

Audienz in der Götterwelt
Anthropomorphismus und Soziomorphismus
in der Ikonographie eines altsyrischen Zylindersiegels*

Christoph Uehlinger – Freiburg/Schweiz

Siegel und Amulette sind neben Terrakotten die typischsten und verbreitetsten Kleinkunstgattungen des Alten Orients. In der Regel billiger als andere Gattungen der Kleinkunst wie Bronzen oder Elfenbeine, waren sie auch sehr viel beweglicher als diese. Ihre primär ikonische Dekoration war weiteren Kreisen zugänglich als Texte, die zwar in bestimmten Gattungen – man denke an Briefe – durchaus auch beweglich, in mehr oder weniger komplizierten Schriftsystemen codiert aber nur für eingeweihte Spezialist(inn)en verstehbar waren. Siegel und Amulette können deshalb ohne Zweifel als das wichtigste "Massenkommunikationsmittel" des vorhellenistischen Vorderen Orients bezeichnet werden. Als Träger und transkulturelle Vermittler von Bildern vorwiegend 'religiösen' Inhalts stellen Siegel und Amulette eine außerordentlich wichtige, wenngleich von der Forschung vielfach vernachlässigte Quelle für die Religionsgeschichte des alten Vorderen Orients dar. Bild- und Textwelten einer Kultur bzw. verschiedener miteinander kommunizierender Kulturen standen früher wie heute in stetem gegenseitigem Austausch. Auch wer primär an der Erforschung altorientalischer und/oder biblischer Texte interessiert ist, sollte den Beitrag, den die Bilder zum Verständnis der altorientalischen Kulturen zu leisten vermögen, nicht ignorieren. Eine Forschungsgruppe des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz bemüht sich seit über zwei Jahrzehnten um Sammlung und Dokumentation altorientalischer Miniaturkunst und um die sachgemäße Interpretation ihrer Ikonographie¹ mit der Absicht, dadurch ein dichteres, nicht ausschließlich textbezogenes Bild der religiösen Symbolsysteme und der religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen den Kulturen des alten Vorderen Orients zu rekonstruieren.²

Das Freiburger Institut kann bei dieser Arbeit auf zwei sich ergänzende, parallel zueinander entstandene Infrastrukturen zurückgreifen: zum einen eine so gut wie vollständige Dokumentation aller in kontrollierten Ausgrabungen gefundenen Stempelsiegel aus Palästina/Israel vom Neolithikum bis ans Ende der Eisenzeit,³ eine Dokumentation, die jüngst um ein nach ähnlichen Kriterien angelegtes

*Ich danke Frau Dr. Dominique Collon (London), meinem Freiburger Lehrer und Kollegen Prof. Othmar Keel und den Kollegen Klaus Bieberstein und Stewart Watson für die kritische Lektüre des Manuskripts und verschiedene Hinweise und Anregungen zu seiner Verbesserung.

¹Zur ikonographischen und ikonologischen Methode vgl. zuletzt O. Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder* (OBO 122), Freiburg Schweiz & Göttingen 1993.

²Vgl. O. Keel & Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bisher unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputatae 134), Freiburg – Basel – Wien 1992.

³Die Dokumentation der Stempelsiegel ist im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds für wissenschaftliche Forschung unterstützten Projekts angelegt worden. Der erste Band des rund 8500 Objekte umfassenden Corpus soll im Herbst 1993 in Druck gehen.

UGARIT – FORSCHUNGEN

Internationales Jahrbuch
für die
Altertumskunde Syrien-Palästinas

Herausgegeben von
Manfried Dietrich · Oswald Loretz



26 FEV. 1996

Band 24

1992

BHT
(OS)
:22
UF

24

Verlag Butzon & Bercker Kevelaer

Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn

Inventar von Amuletten⁴ ergänzt werden konnte;⁵ zum andern mehrere bedeutende, insgesamt über 10'000 Objekte umfassende Sammlungen⁶ von Originalobjekten altägyptischer und altorientalischer Miniaturkunst: 6170 altägyptische Skarabäen und vergleichbare Siegelamulette⁷ sowie 2300 altägyptische Amulette⁸ aus der ehemaligen Sammlung F.S. Matouk (Beirut), 1385 Model zur Herstellung ägyptischer Fayence-Amulette⁹, und schließlich 190 Stempelsiegel¹⁰ und 423 Zylindersiegel¹¹ vorderasiatischer Provenienz. Mit den vorderasiatischen Siegeln hatten die Sammlungen des Instituts im Mai 1981 ihren Anfang genommen, als die inzwischen verstorbene Donatorin Frau Erica Peters-Schmidt dem Institut die damals 253 Zylindersiegel, 84 Stempelsiegel und 4 Keilschrifttafeln mit Siegelabrollungen umfassende Sammlung ihres Bruders R. Schmidt schenkte. Mit der Schenkung war die Auflage verbunden, eine Spezialbibliothek zur altorientalischen Glyptik einzurichten und die Sammlung wissenschaftlich Interessierten zugänglich zu behalten. Da die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts sich nicht vollamtlich und ausschließlich der Bearbeitung der Sammlungen widmen können, sind wir an Kontakten mit Fachleuten der einschlägigen Disziplinen stets interessiert.

Seit Erscheinen des in Anm. 6 genannten Übersichtskatalogs sind im Bereich der vorderasiatischen Zylindersiegel u.a. eine 118 Stücke umfassende Privatsammlung und verschiedene Einzelobjekte hinzugekommen, die entweder auf privatem Wege erworben oder durch Auktionen in den öffentlichen Handel gekommen waren. Letzteres gilt für das im folgenden vorzustellende altsyrische Siegel aus der ehemaligen Slg. H. & M.-L. Erlenmeyer (Basel), das aufgrund seiner außergewöhnlichen Ikonographie nicht nur für Archäolog(inn)en und Spezialist(inn)en der altorientalischen Glyptik, sondern auch für ein primär an der altsyrischen Textwelt interessiertes Fachpublikum von Bedeutung sein könnte.¹²

⁴Eine im Januar 1993 fertiggestellte Doktoratsdissertation von Christian Herrmann bietet einen 1150 Nummern umfassenden Katalog aller in Palästina/Israel gefundenen eisenzeitlichen Amulette vorwiegend ägyptischer Provenienz. Die Dissertation wird in absehbarer Zeit in der Reihe OBO veröffentlicht werden.

⁵Ein Corpus der in Palästina/Israel gefundenen Zylindersiegel (insgesamt ca. 500 Stück) bleibt ebenso ein dringendes Desiderat wie die detaillierte Aufarbeitung anderer Kleinkunstgattungen, besonders der Terrakotten.

⁶Zur Entstehung und Bedeutung der Sammlungen vgl. O. Keel & Ch. Uehlinger, *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, Mainz am Rhein* 1990.

⁷Vgl. ebd. 58-86 und die Erstpublikation des Grundbestandes durch den Sammler F.S. Matouk, *Corpus du scarabée égyptien. Vol. I: Les scarabées royaux; Vol. II: Analyse thématique*, Beyrouth o.J. [1971 + 1977]; dazu nun A. Wiese, *Studien zum Bild des Königs auf Skarabäen und verwandten Siegelamuletten. Mit Publikation des einschlägigen Materials aus der Sammlung F.S. Matouk (OBO 96)*, Freiburg Schweiz & Göttingen 1990.

⁸Vgl. Keel & Uehlinger, *Miniaturkunst* (Anm. 6), 93-118; C. Müller-Winkler, *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk (OBO.SA 5)*, Freiburg Schweiz & Göttingen 1987.

⁹Vgl. Ch. Herrmann in Keel & Uehlinger, a.a.O. (Anm. 6), 119-123; ders., *Formen für ägyptische Fayencen. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung (OBO 60)*, Freiburg Schweiz & Göttingen 1985; ders., *Fünf phönizische Formen für ägyptische Fayencen: ZDPV 105 (1989) 27-41*.

¹⁰Vgl. H. Keel-Leu, *Vorderasiatische Stempelsiegel. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz (OBO 110)*, Freiburg Schweiz & Göttingen 1991.

¹¹Vgl. Keel & Uehlinger, *Miniaturkunst* (Anm. 6), 25-57.

¹²Methodologisch liegt die folgende Darstellung auf der Linie der jüngst von Keel, *Recht der Bilder* (Anm. 1), vorgelegten drei Fallstudien und ergänzt diese um eine detaillierte Aufarbeitung eines Einzelbildes. Die Interpretation bemüht sich, so lange wie möglich am Bild bleiben und von elementaren Einheiten zu Relationen sowie schließlich zu einer Deutung der Gesamtkomposition fortzuschreiten; erst dann ist ein weiterer Schritt sinnvoll, der in der Regel viel zu früh kommt, nämlich nach den Namen bzw. der namentlichen Identifizierbarkeit der dargestellten Figuren und ihrer sonstigen Korrelierbarkeit mit Texten zu fragen (s.u. Abschnitt 4).

1. Das Siegel BIF VR 1992.13 (ex Slg. H. & M.-L. Erlenmeyer): Bildträger und -rahmen

Es handelt sich um ein Zylindersiegel aus dunkelbraunem Hämatit, das 30,25 mm hoch ist und einen Durchmesser von ca. 12,5 mm (Bohrloch ca. 4,5 mm) hat.¹³ Am oberen und unteren Rand sind kleine Ausbrüche festzustellen; ansonsten ist das Stück, abgesehen davon, daß die sehr feine Gravur leicht abgerieben ist, perfekt erhalten. Ikonographie (s.u.) und 'klassisch' modellierter Stil weisen deutlich auf die Herkunft des Siegels aus dem nordsyrischen Raum und eine Datierung um 1800 a, Material¹⁴ und Bildfeldorganisation¹⁵ fügen sich stimmig zu dieser Klassifikation.

Der Zylindermantel, dessen Abrollung *Abb. 1 a-b* wiedergeben, ist in drei Gravurzonen aufgeteilt: oben und unten je ca. 5 mm breit vierfache Flechtbänder (*guilloches*)¹⁶, d.h. sog. Zopfbänder, in der Mitte eine ca. 16 mm hohe Zone mit figurativem Dekor. P. Amiet¹⁷ und H. Seyrig¹⁸ haben vor 30 Jahren das einfache Flechtband symbolisch als Darstellung fließenden Wassers interpretieren wollen, und man könnte von daher versucht sein, die im Mittelfeld dargestellte Szene als 'inmitten eines von Wasser umgebenen Raumes' zu interpretieren.¹⁹ Doch spricht die Tatsache, daß bei der großen Mehrheit altsyrischer Siegelbilder eine Deutung von Flecht- oder Zopfband als Wasser bildsemantisch keinen erkennbaren Sinn gibt,²⁰ eher gegen eine derartige Deutung, abgesehen davon, daß ja im figurativen Mittelfeld fließendes Wasser, das von der Hand des Thronenden ausgeht,

¹³Das Stück ist abgebildet und kurz kommentiert im Auktionskatalog von Sotheby's, Western Asiatic Cylinder Seals and Antiquities from the Erlenmeyer Collection (Part I), London (Thursday 9th July 1992), 94f, Nr. 152.

¹⁴Vgl. D. Collon, First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East, London & Chicago 1988, 102; M. Haussperger, Die Einführungsszene. Entwicklung eines mesopotamischen Motivs von der altakkadischen bis zum Ende der altbabylonischen Zeit (Münchener Vorderasiatische Studien XI), München – Wien 1991, 270f.

¹⁵Vgl. für die vertikale Bildaufteilung in Flechtband, figurative Hauptszene, Flechtband etwa B. Buchanan, Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Vol. I: Cylinder Seals, Oxford 1966, Nr. 863, 864 (= unten *Abb. 3*); ders., Early Near Eastern Seals in the Yale Babylonian Collection, New Haven & London 1981, Nr. 1202, 1254, 1271, 1276, 1278; B. Teissier, Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection, Berkeley – Los Angeles – London & Beverly Hills 1984, Nr. 469, 532, 552 (jeweils einfache Flechtbänder). Für die außersyrische *Rezeption* sind auch die unten als *Abb. 7-8* mit Anm. 21 genannten und weitere hethitische Siegel von Bedeutung, z.B. U. Moortgat-Correns, Altorientalische Rollsiegel in der Staatlichen Münzsammlung München: MJBK 6 (1955) 7-27, hier Nr. 26; E. Porada, Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections. Vol. I: The Collection of the Pierpont Morgan Library (The Bollingen Series XIV), Washington D.C. 1948, Nr. 909.

¹⁶Zu den typisch altsyrischen Motiven Flecht- und Zopfband vgl. D. Collon, The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh (AOAT 27), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn 1975, 193-194. Für drei- und vierfache Zopfbänder vgl. ebd. Nr. 2 (mit weiteren Parallelen auf S. 5 Anm. 5), 89 und 101 (Str. VII-VIII, 18. Jh.); Buchanan, Ashmolean (Anm. 15), Nr. 864 = unten *Abb. 3*; ders., Yale (Anm. 15), Nr. 1200, 1218, 1266; Moortgat-Correns, München (Anm. 15), Nr. 24; Porada, Corpus (Anm. 15), Nr. 980, 985. Abgesehen vom letztzitierten Beispiel handelt es sich in all den genannten Fällen um Bildtrenner, die in der Mitte der Siegelfläche zwei Nebenszenen trennen, nicht um oberen und/oder unteren Abschluß der Mantelgravur, dazu siehe gleich.

¹⁷P. Amiet, Le temple ailé: RA 54 (1960), 1-10, hier 7f.

¹⁸H. Seyrig, Antiquités syriennes. 78. – Les dieux de Hiéropolis: Syria 37 (1960) 233-252, hier 240 Anm. 1; vgl. Collon, Seal Impressions (Anm. 16), 94.

¹⁹Wer von Texten ausgeht, wird sogleich an den Wohnort Els "an der Quelle der Ströme (*nhrm*), inmitten der Rinnen der Fluten (*thmtm*)" denken (KTU 1.2 III 4; 1.3 V 6-7; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34 u.ö.). In den mythologischen Texten aus Ugarit wird diese Ortsangabe meist um eine zweite Lokalisation, den "Berg Els" (*šd ūl*) bzw. das "Gebirge des Königs, des Vaters der Jahre" (*qrš mlk db šnm*) ergänzt. Man würde daher von einer bildlichen Darstellung eine Wiedergabe beider Aspekte der Umgebung Els bzw. des Thronenden, also des Wassers wie des Bergs, auf ein und derselben Symbolisierungsebene erwarten (vgl. dazu das unten auf *Abb. 9* wiedergegebene Rollsiegel aus Mari, wo Flüsse und Berg in der Tat so miteinander verbunden sind).

²⁰Vgl. auch Teissier, Marcopoli (Anm. 15), S. 76.

dargestellt ist. Die Statusdifferenz zwischen (magisch-)ornamentalen Bildrändern und figurativem Mittelfeld scheint von einer zu direkten inhaltlichen Verknüpfung von Zopfbändern und Mittelfeld gleichfalls abzuraten. Andererseits sollte nicht übersehen werden, daß die m.W. hinsichtlich der Bildfeldorganisation (einheitliche figurative Szene zwischen Zopf-, Flecht- oder Spiralbändern) engsten Parallelen²¹ zu unserem Siegel ebenfalls anthropomorphe Gestalten, mehrheitlich Gottheiten, zeigen, die vor einen Thronenden treten. Von daher ist es zumindest fraglich, ob die Zopfbänder wirklich nur ornamental zu verstehen sind.²²

Nurmehr der figurativen Szene im Mittelfeld soll nun aber im folgenden unser Augenmerk gelten, zumal deren Beschreibung im Auktionskatalog²³ in verschiedener Hinsicht defizient und teilweise gar falsch ist.

2. Die dargestellten Gottheiten: ikonographische Beschreibung

Die figürliche Darstellung im zentralen Bildfeld zeigt sechs ganz oder teilweise anthropomorphe Gestalten, die aufgrund von eindeutigen Attributen wie einer mit Hörnern versehenen Kopfbedeckung (Figuren A-C und E), einem Falbelgewand (Figuren D-E), der Mischgestalt aus Berg und menschlichem Oberkörper (Figur F) und/oder der Einbindung in den Gesamtkontext (Figur D) insgesamt als Gottheiten identifiziert werden können.²⁴ Im einzelnen lassen sich die Figuren von links nach rechts²⁵ anhand der Abrollung wie folgt beschreiben:

A: Nach rechts ausschreitende, bärtige (d.h. hier männliche²⁶) Gestalt mit einer kappenartigen Kopfbedeckung, die auf beide Seiten in ein Horn ausmündet und oben mit einer Spitze versehen ist. Die sonstige Kleidung besteht aus einem kurzen, nur den Oberschenkel bedeckenden Schurz, der das

²¹Nebst zwei altsyrischen Zylindern (*Abb. 2*, s.u. Anm. 53; *Abb. 3*; s.u. Anm. 54) zwei althethitische und ein reichthethitisches Siegel: der Tyskiewicz- und der Aydin-Zylinder (*Abb. 7-8*; s.u. Anm. 63) und ein mehrseitiges, in Tartus gekauftes Hammersiegel im Ashmolean Museum in Oxford (vgl. D.G. Hogarth, *Hittite Seals, with Particular Reference to the Ashmolean Collection*, Oxford 1920, Nr. 196). In weiterem Sinne verwandt ist auch ein altsyrisches Rollsiegel mit Einführungs- und Kultszene: Hogarth, a.a.O., Nr. 165 = Buchanan, *Ashmolean* (Anm. 15), Nr. 863.

²²Die althethitischen Siegel von *Abb. 7* und *8* differenzieren sorgfältig zwischen Spiral- (unten) und Flecht- bzw. Zopfband (oben); den altsyrischen Siegelschneidern (s.o. Anm. 15 und *Abb. 1-3*) scheint an solcher Differenzierung (noch) nichts gelegen zu haben.

Othmar Keel weist mich darauf hin, daß Schnüre, Schlaufen, Schlingen und Knoten in der Magie allgegenwärtig sind und dort Bannung und Bindung schädlicher Kräfte wie auch positiv Integrität und Ordnung bewirken können. Auch diese Beobachtung rät davon ab, die altsyrischen Flechtbänder rein ästhetisch als pure Ornamente zu deuten. Traditionsgeschichtlich interessant sind fröhdynastische Siegel, bei denen das Zopfband in den Schwanz und den Kopf einer Schlange ausmündet: H. Frankfort, *Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London 1939, 72, Fig. 26; S.A. Rashid & H.A. Ali-Huri, *The Akkadian Seals of the Iraq Museum*, Bagdad 1982, Nr. 23-24 (freundlicher Hinweis von Stewart Watson).

²³„...a seated deity, three figures approach, a god stands behind them, wearing a pleated robe and raising a mace in his hand, a goddess stands behind the seated deity, a border of guilloche above and below” (a.a.O. [Anm. 13], 94).

²⁴Vgl. R.M. Boehmer, *Art. Götterdarstellungen in der Bildkunst: RIA III 466-469*.

²⁵Die Bildabtrennung, die Voraussetzung für eine sachgemäße Interpretation eines Zylindersiegels ist (vgl. etwa Keel, *Recht der Bilder* [Anm. 1], 38f), bereitet in diesem Falle keine Mühe: Die im folgenden als A und F bezeichneten Gestalten stehen ohne erkennbare Relation Rücken an Rücken zueinander, so daß der Schnitt an dieser Stelle zu erfolgen hat.

²⁶Bart bzw. Bartlosigkeit sind auf unserem Siegel eindeutige Geschlechtsindikatoren. Dies ist in der altorientalischen Glyptik durchaus nicht immer so: männliche Gestalten werden gerade auf altbabylonischen und altsyrischen Siegeln sehr häufig bartlos dargestellt, umgekehrt kann die Göttin Ištar als bärtiger Hermaphrodit auftreten. Zur Sache vgl. B. Groneberg, *Die sumerisch-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos?: WdO 17 (1986) 25-46*.

'linke'²⁷ Bein freiläßt, während über den nackten Oberkörper ein Mantel gelegt ist, der die 'linke' Schulter bedeckt, auf Hüfthöhe durch einen Gürtel gehalten wird und hinten bis auf Knöchelhöhe das 'rechte' Bein verdeckt; eine fein geriefelte Linie, die parallel zum vorgestellten Bein verläuft und auf Schienbeinhöhe durch eine Horizontale abgeschlossen wird, ist ebenfalls zum Mantel zu rechnen.²⁸ Die 'rechte' Schulter bleibt nackt, der 'rechte', 'hintere' Arm ist hoch erhoben und hält eine Keule, während die fallend vorgestreckte 'Linke' einen nicht mehr sicher identifizierbaren linearen Gegenstand²⁹ hält. Gestik, Kleidung und Attribute lassen klar erkennen, daß es sich hier um eine Gestalt vom Typ des "smiting god"³⁰, d.h. den als heroischen Kämpfer vorgestellten Wettergott handelt.³¹ Gegen wen der Gott eigentlich kämpft,³² interessiert hier nicht: Attribute wie Gestik haben

²⁷Die Umsetzung eines Flachbildes in eine 'räumliche' Beschreibung, die Körperglieder als linke oder rechte und Figuren als vor-, hinter- oder nebeneinander stehend bezeichnet, ist nicht unproblematisch, für das Verständnis der Darstellungen freilich unumgänglich. Das Problem ist durch die altorientalischen Darstellungskonventionen bedingt, die bei ein und derselben Figur Profil (z.B. Gesicht), Halbprofil (z.B. Schrittstellung) und Vorderansicht (z.B. Oberkörper) kombinieren können. Die Darstellung bzw. interpretative Auflösung von 'linken' und 'rechten' Körpergliedern entspricht deshalb nicht immer unseren perspektivisch konditionierten Wahrnehmungsgewohnheiten. So holt z.B. bei Gottes- und Königsdarstellungen der Schlagarm immer weit nach 'hinten' aus: perspektivisch aufgelöst müßte es einmal der 'rechte' (wie auf *Abb. 1* und *4*), ein andermal (bei Schrittrichtung nach links, vgl. etwa Collon, *Seal Impressions* [Anm. 16], Nr. 40, 214, 219) der 'linke' Arm sein, doch ist laut einhelligem Zeugnis literarischer Helden-Images mit dem erhobenen und schlagenden Arm immer die "Rechte" gemeint. Im folgenden setze ich deshalb einfache Anführungszeichen, wo der Flachbildbefund nicht nur beschrieben, sondern interpretiert wird, wie bei der Bezeichnung des Schlagarms von Figur A als seiner 'Rechten'.

²⁸Vgl. Collon, *Seal Impressions* (Anm. 16), Nr. 28 und 193, bei Wulstsaummänteln von Fürsten ebd. Nr. 3-6, 34, 56 u.ö.

²⁹Handelt es sich um ein Relikt des Stricks, mit dem Wettergott sein Attributtier hält (auf kappadokischen und altsyrischen Siegeln ein schreitender oder liegender Stier, vgl. Collon, *Seal Impressions* [Anm. 16], Nr. 34, 40 und 32f, 35, 215; Teissier, Marcopoli (Anm. 15), Nr. 426, 477, 484); U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg Schweiz & Göttingen 1987, Abb. 422-425, 444? Diese 'Leine' erscheint z.B. auch auf dem Siegel Collon, ebd. Nr. 208 (Alalah IV; vgl. dazu Winter, a.a.O., Abb. 423!), allein und ist vielleicht als Autoritätsinsignum des Wettergottes zu verstehen (akk. *şerretum*, "Leitseil"). Freilich reicht das Leitseil selten so weit über die Hand hinaus wie auf unserem Siegel; zuweilen geht es über der Hand in ein Wurfholz(?) über, ein weiteres Attribut des Wettergottes (vgl. Collon, *Seal Impressions* Nr. 33; Winter, a.a.O., Abb. 422, 424, 426, 440, 442, 444f u.ö.), so daß wir in unserem Falle wohl mit einer Konflation von Leitseil und Wurfholz zu rechnen haben.

³⁰Vgl. D. Collon, *The Smiting God: A Study of a Bronze in the Pomerance Collection in New York: Levant 4* (1972) 111-134; dies., *Seal Impressions* (Anm. 16), 184f mit Pl. XXV-XXVI.

³¹Mit seinem langen Mantel ist er auf unserem Siegel freilich würdiger gekleidet als üblich, und von der Mehrheit der altsyrischen Darstellungen des Wettergottes unterscheidet er sich auch dadurch, daß er einen Bart (so auch Collon, *Seal Impressions* [Anm. 16], Nr. 33, 35-36; Porada, *Corpus* [Anm. 15], Nr. 967; Winter, *Frau und Göttin* [Anm. 29], 303, 444 usw.), nicht aber die sonst so charakteristische Nackenlocke trägt. Im Blick auf Kleidung und Attribute steht er dem Wettergott auf einem Siegel der Pierpont Morgan Library und einem schreitenden, grüßenden Gott mit Keule vor einem 'sacred tree' auf einer Siegelabrollung aus Alalah Str. VII nahe (Porada, *Corpus*, Nr. 959 = Winter Abb. 204; Collon, *Seal Impressions*, Nr. 28; vgl. auch das jüngere Stück Teissier, Marcopoli [Anm. 15], Nr. 480). Zur Ikonographie des Wettergottes vgl. immer noch die wichtige Skizze von A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VII^e siècle avant J.-C.* (Cahiers de la Revue Biblique 3), Paris 1965.

³²In erster Linie natürlich die das Meer repräsentierende Schlange (akk. *bašmu*, ug. *lītānu*), vgl. Ch. Uehlinger, *Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26: Biblica 71* (1990) 499-526, bes. 512-522. Dort fehlt noch ein Hinweis auf den mir erst später bekannt gewordenen, so weit ich sehe ältesten literarischen Beleg für den Kampf des altsyrischen Wettergottes gegen das Meer in einem Brief des Legaten Nur-Sin aus Aleppo an Zimrilim von Mari (die Publikation des Briefes durch J.-M. Durand ist für M.A.R.I. 7 [1993] und AÉM I/3 [1993?] in Aussicht gestellt). Historisch gesehen nicht korrekt ist zudem die von mir a.a.O. 515 vorgenommene namentliche Identifikation des Wettergottes als "Baal" (richtiger wäre *Addu* bzw. ⁴IM, s.u. Abschnitt 4).

emblematischen Charakter.³³

B: Die zweite Gestalt ist bartlos, eine Göttin. Sie trägt ein gesäumtes Rockgewand; die Arme bleiben bis zu den Achseln frei, der über die Schultern gezogene Stoff mit einem Gürtel auf der Höhe der Taille zusammengerafft und dann mantelartig um den Unterkörper herumgewunden, wobei die erste Windung das 'linke' Bein bis zum Schienbein hervortreten läßt, während die zweite das 'rechte' Bein bereits auf Knöchelhöhe verdeckt. Im Unterschied zu Figur C ist der Oberkörper dieser Göttin ganz in Vorderansicht dargestellt, und die Raffung des Oberteils erinnert an sog. Kreuzbänder – zwei Details, die in der altsyrischen (und bis in die neuassyrische) Glyptik für die sog. "kriegerische Göttin" bzw. die ihr nahestehende, wenn nicht überhaupt meist mit ihr identische "geflügelte Göttin" charakteristisch sind.³⁴ Als Kopfbedeckung trägt die Göttin einen rechteckigen Hörnerpolos (Collon: "square-topped, horned headdress"), dessen Details freilich mehr aufgrund von Parallelen erschlossen werden müssen, als daß sie sich auf dem Siegel selbst klar erkennen ließen. Die Göttin hält ihre 'Linke' mit offenbar nach innen (zu sich) gewendeter Handfläche grüßend(?) vor sich erhoben, während die 'Rechte' mit erhobener Handfläche zum Wettergott zurückweist, wodurch die Göttin zu diesem deutlich in Relation gesetzt wird.

C: Auch die dritte Gestalt ist eine Göttin; sie trägt den gleichen oder nahezu identischen Hörnerpolos wie Figur B. Ihre 'Linke' ist im selben Grußgestus erhoben, die 'Rechte' bleibt dagegen unter dem recht üppigen Wulstsaummantel verborgen. Der Mantel fällt insgesamt bis zu den Knöcheln hinunter und verleiht der Göttin C gegenüber der Göttin B einen etwas würdigeren Ausdruck. Ist man auf den ersten Blick versucht, ihre 'linke' Schulter als nackt und darunter die Andeutung einer gleichfalls nackten Brust zu erkennen, so muß eine solche Deutung doch mangels klarer Parallelen sehr fraglich bleiben, abgesehen davon, daß sie der zu erwartenden Ettikette widerspricht. In der Terminologie von D. Collon gehört die Gestalt m.E. zum Typ der "Syrian Goddess".³⁵ Die Tatsache, daß sie der Göttin B vorangeht, weist sie als die vorrangige, höhergestellte Gestalt aus, ohne daß sie freilich direkt als Herrin der anderen charakterisiert würde.

D: Bei der vierten Gestalt handelt es sich wiederum um eine bärtige, männliche Gottheit. Ihre Kleidung und Attribute unterscheiden sie deutlich von den bisher beschriebenen Gottheiten. Sie trägt eine hörnerlose Breitrandkappe, es dürfte sich also um einen gegenüber den anderen untergeordneten

³³Vgl. Uehlinger, *Leviathan* (Anm. 32), 514 mit Anm. 68.

³⁴Vgl. Collon, *Seal Impressions* (Anm. 16), 182f, Pl. XIX-XX. Zur "kriegerischen Göttin" vgl. Winter, *Frau und Göttin* (Anm. 29), 217-238; G. Colbow, *Die kriegerische Ištar. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends* (Münchener Vorderasiatische Studien VIII), München – Wien 1991.

³⁵*Seal Impressions* (Anm. 16), 180f, Pl. XV-XVI; vgl. Winter, *Frau und Göttin* (Anm. 29), 414ff zur "Großen Göttin". D. Collon hat laut brieflicher Mitteilung anhand von Photos erwogen, ob die Gestalt C nicht eher männlich und als König oder Priester zu identifizieren sei. Anlaß zu dieser Erwägung bot ihr v.a. die links/hinten über Schulter und Rücken bis in Kreuzhöhe verlaufende Linie, in der sie "a long curl of hair down the back" zu erkennen glaubt und die in der Tat mehrfach für eine königliche Gestalt belegt ist (vgl. etwa Collon, *Seal Impressions* [Anm. 16], Nr. 23, 111; dies., *First Impressions* [Anm. 14], Nr. 219, 647; Porada, *Corpus* [Anm. 15], Nr. 945). Aber der Mantel dieser – meist bärtigen! – Gestalt ist dem von Figur A viel näher verwandt und läßt in der Regel das 'linke' Knie frei, wogegen das Kleid der Figur C bis zu den Knöcheln fällt; auch die Kopfbedeckung ist ganz anders. Zur Deutung der 'Haarlocke' ist vielleicht eher auf Parallelen bei Collon, *Seal Impressions* (Anm. 16), Nr. 56 und bes. 85 zu verweisen, die Collon für einen Teil der Kleidung hält. Insgesamt lassen Kleidung und anatomische Charakteristika m.E. keinen Zweifel am weiblichen Geschlecht von Figur C. Frau Collon verdanke ich den Hinweis auf *First Impressions* (Anm. 14), Nr. 789 für eine altsyrische Darstellung einer Göttin, die – von der 'Haarlocke' abgesehen – unserer Figur C sehr nahe steht.

Gott handeln, und ein sog. Falbelgewand ursprünglich mesopotamischer Provenienz. Seine Kleidung verleiht diesem Gott gegenüber den zuvor beschriebenen einen archaisierenden, zeremoniellen Zug³⁶ und weist ihn als zum Thronenden gehörig aus. Der Gott scheint durch einen Januskopf ausgezeichnet zu sein, freilich läßt sich in dieser Frage weder am Abdruck noch am Originalsiegel letzte Sicherheit gewinnen. Daß die altsyrische Glyptik den zweigesichtigen Wesir kannte, beweisen die Siegel von *Abb. 2-3*, ein weiteres Stück in der Bibliothèque Nationale in Paris³⁷ und ein unveröffentlichtes Siegel im Biblischen Institut der Universität Freiburg Schweiz (BIF VR Nr. 113a)³⁸. Auffällig ist jedenfalls, daß die Gestalt insgesamt symmetrisch gezeichnet ist, wobei die Symmetrie nicht nur durch die Tracht, sondern auch durch die Körperhaltung betont wird: der 'rechte' Arm weist nach 'hinten' zur Göttin C bzw. zur ganzen Gruppe A-C, während der 'linke' Arm mit einem Stock in der Hand nach 'vorn' zum Thronenden zeigt. Die Fußstellung läßt sich nicht mehr sicher klären; der rechte Fuß auf dem Abdruck weist klar zum Thronenden, der linke ist stark abgerieben, scheint aber – am Original beobachtet – eher nach links zur Figur C gezeigt zu haben.³⁹ Der Gott nimmt – wie der seit der Akkade-Zeit bezeugte mesopotamische ⁴Isimu(d)/Usmû⁴⁰, der Wesir des Ea – auf unserem Bild deutlich die Funktion eines Vermittlungsbeamten (Wesirs) zwischen den Hinzutretenden und dem Thronenden ein, der senkrecht gehaltene Stab ist sein Amtszeichen.⁴¹

E: Der Thronende, ein bärtiger Gott, ist mit hoher, dreistöckiger Hörnerkrone und Falbelgewand ebenfalls ganz mesopotamisch gekleidet. Sein 'linker' Arm ist auf die Brust gelegt, der andere angewinkelt erhoben. In der 'rechten' Hand hält der Gott ein Gefäß, aus dem in einem bis etwas über Kniehöhe verlaufenden Bogen Wasser fließt. Der Thronende ist also als Gott des frischen Quellwassers bzw. des

³⁶Vgl. die entsprechende Beobachtung E. Strommengers zur Beibehaltung des Falbelgewandes bei gewissen Götterdarstellungen trotz des modischen Umbruchs zwischen Akkad- und Ur III-Zeit (Art. Kleidung: RIA VI 31-38, hier 33).

³⁷L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux et des cachets assyro-babyloniens, perses et syro-cappadociens de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1910, Nr. 425; Frankfort, *Cylinder Seals* (Anm. 22), Pl. XLI:h.

³⁸Auf dem 1974 in Beirut gekauften Hämatitsiegel BIF VR 113a ist der Zweigesichtige in einen netzartig gegitterten Rock gekleidet; sein Oberkörper ist nackt. Der Gott trägt – von einem Hörnerpaar abgesehen – keine Kopfbedeckung. In den Händen hält er auf beide Seiten je ein Pflanzenbündel, wodurch er deutlich mit Vegetation assoziiert wird. Die verschiedenen Attribute lassen ihn wie eine Konflation der Gottheiten D und F von *Abb. 1* zu einer Gestalt erscheinen, wobei er hier der syrischen Göttin zugeordnet ist, die dem Mann im Schlitzrock (einem Fürsten) ihre sexuellen Reize anbietet (vgl. dazu etwa Porada, *Corpus* [Anm. 15], Nr. 937-946, 967, 989).

³⁹Die Ikonographie des zweigesichtigen Wesirs kennt zwei nach vorn weisende Füße (z.B. *Abb. 2-5*) ebenso wie symmetrisch nach außen gehaltene Füße (z.B. *Abb. 6*), wobei letztere freilich seltener und fast ausschließlich auf die periphere Glyptik (Anatolien, Nuzi) beschränkt sind.

⁴⁰Der janusköpfige Gott ist literarisch und ikonographisch vornehmlich als Wesir des Ea bekannt, erscheint in der kappadokischen Glyptik des frühen 2. Jts. aber auch unabhängig agierend; vgl. W.G. Lambert & R.M. Boehmer, Art. Isimu (Us(u)mû): RIA V 179-181; G. Furlani, *Dei e démoni bifronti e bicefali dell'Asia occidentale antica*, in: *Miscellanea orientalia dedicata A. Deimel* (AnOr 12), Roma 1935, 136-162. Zur hethitischen Rezeption des Gottes (hethitisiert *Izzummi*) s.u. *Abb. 7-8*.

⁴¹Die literarische Überlieferung kann präzisieren, daß der Stab (akk. *ḫattu*) dem Wesir von seinem Herrn übergeben wurde und somit die ihm vom Thronenden delegierte Autorität signalisiert. Vgl. für den Stab des Wesirs in der mesopotamischen Götter- bzw. Dämonenwelt F.A.M. Wiggermann, *The Staff of Ninšubura*. *Studies in Babylonian Demonology*, II: JEOL 29 (1985-86) 3-34, bes. 7-16; zum Amt des Wesirs ebd. 16-22. Zu den Aufgaben des Wesirs (akk. *sukkallu*) gehörte es u.a., das "quick, please" seines Herrn entgegenzunehmen; "at home the *sukkallu* also fulfills important tasks at the door; following the orders of his master he sends off visitors, or invites them in" (ebd. 17). Das Amtszeichen ist noch in der Ikonographie und Zeremonialpraxis der neuassyrischen Paläste bezeugt; vgl. M.I. Marcus, *A Study of Types of Officials in Neo-Assyrian Reliefs. Their Identifying Attributes and their Possible Relationship to a Bureaucratic Hierarchy* (unpubl. M.A. thesis, Columbia University), New York 1981, 58ff, 81ff.

Süßwassers charakterisiert.⁴² Er sitzt auf einem Thron, dessen Tragbeine (und -fläche?) als Körper eines Tiers, wahrscheinlich eines Löwen, gezeichnet sind, während die halbhohe Rückenlehne offenbar als Schwanz des Tieres zu verstehen ist.⁴³ Der Thron ist aber nur teilweise theriomorph und läßt keinen Kopf erkennen, d.h. es ist kein den Thron flankierendes Tier gemeint. Die Füße des Thronenden ruhen auf einem Schemel; beide Möbel, Thron wie Schemel, sind auf ein durch fünf vertikale Doppeltstreben gekennzeichnetes Podest⁴⁴ gestellt. Schemel und Podest sind auf altsyrischen Siegeln für Thronende relativ breit belegte Requisiten; daß beide zusammen auf einer Darstellung vorkommen, wodurch der Thronende weit über seine Umgebung gehoben wird, ist aber ganz außergewöhnlich⁴⁵ und unterstreicht, wie viel unserem Siegel an der Betonung der hohen Autorität des Gottes E gelegen ist.

F: Hinter (bzw. neben) ihm steht schließlich eine sechste Gottheit. Wie Gott D ist die Gestalt bärtig und trägt eine hörnerlose Breitrandkappe. Ihr Hauptcharakteristikum besteht aber in der Schuppenmusterung des Unterkörpers, während der Oberkörper nackt ist: es handelt sich um einen Erd- bzw. Berggott. Der Gott hält seine beiden Arme über der Brust gekreuzt und in beiden Händen je einen diagonal gehaltenen Stengel, der in Blätter oder Blüten ausmündet; der Berggott steht also in engster Beziehung zum Gedeihen der Vegetation. Parallelen dazu finden sich auf einem mitannischen Hämatitsiegel vom Tell Ghaneim⁴⁶ und auf dem sog. "Kultrelief" aus dem Brunnen des Assurtempels von Assur (Mitte 2. Jt. a),⁴⁷ doch ist die Mischgestalt auch noch viel später im späthethitischen Tempel des 10.-8. Jhs. von 'Ain Darā⁴⁸ belegt.⁴⁹

⁴²Vgl. dazu grundlegend E.D. van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin 1933.

⁴³Aus der altsyrischen Glyptik sind mir dazu nur wenige Parallelen bekannt: vgl. *Abb. 2-3*, dazu M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (AOAT 15), Kevelaer & Neukirchen-Vluyn 1985, Nr. 1173 und 1174; H. el-Safadi, *Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma*: UF 6 (1974) 313-352, hier Nr. 92; und unsere *Abb. 4*. Nur in letzterem Falle läßt sich die Rückenlehne vielleicht wie auf *Abb. 1* als Schwanz eines Feliden deuten. Vergleichbar sind ab der Mittleren Bronzezeit in Syrien und Palästina belegte "löwenbeinige Stühle mit hoher, geschweifeter Rückenlehne" (Metzger, a.a.O., Nr. 1152-1169, vgl. bes. Nr. 1162, 1166f), unter denen in unserem Zusammenhang – im Blick auf die spätere Traditionsgeschichte unseres Thronenden – der Beleg auf der sog. El-Steile aus Ugarit besonders erwähnenswert ist (ANEP Nr. 493; Metzger, a.a.O., Nr. 1169; dazu N. Wyatt, *The Stela of the Seated God from Ugarit*: UF 14 [1983] 271-277; M. Yon, *Stèles de pierre*, in: *Arts et industries de la pierre [Ras Shamra – Ugarit VI]*, Paris 1991, 273-344, hier Nr. 10).

⁴⁴Vgl. etwa Porada, *Corpus* (Anm. 15), Nr. 910-913; Buchanan, *Ashmolean* (Anm. 15), Nr. 855, 858f, 863; ders., *Yale* (Anm. 15), Nr. 1198, 1203, 1210f; Teissier, *Marcopoli* (Anm. 15), Nr. 463f, 509f; Safadi, *Entstehung* (Anm. 43), Nr. 92 usw.

⁴⁵Bei einer cursorischen Durchsicht der einschlägigen Standardwerke bin ich auf keine Parallele in der altsyrischen Glyptik gestoßen. Vgl. aber für zahlreiche Beispiele auf Isin-Larsa-zeitlichen und altbabylonischen Einführungsszenen D. Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals III: Isin-Larsa and Old-Babylonian Periods*, London 1986, Nr. 38, 44, 49f, 52, 54, 57f, 60, 62 u.ö.

⁴⁶Collon, *First Impressions* (Anm. 14), Nr. 266.

⁴⁷Vgl. aber Anm. 38! Zum "Kultrelief" aus Assur vgl. W. Andrae, *Kultrelief aus dem Brunnen des Assurtempels zu Assur* (WVDOG 53), Leipzig 1931; van Buren, *Flowing Vase* (Anm. 42), 102-104, Fig. 62; ANEP Nr. 528; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich – Einsiedeln – Köln & Neukirchen-Vluyn 1984, 103 Abb. 153 u.v.a.

⁴⁸Vgl. A. Abu 'Assāf, *Der Tempel von 'Ain Dārā* (Damaszener Forschungen 3), Mainz am Rhein 1990, 37f, 57f, 61 mit Taf. 43-46a, 49a, 50b.

3. *Komposition, Traditionsgeschichte und Deutung der Bildkonstellation*

3.1. Für die Deutung der Gesamtkomposition sind mehrere Gesichtspunkte relevant: Einerseits sind alle Gottheiten in ungefähr gleichen Proportionen dargestellt. Es handelt sich um eine einzige Szene; untergeordnete Nebenszenen mit kleineren Darstellungen, wie sie auf altsyrischen Zylindersiegeln die Regel sind, fehlen. Dadurch wird eine in der altsyrischen Glyptik durchaus nicht selbstverständliche Einheit der Thematik und des Raumes⁵⁰ geschaffen, in dem die verschiedenen Gestalten agieren bzw. sich aufhalten. Daß es sich ausnahmslos um Gottheiten handelt, verleiht dem Ganzen eine zusätzliche Einheit.

Die Szene ist nun aber in der Horizontale, wie besonders die Blickrichtung der Protagonist(in)en erkennen läßt, deutlich zweigeteilt: die Figuren A-C blicken von links nach rechts, die Figuren E-F von rechts nach links. Der unterschiedlichen Blickrichtung entspricht eine unterschiedliche Haltung: die Figuren A-C schreiten von links nach rechts, wogegen die Figur F steht bzw. die Figur E sitzt. Die Figur D nimmt, wie Januskopf(?), Fußstellung(?) und Armhaltung zeigen, kompositorisch und semantisch eine Vermittlerfunktion ein. Bildsemantisch gehört sie aufgrund ihrer Gestik und Tracht – ihre hörnerlose Kopfbedeckung korrespondiert mit der der Figur F, das Falbelgewand mit dem der Figur E – zum Thronenden.

Das Bild hat somit deutlich zwei Hälften, eine bewegte, dynamisch von links nach rechts verlaufende, und eine statische. Die bewegteste Gestalt, der weit ausschreitende Gott A mit hoch erhobenem Arm und Keule, ist vom Thronenden am weitesten entfernt. Bewegung und Ruhe halten das Bild in einem dynamischen Gleichgewicht.

3.2. Die beiden Hälften sind außerdem hinsichtlich der kulturellen Verwurzelung ihrer Bildsymbolik recht deutlich unterschieden: Die linke Hälfte hat, wie oben gezeigt, eindeutig 'syrischen' Charakter, die rechte stärker 'mesopotamischen' (mit dem Berggott als Element der nördlichen Peripherie?). Auch die Binnengliederung der beiden Bildhälften ist jeweils anders. Links haben wir es mit einer eindeutig gerichteten Komposition zu tun, wobei die Armhaltung der Göttin B diese mit dem 'hinter' (bzw. neben) ihr schreitenden Gott A in eine (Paar?-)Relation einbindet. Kaum zufällig steht die würdigere, ältere Göttin näher und allein beim Wesir bzw. beim Thronenden. In der rechten Bildhälfte liegt dagegen eine Zentralkomposition vor: der thronende Gott wird von zwei stehenden Akolythen flankiert. Die Zentralkomposition unterstreicht noch einmal, daß der Thronende unter all den dargestellten Gottheiten die wichtigste Figur ist – was schon aus der Tatsache, daß allein er thront und alle anderen stehen oder schreiten, geschlossen werden konnte. Archaisch-'mesopotamisches' Image und Mobiliar weisen ihn gegenüber den Gottheiten A-C nicht als 'fremden' Gott, sondern als Gott von höchstem Alter und höchster Würde aus.

3.3. Traditionsgeschichtlich betrachtet schließt unser Siegel zum einen an akkadzeitliche Darstellungen von schreitenden Gottheiten an, die vor den Sonnengott (^d*Šamaš*)⁵¹ oder – unserem Siegel

⁴⁹In der kassitischen und mittellassyrischen Glyptik erscheint ein vergleichbarer Berggott nicht als Vegetations-, sondern als Quellgott: vgl. D.M. Matthews, *Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C.* (OBO.SA 8), Freiburg Schweiz & Göttingen 1990, Nr. 129-136.

⁵⁰Die Rahmung durch die beiden Flechtbänder unterstreicht wirkungsvoll diese Einheit des Raumes.

⁵¹Vgl. R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit* (UAVA 4), Berlin 1965, Taf. XXXVII (nur göttliche Audienzteilnehmer) und XXXVIII.

zweifellos nächstehend – vor den Gott des Süßwassers (^dEa)⁵² treten. Mit letzterem hat unser Thronender Hörnerkrone, Falbelgewand und Quellgefäß gemein, und er hat auch wie Ea einen janusköpfigen Wesir zu seinen Diensten (vgl. *Abb. 2-3*).

Genau altsyrische Parallelen zu unserem Stück sind mir keine bekannt; am nächsten stehen ihm, so weit ich sehe, ein Hämatitsiegel unbekannter Herkunft im Louvre (*Abb. 2*)⁵³ und ein in Aleppo gekauftes Siegel aus demselben Material im Ashmolean Museum in Oxford (*Abb. 3*)⁵⁴. Die Nebenszene von *Abb. 2* zeigt die Einführung des sog. "Fürsten mit der Breitrandkappe"⁵⁵, dessen Schurz und Mantel mit dem unseres Gottes A übereinstimmen, vor den Gott des Süßwassers. *Abb. 2* unterscheidet sich von *Abb. 1* grundsätzlich dadurch, daß nicht ein Gott, sondern ein König vor die Gottheit geführt wird, eine Thematik, die in die Tradition der sog. Einführungsszenen⁵⁶ gehört. Dies ist auf *Abb. 3* anders, wo der janusköpfige Wesir eine sich entblößende Göttin zum Thronenden führt.⁵⁷ Eine ungefähr zeitgenössische, mit *Abb. 1* vergleichbare Darstellung bietet auch die auf *Abb. 4* wiedergegebene Abrollung eines altsyrischen Hämatitsiegels aus der Slg. Aulock.⁵⁸ Freilich fehlt der Wesir, und der Wettergott, hier mit Sichelschwert(?) und Lanze ausgestattet, erscheint nicht in der emblematischen Schlagstellung, sondern – seiner Position unmittelbar vor dem Thronenden angemessener – in ruhigem Schritt.⁵⁹ Der Thronende sitzt hier auf einem Podest; er ist weiterhin in ein Falbelgewand gekleidet, anstelle der Hörnerkrone (*Abb. 1-3*) trägt er aber eine einfache Rundkappe, was eine Anpassung an syrische Mode sein dürfte, die den archaischen Charakter des Gottes relativiert. Wiederum nur Gottheiten sind auf *Abb. 5*⁶⁰, einem etwas jüngeren, ins 17. Jh. zu datierenden Hämatitsiegel aus der ehemaligen Slg. Marcopoli, zu sehen: Der viel eckigere, lineare und flächige Partien kombinierende, aber kaum modellierende Stil und die gravierenden Unterschiede in der Komposition – die Göttin, die aufgrund ihrer Kleidung eher mit unserer Göttin C als mit B zu verbinden

⁵²Ebd. Taf. XLII-XLIV (fast nur göttliche Audienzteilnehmer); M.-Th. Barrelet, *Études de glyptique akkadienne: l'imagination figurative et le cycle d'Ea*: *Orientalia* 39 (1970) 213-251, bes. 227-236.

⁵³L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux*, Musée du Louvre. T. II: Acquisitions, Paris 1923, Nr. A. 934; Frankfort, *Cylinder Seals* (Anm. 22), Pl. XLI:c; Safadi, *Entstehung* (Anm. 43), Nr. 3; Winter, *Frau und Göttin* (Anm. 29), *Abb. 373*.

⁵⁴Frankfort, *Cylinder Seals* (Anm. 22), Pl. XLI:f; Buchanan, *Ashmolean* (Anm. 15), Nr. 864; Safadi, *Entstehung* (Anm. 43), Nr. 129; Winter, *Frau und Göttin* (Anm. 29), *Abb. 263*. Die einschlägige Szene ist von P. Amiet als "scène évoquant les noces du dieu des flots et de la déesse" bezeichnet und auf El und Atjirat bezogen worden (*Jalons pour une interprétation du répertoire des sceaux-cylindres syriens du IIe millénaire*: *Akkadica* 28 [1982] 19-40, hier 30).

⁵⁵Der "Fürst mit der Breitrandkappe" ist derselbe, der auf der Hauptszene von der sich halbnackt präsentierenden Göttin umarmt wird.

⁵⁶Vgl. dazu die in Anm. 14 genannte Arbeit von M. Haussperger.

⁵⁷Daß es sich bei diesem um den Gott des Süßwassers handelt, gibt neben den Wasserwellen der Fisch zu erkennen; vgl. auch die beiden Fische hinter dem Thronenden auf *Abb. 5-6*.

⁵⁸H.H. von der Osten, *Altorientalische Siegelsteine der Sammlung Hans Silvius von Aulock* (*Studia Ethnographica Upsaliensia* XIII), Uppsala 1957, Nr. 293.

⁵⁹Für einen schreitend schlagenden Wettergott vor einem stehenden Gott des Süßwassers, dem mit Capride, Hase, Taube und Skorpion alle Mächte von Fruchtbarkeit und Fortpflanzung assoziiert werden, vgl. Delaporte, *Louvre* (Anm. 53), Nr. A 914 = Safadi, *Entstehung* (Anm. 43), Nr. 61 = Winter, *Frau und Göttin* (Anm. 29), *Abb. 440*. Bei Keel, *Recht der Bilder* (Anm. 1), 168 *Abb. 138* ist der schon bei Winter nur angedeutete Bart versehentlich verloren gegangen und aus dem Gott eine Göttin geworden. Daß es sich um eine bärtige Gottheit handelt, zeigt die Publikation von Delaporte ganz deutlich; vgl. dazu auch ein vor kurzem in die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz übernommenes Siegel aus der ehemaligen Slg. N. Colville, heute BIF VR 1992.8 (veröffentlicht im Auktionskatalog Christie's, *Fine Antiquities*, London, Wednesday, 8 July 1992, S. 22 Nr. 51).

⁶⁰Teissier, *Marcopoli* (Anm. 15), Nr. 510.

ist, steht hier hinter dem Wettergott,⁶¹ und die Statusdifferenz zwischen den stehend-schreitenden Gottheiten und dem Thronenden wird viel weniger klar zum Ausdruck gebracht – läßt *Abb. 5* wie eine vulgarisierte Kurzversion von *Abb. 1* erscheinen, der gegenüber unser Siegel ein sehr viel durchdachteres und kompetenter realisiertes Bildprogramm bietet.

Ein bewaffneter (Wetter?-)Gott und zwei Göttinnen mit grüßend erhobener Hand, die vor einen Thronenden treten, der durch den Fisch hinter seinem Thron als Herr des Süßwassers charakterisiert wird (vgl. *Abb. 5*), zeigt auch ein in Aleppo gekauftes kappadokisches Hämatitsiegel aus der Slg. Aulock (*Abb. 6*).⁶² Das Siegel dürfte mit dem von *Abb. 1* ungefähr zeitgenössisch sein (= Karum Kaniš Ib?) und geht wohl auf eine syrische Bildvorlage zurück, die vom kappadokischen Siegelschneider aber stark vereinfacht worden ist. Nur die Reihenfolge der schreitenden Gottheiten erinnert an *Abb. 1*.

Viel bemerkenswerter ist freilich die Tatsache, daß mit dem berühmten Tyskiewicz-Zylinder im Museum of Fine Arts in Boston (*Abb. 7*) aus der Zeit um 1700 a und dem wenig jüngeren Aydin-Zylinder im Louvre (*Abb. 8*)⁶³ zwei hinsichtlich Bildfeldorganisation und Thematik eng mit unserem Stück verwandte althethitische Siegel vorliegen, die einen frühen Transfer des Themas in den hethitischen Raum bezeugen.⁶⁴ Auch im Blick auf diesen Transfer erscheint das Siegel von *Abb. 1* also in einer Mittelposition zwischen Mesopotamien, Nordsyrien und Anatolien. Die Beibehaltung des janusköpfigen Wesirs weist darauf hin, daß die Vermittlung des Bildprogramms nach Anatolien nicht über extrem vereinfachende Vulgärversionen von der Art von *Abb. 4* oder *Abb. 6* gelaufen ist, sondern über komplexere Vorbilder hoher Qualität. Auffälligerweise zeigen aber die hethitischen Parallelen nur männliche Götter in der zum Thronenden schreitenden Prozession; die auf *Abb. 7* sich entschleiernde Regengöttin,⁶⁵ wohl die Partnerin des zweilockigen Wettergottes, wird durch die kleinere Darstellung und die gegenläufigen Podesttiere von der Prozession abgesetzt, erscheint jedenfalls klar in letzter Position. Andererseits ist dem Thronenden auf *Abb. 8* eine von adlerköpfigen Genien bediente Paredros beigezelt. Bemerkenswert ist auch, daß gerade die Berggottheit (Figur F) auf den hethitischen Parallelen fehlt.

3.4. Analyse und traditionsgeschichtliche Einordnung der Komposition erlauben nun auch eine Deutung der *Bildkonstellation*: Dargestellt ist eine *Audienz* in der (durch Thron und Podest implizierten) königlichen Residenz des Thronenden, einer Residenz, die wir wohl mit einem Götterberg als dem Quellort von Segen und Fruchtbarkeit verbinden dürfen (vgl. das Wasser aus der Hand des

⁶¹Konflation mit altbabylonischen Einführungsszenen vom Typ Adoration, bei dem die einführende Göttin als Fürbitterin hinter der eingeführten Person steht? Vgl. Haussperger, a.a.O. (Anm. 14).

⁶²Von der Osten, Aulock (Anm. 58), Nr. 282. Auf eine Diskussion der altanatolischen Verbindung von Wettergott und Gott des Wassertiefe muß hier aus Raumgründen verzichtet werden; vgl. die Hinweise bei E. Williams-Forte, *The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age*, in: L. Gorelick & dies., ed., *Ancient Seals and the Bible*, Malibu CA 1983, 18-43, bes. 24f; und v.a. N. Özgüç, *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından V/22)*, Ankara 1965, bes. 59-61 (zu Wettergott, "Ea" und "Usmû").

⁶³Vgl. S. Ronzevalle, *Le cylindre Tyskiewicz*: MUSJ 12 (1927) 177-209; 15 (1931) 261-280; A. Parrot, *Cylindre nouvellement acquis* (AO 20138): Syria 28 (1951) 180-190; R.L. Alexander, *The Tyskiewicz Group of Stamp-Cylinders*: *Anatolica* 5 (1973-1976) 141-215.

⁶⁴Vgl. die jüngste Diskussion der beiden Siegel durch R.M. Boehmer in ders. & H.G. Güterbock, *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy. Grabungskampagnen 1931-1939, 1952-1978 (Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen XIV/2)*, Berlin 1987, 35 mit Anm. 27, 36-40. Ich verdanke diesen Hinweis Frau Dr. Dominique Collon.

⁶⁵Vgl. M. van Loon, *The Naked Rain Goddess*, in: P. Matthiae, M. van Loon & H. Weiss (eds.), *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni (PIHANS 67)*, Leiden 1990, 363-378.

Thronenden und die Vegetation aus der Hand des Berggottes).⁶⁶ Die an dieser Audienz teilnehmenden Gottheiten dürften – neben dem von Amtes wegen auftretenden Wesir und dem zur 'Sphäre' des Thronenden gehörenden Berggott – drei wichtige Gottheiten aus der Umgebung des Thronenden sein. Geschlechterverteilung und durch (nicht-emblematische⁶⁷) Gestik geschaffene Relationen lassen *ex hypothesi* vermuten, der Thronende und die (ihm nebst dem Wesir am nächsten stehende) würdigere Göttin C würden ebenso ein Paar bilden wie die energischeren (jugendlicheren) Gottheiten A und B.

Die Besonderheit des Siegels (wie auch der Parallelen) liegt – bildspezifisch gesprochen – in der soziomorphen Repräsentation der Götterwelt. Denn was hier dargestellt wird, vermittelt einen Einblick in die soziale Verfaßtheit der göttlichen Welt, in der es ebenso König, Wesir, Herrin, Aristokratie gibt wie in der Welt der Menschen, die solche Siegel hergestellt oder getragen haben. In Weiterführung des eben zur Traditionsgeschichte Gesagten sind deshalb zur Deutung unseres Siegelbildes auch Darstellungen von Audienzen in der Welt der Menschen heranzuziehen. Die berühmtesten Beispiele finden sich auf den Wandreliefs der neuassyrischen Paläste Assurnasirpals II. und Sargons II. und der achämenidischen Apadana von Persepolis.⁶⁸ Und da Herrschaftssymbolik sich immer gerne archaischer Ausdrucksmittel bedient, kennen wir vergleichbare Bilder noch in unseren Tagen, etwa Darstellungen von Papstaudienzen. Die ursprüngliche und bis heute bestehende Funktion von Audienzbildern liegt darin, ein System komplexer Loyalität darzustellen, in dem dank der Herrschaft des einen, auf den sich die Audienz konzentriert, verschiedene, u.U. antagonistische Kräfte und Mächte in eine stabile Ordnung mit klaren Rollenverteilungen eingebunden werden.

4. *Bilder, Rollen, Namen*

4.1. Lassen sich die auf unserem Siegel dargestellten Gottheiten namentlich identifizieren? Halten wir sogleich fest, daß in der Antwort auf diese Frage keinesfalls der Hauptertrag einer Bildinterpretation liegen kann, weil die spezifisch ikonische Eigenleistung eines Bildes (erst recht eines altorientalischen) nicht in der Individuierung liegt, wie sie Namen bieten, sondern in der Typisierung von Rollen. Freilich ist die Frage, *wer* in einer bestimmten Rolle dargestellt wird, für die religionsgeschichtliche Forschung auch von Belang. Die einstige Besitzerin oder der Besitzer des Siegels in alt-assyrischer Zeit wird, so ist anzunehmen, mit den verschiedenen Protagonist(inn)en auch Namen verbunden haben, und die Rückfrage nach den Namen der dargestellten Gottheiten ist schon von daher legitim.

Das Bild stellt aber *per se* nicht individuierte Größen dar, sondern wie gesagt Rollenträger(innen): einen kämpferischen Gott, den wir typengeschichtlich als "Wettergott" identifizieren, obgleich er z.B. auf unserem Bild keinerlei spezifische *Wettergott*-Attribute (wie etwa ein Blitzbündel) hat; eine jugendliche, weibliche Göttin; eine würdigere, ältere Dame; einen Wesir; einen wasserspendenden Thronenden; einen Berg- und Vegetationsgott.

4.2. Der namentlichen Identifikation dieser Gestalten sind Grenzen nicht zuletzt deshalb gesetzt, weil, wie wir aus Texten (Pantheonlisten, Opferlisten, Ritualtexten, mythologischen Texten, Briefen usw.) wissen, die Namen dieser Rollenträger(innen) je nach Lokalpantheon anders lauten konnten. Mit anderen Worten: solange wir die genaue Herkunft des Siegels etwa aus Alalakh, Aleppo, Karkemisch,

⁶⁶Vgl. M. Metzger, *Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition*: ZDPV 99 (1983) 54-94, bes. 69-81.

⁶⁷S.o. bei Anm. 33.

⁶⁸Vgl. stellvertretend M.C. Root, *The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire* (Acta Iranica III/9 = 19), Leiden 1979, 227-299 ("The Tribute Procession", "The King appearing in State").

Emar, Tuttul, Mari o.ä. nicht kennen – von anatolischen Ortslagen ganz zu schweigen –, können wir hinsichtlich der *genauen* namentlichen Identifikation der Gottheiten eigentlich nur Vermutungen anstellen. Wohl ist für den 'Wettergott' (A) die Identifikation mit dem überregional bedeutsamen Addu nahe liegend, dessen Hauptkultort in Aleppo lag, aber ein anderer Name, etwa der aus Mari seit der *šakkanakku*-Zeit bekannte ^d(Itūr-)Mer,⁶⁹ läßt sich nicht ausschließen. Ist Figur B seine Partnerin, dann wohl eine ^dIštar-Gestalt – was nun freilich nicht viel mehr als "Göttin" heißt, woraus ersichtlich wird, daß die namentliche Identifikation dort, wo die 'Namen' selbst nur Rollentypen sind, kaum etwas zum Verständnis eines Bildes beiträgt. Nehmen wir *ex hypothesi* etwa die Perspektive von Yamḥad oder Mari ein, könnten wir Figur C mit ^dHišamītum, der Partnerin Addus, oder ^dḤanat, der mit der ugaritischen 'Anat identischen Stadtgöttin von Ḥanat identifizieren.⁷⁰ Auch Göttin C kann ^dIštar heißen, aber ^dBēlet-ekallim läßt sich nicht ausschließen. Wichtiger für ihr Verständnis scheint mir zunächst ihre Rolle als "the senior female deity par excellence"⁷¹ zu sein.

Wenn man ikonographische mit literarischen Befunden bzw. Rollen mit Namen verbinden will, dann würde es sich vielleicht in den meisten Fällen empfehlen, mit den Sumerogrammen zu arbeiten, die für die Kurzschreibung von Götter- und Göttinnennamen verwendet wurden, also z.B. ^dIM, ^dINNIN, ^dNIN(...), ^dKUR o.ä. Daß es sich hierbei um Rollen Kürzel handelte, zeigen nebst Variantenschreibungen die spätbronzezeitlichen Götterlisten (Ugarit und Emar), welche die Sumerogramme in die Onomastik der Lokalpanthea übersetzen.

4.3. Vielleicht können wir im Falle der Götter D und E doch einen Schritt weiter gehen: Für den göttlichen Wesir D liegt eine Identifikation mit ^dIsimu/Usmû nämlich ebenso nahe wie für den Thronenden die mit ^dEa. Daß der *altsyrische* Wettergott sich vor dem *mesopotamischen* Ea präsentieren könne, hat P. Amiet im Blick auf *Abb. 2-4* und *9* in Frage gestellt⁷², und A. Vanel ist ihm mit dem etwas plakativen Argument "nous sommes en Syrie"⁷³ gefolgt. Aber beide Götter, Ea wie Usmû, sind in Mari nicht nur namentlich bezeugt, sie erscheinen dort auch genau in ihren angestammten 'mesopotamischen' Rollen als Wesir und Gott des Süßwassers. Ein Brief der Königin Šibtu an Zimri-Lim (A.2233 = ARM X 9 = AÉM I/1 208)⁷⁴ enthält zwei Berichterstattungen über 'prophetische' Befunde, auf der Vorderseite eine Prophetie gegen Elam, auf der Rückseite eine in den Anfangszeilen leider zerstörte Schilderung eines Traums oder einer Vision⁷⁵, die von einer Versammlung der "Götter und Göttinnen" (Z. 22' [DIN]GIR.MEŠ u i-la-t[um]) handelt. Ea hat bei dieser Versammlung offensichtlich den Vorsitz, und er wird von ^dAsumûm (so die lokale Namensvariante) beraten.⁷⁶ Die versammelten Gottheiten verpflichten sich durch einen mit Trinkordal besiegelten Eid Ea gegenüber, "Ziegel und Wächter Maris" (d.h. Stadt und König) nicht zu schädigen (Z. 23'-26' *ana libitti Mari u*

⁶⁹Vgl. J.-R. Kupper, Art. Itur-Mer: RIA V 222.

⁷⁰Zum Pantheon von Mari vgl. W.G. Lambert, The Pantheon of Mari: M.A.R.I. 4 (1985) 525-539.

⁷¹Collon, Impressions (Anm. 16), 180; vgl. Amiet, Jalons (Anm. 54), 27: "patronne attitrée de l'Etat".

⁷²P. Amiet, Notes sur le répertoire iconographique de Mari à l'époque du Palais: Syria 37 (1960) 215-232, bes. 220f.

⁷³A. Vanel, Dieu de l'orage (Anm. 31), 82.

⁷⁴J.-M. Durand, Archives Épistolaires de Mari I/1 (ARM XXVI), Paris 1988, Nr. 208.

⁷⁵Vgl. J.M. Sasson, An Apocalyptic Vision from Mari? Speculations on ARM X:9: M.A.R.I. 1 (1982) 151-167; J.-M. Durand, Trois études sur Mari: M.A.R.I. 3 (1984) 127-181, bes. 152f.

⁷⁶Beachte die Notiz des Mediums, das die Vision oder den Traum gehabt hat (im Falle eines Traums vielleicht Šibtu selbst): *ša dA-sû-mu-um [iq-bu-ú] ul eš-me* "was Asumûm (zu Ea) sagte, konnte ich nicht hören" (Z. 9'-10') – offenbar leise Beratung im Gegensatz zu den lautereren Reden Eas und der anderen Gottheiten. Zu Visionen und Träumen in Mari vgl. Durand, AÉM I/1 (Anm. 74), bes. 394.455-482.

rābiš Mari ul nugallal). Zwar läßt sich nun unser Siegel kaum direkt mit dieser Szene in Verbindung bringen. Aber der von Šibtu berichtete Traum oder die Vision dürfte sich wie biblische Visionen an Vorbildern orientieren, wobei mit der Aufnahme und Verarbeitung von Bildkonstellationen aus dem Bereich der darstellenden Kunst ebenso gerechnet werden muß wie aus dem der literarischen Überlieferung.⁷⁷ Die auf dem Siegel von *Abb. 1* vor Ea versammelten Gottheiten werden nicht trinkend dargestellt, aber die Bildkonstellation *Audienz bzw. Versammlung von Gottheiten vor einem Thronenden und seinem Wesir* verbindet Bild und Traum/Vision doch recht deutlich miteinander.

Bild und Text dürften auch hinsichtlich der *Bedeutung*, die der Bildkonstellation zugemessen wird, in dieselbe Richtung gehen: Der Sinn des von Šibtu berichteten Traums bzw. der Vision liegt darin, daß er eine eidliche Selbstverpflichtung der Götter und Göttinnen dokumentiert, die Stadt Mari und ihren König nicht zu gefährden;⁷⁸ die Verpflichtung wird unter dem Vorsitz Eas eingegangen, der somit als der eigentliche Ordalgarant der Sicherheit Maris erscheint. Entsprechend zielt die Darstellung der Audienz in der Götterwelt, wie sie das Siegel von *Abb. 1* zeigt, auf die Dokumentation einer mehrere große Gottheiten verbindenden, palatial symbolisierten gemeinsamen Ordnung unter dem Vorsitz des thronenden Ea, die für die Stabilität der lebensweltlichen Ordnung des Siegelbesitzers bzw. der -besitzerin bürgen soll.

4.4. Ikonographischer und literarischer Befund scheinen hinsichtlich der Identifikation des thronenden Gottes und seines Wesirs mit Ea und Asumûm in seltener Deutlichkeit zu konvergieren. Freilich ist angesichts vermeintlicher Eindeutigkeit sogleich kritischer Widerspruch zu erheben: Sowohl unsere ikonographische als auch die epigraphische Dokumentation sind nur bruchstückhafte Ausschnitte aus dem sozio-kulturellen und religiösen Kosmos Altsyriens. Es sei an dieser Stelle nur noch auf ein anderes Schreiben an Zimri-Lim von Mari hingewiesen, in dem der in der "Gottesstadt" (*āl ilim*) Terqa residierende Statthalter Šamaš-našir ebenfalls von einer Vision über Geschehnisse in einer Götterversammlung handelt (A.3719 = AÉM I/1 196). Diese Versammlung steht unter dem Vorsitz von ^dDagan, des Hauptgottes von Mari mit Hauptheiligtum in Terqa. Dagan fällt ein Gerichtsurteil über ^dTišpak, den Wettergott von Ešnunna (*šiptam nadānum*): dessen Herrschaft über das Land sei nun zu Ende, sein "Tag" sei "vorübergegangen" (*ūtka ittalkam*) wie einst der "Tag Ekallatums"⁷⁹. Ein dritter Gott, ^dYakrub-El, interveniert dann noch eigens, um Dagan im Namen der Göttin ^dḤanat (der Stadtgöttin von Ḥanat, identisch mit der ugaritischen ^cAnat!) ausdrücklich aufzufordern, das eben gesprochene Urteil über ^dTišpak und Ešnunna ja nicht mehr zu vergessen. Auch diese Götterversammlung weckt Assoziationen zu unserem Siegelbild, finden wir doch auf beiden Seiten einen thronenden Vorsitzenden, einen Wettergott und eine Göttin impliziert, wobei letztere freilich in der Vision von AÉM I/1 196 durch einen weiteren Gott vertreten wird, also selbst nicht anwesend ist.

Der Hinweis auf diesen zweiten Text ist deshalb von Bedeutung, weil er eine ähnliche Bildkonstellation mit anderen Rollenverteilungen inszeniert. So weit ich sehe, ist es bislang nicht gelungen, Dagan, den Hauptgott des Pantheons von Mari, auf bildlichen Darstellungen aus altsyrischer Zeit sicher zu identifizieren. Ich halte es bis zum Erweis des Gegenteils nicht für ausgeschlossen, daß der Thronende auf dem Siegel von *Abb. 1*, vielleicht auch auf den abgebildeten altsyrischen Parallelen, zwar seine Attribute von Ea bezogen hat, namentlich aber nicht mit Ea, sondern im nordsyrischen Regionalpantheon mit Dagan identifiziert werden muß. Sehe ich recht, ließe sich diese Identifikation

⁷⁷Vgl. stellvertretend für andere Arbeiten O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Stuttgart 1984; Ch. Uehlinger, *Der Herr auf der Zinnmauer. Zur dritten Amos-Vision (Am. vii 7-8)*: BN 48 (1989) 89-104.

⁷⁸Was wohl auf die Loyalität der Gottheiten im Konflikt gegen Elam abzielt.

⁷⁹Ein Hinweis auf die Jahre zuvor gebrochene Macht Šamši-Addus I. von Ekallatum.

durchaus mit der von P. Amiet verbinden, der den altsyrischen “*dieu des flots*” als “*dieu-père des jeunes dieux, et chef du panthéon*” vor dem Hintergrund der mythologischen Texte von Ugarit mit El identifizieren wollte und ihn ausdrücklich auch als den Vater des altsyrischen Wettergottes bezeichnete.⁸⁰ Historisch trifft Amiets Identifikation freilich nur zu, wenn wir mit dem ugaritisch “El” eine Rolle, nicht einen göttlichen Eigennamen meinen⁸¹ – als Name wäre, wie gesagt, eher Dagan anzusetzen.⁸²

So läßt sich vorläufig in der Frage der namentlichen Identifikation folgende Reihung festhalten:

A Wettergott	B Partnerin	C Herrin	D Wesir	E Ältester und Höchster	F Berg- und Vegetationsgott
^d IM ^d Addu oder ^d (Itūr-)Mer (> Baʿal)	^d INNIN ^d Ḫišamītum oder ^d Ḫanat (> ʿAnat)	^d NIN. . . ^d Bēlet-ekallim (> Aṭirat)	^d Asumûm	^d Ea oder ^d Dagan (> El)	?

5. Ein Vergleich mit einem Akkade-zeitlichen Siegelbild aus Mari

Einige Aspekte unserer – im letzten Abschnitt *ex hypothesi* auf epigraphische Befunde aus Mari gestützten – Interpretation des Siegels von *Abb. 1* können zusätzlich an Profil gewinnen, wenn wir die Darstellung mit *Abb. 9*, der Abrollung eines ins 23./22. Jh. a datierenden Zylindersiegels aus Mari, vergleichen. Auch dieses Siegel verbindet syrische und mesopotamische religiöse Symbolik miteinander, dient hier doch ‘mesopotamische’ Tracht unverkennbar dazu, die syrischen Gottheiten am Prestige der Gottheiten Mesopotamiens partizipieren zu lassen. P. Amiet hat vorgeschlagen, den auf dem Berg thronenden königlichen Gott mit dem “an der Quelle der Ströme, inmitten der Rinnen der Fluten” residierenden kanaanäischen El⁸³ und den mit einem Speer(?) in den Strom stehende Gott links als Wettergott Baʿal zu identifizieren.⁸⁴ O. Keel und andere sind ihm dabei grundsätzlich gefolgt,⁸⁵ doch spricht Keel in jüngeren Statements mit Recht nur noch von einer “El-type deity”⁸⁶, einem “Vorläufer Baals, der gegen den Fürsten *jm*, den Richter [bzw. Herrscher, ug. *tp̄t*] *nhr* bzw.

⁸⁰Amiet, Notes (Anm. 72), 220f; Jalons (Anm. 53), 29f.

⁸¹Sehr viel später bezeugt die phönizische Bilingue von Karatepe (III 18) die Gleichung ^dAa(s) (= Ea) = ʾlqn ʾr̄s (Vanel, Iconographie [Anm. 31], 82 mit Anm. 3; F. Bron, Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe [Hautes Études orientales 11], Genève & Paris 1979, 186f). Zur Lesung ^dI-ia-sá vgl. J.D. Hawkins - A. Morpurgo-Davies, Hieroglyphic Hittite: Some New Readings and their Consequences: JRAS (1975), 121-133, hier 125. Zur Verwandtschaft von Ea und El vgl. schon R. Follet, El in alveo duarum abyssorum: Verbum Domini 34 (1956) 280-289; E. Lipiński, Éa, Kothar et El: UF 20 (1988) 137-143, bes. 143. Das hier diskutierte Zylindersiegel bietet ein weiteres, indirektes Indiz dafür, daß die Assimilation von Ea und El ihren Ursprung in Nordsyrien hat – und vielleicht über Dagan lief.

⁸²Vgl. summarisch M.H. Pope, Art. Dagan: WdM I 276-278.

⁸³Vgl. oben Anm. 19.

⁸⁴Notes (Anm. 72), 219-221.

⁸⁵O. Keel, Bildsymbolik (Anm. 47), 39f mit Abb. 42; ders., Ancient Seals and the Bible: JAOS 106 (1986) 307-311, bes. 309.

⁸⁶Ancient Seals (Anm. 85), 309.

Litanu-Leviatan kämpft“ oder den zwei weiblichen Baumgottheiten als “Vorläuferinnen der Aschera und ähnlicher Göttinnen”⁸⁷. Damit verdeutlicht er, daß nicht so sehr die Namen als vielmehr die Rollen und Funktionen der betreffenden Gottheiten zur Diskussion stehen müssen (s.o. Abschnitt 4). Immerhin ist bemerkenswert, wie aus dem Blickwinkel der Ikonographie ein frühsyrisches Siegel aus der Akkade-Zeit Licht auf Texte werfen kann, die ein rundes Jahrtausend jünger sind, bzw. wie umgekehrt diesen Texten Hinweise zum Verständnis des Siegelbildes entnommen worden sind. Das Verfahren ist, wie oben diskutiert, in beide Richtungen legitim, wenn auch nicht unproblematisch.

In diachroner Perspektive, wie sie sich bei einem Vergleich von *Abb. 1* und *Abb. 9* ergibt, liegt der religionsgeschichtlich interessanteste Aspekt der beiden Siegel m.E. im unterschiedlichen Grad der Personifikation und Sozialisation von 'Natur'-Mächten. Und gerade hier zeigt sich die besondere Eigenleistung der Ikonographie für die Religionsgeschichte: Ob der auf den beiden Siegeln dargestellte Thronende im 23. und im 18. Jh. den gleichen Namen getragen habe (Ea, El oder Dagan...) oder nicht, ist eine legitime, aber auch eine sehr beschränkte Fragestellung. Dasselbe gilt von der Frage, wie genau der Wettergott und wie die mit ihm assoziierten, dem Thronenden zugewandten Göttinnen geheißen haben. Viel ertragreicher als diese Fragen ist die Beobachtung, daß auf *Abb. 9* die beiden Göttinnen direkt mit Attributen von Fruchtbarkeit und Vegetation ausgezeichnet werden, indem sie aus den Wasserströmen hervorstechen, Zweige treiben und Blätter oder Früchte tragen, so daß ihre Bezeichnung als “Baumgöttinnen” in der Tat – ob es ein vergleichbares Wort im Mari des 23. Jhs. gab oder nicht – jedenfalls als heuristisches Hilfsmittel sachgemäß ist. Gleichzeitig werden auch schon soziomorphe Aspekte erkennbar, indem die Göttinnen dem Thronenden, von dessen Wohnort her sie ihr Gedeihen empfangen, wie eine Gegengabe ein Bäumchen und ein Gefäß präsentieren. Soziomorphe Aspekte treten aber bei der Darstellung der männlichen Götter viel stärker in den Vordergrund: Aufstehen des Fußes, Bezwingen mit Waffengewalt, Thronen und Szeptertragen sind alles rein sozio-kulturell determinierte Tätigkeiten im Bereich der realen und symbolischen Ausübung von Herrschaft. Im Horizont *gender*-orientierter Fragestellungen ist bemerkenswert, daß auf *Abb. 9* die Göttinnen mit Fruchtbarkeit und Vegetation verbunden werden, während bei den männlichen Göttern der Aspekt der Herrschaft dominiert – nur der Thronende wird indirekt über seinen Wohnort mit dem Segen der Quellen in Verbindung gebracht.

Dagegen stellt *Abb. 1* eine nächste Stufe der anthropomorphen und soziomorphen Symbolisierung der Götterwelt dar: Die Gottheiten A-E sind hier alle in eine Sozialordnung eingebunden und haben keine direkte Verbindung mehr zu Phänomenen der 'Natur'. Anstelle von Nutzen und Ertrag ist, plakativ gesprochen, der reine Sozialstatus getreten. Die göttliche Welt ist von den Mächten der 'Natur' gewissermaßen entkoppelt worden und erscheint nun in der Projektion des königlichen Hofes als eine autonome Größe. Deren Ordnung und Bestand ist ein symbolischer Wert für sich, der nicht mehr direkt über seinen Nutzen für Menschen, Tiere und Pflanzen definiert wird. Mit dem wachsenden Soziomorphismus auf der Ebene der “Großen Gottheiten” dürfte zusammenhängen, daß auf *Abb. 1* die abgekoppelten 'Natur'-Mächte in der Gestalt des (männlichen!) Berg- und Vegetationsgottes (F) re-anthropomorphiert werden.

Die beiden Siegel dokumentieren somit Stationen auf dem Weg symbolischer Projektion, die in frühgeschichtlicher Zeit mit der Darstellung von Tieren als Mächten ansetzt, dann mit Bildern aus dem Bereich der Vegetation die Kultivierung der 'Natur' integriert, später den vormals anonymen Mächten Menschengestalt verleiht,⁸⁸ um sie schließlich ganz jener Menschengestalt zu belassen und sie dann als soziale Größen in Kategorien von Macht und Loyalität zu strukturieren. Auf die

⁸⁷Keel, *Recht der Bilder* (Anm. 1), 212.

⁸⁸Vgl. für entsprechende Beobachtungen anhand der Uruk-zeitlichen und frühdynastischen Glyptik in Mesopotamien Keel, a.a.O. (Anm. 1), 24-42.

Personalisierung folgt die *Sozialisierung* der Götterwelt. Derartige Verschiebungen, die ja nur in sehr beschränktem Maße von einer theoretischen Reflexion begleitet wurden, lassen sich anhand von Bildern ungleich konkreter und präziser dokumentieren und beobachten als in Texten.

6. Audienzszenen und soziomorphe Götterwelt – ein Blick nach Ugarit

Bei der namentlichen Identifikation der auf dem Siegel von *Abb. 1* dargestellten Gottheiten bin ich *ex hypothesi* stark von epigraphischen Befunden aus Mari ausgegangen, und auch im vorangehenden Abschnitt diente Mari als primärer Vergleichshorizont. Woher immer das Siegel von *Abb. 1* genau stammen mag, Mari bietet für seine Interpretation chronologisch wie geographisch einen jedenfalls naheliegenden Horizont. Aber wie das Siegel von *Abb. 9*, obwohl in Mari gefunden, auch Assoziationen an die – unter allen altsyrischen Panthea uns nach wie vor am besten bekannte – spätbronzezeitliche Götterwelt von Ugarit weckte, so auch unser Stück.

Nehmen wir *ad experimentum* einmal eine ugaritische Perspektive ein: Würden wir nur die mythologischen Texte aus Ras Shamra kennen, so hätten wir ohne Zögern vier der dargestellten Gottheiten namentlich als Baʿal (A), ʿAnat (B), Aṭirat (C) und El (E) identifiziert. Für den Wesir und den Berggott vermag ich keinen Namen zu nennen, immerhin sei darauf hingewiesen, daß in der Beschwörung gegen Folgen der Trunkenheit (KTU 1.114) in Z. 11-12 ein *tgr bt ʿl* "Türwächter des Hauses Els" als Zeremonienmeister bei einem Gastmahl in Els Palast agiert.⁸⁹ Allerdings ist das Amt des Zeremonienmeisters bei Banketten ein anderes als das des Wesirs und Beraters eines Königs.

Nur an Namen interessierte Religionshistoriker würden uns ohnehin sogleich belehren, daß diese Identifikationen völlig aus der Luft gegriffen seien und *pêle-mêle* mittelbronzezeitliche Befunde aus Mari mit spätbronzezeitlichen aus Ugarit vermengen würden. Der Vorwurf wäre, was die Namen betrifft, zweifellos richtig, wenngleich neue Textfunde auch in dieser Hinsicht für Überraschungen sorgen könnten. Hersteller und ursprüngliche Besitzer oder Besitzerinnen unseres Siegels kannten den Wettergott nicht als Baʿal, sondern als Addu und dürften den Thronenden nicht El und die ihm gegenüber stehende Göttin nicht Aṭirat genannt haben.

Aber das Siegel ist ja in erster Linie deshalb bedeutsam, weil es einen Ausschnitt aus der sozialen Organisation der Götterwelt zeigt und die komplexe Ordnung von Herrschaft und Loyalität in diesem Bereich im Bild einer Audienz an einem Königshof, d.h. in einem (implizierten) Palast darstellt. Gerade dies aber, die Loyalität innerhalb der Götterwelt, in der El den Vorsitz führt, ist ein ganz zentrales Thema und Problem des ugaritischen ʿAnat-Baʿal-Zyklus. Dort wie auf unserem Siegel stehen sich zwei energisch auftretende Gottheiten, eine würdige Palastdame und ein alter Thronender gegenüber, werden in vielen Anläufen Götterversammlungen und/oder Audienzen gehalten und wird um das rechte Gleichgewicht dieses komplexen Sozialsystems gerungen, ein Gleichgewicht, das nicht zuletzt mit der richtigen Verteilung von Statussymbolen (Palast für Baʿal, Bestechungsgeschenke für Aṭirat usw.) zusammenhängt. M. Smith hat gegenüber Interpretationen, die einseitig das "seasonal pattern", die rituelle Dimension des Mythos oder den Aspekt der Kosmogonie in den Vordergrund rücken, zu Recht auf die Bedeutung der Herrschaftsproblematik (Baʿals Königtum in seinem Verhältnis zu Els Suprematie) hingewiesen.⁹⁰ Freilich setzt sich im ugaritischen Mythos schließlich Baʿal selbst auf seinen *eigenen* Thron in seinem *eigenen* Palast und wird damit ein anderes "equilibrium of forces in the universe"⁹¹ konstituiert als auf unserem Siegel. Aber wer Texte (und Bilder) nicht nur

⁸⁹Vgl. M. Dietrich & O. Loretz, TUAT II/3, 342-345; A. Caquot, TO II, 71-78 (Lit.).

⁹⁰M. Smith, Interpreting the Baal Cycle: UF 18 (1986) 313-339.

⁹¹Ebd. 339.

hinsichtlich ihrer positiv dargestellten bzw. explizit geäußerten Behauptungen, sondern auch mit etwas Sensibilität für die ihnen zugrundeliegenden Probleme, also Texte wie Bilder in erster Linie als *Problemträger* zu lesen versteht, wird die grundlegende Strukturanalogie zwischen unserem Siegel und dem ugaritischen 'Anat-Ba'al-Mythos kaum bestreiten können. Unser Siegel mag somit indirekt auch deutlich machen, daß zentrale Problemstrukturen dieses Mythos nicht erst Erfindungen der Späten Bronzezeit sind, sondern – als Aspekte einer Geschichte, die sich wesentlich auf der Ebene der "longue durée" bewegt – in der religiösen Vorstellungswelt des mittelbronzezeitlichen Nordsyrien verwurzelt sind.

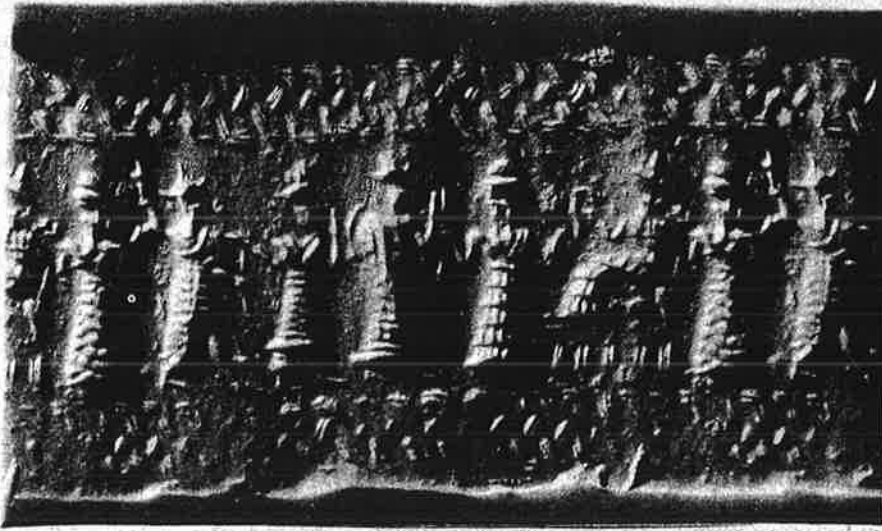


Abb. 1a

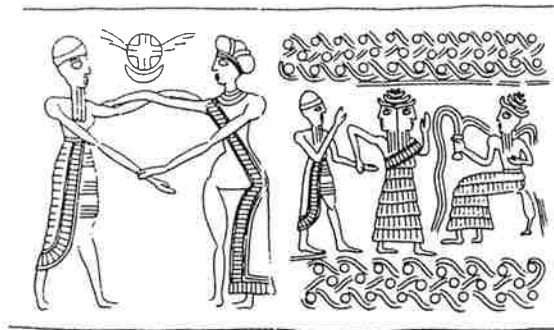
BIF 1992.13, Maßstab 2:1;

Photo François Roulet (Kantonaler Archäologischer Dienst, Freiburg Schweiz)

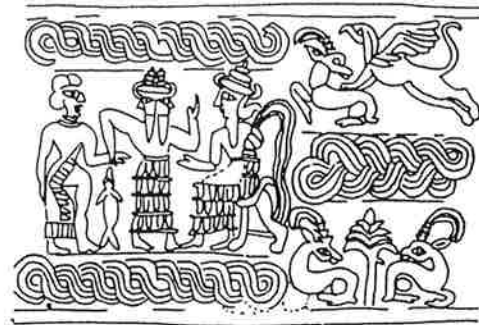


Abb. 1b

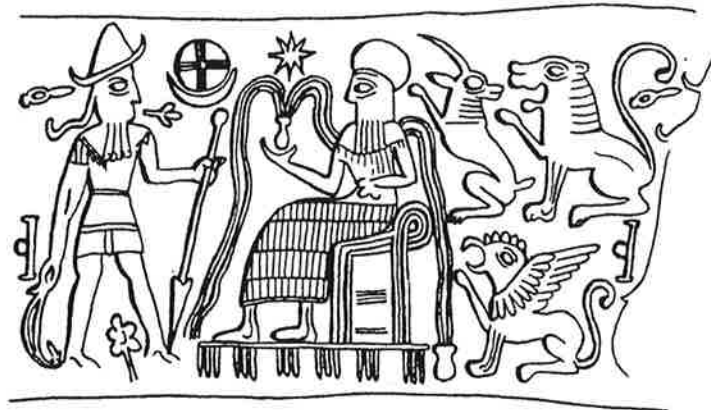
do.; Zeichnung Jürgen Rotner (Freiburg Schweiz)

**Abb. 2**

Winter, Frau und Göttin (Anm. 29), Abb. 373.

**Abb. 3**

Safadi, Entstehung (Anm. 43), Nr. 129.

**Abb. 4**

Von der Osten, Aulock (Anm. 58), Nr. 293; Zeichnung J. Rotner;
vgl. Amiet, Notes (Anm. 72), 220 fig. 6.

**Abb. 5**

Teissier, Marcopoli (Anm. 15), Nr. 510;
Zeichnung J. Rotner.

**Abb. 6**

Von der Osten, Aulock (Anm. 58), Nr. 282;
Zeichnung J. Rotner.



Abb. 7

Boehmer, Boğazköy (Anm. 64), 38 Abb. 24,a1.

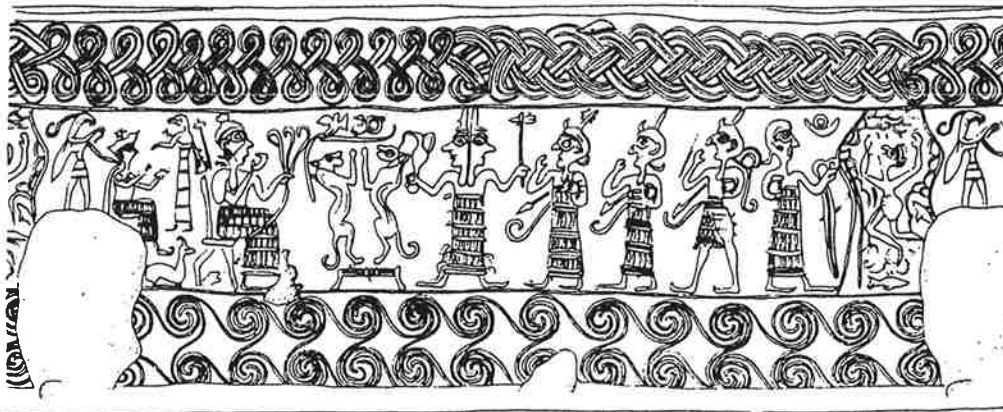


Abb. 8

Boehmer, Boğazköy (Anm. 64), 38 Abb. 24,b1.



Abb. 9

Keel, Bildsymbolik (Anm. 47), 39 Abb. 42.