

Die Religionspolitik der aramäischen Fürstentümer im 1. Jahrtausend v.Chr.

Mirko Novák, Tübingen

1. Einleitung

Am Ende der Spätbronzezeit begannen aramäische Nomadengruppen die Regionen des „Fruchtbaren Halbmondes“ zu infiltrieren. Im Zuge ihrer Sesshaftwerdung adaptierten sie zahlreiche kulturelle Normen der hier existenten urbanen Gesellschaften. Die rasche Akkulturation der Immigranten verdeutlichte sich vor allem in der Adaption religiöser Konzepte: Eine Vielzahl von einheimischen Götterkulten mit zum Teil Jahrtausende alter Tradition wurde nicht nur respektiert, sondern in die eigene religiöse Vorstellungswelt integriert. In den Fürstentümern in Nordsyrien und Nordmesopotamien scheinen in beschränktem Maße immerhin auch einige „aramäische“ Konzepte zum Tragen gekommen zu sein. Wie dies geschah und ob sich dabei eine strukturelle Gesetzmäßigkeit in der offiziellen Religionspolitik abzeichnet, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

An den Anfang sei jedoch zunächst eine kurz gefasste terminologische Abgrenzung zwischen „offizieller“ Religionspolitik und „privater“ Volksfrömmigkeit gestellt: Erstere ist Teil der *politischen Kultur*¹ eines Systems, die im Gegensatz zur *sozialen Kultur* nicht nur gesellschaftliche, aus traditionellen Werten einer Gemeinschaft abgeleitete Normen an das Individuum stellt, sondern auch Verhaltensmuster vorgibt, die von einer politischen Elite als Resultat einer „offiziellen“ Politik definiert und somit auch diktiert oder zumindest geleitet werden. Ihren Niederschlag findet die Religionspolitik vor allem in der Gestaltung des offiziellen Pantheons und der institutionalisierten Kulte sowie in der Position, die dem Priesterstand innerhalb des Systems zugebilligt wird. Der volkstümliche Glaube der „einfachen“ Bevölkerung kann durchaus eng an die „offizielle“ Religion angelehnt sein, weicht bisweilen jedoch stark von ihr ab: Häufig wer-

¹ Unter *politischer Kultur* versteht man – Hillmann 1994, 673f in Anlehnung an Almond / Verba 1963 folgend – „die Gesamtheit weltanschaulich-ideologischer Orientierungen, sozio-kultureller Werte, Rechts- und Moralauffassungen, Normen, Einstellungen und Meinungen, die neben partikularen Interessen bestimmter Personenkategorien sowie individuellen Zielen und Wünschen in unterschiedlich starkem Maße das politische Handeln der Angehörigen einer Gesellschaft, eines gesellschaftlichen Subsystems oder sozialen Gebildes prägen und leiten.“

den andere Götter oder zumindest andere Aspekte der gleichen Götter verehrt als im offiziellen Pantheon.

Im archäologischen Befund liegen viel umfangreichere und eindeutigerer Spuren der offiziellen als der volkstümlichen Religion vor. Dies liegt daran, dass es in aller Regel die politische Elite war, die Inschriften verfassen und Kunstwerke schaffen ließ. Das bedeutet jedoch nicht, dass es nicht auch Hinweise auf die Volksfrömmigkeit geben würde: Diese sind vor allem im Umfeld von häuslichen Kulturen und den dafür benötigten Artefakten, im Bestattungswesen sowie im Onomastikon enthalten.

2. Herkunft und Immigration der Aramäer

Seit dem 13. Jh. v. Chr. zeugen mesopotamische und syrische Quellen von der sukzessiven Einwanderung westsemitischer Nomaden, die als *Aḫlamû* oder als *Aramû* bezeichnet werden (Lipiński 2000, 25ff). Aus dem letztgenannten Begriff leitet sich das Ethnikon der „Aramäer“ ab, unter dem die über eine lange Zeitspanne hindurch in Vorderasien dominierende, heute nur noch rudimentär erhaltene, durch ihre Sprachzugehörigkeit definierte Gruppe² bezeichnet wird.

Die Herkunft der Aramäer ist – wie die nahezu aller, im Lauf der Jahrtausende währenden Geschichte des Alten Orients „auftauchenden“ semitischen Nomadenstämme – heftig umstritten. Zumeist wurde in der älteren Forschung das Bild „wellenartig“ über die Kulturländer einbrechender „Fluten“ von Nomaden gezeichnet, die aus einem schwer lokalisierbaren, doch offensichtlich im Norden der syrisch-arabischen Wüste gelegenen Gebiet stammen sollten. Erst in jüngerer Zeit setzt sich zunehmend ein wesentlich diffizileres Bild durch: Es kann von einer Wechselwirkung zwischen sesshafter und nomadischer Lebensweise ausgegangen werden, die nicht nur die Ansiedlung von Nomaden in den Kulturländern, sondern auch den umgekehrten Prozess der Transhumanz von ehemals Sesshaften bewirkte.

Als Beispiel sei auf die Verhältnisse am Ende des 3. Jt. v. Chr. verwiesen: Das massive Auftauchen „amurritischer“ Nomadengruppen in Südmesopotamien im späten 3. Jt. dürfte im Zusammenhang und als Folge der gleichzeitigen De-Urbanisierung und Entvölkerung weiter Teile Nordmesopotamiens stehen, so dass von einer Populationsverschiebung auszugehen ist. Die zuvor sesshaften Bewohner Nordmesopotamiens scheinen aufgrund ökologischer und ökonomischer Umstände zur nomadischen Lebensweise übergegangen und nach Südmesopotamien gewandert zu sein.

² Zum soziologischen Verständnis von „Gruppe“ als soziales Gebilde mit spezifischen Eigenheiten wie gemeinsamer Sprache, gemeinsamer Werteorientierung und gemeinsamer Interessenslage sowie gemeinsamen systemischen Normen und Strukturen siehe Hillmann 1994, 310f. Der Begriff ist dem oft missdeuteten Begriff „Volk“ vorzuziehen.

Die prinzipielle Möglichkeit des Überganges von sedentärer zu nomadischer Lebensweise sowie der damit verbundenen Migration größerer Bevölkerungsgruppen innerhalb der Kulturländer macht die Suche nach einer „Urheimat“ aller „Semiten“ in der Wüste, gewissermaßen einem „Menschenreservoir“, obsolet.

Ungeachtet dessen stammten sicherlich einige Teile der historisch bezeugten nomadischen Gruppen – auch solche der Aramäer – aus den Wüstenregionen. Ihre Migrationen haben in Zeiten labiler politisch-wirtschaftlicher Verhältnisse in der Levante und in Mesopotamien die dortigen gesellschaftlichen Gefüge destabilisiert und damit weitere, umfassendere Populationsverschiebungen der zuvor sedentären Bevölkerungen ausgelöst. Dies führte sowohl am Ende des 3. als auch am Ende des 2. Jt. zu einem teilweisen Zusammenbruch der Siedlungssysteme.

Im ausgehenden 11. und vor allem im 10. Jh. ist eine Phase der Sesshaftwerdung der Migranten und eine damit einher gehende erneute Urbanisierung zu beobachten. Die Folge in der Levante und in Nordmesopotamien war nicht nur die Herausbildung neuer Siedlungssysteme mit neuen urbanen Zentren, sondern auch die Entstehung neuer Fürstentümer oder die Machtergreifung aramäischer Dynastien in den bestehenden, zuvor meist luwisch dominierten Kleinstaaten Syriens und Nordmesopotamiens. Am Ende des 10. und zu Beginn des 9. Jh. v. Chr. hatte sich somit ein neues Staatsgefüge entwickelt, das zunehmend unter einen starken militärischen Druck des expandierenden assyrischen Reiches geriet und von diesem im 8. Jh. vollständig aufgelöst wurde. In Babylonien wurden die bestehenden Städte nach einem zwischenzeitlichen starken Bevölkerungsrückgang im Verlauf des 8. Jh. und vor allem nach der Etablierung des „chaldäischen“, spätbabylonischen Reiches wieder besiedelt und vergrößert.

3. Staatsgründungen und Akkulturationsprozesse der Aramäer im frühen 1. Jahrtausend v. Chr.

Generell können unterschiedliche *modi* der Akkulturation der in Südmesopotamien beziehungsweise in Nordmesopotamien und der Levante lebenden Aramäer beobachtet werden: In Babylonien teilten sich – nach Aussage der antiken Quellen – die westsemitischen Gruppen des 1. Jt. in zwei Gruppen mit unscharfen Abgrenzungen: die als solche titulierten *Aramū* „Aramäer“ und die ebenfalls aramäischen *Kaldū* „Chaldäer“ (Dietrich 1970; Brinkman 1977; Lipiński 2000, 409ff). Das zentralistisch verwaltete Babylonien mit seiner vitalen urbanen Zivilisation hatte genügend kulturelle Ausstrahlungskraft, um die Neusiedler in starkem Maße einzubinden und bei ihnen nicht nur einen schnellen *Akkulturations*-

sondern sogar einen weitreichenden *Assimilationsprozess* einzuleiten.³ Dieser äußerte sich unter anderem darin, dass die eingewanderten Gruppen keine autonomen Fürstentümer und Städte gründeten, sondern sich schnell als „Babylonier“ begriffen und Sprache und Religion ihrer neuen Heimat adaptierten. Schon kurz nach der aramäischen Landnahme finden sich fast nur noch rein babylonische Personennamen bei den Chaldäern,⁴ deren Stammesführer im Verlauf des 8.Jh. und v.a. im 7.Jh. den Rang des Königs von Babylon beanspruchten und sich als Hüter der babylonischen Eigenständigkeit gegen die assyrischen Vormachtsansprüche verstanden.

Deutlich komplexer stellt sich die Situation in Nordsyrien und Nordmesopotamien dar: In diesen Regionen, die seit dem 3.Jt. durch politischen und ökonomischen Partikularismus geprägt waren, gründeten die Aramäer eine Anzahl kleinerer Fürstentümer oder ergriffen die Macht in zuvor luwisch besiedelten Kleinstaaten (Sader 1987; Zadok 1991; Dion 1997; Lipiński 2000). Dabei setzte zwar gleichfalls ein rascher Akkulturationsprozess ein, doch blieben hier in viel stärkerem Maße Eigenheiten der aramäischen Kultur erhalten (Novák 2002). Dies zeigte sich nicht zuletzt am überwiegend aramäischen Onomastikon, auch wenn einige Herrscher luwische Namen trugen.⁵ Die Hauptstädte vieler Fürstentümer waren Neugründungen, die die alten bronzezeitlichen Metropolen ablösten (*Abb. 1*).

4. Kultstädte und Residenzstädte der Aramäer in Syrien und Nordmesopotamien

4.1. *Bīt-Balīāni: Guzāna und Sikāni*

Die aramäischen Stämme, die in den Gebieten des Ṭūr °Abdīn sowie am oberen Ḥābūr und am Balīḥ einige Fürstentümer und Städte gründeten, wurden von den Assyrem als *Temanayū* „Temaniden“ bezeichnet; ihre Schrift war den Luwiern von Karkamiš als die „taimanische“⁶ bekannt. Dieser Stammesbegriff dürfte auf

³ Zum Begriff der Akkulturation siehe Hillmann 1994, 13f; Attoura 2002; Blum 2002. Zur Assimilation siehe Hillmann 1994, 49.

⁴ Auch in späterer Zeit ist keine Wiedereinführung des aramäischen Onomastikons zu beobachten, wie dies beispielsweise bei den Jahrhunderten zuvor auf ähnliche Weise in Babylonien an die Macht gekommenen Amurritern der Fall gewesen ist: So nahmen die frühesten amurritischen Könige Babylons aus der sogenannten „Hammurapi-Dynastie“ babylonische Namen an, während ihre Nachfolger wieder amurritische trugen. In der kassitischen Dynastie ist dagegen erst nach vielen Generationen und mehreren Jahrhunderten der Machtausübung in Babylon die Aufgabe kassitischer und die Annahme babylonischer Namen zu beobachten. Dafür trugen jedoch einige Könige der späteren Dynastien wieder kassitische Thronnamen.

⁵ So z. B. Kilamuwa / Kula(n)muwa und die beiden Panamuwa von Sam'al.

⁶ Inschrift Karkamiš A 15b, 4 *A 18; siehe hierzu Starke 1997, insb. 382 und v.a. 390f.

eine Herkunft der Siedler aus der nordarabischen Wüste und der dort gelegenen Oase Tēmā' hindeuten.⁷

Die einzige archäologisch gut erforschte dieser neu erbauten Städte ist die im Tall Ḥalāf am Ġirġib, einem Quellarm des Ḥābūr, zu lokalisierende Hauptstadt des Fürstentums Bīt-Baḥiāni / Bēt-Baġyān,⁸ **Guzāna**.⁹ Schriftliche Nachrichten über oder aus dem Ort lassen sich in die Zeit zwischen dem frühen 9. und dem 6. Jh. v. Chr. datieren (Friedrich u.a. 1940): Im Jahre 894 zog Adad-nērārī II. (911-891) nach „Ḥanigalbat“ und erhielt dort den Tribut des Königs Abisalāmu, „Sohn des Baḥiāni“¹⁰, von Guzāna. Zwar wurden die Tributzahlungen seitens der „Länder von Ḥanigalbat“ auch an die Könige Tukultī-Ninurta II. (890-884) und Aššur-nāšir-apli II. (883-859) geleistet, doch blieben die Aramäerstaaten offensichtlich weitgehend autonom. Erst im Jahr 808 verleihte Adad-nērārī III. (810-783) Guzāna ebenso wie die übrigen nordmesopotamischen Kleinstaaten endgültig ins assyrische Reich ein und setzte an Stelle der alten einheimischen Könige assyrische Statthalter ein.

In die Zeit zwischen Adad-nērārī II. und Adad-nērārī III. dürfte der Herrscher Ḥaddu-Yiš'ī von Guzāna datieren, dessen Statue in Tall Faḥḥārīya, ca. 4 km östlich von Tall Ḥalāf, gefunden wurde.¹¹ Die laut Inschrift im Tempel des Wettergottes in der Stadt Sikāni aufgestellte Statue zeigt den Herrscher in stark assyrisierender Darstellungsweise und lässt sich aufgrund stilistischer Erwägungen sicher ins 9. Jh. v. Chr. datieren. Die Inschrift auf der Statue ist als akkadisch-aramäische Bilingue abgefasst. Im akkadischen Teil bezeichnet sich Ḥaddu-Yiš'ī ebenso wie seinen Vater Šamaš-Nūrī als *šakānu* „Statthalter“, im aramäi-

⁷ Siehe hierzu bereits Lewy 1945-46, 422. Anders dagegen Lipiński 2000, 109f, der keine Verbindung zur Oasenstadt Tēmā' sieht und stattdessen den Stammesnamen von *tymn* „Süden“ ableitet. Auch Starke 1997, 390f lehnt den bereits von Greenfield 1991, 180f erkannten Zusammenhang der in Karkamiš A 15b, 4 *A 18 verwendeten Bezeichnung der „taimanischen“ Schrift mit der Oase Tēmā' ab und verweist auf einen davon unabhängigen Bezug auf die „Temaniden“ im östlichen Teil des aramäischen Siedlungsgebietes. Sieht man in diesem Stammesnamen jedoch die m.E. plausible Verbindung zum Toponym der Oasenstadt, wird auch die Aussage in der Karkamiš-Inschrift diesbezüglich deutbar.

⁸ Aramäische Lesung des assyrischen Bīt-Baḥiāni als Bēt-Baġyān nach Lipiński 2000, 119.

⁹ Zu den Ergebnissen der 1899, 1911-1913 und 1927-1929 durchgeführten Ausgrabungen siehe die vierbändige Endpublikation Oppenheim 1943-62. Einen Überblick nebst umfangreicher Literatur bieten Orthmann 2001 und Cholidis / Martin 2002. Zur Geschichte siehe weiterhin Lipiński 2000, 119ff (jedoch mit einigen zweifelhaften Schlussfolgerungen) sowie Novák 1999, 188ff.

¹⁰ Der Ausdruck *mār PN* „Sohn des PN“ muss – vor allem bei Leuten mit einem nomadischen Hintergrund – keine tatsächliche Filiation bezeichnen. Denkbar ist, dass Baḥiānu der Ahn des Abisalāmu und der *heros eponymos* des Stammes gewesen ist.

¹¹ Zur Statue selbst siehe Abu Assaf u.a. 1982, zur Inschrift Sauer 1996. Die ungefähre Fundlage der Statue ist bei Pruß / Bagdo 2002, 312 Abb. 1 eingezeichnet.

schen als *mlk* „König“ von Guzāna. Da sein Name sicher aramäischer Etymologie ist, kann angenommen werden, dass Ḥaddu-Yiš’ī Angehöriger des aramäischen Königshauses von Guzāna war, das jedoch bereits in einem Vasallenverhältnis zu Assyrien stand.

Wesentlich unsicherer als die zeitliche Einordnung des Ḥaddu-Yiš’ī ist diejenige des Herrschers Kapāra / Kabbārā’ (Lesung nach Lipiński 2000, 132), Sohn des Ḥadiānu, von dem die meisten der auf dem Tall Ḥalāf selbst entdeckten Kunstwerke stammen. Er selbst bezeichnet sich als „König“ des Landes „Paḥê“ oder „Palê“, möglicherweise „Balḥ“ zu lesen (Lipiński 2000, 132). Edward Lipiński (2000, 128ff) schlug eine Datierung der Regentschaft Kapāras nach derjenigen von Ḥaddu-Yiš’ī vor und setzt sie um 830 v.Chr. an. Dem spricht jedoch entgegen, dass sowohl die Statue des Ḥaddu-Yiš’ī als auch die darauf angebrachte Inschrift einen erheblichen politischen und kulturellen Einfluss Assyriens auf Guzāna bezeugen, ein solcher bei den Kunstwerken und Inschriften des Kapāra jedoch nicht zu beobachten ist (Orthmann 2001, v.a. 208ff und 242f). Es erscheint daher wesentlich wahrscheinlicher, dass Kapāra vor Ḥaddu-Yiš’ī regierte. Vermutlich wird seine Herrschaft im frühen 9. (Orthmann 1971, 178ff) oder bereits im späten 10.Jh. v.Chr. anzusetzen sein (siehe hierzu Zeittafel in Orthmann 2001, 421, „um 925 v.Chr.“), in jedem Fall in der Zeit der Unabhängigkeit Guzānas von Assyrien.

Von besonderem Interesse für die Frage der Religionspolitik ist eine zentrale Aussage in der Statueninschrift des Ḥaddu-Yiš’ī: Es heißt darin, dass das Bildwerk von seinem Stifter „vor Ḥaddu, der in Sikāni wohnt, dem Herrn des Ḥābūr“ (Sauer 1996, 126, Z. 24f der assyrischen und Z. 15f der aramäischen Fassung), aufgestellt gewesen sei. Daraus geht hervor, dass der Tempel der beiden Hauptgötter von Bīt-Baḥiāni, des unter dem Lokalaspekt des *Bēl Ḥābūr* „Herr des Ḥābūr“ verehrten Wettergottes und seiner Gattin Šala / Sawl, nicht in Guzāna sondern in Sikāni stand. Letztgenannter Ort ist bereits seit dem 3.Jt. unter dem Toponym Sigan als Kultstadt eben dieses Wettergottes bezeugt (Kessler / Müller-Kessler 1995, 240). Möglicherweise ist Sikāni identisch mit der mittanischen Hauptstadt Waššukanni, die als Aššukani in mittellassyrischer Zeit als Sitz eines Gouverneurs fungierte.¹² Offenkundig stellte es während der gesamten Bronzezeit das urbane Zentrum der Region dar. Immerhin zählt der Tall Faḥḥārīya mit seiner Ausdehnung von ca. 80 ha zu den größten Ruinenhügel in Nordmesopotamien (Pruß / Bagdo 2002).

Dagegen scheint der nur 4 km westlich gelegenen Tall Ḥalāf, an dem im 10.Jh. v.Chr. Guzāna errichtet worden ist, während der Bronzezeit weitgehend unbesiedelt oder doch zumindest unbedeutend gewesen zu sein; weder ist der –

¹² Kühne 1995, 208. Dem folgt – auf der Grundlage der mittellassyrischen Texte aus Dür-Katlimmu (Tall Šēḥ Ḥamad) und Ḥarbe (Tall Ḥuēra) – auch Cancik-Kirschbaum 1996, 33 (siehe Karte Abb. 7, S. 34).

aramäisch zu etymologisierende¹³ – Ortsname zuvor bezeugt, noch konnten entsprechende archäologische Schichten gefunden werden. Es handelt sich folglich um eine echte Neugründung neben dem alten Zentrum Sikāni (Mazzoni 1994, 324).

Interessant ist nun, dass trotz der Verlagerung des politischen Zentrums in eine neu gegründete Stadt der traditionsreiche Kult des Wettergottes *Bēl Hābūr* von den Zuwanderern nicht nur übernommen und der Gott mithin an der Spitze des örtlichen Pantheons belassen wurde; sein alter Tempel in Sikāni wurde sogar das zentrale Heiligtum des neuen Fürstentums (Kessler / Müller-Kessler 1995, 239ff).¹⁴ Zu diesem Bild passt, dass in Guzāna kein Tempel der Zeit vor der endgültigen Einverleibung der Stadt ins neuassyrische Reich gefunden wurde.¹⁵ Selbst wenn ein solcher existiert haben sollte und bei den Ausgrabungen lediglich nicht freigelegt worden ist, so wird man den Haupttempel des Fürstentums jedenfalls in Sikāni suchen dürfen.

4.2. *Bīt-Gabbār: Sam'al*

Es stellt sich nun die Frage, ob die in Guzāna beobachtete Situation singulär und nur für Bīt-Bahīāni charakteristisch war oder ob sich vergleichbare Verhältnisse auch in anderen aramäischen Fürstentümern finden lassen. Dies lenkt den Blick zwangsläufig zunächst auf die andere archäologisch gut erforschte aramäische Neugründung: Das etwa zeitgleich mit Guzāna erbaute **Sam'al**, das an Stelle des Ruinenhügels Zincirli in einer schmalen Ebene zwischen Amanus im Westen, Taurus im Norden, Kurd Dağ im Osten und der ^cAmuq-Ebene im Süden gelegen war.¹⁶ Sam'al war die Hauptstadt eines kleinen Fürstentums, das in den antiken

¹³ Der Ortsname leitet sich von aram. gwz „durchreisen“ ab und dürfte soviel wie „Transitplatz“, „Durchlass“ oder ähnliches bedeuten (Lipiński 2000, 119). Der Begriff dürfte sich darauf beziehen, dass die Stadt in einer Ebene zwischen dem Tūr ^cAbdīn Gebirge im Norden und dem Ġabal ^cAbd al-^cAzīz im Süden lag und somit an der wichtigen Ost-West-Verbindung durch Nordmesopotamien.

¹⁴ Erst viel später, in hellenistischer Zeit, wurde er tatsächlich nach Guzāna verlegt. Aus dem Babylonischen Talmud, mandäischen Quellen sowie syrischen Texten des frühen Mittelalters ist ein Weiterleben des Kultes des Wettergottes von Guzāna zumindest bis in die Spätantike bezeugt (Kessler / Müller-Kessler 1995, 241ff). Interessanterweise erfolgte nun eine Umkehrung der Verhältnisse: Das Kultzentrum wurde ins ehemalige Guzāna verlagert, nach dem auch die gesamte Region benannt war; das urbane Zentrum entwickelte sich hingegen um den wieder besiedelten Tall Faḥḥārīya, der zum Kern der neuen Großstadt Resina / Theodosiupolis wurde.

¹⁵ Der in der Unterstadt freigelegte Tempel datiert aufgrund seiner Bauform und seiner Dekoration sicher erst in die Zeit nach der „Assyrisierung“ Guzānas.

¹⁶ Die Geschichte des Fürstentums wurde zuletzt von Tropper 1993, 9ff und Lipiński 2000, 233ff ausführlich dargestellt. Siehe weiterhin auch Orthmann 1971, 199ff und Novák 1999, 196ff. Die Publikation der Ergebnisse der zwischen 1888 und 1902 durchgeführten deutschen Ausgrabungen erfolgte bei von Luschan 1893-1943.

Quellen Bīt-Gabbār oder Y'dy¹⁷ genannt wurde (Tropper 1993, 8). Die Stadt wurde im 10. Jh. v. Chr. von aramäischen Siedlern erbaut; ob auf zuvor besiedeltem Terrain,¹⁸ ist ungewiss: Die regelmäßige, runde Gestaltung der Stadtmauer deutet jedenfalls auf eine nicht „gewachsene“ sondern „geplante“ und danach nicht mehr überformte Struktur (Mazzoni 1994, 321ff). Die Unterstadt zeichnet sich innerhalb der natürlichen Umgebung nur als eine sehr flache Ruine ab, was als Indiz für eine verhältnismäßig kurze Siedlungsentwicklung gelten kann; sofern die Gründung der Stadt an Stelle eines bereits existierenden Ortes durchgeführt wurde, kann es sich dabei bestenfalls um eine dörfliche Ansiedlung gehandelt haben.

Trotz der großflächig angelegten Ausgrabungen in Sam'al, die zur Freilegung des Großteils der Zitadelle geführt hat, wurde kein einziger Tempel entdeckt.¹⁹ Dies korrespondiert mit dem Bild, das sich aus den Textquellen der Stadt gewinnen läßt: Keine der Inschriften erwähnt einen Sakralbau, selbst die Bauinschriften haben ausschließlich Palastbauten zum Gegenstand. Die einzige mögliche, jedoch recht unsichere Ausnahme könnte in der großen Inschrift Panamuwas I (ca. 790-750, Daten nach Lipiński 2000, 247) enthalten sein (Tropper 1993, 54ff). Diese ist auf einer ca. 2,85 m hohen, rundplastisch gearbeiteten Statue des Wettergottes angebracht, die in Gerçin, der ca. 7 km nordöstlich von Sam'al gelegenen Nekropole (Niehr 1994) des Fürstenhauses, gefunden wurde.²⁰ Zeile S92=H:19 lautet nach J. Tropper (1993, 79):

[']n*[k. p]n*m*[w.---]b*[y]t*[. l'h]y. qr*[.] z'.

[I[c[h, Pa]namu[wa(?) gelobte(??)] einen Te[m]pel für die Göt[ter] dieser Stadt.

Die Unsicherheit der Lesung erschwert eine Deutung im Hinblick auf die hier relevante Frage, ob hier tatsächlich der einzige Beleg für die Existenz eines Tempels in „der Stadt“ vorliegt. Unklar ist weiterhin, ob mit „der Stadt“ Sam'al selbst oder eine andere Stadt des Fürstentums, möglicherweise eben die eigentliche Kultstadt, gemeint ist.²¹ Zudem muss auf das späte Datum der Inschrift mehrere Generationen nach der Gründung Sam'als hingewiesen werden. Denkbar

¹⁷ Dieses ist – Lipiński 2000, 235 folgend – als *Yu'addī zu vokalisieren und stellt, wie Gabbār, den Namen eines *heros eponymos* dar.

¹⁸ Es wurde aufgrund einer Inschrift vermutet, die Stadt Sam'al sei an Stelle der großreichszeitlich bezeugten Stadt Uša erbaut worden (Schramm 1983; Lipiński 2000, 234).

¹⁹ Auf der Basis typologischer und funktionaler Analysen kann mit einiger Sicherheit ausgeschlossen werden, dass eines der auf der Zitadelle ergrabenen Bauwerke primär sakralen Aufgaben diene. Es kann zwar nicht ausgeschlossen werden, dass sich im Bereich der weitgehend unerforschten Unterstadt Tempel befanden, doch weist das Gelände keine prominente Erhebung auf, die für die Existenz eines besonders großen und hervorgehobenen Gebäudes sprechen würde.

²⁰ Zur Statue siehe Orthmann 1971, 75f (Gerçin 1) und Tf. 7d sowie Orthmann 1975, 425 Abb. 343a.

²¹ Zum Territorium des Fürstentums siehe Lipiński 2000, 237ff.

wäre, dass hier von der erstmaligen Erbauung eines neuen Tempels in Sam'al die Rede ist.

Ein weiteres Indiz lässt an der Existenz eines Sakralbaus – speziell des zentralen Heiligtums des Fürstentums – in der Stadt Sam'al zweifeln: Obgleich die Inschriften insgesamt ein recht deutliches Bild vom Pantheon Bit-Gabbärs zeichnen (Tropper 1993, 20ff; Kreuzer 1996, 105ff; Hutter 1996b, 116ff; Niehr 2004), lässt sich kein in Sam'al selbst beheimateter „Stadtgott“ ausmachen.

In Analogie zur Situation in Guzāna drängt sich daher die Vermutung auf, das sakrale Zentrum des Fürstentums habe nicht in Sam'al, sondern im alten Hauptort der Region, dem nahen Tilmen Hüyük (antik Ḥaššu ?), gelegen (Astour 1997). Archäologische Indizien belegen, dass dieser in der Bronzezeit blühende Ort auch noch im frühen 1.Jt. v.Chr. besiedelt gewesen sein muss (Mazzoni 1994, 324, Anm. 27).

4.3. Weitere Fürstentümer

Auch in anderen aramäischen Fürstentümern scheint eine vergleichbare Situation wie in Guzāna und vermutlich auch in Sam'al vorzuliegen. Hier fällt eine sichere Bewertung aufgrund der schwierigeren Datenlage jedoch zum Teil schwer.

Eine der politisch bedeutendsten aramäischen Gründungen war die Stadt **Nuṣaybīna**²² am Ġaġġaġ, einem Quellfluss des Ḥābūr. E. Lipiński vermutet, dass die Stadt, deren Namen er als „Heiligen Stein“ deutet, an Stelle eines vorherigen Versammlungsortes von aramäischen Nomaden errichtet worden sei (Lipiński 2000, 110). Sie befand sich 4 km südlich und flussabwärts von Girnavaz, das aufgrund von neuassyrischen Texten sicher mit der Stadt Nabula (Erkanal 1988; Donbaz 1988; Röllig 1998) und – wie Karlheinz Kessler (1978-79; 1999) vermutet – wahrscheinlich auch mit dem im 3. und 2.Jt. bezeugten Nawar bzw. Nawali zu identifizieren ist. Nicht zu verwechseln ist der Ort mit der gleichfalls bedeutenden Stadt Nagar, dem heutigen Tall Brāk am unteren Ġaġġaġ.²³ Bei Nawar / Nabula handelte es sich um ein regionales Zentrum, dessen Bedeutung als Kultstadt des Wettergottes bis ins 3.Jt. v.Chr. zurückreichte (Kessler 1978-79; 1980, 208f; Lipiński 2000, 111.152). Nabula blieb auch nach der Gründung von Nuṣaybīna und der damit einher gehenden Verlagerung des

²² Zur Geschichte von Nuṣaybīna, das an Stelle des römischen Nisibis und der heutigen türkisch-syrischen Grenzstädte Nusaybin und al-Qāmišlī zu suchen ist, siehe Lipiński 2000, 109ff.

²³ Siehe hierzu Matthews / Eidem 1993; Eidem / Finkel / Bonechi 2001. Unter Umständen bezieht sich der Titel des Königs Atal-Šēn von Urkeš und Nawar (Wilhelm 1982, 12ff) nicht auf die beiden in Tall Mozān und Tall Brāk zu lokalisierenden Städte, wie dies bislang von den meisten Autoren bevorzugt wird (siehe z.B. Steinkeller 1998, 95), sondern auf Tall Mozān und das wesentlich nähere Girnavaz (siehe hierzu zuletzt Salvini 1998, 108ff). Zur gesicherten Identifizierung des Tall Mozān mit dem alten Urkeš siehe Buccellati 1998 und Buccellati / Kelly-Buccellati 1999.

politischen Zentrums bestehen. Daran änderte sich auch nach der Eroberung beider Orte durch die Assyrer und der Einverleibung ins assyrische Reich nichts: Nuṣaybīna – assyrisch Naṣībīna – erhielt dabei den Status einer Provinzmetropole.

Eine weitere Stadt der Tēmāniden war **Ḥuzirīna**, das mit dem Sultantepe in der Ebene von Urfa am Oberlauf des Balīḥ zu identifizieren ist (Postgate 1972-75b). Es lag ca. 20 km nördlich und flussaufwärts von Ḥarrān, der alten Kultstadt des Mondgottes (Postgate 1972-75a; Archi 1988; T. Green 1992; Fehérvári 1971; Theuer 2000, 323ff). Im Gegensatz zu Nuṣaybīna und Guzāna scheint Ḥuzirīna jedoch bereits im 2. Jt. v. Chr. existiert zu haben.²⁴

Die Hauptstadt des tēmānidischen Fürstentums Bīt-Zammāni (Lipiński 2000, 135ff) war das neu gegründete **Āmid** (römisch-byzantinisch Amida, modern Diyarbakır), in unmittelbarer Nähe zur älteren Stadt Elaḥut (Lipiński 2000, 153) und unweit von Tuṣḥan am oberen Tigris gelegen.

Die Hauptstadt des Fürstentums Bīt-Agūsi / Bēt-Gūš war **Arpad**, das aller Wahrscheinlichkeit nach im Tall Rifʿat nördlich von Aleppo / Ḥalab, der alten nordsyrischen Kultstadt des Wettergottes,²⁵ zu suchen ist (Lipiński 2000, 195ff. 208).

4.4. Fazit

Aus allen diesen Beispielen lässt sich ablesen, dass die in Guzāna sicher belegte und in Samʿal zu konstatierende Situation offenbar eine Reihe von Parallelen findet: Viele der im 10. Jh. gegründeten aramäischen Fürstentümer erbauten neue Residenzstädte nahe alter urbaner Siedlungen und verlagerten dabei das politische Zentrum (*Abb. 1*). Parallel dazu übernahm man jedoch die alten Kulte und pflegte deren Sakralbauten in den alten Städten. Es scheint folglich, als stünde hinter diesem Phänomen ein strukturelles Charakteristikum aramäischer Staatenbildungen in Nordmesopotamien und Nordsyrien.

Abgesehen von der gänzlich anders gearteten Situation in Babylonien, wo die Aramäer und Chaldäer zwar Fürstentümer, jedoch keine Städte gründeten und die alten urbanen Zentren ihre Position grundsätzlich beibehielten, gibt es jedoch auch in Syrien einige Gegenbeispiele: So behielt die Stadt **Ḥamā** am Orontes, zuvor Sitz einer offensichtlich luwischen Dynastie,²⁶ nach der Macht ergreifung des Aramäerfürsten Zakkūr von Ḥadarik seine Stellung als kulturelles und politisches Zentrum des Fürstentums bei (Hawkins 2000, 398; Lipiński

²⁴ Zur Nennung eines Ortes namens *Ḥuzirānu*, das wegen seiner Erwähnung neben Ḥarrān wahrscheinlich identisch ist mit Ḥuzirīna, in einem mittelassyrischen Brief aus Dur-Katlimmu siehe Cancik-Kirschbaum 1996, 122.

²⁵ Zur Bedeutung Ḥalabs als Kultort des Wettergottes siehe Klengel 1997, zum Tempel selbst Kohlmeyer 1999-2000 und Ders. 2000.

²⁶ Unklar ist, ob es sich bei den Herrschern Ḥamās im 10. und 9. Jh. tatsächlich um eine „luwische“ oder um eine „aramäische“ Dynastie mit luwischen Eigennamen – vergleichbar einigen aramäischen Königen von Samʿal – handelte.

2000, 249ff). Ḥadarik, das mit einiger Wahrscheinlichkeit mit dem Tall Afis identifiziert werden kann, war der Hauptort des Territoriums Lu'aš / Luḡath, dem spätbronzezeitlichen Nuḡašše (Lipiński 2000, 255ff). Auch **Damaskus** blieb nach der Errichtung des aramäischen Fürstentums Aram dessen politische und kultische Hauptstadt (Lipiński 2000, 347ff). Grund hierfür könnte die naturräumliche Situation in diesen Regionen gewesen sein, die eine Neugründung von Residenzstädten und die damit einher gehende Verlagerung von politischen Zentren aufgrund von Rummangel zumindest erschwerte. Die Situation in den Fürstentümern **Bīt-Adini** und **Laqê** am mittleren Euphrat wiederum ist zumindest recht unklar, da beide offenbar bereits vor der Etablierung eigener urbaner Strukturen unter assyrischen Einfluss gerieten.

5. Das Pantheon von Sam'al als Beispiel für aramäische Lokalpanthea

Um der Vielfalt der recht komplexen Religionspolitik der Aramäer gerecht werden und diese besser erfassen zu können, scheint es unabdingbar, die Situation in den verschiedenen Fürstentümern einzeln zu betrachten. An dieser Stelle soll das Augenmerk nur dem Fallbeispiel **Sam'al** gelten: Neben mehreren Inschriften geben auch bildliche Darstellungen Auskunft über die hier verehrten Götter.

5.1. Das Pantheon Sam'als auf der Grundlage der Inschriften

Die aus der Hauptstadt selbst stammenden Inschriften nennen neun ausschließlich männliche Götter (Tropper 1993, 20ff): Ḥaddu (16x belegt), Rākib-El²⁷ (11x), Šamaš (6x), El (5x), Rašap (4x), Arqû-Rašap (1x), Ba'al-Ḥammān (1x), Ba'al Šemed (1x) und Ba'al Ḥarrān (1x). Durch die Beischrift auf einer Stele aus dem nahegelegenen Ördek Burnu (Orthmann 1971, Tf. 48g; Lipiński 2000, 233f) sind zudem die Götter Kubaba, Šarruma und Arma bezeugt. Hieraus, wie aus der kanonisierend erscheinenden Reihung der Götternamen in einigen der Texte, wurde verschiedentlich versucht, das Pantheon Sam'als zu rekonstruieren (Tropper 1993, 20ff; Kreuzer 1996, 105ff; Niehr 2004): Als die zweifellos wichtigste Gottheit erscheint dabei – nicht nur wegen der Häufigkeit der Nennung, sondern auch wegen der aus dem Kontext erschließbaren Stellung – der Wettergott Ḥaddu. Es folgen der alte Göttervater El, der außerhalb Sam'als unbekannt, als Schutzgott der letzten Dynastie der Stadt jedoch besonders bedeutsame Rākib-El, Šamaš und Rašap. Da die Götter Namen unterschiedlichen kulturellen und sprachlichen Ursprungs tragen, wurde mit Hilfe der Etymologie versucht, die unterschiedliche „Herkunft“ der Götter zu bestimmen und so das Bild einer „multi-ethnischen“ Zusammensetzung des Pantheons zu zeichnen (Niehr 2002).

²⁷ Lipiński 2000, 615 Anm. 125 bevorzugt die Vokalisierung Rakkāb-'Il.

5.2. Das Pantheon Sam'als auf der Grundlage der Bildwerke

Die Bildkunst Sam'als zeigt nur verhältnismäßig wenige Gottheiten: Von besonderer Bedeutung sind hierbei die Bildwerke des „äußeren Burgtores“ (Orthmann 1971, 540, Tf. 9), die in die von Winfried Orthmann (1971, 199ff) definierte Phase „Zincirli II“ und somit in die Periode „Späthethitisch II“ (10. und 9.Jh. v.Chr.) datieren (*Abb. 2*). Zu sehen ist eine Reihe von Gottheiten (Orthmann 1975, *Abb. 357*): Vorneweg schreitet ein mit Lanze und Schild bewaffneter Gott (Zincirli B/13a, Zählung nach Orthmann 1971), dahinter eine weibliche Gottheit mit Spiegel (Zincirli B/13b), gefolgt von einem männlichen Gott (Zincirli B/14), der in der linken Hand ein „Blitzbündel“ und in der rechten eine Axt hält, und abschließend eine thronende Göttin (Zincirli B/15).

Nach der Typologie von W. Orthmann (1971) entspricht die Ikonographie des ersten Gottes seinem Wettergott der Gruppe B2, zu der auch zwei weitere Darstellungen aus demselben Zyklus zählen (Zincirli B/22 und 32). Nicht ganz gesichert ist die Identität als Wettergott; in Frage käme auch die Deutung als hethitischer Schutzgott, der nach Aussage der Karatepe-Inschrift dem syrischen Rašap / Rešef entsprach (Orthmann 1971, 241). Interessanterweise ist diese Götterikonographie auf die Städte Melid, Karkamiš und Sam'al sowie auf die Periode Späthethitisch II beschränkt.

Die Darstellung des zweiten männlichen Gottes gehört einer in der späthethitischen Kunst weit verbreiteten Ikonographie an (Wettergott Gruppe A), die sich aufgrund von Inschriften eindeutig als diejenige des Wettergottes identifizieren (Orthmann 1971, 238ff), in einigen Fällen sogar als die des Wettergottes von Ḫalab spezifizieren lässt (s. Green / Hausleiter 2001, 152f). Sie ist vor dem 10.Jh. v.Chr. bislang noch nicht belegt.

Die Deutung der beiden weiblichen Gottheiten bereitet gewisse Schwierigkeiten (Orthmann 1971, 274ff). Während man in der den Spiegel haltenden Göttin mit einiger Wahrscheinlichkeit Kubaba sehen darf, könnte es sich bei der thronenden entweder um Ḫepat, die Gemahlin des Wettergottes, oder um Ištar handeln.

Die große rundplastische Figur aus Gerçin, die die Inschrift des Panamuwa I. an den Gott Ḫaddu trägt, stellt den Wettergott selbst dar (Orthmann 1975, *Abb. 343a*).

Weitere archäologische Quellen zum Pantheon von Sam'al stellen die Göttersymbole dar, die auf insgesamt sechs Orthostaten beziehungsweise Stelen mit Reliefverzierung und Inschriften angebracht waren. Der Zusammenstellung von Josef Tropper (1993, 24) ist zu entnehmen, dass dabei eine feste Reihe eingehalten wurde: Am Anfang steht die mit Hörnern versehene Kappe, dahinter folgen ein Joch, eine geflügelte Sonnenscheibe und ein Mondemblem, das sich aus Scheibe und einfassender, liegender Sichel zusammensetzt. In einem Fall findet sich ein doppelgesichtiger Janus-Kopf zwischen Hörnerkappe und Joch, in einem weiteren ein Stern zwischen Joch und Sonnenscheibe. Die Hörnerkappe und das Mondemblem fehlen auf jeweils zwei Bildwerken, das Joch und die Sonnenscheibe dagegen nur auf einem. J. Tropper setzt die Folge der Symbole

in einen Zusammenhang mit der Reihung der Götternamen in den Inschriften. Daraus ergibt sich seine Deutung der Hörnerkappe als Symbol des Ḥaddu, des doppelgesichtigen Januskopfes als dasjenige des El, des Joches als das des Rākib-El, des Sternes als das des Rašap, der Sonnenscheibe als das des Šamaš und des Mondemblems als das des Mondgottes von Ḥarrān (*Abb. 3*).²⁸

Die Zuweisungen von Sonnenscheibe, Mondemblem und Stern (bei dem es sich jedoch sicher um das Symbol der Ištar / Šawuša²⁹ handelt) sind durch zahlreiche Parallelen und Beischriften eindeutig gesichert. Problematisch sind jedoch die übrigen Deutungen: So ist die Hörnerkappe als Symbol des Wettergottes ansonsten nicht zu belegen. In der Bildkunst Mesopotamiens steht sie für gewöhnlich für „alte“, ehemals an der Spitze des Pantheons stehende Götter wie Anu und Enlil, was eher eine Deutung des Symbols als das des El nahe legen würde.

5.3. Widersprüche

Vergleicht man nun die Textbelege mit den Darstellungen in der Bildkunst, so ergeben sich auffällige Diskrepanzen:

- Zum einen stehen einer größeren Anzahl inschriftlich bezeugter Götter nur wenige ikonische Darstellungen gegenüber.
- Während der wichtigste Gott, Ḥaddu, in Bild und Schrift bezeugt ist, scheinen bedeutende Gottheiten wie El, Arqû-Rašap, Baʿal-Ḥammān, Baʿal Šemed und vor allem der Schutzgott des Königshauses, Rākib-El, in der Bildkunst völlig zu fehlen.
- Die Ikonographie zeigt eine enge Verwandtschaft mit derjenigen anderer „späthethitischer“ Kunstzentren; eine Differenzierung von „aramäischen“, „phönizischen“ u.a. Göttern kann bildlich nicht festgestellt werden.
- In der Bildkunst sind weibliche Gottheiten dargestellt, die inschriftlich nicht erwähnt werden.
- Während das Emblem des Mondgottes häufig dargestellt ist, taucht sein Name in den Inschriften nur ein einziges Mal auf: auf einer Stele des Bār-Rākib (Inschrift B3:1 nach der Zählung von Tropper 1993). Hier wird er allerdings sogar als „Herr“ des Königs, also als sein persönlicher Schutzgott, genannt und

²⁸ Es handelt sich dabei um eine Mondstandarte, die aus einer Stange besteht, an der beidseitig zwei Quasten herabhängen und die von einer liegenden Mondsichel bekrönt wird und eine Mondscheibe einfasst. Dieses Emblem steht in der ikonographischen Tradition Syriens und Mesopotamiens und lässt sich als Symbol des Mondgottes von Ḥarrān identifizieren (Keel 1994, 135ff; Seidl 2000, 90ff).

²⁹ Im Stern ist sicherlich Ištar zu sehen. Die von Tropper bemühten Vergleiche mit palmyrenischen Darstellungen zur Stützung seiner Gleichsetzung mit Rašap wirken im Hinblick auf die enge Einbettung der Ikonographie Samʿals in die syrisch-mesopotamische wenig überzeugend. Dass Ištar in Samʿal verehrt wurde, bezeugen einige zweifelsfreie Darstellungen der Göttin in der Kleinkunst (Kreuzer 1996, 110 Abb. 45).

nimmt somit den Platz des eigentlichen Dynastiegottes Rākib-El ein (*Abb. 3*). Der Mondgott erscheint in seinem Lokaspekt als *Baʿal Harrān*, dem Herrn der alten Kultstadt im Norden Mesopotamiens.

5.4. Schrift und Bild – Die Frage nach den Rezipienten

Um die generellen Diskrepanzen zwischen bildlichem und epigraphischem Zeugnis zu erklären, muss man die „Adressaten“ der jeweiligen Informationsträger – Bildwerk bzw. Text – identifizieren: Die Inschriften wenden sich nur an Schriftkundige, bei denen es sich – selbst bei der gegenüber der babylonischen Keilschrift sehr viel einfacher zu erlernenden aramäischen Konsonantenschrift – um einen verhältnismäßig kleinen Gelehrtenkreis, also Angehörige der politischen Elite, des Priesterstandes und der Berufsgruppe der Schreiber, handelte. Diese Leute waren zweifellos „theologisch“ einigermaßen geschult, kannten folglich feinsinnige Unterschiede diverser Aspekte der jeweiligen Gottheiten, insbesondere der vielschichtigen Figur des Wettergottes.

Die Bildwerke mit ihren ikonischen Darstellungen dagegen richteten sich, insbesondere wenn sie an Stadt- und Burgtoren angebracht waren, an ein sehr viel breiteres Publikum. Jeder, der das Tor durchschritt, sah die Götterbilder und interpretierte sie nach seinem Verständnis. Da der *Code*, gewissermaßen die „Bildersprache“ (Eco 1994, 195ff), je nach kulturellem Kontext variieren konnte, ist nicht auszuschließen, dass ein „Phönizier“ die gleiche Darstellung mit einem anderen Gott oder nur einem anderen Namen für denselben Gott in Zusammenhang brachte als ein „Aramäer“ oder ein „Luwier“.

Doch gerade darin mag ein Beleg zu sehen sein, dass die tatsächliche Götterwelt Samʿals nicht so vielgliedrig und vielschichtig gewesen ist, wie uns die Inschriften suggerieren. Tatsächlich mag sich unter verschiedenen Namen mehrfach derselbe Gott verbergen. So könnten beispielsweise Ḥaddu, Baʿal-Ḥammān und Baʿal Šemed sowie vielleicht auch Rākib-El und Rašap verschiedene Namen und Aspekte des Wettergottes gewesen sein. Das Pantheon würde sich dann vielleicht auf fünf oder sechs wirklich relevante Gottheiten reduzieren – kaum mehr als in der Bildkunst vertreten sind.

5.5. Rākib-El und eine Darstellung des Wettergottes aus Ḥalab

Ein besonderes Problem bereitet die Identifikation des – andernorts unbekannt³⁰ – Rākib-El, der als Schutzgott der letzten Dynastie der Stadt bezeugt ist: Sein Name *rkbʿl* wird zumeist als Rākib-El bzw. Rakkāb-ʿIl „Wagenfahrer des El“ gedeutet (Tropper 1993, 22; Kreuzer 1996, 107). Es ist gelegentlich vermutet worden, dass es sich bei ihm um eine Erscheinung des Mondgottes von Harrān gehandelt habe (Kreuzer 1996, 109; ablehnend dagegen Niehr 2002, 348). Stimmt diese Annahme, würden sich einige Widersprüche auflösen, insbesonde-

³⁰ Selbst seine Herkunft ist unklar. Niehr 2002, 347f vermutet in ihm einen „aramäischen“ Gott.

re das Fehlen des ansonsten in der aramäischen Welt populären Mondgottes in den Texten aus Sam'al bei gleichzeitig mehrfacher Darstellung seines Emblems. Auch seine Funktion als persönlicher Schutzgott des Bār-Rākib anstelle Rākib-El würde damit erklärbar, ebenso wie das Fehlen einer ikonischen Darstellung des Rākib-El in der Bildkunst.

Ein Problem stellt jedoch die in seinem Namen beinhaltete Titulatur des Gottes als „Wagenfahrer des El“ oder, alternativ, als „göttlicher Wagenfahrer“ dar. Ein entsprechender Zusammenhang mit dem Mondgott ist bislang nicht bezeugt.

Betrachtet man die späthethitische Bildkunst insgesamt, so sind nur zwei Darstellungen eines Gottes in einem Streitwagen bezeugt (*Abb. 4*); in beiden Fällen handelt es sich dabei eindeutig um den Wettergott: Eine findet sich im so genannten „Löwentor“ von Melid (Orthmann 1971, 521f und Tf. 41f, Malatya A/11), dessen Ausstattung mit Skulpturen in das 12. oder frühe 11. Jh. v. Chr. datiert (Hawkins 2002, 57; Orthmann 2002, 277; siehe auch Starke 1999, 519ff). Die andere ist auf Block 7 im Tempel des Wettergottes in Ḥalab angebracht (Kohlmeyer 1999-2000, 125 *Abb. 19*; zur Beschreibung ebenda 123).

Das Motiv ist darüber hinaus in der großreichszeitlichen Glyptik bezeugt, findet aber keine weiteren Parallelen in der „späthethitischen“ Kunst.

Ansonsten ist seit dem 10. Jh., der Stufe „Späthethitisch II“, eine andere Ikonographie des Wettergottes von Ḥalab bezeugt (*Abb. 5*), die der „Gruppe A“ der Wettergott-Darstellungen nach W. Orthmann (s. o.). Unklar ist folglich, warum ausgerechnet in Ḥalab eine von der üblichen Ikonographie des Wettergottes von Ḥalab abweichende Darstellung gewählt worden ist. Die plausibelste Erklärung ist eine chronologische: Vermutlich hat sich erst im 10. Jh. der Typus des Blitzbündel haltenden und Axt „schwingenden“ Wettergottes herausgebildet, während zuvor derjenige des den von Stieren gezogenen Wagen besteigenden dominiert hat.

Wenn nun die Adaption des Kultes des Wettergottes von Ḥalab durch die Aramäer bereits vor dem 10. Jh., der Zeit der aramäischen Sesshaftwerdung, erfolgt sein sollte, könnte die alte Ikonographie zur Herausbildung eines als „göttlichen Wagenfahrers“ bezeichneten Wettergottes in Sam'al geführt haben. Rākib-El wäre demnach als Wettergott zu verstehen.

6. Der Wettergott und der Mondgott von Ḥarrān bei den Aramäern

Wie die Betrachtung der Bildkunst und der Inschriften aus Sam'al zeigt und sich auch den Hinterlassenschaften aus den anderen aramäischen Fürstentümern entnehmen lässt, nahm der Wettergott die alles beherrschende Position in den Panthea Nordsyriens und Nordmesopotamiens ein – den Ländern, in denen er seit dem 3. Jt. als oberster Gott verehrt wurde (Hutter 1996b). Es verwundert folglich kaum, dass Ḥaddu auch im Onomastikon den dominierenden theophoren Bestandteil darstellte.

Bei den Aramäern in Südmesopotamien genoss er dagegen nach Aussage der Textquellen und des Onomastikons keine hervorgehobene Verehrung, ebenso wenig wie bei den Babyloniern selbst. Dies deutet darauf hin, dass er in der ursprünglichen Vorstellungswelt der Aramäer keine oder allenfalls eine untergeordnete Rolle gespielt hat und erst im Zuge der Einwanderung in die Regenfeldbauregionen rezipiert und adaptiert wurde (Lipiński 2000, 626). Im Bewässerungsgebiet Babylonien galt er den Urbewohnern und folglich auch den Einwanderern als weniger bedeutsam.

Weitaus seltener als Ḫaddu taucht in den Inschriften der aramäischen Fürstentümer Nordmesopotamiens und der Levante der Mondgott auf, wie schon das Beispiel Sam'al zeigt.³¹ Allerdings finden sich im Onomastikon zahlreiche mit *Sîn*, den aramäischen Varianten *Sī'* und *Sē'* oder dem ursprünglichen, aramäischen Namen des Mondgottes, *Šahr* („der Wachsame“) zusammenhängende Namensformen (Krebernik 1993-97, 362.364; Lipiński 2000, 621; Theuer 2000, 374f). Dies bezeugt – ebenso wie die häufig auftauchende Darstellung seines Emblems und seine besondere Würdigung als „Herr“ des Fürsten Bār-Rākib –, dass der Mondgott eine wichtige Position in den aramäischen Panthea eingenommen hat. Wenn man den wenigen Hinweisen trauen darf, scheint er diese – in Zusammenhang mit anderen Astralgöttern – bereits in der religiösen Vorstellungswelt der aramäischen Nomaden vor deren Einwanderung besessen zu haben (Keel 1994; Hutter 1996a, 94; Bernett / Keel 1998; Theuer 2000; Novák 2001).

Auffällig ist, dass der Mondgott in vielen Inschriften des 1.Jt. v.Chr. als „Herr von Ḫarrān“ spezifiziert wird (siehe Zusammenstellung für Til-Barsip bei Green / Hausleiter 2001, 152f). Welche Bedeutung dem in Ḫarrān verehrten Mondgott von den Aramäern Nordsyriens und Nordmesopotamiens zugemessen wurde, zeigt nicht nur die oben erwähnte Inschrift des Bār-Rākib von Sam'al, sondern z.B. auch seine Nennung als Eidgott im Vertrag zwischen dem assyrischen König Aššur-nērārī V. (754-745) und dem aramäischen Herrscher Mati^c'ilu von Arpad. Auch die entsprechenden Überlieferungen des Alten Testaments, in denen Ḫarrān als Station der Patriarchen auf ihren Wanderungen eine große Rolle spielt, bezeugen den engen Kontakt der Nomaden zu diesem Kultort (Kreuzer 1996, 102f; Theuer 2000, 368f), dessen Bedeutung ins 3.Jt. zurückreicht (Novák 2001, 442ff mit weiterführender Literatur). Daraus lässt sich ablesen, dass seine Verehrung offenbar ortsgebunden an seine traditionelle Kultstätte in Ḫarrān war.³² Zurückzuführen ist dieser Umstand vermutlich auf die Bedeutung Ḫarrāns als Handelsstation und als Kultplatz von Nomaden (Novák 2001, 444f).

³¹ Neben der Stele des Bār-Rākib ist auf die Stele aus Ördek Burnu hinzuweisen, auf der der Mondgott unter seinem hethitischen Namen Arma erscheint.

³² Dieser untergeordnet gab es einen weiteren wichtigen Tempel des Mondgottes in Nērab südöstlich von Aleppo.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass dem Mondgott von Ḥarrān in den Lokalpanthea der aramäischen Fürstentümer offensichtlich nach dem Wettergott (v.a. demjenigen von Ḥalab) eine besondere Bedeutung zugekommen ist. Diese äußerte sich in der häufigen gemeinsamen Nennung beider Götter und in der Abbildung des Mondgott-Emblems auf Stelen mit der Darstellung des Wettergottes (Novák 2001).

7. Eine aramäische Religionspolitik in Assyrien und Babylonien ?

Geht man abschließend der Frage nach, ob und inwieweit sich ein aramäischer Einfluss auf die Religionen Mesopotamiens bemerkbar machte, ist zunächst grundsätzlich zwischen den politischen und sozialen Verhältnissen in Assyrien und Babylonien zu unterscheiden: Während die Aramäer in Assyrien zwar als Folge der Infiltration und der Deportationspolitik des assyrischen Staates einen immer größeren Anteil an der Bevölkerung stellten, konnten sie doch nie die Macht erlangen und den König stellen. Sie hatten folglich keine Möglichkeit, eine tatsächliche offizielle Religionspolitik zu betreiben; sie konnten durch das Praktizieren ihrer eigenen Volksreligion allenfalls indirekt einen Einfluss auf die Staatsreligion ausüben.

In Babylonien dagegen gelang es vor allem den als „Chaldäer“ bezeichneten Gruppen, zunächst rurale Territorien zu okkupieren, auf diesen halbautonome Stammesgebiete zu etablieren und von dieser Machtbasis ausgehend schließlich nach der babylonischen Königswürde zu greifen. Nach mehreren vergeblichen Versuchen gelang dies schließlich dem Stammesführer Nabopolassar, der die so genannte „chaldäische“ Dynastie des spätbabylonischen Reiches begründete. Dieser war es dadurch möglich, eine eigene Religionspolitik zu betreiben.

Trotz dieser unterschiedlichen politischen Entwicklung zeigt sich in der Religion der Aramäer Assyriens und Babyloniens zunächst ein wesentlicher, gemeinsamer Zug: Beide adaptierten die alten mesopotamischen Gottheiten, die auch zu den bestimmenden theophoren Bestandteilen des jeweiligen Onomastikons wurden. In Babylonien dominierten dabei naturgemäß die babylonischen Götter Marduk und Nabû, in Assyrien der assyrische Nationalgott Aššur; der Wettergott Adad spielte dagegen eine nur untergeordnete Rolle.

In beiden Regionen fanden sich daneben auch zahlreiche Namen mit dem theophoren Bestandteil Šin. Dies ist zwar ganz und gar nicht ungewöhnlich, da der Mondgott seit alters her ein hohes Ansehen in Mesopotamien genoss; doch zeigt sich, dass sich hinter dem dabei verehrten Mondgott in vielen Fällen speziell derjenige von Ḥarrān verbarg.

Mit der zunehmenden „Aramäisierung“ Assyriens einhergehend fand der Kult des Mondgottes von Ḥarrān seit dem späten 8.Jh. und im besonderen Maße im 7.Jh. eine weite Verbreitung im assyrischen Reich. Ab der Regierung Sargons II. (721-705) stieg er im Staatspantheon an eine der höchsten Positionen, so dass die Stadt Ḥarrān bald zu den bedeutendsten Kultorten Assyriens zählte. Sie

wurde nach der Zerstörung Assurs und Ninives unter Aššur-uballiṭ II. (612-608) zur letzten, wenngleich nur kurzlebigen Hauptstadt Assyriens.

Erneuten Aufschwung erhielt der Kult des Mondgottes von Ḥarrān unter dem letzten chaldäischen König Nabonid von Babylon (555-539), dessen Mutter Adad-guppi aus Ḥarrān stammte.³³ Der Tempel wurde großzügig restauriert und mehrere Stelen des Königs dort aufgestellt. Damit einher ging ein religionspolitisches Experiment: Sîn galt diesem König als höchster der Götter: „Nannar, der über sie (die großen Götter) Erhabene“ (Schaudig 2001, 499, Harran-Stele III 31).

Der Mondgott von Ḥarrān trug offensichtlich deutlich aramäische Züge, wie den polemischen Schriften Babyloniens zu entnehmen ist. So heißt es beispielsweise in einem Strophengedicht: „Einen Gott, den früher niemand im Lande gesehen, [...] ließ er auf einem Podest Platz nehmen. Nannar nannte er seinen Namen, [aus Gold und] Lapislazuli trägt er seine Krone, sein Aussehen ist (das des) Sîn (in) der Verfinsterung“ (Schaudig 2001, 573; P1. Strophengedicht I 22-27). Es soll sich bei ihm demnach nicht um den babylonischen Sîn, sondern um einen fremden, *Il-Sēr*³⁴ genannten Gott gehandelt haben.

Es lässt sich folglich festhalten, dass die Religionspolitik der Aramäer in Südmesopotamien nicht von einer vollständigen und ausnahmslosen Assimilierung der mesopotamischen Religion geprägt war, sondern in der Erhöhung des spezifisch nordmesopotamisch-aramäischen Mondgottes von Ḥarrān einen eigenen Zug erhielt. Während dieser Prozess in Assyrien nur indirekt ausgelöst worden sein kann, ist er in Babylonien als konkrete Religionspolitik eines chaldäischen Königs zu begreifen. Da diese jedoch auf zum Teil erbitterten Widerstand der alteingesessenen Bevölkerung stieß, scheinen die Bedingungen hierfür ungünstig gewesen zu sein: Die traditionelle babylonische Religion war zu verfestigt, um solche Experimente zuzulassen.

8. Zusammenfassung

Zusammenfassend betrachtet lässt die Religionspolitik in den aramäischen Fürstentümern Nordmesopotamiens und der Levante einige Charakteristika erkennen:

Der Zeit der Einwanderung folgte die der Gründung von Fürstentümern im 10. Jh., die in vielen Fällen mit der Erbauung neuer Städte als Sitze der politischen Verwaltung einherging. Diese wurden in zum Teil enger Nachbarschaft zu den alten urbanen Zentren der Bronzezeit angelegt. Der Hintergrund des Städte-

³³ Zur Biographie Nabonids und seiner Religionspolitik siehe zuletzt Schaudig 2001, 9ff mit ausführlicher Literatur.

³⁴ Hinter diesem Namen verbarg sich der aramäische Name des Mondgottes, *Šahr*. Sein Aussehen als das des „Sîn (in) der Verfinsterung“ weist auf den in ihm verehrten Neumond hin.

bauprogramms ist nicht eindeutig zu erkennen; politische Gegensätze zwischen den Immigranten, die die neue Elite bildeten, und der alteingesessenen Bevölkerung können dabei eine Rolle gespielt haben. Auffällig ist jedoch die bereitwillige Akkulturation der neuen Machthaber, die sich in der Übernahme kultureller Normen und künstlerischer Traditionen sowie in einigen Fällen auch des Onomastikons der Altbevölkerung äußerte, in erster Linie jedoch in der Adaption religiöser Konzepte und Kulte. Die seit alters her in den eroberten Regionen verehrten Götter bildeten nun das offizielle Pantheon der aramäischen Fürstentümer. Ihre zum Teil seit Jahrtausenden bestehenden Tempel in den alten Städten wurden weiter instand gehalten und zu den Sakralzentren der Fürstentümer ausgebaut. Dadurch waren viele aramäische Kleinstaaten durch eine bipolare urbanistische Struktur geprägt, bestehend aus politischer Residenzstadt und Kultort.

Die Panthea der einzelnen aramäischen Fürstentümer scheinen sich in Details unterschieden zu haben. Auffällig ist jedoch die beherrschende Rolle, die dem Wettergott in Nordmesopotamien und der Levante zukam und die er in den Regelfeldbaugebieten Vorderasiens bereits seit dem 3.Jt. innehatte.

Einige Indizien sprechen dafür, dass der Wettergott in den religiösen Vorstellungen der Aramäer diese Position erst als Folge ihrer raschen Akkulturation eingenommen hat: Bei den nomadischen Wüstenbewohnern dürfte er allenfalls eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Hier waren es offenbar Astralgottheiten, die eine hervorgehobene Stellung innehatten, allen voran der Mondgott. Nach der Sesshaftwerdung behielt er seine ursprüngliche Bedeutung größtenteils bei, was sich vor allem im Aufschwung seines alten Kultortes Harrān am Balīḥ zu einem überregionalen Kultzentrum der gesamten aramäischen Welt äußerte. Er stand dabei an der Seite des Wettergottes von Ḥalab, der führenden Gottheit im westlichen Teil des „Fruchtbaren Halbmondes“.

In der Bildkunst der aramäischen Fürstentümer ist eine geringere Anzahl von Gottheiten dargestellt, als in den Inschriften genannt werden. In Verbindung mit den aus verschiedenen Sprachen und Kulturen stammenden Götternamen führt dies zur Vermutung, dass die verehrten Gottheiten von den Angehörigen der diversen Sprachgruppen, die innerhalb der Fürstentümer miteinander lebten, unter verschiedenen Namen bekannt waren: Die Panthea dürften folglich nicht so komplex und groß gewesen sein, wie dies von den Texten suggeriert wird.

In Südmesopotamien erfolgte eine tiefgehende Assimilation der Aramäer und „Chaldäer“ an die babylonische Zivilisation: Auf Stadtgründungen wurde verzichtet, das Onomastikon völlig babylonisiert und das babylonische Pantheon adaptiert. Die chaldäischen Fürsten übernahmen zwar in Babylon die Macht, stellten sich in ihrem Selbstverständnis jedoch klar in die Tradition babylonischer Könige.

Als einzige Auswirkung der alten aramäischen Religion kann man die Aufwertung des Mondgottes von Harrān zunächst im assyrischen Reich seit dem 8. und 7.Jh. und dann im babylonischen Reich während der Regentschaft des chaldäischen Königs Nabonid im 6.Jh. begreifen.

In der Adaption religiöser Konzepte, in der Gleichsetzung syrisch-mesopotamischer Gottheiten mit eigenen, aus der Zeit der nomadischen Lebensweise bekannten, in der Aufwertung überregionaler Kultorte und in der besonderen Stellung des Mondgottes von Ḥarrān liegen die auffälligsten Parallelen der Religionspolitik der aramäischen Fürstentümer Nordmesopotamiens und Nordsyriens auf der einen und der Religion der in Südmesopotamien und Assyrien ansässigen Aramäer auf der anderen Seite; und dies, obgleich die Akkulturationsprozesse unterschiedlich verliefen.

Dass die im vorliegenden Aufsatz aufgezeigten Phänomene der Religionspolitik jedoch nicht auf die Aramäer des 1.Jt. beschränkt waren, könnte eine Betrachtung vergleichbarer Vorgänge während der amurritischen Landnahme eintausend Jahre früher zeigen; eine Aufgabe, die an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden kann.

Literatur

- Abu Assaf, Ali / Bordreuil, Pierre / Millard, Alan R.:
1982 La statue de Tell Fekheriyé et son inscription bilingue assyro-araméenne, Paris (= *Études Assyriologiques* 7).
- Almond, Gabriel A. / Verba, Sidney:
1963 The Civic Culture, Princeton.
- Archi, Alfonso:
1988 Harran in the III Millennium B.C., in: UF 20, 1-8.
- Astour, Michael C.:
1997 Ḥaššu and Ḥašuwan. A Contribution to North Syrian History and Geography, in: UF 29, 1-66.
- Attoura, Hala:
2002 Aspekte der Akkulturation, in: Hartmut Blum u.a. (Hg.): *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen, 19-34.
- Bernett, Monika / Keel, Othmar:
1998 Mond, Stier und Kult am Stadttor, Freiburg / Schweiz (= OBO 161).
- Blum, Hartmut:
2002 Überlegungen zum Thema Akkulturation, in: Hartmut Blum u.a. (Hg.): *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen, 1-18.
- Brinkman, John A.:
1977 Notes on Arameans and Chaldeans in Southern Babylonia in the Early Seventh Century BC, in: Or 46, 304-325.
- Buccellati, Giorgio:
1998 Urkesh as Tell Mozan, Profiles of the Ancient City, in: *Bibliotheca Mesopotamica* 26 (= *Urkesh / Mozan Studies* 3), 11-34.

Buccellati, Giorgio / Kelly-Buccellati, Marilyn:

1999 Das archäologische Projekt Tall Mozan / Urkeš, in: MDOG 131, 7-16.

Cancik-Kirschbaum, Eva:

1996 Die mittellassyrischen Briefe aus Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu, Berlin (= Berichte der Ausgrabungen in Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu 4).

Cholidis, Nadja / Martin, Lutz:

2002 Kopf hoch! Mut hoch! Und Humor hoch! Der Tell Halaf und sein Ausgräber Max Freiherr von Oppenheim, Mainz.

Dietrich, Manfred:

1970 Die Aramäer Südbabyloniens in der Sargonidenzeit, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 7).

Dion, Paul-E.:

1997 Les Araméens à l'âge du fer: histoire politique et structures sociales, Paris (= Études Bibliques, n.s. 34).

Donbaz, Veysel:

1988 Some Neo-Assyrian Contracts from Girnavaḫ and Vicinity, in: State Archives of Assyria Bulletin 2, 3-30.

Eco, Umberto:

1994 Einführung in die Semiotik, 8. unveränd. Aufl., München (= Uni-Taschenbücher 105) [Erstdruck 1972].

Eidem, Jesper / Finkel, Irving / Bonechi, Marco:

2001 The Third-millennium Inscriptions, in: David Oates / Joan Oates / Helen McDonald (Hg.): Excavations at Tell Brak Vol 2: Nagar in the third Millennium BC, Oxford, 99-120.

Erkanal, Hayat:

1988 Girnavaḫ, in: MDOG 120, 139-152.

Fehérvári, Géza:

1971 Ḥarrān, in: Encyclopaedia of Islam (New Edition) 3, 227-230.

Friedrich, Johannes u.a.:

1940 Die Inschriften vom Tell Halaf, Berlin (= AfO Beiheft 6).

Green, Anthony / Hausleiter, Arnulf:

2001 Gottheiten in Til Barsib, in: Thomas Richter / Doris Prechel / Jörg Klingner (Hg.): Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken, 145-170.

Green, Timothy M.:

1992 The City of the Moon God, Leiden.

Greenfield, Jonas C.:

1991 Of Scribes, Scripts and Languages, in: Claude Baurain u.a. (Hg.): Phoinikeia grammata, Namur (= Collection d'Études Classiques 6), 173-185.

Hawkins, J. David:

- 2000 Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1: Inscriptions of the Iron Age, Berlin (= Studies in Indo-European Language and Culture 8.1).
- 2002 Die Erben des Großreiches, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Berlin, 56-59.264-273.

Hillmann, Karl-Heinz:

- 1994 Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart.

Hutter, Manfred:

- 1996a Die Religion nomadisierender Gruppen vom 3. bis zum 1. Jahrtausend v.Chr., in: Peter W. Haider / Manfred Hutter / Siegfried Kreuzer (Hg.): Religionsgeschichte Syriens, Stuttgart, 91-100.
- 1996b Das Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen in Nordsyrien, in: Peter W. Haider / Manfred Hutter / Siegfried Kreuzer (Hg.): Religionsgeschichte Syriens, Stuttgart, 116-122.

Keel, Othmar:

- 1994 Das Mondemblem von Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtlichen Gestirne bei den Aramäern, in: Othmar Keel, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel IV, Freiburg / Schweiz (= OBO 135), 135-202.

Kessler, Karlheinz:

- 1978-79 Nawala und Nabula, in: AfO 26, 99-103.
- 1980 Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens nach keilschriftlichen Quellen des 1. Jahrtausends v.Chr., Wiesbaden (= Beihefte zum TAVO B/26).
- 1999 Nawar, in: RIA 9, 189-190.

Kessler, Karlheinz / Müller-Kessler, Christa:

- 1995 Zum Kult des Wettergottes von Guzana, in: Armağan Erkanal u.a. (Hg.): Eski Yakın Doğu Kültürleri Üzerine İncelemeler, Istanbul, 239-244.

Klengel, Horst:

- 1997 Die historische Rolle der Stadt Aleppo im vorantiken Syrien, in: Gernot Wilhelm (Hg.): Die orientalische Stadt, Saarbrücken (= Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1), 359-384.

Kohlmeyer, Kay:

- 1999-00 Ḥalab. Neues zu Aleppo im 2. und 1. Jahrtausend vor Christus, in: Nürnberger Blätter zur Archäologie 16, 111-130.
- 2000 Der Tempel des Wettergottes von Aleppo, Münster.

Krebernig, Manfred:

- 1993-97 Mondgott A. I, in Mesopotamien, in: RIA 8, 360-369.

Kreuzer, Siegfried:

1996 Die Religion der Aramäer auf dem Hintergrund der frühen aramäischen Staaten, in: Peter W. Haider / Manfred Hutter / Siegfried Kreuzer (Hg.): Religionsgeschichte Syriens, Stuttgart, 101-115.

Kühne, Cord:

1995 Ein mittelassyrisches Verwaltungsarchiv, in: Winfried Orthmann u.a.: Ausgrabungen in Tell Chuëra in Nordostsyrien I. Vorbericht über die Grabungskampagnen 1986 bis 1992, Saarbrücken (= Vorderasiatische Forschungen der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 2), 203-225.

Lewy, Julius:

1945-46 The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus, in: Hebrew Union College Annual 19, 405-489.

Lipiński, Edward:

2000 The Aramaeans, Leuven (= OLA 100).

Luschan, Felix von:

1893-1943 Ausgrabungen in Sendschirli I – V, Berlin.

Matthews, Donald / Eidem, Jesper:

1993 Tell Brak and Nagar, in: Iraq 55, 201-207.

Mazzoni, Stefania:

1994 Aramaean and Luwian new Foundations, in: Stefania Mazzoni (Hg.): Nuove Fondazioni nel Vicino Oriente Antico: Realtà e Ideologia, Pisa, 319-340.

Niehr, Herbert:

1994 Zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. und 8.Jh. v.Chr., in: Studi Epigrafici e Linguistici 11, 57-73.

2002 Religiöse Wechselbeziehungen zwischen Syrien und Anatolien im 1. Jahrtausend v.Chr., in: Hartmut Blum u.a. (Hg.): Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn, Tübingen, 339-361.

2004 Götter und Kulte in Sam'al, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (Hg.): Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.“, Münster, 301-318.

Novák, Mirko:

1999 Herrschaftsform und Stadtbaukunst. Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis Surra man ra'ā, Saarbrücken (= Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie 7).

2001 Zur Verbindung von Mondgott und Wettergott bei den Aramäern im 1. Jahrtausend v.Chr., in: UF 33, 437-465.

2002 Akkulturation von Aramäern und Luwiern und der Austausch ikonographischer Konzepte in der späthethitischen Kunst, in: Hartmut Blum u.a. (Hg.): Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und

Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn, Tübingen, 147-171.

Oppenheim, Max Freiherr von:

1943-62 Tell Halaf I – IV, Berlin.

Orthmann, Winfried:

1971 Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst, Bonn (= Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8).

1975 Der Alte Orient, Berlin (= Propyläen Kunstgeschichte 14).

2001 Die Ausgrabung am Tell Halaf. Architektur und Bildwerke, in: Gabriele Teichmann / Gisela Völger (Hg.): Faszination Orient. Max von Oppenheim, Forscher, Sammler, Diplomat, Köln, 204-247.

2002 Kontinuität und Einflüsse. Die Entwicklung der späthethitischen Kunst zwischen 1200 und 700 v. Chr., in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Bonn, 274-279.

Postgate, J. Nicholas:

1972-75a Harrān, in: RIA 4, 122-125.

1972-75b Huzirīna, in: RIA 4, 535-536.

Pruß, Alexander / Bagdo, ʿAbd al-Masīh:

2002 Tell Fecheriye. Bericht über die erste Kampagne der deutsch-syrischen Ausgrabungen 2001, in: MDOG 134, 311-329.

Röllig, Wolfgang:

1998 Nabula, in: RIA 9, 31.

Sader, Hélène:

1987 Les États Araméens de Syrie, Wiesbaden (= Beirut Texts and Studies 36).

Salvini, Mirjo:

1998 Earliest Evidence of the Hurrians before the Formation of the Reign of Mittanni, in: Bibliotheca Mesopotamica 26 (= Urkesh / Mozan Studies 3), 99-115.

Sauer, Georg:

1996 Die assyrische Zeit und die Bilingue von Tell Fekherije, in: Peter W. Haider / Manfred Hutter / Siegfried Kreuzer (Hg.): Religionsgeschichte Syriens, Stuttgart, 122-127.

Schaudig, Hans-Peter:

2001 Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen, Münster (= AOAT 256).

Schramm, Wolfgang:

1983 Uša = Sam'al, in: Or 52, 458-460.

Seidl, Ursula:

2000 Babylonische und assyrische Kultbilder in den Massenmedien des 1. Jahrtausends v. Chr., in: Christoph Uehlinger (Hg.): Images as Media, Freiburg / Schweiz (= OBO 175), 89-114.

Starke, Frank:

1997 Sprachen und Schriften in Karkamis, in: Beate Pongratz-Leisten / Hartmut Kühne / Paolo Xella (Hg.): *Ana šadi Labnāni lū allik*. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 247), 381-395.

1999 Kleinasien B. Hethitische Nachfolgestaaten, in: *Der Neue Pauly*, Stuttgart, 518-533.

Steinkeller, Piotr:

1998 The Historical Background of Urkesh and the Hurrian Beginnings in Northern Mesopotamia, in: *Bibliotheca Mesopotamica* 26 (= *Urkesh / Mozan Studies* 3), 75-98.

Theuer, Gabriele:

2000 Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas, Freiburg / Schweiz (= OBO 173).

Tropper, Josef:

1993 Die Inschriften von Zincirli, Münster (= ALASP 6).

Wilhelm, Gernot:

1982 Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt.

Zadok, Ran:

1991 Elements of Aramean Pre-History, in: Mordechai Cogan / Israel Eph'al (Hg.): *Ah, Assyria...Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor*, Jerusalem (= *Scripta Hierosolymitana* 33), 104-117.

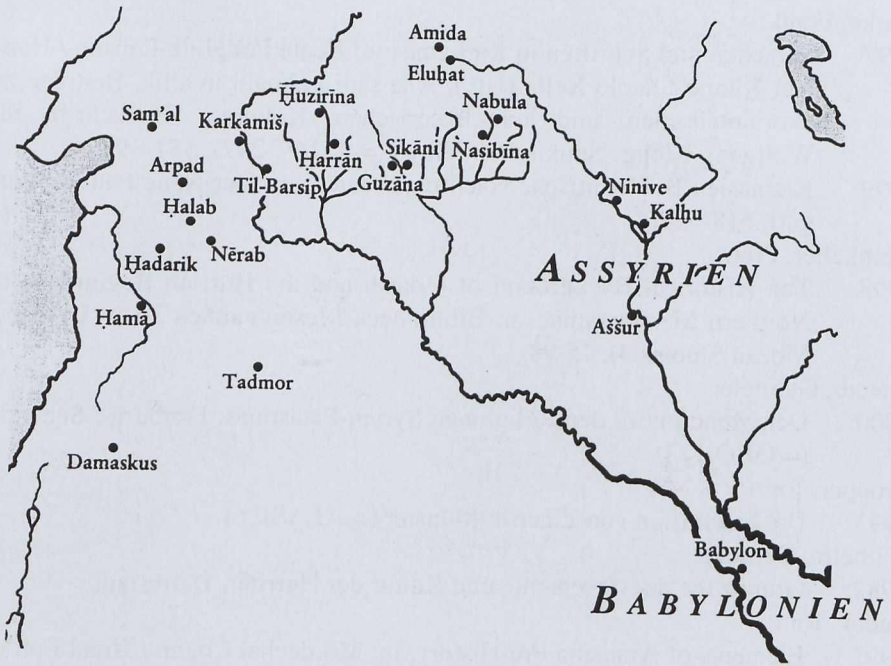


Abb. 1: Karte Vorderasiens mit den im Text erwähnten Orten



Abb. 2: Dekoration des „äußeren Burgtores“ in Sam'al mit der Darstellung eines Götterzuges, 10./9.Jh. v.Chr.
(Aus Orthmann 1975, Abb. 357)

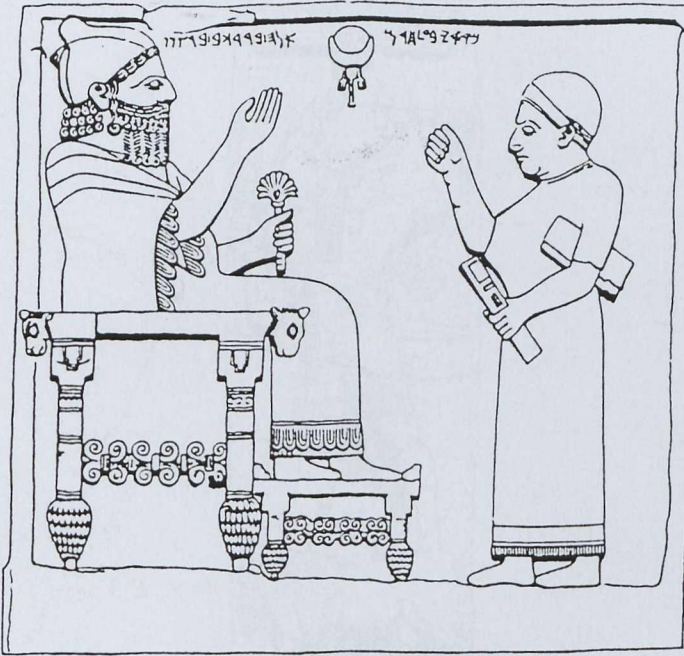


Abb. 3: Stele des Bār-Rākib aus Sam'al mit dem Emblem des Mondgottes von Harrān, 8.Jh. v.Chr. (Aus Bennett / Keel 1998, 155 Abb. 109)



Abb. 4: Wettergott von Halab als Wagenfahrer, 12./11.Jh. v.Chr. (Aus Kohlmeyer 2000, Taf. 17)



Abb. 5: Wettergott von Ḫalab aus Til-Barsip, 10.Jh. v.Chr.
(Aus Green / Hausleiter 2001, 166 Abb. 3)