von En-Dor zeigt sich die Schwäche Sauls. Die Ungewissheit im Krieg, das Ausbleiben eines göttlichen Bescheids lässt ihn zweifeln und zur Mantik (→ [Totenkult](#)) greifen, was einem strafwürdigen Vergehen gleichkommt (vgl. [Lev 20,6.27](#); [Jes 8,19](#)). Eine Schwäche – als körperliche Erschöpfung und Sinnbild für die „Unfähigkeit mit seinen Problemen zurechtzukommen“ (Stolz, Samuel, 173) –, die am Schluss der Erzählung ganz konkret dargestellt wird, wenn Saul kraftlos zu Boden fällt ([1Sam 28,20.22](#)).

3.2.4. 1Kön 14: Jerobeams Frau in Verkleidung zur Prophetenbefragung

In der biblischen Darstellung um den Nordreich-König → [Jerobeam I.](#) ([1Kön 11,26-14,20](#)) wird im letzten Abschnitt (Kap. 14) in die tendenziell kritische Beurteilung seines Wirkens eine Verkleidungserzählung eingewoben, die diese Beurteilung ergänzt.

In einer geschichtspolitischen Rahmung ([1Kön 13,33f](#) und [1Kön 14,19f](#)) eröffnet das Urteil der „Sünde des Hauses Jerobeams“ eine gewisse pejorative Perspektive, in die hinein die folgende Episode mit dem Motiv der Verkleidung gestellt wird.

Die Erzählstimme berichtet, dass Jerobeams Sohn → [Abija](#) krank geworden sei ([1Kön 14,1](#)). Sein Zustand scheint besorgniserregend gewesen zu sein, denn Jerobeam schickt seine Frau zum Propheten → [Ahija](#), um nach dem Ausgang der Krankheit zu fragen ([1Kön 14,2f](#)). Dabei weist er sie an, sich zu verkleiden und eine Gabe mitzunehmen.

Die Frau geht zu dem altersblinden Ahija, der jedoch vorab durch ein Gotteswort erfährt, wer zu ihm kommt ([1Kön 14,4f](#)). Sobald die Frau Jerobeams die Schwelle betritt, setzt Ahija zu einer Rede an ([1Kön 14,6-16](#)), einer Botschaft an Jerobeam, die als prophetische Gerichtsrede dessen Schuld aufdeckt, Unheil über sein Haus und den Tod des Kindes ankündigt ([1Kön 14,12](#)). An dessen Schicksal wird der Untergang Israels angezeigt. Eine Erfüllungsnotiz beschließt diese Einheit ([1Kön 14,17](#)).

Die Frau Jerobeams soll sich auf dessen Anweisung hin verkleiden, damit niemand erkenne, dass sie seine Frau sei. Auf welche Weise dies konkret geschah, wird nicht beschrieben; allein [1Kön 14,5f](#) gibt nochmals eine ergänzende Information durch die Formulierung „sich fremd stellen / unkenntlich machen (נכר *nkr*)“. Auf eine nicht näher bestimmte Weise verkleidet sich die Frau Jerobeams, so dass ihre Zugehörigkeit zu ihm nicht identifiziert werden kann. Verstärkt – oder ins Lächerliche gezogen – wird dieser Verkleidungsakt durch das Motiv des altersblinden Ahija. Dank einer göttlichen Eingebung erkennt er aber von Anbeginn ihre wahre Gestalt.

Das Motiv spielt im weiteren Verlauf der Erzählung, die sich dann in der prophetischen Unheilsschilderung erschöpft, keine explizite Rolle mehr. Grundsätzlich mag die Unheilsansage angeknüpft an das Schicksal des Kindes auch ohne „die – sinnlose – Verkleidung“ (Knauf, 397) funktionieren und einer späteren Redaktion zuzuschreiben sein. Umso lauter stellt sich die Frage nach deren Intention.

Dass Jerobeam nicht selbst die Begegnung mit dem Propheten Ahija sucht, ist einer gewissen Zurückhaltung geschuldet, die sich aus der Erfahrung der letzten Begegnung in [1Kön 11,29-39](#) speist. Da die Sünde Jerobeams sein Haus betrifft ([1Kön 14,10.14](#)), soll durch die Verkleidung eine vorurteilsfreie Begegnung möglich werden. Die Geschenkgaben für Ahija sind rural-bäuerliche Gaben und weniger jene einer Königin. Auch darin verbirgt sie ihre wahre Herkunft (vgl. Hentschel, 91). Mit der Präsentation als verkleideter, einfacher Frau intendiert die Erzählung ein Zweifaches: In der Verleugnung der königlichen Herkunft sucht die Frau Jerobeams ein prophetisches Urteil frei von falscher Ehrfurcht vor ihrem Stand (vgl. Fritz, 145). Durch das Motiv der Blindheit wandelt sich der Akt eindeutig zur Täuschung. Solch ein schlichter Versuch der Beeinflussung kann gegenüber einem Gottesmann nicht bestehen und das wahre Gottesurteil wird offenbart.

3.2.5. 1Kön 20: Eine prophetische Zeichenhandlung

Ein weiterer König erhält in der Begegnung mit einem Propheten unter Zuhilfenahme des Verkleidungsmotivs eine Lehre. In 1Kön 20 wird von den Kriegen des israelitischen Königs → [Ahab](#) gegen den aramäischen König Ben-Hadad (→ [Aramäer](#)) berichtet. Nach zähen Verhandlungen beginnt Ben-Hadad den Krieg ([1Kön 20,1-12](#)). Durch ein Prophetenwort ermutigt, zieht Ahab erfolgreich den Aramäern entgegen ([1Kön 20,13-21](#)). Der Angriff endet in einer schmachvollen Niederlage der Aramäer ([1Kön 20,22-30](#)). An die Barmherzigkeit der Könige Israels appellierend, bittet Ben-Hadad um sein Leben, „mit Sack gegürtet und Stricken um den Kopf“, unter Zusage der Rückgabe der eroberten Städte. Ahab lässt ihn auf einen Wagen steigen und sie schließen einen Bund, er lässt ihn ziehen ([1Kön 20,31-34](#)). Der Fokus richtet sich nun ([1Kön 20,35-43](#)) auf einen nicht namentlich genannten Prophetenjünger und den König von Israel, in deren Interaktion auch die Verkleidungsszene eingewoben ist ([1Kön 20,37-41](#)). Nachdem der Prophet einen Mann dazu bewegen konnte, ihn wund zu schlagen, „verhüllt er sein Angesicht mit einer Binde“ ([1Kön 20,35-38](#)). Dem König in diesem Zustand entgegentretend, erzählt er sein vermeintliches Ergehen. Als Knecht habe er in der Schlacht auf einen Mann Acht geben sollen und bei Verlust mit seinem Leben bzw. einer Ersatzzahlung haften müssen. In den anschließenden Wirren sei ihm der Mann jedoch verloren gegangen. Der König spricht deswegen sein Todesurteil. Daraufhin reißt sich der Prophet die Augenbinde ab und wird als Prophet erkannt. Sein Gottesspruch entlarvt den

König parabelhaft als eben diesen Knecht der Erzählung und macht ihm klar, dass er mit seinem Leben haften müsse, weil er den Bann nicht vollstreckt hat. Voll Unmut und Zorn kehrt der König von Israel nach → [Samaria](#) zurück ([1Kön 20,39-43](#)).

Die konkrete Handlung der Verkleidung zeigt sich in der „Verhüllung der Augen mit einer Binde“ ([1Kön 20,38](#)), nachdem er sich verwunden ließ. Damit wird auf der Handlungsebene ein Zweifaches vermittelt. Zum ersten stellt die Binde einen Verband dar, der durch die bewusst provozierte Verletzung den Mann als versehrten Kriegsknecht auftreten lässt. Zum zweiten scheint sich in der Verhüllung des Angesichts als Binde über den Augen auch die prophetische Herkunft verkleiden zu lassen. Möglicherweise waren bestimmte Prophetengruppen durch ein Erkennungszeichen auf der Stirn identifizierbar, was eben erst nach Entfernung der bedeckenden Binde sichtbar wurde (vgl. Fritz, 186).

Die Absicht dieser Verkleidungshandlung auf der Erzählebene besteht primär darin, den eigenen Stand, die eigene Profession als Prophet zu verschleiern und als verwundeter Knecht dem König entgegenzutreten.

Denn erst in dieser Rolle kann er die Parabel, als eigenes Geschick getarnt, vor den König bringen und darin ein unverhülltes Urteil von diesem erwarten. Darüber hinaus wird in der Aufdeckung der Verkleidung vor den Augen des Königs dieser selbst seines Urteils überführt. Die schmerzhafteste Erkenntnis zeichnet das Wegreißen der Binde und das Öffnen der Augen ganz bildhaft nach. Der sekundäre, königskritische Einschub verdeutlicht anhand des Verkleidungsmotives einen Verstehensprozess (vgl. ähnlich 2Sam 12 Nathanparabel; → [Nathan](#); → [Batseba](#)), in dem sich das Urteil über den König als Prozess der Selbsterkenntnis offenbart (vgl. Würthwein, 242f).

3.2.6. 1Kön 22: König Ahab ohne königliche Kleidung

Ein weiteres Mal wird anhand der Ahab-Figur in 1Kön 22 eine Erzählung mit dem Verkleidungsmotiv gestaltet. In der Passage zu Ahabs Tod ([1Kön 22,29-40](#)) geht es um die Verkleidung im Kriegsgeschehen.

Gemeinsam mit → [Joschafat](#), dem König von Juda, zieht Ahab dem König von Aram entgegen. Ahab verkleidet sich für den Kampf, Joschafat jedoch soll seine königlichen Gewänder anbehalten ([1Kön 22,29-30](#)). Die Anweisung des Königs von Aram an seine Männer spitzt die Dramatik zu, nach der es gilt, allein den König von Israel zu töten ([1Kön 22,31](#)). Prompt ereignet sich auch die zu erwartende Verwechslung: Die Soldaten ergreifen Joschafat, der zumindest als König identifiziert wird, auch wenn er nicht jener von Israel ist. Durch einen Schrei erregt er die Aufmerksamkeit und kann sein Schicksal abwenden ([1Kön 22,32f](#)). Der Blick schwenkt auf einen Soldaten, der durch einen schier

unmöglichen Pfeilschuss den König von Israel an einer sensiblen Stelle, „zwischen Panzer und Wehrgehänge“ ([1Kön 22,34](#)), tödlich traf.

Die Verkleidung wird durch kein Objekt oder weitere Handlungen näher beschrieben. Die Gegenüberstellung beider Könige macht deutlich, dass Ahab sich wohl eine Kleidung oder kriegerische Ausrüstung anlegt, die nicht als königlich identifizierbar ist; er soll also z.B. als gemeiner Soldat aufgetreten sein (vermutlich trägt ein König einen wertvollen Schuppenpanzer, der abgelegt werden kann, vgl. Weippert, 248). So will er der feindlichen Strategie, allein den König von Israel zu töten, entgegenwirken, indem er eben genau diesen königlichen Status verbirgt.

Dennoch stirbt er und [1Kön 22,38](#) zeigt im Verweis auf [1Kön 21,19](#) an, dass dieser schändliche Tod nach dem Wort des Herrn unausweichlich vorausgesagt wurde. Diese Unausweichlichkeit, der keine Verkleidung und Leugnung der eigenen Rolle entgegenwirken kann, wird nochmals betont durch die Beschreibung des tödlichen Pfeilschusses. „In seiner Einfalt (מנל)“, zufällig, spannte ein beliebiger Soldat den Bogen und traf den König an einer wenig exponierten Stelle. Diese Verbindung des naiven namenlosen Schützens und der Unwahrscheinlichkeit eines solch geschickten Treffers verstärkt auf dramatische Weise die theologische Aussage der Unausweichlichkeit göttlicher Prophezeiungen. Dem Todesgeschick kann der Mensch nicht enttrinnen, so bekommt diese Episode den Charakter einer „beispielhaften Lehrerzählung“ (Fritz, 196).

Bezogen auf Königsfiguren kann zusammenfassend festgehalten werden, dass durch die Verkleidungsszene die Schuldhaftigkeit der Figuren verdeutlicht wird. Jeglicher Versuch des Verbergens offenbart ihre Vergehen umso mehr; die Oberflächlichkeit der Verkleidung untergräbt die Würde des königlichen Amtes. „It is clear that bounds are set to the royal authority; it is God who will determine the course of events, whatever the king may think or attempt to bring about.“ (Coggins, 60).

3.3. Die Problematik der Verkleidung

Jenseits von Bühne und Karneval kann die Verkleidung nur als Verstellung gelten. Gleich wie in der Sprache die Ironie (→ [Humor](#)) ihre Wirkkraft nur entfaltet, wenn sie als solche erkannt und mit einem Schmunzeln gewürdigt wird, bleibt die Lüge bis zur möglichen Aufdeckung verborgen und wird als böswillige Täuschung missbilligt. Ebenso kann in einer Textilsprache die Verkleidung in Analogie zur Lüge als Akt der Täuschung und Verstellung gelesen werden (vgl. von Matt, 85f.). Der Fokus auf das Verkleidungsmotiv zeigte, dass diese Handlung vor den Menschen von zweifelhaftem Ruf ist (Jakob und Tamar), bzw. wie sich jegliches Bemühen um solch eine Verstellung vor Gott als vergebliches erweist (verkleidete Königsfiguren).

Bei der Verwendung des Verkleidungsmotivs lassen sich verschiedene Prinzipien unterscheiden. Zunächst drückt sich in formaler Hinsicht durch den Wechsel schlicht eine Veränderung aus (vgl. Eberhardt, 65). Darin, dass Kleidung nicht zu ihrem Träger passt, ja ihm sogar widerspricht, drückt sich als zweites Prinzip ein Gegensatz aus, der zu Spannungen führt (vgl. Eberhardt, 62). Als drittes Prinzip mag jenes der Mischung genannt sein. Auch wenn Träger und Getragenes äußerlich getrennt bleiben, so bemüht sich der Träger doch, die Rolle, die Figur anzunehmen. Darin kann sich eine ambivalente Wahrnehmung ausdrücken (vgl. Eberhardt, 66).

Die Verkleidung Tamars ist als einzige in expliziter Weise als Wechsel geschildert. Sie kleidet sich wieder in ihr Witwengewand, bevor ihre Verkleidung aufgedeckt werden kann. Die Veränderung, die dadurch herbeigeführt wird, ist in ihrer existentiellen Bedeutung nicht zu unterschätzen, da sie sich durch die List ihr Recht verschafft und damit soziale Integration wieder möglich wird.

Die Weise der sozialen Rehabilitierung erfolgt in Form einer Selbsterniedrigung. Gleichwie der königliche Mantel zum Statussymbol wird und die entsprechende Ehrerbietung zur Folge hat, kann das Äußere einer Prostituierten als eine Art vestimentäres „Stigma-Symbol“ (Jütte, 67) eine abwertende soziale Information vermitteln. Auch ein Stigma-Symbol reguliert und schafft eine Ordnung, da diese zugleich die Unversehrtheit „ehrbarer, bürgerlicher“ (Jütte, 73) Frauen schützt und klar abtrennbare Räume für bestimmte Verhaltensweisen nebeneinanderstellt. Nach dem Prinzip des Wechsels zeigt sich in der so erzählten Aneignung der Kleidung eine Störung der Ordnung in der Durchbrechung regulierter Räume und Zeiten.

Unter das Prinzip des Wechsels fällt auch das Verbot des Kleidertausches zwischen den Geschlechtern in [Dtn 22,5](#). Eine Kleiderordnung der Geschlechter zeigt sich in den biblischen Texten eher „verhalten“. In Formen und Schnitten häufig neutral, bildeten sich geschlechtsspezifische Bekleidungen zunehmend durch Arbeitsteilung oder spezielle Tätigkeiten heraus, so z.B. die von Männern getragene spezifische Kriegsausstattung. Auch macht die Beschaffenheit und Verwendungsweise von Kleidung im weiteren Sinne geschlechtliche Differenzen sichtbar, z.B. die Trageweise von Tüchern oder Schmuck bei Frauen (vgl. Staubli, 13). Vor diesem Hintergrund ist ein Verbot des Kleidertauschs („Transvestitenverbot“, Staubli, 13) in [Dtn 22,5](#) zu lesen. In reziproker Weise wird der Kleidertausch als Gräueltat für JHWH untersagt. Allgemein wird in solchen Vertauschungen die Erkennungsfunktion der Kleidung *ad absurdum* geführt (vgl. Schroer, 338).

Die Erzählungen der verkleideten Könige folgen einem Prinzip des Gegensatzes. Die Verleugnung der eigenen Rolle bei gleichzeitiger Unachtsamkeit gegenüber der sozialen Bedeutung königlicher Kleider führt zu den Spannungen, die zu

Ungunsten der königlichen Figur aufgelöst werden können. Die Erkennbarkeit der sozialen bzw. politischen Stellung einer Person an ihrer Kleidung – je höher diese Stellung desto feinsinniger die „Etikettensensibilitäten“ (Staubli, 14) – kann zeitweise vor der menschlichen Wahrnehmung getrübt werden. Doch angesichts einer göttlichen Ordnung erweist sich jedes Bemühen, dieser Rolle zu entkommen, als vergeblich (vgl. Staubli, 17). „[D]as von Gott bestimmte Schicksal ereilt die Verantwortlichen unerbittlich, mögen sie sich noch solche Mühe gegeben haben, ihrer königlichen Rolle für einmal zu entkommen.“ (Schroer / Staubli, 390).

Wie sehr eine Verkleidung gemäß dem Prinzip der Vermischung eine Ordnung unterläuft, zeigt sich an der Jakobsfigur. Die Verkleidung selbst vermengt Nicht-Zusammengehörendes und steht darin einem Prinzip der Reinheit entgegen (vgl. Verbot der Gewebevermischung [Lev 19,19](#); [Dtn 22,11](#); vgl. Neyrey, 19). Sie setzt eine genealogische Ordnung außer Kraft und führt zum tiefen Bruch mit dem Getäuschten. Die Ambivalenz, die sich darin ausdrückt und als Bestreben gedeutet werden kann, die Rolle des Erstgeborenen einzunehmen, entbehrt nicht einer gewissen Komik (vgl. die Betitelung als „Verwechslungskomödie“ bei Matthiae, → [Humor](#)), die jedoch verhalten bleibt angesichts der Ernsthaftigkeit des Gegenstandes.

Die Kleidung, verstanden als second skin, ist eng mit dem Körper und der Person verbunden. Einem Verkleiden, einem Ablegen dieser sozialen Haut, haftet letztlich immer etwas Anrühiges an (vgl. Schroer / Staubli, 390).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Weingärtner, Martina, Art. Kleidung / Verkleidung, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2018

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Biblisches Reallexikon, 2. Aufl., Tübingen 1977
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 5. Aufl., München / Zürich 1994-1995
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1994
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis, Grand Rapids 1997
- Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids 2000
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006

2. Weitere Literatur

- Bender, C., Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (BWANT 177), Stuttgart 2008
- Bender, C. / Bieberstein, S., Art. Kleidung, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 295-300
- Buck, A.M., Clothes in Fact and Fiction 1825-1865, Costume 17/1 (1983), 89-104
- Cairns, D., Vêtu d'impudeur et enveloppé de chagrin. Le rôle des métaphores de „l'habillement“ dans les concepts d'émotion en grèce ancienne, in: Florence Gherchanoc / Valérie Huet (Hgg.), Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens, Arles 2012, 175-188
- Calefato, P., The Clothed Body. English Translation by Lisa Adams, Oxford / New York 2004
- Cifarelli, M. / Gawlinski, L. (Hgg.), What Shall I Say of Clothes? Theoretical and Methodological Approaches to the Study of Dress in Antiquity, Boston 2017
- Coggins, R., On Kings and Disguises, JSOT 50 (1991), 55-62
- Cooper, J.S., Art. Prostitution, in: Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Bd. 11, Berlin u.a. 2008, 12-21
- da Silva, A., La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et des ses frères (Héritage et projet 52), Québec 1994
- Dietrich, W., Samuel. 1 Sam 13-26 (BKAT VIII/2), Neukirchen-Vluyn 2015

- Dinges, M., Von der „Lesbarkeit der Welt“ zum universalisierten Wandel durch individuelle Strategien. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft, *Saeculum* 44 (1993), 90-112
- Ebach, J., Genesis 37-50 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007
- Eberhardt, O., Verkleidung und Verwechslung in der erzählenden Dichtung Eichendorffs (Beihefte zum Euphorion 21), Heidelberg 1987
- Eggert, M.K.H., Art. Kultur und Materielle Kultur, in: Ders. / St. Samida / H.P. Hahn (Hgg.), *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, Stuttgart 2014, 22-31
- Friede, S., Art. Verkleidung, in: *Enzyklopädie des Märchens* 14, Berlin u.a. 2015, 59-66
- Fritz, V., *Das erste Buch der Könige (ZBK 10/1)*, Zürich 1996
- Haulotte, E., *Symbolique du vêtement selon la bible (Théologie 65)*, Paris / Aubier 1966
- Hentschel, G., *1 Könige (NEB 10)*, Würzburg 1984
- Jütte, R., Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzig, Bettler), in: *Saeculum* 44 (1993), 65-89
- Kersken, S.A., *Töchter Zions, wie seid ihr gewandet? Untersuchungen zu Kleidung und Schmuck alttestamentlicher Frauen (AOAT 351)*, Münster 2008
- Knauf, E.-A., *1 Kön 1-14 (HThKAT)*, Freiburg / Basel / Wien 2016
- Kurth, D., *Maskerade, Konfusion, Komödie: Kleiden und Verkleiden in der deutschen Komödie von der Aufklärung bis zur Postmoderne. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln*, Köln 1999
- Leuenberger, M., *Segen und Segenstheologien im Alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AthANT 90)*, Zürich 2008
- von Matt, P., *Die Intrige. Theorie und Praxis der Hinterlist*, München 2006
- McKay, H.A., Gendering the Body: Clothes Make the (Wo)man, in: R. Hannaford / J. Jobling (Hgg.), *Theology and the Body. Gender, Text and Ideology*, Exeter 1999, 84-104
- Mentges, G., Für eine Kulturanthropologie des Textilen. Einige Überlegungen, in: Dies. (Hg.) unter der Mitarbeit von Nina Schack und Heike Jauß, *Kulturanthropologie des Textilen (Textil-Körper-Mode. Dortmunder Reihe zu kulturanthropologischen Studien des Textilen. Sonderband)*, Bamberg 2005, 11-54
- Müller, R., Art. Kleidung, in: *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 268-272
- Neyrey, J.H., Clothing, in: B. Malina / J.J. Pilch (Hgg.), *Handbook of Biblical Social Values*, Eugene 3. Aufl. 2016, 16-20
- Pezzoli-Olgiati, D. / Höpflinger, A.-K., Second Skin. Ein religionstheoretischer Zugang zu Körper und Kleidung, in: M. Glavac / A.-K. Höpflinger / D. Pezzoli-Olgiati, *Second Skin. Körper, Kleidung, Religion (Research in Contemporary Religion 14)*, Göttingen 2013, 7-26
- Podella, T., *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (FAT 15)*, Tübingen 1996
- Prouser, O.H., Suited to the Throne. The Symbolic Use of Clothing in the David and Saul Narratives, *JSOT* 71 (1996), 27-37
- Schroer, S., Die Problematik der Verkleidung im Alten Israel, in: T. Naumann / R. Hunziker-Rodewald (Hgg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel (FS Walter Dietrich)*, Stuttgart 2009, 329-334
- Schroer, S. / Staubli, T., *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern 2014
- Silverman, E., *A Cultural History of Jewish Dress*, London u.a. 2013
- Staubli, T., *Kleider in biblischer Zeit*, Freiburg 2012

- Stolz, P., Das erste und zweite Buch Samuel (TVZ), Zürich 1981
- Verman, M., Royalty, Robes and the Art of Biblical Narrative, SJOT 30:1 (2016), 30-43
- Weippert, H., Art. Panzer, in: Biblisches Reallexikon, 2. Aufl., Tübingen 1977, 248
- Würthwein, E., Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17-2. Kön. 25 (ATD 11,2), Göttingen 1984

Impressum

Herausgeber:

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

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de