

SOZIOMORPHIE DER GÖTTERWELT

Überlegungen im Anschluss an ein altsyrisches Zylindersiegel

Christoph UEHLINGER

Dass der Gott der Bibel wie viele Gottheiten im antiken Westasien und im Mittelmeerraum in anthropomorphen Kategorien imaginiert und entsprechend anthropomorph über ihn gesprochen und geschrieben wurde, ist bekannt.¹ Solcher Anthropomorphismus² ist eine wichtige Voraussetzung für die biblische Rede von der sog. „Gottebenbildlichkeit“ der Menschen (Gen 1,26–27; 5,1; 9,6), die das Abbildungs- oder Repräsentationsverhältnis umdreht und damit über die Frage nach der *morphè/damût* „Gestalt“ oder einem *eikôn/šaelam* „Abbild“ hinaus eine Sonderstellung des Menschen unter den Geschöpfen, im Blick hat.³ So sehr es dabei um Menschen (אדם *ʾādām* coll.⁴) – männlich und weiblich (זכר ונקבה *zākār ū=nəqebā*), also zweigeschlechtlich gedacht – als Gattung⁵ geht (primär im Gegenüber zur Tierwelt, dann auch zur Pflanzenwelt und zu der dem Menschen bewohnbaren Welt überhaupt), so sehr neigen, wenn ich recht

¹ Vgl. zuletzt die eindrückliche, religionsgeschichtlich und bibelwissenschaftlich gleichermaßen breit informierte Darstellung von Lewis, *Origin and Character, passim*. Zu Vorstellungen der Körperlichkeit YHWHs vgl. Sommer, *Bodies of God, passim*; Wagner, *Gottes Körper, passim*. Korpel, *Rift in the Clouds, passim* hat vor längerer Zeit festgestellt, dass das levantinische Repertoire körperlicher Attribute und Eigenschaften von Gottheiten in der Hebräischen Bibel nur selektiv auf YHWH „Gott“ angewandt wurde. Zum Anthropomorphismus mesopotamischer Gottesvorstellungen vgl. Ornan, *Likeness*, 93–152 (terminologisch zuweilen etwas unscharf); Machinist, *Anthropomorphism*, 67–99.

² Vgl. im Überblick Van Oorschot, *Anthropomorphism, passim*. Wichtige religionswissenschaftliche Überlegungen zu Gottesvorstellungen und Anthropomorphismus bieten Gladigow, *Gottesvorstellungen*, 32–49; Benavides, *Aspects*, 9–22.

³ Vgl. Schellenberg, *Humankind*, 97–115; eadem, *Der Mensch, passim*, sowie jüngst Carr, *Competing Construals*, bes. 262–263.

⁴ Dass der Sg. in V. 26 ein Kollektiv bezeichnet, folgt aus dem anschliessenden Plural *wayirdū* „und sie sollen herrschen“. Interessant und viel diskutiert auch die Frage, wie viel Kollektiv – trotz singularischer Eingangskonstruktion „Da sprach Gott(heit)“ (ויאמר אלהים) – die Formulierung „Lasst (uns) Menschen machen als *unser* Bild, *uns* ähnlich“ (נעשה אדם בצלמנו) implizieren mag. Dagegen fährt V. 27a rein singularisch weiter: „Und Gott(heit) schuf den Menschen als *sein* Bild, als Bild ‚Gottes‘ schuf er *ihn*“ (ויברא אלהים את-האדם בצלמו בעלם) (אלהים ברא אתו), bevor V. 27b dies auf zwei Geschlechter bezieht und deshalb ein Pluralpronomen setzt: „männlich und weiblich schuf er *sie*“ (זכר ונקבה ברא אתם). Erst in Gen 2 werden die beiden Geschlechter als Paar konstituiert. Gen 5,1 und 9,6 orientieren sich an 1,27a (Singular).

⁵ Wir würden modern zoobiologisch vielleicht eher von Spezies als von Gattung sprechen, d.h. Menschen als Teilmenge der Klasse „Tiere“ verstehen, verhalten uns aber praktisch – von Vertreter*innen des Spezismus abgesehen – in der Regel dennoch so, als ob Menschen und Tiere kategorial getrennte Grössen seien.

sehe, bibelwissenschaftliche und systematisch-theologische Studien zum Thema *imago Dei* doch häufig dazu, die beiden Pole der Relation unter dem Gesichtspunkt einer geradezu individualistisch und einzelkörperlich⁶ gedachten Personalität (hier die *eine* Gottheit, dort *der* einzelne Mensch) zu erörtern. Gottheit wie Mensch werden dann eigenartig a-sozial und beziehungslos, ja geradezu vereinsamt in den Blick genommen. Wird in theologischen Arbeiten Abhängigkeit thematisiert, dann in der Regel die „des Menschen“ von „Gott“, selten umgekehrt.⁷ Die theologische Tradition, „Gott“ einzig und allein (d.h. „monotheistisch“) zu denken, steht dabei im Hintergrund und dürfte nicht nur die Theologie, sondern auch die (theologische) Anthropologie in mancherlei Hinsicht eingeengt haben.

Theoretisch wissen wir alle, dass Menschen immer schon in Beziehungen sind: geboren in eine Konstellation von Eltern, oft auch Geschwistern, Grosseltern, Klein- oder Grossfamilien, *kin groups* unterschiedlicher Ausdehnung und Organisation, die sich im Laufe eines Lebens zu diversen sich überlagernden, gelegentlich auch verstrickenden oder konkurrierenden Netzen und Netzwerken erweitern. Manche dieser Netze und Beziehungen nehmen im Alter an Bedeutung wieder ab, dünnen sich gleichsam aus; andere gewinnen neue Qualität, etwa wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt der Dauer, der Beständigkeit, der Nachhaltigkeit und der Verlässlichkeit bedenken. Den Tod schliesslich empfinden wir zuallererst als Bruch jener Beziehungen, die uns und andere mit der verstorbenen Person verbanden. Wenn die oder der Verstorbene uns nicht mehr physisch gegenwärtig ist, erlauben Erinnerungen oder Hoffnungen es der einen, dem andern, ja ganzen Gemeinschaften, in unterschiedlichster Form Kommunikation über die Todesschwelle hinaus zu imaginieren. Kognitiv betrachtet aktivieren wir dabei einen Modus der Beziehung *in absentia*, wie wir ihn schon seit dem frühen Kindesalter gelernt und eingeübt haben.⁸

Beziehungen und Kommunikation – unter ko-präsenten Lebenden oder über raum-zeitliche Distanzen hinweg, sei es mit Abwesenden, Verstorbenen oder „jenseitig“ imaginierten Instanzen wie Gottheiten⁹ – pflegen und ordnen Menschen nicht allein, sondern gesellschaftlich. Je nach sozialer oder ökonomischer Position haben Einzelne mehr oder weniger, gruppentypische und individuell spezifizierte Möglichkeiten, an der Gesellschaft, der sie zugehören, auch teilzuhaben. Gesellschaft impliziert Ordnungen, Hierarchien und ungleiche Entscheidungs- oder Handlungsoptionen, Positionen und Rollen. Manche Ge-

⁶ Vgl. Sommer, *Bodies of God*, *passim*; Wagner, *Gottes Körper*, *passim*.

⁷ Einen religionsphilosophisch wie theologisch anregenden Gegenentwurf hat Naiweld, *Histoire de Yahvé*, *passim*, vorgelegt.

⁸ Vgl. hierzu auch Pongratz-Leisten, *Entwurf*, bes. 110–111.

⁹ Damit sei nicht unterstellt, dass Gottheiten prinzipiell immer „jenseitig“, transzendent o.ä. vorgestellt wurden, auch und erst recht nicht im antiken Vorderasien.

sellschaften mögen mehr, andere weniger Individualität erlauben; aber selbst in Gesellschaften, die viel auf die Selbstbestimmung Einzelner geben, sind diese doch immer schon sozialisiert, d.h. gesellschaftlich eingebunden.

Müsste, was für Menschen eigentlich selbstverständlich ist und hier nur in größten Zügen skizziert werden konnte, nicht quasi-automatisch auch für Gottheiten gelten, wenn diese anthropomorph vor- oder dargestellt werden? Weder in der Altorientalistik noch in der Historischen Religionswissenschaft, erst recht nicht in der Bibelwissenschaft scheint es selbstverständlich zu sein, Gottheiten bzw. „Gott“ nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Anthropomorphismus, sondern explizit auch des *Soziomorphismus* (gemeint: der Sozialität von Gottheiten und der „Gesellschaftsförmigkeit“ der Götterwelt als Ganzer oder in ihren Teilen) zu thematisieren.¹⁰

Dieser Essay wird daran wenig ändern können, nimmt sich so viel aber gar nicht vor. Sein allererster Zweck ist ja nur, meinem Kollegen und Freund Thomas Krüger ein Zeichen der Wertschätzung und der Dankbarkeit zu schicken. Es ist ein angenehmer Nebeneffekt kollegialer Nachbarschaft, dass wir einander hin und wieder Denkanstöße geben, manchmal auch einfach auf den einen oder anderen Text, eine Quelle, einen Befund hinweisen können, der den anderen interessieren könnte, ohne dass er im Zentrum seiner Forschungen und Lektüren läge. Eben dies will ich hier mit einem altsyrischen Zylindersiegel tun, das in der Sekundärliteratur das eine oder andere Mal erwähnt oder kommentiert wurde, allerdings an für einen Bibelwissenschaftler wohl doch etwas abgelegener Stelle. Das aufgrund von Comparanda und stilistischen Erwägungen um 1700–1600 v.u.Z. zu datierende Siegel gewährt auf ungewöhnlich differenzierte Weise Einblick in die Soziomorphie der altsyrischen Götterwelt, genauer: tut dies am Beispiel der Gottheiten eines regional bedeutsamen Kultzentrum (wahrscheinlich Aleppo/Ḥalab, der Hauptstadt des Reiches von Yamḥad). Von ihm ausgehend liessen sich – zu allererst traditionsgeschichtlich – zahlreiche Linien zur zeitgenössischen und jüngeren levantinischen und zur biblischen Religionsgeschichte ziehen, die im Rahmen dieses Essays aus Platzgründen nur noch angedeutet werden können.¹¹

¹⁰ Vgl. Uehlinger, Audienz, 339–359 für eine frühere eigene Beschäftigung mit dem Thema (etwa aus der Zeit, als ich Thomas Krüger kennenlernte, oder kurz davor). Wichtige Überlegungen zur Gesellschaftsförmigkeit der frühen mesopotamischen Götterwelt des 4. und 3. Jts. v.u.Z. finden sich bei Selz, Götter der Gesellschaft, der eine „Interdependenz zwischen der Welt der Gesellschaft und der Welt der Religion“ (62), ja eine „weitgehende Parallelisierung irdischer und himmlischer Verhältnisse“ (68) mit einem Nebeneinander familiär-verwandtschaftlicher, korporativer und institutioneller Strukturen beschreibt. Bibelwissenschaftlich werden derartige Überlegungen meist in Zusammenhang mit dem (himmlischen oder göttlichen) „Thronrat“ diskutiert (z.B. White, Yahweh’s Council; s.u. Abschnitt 3).

¹¹ Ob Altertumswissenschaftler zur Publikation und Erschliessung von Objekten aus dem Antikenhandel, d.h. unbekannter Provenienz, beitragen sollen, ist eine bekanntlich umstrittene und

1. DAS SIEGEL EX ERLENMEYER NR. 146

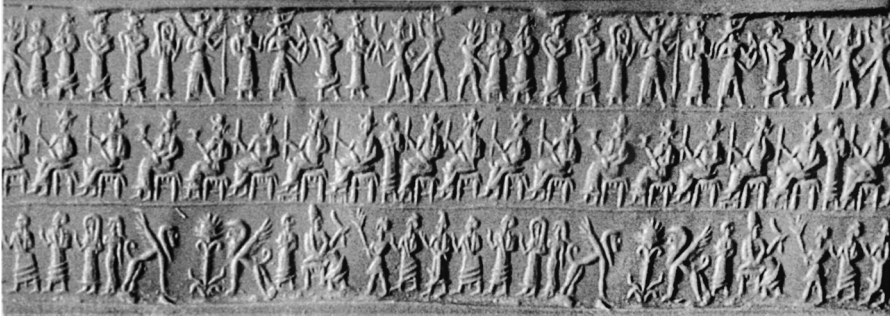


Abbildung 1: ex Erlenmeyer Nr. 146 (Foto nach Matthiae, *The Gods*, 175 Fig. 13.1; vgl. idem, *About the God*, 197 Fig. 10; idem, *The Royal Ancestors' Cult*, 24 Fig. 30).

Das hier zu besprechende Siegel ist mir zum ersten Mal aufgefallen, als es im Frühsommer 1992 in einem Katalog des Auktionshauses Sotheby's in London zusammen mit über 200 weiteren Objekten der Sammlung Hans und Marie-Louise Erlenmeyer¹² zum Verkauf angeboten wurde.¹³ Da es sich um eine bedeutende Sammlung in Schweizer Besitz handelte, hielten Othmar und Hildi Keel-Leu und ich es damals für geboten, zumindest einige interessante Objekte für die Sammlungen des Departements für Biblische Studien der Universität Fribourg zu erwerben zu versuchen, um sie so in eine öffentliche, der Wissenschaft verpflichtete Sammlung zu überführen. Dies gelang uns in mehreren Fällen – z.B. mit einem anderen altsyrischen Hämatitsiegel¹⁴, das eine Audienz-

zu Recht diskutierte Frage. Thomas Krüger wird das forschungsethische Dilemma nicht weniger interessant finden als manch anderes, was ich in diesem Beitrag erörtere. M.E. sollte sich eine im engeren Sinn historische Forschung prioritär mit kontextualisierten Daten und Befunden befassen. Objekte aus dem Antikenhandel sollten nur dann herangezogen werden, wenn (wie im vorliegenden Fall) (1) ihre Authentizität durch Überlegungen zu Material, Gravurtechnik und -stil, Ikonographie, aber auch Pedigree hinreichend wahrscheinlich gemacht werden kann, (2) Fragestellungen verfolgt werden, die sich auf die Objekte selbst konzentrieren und deren Beantwortung nicht vom (verlorenen) Kontext abhängt (der unbestreitbar eine viel weitergehende Historisierung erlauben würde), und wenn (3) ein Objekt Einsichten verspricht, die zu ignorieren einem freiwilligen Erkenntnisverzicht gleichkäme, was das Ziel einer Wissenschaft nicht sein kann. Dass man sich damit ethisch und methodologisch in einer Art Grauzone (mit ganz unterschiedlichen Grautönen) bewegt, liegt auf der Hand. Persönlich halte ich es für wichtig, die Problematik offen zu benennen, die ethischen und die methodologischen Bedenken und Argumente sorgfältig abzuwägen und eine begründete Entscheidung, einmal getroffen, auch zu verantworten.

¹² Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Erlenmeyer.

¹³ Sotheby's, *Cylinder Seals*, 91 Nr. 146; für Farbbilder des Siegels vgl. die Titelseite und Pl. XIV.

¹⁴ Sotheby's, *Cylinder Seals*, 94–95 Nr. 152; vgl. Keel-Leu / Teissier, *Rollsiegel*, Nr. 349. Das Siegel konnte damals für £935 erworben werden und ist heute im Besitz des Bibel+Orient Museums der Universität Fribourg Schweiz, Inv. Nr. VR 1992.13.

szene in der Götterwelt zeigt, eine Art *template* für eine dem ugaritischen Baʿal-Mythos zugrundeliegende Rollenkonstellation, und das mir die Gelegenheit für eine erste Beschäftigung mit dem Thema Anthropomorphismus und Soziomorphismus bieten sollte¹⁵ –, nicht aber für Siegel Nr. 146¹⁶, bei dessen Versteigerung wir nicht mitzubieten vermochten.¹⁷ Wer das Objekt damals erwarb und wo es sich heute befindet, ist mir leider nicht bekannt.¹⁸

1.1. Die Erstpublikation

Erstmals veröffentlicht wurde das Siegel 1960 von Helmut Theodor Bossert, 1939–1959 Professor für antike Sprachen und Kulturen Kleinasien an der Universität Istanbul, im zweiten Teil eines Reiseberichts aus Anatolien. Eigentliches Thema des Artikels sind hethitische Inschriften, darunter auch die Beischriften zu den Gottheiten im berühmten Felsheiligtum von Yazılıkaya (Kammer A).¹⁹ Bossert interessierte sich in erster Linie für Listen von Götternamen und namentliche Identifikationen von Gottheiten; seine Begabung für die Analyse und Interpretation von Bildern war mässig, seine Beschreibung ist in verschiedener Hinsicht fehlerhaft, als *editio princeps* bleibt sie – forschungsgeschichtlich und methodologisch – aufschlussreich.

Vor Jahren sah ich im Kunsthandel ein Rollsiegel, dessen Herkunft nicht bekannt war. Es handelt sich um ein Siegel der südanatolisch-nordsyrischen Gruppe, etwa aus der Mitte des 2. Jahrtausends. Auf dem Siegel, das von bester Qualität ist, sind die Szenen in drei Streifen angeordnet, was sonst sehr selten begegnet. Unten nähert sich ein Zug von sieben Adoranten, deren Anführer einen Zweig erhebt, einem auf einem Hocker sitzenden Gotte, hinter dem eine männliche Person steht. Darnach flankieren Sphingen einen Lebensbaum. In der Mittelreihe sind neun auf Hockern sitzende Götter dargestellt, denen ein stehender Adorant (?) Verehrung zu erweisen scheint. In der obersten Reihe bewegen sich elf Gottheiten von links nach rechts auf zwei von rechts kommende Götter zu, die lebhaft gestikulieren.

Die Tracht der Siegelgottheiten ist sehr verschieden; leider in ihren Einzelheiten nicht zu erkennen. Der sitzende Hauptgott unten hält in der Hand ein Wurfholz in Art der ägyptischen Hieroglyphe T 14. Von den sitzenden Göttern der Mittelreihe tragen sieben einen Stab, zwei einen Becher in der Rechten. Abwechslungsreicher in Tracht, Attributen und Bewegung sind die

¹⁵ Uehlinger, Audienz, 339–359 (ersch. 1993).

¹⁶ Die Nummer ist die des Auktionskatalogs; in der Slg. Erlenmeyer trug das Siegel die Nr. 488 (s. Collon, *First Impressions*, 101 zu Fig. 453).

¹⁷ Der Schätzwert lag mit £10,000–12,000 um ein Vielfaches über den Preisen anderer alt-syrischer Zylindersiegel; verkauft wurde es für £9,900.

¹⁸ Eine Email-Anfrage bei Sotheby's am 23. Juni 2021 blieb unbeantwortet.

¹⁹ Vgl. hierzu Bittel et al., *Felsheiligtum*, bes. 125–166.

Figuren des obersten Bandes. Drei Gottheiten sind mit Lendenschurz, die übrigen mit langen, aber keineswegs gleichaussehenden Gewändern bekleidet. Zu benennen ist nur der Flügelgott mit Speer. Es dürfte die männliche kriegerische Sausga sein, zumal ihr eine Dienerin (Ninatta, Kulitta?) folgt. Wäre es der geflügelte Mondgott, würde sich ihm der Sonnengott anschließen.

Erstaunlich ist an diesem immerhin 23 Gottheiten umfassenden Pantheon die verschwindend geringe Beteiligung des weiblichen Geschlechtes. Wie auf der Männerseite in Yazılıkaya scheint dieses Siegel nur alle wichtigen männlichen Gottheiten zusammengefasst zu haben. Die kleineren Götter sowie die Göttinnen blieben unberücksichtigt. Sausga und ihre Begleiterin rechneten wie in Y. zu den Männern. Nur der Adorantenzug der unteren Reihe endet mit zwei Frauen. Hoffen wir, dass das Siegel eines Tages in besseren Aufnahmen und in Zeichnung veröffentlicht wird; denn es besitzt für die hethitische und churrische Religionsgeschichte wie für die Deutung der späteren, aber unter sich etwa gleichzeitigen Prozessionszüge aus Yazılıkaya und Karkamis [...] eine aussergewöhnliche Bedeutung.²⁰

Leider macht Bossert keine Angabe, wo „im Kunsthandel“ er das Siegel gesehen hatte; offenbar sagte man ihm dort auch nichts über dessen Herkunft.²¹ Für unsere späteren Überlegungen ist bemerkenswert, dass er eine thronende Figur im untersten Register als „Gott“, die sich ihm nähernden Figuren als „Adoranten“ bezeichnet, also mit Begriffen der Religion bzw. des Kults. Auch im mittleren Register meint er, hier allerdings zögernd, einen „Adoranten“ und einen Vorgang der „Verehrung“ zu erkennen. Darüber hinaus sind in einer Zeit gesteigerter *gender sensitivity* seine Ausführungen zur Männerlastigkeit des auf dem Siegel abgebildeten Pantheons interessant: Nur Šauška²² und ihre Begleiterin will Bossert als weibliche Gottheiten erkennen, die aber wie in Yazılıkaya zu den männlichen Göttern gezählt worden seien. Ich hoffe, dieses und andere Fehltriteile im Folgenden korrigieren zu können.

²⁰ Bossert, Reisebericht, 223–224; dazu zwei Fotos auf Tab. LIVf, Abb. 11a-b mit dem Vermerk: „Siegelfläche etwa 2,2 zu 6,5 cm“.

²¹ Ebensovienig wissen wir, wie das Siegel – bald nach der Erstveröffentlichung – in den Besitz von Hans Erlenmeyer (gest. 1967) gelangte. Vgl. aber das Vorwort zum Auktionskatalog von Marie-Louise Erlenmeyer: „acquisitions made in Europe over a period of twenty years“ (Sotheby’s, *Cylinder Seals*, 7, mit einem Hinweis auf Beratung des Sammlerpaars durch Georges Contenau [1877–1964] und Edmond Sollberger [1920–1986]).

²² Wie genau die Formulierung „die männliche kriegerische Sausga“ hier aufzulösen ist („männlich“ als Charakterisierung einer Haltung, einer Rolle oder des Geschlechts zur Unterscheidung von der weiblichen Šauška), liesse sich nur im Rahmen einer Kontextualisierung im damaligen Forschungsdiskurs klären. Zu (Ištar) Šauška vgl. Trémouille / Herbordt, *Šauška/Šawuška*, 99–106.

1.2. Weitere Sekundärliteratur

Lag es an der mangelhaften Qualität der von Bossert veröffentlichten Fotos oder daran, dass das Siegel in einem primär an hethitischen Götternamen interessierten Aufsatz etwas abseitig publiziert worden war, jedenfalls hat es bis heute trotz seiner unbestreitbaren Bedeutung nur episodische Aufmerksamkeit gefunden. Der Auktionskatalog²³ nennt Veröffentlichungen durch Françoise Digard²⁴ und Dominique Collon²⁵; beide referenzieren das Siegel, ohne detailliert darauf einzugehen. Collon behandelt es in einem Kapitel mit der Überschrift „How the Seals were Made“ pikanterweise nur im Rahmen einiger Ausführungen zur Kurzsichtigkeit von Siegelschneidern.²⁶ Ausführlich und wiederholt hat sich nach Bossert nur Paolo Matthiae, der langjährige Leiter der Ausgrabungen von Ebla und ein hervorragender Kenner der altsyrischen Ikonographie, mit dem Siegel befasst.²⁷ Seine Studien argumentieren nuanciert und mit zahlreichen Verweisen auf Comparanda, auf die ausdrücklich verwiesen sei, die hier aber nicht wiederholt werden müssen. Einen wichtigen interpretatorischen Fortschritt hat Matthiae mit dem Nachweis erzielt, dass im mittleren Register die *rapi'ūma*, d.h. vergöttlichte königliche Ahnen, dargestellt sein dürften und die Gesamtkomposition plausibel im Horizont des Pantheons von Ḫalab bzw. des Königreichs von Yamḥad verstanden werden kann.²⁸

²³ Sotheby's, Cylinder Seals, 91 (mit fehlerhafter Angabe „Boehmer“ statt Bossert und „pl. 14-15“ statt „Tab. LIV-LV“).

²⁴ Digard, Répertoire analytique, Nr. 2267.

²⁵ Collon, First Impressions, 101 mit Fig./Nr. 453 (hier die genauesten Massangaben, vgl. Matthiae, The Gods, 161 Anm. 2).

²⁶ „It is not easy to understand how the ancient seal cutters were able to cut such scenes without any form of magnification. The answer is almost certainly that lapidaries were short-sighted, and this enabled them to carry out close-up work. The craft would have been passed on from father to son and myopia, transmitted as a dominant, would have been inherited as well“ (Collon, First Impressions, 104). Eine weitere Erwähnung ohne Kommentar findet sich idem, First Impressions, 55 zur Datierung (Period IVf), nicht einmal ein Verweis dagegen idem, First Impressions, 165–171 im Kapitel „Deities“.

²⁷ Vgl. Matthiae, About the God, bes. 189–190 mit Anm. 23; idem, The Gods, *passim*; idem, Cylinder, bes. 212.

²⁸ Strikte beweisbar ist dies nicht. Albert Dietz (München), dem ich für eine detaillierte Korrespondenz über diese Frage danke, hält die Zuweisung für unsicher, weil der dargestellte Wettergott einen „Standardtyp“ repräsentiert, wogegen einige Darstellungen des Wettergottes von Ḫalab diesen beim Besteigen seines Streitwagens zeigen (vgl. hierzu Dietz, Deity or Cult Statue?, 189–206). Doch sind diese Darstellungen jünger als das hier besprochene Siegel und scheint es sich zu allererst (ab dem 16./15. Jh.) um eine *interpretatio hethitica* des Gottes von Ḫalab zu handeln, die erst in späthethitischer Zeit den Weg nach Aleppo fand (nachgewiesenermassen durch ein im Tempel gefundenes Relief aus dem 9. Jh.). Die syrische Regionaltradition dürfte im 2. und 1. Jahrtausend in aller Regel den „Standardtyp“ bevorzugt haben. Auch Dietz hält es deshalb für immerhin „nahe[liegend], dass hier [gemeint: auf unserem Siegel, C.U.] der höchste (Wetter-) Gott des Pantheons an der Spitze steht, was der Wettergott von Aleppo wäre“ (Email vom 7. September 2021).

1.1. *Objektbeschreibung*

Objekt: Zylindersiegel.

Material: Hämatit.

Masse: Höhe 21.8mm, Durchmesser 11.3mm, Bohrkanal ca. 3mm.

Datierung (Stil): altsyrisch, spät-/nachklassisch (um 1700 v.u.Z. oder jünger).

Die Mantelgravur wird durch zwei horizontale Linien in drei ungefähr gleich hohe Register unterteilt. Die beiden Horizontalen bilden die Grund- oder Standlinie des oberen und mittleren Registers; das untere kommt ohne Standlinie aus. Jedes Register hat somit eine durchschnittliche Höhe von etwa 7mm. Umso eindrücklicher erscheinen die technischen und gestalterischen Fähigkeiten des Siegelschneiders, der es verstand, in jedem Register eine Vielzahl von Figuren ausgesprochen detailreich, wenn auch gezwungenermassen schematisierend zu gravieren.²⁹ Eine Dreiteilung der Siegelfläche ist für die altsyrische Glyptik ungewöhnlich; wir können annehmen, dass sie hier dezidiert mit Blick auf das anspruchsvolle Bildprogramm gewählt wurde.

Jedes der drei Register gibt eine in sich geschlossene szenische Komposition wieder; deren Anfang und Ende lässt sich aufgrund bildkompositorischer Indizien eindeutig bestimmen. Es fällt auf, dass die Anfänge bzw. Enden der drei Kompositionen nicht genau übereinander liegen, sondern jeweils um ein paar Millimeter versetzt sind.³⁰ Eine Abrollung, auf der jede der drei Registerkompositionen in ihrem eigenen szenischen Zusammenhang nachvollziehbar zu sehen wäre, erfordert deshalb nicht nur eine, sondern zwei volle Drehungen des Zylinders.³¹

Im Folgenden nummeriere ich die dargestellten Figuren und Bildelemente jeweils registerweise von links nach rechts, beschreibe sie aber in einer Reihenfolge, die bereits eine bestimmte Interpretation der jeweiligen Komposition bzw. Bildsyntax voraussetzt. Das Vorgehen scheint mir einem Essay angemessen, im Methodenproseminar würde ich anders verfahren.

²⁹ Die hier veröffentlichten Zeichnungen versuchen, einen Eindruck sowohl von den technischen Aspekten als auch von der intendierten Darstellung zu vermitteln. Mein herzlicher Dank geht an Ulrike Zurkinden-Kolberg, die ihre Zeichnungen in Ermangelung einer Abrollung allein aufgrund von (gerasterten und nicht optimal ausgeleuchteten) Fotos anfertigen musste. [Vgl. den Nachtrag unten bei Anm. 67!]

³⁰ Ob sich dafür eine gesamtkompositorische oder inhaltliche Erklärung finden lässt, kann erst nach der Interpretation der einzelnen Register und der Prüfung eines allfälligen inneren Zusammenhangs der Register diskutiert werden.

³¹ Die Abrollung im Katalog von Sotheby's durchbricht den szenischen Zusammenhang von Register B. Noch unbefriedigender ist die von Bossert, Reisebericht, Tab. LIVf, Abb. 11a-b veröffentlichte Abrollung, die nur in Register C den szenischen Zusammenhang respektiert.

1.2. Bildbeschreibung

1.2.1. Register A (oben)



Abbildung 2: ex Erlenmeyer Nr. 146, Register A (Zeichnung Ulrike Zurkinden-Kolberg).

Die szenische Komposition zählt 13 Figuren: Zehn davon schreiten nach rechts auf eine elfte, ihnen zugewandte Figur zu, alle zusammen werden sie durch je eine falkenköpfige Gestalt gerahmt.³² Diese äusseren Figuren (A1 und A13) unterscheiden sich von den anderen nicht nur durch ihre Mischgestalt, ihren aus drei Federn bestehenden Kopfschmuck und den kurzen Rock, sondern auch durch ihre Armhaltung: einen Arm erhoben, den andern diagonal nach vorne gestreckt, beide Handflächen von sich wegweisend, als ob sie die Szene gleichsam umfassen würden. Als Mischgestalten sind die beiden Figuren nicht eigentlich Bestandteil der Szene, sondern markieren einen besonderen Raum von numinoser Qualität, in dem die Szene stattfindet.

In diesem Raum bewegen sich 10 Figuren (A2–A11) „hintereinander“ nach rechts auf die eine nach links gerichtete Gestalt (A12) zu, die als entfernteste offensichtlich auch die wichtigste und das eigentliche Ziel der Reihe darstellt. Haltung und Gestik (eine Hand triumphierend erhoben, in der anderen ein Blitzbündel haltend), Kleidung (kurzer Schurz mit Troddel) und Attribute (Hörnerkrone, Dolch am Gürtel, weit über den Rücken fallende, geschwungene Haarlocke) lassen keinen Zweifel daran, dass es sich bei A12 um den Wettergott (^dHaddu) handelt.³³

Die sich dem Wettergott nähernden Figuren unterscheiden sich voneinander vor allem hinsichtlich ihrer Kleidung und Attribute; zeitgenössische Betrachter*innen hätten sie wohl allesamt namentlich identifizieren können, uns ist dies nur selten mit letzter Bestimmtheit möglich. Die Reihenfolge der Figuren

³² Matthiae, *The Gods*, 164: „The first and the last of these figures are identical and mirror each other, and seem to frame the ten predominantly divine figures arranged in a procession from left to right, all of whom appear to be paying homage to the only god turned to the left.“

³³ Matthiae, *The Gods*, 164–165. Zu Haddu, dem Wettergott von Ḫalab/Yamḫad, in altsyrischer Zeit vgl. Schwemer, *Wettergottgestalten*, 211–237 (für textliche Hinweise zum „Götterkreis des Wettergottes von Ḫalab“ bes. 220–221); idem, *Storm-Gods*, 155–158; allgemein zur Ikonographie des „Wettergottes“ vgl. Dietz / Otto, *Wettergottheiten*, 91–100 (und s.o. Anm. 28).

wird einer regulierten zeremoniellen Etikette³⁴ entsprechen: Zuvorderst, d.h. dem Hauptgott am nächsten und unmittelbar gegenüber, steht eine Göttin – ein erster Einwand gegen Bosserts Annahme einer „verschwindend geringe[n] Beteiligung des weiblichen Geschlechtes“! Ihre Tracht (hohe zylindrische Tiara mit nach aussen weisenden Hörnern, langer, quadrierter Rock mit Saum, über den Schultern ein elegantes Oberteil) erlaubt es, sie mit ^dḪebat zu identifizieren, im 2. Jahrtausend v.u.Z. die Parhedros des Wettergottes von Ḫalab und höchste weibliche Gottheit Nordsyriens.³⁵ Gestisch ist nicht ganz klar, ob sie mit dem „vorderen“ Arm den Wettergott grüsst oder ihre Hand (was ungewöhnlich wäre) ans Blitzbündel bzw. an die Hand des Gegenübers rührt. Die privilegierte Nähe scheint die beiden Gottheiten als „Paar“ zu qualifizieren, wogegen die folgenden Gottheiten je für sich selbst aufzutreten scheinen.³⁶

Mehrere dieser Gottheiten (A10, A5, A4, A3) tragen nebst einer gehörnten Tiara den sog. Wulstsaummantel, in altsyrischer Zeit ein charakteristisches Prestigegewand von Fürsten bzw. hochgestellten Männern. Alle haben sie einen (den linken) Arm in diesem Umhang verborgen, den andern (rechten) halten sie grüssend nach vorn. Bei A10 und A9 fällt wie bei A5, A4(?) und A3 eine lange Haarlocke(?) über den Rücken. Für eine namentliche Identifikation reichen diese Attribute nicht aus.

A9 trägt (wie A7) ein für kriegerisch-aktive Götter typisches Gewand, einen kurzen Schurz, darüber einen langen Rock, vorne aufgeschlitzt und zum leichteren Ausschreiten zurückgebunden. Dies, der Bogen, ein Pfeil (oder Dolch, vgl. A12 und A7) und die lange Locke erlauben die Identifikation als Rašpu (Reschef), den mit Krieg, Seuchen, Fieber und anderen Kalamitäten assoziierten Unterweltsgott.³⁷ Ihm folgt mit A8 eine aufgrund ihrer Kleidung eindeutig als weiblich bestimmbare Göttin.³⁸

Die geflügelte Figur A7 mit dem nach unten gehaltenen Speer, gleich gekleidet wie A9 und ebenfalls einen Dolch tragend, ist eine in der altsyrischen Glyptik relativ gut bezeugte Gottheit.³⁹ Matthiae will sie als Meergott Yam-

³⁴ Vgl. hierzu bereits Uehlinger, *Audienz*, 339–359 und (mit Blick auf das Protokoll an altsyrischen Königshöfen) Pinnock, *Paying Homage*, 487–509.

³⁵ Matthiae, *The Gods*, 165–166. Zu Ḫebat als Stadtgöttin von Ḫalab und Parhedros von Haddu vgl. Trémouille, ^dḪebat, bes. 17–22.49–52; Schwemer, *Wettergottgestalten*, 115–116.220–221.460–460.

³⁶ Matthiae, *The Gods*, 166, spricht im Blick auf die ganze Reihe ab A10 rückwärts von „Khebat’s retinue“, was den Sachverhalt wohl etwas überspitzt.

³⁷ Matthiae, *The Gods*, 166–167.

³⁸ Laut Matthiae (*The Gods*, 168), A11 und A8 „appear to be identical, a kind of duplication which is difficult to explain of the goddess Khebat“. Die Kleidung der beiden Göttinnen scheint jedoch nicht identisch zu sein.

³⁹ Vgl. z.B. in der Sammlung des Bibel+Orient Museums in Fribourg die Siegel VR 1992.15 (ex Erlenmeyer Nr. 157) und VR 2001.4 (ex Slg. Aulock; Keel / Teissier, *Rollsiegel*, Nr. 336.347).

mu⁴⁰ identifizieren,⁴¹ seine erstmals 1992 vorgetragene Deutung⁴² hat sich in der Forschung allerdings nicht recht etablieren können.⁴³ Manche der einschlägigen Comparanda lassen (u.a. aufgrund der Gestaltung der Frisur) eher an eine weibliche Gottheit (Šaušga⁴⁴, Anat, Astarte)⁴⁵ denken; oft ist das Geschlecht nicht bestimmbar. Wegen der Ähnlichkeit mit A9 bin ich geneigt, A7 auf dem hier diskutierten Siegel als männliche Gestalt zu bestimmen. Die Identifikation als Yammu bleibt aber ungewiss.⁴⁶

Mit A6 folgt dann eine eindeutig weibliche Gestalt mit charakteristischem Kopftuch oder Schleier. Wegen der auffälligen Ähnlichkeit mit C11 sieht Matthiae in ihr keine Göttin, sondern eine Priesterin.⁴⁷ Dass im zeitgenössischen Mari eine Prinzessin als „Gemahlin von (H)addu“ (DAM^d IŠKUR, gemeint: Oberpriesterin)⁴⁸ bezeugt ist, lässt eine Priesterin als zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre vermittelnde, ja im Fall einer „Gemahlin“: dem Gott gehörende Figur hier nicht ganz fehl am Platz erscheinen,⁴⁹ so sehr ihre

⁴⁰ In altsyrischen Texten heisst der Widersacher des Wettergottes Têmtum (Schwemer, Wettergottgestalten, 226–227); der Name Yammu erscheint erst in jüngeren Texten. Otto, Entstehung, 245 erwägt eine Darstellung von Haddus Kampf gegen Têmtum auf einer Siegelung aus Alalach (idem, Wettergottgestalten, Nr. 321).

⁴¹ Matthiae, The Gods, 167–168.

⁴² Matthiae, Some Notes, 169–192.

⁴³ Vgl. die kritisch zurückhaltenden Überlegungen von Schwemer, Wettergottgestalten, 227. Gegen die Identifikation der offenkundig prominenten, v.a. aber positiv konnotierten Gottheit mit dem Meeresgott Yammu scheint u.a. dessen mythologisches Profil als Widersacher des Wettergottes zu sprechen, der von diesem im Kampf besiegt wird. Für die Identifikation mit Yammu (bzw. dessen altsyrischem Vorläufer) könnte man argumentieren, dass Yammu im 2. Jt. v.u.Z. nicht nur negativ konnotiert wurde: Die im Baal-Zyklus thematisierte Konkurrenz zwischen dem Meeres- und dem Wettergott geht ja zunächst von einem ähnlichen Status(anspruch) der beiden Antagonisten und der Favorisierung Yammus durch El aus. Yammu und seiner Partnerin „Astarte des Meeres“ werden z.B. als Teilnehmer/in am *zukru*-Fest von Emar genannt, Yammu galt also noch im 14. Jh. v.u.Z. auch in Innersyrien als rituell salonfähig (vgl. Arnaud, Recherches, 350–366, no. 373, Z. 92; zum *zukru*-Fest vgl. Fleming, Time at Emar, 48–140).

⁴⁴ S.o. Bossert (bei Anm. 20 und 22)!

⁴⁵ Vgl. Otto, Entstehung, 205–206 („Göttin im Halbmantel, geflügelt, mit Waffen“).

⁴⁶ Töyräänvuori, Wings, 92.102–103 folgt der Identifikation von Matthiae ziemlich unkritisch; ihr Vorschlag, Yammu sei mit Flügeln dargestellt worden, weil er zwischen dem die Erde umgebenden Meer und dem Himmelsozean vermittelt habe, ist gänzlich spekulativ. Wenn es sich bei dem geflügelten Gott tatsächlich um Yammu handelt, dürften die Flügel eher auf die vom Meer herkommenden Stürme zu beziehen sein. Erst um die Mitte des 2. Jts. v.u.Z. wurden sie auf den Wettergott Baal übertragen (vgl. Pfälzner / Dohmann-Pfälzner, Die Rollsiegel, 337–338 mit Abb. 5; Cornelius, Iconography, bes. BR17.BR19.BM2.24–41.45–63.76–78.80–84; zu den Flügeln idem, Iconography, 253).

⁴⁷ Matthiae, The Gods, 168.

⁴⁸ Vgl. Schwemer, Wettergottgestalten, 280.299.

⁴⁹ Zu schleiertragenden Frau hat Ahmed Fatima Kzzo im Frühjahr 2021 im Rahmen eines Visiting Research Fellowship des Zentrums Altertumswissenschaften Zürich am Religionswissenschaftlichen Seminar geforscht. Auch er versteht sie als hochgestellte Priesterin, und zwar der Göttin Ḫēbat, aus der königlichen Familie. Die nähere Begründung muss seiner Publikation vorbehalten bleiben.

Position inmitten von Gottheiten überrascht. Dass A5 bis A3 mit ihrer gehörnten Kopfbedeckung und dem langen Mantel wieder Gottheiten, und zwar männliche, sind, steht m.E. ausser Frage.⁵⁰

Die Prozession wird abgeschlossen durch A2, einen Mann, der sich durch Kleidung und fehlende Hörnertiara von den Gottheiten markant unterscheidet – hier dürfte es sich nun in der Tat um einen Menschen handeln. „Could he be a lower rank priest?“⁵¹ Die Figur scheint mit B1 und C4 identisch zu sein, dazu weiter unten.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Szene in der numinosen Sphäre einer Götterversammlung situiert ist, in der neun Gottheiten, darunter mindestens zwei (vielleicht aber drei oder gar vier?) Göttinnen, einem zehnten, ihrem Oberhaupt, den wir als Haddu, den Hauptgott von Ḫalab/Yamḫad identifizieren können, ihre Aufwartung macht. Die Szene bildet eine hierarchische Ordnung ab, an deren Spitze der Wettergott steht und in der Göttinnen, zu allererst seine Parhedros, durchaus nicht nur zudienende Positionen einnehmen. Die prozessionsartige Darstellung gibt ein kollektives *enactment* dieser Ordnung wieder, bei dem die Beteiligten dem *primus inter pares* gegenüber ihre Loyalität demonstrieren.⁵² Den Abschluss der Reihe macht ein Mann, der als einziger sicher kein Gott, aber dennoch Teilnehmer oder Zeuge der Versammlung ist.

1.2.2. Register B (Mitte)

Im Vergleich zum oberen Register erscheint das mittlere geradezu monoton: Ein einzelner Mann (B1) steht, nach rechts gerichtet, einer Gruppe von neun nach links gerichteten Figuren (B2–B10) gegenüber, die auf Hockern sitzen, welche mit einer Decke oder einem Kissen mit herabfallenden Troddeln belegt sind. Ihre Kleidung (die gehörnte Tiara und, mit Ausnahme von B6 und B7, der Wulstsaummantel) weist sie als Götter aus. Nur B6 und B7 unterscheiden sich von den anderen Göttern durch ihr etwas abweichendes Gewand: Über den Schultern liegt ein kurzer Schal, das lange Kleid ist kein Wulstsaummantel und die horizontalen Borten lassen eher an weibliche Kleidung denken. Nur B6 und B7 heben einen Becher, wogegen die übrigen Götter einen Stab oder ein Szep-

⁵⁰ Gegen Matthiae, *The Gods*, 168–169, der von „apparently human figures“ und „mortals mingled with the deities of the pantheon“ spricht.

⁵¹ Matthiae, *The Gods*, 169, der die Gestalt als „enigmatic“ bezeichnet und die (in Register A überraschende) Qualifikation „lower rank“ nicht weiter begründet.

⁵² Ein Vergleich mit den Darstellungen der Gottheiten, die sich auf Orthostaten in dem 1996–2004 freigelegten Tempel des Wettergottes auf der Zitadelle von Aleppo fanden (vgl. Kohlmeyer, *Tempel des Wettergottes* [2000], *passim*; Gonnella / Khayata / Kohlmeyer, *Zitadelle von Aleppo*, *passim*; Kohlmeyer, *Tempel des Wettergottes* [2013], 179–218), würde den Rahmen dieses Essays sprengen.

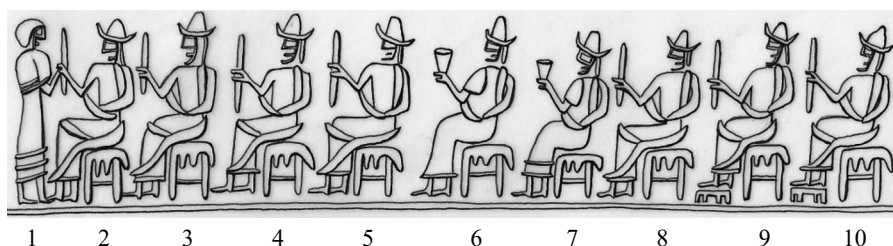


Abbildung 3: ex Erlenmeyer Nr. 146, Register B (Zeichnung Ulrike Zurkinder-Kolberg).

ter in der erhobenen Hand halten. Ob die Unterschiede ausreichen, um die beiden Gottheiten als weiblich zu kategorisieren?⁵³ Thron und Szepter sind Autoritäts- und Statussymbole, der erhobene Becher ein stereotypes Motiv bei der Darstellung von Verstorbenen und Ahnen, ein Hinweis auf (durch Trankopfer gestillten) Durst als Merkmal der Existenz in der Totenwelt. Dass nur und gerade die beiden anders gekleideten (weiblichen?) Sitzenden den Becher erheben, ist bemerkenswert.

Attribute und Position in der Reihe lassen drei Gruppen erkennen: B2–B5⁵⁴, B6 und B7, B8–B10⁵⁵. Die Unterschiede zwischen den Thronenden sind im Vergleich zu den im oberen und im unteren Register beobachtbaren gering. Was im mittleren Register dominiert, ist Isomorphie und eine weitgehend „equivalent dignity“⁵⁶ dieser Thronenden. Endposition und Fusschemel weisen allerdings darauf hin, dass B9 und B10 im Vergleich zu den anderen Thronenden einen leicht höheren Rang einnehmen.⁵⁷

Matthiae hat den plausiblen Vorschlag gemacht, die im mittleren Register dargestellten sitzenden Gottheiten als *rapi'ūma* (vergöttlichte königliche Ahnen) zu identifizieren.⁵⁸ Die beiden Zweiergruppen erinnern in der Tat an die paarweise Aufstellung von Ahnenstatuen, etwa in der Vorkammer des Ein-

⁵³ „One may presume that the scepters hint at the royal power of the living kings, while the goblets may hint at the fact that the *rapi'uma* were gathered because they were taking part in a funerary symposium“ (Matthiae, *The Gods*, 169).

⁵⁴ Der ugaritische Ritualtext KTU 1.161 nennt in Z. 4–7 eine Gruppe von vier namentlich angesprochenen *rapi'ūma*: Ulkānu, Taramānu, Sadānu-wa-Radānu, Tāru'alalamānu (Niehr, *rapi'ūma/repā'īm*, 155; zu KTU 1.161 vgl. nun Yogev, Rephaim, 61–79).

⁵⁵ Die dritte „Gruppe“ besteht aus einer B2–B5 vergleichbaren Einzelfigur (B8) und einem Paar (B9–B10). Die Frage, ob B8 in einer gleichsam triadischen Relation zu B9 und B10 oder als für sich stehende Einzelgestalt zu verstehen ist, lässt sich kaum beantworten.

⁵⁶ Matthiae, *The Gods*, 169.

⁵⁷ In KTU 1.108,1.19–22 wird der Gott Unterweltsgott Rapi'u als *mlk 'lm* „König der Unterwelt“ bezeichnet (vgl. Niehr, *rapi'ūma/repā'īm*, 150). In KTU 1.161,3.10 und KTU 1.15 III 4 werden die *rapi'ūma* als „Versammlung des Did/tānu“, eines amoritischen Unterweltsgottes, bezeichnet (idem, *rapi'ūma/repā'īm*, 155.158). Es könnte sich aber auch um die ältesten unter den Ahnen (Dynastiegründer?) handeln.

⁵⁸ Matthiae, *The Gods*, 169 aufgrund von zwei Kriterien: der Kopfbedeckung mit freistehenden Hörnern und dem Stuhl, der demjenigen des Königs in Registers C entspricht.

gangs zur Königsgruft von Qatna.⁵⁹ Dem Kollektiv der vergöttlichten Ahnen steht ein einziger Sterblicher gegenüber, den Matthiae sehr hypothetisch als Kronprinz identifizieren will (s.u.).

1.2.3. Register C (unten)

Das dritte Register ist kompositorisch in zwei ungefähr gleich breite Hälften gegliedert: C1–C3 zeigen zwei geflügelte Sphingen, die einen stilisierten Baum flankieren, ein gut etabliertes Symbol einer kosmisch-gesellschaftlichen Ordnung, die nach altsyrischer Königsideologie auf den König ausgerichtet ist und von ihm garantiert wird. Der Bezug zum König wird in der Figur C5 explizit, dem auf einem Hocker thronenden Herrscher mit hoher Tiara, Wulstsaummantel und einem Krummholz als Zeichen der Herrschaft.⁶⁰ Hinter dem König steht, ebenfalls nach rechts gerichtet, d.h. ihm direkt zugeordnet, ein Mann, der in Kleidung und Haltung mit A2 und B1 übereinstimmt. Matthiae bezeichnet ihn als „servant“.⁶¹ Anders als in Register A und B ist er hier aber nicht nur in untergebotener Funktion dargestellt, ebenso wird seine Nähe zum König betont.

Diesem König nähert sich nach links schreitend ein aus sieben Personen zusammengesetzter Aufzug, angeführt von einem Mann in kurzem Schurz, der dem König einen Fächer⁶² entgegenhält (C6).⁶³ Ihm folgen, mit erhobener Hand den Thronenden grüssend⁶⁴, sechs Personen, vier Männer und zwei Frauen. Sie unterscheiden sich voneinander recht deutlich durch ihre Kleidung: C7 trägt ein Gewand mit diagonal verlaufenden Wicklungen und eine kleine Klotte(?) als Kopfbedeckung. C8 trägt einen Wulstsaummantel, der ihn als Fürsten auszeichnet, und eine Art phrygische Mütze als auffälliges Distinktionsmerkmal. C9 gleicht C7, trägt aber keine Kopfbedeckung, C10 wiederum C9 mit leicht unterschiedlichem Kleid. C11 ist eine Frau mit Schleier, in der Ausführung A6 eng verwandt, wenngleich hier neben dem erhobenen auch der angewinkelte Arm erkennbar ist. Zuhinterst steht, die Prozession abschliessend, in langem, engem Kleid und mit offen getragem langem Haar eine zweite

⁵⁹ Vgl. zu diesen Pfälzner, Verehrung, 84–87.200–207; Teinz, Imagery, 11–28; Lange / Schmid / Wissing, Königsgruftkomplex, *passim*.

⁶⁰ Matthiae, The Gods, 170 will die Sphingen am Baum auf den Unterweltsgott Rašpu (oben als A9 identifiziert) beziehen, wofür die Komposition selbst m.E. keinen Anhalt gibt.

⁶¹ Matthiae, The Gods, 170.

⁶² Matthiae, The Gods, 170 spricht von „a long leafy branch“, was mir im Kontext der Hofetikette weniger plausibel scheint.

⁶³ C4–C6 könnte auch als Dreiergruppe verstanden werden; C4 und C6 würden in diesem Fall den thronenden König flankieren.

⁶⁴ Bei C8 scheint die Hand zur grüssenden Figur selbst hin offen zu sein, eher ein Bittgestus als ein Gestus der Ehrerbietung – wenn es sich nicht nur um eine kleine Unachtsamkeit des Siedelschneiders handelt.



Abbildung 4: ex Erlenmeyer Nr. 146, Register C (Zeichnung Ulrike Zurkinden-Kolberg).

Frau (C12), deren „hinterer“ Arm dem Oberkörper entlang senkrecht nach unten fällt.⁶⁵

Fragen wir auch hier nach der „Beteiligung des weiblichen Geschlechtes“, stellt sich die Umgebung des Königs klar als eine von Männern dominierte Gesellschaft dar, zu der aber auch Frauen zugelassen sind: zwei von sechs Ehrerbietenden, die Vertretung entspricht derjenigen im oberen Register. Die vier Männer bestimmt Matthiae als „high officials of the kingdom“⁶⁶; kaum zu beantworten ist die Frage, ob ihre Kleidung Unterschiede des Status oder der (ethnischen? regionalen?) Herkunft zum Ausdruck bringt. Die beiden Frauen gehören zum engeren Hof: Die erste könnte die (ältere) Hauptfrau (oder die Königinmutter?), die zweite eine jüngere (Neben-?) Frau des Königs sein.⁶⁷

1.3. Gesamtinterpretation

Die trotz der winzigen Dimensionen ausgesprochen detailreiche, sorgfältige Ausführung und die komplexe, offenkundig wohl überlegte Komposition sowohl der einzelnen Register als auch ihres Zusammenhangs legt es nahe, die Möglichkeit einer konsistenten Gesamtinterpretation zu prüfen. Eine solche hatte bereits Bossert angedeutet, der vor allem an der Zusammensetzung des dargestellten Pantheons interessiert war, sich aber zu sehr von Yazılıkaya (und dort nur der linken, der „Männerseite“) leiten liess, das untere Register missverstand und die Geschlechterverhältnisse wenig nuanciert interpretierte.

⁶⁵ Der Siegelschneider gravierte die Figuren offenbar von links nach rechts (auf dem Siegel von rechts nach links) und hatte bei dieser letzten Gestalt nicht mehr genug Platz für den grüssend erhobenen Arm.

⁶⁶ Matthiae, *The Gods*, 170 (mit Hinweisen auf Comparanda).

⁶⁷ Kurz vor Drucklegung des vorliegenden Bandes erhielt ich dank der freundlichen Vermittlung von Prof. Reinhard Bernbeck eine Reihe von Fotos (M. Naeimi) einer heute im Besitz des Instituts für Vorderasiatische Archäologie der Freien Universität Berlin befindlichen Abrollung sowie eines Modells, die beide aus der ehemaligen Slg. Erlenmeyer stammen dürften. Abrollung und Modell sind gegenüber Abb. 1 deutlich schmaler geschnitten und scheinen zur besseren Interpretation des Siegels zumindest auf den ersten Blick wenig beitragen zu können.

Eine sehr viel differenziertere Deutung auf der Basis einer detaillierten Diskussion und umfassender Kenntnis ikonographischer Comparanda hat Paolo Matthiae in einer 2011 veröffentlichten Studie vorgeschlagen. Er bezieht Register A wie erwähnt auf das Pantheon von Ḫalab bzw. Yamḫad und identifiziert die Thronenden von Register B als königliche Ahnen (*rapi'ūma*),

whose master of ceremonies [gemeint: B1, C.U.] is the crown prince, wearing the royal cloak, but not (yet) the royal crown. Lastly, the lower register [C] is quite likely used to present the crown prince's enthronement, where the new king sits on the throne carrying all the royal insignia, and moreover wearing the typical ovoid tiara. He is receiving the homage of the highest state and clergy authorities of the kingdom. Rashap's sphinxes flank the scene probably in order to point at the fact that the event itself is related with the recently performed funerals of the deceased king.

In conclusion, this exceptional cylinder seal, [...] probably carved in a workshop in Aleppo, seems to celebrate coherently and in three registers, the ascent to the throne of a new king of Yamkhad in the moment of the accomplishment of the funeral ceremonies for his deceased predecessor, who became one of the deified royal ancestors. The great gods of the pantheon of Yamkhad – Hadad, Khebat, Rashap, Yam and others – benevolently take part in the deceased sovereign's funeral and in the new king's ascent to the throne. The deified royal ancestors, in the funeral occasion, are summoned for the funerary symposium, presided by the crown prince, which allowed the deceased king to become one of the *rapi'ūma*. The kingdom officials, laymen and clergy, pay homage to the new king, as soon as the funerary ceremony, symbolized by Rashap's sphinxes, was concluded.⁶⁸

Matthiae bezieht also alle drei Register auf einen einzigen, sequentiell zusammenhängenden rituellen Vorgang und ein damit zusammenhängendes kritisches *momentum*, eine Thronnachfolge im Königshaus von Ḫalab/Yamḫad: eine ebenso ambitionierte wie gewagte Hypothese! Deren Hauptproblem ist m.E., dass sie deutlich mehr in die Komposition hineinliest, als diese selbst zu erkennen geben, und das Szenario überdies zu stark auf den Gott Rašpu ausrichtet⁶⁹, der doch nur einmal dargestellt ist und dies nicht in sonderlich hervorgehobener Position (allerdings zentral mit Bezug auf die Prozession und als einziger geflügelt). Die den stilisierten Baum flankierenden geflügelten Sphingen *per se* mit Rašpu und der Unterwelt zu verbinden, halte ich für unbegründet. Auch dass *einer* der sitzenden Götter im mittleren Register (welcher?) ein vor kurzem verstorbener König sei, lässt sich den Götterdarstellungen dieses

⁶⁸ Matthiae, *The Gods*, 171; vgl. idem, *The Royal Ancestors' Cult*, 22.

⁶⁹ Dies mag damit zusammenhängen, dass Matthiae sich mit Rašpu über Jahrzehnte hinweg immer wieder befasst hat (vgl. idem, *Note*, 27–43; idem, *About the God*, 187–198; idem, *Cylinder*, 210–212 und Verweise in anderen Publikationen).

Registers und ihrer ausgeprägten Isomorphie nicht entnehmen. Die Identifikation der Figur B1 als Kronprinz schliesslich wird von Matthiae nicht begründet, sondern postuliert; dass die Figur den königlichen Mantel (der ein Wulstsaummantel sein müsste) trage, trifft im Übrigen nicht zu.⁷⁰ Matthiaes Postulat, der vermeintliche Kronprinz (B1) sei im unteren Register zum König (C5) aufgestiegen, wird durch keinerlei Wiedererkennungsmerkmale gestützt: Die Identifikation der beiden in Tracht, Attributen und Haltung so unterschiedlich dargestellten Figuren als ein und dieselbe Person in verschiedenen Stadien ihrer dynastischen Biographie, noch spezifischer: anlässlich der mit einer Thronnachfolge verbundenen Bestattungs- und Antrittszeremonien, stellt eine qualifizierte *Eise*gese dar, keine *Exe*gese, die ihren Ausgang beim Bild selbst nehmen und sich daran methodisch rückversichern würde. Kurz: Matthiaes Gesamtinterpretation erscheint zu sehr von einer vorgefassten Idee geleitet.⁷¹

Bei meinem eigenen Vorschlag zur Gesamtdeutung möchte ich von der einen Figur ausgehen, die in jedem der drei Register in stets gleicher Kleidung und Haltung (und, kompositorisch vielleicht nicht zufällig, immer nach rechts gerichtet) erscheint: C4 / B1 / A2. Matthiae bezeichnet diese Figur in einem Fall (A2) als „lower rank priest“, ein andermal (B1) als Kronprinz, zuletzt als Diener („servant“) des thronenden Königs – Rollenbezeichnungen, die offensichtlich *ad hoc* formuliert sind. Bildsyntaktische Positionen vom Bildkontext her zu erschliessen ist selbstverständlich nicht falsch; doch müsste man fragen, was es bedeutet, dass ein und dieselbe Figur – und offenbar nur oder vor allem sie⁷² – in unterschiedlichen Handlungszusammenhängen auftreten kann. Im unteren Register steht der Mann in der unmittelbaren Umgebung des Königs diesem einzigartig nahe: Er allein blickt in die gleiche Richtung wie der König, er allein ist kein Teilnehmer im Zug der Beamten, die den König grüssen und ihm ihre Loyalität bekunden, sondern gleichsam ein Assistent des Königs und damit (wenn auch nur räumlich und indirekt) geradezu Koadressat der Hommage. Eben dieser Person scheint laut Register B die Pflege der Ahnengötter bzw. die Kommunikation mit diesen (Nekromantie?) zu obliegen, und sie (nicht etwa der König selbst!) ist im obersten Register (A2) die einzige mit Sicherheit

⁷⁰ Hypothetische Überlegungen zum Kronprinz finden sich auch in Pinnocks Artikel über Zeremoniell, Protokoll und Ritual in der altsyrischen Bildkunst (eadem, *Paying Homage*, bes. 498–500).

⁷¹ Es ist allerdings ausgesprochen suggestiv und anregend, Matthiaes Deutung des Siegels in Verbindung mit Niehrs Studie von 2016 zu den *rapi'ūma/rapā'im* zu lesen (s.u.). Niehr scheint bei der Abfassung seines Artikels unser Siegel und Matthiaes Interpretation nicht gekannt zu haben.

⁷² Man beachte aber auch die schleiertragende Frau (A6 und C11), zu ihr oben Anm. 49. Wenn es sich tatsächlich um ein und dieselbe Figur handelt, würde auch sie eine Position der Vermittlung einnehmen, allerdings nicht in Bezug auf die vergöttlichten Ahnen (ein ausschliesslich Männern vorbehalten Club).

nicht-göttliche Gestalt. Eine Deutung als Kronprinz lässt sich in Register C nicht ausschliessen: Kronprinzen können in der altorientalischen Bildkunst sowohl hinter dem thronenden König als auch ihm gegenüberstehend dargestellt werden⁷³; ihre Identifikation in der altsyrischen Glyptik ist aber m.W. nicht gesichert. Mindestens so plausibel erscheint mir die Alternative, in der Figur einen Propheten oder Divinationsexperten (am ehesten den *āpilum*, wörtlich „Antworter“)⁷⁴ zu sehen, der Zugang zu den zwei Sphären numinoser Instanzen – den höheren Göttern, allen voran Haddu, und den königlichen Ahnen – hat, die für den König religiös wie politisch von höchster praktischer Relevanz sind. Eben weil der Vermittler über einen privilegierten Zugang zu diesen supranaturalen Instanzen verfügt, ist er als Berater des Königs für Kontingenzbewältigung, Risikominderung und Herrschaftslegitimation geradezu unverzichtbar und deshalb Teil von dessen unmittelbarer Entourage.⁷⁵

Wer immer die Bildkomposition entworfen haben mag, muss sich dabei viel gedacht haben, in verschiedener Hinsicht und buchstäblich auf mehreren Ebenen. War das Siegel vielleicht eine Auftragsarbeit für einen Träger des eben umschriebenen Amtes? In Ermangelung einer Inschrift oder erhaltenen Siegelung lässt sich die Frage nicht beantworten. Ein Indiz für die Bedeutung der Figur C4 / B1 / A2 bietet aber vielleicht die leicht versetzte Anordnung der drei Szenen übereinander: Wer das Siegel mit zwei Fingern in der Hand hält und es sorgfältig um seine Achse dreht, kann im unteren Register beim thronenden König und seinem Akolythen beginnen, wird bei leichter Drehung etwas nach links versetzt den Akolythen im mittleren Register vor den vergöttlichten Ahnen wiedererkennen, um ihn schliesslich, nach einer weiteren Drehung, im obersten Register als Zeugen des göttlichen Aufzugs vor dem Wettergott noch einmal vorzufinden.⁷⁶

Auf eine weitere gesamtkompositorische Besonderheit sei abschliessend hingewiesen: Der Aufzug vor oder hin zu der jeweils höchsten Instanz (dem Wettergott, dem König) verläuft in Register A von links nach rechts, in Register C von rechts nach links gerichtet; die göttliche Welt ist also analog invers zur menschlichen dargestellt. In Register B entspricht die Richtung derjenigen

⁷³ Eindeutig bestimmbar sind sie m.W. allerdings nur auf Bildzeugnissen des 1. Jts. v.u.Z. (vgl. Reade, Kronprinz, 249–250; für die hypothetische Identifikation des Kronprinzen in der altsyrischen Glyptik vgl. Pinnock, Paying Homage, 498.500).

⁷⁴ Vgl. zu diesem Durand, Archives épistolaires, 377–452. Die alternativen Funktionen *barûm* „Opferschauer“ und *muḥḥum* „Ekstater“ scheinen mir weniger einschlägig.

⁷⁵ Zu Haddu als „Gott der Vorzeichenkunde“ vgl. Schwemer, Wettergottgestalten, 221–226. Zur eminent politischen Bedeutung der Divination vgl. jüngst Nissinen, Reste, 15–17 (Lit.).

⁷⁶ In Ermangelung des Originalsiegels müssen wir diesen Vorgang (spiegelverkehrt) aus der Abrollung erschliessen. Hier stellt sich der Wiedererkennungseffekt ein, wenn beim Betrachten der Blick von C über B zu A (also von unten nach oben) jeweils leicht nach rechts wandert: C4, B1 und A2 liegen auf einer diagonal verlaufenden Linie.

von A; zugleich wirkt B sehr viel statischer und bildet so zwischen den beiden bewegteren Sphären A und C eine charakteristische Sphäre eigener Art.⁷⁷ Zugleich gehören Register A und B insofern zusammen, als sie göttliche, „jenseitige“ Sphären (den Tempel/Himmel mit „oberen“, aktiven Gottheiten und die Unterwelt mit älteren, ja verstorbenen Gottheiten) darstellen. Letztere wurden in der altsyrischen Religion als Ahnen sowohl des Wettergottes als auch des Königshauses konzeptualisiert. Dies dürfte der Grund sein, warum der Siegel-schneider sie im mittleren (nicht im unteren) Register platzierte.⁷⁸

2. ANSCHLUSSÜBERLEGUNGEN

Der Exeget kennt die Schwierigkeit, bei der Interpretation eines Textes die Balance zu finden zwischen dem *close reading* des Einzeltexts und dem Bemühen darum, in diesem Verweise auf andere Texte zu erkennen, die Einzelschrift in einer Bibliothek zu situieren und im Einzeldokument nicht nur dieses selbst, sondern seine Zugehörigkeit zu einem Diskurs, vielleicht einer Tradition zu erkennen. Analog steht der Historiker vor dem Problem, ein Einzeldokument dezidiert auf seinen Kontext hin und davon her zu interpretieren, ihn aber auch in grössere Zusammenhänge einzuordnen. Die Aufgabe ist dieselbe, ob es sich um einen Text oder ein Bild handelt: Es geht darum, anhand von Vokabular, Motiven, Kompositionen und Themen Beziehungen herzustellen, ein Netz zu knüpfen zwischen dem einen und vielen anderen, verwandten oder in irgendeiner Hinsicht vergleichbaren Dokument, nicht zuletzt auch: zwischen Texten und Bildern (und umgekehrt). Erkenntnistheoretisch grundlegend erscheint mir die Feststellung, dass es nicht die Dokumente, die „Quellen“ selbst sind, die solche Netze knüpfen, sondern wir als Leserinnen und Leser, so sehr wir uns an wissenschaftlichen Methoden orientieren wollen. Wir heutige sind es, die vor dem Hintergrund unserer Text- und Bildbibliotheken und Denkhorizonte Assoziationsleistungen erbringen, so sehr unsere Verweissysteme heute zunehmend durch Forschungsinfrastrukturen und -technologien gerahmt, erweitert und zugleich eingeschränkt werden.

Aus der Sicht eines Historikers und Bildarchäologen müsste das oben beschriebene Siegel nun zunächst einmal in den Bilderatlas der altsyrischen Ikonographie, insbesondere der Glyptik, eingeordnet werden, was an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Der 2011 veröffentlichte Aufsatz von Matthiae

⁷⁷ Auf der sehr fragmentarisch erhaltenen Tafel KTU 1.82, die therapeutische Formeln gegen die Auswirkungen von Dämonen enthält, werden sowohl die *rapi'ūma* als auch Ba'al und andere Gottheiten genannt (vgl. Niehr, *rapi'ūma/repā'im*, 157; Yogev, Rephaim, 94–95).

⁷⁸ Zum genealogischen Zusammenhang zwischen oberen und unteren Gottheiten und zur Verschränkung göttlicher und königlicher Ahnen vgl. Wilhelm, *Die Götter der Unterwelt*, 59–75.

liefert eine Fülle von Comparanda und leistet einen wichtigen Beitrag zur historischen Situierung, wenn er das Siegel aufgrund der offensichtlichen Prominenz des Wettergottes auf das Pantheon und Königtum von Ḫalab/Yamḫad des 18./17. Jhs. v.u.Z. bezieht.

Der historisch interessierte Religionswissenschaftler mag sich fragen, ob das Siegel ein schlechthin singuläres Dokument darstellt oder ob es nicht vielleicht auch als ein für altsyrische religiöse Vorstellungen zumindest der Eliten irgendwie „repräsentatives“ Dokument verstanden werden kann. Letzteres erscheint insofern legitim, als wir über altsyrische Vorstellungen von der Welt der Göttinnen und Götter, der Welt der verstorbenen königlichen Ahnen, über damit verbundene Infrastrukturen (Tempel, Königsgräber) und Instanzen der Kommunikation mit diesen transempirischen Welten (ihre rituelle Versorgung, Divination zur Erkundung göttlichen Willens und göttlicher Befindlichkeit), nicht zuletzt über die dies alles ermöglichenden sozio-kulturellen Strukturen der altsyrischen Gesellschaft(en) durch archäologische Ausgrabungen und umfangreiche Textfunde (für die altsyrische Zeit insbesondere aus Mari und Alalach, für eine frühere Epoche aus Ebla, für eine jüngere aus Emar, Ugarit, indirekt auch Ḫattuša) sehr gut informiert sind. Das besprochene Siegel fügt sich in die Fülle dieser Daten nahtlos ein, so sehr wir uns wünschten, das eine oder andere Detail noch besser verstehen, die eine oder andere Figur genauer identifizieren zu können.

In einer bestimmten Hinsicht scheint mir das Siegel für die altsyrische Kultur- und Religionsgeschichte (genauer: eine bestimmte religiös-politische Ideologie der altsyrischen Eliten) geradezu emblematisch zu sein: was die strukturierte Darstellung einer grundlegenden Analogie zwischen der auf den König fokussierten Gesellschaft der Menschen, insbesondere des Hofes, und der auf einen als der wichtigste geltenden Gott (in Ḫalab/Yamḫad: Haddu) fokussierten Gesellschaft der Götter betrifft. Beide Sphären sind prinzipiell hierarchisch und monarchisch konzipiert; in beiden werden Integration und Loyalität im Modell der Versammlung, ja des prozessionsartig gegliederten Aufzugs dargestellt.⁷⁹ Leider sind wir nicht in der Lage, die Zusammensetzung der beiden Aufzüge *en détail* zu analysieren, weil wir zu vielen Beteiligten keine eindeutige Funktion zuweisen noch sie namentlich identifizieren können. Immerhin liegt die Annahme nahe, dass in beiden Aufzügen einige der Beteiligten als Familienangehörige, andere als Mitglieder der Funktionselite teilnehmen – die Unterscheidung ist freilich eine moderne und beispielsweise in Bezug auf Göttinnen und Frauen (aber vielleicht nicht nur sie) gar nicht angemessen. In je-

⁷⁹ Dass der Gott anders als der König nicht thronend, sondern stehend und im bekannten triumphierenden Gestus dargestellt ist, kann mit der Anforderung von Wiedererkennbarkeit erklärt werden: Ein Thronender wäre nicht als Hauptgott von Ḫalab/Yamḫad, sondern als ein anderer Gott (El, Dagan) identifiziert worden.

dem Fall markiert die Beteiligung an der Versammlung bzw. dem Aufzug für die Dargestellten ein bestimmtes Statusprivileg. Bedenkenswert scheint mir ausserdem, dass sowohl die Gesellschaft der Götter (Register A) als auch die am Königshof vertretene Elite (Register C) in Bezug auf Kleidung, Attribute und Geschlecht, damit verbunden wohl auch in Bezug auf ihre Funktionen einen gewissen Grad an Diversität und Heterogenität aufweisen: Dass in diesem Setting Loyalität recht eigentlich demonstriert werden muss,⁸⁰ kann nicht überraschen. Anders die durch Isomorphie und Homogenität charakterisierte Sphäre der vergöttlichten Ahnen – hier ist ein anderes Ordnungsprinzip, das der dynastischen Verwandtschaftssolidarität, vorausgesetzt.

Sofern mein Deutungsvorschlag für die in jedem Register dargestellte Figur C4 / B1 / A2 zutrifft, würde das Siegel *ein* Mitglied der Funktionselite in besonderer Weise hervorheben und dann wohl auch seine Bedeutung für das geordnete Zusammenspiel der drei Wirklichkeitssphären (obere Götterwelt, untere Götter bzw. Ahnen, Königtum) unterstreichen.

3. TRADITIONSGESCHICHTLICHE AUSBLICKE

Knüpfen wir über die Kontextualisierung und die strukturbezogene Generalisierung hinaus das Netz der Assoziationen noch weiter, legen sich – zumal in der Festschrift für einen Alttestamentler – einige traditionsgeschichtliche Ausblicke auf biblische Themen und Texte nahe, die sich mit Aspekten des Bildprogramms unseres Siegels vergleichen liessen, wobei sie, aus viel späterer Zeit und anderem sozio-politischem und religiösem Kontext stammend, natürlich ihre je eigenen Akzente setzen. Diese traditionsgeschichtlich meist relativ späten israelitisch-judäischen Anknüpfungen an altorientalische Traditionen wären m.E. als „Reste“ eines wie immer gearteten „Heidentums“ missverstanden, handelt es sich doch um einen unter ganz bestimmten religionsgeschichtlichen Bedingungen entstandenen Ausschnitt genuin altorientalischer Literaturproduktion. Die religionsgeschichtlich wie bibelwissenschaftlich interessante Frage lautet, ob und wie das durch unser Zylindersiegel repräsentierte alt-syrische *template* verschiedener Motive und Traditionen auch in biblischen Texten weiterwirkt.^{81,82}

⁸⁰ Mit Erving Goffman könnten wir von einem „Interaktionsritual“ sprechen.

⁸¹ Dabei ist weder an eine lineare noch an eine direkte Traditionsentwicklung zu denken. Die Verbindungen bleiben hier – zumal im Rahmen eines Essays – assoziativ, eine seriöse Traditionsgeschichte müsste (1) das Verhältnis der nordsyrischen Befunde zu denen mittelbronzezeitlicher Stadtstaaten in der südlichen Levante, (2) dasjenige ugaritischer Texte zu eigentlich kanaanäischen Befunden, (3) Unterscheidungen zwischen Wettergottprofilen der levantinischen Küste und des syrisch-transjordanischen Inlands (bis hin zu Edom und Teman) sowie (4) die im 1. Jahr-

Eine erste Korrelation betrifft allgemeine kosmologische Unterscheidungen, insbesondere zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsräumen: die unmittelbar erfahrbare menschliche Lebenswelt („Erde, Land“) und ihr auf das Königtum fokussiertes institutionelles Zentrum (Stadt, Palast, Hof), auf dem Siegel repräsentiert durch Register C; die unterirdische Welt der Verstorbenen und der Ahnen („Unterwelt“, bibl. *שְׂאוֹל* *šə'ól*, Grab), die Register B entspricht⁸³; und die göttliche Welt, die einerseits als „Himmel“, andererseits ihrerseits als Palast bzw. Tempel konzeptualisiert wird (auf dem Siegel Register A). Jedes der drei Register des Siegels repräsentiert einen je für sich abgegrenzten Wirklichkeitsraum, der auch biblisch als eigener Raum thematisiert werden kann. Dabei sind „Himmel“ und „Tempel“ nicht immer unterscheidbar bzw. bildet der Tempel *qua* Palast der Gottheit(en) einen Raum, in dem die übermenschlichen Instanzen menschlicher Kommunikation und Unterhaltung besonders zugänglich sind; nicht zufällig ist der Tempel auch ein privilegierter Ort für prophetische Visionen oder Träume, die (so der emische Anspruch) menschlichen Medien einen Zugang zur göttlichen Eigenwelt ermöglichen.⁸⁴

Eine zweite Korrelation betrifft die Hauptgottheit: Haddu von Ḫalab/Yamḥad auf dem Siegel, YHWH in der Hebräischen Bibel. Beide sind Wettergottheiten, zu deren Rollenprofil der Kampf gegen Rivalen und Feinde gehört, die sich der vom Hauptgott garantierten Ordnung widersetzen. Haddu und YHWH stehen gleichsam am Anfang und Ende eines traditionsgeschichtlichen Kontinuums, in dem vermittelnd Ba'al in seinen diversen Bezeugungen (ugaritisch, kanaanäisch, phönizisch, israelitisch) und Yahwe in ebenfalls diversen Gestalten zu nennen wären.⁸⁵ Ob bereits der israelitische Yahwe oder erst der biblische YHWH vom kanaanäisch-phönizischen Ba'al dissoziiert und als eigentlicher von jenem „anderen“ Gott unterschieden wurde, ist bekanntlich umstritten und braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Zahlreiche Texte insbesondere im

tausend v.u.Z. in den levantinischen Territorialstaaten beobachtbaren Transformationen nachzeichnen.

⁸² Die Sekundärliteratur zu den im Folgenden genannten Themen ist unübersehbar, meine Auswahl, die religionsgeschichtlich relevante Studien favorisiert, auch nicht ansatzweise repräsentativ.

⁸³ Dass die Sphäre der verstorbenen Ahnen auf dem Siegel nicht das unterste Register bildet, mag damit zusammenhängen, dass ihre vergöttlichten Bewohner in Bezug auf ihren metaphysischen Status als den Menschen über-, den Göttern dagegen untergeordnet aufgefasst wurden.

⁸⁴ Zum Tempel als der „geistigen Heimat“ von Propheten vgl. Nissinen, *Reste*, 17–20; zu Vorstellungen der räumlichen Lokalisierung von Gottheiten vgl. die grundlegende Synthese von Smith, *Where the Gods Are, passim*; Koch, *Wohnstatt, passim*.

⁸⁵ Ba'al ist im Übrigen nicht der einzige in diesem Zusammenhang relevante „kanaanäische“ Prätendent, neben ihm wäre auch noch an den innersyrischen/arabischen 'Aṭtar zu denken, s. dazu jüngst Fleming, *Yahweh among the Baals*, 160–174.

Psalter lassen keinen Zweifel an der Bedeutsamkeit dieser Tradition für die nachhaltige Charakterisierung auch des biblischen YHWH als Wettergott.⁸⁶

Gut bezeugt ist drittens auch die Vorstellung, dass YHWH (u.a. als Elyon) das Oberhaupt einer Götterversammlung sei, deren Zusammensetzung unterschiedlich beschrieben und die selbst mit unterschiedlichen Termini (עדת אל *'^adat 'el* Ps 82,1; קהל קדשים *qahal qədošim* Ps 89,6; סוד קדשים *sôd qədošim* Ps 89,7) bezeichnet wird.⁸⁷ Als Kollektivbezeichnungen der Versammelten sind בני אלים *bənê 'elîm* (Ps 29,1; 89,7), בני האלהים *bənê hā-'^{el}lohîm* (Hi 1,6; 2,1) und בני עליון *bənê 'alyôn* (Ps 82,6) belegt, in Ps 82,1.6 werden sie aber auch schlicht als אלהים *'^{el}lohîm* „Götter/Gottheiten“ qualifiziert; eine weitere Bezeichnung ist שבא חשמים *šabā' ha=šāmayîm* (1 Kön 22,19).⁸⁸ In der Bibelwissenschaft wird die Vorstellung von einem „himmlischen Thronrat“ meist als Fortführung einer primär mit Ilu/El (vgl. Ps 82,1) bzw. El Elyon (Ps 82,6) verbundenen Tradition erklärt, und in der Tat wird der Höchste Gott ja meist als Thronender vorgestellt, auch der Wettergott YHWH (Ps 29,10).⁸⁹ Ps 82,1 aber führt YHWH (hier sekundär: אלהים *'^{el}lohîm* „Gottheit“) als energisch in der Götterversammlung (עדת אל *'^adat 'el* „Versammlung Els(?)“ auftretend (נצב *niššāb*), ja ihr geradezu gegenüber stehend ein.

Mit Seitenblick auf Bosserts Erstkommentierung unseres Siegel sei hier notiert, dass bibelwissenschaftliche Arbeiten zur Götterversammlung nicht selten einen *gender bias* insofern aufweisen, als sie deren Zusammensetzung entweder grundsätzlich als exklusiv männlich bestimmen oder den Genderaspekt gar nicht erst thematisieren.⁹⁰ Nun steht ausser Zweifel, dass wie alle altorientalischen Gesellschaften auch die altisraelitische und -judäische patriarchal verfasst war; doch sollten Bibelwissenschaftler diese Ungleichheit nicht noch überbieten. In der altsyrischen Glyptik (und in ugaritischen Texten) sind unter den zur Audienz Zugelassenen durchaus auch weibliche Gottheiten bezeugt, und diese Möglichkeit sollte m.E. bei manchen biblischen Texten nicht *a priori* ausgeschlossen werden, selbst wenn sie neben YHWH nur männliche Figuren

⁸⁶ Zu YHWH als Wettergott vgl. Müller, Jahwe als Wettergott, *passim*; idem, Jahweverehrung, 89–119.

⁸⁷ Vgl. White, Yahweh's Council, *passim*.

⁸⁸ Aufgrund des Kontexts könnte der Begriff „Himmelsheer“ hier eine Art göttlichen Kriegsrat meinen.

⁸⁹ Das Thronen allein erlaubt es nicht, einen Gott als El oder Dagan zu identifizieren, die ausserdem als ältere Götter charakterisiert sein müssen. Seit dem 2. Jts. v.u.Z. sind in der südlichen Levante auch Darstellungen eines thronenden jungen Gottes bezeugt, mit dem eher Baal als El gemeint sein dürfte (vgl. Schroer, Ikonographie, Nr. 933–935).

⁹⁰ Dies gilt leider auch für die Arbeit von White, Yahweh's Council, die auf den letzten Seiten ihrer Arbeit auf das Problem hinweist („I did not use gender as one of the categories of observation“, 177). Smith, The Origins of Biblical Monotheism, ist demgegenüber differenzierter, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass er die biblischen Texte immer in enger Nachbarschaft zu altorientalischen Texten bespricht.

als eigenständige Protagonisten auftreten lassen. In Sach 3,1–2 sind dies der „Bote Yhwhs“ und der Satan, in Hi 1–2 allein der Satan, in 1 Kön 22,21 ist es הרוח *hā=rûah* (ZüB: „der Geist“), eine Gestalt, die in der Hebräischen Bibel sowohl weiblich als auch männlich vorgestellt werden kann, hier aber eindeutig maskulin konstruiert ist. Auch die בני האלהים *bənê hā-^{al}lohîm* von Gen 6,2.4 sind als „Götter- bzw. Gottessöhne“ männlich gedacht, wenn sie „Menschen-töchter“ schwängern können, aus denen dann Riesen bzw. Heroen hervorgehen. In Dtn 32,8–9 halte ich es aber für nicht ganz ausgeschlossen, dass der Text auch „Töchter“ in die Verteilung von Elyons Erbe miteinbezogen haben könnte.

Sollte meine Identifikation von Figur A2 als Prophet oder Divinations-experte zutreffen, legt sich als vierte Korrelation die Vorstellung nahe, dass ein Prophet in einer Vision oder einem Traum einer Versammlung von Gottheiten beiwohnen und dabei selbst vertrauliche, aber strategisch wichtige Information gewinnen kann. Direkt einschlägig ist in diesem Zusammenhang die den israelitischen Propheten Micha ben Jimla betreffende Episode in 1 Kön 22, in der dieser YHWH und die Götterversammlung über das Schicksal Ahabs, des Königs von Israel, entscheiden sieht. Traditionsgeschichtliche Bezüge liessen sich darüber hinaus zur Visionsschilderung in Jes 6 herstellen. In Jer 23,16–22 wird der prophetische Anspruch, in der göttlichen Versammlung gestanden zu haben, explizit zurückgewiesen.

Eine fünfte Möglichkeit für traditionsgeschichtliche Korrelationen bietet Register B: Jes 14,9–10 erwähnt in der Unterwelt (שְׂאוּל *šə'ôl*) thronende verstorbene Könige, die den gefallenen König von Babel erwartet haben, ihn nun als einen der ihren begrüßen und sich dafür von ihren Thronen erheben – ein Gestus der Ehrerbietung, der hier aber satirisch gemeint ist.⁹¹ Diese Könige werden als רפאים *rəpā'im*, d.h. mit demselben Begriff wie die altsyrischen und ugaritischen *rapi'ūma* bezeichnet.⁹² Deren komplexe Traditionsgeschichte haben neuere Studien detailliert nachgezeichnet.⁹³ Besonders hervorgehoben sei hier die von Herbert Niehr vertretene Deutung der vergöttlichten Ahnen als

⁹¹ Hunziker-Rodewald, *Thrones in Sheol*, 165–166 hat die Erwähnung der Throne als „intriguing“ und „enigmatic“ bezeichnet: „Typically one would not expect to find thrones in this context since the very things symbolized by thrones – earthly power and status – are rendered meaningless in Sheol (cf. Job 3:19; Ezek 31:14, 18; 32:32; Ps 49:11–12).“ Sie löst das Rätsel mit einer ikonographischen Studie zur Darstellung von Thronenden auf bronze- und eisenzeitlichen Statuen, Grabstelen und dem Ahirom-Sarkophag und auf KTU 1.161, einen anlässlich des Begräbnisses von König Niqmaddu redigierten Ritualtext. Vgl. auch Niehr, *rapi'ūma/rephā'im*, 170–171.

⁹² Ez 32,21 nennt in einem vergleichbaren Zusammenhang in der Unterwelt residierende אֱלֵי גִבּוֹרִים *'elē gibborîm* (ZüB: „Gottähnliche unter den Helden“).

⁹³ Suriano, *Politics*, bes. 149–174; Niehr, *rapi'ūma/rephā'im*, 143–178; Yogevev, *Rephaim*, *passim*.

einem „konstitutiven Element der westsemitischen Königsideologie“; eine Entkoppelung der *rəpā'īm*-Tradition vom königlichen Ahnenkult deutet für Juda und Jerusalem erst Ez 43,6–9 an.⁹⁴ Die hypothetische Bestimmung der Sitzenden B6 und B7 als weiblich mag ein Anstoss sein, auch die Möglichkeit weiblicher רפאים *rəpā'īm* zu erwägen.

Sechstens sei eine Möglichkeit der traditionsgeschichtlichen Korrelation und des kontrastierenden Vergleichs in Bezug auf die von mir als „Prophet“ verstandene Figur C4 / B1 / A2 angedeutet: Die alttestamentliche Traditionslinie führt in dieser Hinsicht von Propheten vom Schlag eines Zidkija ben Kenaana (1 Kön 22) über Micha ben Jimla (s.o.) und die sog. Schriftpropheten bis zu Mose als dem jede Prophetie überbietenden Vertrauten und Mittler YHWHs (Num 12,6–8; Dtn 34,10).⁹⁵

Abschliessend möchte ich (als siebte und zusammenfassende Perspektive der Korrelation) noch einmal das primäre Anliegen des vorliegenden Beitrags unterstreichen: die Hebräische Bibel als genuinen Bestandteil altorientalischer Religions- und Literaturgeschichte, damit auch alttestamentliche Vorstellungen von YHWH als späte Variationen altorientalischer theologischer Traditionen zu verstehen und dabei (religionsgeschichtlich oder bibelwissenschaftlich) nicht nur den Gesichtspunkt des Anthropomorphismus, sondern ebenso den des Soziomorphismus zu bedenken – auch und erst recht dann, wenn der biblische Gott mit einem Teil der alttestamentlichen Tradition als „einziger Gott“ verstanden wird. Eine der grössten Herausforderungen einer Theologie der Hebräischen Bibel oder des Alten Testaments könnte eben darin bestehen, diesen „einen Gott“ in seinen vielfältigen sozialen Relationen, und d.h. auch in seiner fundamentalen Abhängigkeit von Anhängerschaften und Infrastrukturen, darzustellen.

LITERATURVERZEICHNIS

Archì, Alfonso, Cult of the Ancestors and Funerary Practices at Ebla, in: P. Pfälzner et al. (eds), (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School “Symbols of the Dead” in May 2009 (Qatna Studien. Supplements, 1), Wiesbaden 2012, 5–31 = idem, Ebla and Its Archives. Texts, History, and Society (SANER 7), Berlin 2015, 522–569.

⁹⁴ Dabei geht es nicht um die Aufhebung der königlichen Grabstätte(n), sondern um die Entfernung von Königsstatuen aus dem Tempelbereich (Niehr, *rapi'ūma/repā'īm*, 177).

⁹⁵ Zu Mose als YHWHs „Spitzenfunktionär“ und Palastverwalter vgl. Uehlinger, „Hat Yhwh“, 230–259.

- Arnaud, Daniel, *Recherches au pays d'Aštata. Emar 4.3: Textes sumériens et accadiens* (Synthèses 18), Paris 1986.
- Benavides, Gustavo, *Cognitive and Ideological Aspects of Divine Anthropomorphism*, *Religion* 25/1 (1995), 9–22.
- Bittel, Kurt et al. (Hg.), *Das hethitische Felsheiligtum Yazilikaya (Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen 9)*, Berlin 1975.
- Bossert, H[elmut] Th., *Reisebericht aus Anatolien 2*, *Or.NS* 29/2 (1960), 214–226.
- Carr, David M., *Competing Construals of Human Relations with „Animal“ Others in the Primeval History (Genesis 1–11)*, *JBL* 140 (2021), 251–269.
- Collon, Dominique, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London 1987.
- Cornelius, Izak, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)* (OBO 140), Fribourg / Göttingen 1994.
- Dietz, Albert, *Deity or Cult Statue? The Storm-God of Aleppo in the Visual Record of the Second Millennium BCE*, in: Jean M. Evans / Elisa Roßberger / Paola Paoletti (Hg.), *Ancient Near Eastern Temple Inventories in the Third and Second Millennia BCE. Integrating Archaeological, Textual, and Visual Sources* (MMAO 4), Gladbeck 2019, 189–206.
- / Otto, Adelheid, *Wettergott(heiten)*. *B. Archäologisch*, *RLA* 15 (2019), 91–100.
- Digard, Françoise, *Répertoire analytique des cylindres orientaux. Publiés dans des sources bibliographiques éparses*, 3 vols., Paris 1975.
- Durand, Jean-Marie, *Archives épistolaires de Mari*, vol. 1 (ARM 26), Paris 1988.
- Fleming, Daniel E., *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive* (Mesopotamian Civilizations 11), Winona Lake 2000.
- , *Yahweh among the Baals. Israel and the Storm Gods*, in: Stephen C. Russell / Esther J. Hamori (Hg.), *Mighty Baal. Essays in Honor of Mark S. Smith* (HSS 66), Leiden / Boston 2020, 160–174.
- Gladigow, Burkhard, *Gottesvorstellungen*, *HRWG* III (1993), 32–49.
- Goffman, Erving, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (stw 594), Frankfurt a.M. 1986.
- Gonnella, Julia / Khayyata, Wahid / Kohlmeyer, Kay, *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes. Neue Forschungen und Entdeckungen. Mit Photographien von Anwar Abd al-Ghafour*, Münster 2005.
- Herring, Stephen L., *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247), Göttingen 2014.
- Hunziker-Rodewald, Regine, *Thrones in Sheol. An Ancient Near Eastern Motif in Isaiah 14:9*, in: Izaak J. de Hulster / Brent A. Strawn / Ryan Bonfiglio (Hg.), *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament. An Introduction to Its Method and Practice*, Göttingen 2015, 165–180.
- Keel-Leu, Hildi / Teissier, Beatrice, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen „Bibel-Orient“ der Universität Freiburg Schweiz* (OBO 200), Fribourg / Göttingen 2004.

- Koch, Christoph, Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit (FAT 119), Tübingen 2018.
- Kohlmeyer, Kay, Der Tempel des Wettergottes von Aleppo (GHS-Vorlesung), Münster 2000.
- , Der Tempel des Wettergottes von Aleppo, in: Kai Kaniuth et al. (Hg.), Tempel im Alten Orient (CDOG 7), Wiesbaden 2013, 179–218.
- Korpel, Marjo, A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (UBL 8), Münster 1990.
- Lange, Sarah / Schmid, Jochen / Wissing, Anne, Der Königsgruftkomplex von Qatna. Teil 1: Befunde und Fundverteilung im Korridor und in der Vorkammer (Qatna Studien. Ergebnisse der Ausgrabungen 8), Wiesbaden 2019.
- Lewis, Theodore J., The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity, Oxford 2020.
- Machinist, Peter, Anthropomorphism in Mesopotamian Religion, in: Andreas Wagner (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? (OBO 270), Fribourg / Göttingen 2014, 67–99.
- Matthiae, Paolo, About the God Rashap's Old Syrian Iconography, in: Gülsün Umurtak / Şevket Dönmez / Aslihan Yurtsever (Hg.), Refik Duru'ya Aramağan. Studies in Honour of Refik Duru, Istanbul 2007, 187–198.
- , Another Old Syrian Cylinder with Rashap's Iconography, *Studia Eblaitica. Studies on the Archaeology, History, and Philology of Ancient Syria* 1 (2015), 210–212.
- , Ishtar of Ebla and Hadad of Aleppo. Notes on Terminology, Politics and Religion of Old Syrian Ebla, in: Paolo Marrassini (Hg.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, 381–402.
- , Note sul dio siriano Rešef, *OrAnt* 2 (1963), 27–43.
- , Some Notes on the Old Syrian Iconography of the God Yam, in: Diederik J. W. Meijer (Hg.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (VNAW.L 152), Amsterdam 1992, 169–192.
- , The Gods and Rapi'uma of Yamkhad. An Interpretation of a Rare Old Syrian Cylinder Seal, in: Bleda S. Düring / Arne Wossink / Peter M. M. G. Akkermans (Hg.), *Correlates of Complexity. Essays in Archaeology and Assyriology Dedicated to Diederik J. W. Meijer in Honour of his 65th Birthday* (UNINO 116), Leiden 2011, 161–175.
- , The Royal Ancestors' Cult in Northern Levant between Early and Late Bronze Age. Continuity and Problems from Ebla to Ugarit: BAAL. *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises, Hors-Série X* (2015), 5–32.
- Müller, Reinhard, Die frühe Jahweverehrung im Spiegel der ältesten Psalmen, *BThZ* 30/1 (2013), 89–119.
- , Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin 2008.
- Naiweld, Ron, Histoire de Yahvé. La fabrique d'un mythe occidental (Collection L'épreuve de l'histoire), Paris 2019.

- Niehr, Herbert, Die *rapi'ūma/repā'im* als konstitutives Element der westsemitischen Königsideologie. Herkunft – Rezeptionsgeschichte – Ende, in: Louis C. Jonker / Gideon R. Kotzé / Christl M. Maier (Hg.), Congress Volume Stellenbosch 2016 (VT.S 177), Leiden 2016, 143–178.
- Nissinen, Martti, Reste altorientalischen Prophetentums in der Bibel (Julius-Wellhausen-Vorlesung 9), Berlin 2021.
- Ornan, Tallay, In the Likeness of Man. Reflections on the Anthropocentric Perception of the Divine in Mesopotamian Art, in: Barbara Nevling Porter (Hg.), What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2), Winona Lake 2009, 93–152.
- Otto, Adelheid, Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik (UAVA 8), Berlin / New York 2000.
- Pfälzner, Peter, Die Verehrung der Vorfahren – Ahnenkult in Syrien. Die Residenz der toten Herrscher – Die Königsgruft: Meisterwerke der Plastik – Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum, in: Landesmuseum Württemberg (Hg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart 2009, 84–87.200–203.204–207.
- Pfälzner, Peter / Dohmann-Pfälzner, Heike, Die Rollsiegel, Siegelungen und Skarabäen aus der Königsgruft von Qatna, in: Peter Pfälzner (Hg.), Interdisziplinäre Studien zur Königsgruft (Qatna-Studien, 1), Wiesbaden 2011, 331–361.
- Pinnock, Frances. Paying Homage to the King. Protocol and Ritual in Old Syrian Art, in: Francesca Baffi et al. (eds), *Ina kibrāt erbetti*. Studi di Archeologia orientale dedicati a Paolo Matthiae, Roma 2006, 487–509.
- Pongratz-Leisten, Beatrice, Entwurf zu einer Handlungstheorie des altorientalischen Polytheismus, in: Andreas Wagner (Hg.), Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament? (OBO 270), Fribourg / Göttingen 2014, 101–116.
- Reade, Julian, Kronprinz, RLA 6 (1980–1983), 249–250.
- Schellenberg, Annette, Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen (AThANT 101), Zürich 2011.
- , Humankind as the „Image of God“. On the Priestly Predication (Gen 1:26–27; 5:1, 9:6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, ThZ 65 (2009), 97–115.
- Schroer, Silvia, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 3: Die Spätbronzezeit, Fribourg 2011.
- Schwemer, Daniel, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001.
- , The Storm-Gods of the Ancient Near East. Summary, Synthesis, Recent Studies, Journal of Ancient Near Eastern Religions 7/2 (2008), 121–168; 8/1 (2009), 1–44.
- Selz, Gebhard J., Götter der Gesellschaft – Gesellschaft der Götter. Zur Dialektik von Abbildung und Ordnung, in: Hans Neumann (Hg.), Wissenskultur im Alten

- Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden 2012, 61–86.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford / New York 2001.
- , *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World* (AYBRL), New Haven 2016.
- Sommer, Benjamin D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009.
- Sotheby's, *Western Asiatic Cylinder Seals and Antiquities. Part 1: From the Erlenmeyer Collection; The Property of The Erlenmeyer Stiftung (A Foundation for Animal Welfare)*, London 1992.
- Suriano, Matthew J., *The Politics of Dead Kings. Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel* (FAT 2/48), Tübingen 2010.
- Teinz, Katharina, *Imagery of Ancestors? Bowl-Holding Seated Stone Effigies*, in: Peter Pfälzner (Hg.), *Contextualizing Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE and an International Symposium in Tübingen in November 2011* (Qatna Supplementary Studies 3), Wiesbaden 2014, 11–28.
- Töyräänvuori, Joanna, *Wings, Weapons, and the Horned Tiara. Iconographic Representation of the Deity of the Mediterranean Sea in the Bronze Age*, AABNER 1/1 (2021), 89–128.
- Trémouille, Marie-Claude, *Ḫēbat. Une divinité syro-anatolienne* (Eothen 7), Firenze 1997.
- / Herbordt, Suzanne, Šauška/Šawuška. A. Philologisch, B. Archäologisch, in: RLA 12 (2009), 99–106.
- Uehlinger, Christoph, *Audienz in der Götterwelt. Anthropomorphismus und Soziomorphismus in der Ikonographie eines altsyrischen Zylindersiegels*, UF 24 (1992), 339–359.
- , „Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?“ *Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12*, BZ 44 (2003), 230–259.
- Van Oorschot, Jürgen, *Anthropomorphismus, Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2016 (Zugriffsdatum: 24.06.2021), (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13433/>).
- Wagner, Andreas, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh* 2010.
- (Hg.), *Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropathische Götterkonzepte im Alten Orient und Alten Testament?* (OBO 270), Fribourg / Göttingen 2014.
- White, Ellen, *Yahweh's Council. Its Structure and Membership* (FAT 2/65), Tübingen 2018.
- Wilhelm, Gernot, *Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes nach altsyrischen und altanatolischen Quellen*, in: Friedhelm Hartenstein / Martin Rösel (Hg.), *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, Neukirchen-Vluyn 2009, 59–75.
- Yogev, Jonathan, *The Rephaim. Sons of the Gods* (CHANE 121), Leiden 2021.

Menschsein in Weisheit und Freiheit

Festschrift für Thomas Krüger

herausgegeben von

Veronika Bachmann, Annette Schellenberg und
Frank Ueberschaer

Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2022

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	IX
---------------	----

TORA

<i>Konrad Schmid</i> Noch einmal: Kann der Mensch die Sünde beherrschen? Eine Erinnerung an einen unpublizierten Text zu Gen 4,6–7 von Thomas Krüger aus dem Jahr 1993	3
<i>Andreas Wagner</i> Herz-Schmerz Gottes in Gen 6,5–8,22	13
<i>Rainer Albertz</i> Der Auszug Israels aus Ägypten und das christliche Freiheitsverständnis ...	20
<i>Helmut Utzschneider</i> Gotteserfahrung und Wertbildung am Sinai	35
<i>Wolfgang Oswald</i> Das Gesetz als Vertrag. Zum archaisch-griechischen Hintergrund der Gesetzeskonzeptionen im Exodusbuch und im Deuteronomium	47

PROPHETEN

<i>David S. Vanderhoof</i> Eshta'ol and Divination <i>en Route</i> to Dan in Judg 18	61
<i>Siegfried Kreuzer</i> Das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10 und Ode 3). Beobachtungen zu seiner Einbettung und zu seiner Entwicklung	73
<i>Peter Schwagmeier</i> Anmerkungen zum Partizipialsatz in 2 Sam 11,4	89
<i>Hannes Witzig-Brändli</i> Die Entwicklung des Motivs der Kundgabe Jhwhs anhand des Verbs כָּנַן in Jes 40–48	107

Andreas Schüle

“Why Do You Harden Our Hearts?” Isaiah 6 as a Key to the
People’s Prayer in Isa 63:7–64:11 121

Jutta Krispenz

Die Heilsworte in der Hoseaschrift. Ein Versuch zur relativen
Chronologie 135

Veronika Bachmann

Baschankühe in Samaria? Erwägungen zur Bildsprache in Am 4,1 149

Aaron Schart

Gottes Sinne im Zwölfprophetenbuch 167

SCHRIFTEN

Nina Beerli

Gebet und Streit. Wie Psalmen von Konflikten erzählen – am
Beispiel von Ps 44 187

Martin Leuenberger

Vergeltung überschreiten. Hiob und sein Gottesverhältnis in der
(Rahmen-)Erzählung vor dem altorientalischen Hintergrund 200

Peter Machinist

Job: The Third Round and the Wisdom Poem – Once More 215

Bernd U. Schipper

Hiob 38 und die spätägyptische Weisheit 230

Markus Witte

Hiobs letzte Worte 246

Annette Schellenberg

The Intertextual Relationship of the Book of Job to P. A Preliminary
Appraisal 264

Choon-Leong Seow

The Reception of Job in 11Q10 279

<i>Thomas Staubli</i> Das Haus der Weisheit. Struktur und Sinn von Prov 1–9	294
<i>Martin Rose</i> Qohelet als Philosoph der „Epoché“	309
<i>Edward L. Greenstein</i> The Name Qohelet and the Language of the Author	324
<i>Peter Altmann</i> The Legal Contests in the Aramaic and Greek Versions of Dan 2–7	332
<i>Christiane Karrer</i> Modell Josua. Zur Frage der Legitimation des Statthalters Nehemia	346
ALTORIENTALISCHE UND BIBLISCHE SPRACH- UND VORSTELLUNGSWELTEN	
<i>Bob Becking</i> Prophetic Elements in Papyrus Amherst 63	365
<i>Markus Saur</i> šædæq oder von der Ordnung der Welt	379
<i>Frank Ueberschaer</i> בן המלך – an Official Title or a Familial Position?	397
<i>Christoph Uehlinger</i> Soziomorphie der Götterwelt. Überlegungen im Anschluss an ein altsyrisches Zylindersiegel	411
<i>Matthias Hopf</i> Heilsame Gelassenheit. Überlegungen zu מַרְפָּא II und deren Bedeutung für die „Langmut“ im Hebräischen	440
<i>Ernst Jenni</i> Qal-Passiv, Nif'al und Passivpartizip	455
<i>Ernst Axel Knauf</i> Zur Vokalquantität im Hebräischen (und Judäo-Aramäischen) des 1. Jh. v. und n.Chr.	481

MIT DER BIBEL ÜBER DIE BIBEL HINAUS

<i>Johannes Anderegg</i>	
Mephistopheles, Dr. theol. Über Biblisches in Goethes <i>Faust</i> – ein Streiflicht	487
<i>Rüdiger Bartelmus</i>	
Paul Kahle und der Islam	501
<i>Walter Dietrich</i>	
Botho Strauss' „Saul“ – ein biblisch-modernes Drama	518
<i>Georg Fischer</i>	
Hieronymus, ein Pionier als Übersetzer und Ausleger	534
<i>Irmtraud Fischer</i>	
Von Sirenen, Sibyllen, Amazonen und nackten Helden. Zur Inkulturation antiker Figuren in der ikonographischen Rezeption biblischer Texte	550
<i>Hans-Peter Mathys</i>	
Von Zürich nach Basel: Der Alttestamentler (Hans) Conrad von Orelli (1846–1912)	567
<i>Silvia Schroer</i>	
Private Geburtstagsfeiern. Ein Einwurf aus biblischer Sicht	584
Stellenverzeichnis	591
Autorinnen und Autoren	601