

ZUM TOTENKULT DER KÖNIGE VON SAM'AL IM 9. UND 8. JH. V. CHR.

Herbert Niehr

1. Einleitung.

Bei den aramäischen Staaten Syriens ist es nur in Einzelfällen möglich, Erkenntnisse über den Kult verstorbener Könige zu erzielen. Ein derartiger Fall ist gegeben mit dem Staat von Sam'al¹. Über den königlichen Totenkult in Sam'al informieren neben archäologischen Funden vor allem drei Inschriften.

Die älteste dieser Inschriften (KAI 24) befindet sich auf einem Torlaibungsorthostataten des großen Palastes der Stadt Sam'al. Sie stellt eine in phönizischer Sprache abgefaßte Bauinschrift des Königs Kilamuwa von Sam'al dar und datiert in das letzte Viertel des 9. Jh. v. Chr.². Die beiden weiteren Inschriften befinden sich auf der dem Gott Hadad geweihten Statue (erste Hälfte des 8. Jh. v. Chr.) des Königs Panamuwa I. von Sam'al, welche 1890 in Gerçin 7 km nordöstlich von Sençirli/Sam'al gefunden wurde (KAI 214)³, und auf der in Tahtali Pinar 2 km nordöstlich von Sençirli/Sam'al gefundenen Panamuwa-Statue (zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr.) des Königs Barrakib von Sam'al (KAI 215)⁴.

-
- 1 Zur Geschichte des Königreichs Sam'al vgl. H. Sader, *Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes*, Beirut 1987, 153-84; H. Klengel, *Syria 3000 to 300 B.C.*, Berlin 1992, 214f.; J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli* (ALASP 6), Münster 1993, 9-19.
 - 2 Vgl. zum Orthostataten F. von Luschan, *Bildwerke und Inschriften. Ausgrabungen in Sendschirli 4* (Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen 14), Berlin 1911, 325-80, bes. 374-77; zur Textbearbeitung vgl. Tropper, *Inschriften*, 27-46.153f.
 - 3 Vgl. F. von Luschan, *Fünf Bildwerke aus Gerdschin. Ausgrabungen in Sendschirli 1* (Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen 11), Berlin 1893, 44-54, bes. 45-48; zur Statue vgl. von Luschan, ebd. 49-52; W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn 1971, 75f.; ders., *Der Alte Orient*, Berlin 1985, 343a; H. Genge, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs I*, Kopenhagen 1979, 143-45; II Abb. 104; zu den Textbearbeitungen vgl. die bibliographische Übersicht bei J.A. Fitzmyer - St.A. Kaufman, *An Aramaic Bibliography 1*, Baltimore-London 1992, 15 f. und vor allem Tropper, *Inschriften*, 54-97.154-59.
 - 4 Vgl. zur Statue von Luschan, *Fünf Bildwerke*, 45.83f.; Orthmann, *Untersuchungen*, 76; Genge, *Reliefs I*, 145; J. Voos, *Studien zur Rolle von Statuen und Reliefs im syroethitischen Totenkult während der frühen Eisenzeit (ca. 10.-7. Jh. v.u.Z.)*, Diss. masch. Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1986, 22-24 und ebd. Katalog Nr. 1; zu den Textbearbeitungen vgl. die bibliographische Übersicht bei Fitzmyer - Kaufman, *Bibliography*, 16 f. und noch Tropper, *Inschriften*, 98-139.159-62.

2. Königlicher Totenkult in Sam'al im 9. Jh. v. Chr.

Das älteste Indiz für die Existenz eines königlichen Totenkultes in Sam'al ist gegeben mit der Statue eines Herrschers, die aus stilistischen Gründen vor Kilamuwa (zweite Hälfte des 9. Jh. v. Chr.) zu datieren ist⁵. Die Statue steht auf einer Basis, die von zwei Löwen und einem sie bändigenden Helden gebildet wird. Aufgrund der Verwendung derartiger Basen auch als Podeste für Götterstatuen läßt sich auf den göttlichen Status des durch die Herrscherstatue repräsentierten Königs schließen. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die in die Köpfe der Löwen und des Helden eingelassenen Schalen, die der Aufnahme von Libationen dienen⁶. Hinsichtlich der primären Aufstellung der Herrscherstatue denkt man an einen der Kulträume des Palastes. Sekundär wurde die Statue an eine der Außenmauern des Palastes versetzt⁷. Nachdem die Statue längere Zeit hindurch umgestürzt war, wurde sie rituell bestattet, woraus noch einmal die ihr zuteilgewordene Verehrung deutlich wird⁸.

Einen zweiten Einblick in den Kult verstorbener Könige von Sam'al während der 2. Hälfte des 9. Jh. v. Chr. bietet die Kilamuwa-Inschrift (KAI 24). Diese Inschrift nennt in ZZ. 15-16 die Götter der Königsdynastie von Sam'al. Es werden genannt Ba'al Šmd als Gott des Ahnherrn Gbr, Ba'al Ḥmn als Gott des Ahnherrn Brmh und Rakib-ʿEl als Herr der Dynastie. Somit werden in der Fluchformel die Götter der verstorbenen Ahnen angerufen⁹. Für die im Kontext des königlichen Totenkultes relevante Frage nach der Divinisierung der Ahnen ist auf den Gott Ba'al Ḥmn näher einzugehen.

Unter diesem Gottesnamen verbirgt sich der «Gott/Herr des ḥmn». Wie das einschlägige Textmaterial zu ḥmn aus Ugarit zeigt, meint ḥmn einen Kultort im Königspalast, «une chapelle sacrée, un 'pavillon' (peut-être aussi un baldaquin), contenant des images divines, siège d'un culte surtout dynastique, probablement (quoique pas exclusivement) adressé à des figures ancestrales comme *ilib* et El»¹⁰. Für das Verständnis des Gottes Ba'al Ḥmn im Kult von Sam'al ist anzunehmen, daß dieser eine Parallelstellung zu dem aus dem königlichen Totenkult Ugarits bekannten Gott El/*ilib* einnimmt¹¹. Eine genaue Unterscheidung zwischen der Verehrung von Göttern und Ahnen kann dabei nicht getroffen werden: «... la distinction entre culte des dieux et culte des ancêtres s'estompe au point qu'ils semblent converger et se fondre dans

⁵ Vgl. dazu von Luschan, *Bildwerke*, 362-69; Orthmann, *Untersuchungen*, 289-91; Tf. 62 c-c; ders., *Orient*, 342a; Genge, *Reliefs I*, 87f.; 144; II Abb. 103; J.D. Hawkins, *Late Hittite Funerary Monuments*, in B. Alster (Hg.), *Death in Mesopotamia*, Kopenhagen 1980, 213-25, hier 214; Voos, *Studien*, 28f. und ebd. Katalog Nr. 5.

⁶ Vgl. Voos, *Studien*, 28.32.

⁷ Vgl. die Diskussion bei Voos, *Studien*, 28f.

⁸ Vgl. Voos, *Studien*, 29.32; zur religiösen Bestattung von Statuen vgl. D. Ussishkin, *The Syro-Hittite Ritual Burial of Monuments*: JNES, 29 (1970), 124-29.

⁹ Zur Frage eines Dynastiewechsels in Sam'al vgl. die Diskussion bei Sader, *États*, 175.

¹⁰ P. Xella, *Baal Hammon*, Rom 1991, 190.

¹¹ Vgl. Xella, *Baal Hammon*, 34-36.190.229-34.

une seule manifestation religieuse originale et particulièrement significative de cette aire»¹².

Somit stellt die Anrufung des Gottes Ba'al Ḥmn als des Gottes eines der Vorfahren des Kilamuwa einen zweiten Hinweis auf die Praxis eines königlichen Totenkultes am Hof von Sam'al dar. Ist der königliche Totenkult in Sam'al über die o.g. Herrscherstatue und die Gestalt des Ba'al Ḥmn nur indirekt greifbar, so ändert sich dieser Sachverhalt in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr.

3. Königlicher Totenkult in Sam'al im 8. Jh. v. Chr.

3.1. Das Mahl des verstorbenen Königs mit dem Wettergott.

Der Inschrift der Hadad-Statue (KAI 214) zufolge soll ein Nachkomme des Königs Panamuwa bei einem Opfer für Hadad den Namen des Gottes anrufen und zu ihm sprechen:

[t'kl. n]b*š¹³. pnmw. 'mk
wtš*[ty.]n*bš*. p*n*mw*. 'mk¹⁴

«es soll essen die nbš des Panamuwa mit dir
und es soll trinken die nbš des Panamuwa mit dir»
(KAI 214,17; vgl. 21-22).

Wie wenig von dem hier angesprochenen königlichen Totenkult verständlich ist, sieht man, wenn man nach einem Verständnis von nbš pnmw in dieser Inschrift fragt. Die meisten Textbearbeitungen verstehen hierunter die «Seele des Panamuwa»¹⁵.

Bei dieser scheinbar selbstverständlichen und klaren Übersetzung bleibt allerdings ungeklärt, was man sich unter der «Seele des Panamuwa», vor allem aber unter ihrem Essen und Trinken mit Hadad vorstellen soll. Das Verständnis von nbš als «Seele» steht wohl allzu unreflektiert im Bannkreis der Wiedergabe von hebräisch *naepaeš* in modernen Übersetzungen¹⁶.

In der wissenschaftlichen Literatur zu KAI 214 wurde die Problematik des Verständnisses von nbš an dieser Stelle und die Frage des Essens und Trinkens der nbš

¹² Xella, *Baal Hammon*, 233.

¹³ Vgl. zu dieser Form R. Degen, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v. Chr.*, Wiesbaden 1969, 31f.; P. Dion, *La langue de Ya'udi*, Waterloo, Ontario 1974, 88f.; L.L. Grabbe, *Hebrew pā'al / Ugaritic b'1 and the Supposed b/p Interchange in Semitic*: UF, 11 (1979), 307-14, bes. 311f.; Tropper, *Inschriften*, 180f.

¹⁴ Vgl. zur Lesung Tropper, *Inschriften*, 77.156.

¹⁵ Vgl. u.a. DISO 183f. s.v. npš; KAI II, 215; TSSI 2, 67.69; Sader, *États*, 164.

¹⁶ Vgl. dazu C. Westermann, Art. npš, in THAT 2, 1976, 71-96; H. Seebass, Art. npš, in ThWAT 5, 1984-86, 531-55. Zu der damit gegebenen semantischen Problematik vgl. J. Barr, *Scope and Problems in the Semantics of Classical Hebrew*: ZAH, 6 (1993), 3-14, bes. 6-8.

des verstorbenen Königs mit Hadad mehrfach angesprochen, wobei unterschiedliche Lösungen erzielt worden sind.

3.1.1. Deutungsversuche.

Die bisherigen Erklärungsversuche zur Verwendung von *nbš* in KAI 214 und zur Klärung des Sachverhaltes von Essen und Trinken der *nbš* mit einer Gottheit nehmen Bezug auf unterschiedliche altorientalische Religionen und Elemente des in ihnen belegten Totenkultes. Auf dieser Basis wird ein Verständnis für die in KAI 214 genannten Aspekte des Totenkultes angestrebt.

3.1.1.1. Mesopotamischer Totenkult.

Nach J.C. Greenfield ist der in KAI 214,16-17.21-22 vorliegende Ritus als «analogue au rite bien connu, le *kispu* des sources cunéiformes»¹⁷ zu verstehen. Damit ist die *nbš*, welche von Greenfield als «esprit» aufgefaßt wird, das nordwest-semitische Pendant zu *ešemmu* «Totengeist»¹⁸. Von der in KAI 214 entdeckten *kispum*-Institution aus schlug Greenfield dann die Verbindung zu den ugaritischen Totenopferstelen KTU 6.13 und 6.14 und zum *marzeah* in Ugarit und Israel¹⁹.

Bei einem Blick auf die mesopotamischen Unterweltsvorstellungen sowie die Praxis der Totenpflege (*kispum*) ergeben sich in Hinsicht auf Greenfields Deutungsvorschlag zu KAI 214 allerdings einige Unstimmigkeiten.

So sind die mesopotamischen Unterweltsvorstellungen grundsätzlich negativ konnotiert. Die Bewohner des Totenreiches sind von den Menschen und von den Göttern des Himmels strikt geschieden²⁰. Ein gemeinsames Mahl zwischen Toten(geistern) und diesen Göttern kann insofern im Rahmen der mesopotamischen Unterweltsvorstellungen nicht in den Blick kommen.

Daß dem so ist, zeigt sich auch an der *kispum*-Institution im engeren Sinne. Der *kispum* ist als Totenpflege zu verstehen, bei der die Toten mit Speise und Trank versorgt werden. Der Aspekt des Mahles zwischen Toten(geistern) und Göttern kommt

¹⁷ J.C. Greenfield, *Un rite religieux araméen et ses parallèles*: RB, 80 (1973), 46-52, hier 47; ders., *Aspects of Aramean Religion*, in P.D. Miller e.a. (Hg.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 67-78, bes. 70f.; zustimmend vgl. u.a. J.P. Healey, *The Archaic Aramaic Inscription from Zinjirli*, Ph. Diss., Harvard 1981, 38; W.W. Hallo, *Royal Ancestor Worship in the Biblical World*, in M. Fishbane e.a. (Hg.), «*Sha'arei Talmon*». Fs. Sh. Talmon, Winona Lake 1992, 381-401, hier 386.

¹⁸ Vgl. Greenfield, *Rite*, 46.49f.

¹⁹ Vgl. Greenfield, *Rite*, 48f.

²⁰ Vgl. dazu J. Boutéro, *La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne*, in B. Alster (Hg.), *Death, cit.*, 25-52; B. Gronenberg, *Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits*: AOF, 17 (1990), 244-61.

im *kispum* nicht zum Tragen²¹. In den wenigen Fällen, in denen Götter als Empfänger des *kispum* auftreten, liegt ein Beschwörungsritus vor, kein Fall der Totenpflege²².

3.1.1.2. Neohethitischer Totenkult.

Die Existenz zahlreicher zu KAI 214 z.T. sogar zeitgenössischer neohethitischer Stelen mit Totenmahlszenen aus Nordsyrien brachte andere Forscher auf den Gedanken, derartige Szenen könnten zur Erklärung der Totenmahlvorstellung von KAI 214 herangezogen werden.

So bildet nach B. Hartmann die Konzeption der Vergöttlichung des hethitischen Königs nach seinem Tode den Verständnishintergrund von KAI 214. «Het feit dat de inscriptie in een semitische tekst gevat ist, heeft het verstaan tot nu toe verduisterd, aangezien de gedachte van een maaltijd met de godheid vanuit de aramese en kanaänitische godsdienst niet de verklaren is. Panamuwa is echter een kleinaziaat, die regeert over een van de kleine hethitische diadochenrijken. Ofschoon hij een semitische taal voor zijn inscriptie gebruikt en ofschoon de god Hadad heet (dat is natuurlijk slechts de interpretatio semitica van de hethitische weergod Nerik) is hij cultureel en godsdienstig als Hethiet op te vatten en moeten zijn uitspraken vanuit hethitische achtergrond geïnterpreteerd worden»²³.

Umgekehrt deutet G. Kestemont die Speisetischszenen²⁴ der neohethitischen Stelen mittels KAI 214: «D'après ce texte, il devient clair que ces scènes de festin constituent une figuration des âmes qui mangent et boivent et ces scènes ne sont donc pas à interpréter comme une figuration des rites funéraires mais comme celle d'une eschatologie individuelle: l'âme du défunt participant au séjour bienheureux en étant matériellement assouvie dans le paradis du dieu-orage»²⁵.

Gegen diese Auffassungen ist allerdings aus kunstgeschichtlicher Perspektive der Einwand vorzubringen, daß die Speisetischszenen der neohethitischen Stelen den für KAI 214 entscheidenden Punkt der Vorstellung eines Mahles von Gott und Mensch eben nicht aufweisen²⁶. Gerade in bezug auf eine derartige Deutung von KAI 214 urteilt W. Orthmann: «Eine unmittelbare Verbindung läßt sich zwischen diesem Text-

21 Vgl. A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (AOAT 216), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, 60.228-41.

22 Vgl. A. Tsukimoto, *Aspekte von kispu(m) als Totenbeigabe*, in B. Alster (Hg.), *Death, cit.*, 129-38, bes. 131f.; ders., *Untersuchungen*, 184-200.

23 B. Hartmann, *De opstandingsgedachte in de antieke godsdiensten van het Nabije Oosten*: GThT, 68 (1968), 27-48, hier 39f.

24 Vgl. zum Terminus in Abgrenzung von anderen Termini Voos, *Studien*, 68.

25 G. Kestemont, *Survie et destin chez les Néo-Hittites (IXe-VIIIe s. av. J.C.)*, in A. Théodoridès - P. Naster - J. Ries (Hg.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven 1983, 55-64, hier 59.

26 Vgl. den Überblick bei Orthmann, *Untersuchungen*, 366-93; Voos, *Studien*, 70-92.109-15.158f., erkennt z.T. Schicksalsgöttinnen neben den Verstorbenen auf den Speisetischszenen. Diese Göttinnen haben aber eine andere Funktion als der Wettergott, so daß von hier aus die Fragestellung des Mahls zwischen verstorbenem König und Wettergott nicht zu lösen ist.

zeugnis und den Speiseszenen nicht herstellen. Ein gemeinsames Mahl von verstorbenem Herrscher und Gott kann nicht wiedergegeben sein, da weder einer der Beteiligten als Gott bezeichnet ist noch ein wesentlicher Rangunterschied zwischen den Teilnehmern angedeutet wird»²⁷.

Hinzutritt ein weiterer Unterschied zwischen KAI 214 und den neuhethitischen Totenstelen. Diese Stelen mit ihren Speisetischszenen stammen nicht aus dem Kontext des königlichen Totenkultes, da sich kaum Herrscherabbildungen auf ihnen nachweisen lassen. Sie entstammen dem Milieu der Oberschicht, weshalb es auch keine Hinweise auf eine Divinisierung nach dem Tode gibt, da diese dem König(shaus) vorbehalten war²⁸. In der Inschrift des Panamuwa wirkt sich hingegen das Thema der Unsterblichkeit des Königs bzw. seines Weiterlebens nach dem Tode aus²⁹.

3.1.1.3. Ugaritischer Totenkult.

Im Unterschied zu den Erklärungen des Totenmahls von KAI 214 aus mesopotamischem und neohethitischem Kontext äußert K. Spronk zurecht die Sicht, daß «neither the Mesopotamian nor the Hittite parallel can explain the role of Hadad in this text»³⁰. Demgegenüber verweist Spronk allgemein auf die ugaritischen Vorstellungen von den *rp'm* und besonders auf Anats Verheißung an Aqhat, er werde «die Jahre mit Ba'al zählen» (KTU 1.17 VI 28-29). Hierin erblickt Spronk einen Bezug zur jährlichen Wiederbelebung der *rp'm* am Neujahrsfest³¹: «It is not clear whether KAI 214 also refers to the New Year festival, but the idea behind the words of Panamuwa is certainly related to it»³². Der Terminus *nbš* sei zu verstehen als «Leben» im Unterschied zu «Tod», «indicating that for the moment Panamuwa is revived»³³.

Allerdings ist Spronks Untersuchung der ugaritischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode nicht ohne Kritik geblieben. Vor allem die für seine Rekonstruktion

²⁷ Orthmann, *Untersuchungen*, 378.

²⁸ Vgl. Voos, *Studien*, 69-137.

²⁹ Vgl. J.F. Healey, *The Immortality of the King: Ugarit and Psalms*: OrNS, 53 (1984), 245-54, bes. 251. Z.T. wird in der Literatur auf die Entsprechung zur hieroglyphenluwischen Inschrift des Fürsten Panuni aus Kululu verwiesen. Ob es hierin allerdings um ein Essen und Trinken des verstorbenen Prinzen mit der Gottheit geht, ist nicht sicher; vgl. Hawkins, *Funerary Monuments*, 220-23 und Voos, *Studien*, 127f.

³⁰ K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1986, 207.

³¹ Vgl. Spronk, *Afterlife*, 207. Vor Spronk hatten schon J.C. de Moor, *Rāpi'ūma-Rephaim*: ZAW, 88 (1976), 324-45, bes. 338f. und M. Dijkstra, *Some Reflections on the Legend of Aqhat*: UF, 11 (1979), 199-210, hier 210 Anm. 91 auf der Basis von KTU 1.108:1-3 ein Trinken des Yaqaru mit der Göttin Aštarte erschlossen. Allerdings ist mittlerweile diese Deutung von KTU 1.108:1-3 auszuschließen; vgl. dazu TOu II, 113-15.

³² Spronk, *Afterlife*, 207.

³³ Spronk, *Afterlife*, 208.

grundlegende Auffassung von der jährlichen Wiederbelebung der *rp'm* stellt sich als «an accumulation of speculations and conjectural restorations, frequently inspired by the very hypothesis which the texts are called upon to corroborate»³⁴ heraus. Mit dem Wegfall der ugaritischen Grundlagen einer Wiederbelebung der Totengeister entfällt auch zugleich die von Spronk vorgebrachte Deutung zu KAI 214, zumal hierin weder von einem himmlischen oder ewigen Leben des Panamuwa die Rede ist³⁵.

3.1.2. Auswertung.

In der bisherigen Forschung wurde auf mesopotamische, neohethitische und ugaritische Hintergründe zur Erklärung des in KAI 214 vorausgesetzten Sachverhalts zurückgegriffen. Die hier genannten Kulturen haben sich in der Tat grundsätzlich auch auf den Totenkult der Aramäer Nordsyriens ausgewirkt. Trotzdem wies jede der in der Forschung angesprochenen Parallelen Schwierigkeiten auf, da sie entweder das gemeinsame Mahl mit der Gottheit (mesopotamische und neohethitische Religion) nicht erklären konnten oder sie auf problematischen Voraussetzungen des zum Vergleich herangezogenen Ritus (ugaritische Religion) aufbauten.

Darüberhinaus sind vier generelle Desiderate der Arbeiten zu KAI 214 und 215 zu vermerken:

- (1) Die Semantik von *nbš* in dieser aramäischen Inschrift wurde häufig vernachlässigt und das Verständnis von *nbš* als «Seele» direkt aufgrund seiner Verwendung im hebräischen Alten Testament bestimmt.
- (2) Auf Erklärungsversuche des Totenmahles mit der Gottheit aus Gegebenheiten des königlichen Totenkultes würde nicht eingegangen.
- (3) Es wurden nicht alle in KAI 214 gegebenen Informationen zur Bautätigkeit des Königs Panamuwa ausgewertet, sondern der Akt des Mahles der *nbš* des Panamuwa mit Hadad einseitig aus dem Gesamttext isoliert.
- (4) Die Stele KAI 215 wurde in ihrer Relevanz für die Frage nach dem königlichen Totenkult von Sam'al zumeist übersehen.

Berücksichtigt man diese vier Desiderate, so läßt sich ein religionsgeschichtlich plausibles Verständnis des in KAI 214 und 215 angesprochenen Totenkultes der Könige von Sam'al erzielen.

3.1.3. Zur Semantik von *nbš/npš*.

Überschaut man die in DISO s.v. *npš* angeführte Breite der Bedeutungen in den nordwestsemitischen Sprachen, die sich von 1. «personne» über 2. «disposition» und 3. «âme» zu 4. «monument funéraire» erstreckt, so fällt auf, daß die unter 3. genannte Bedeutung «Seele» nach DISO nur in KAI 214,17.21 vorliegen soll. Insofern fragt man sich, ob für KAI 214,17.21 nicht eine Sonderbedeutung, beeinflusst durch das AT,

³⁴ K. van der Toorn, *Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible*: BO, 48 (1991), 40-66, hier 62; vgl. auch noch M.S. Smith - E. Bloch-Smith, *Death and Afterlife in Ugarit and Israel*: JAOS, 108 (1988), 277-84, bes. 278f.

³⁵ Vgl. Smith - Bloch-Smith, *Death*, 279.

behauptet wird. Die Annahme einer derartigen Sonderbedeutung von *nbš*, die nur in KAI 214 vorliegen soll, ist vor allem motiviert durch die von *nbš* regierten Verben *ʔkl* und *šty*, die nach einem belebten Subjekt verlangen.

Dem altsyrischen Totenkult sachgemäßer ist es jedoch, wenn man die Semantik von *nbš* in KAI 214 nicht mit einer Sonderbedeutung abdeckt, sondern versucht, innerhalb der von DISO aufgezeigten drei anderen semantischen Möglichkeiten auch die Semantik von *npš* in KAI 214 unterzubringen.

Aufgrund der Verankerung von KAI 214 im Totenkult ist hier auf die durch *nbš* abgedeckten Bereiche «personne» und «monument funéraire» einzugehen.

Nimmt man den Ausgang von der auf der Beterstatue vom Tell Fekherye konservierten ältesten aramäischen Inschrift (zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr.), so stößt man hier auf die Formulierung *lhyy npšh* in Parallele zu *lmʔrk ywmh* und *lkbr šnwh*³⁶. *hyy npš* meint hier das Aufrechterhalten der Lebenskraft, entsprechend dem Verlängern der Tage und der Jahre. Die Bedeutung «Lebenskraft» hat *npš* mit dem Akkadischen gemein³⁷.

Für die Verwendung von *nbš* in KAI 214,17.21 läßt sich im Vergleich zur Statueninschrift vom Tell Fekherye eine semantische Weiterentwicklung festhalten, die darin begründet ist, daß es sich in KAI 214,17.21 nicht mehr um die *npš* eines Lebenden handelt. *npš* ist in KAI 214,17.21 die Gestalt, mittels derer der Verstorbene am Kult teilnahm. Insofern kann *nbš* nur als «Totengeist» aufgefaßt werden³⁸.

An dieser Stelle ist die Frage anzuschließen, wie der Totengeist des Panamuwa mit Hadad essen und trinken kann. Dieses geht nach altorientalischem Kultverständnis nur, wenn sich der Totengeist in einer Statue niederläßt. Insofern ist grundsätzlich nicht zu übersehen, daß *nbš* in semantischer Weiterentwicklung auch die diesen Totengeist repräsentierende Statue oder Stele meinen kann, die den Verstorbenen wie ein Götterbild es tut, repräsentiert³⁹. Somit erkennt man die Zusammengehörigkeit von «personne» und «monument funéraire» im Bereich des Totenkultes. Weitere Belege hierfür fehlen im Aramäischen von Sam'al. Daß grundsätzlich im Aramäischen *nb/pš* die Stele oder das Bild eines Toten meint, ist häufiger belegt⁴⁰.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Terminus *nbš* in KAI 214,17.21 den Totengeist und die ihn repräsentierende Statue des verstorbenen Königs Panamuwa I.

36 Vgl. den Text in A. Abou Assaf-P. Bordreuil-A.R. Millard, *La statue de Tell Fekherye*, Paris 1982, 23 Z. 7; zur Datierung vgl. ebd. 103-13.

37 Vgl. den akkadischen Text ebd. 15 Z. 10-11; zur Semantik von *napištum* als «Lebenskraft» im Akkadischen vgl. CAD N/1, 296-300 s.v.; G. Steiner, *Der Begriff «Leben» in den Vorstellungen des Alten Orients*: AfOBeih. 19, 1982, 144-50.

38 Vgl. u.a. Greenfield, *Rite*, 46.49f.; Tropper, *Inschriften*, 77.

39 Vgl. Voos, *Studien*, 46.166.169f.

40 Vgl. DISO, 183f. s.v.; M. Gawlikowski, *La notion de tombeau en Syrie romaine: Berytus*, 21 (1972), 5-15; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics* 1 (OLA 1), Leuven 1975, 147.149f.151f.

meint. Dieser Totengeist soll im Rahmen eines Totenkultes mit Hadad essen und trinken, wobei der Gott Hadad gleichfalls als Götterbild anwesend ist.

Hinsichtlich der Präpositionalverbindung 'm hdd (KAI 214,21; vgl. 17: 'mk) ist ein lokales Verständnis «mit Hadad» einem philologisch auch möglichen temporalem Verständnis⁴¹ vorzuziehen.

3.1.4. Statuen und Opfer im königlichen Totenkult von Sam'al.

Der königliche Totenkult Syriens im 2. und 1. Jahrtausend basiert auf der grundlegenden Auffassung, daß der König unsterblich ist und nach seinem Tode weiterlebt. Nach seinem Tode wird der König divinisiert. Diese dem königlichen Totenkult zugrundeliegende Ideologie läßt sich im 2. Jahrtausend in Syrien für Ebla, Ugarit und Mari aufgrund von Texten und Ausgrabungen am besten belegen⁴². Während des 1. Jahrtausends ist die Divinisierung des verstorbenen Königs vor allem in der aramäischen Religion Nordsyriens greifbar. Auf diesem Denken beruht auch die Sicht des verstorbenen Königs in der Inschrift KAI 214⁴³.

Aus den archäologisch nachweisbaren Vorrichtungen für die Abhaltung des königlichen Totenkultes ist auf dem Hintergrund der oben vorgebrachten Überlegungen zu np/bš als Totengeist und Stele der Bereich der Statuen anzusprechen.

Statuen verstorbener Könige sind außer in hethitischen und mesopotamischen Quellen, auf die hier nicht eingegangen werden soll, in Syrien-Palästina von der Mittelbronze II-Zeit bis zur Eisenzeit belegt. Unter archäologischem Aspekt ist exemplarisch zu verweisen auf die kultische Verehrung wie sie den Statuen der verstorbenen Könige von Ebla⁴⁴, der Statue des Idrimi von Alalah⁴⁵, und den Statuen im Stelenheiligtum von Hazor zuteil wurde⁴⁶. Für diese drei Beispiele läßt sich eine Beopfe-

-
- 41 Vgl. dazu A. Caquot, *Rez. zu Dion, Langue: Syria*, 54 (1977), 134-36, hier 136: «on servira à Panamou les offrandes dues aux défunts en même temps qu'il sera sacrifié à Hadad».
- 42 Vgl. dazu bes. P. Matthiae, *Princely Cemetery and Ancestors Cult at Ebla during Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation*, UF, 11 (1979), 563-69; P. Xella, *Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica*, in U. Bianchi - M.J. Vermaseren (Hg.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, 614-32; Healey, *Immortality*; ders., *The Ugaritic Dead: Some Life Issues*: UF, 18 (1986), 27-32; Spronk, *Afterlife*, 142-202; Voos, *Studien*, 49-62; A. Archi, *Die ersten zehn Könige von Ebla*: ZA, 76 (1986), 213-17; ders., *Cult of the Ancestors and Tutelary God at Ebla*, in Y.L. Arbeitman (Hg.), *Fucus. A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of A. Ehrman*, Amsterdam-Philadelphia 1988, 103-12.
- 43 Vgl. Healey, *Immortality*, 251; Voos, *Studien*, 160.
- 44 Vgl. dazu P. Matthiae, *Scavi a Tell Mardikh-Ebla, 1978. Rapporto sommario*: SEb, 1/9-12 (1979), 129-84, bes. 182-84; ders., *Cemetery*, 566-69; ders., *A Class of Old Syrian Bronze Statuettes and the Sanctuary B2 at Ebla*, in P. Matthiae e.a. (Hg.), *Resurrecting the Past. Fs. A. Bounni*, Istanbul 1990, 345-62; Voos, *Studien*, 52-54.
- 45 Vgl. dazu R. Mayer-Opificius, *Archäologischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalah*: UF, 13 (1981), 279-90; Voos, *Studien*, 54-57.
- 46 Vgl. dazu K. Gallig, *Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor*: ZDPV, 75 (1959), 1-13; Mayer-Opificius, *Kommentar*, 288f.; Voos, *Studien*, 54.57-59.

rung der Statuen verstorbener Könige nachweisen. Hinsichtlich der Quellen, die die Beopferung von Statuen verstorbener Könige nennen, sind besonders Texte aus Mari⁴⁷ und Ugarit⁴⁸ hervorzuheben.

In all diesen Fällen hat die Versorgung der Statuen verstorbener Herrscher mit Opfern den Zweck, den Verstorbenen Nahrung zuzuführen, d.h. sie essen und trinken zu lassen. Auf diesem Hintergrund wurde oben bereits geäußert, daß auch das Essen und Trinken der *nbš* des Panamuwa mit Hadad als Beopferung der Statuen des verstorbenen Königs und seines Gottes zu verstehen ist.

Daß dem so ist, zeigen nicht nur die genannten archäologischen und textlichen Hinweise aus dem königlichen Totenkult Syriens und Palästinas. Das gemeinsame Mahl der *nbš* des verstorbenen Königs mit dem Wettergott läßt sich innerhalb der aramäischen Religion auch archäologisch anhand des sog. «Kultraums» vom Tell Halaf illustrieren. Dieser Sachverhalt wurde bereits von W. Orthmann und J. Voos zutreffend erkannt⁴⁹.

Der im Oktober 1912 im Rahmen der Ausgrabungen auf dem Tell Halaf gefundene sog. «Kultraum» von 11 x 22 m besteht aus einer Cella mit davorliegendem östlichem Eingang und drei kleinen Nebenräumen am westlichen Teil der Südseite⁵⁰. In der hier interessierenden Cella befand sich an der dem Eingang gegenüberliegenden Seite ein Podest, auf dem sich die Statue eines Wettergottes und das Doppelsitzbild eines thronenden Paares befand⁵¹. Bei diesem handelt es sich entweder um ein verstorbenes Königspaar der aramäischen Stadt Guzana (Tell Halaf) oder um einen König und eine neben ihm sitzende (Schutz-)Göttin⁵². Zwischen dem Eingang und dem Podest mit den Figuren standen ein Altar, der noch die Spuren der Opferdarbringung erkennen ließ, und eine Basaltplatte zur Aufnahme von Libationen⁵³.

Was die Deutung der hier nur kurz vorgestellten Kultanlage betrifft, so ist ihre Datierung in die aramäische Besiedlungszeit des Tell Halaf hervorzuheben (9. Jahrhundert v. Chr.)⁵⁴. Die Tatsache, daß in der Cella neben der Götterstatue das Doppel-

47 Vgl. Mari 12803 I 1-30; der Text ist bearbeitet und kommentiert bei M. Birot, *Fragment de rituel de Mari relatif au kispum*, in B. Alster (Hg.), *Death, cit.*, 139-50; Tsukimoto, *Untersuchungen*, 73-78.

48 Vgl. aus den zahlreichen Belegen exemplarisch KTU 1.43 (zur Textbearbeitung vgl. M. Dietrich-O. Loretz, *Der gtr-Gašaru und seine ʿnt-Anat im königlichen Ahnenkult nach KTU 1.43*, in dies., *Jahwe und seine Aschera*, Münster 1992, 39-76) und KTU 1.161 (zur Textbearbeitung vgl. P. Xella, TRU I, 279-87; P. Bordreuil-D. Pardee, *Le rituel funéraire ougaritique RS 34.126: Syria*, 59 [1982], 121-28).

49 Vgl. Orthmann, *Untersuchungen*, 378; Voos, *Studien*, 47.158-60.

50 Vgl. dazu K. Müller, *Das Stadtgebiet*, in M.F. von Oppenheim, *Tell Halaf II. Die Bauwerke*, Berlin 1950, 325-66, bes. 357-60; Abb. 173; Tf. 70,2-74,1; R. Naumann, *Kritische Betrachtung der Architektur: ibid.*, 367-402, bes. 394f.

51 Vgl. Müller, *Stadtgebiet*, 358f.

52 Vgl. Voos, *Studien*, 45.47.161f.

53 Vgl. Müller, *Stadtgebiet*, 360.

54 Vgl. Naumann, *Betrachtung*, 381.

sitzbild eines Paares bzw. eines Königs und seiner (Schutz-)Göttin aufgerichtet war, läßt dieses als divinisiert verstehen⁵⁵. Auf den Umstand der Divinisierung weist auch die Existenz des Altares und der Libationsplatte. Das verstorbene Königspaar bzw. der verstorbene König und seine (Schutz-)Göttin wurde also zusammen mit dem Wettergott beopfert. In der Formulierung von KAI 214 läßt sich auch sagen, daß die *nbš* des oder der Verstorbenen mit dem Wettergott ißt und trinkt.

Im Kult der verstorbenen Könige von Sam'al kam Statuen ebenfalls eine wichtige Rolle zu.

Das älteste Indiz für den Kult vergöttlichter Könige von Sam'al stellte die Statue eines Herrschers aus der Zeit vor Kilamuwa dar, die im Palast von Sam'al aufgestellt und dann rituell bestattet worden war⁵⁶.

Hiervon unterscheidet sich die chronologisch zweitälteste Statue aus dem Totenkult der Könige von Sam'al. Die Inschrift Panamuwas I. (KAI 214) war auf einer Statue des Gottes Hadad angebracht. Dementsprechend ist in dieser Inschrift auch von Opferschlachtungen für den Gott Hadad die Rede⁵⁷. Der verstorbene König partizipierte dann an diesen Opfern, was in der Inschrift als «Essen und Trinken mit Hadad» (ZZ. 17.21) bezeichnet wird. Außerdem wurde diese Statue nicht in Sam'al, sondern in Gerçin gefunden, wo auch ihr ursprünglicher Standort war⁵⁸.

In Gerçin wurden insgesamt die Reste von fünf Statuen gefunden, wobei sich außer im Falle der Hadad-Statue Panamuwas I. nicht feststellen läßt, ob es sich um Götter- oder Herrscherstatuen handelt⁵⁹.

Im Unterschied zur Hadad-Statue Panamuwas I. und in Übereinstimmung mit der Statue aus der Zeit vor Kilamuwa ist die Inschrift für Panamuwa II. (KAI 215) auf einer Herrscherstatue, die den verstorbenen König darstellt (vgl. Z. 22: *wzkr. znh.*) angebracht. Diese Statue stand ursprünglich in Sam'al⁶⁰, wurde dann nach Tahtali Pinar 2 km nordöstlich von Sam'al verschleppt, wo sie auch gefunden wurde⁶¹.

Was die Opfer für den verstorbenen Panamuwa II. betrifft, so nennt die textlich problematische Inschrift KAI 215 in ZZ. 20-21 die Darbringung (?) eines Lammes und die Aussendung eines Widders⁶². Diese kann in Verbindung gesetzt werden mit der durch eine Textlücke hiervon getrennten Angabe *qd*m. qbr*. 'by. pnm*[w]* («vor das Grab meines Vaters Panamu[wa]»).

Aus der Inschrift für Panamuwa II. erfährt man des weiteren, daß dem verstorbenen König bereits an der Stätte seines Todes bei Damaskus ein Gedenkbild (KAI

55 Vgl. Voos, *Studien*, 45-47.160-62.

56 S.o. Abschnitt 2.

57 KAI 214,15.16.18.21.22.

58 Zu Gerçin als Kultort der verstorbenen Könige s.u. 3.2.

59 Vgl. von Luschan, *Bildwerke*, 49-54.

60 Vgl. Voos, *Studien*, 22-24.

61 Vgl. von Luschan, *Bildwerke*, 48.53f.

62 Vgl. zum Text Tropper, *Inschriften*, 129f. 162.

215,18: *mšky*) errichtet wurde. Dieses geschah vermutlich, um die kultische Verehrung des verstorbenen Königs gleich einsetzen zu lassen.

Hinsichtlich der kultischen Relevanz dieses und vergleichbarer Herrscherbilder hat J. Voos folgendes Ergebnis festgehalten: «Für den verstorbenen und vergöttlichten Herrscher wurden Standbilder gefertigt, die wahrscheinlich in allen Fällen kultisch verehrt wurden. Ein Zusammenhang zwischen Statue und Grab ist in keinem Falle nachgewiesen. ... Es ist daher anzunehmen, daß sich dieser Kult (auch?) abseits und unabhängig von der Grabstätte vollzogen hat, was Vorbilder im bronzezeitlichen Syrien und hethitischen Kleinasien hätte In den hier behandelten und rekonstruierten Fällen hat sich dieser Kult nicht in einem speziellen Kultbau, sondern nach Aufstellung der Bildnisse an anderen exponierten Orten, insbesondere Toren, abgespielt - mithin im Lichte der Öffentlichkeit»⁶³.

Dieser Sachverhalt gilt grundsätzlich auch für die Statue Panamuwa II. Ihr kommt eine Relevanz für den königlichen Totenkult unabhängig vom Bestattungsort des Königs zu. Ihr Aufstellungsort befand sich vielleicht in einem der Tore von Sam'al⁶⁴.

3.2. Die Toten kultanlage von Gerçin und die Frage der königlichen Grablege.

Zur Bestätigung der hier vertretenen Deutung von KAI 214 auf dem Hintergrund des königlichen Totenkultes kann man zusätzlich auf einige in dieser Inschrift erwähnten Baumaßnahmen des Königs verweisen.

Deren erste wird gleich zu Anfang der Inschrift genannt:

'nk pnmw ... zy. hqmt. nšb. zn. lhdd. b'Imy

«Ich, Panamuwa, ..., habe diese Statue errichtet für Hadad an meinem Grab»⁶⁵.

(KAI 214,1).

Nach der Aussage, daß Hadad ihn zu bauen beauftragt habe (Z. 14), führt Panamuwa weiter aus:

*pbnyt. m*t.⁶⁶ w[h]qmt. nšb. hd*d*. zn. wmqm. pnmw. br. qrl. mlk. y'd*y*. 'm. nš*b*. h*d*[r.]⁶⁷*

⁶³ Voos, *Studien*, 32; vgl. auch ders., *Zur kultischen Funktion von Toranlagen nach hethitischen und aramäischen Quellen*, in B. Brentjes (Hg.), *Probleme der Architektur des Orients*, Halle (Saale) 1983, 149-57.

⁶⁴ Vgl. Voos, *Studien*, 23f. 178 Anm. 133.

⁶⁵ Zu 'Im als «Grab» vgl. Tropper, *Inschriften*, 75f.

⁶⁶ Zu dieser Partikel vgl. J. Tropper, *Sam'alisch mit «wahrlich» und das Phänomen der Aphärese im Semitischen*: *OrNS*, 61 (1992), 448-53; ders., *Inschriften*, 72.241.

⁶⁷ So die Lesung bei Tropper, *Inschriften*, 75f.

«Und so baute ich denn wahrlich. Und (zwar) [ri]chtete ich diese Hadadstatue auf und den *mqm* des Panamuwa, des Sohnes des Qrl, des Königs von Jaudi, nebst⁶⁸ der Statue (in) der Grabkam[mer]»⁶⁹.

(KAI 214,14-15).

Mit *nšb ḥdr* wird der in Z. 1 genannte Sachverhalt des Errichtens einer Hadadstatue am Grabe (*nšb ... b'Imy*) aufgenommen.

Das für *mqm* in manchen Übersetzungen angeführte «Platz»⁷⁰ ist völlig unzureichend. Dagegen ist zu sehen, daß wie im Phönizischen⁷¹ und Hebräischen⁷² *mqm* auch in KAI 214,14 die «Grabstätte» meint⁷³. Dabei kann man unter *mqm* in einem weiteren Sinne, der sich in die Angaben von KAI 214 am besten einfügt, ein Mausoleum⁷⁴ oder eine Totenkapelle verstehen⁷⁵.

Somit hat Panamuwa eine Statue des Hadad errichten lassen. Neben der Statue hat er ein Mausoleum oder eine Totenkapelle erbaut, in welcher sein Totengeist in Gestalt seiner Statue⁷⁶ beopfert wurde.

Als partielle Analogien, die zu einem tieferen Verständnis dieser Anlage beitragen können, läßt sich auf das Heiligtum B2 von Ebla, den «Kultraum» vom Tell Halaf und auf das Heiligtum zur Verehrung der Statue des Idrimi von Alalah verweisen.

Das Heiligtum B2 von Ebla diente dem königlichen Totenkult. Es enthielt im Hauptheiligtum Depositbänke und in den Nebenräumen Vorrichtungen für die Darbringung

⁶⁸ Vgl. A. Poebel, *Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. Sing. in den westsemitischen Inschriften und im Alten Testament* (AS 3), Chicago 1932, 47f. mit Anm. 4; B. Landsberger, *Sam'al*, Ankara 1948, 63f. Anm. 165; 65f. Anm. 167; Dion, *Langue*, 29: «auprès de la statue»; TSSI 2, 60: «alongside»; Sader, *États*, 183: «à côté de la statue de Hadad»; Tropper, *Inschriften*, 75f. und zur lokalen Verwendung der Präposition 'm vgl. noch KAI 226,6-7 und DISO, 216 s.v.

⁶⁹ Vgl. zu Text und Übersetzung Tropper, *Inschriften*, 75f. 156.

⁷⁰ Vgl. KAI II, 215; TSSI 2, 67.

⁷¹ KAI 9,3 (*mqm* in Parallele zu *mškb*); 14,4 (*mqm* in Parallele zu *qbr*); vgl. dazu DISO, 165, s.v.; M. Dahood, *Qohélet and Northwest Semitic Philology*: Bibl, 43 (1962), 349-65, hier 360.

⁷² Jer 7,32; 19,11; Ez. 39,11; Pred. 8,10; vgl. dazu J. Gamberoni, Art. *mqw*, in ThWAT 4, 1982-84, 1113-25, bes. 1117.

⁷³ Vgl. Poebel, *Pronomen*, 46; DISO, 165, s.v.; Healey, *Inscriptions*, 11.36f.; Sader, *États*, 164.183 übersetzt *mqm* als «stèle funéraire». Dahinter steht wohl der Einfluß von Landsberger, *Sam'al*, 63f. Anm. 165; 65f.: «Standort (= Grabstele)»; TSSI 2, 72 versteht *mqm* trotz seiner Übersetzung mit «place» als «tomb»; Tropper, *Inschriften*, 60.75 übersetzt «Nekropole».

⁷⁴ So Poebel, *Pronomen*, 47f. Anm. 4.

⁷⁵ So der Vorschlag von E. Lipiński, *The God 'Arqu-Rashap in the Samallian Hadad Inscription*, in M. Sokoloff (Hg.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Ramat-Gan 1983, 15-21, bes. 20; vgl. auch Dion, *Langue*, 29: «lieu saint» und Voos, *Studien*, 160: «Grab- oder Totenkultstätte».

⁷⁶ Vgl. zur Frage der Statue auch Voos, *Studien*, 160.

von Opfern. Die Anlage stand in engem kultischen Zusammenhang mit der königlichen Nekropole⁷⁷.

Die Analogie der Anlage Panamuwas I. zum «Kultraum» vom Tell Halaf liegt darin, daß hierin der Wettergott und ein als Doppelsitzbild repräsentiertes verstorbene Königspaar nebeneinander standen und gemeinsam beopfert wurden. Es fehlt in diesem Kultraum, der in der Stadt gelegen war, eine Grablege⁷⁸, so daß wie bei der Anlage Panamuwas I. die königliche Nekropole von Tell Halaf vom Kultort für die verstorbenen Könige getrennt war.

Ebenso läßt sich an das Heiligtum für die Statue des Idrimi von Alalah denken, welches als Annexbau an einen Tempel angefügt war⁷⁹. Auch hier war allerdings nicht die Grablege der Könige von Alalah, diese befand sich vielmehr im Königspalast von Alalah⁸⁰.

Die in KAI 214 erwähnte Totenkultanlage Panamuwas I. befand sich in Gerçin. Bei dem Ort Gerçin handelt es sich um einen Hügel aus gewachsenem Fels, der die umgebende Landschaft um ca. 70 m überragt⁸¹. Es fanden sich in Gerçin die Reste von fünf Statuen⁸², und in der Forschung wird der Ort als die Grablege der Könige von Sam'al aufgefaßt⁸³. Ob diese Auffassung stimmt, ist letztlich nur durch Grabungen vor Ort zu entscheiden⁸⁴. Die Evidenz aufgrund der Inschriften ist ambivalent. Aus KAI 214,1.14-15 ist aufgrund der Verbindung von Hadadstatue und Grabmal des Königs der Schluß auf die Existenz von Königsgräbern in Gerçin naheliegend.

Gegen die These von der Existenz der Grablege aller Könige von Sam'al in Gerçin spricht jedoch ein Befund, den die Stele Panamuwas II. nahelegt. Dieses Standbild Panamuwas II., welches dessen Sohn und Nachfolger Barrakib ihm errichtete, stand ursprünglich in Sam'al. Es war allerdings verschleppt worden und wurde deshalb 2 km nordöstlich von Sam'al gefunden⁸⁵. Die Inschrift auf diesem

⁷⁷ Vgl. Matthiae, *Cemetery*, 566f.; ders., *A New Palatial Building and the Princely Tombs of Middle Bronze I-II at Ebla*, in H. Klengel (Hg.), *Gesellschaft und Kultur im Alten Vorderasien*, Berlin 1982, 187-94; ders., *Die Fürstengräber des Palastes Q in Ebla*: AW, 13 (1982), 3-14; ders., *New Discoveries at Ebla. The Excavation of the Western Palace and the Royal Necropolis of the Amorite Period*: BA, 47 (1984), 18-32.

⁷⁸ Vgl. Müller, *Stadtgebiet*, 357, der den für eine Grablege in Frage kommenden Raum D des Kultraums als «Schatzhaus» bestimmt.

⁷⁹ Vgl. Mayer-Opificius, *Kommentar*, 281 Abb. 4; 285-87.

⁸⁰ Vgl. dazu zuletzt R. Hachmann, *Kumidi und Byblos. Spätbronzezeitliche Königsgräber im Küstengebiet östlich des Mittelmeeres*, in W. Zwickel (Hg.), *Biblische Welten. Fs. M. Metzger* (OBO 123), Fribourg-Göttingen 1993, 1-40, bes. 19-23.

⁸¹ Vgl. von Luschan, *Bildwerke*, 45f.

⁸² Ders., *ibid.*, 49-54.

⁸³ Vgl. Landsberger, *Sam'al*, 65f. Anm. 167; Orthmann, *Untersuchungen*, 378 Anm. 49; Sader, *États*, 183; Tropper, *Inschriften*, 4f.

⁸⁴ Vgl. Voos, *Studien*, 160f.

⁸⁵ S.o. 3.1.4.

Standbild erwähnt in Z. 18 das Eintretenlassen⁸⁶ des im Kriege gefallenen Panamuwa II. «an (diesen) Ort»⁸⁷, was bedeutet, daß sich das Grab und die Statue Panamuwas II. in Sam'al befanden⁸⁸.

Ein Beispiel für die Existenz königlicher Gräber in Sam'al bietet die Königsgrablege, die an der Südecke der Hilani I freigelegt wurde. Es handelt sich um einen 2,36 m x 1,39 m großen Bau aus Steinblöcken, der eine unterirdische Grabkammer bildet⁸⁹. Dabei fand sich eine dazugehörige Grabstele mit einer Speisetischszene. Diese Szene bildet einen jungen Mann ab, der vielleicht als ein Prinz zu interpretieren ist⁹⁰, so daß hier die Grablege eines Mitgliedes des Königshauses vorliegt.

3.3. Elemente des Totenkultrituals der Könige von Sam'al.

Versucht man abschließend die Erkenntnisse aus Philologie und Archäologie miteinander zu kombinieren, so lassen sich für den Totenkult der Könige von Sam'al folgende Elemente eines Rituals eruieren.

Aus dem 9. Jh. v. Chr. ließen sich Belege für die kultische Verehrung von verstorbenen Königen aufgrund eines Statuenfundes und des Auftretens des Gottes Ba'al Hmn beibringen.

In das 8. Jh. v. Chr. datieren die ältesten Inschriften aus Sam'al mit der Erwähnung eines königlichen Totenkultes. Der Terminus *nbš* in KAI 214,17.21 bezeichnet den Totengeist des Panamuwa und auf dieser Basis im Sinne eines «monument funéraire» das Kultbild des verstorbenen Königs. In diesem Kultbild ist der König nach seinem Tode anwesend und kann beopfert werden. Ein archäologisches Beispiel aus dem aramäischen Bereich liefert hierfür das im Kultraum von Tell Halaf neben einer Götterstatue gefundene Doppelsitzbild eines verstorbenen Königspaares, vor welchem sich ein Altar und eine Libationsplatte befand.

Auf diesem durch Philologie und Archäologie eröffneten Hintergrund läßt sich zunächst aus KAI 214,17.21 ein ganzer Ritus im Rahmen eines königlichen Totenkultes erkennen.

⁸⁶ Vgl. dazu Tropper, *Inschriften*, 126.

⁸⁷ Vgl. dazu E. von Sachau, *Die Inschriften des Königs Panammu von Šam'al: Ausgrabungen in Sendschirli 1*, cit., 55-84, hier 77; D.H. Müller, *Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli: WZKM*, 7 (1893), 33-70, hier 40; Landsberger, *Sam'al*, 70; Healey, *Inscriptions*, 64.86; Sader, *États*, 168.

⁸⁸ Der von Tropper, *Inschriften*, 126, erwogenen Bestattung Panamuwas II. in Assur widerspricht Z. 21 mit der Aussendung eines Widders an das Grab Panamuwas II. Der in Z. 21 beschriebene Ritus ist nur in Sam'al denkbar.

⁸⁹ Vgl. R. Koldewey, *Die Architektur von Sendschirli: Ausgrabungen in Sendschirli 2* (Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen 12), Berlin 1898, 103-200, bes. 140f.; R. Naumann, *Architektur Kleinasien von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit*, Tübingen 1971², 475f.

⁹⁰ Vgl. Orthmann, *Untersuchungen*, 374f.; gegen Hawkins, *Funerary Monuments*, 215, und Voos, *Studien*, 105f.; ebd. Katalog Nr. 60, die hier eine Frau erblicken wollen.

Der Auftrag, den königlichen Ahnenkult zu versehen, ergeht an den Nachkommen des Panamuwa, der ihm auf den Thron folgt (ZZ. 15.20). Bei einem Opfer an der Statue des Wettergottes (ZZ. 15-16: *zbḫ. hdd. zn*) evoziert der Opfermandant den Totengeist des verstorbenen Königs Panamuwa (ZZ. 17.21: *zkr. nbš / ʾšm. pnmw*), um ihn zur Opferfeier einzuladen⁹¹. Darauf bittet der Opfermandant den Gott Hadad, die *nbš* des Panamuwa am Opfer teilnehmen zu lassen⁹², dergestalt daß sie vom Opfer und von der Libation essen und trinken soll. Der Hintergrund dieses Wunsches ist nicht die Vorstellung, Hadad sei das Oberhaupt des Totenreichs⁹³. Vielmehr ist zu verweisen auf die in der Inschrift der Beterstatue vom Tell Fekherye anzutreffende Auffassung, derzufolge Hadad den Göttern die Opferrationen zuweist⁹⁴. Diese Auffassung wiederum beruht auf Hadads Stellung als höchstem Gott in der aramäischen Religion. Insofern kann der verstorbene und divinisierte König auch nur mit Hadad und mit keiner inferioren Gottheit zusammen beopfert werden⁹⁵.

Mit diesen Angaben finden die in KAI 214 zum königlichen Totenkult gemachten Aussagen ihre Erklärung: Wenn vor der Statue des Hadad ein Opfer stattfindet, so soll auch der Geist des verstorbenen königlichen Ahns mitbeopfert werden (ZZ. 15-18). Findet aber ein Opfer vor der Hadad-Statue ohne ein Gedenken und eine Beopferung des Geistes des verstorbenen königlichen Ahns statt, so soll Hadad auch das Opfer nicht annehmen und es soll ein Fluch über das Land fallen (ZZ. 20-24). Somit zeigt sich, wie die Vernachlässigung der Verehrung der königlichen Vorfahren Unheil entstehen läßt.

Elemente des königlichen Totenkultes lassen sich auch aus der Inschrift der Panamuwa-Statue des Barrakib (KAI 215) erkennen.

Unglücklicherweise ist der Übergang von Z. 17 zu Z. 18 ausgefallen. Am Ende von Z. 17 ist eine Aktion des Königs von Assur anzunehmen (*wlqh*). Der Anfang von Z. 18 läßt nur noch ein *y. nbšh* erkennen, was Gibson nach Vorbild von KAI 214,21-22 ergänzen will zu [*tʿkl wšt*]y. *nbšh* «[may] his soul [eat and drink]»⁹⁶. Tropper nimmt eine vergleichbare Ergänzung vor, aber im Af^{el}: [*whʿkl whšq*]y. *nbšh*. Subjekt dieses Satzes ist der König von Assur: «[Und er ließ essen und trinken] seine Seele»⁹⁷. Der König von Assur als Oberherr Panamuwas II. errichtete ihm des weiteren ein Gedenkbild an seinem Sterbeort und ließ den Verstorbenen in seine Grabstätte nach Samʿal überführen. Hier dürfte ein Totenritual stattgefunden haben, worauf der fragmentarische Text von ZZ. 20-21 mit der Darbringung (?) eines Lammes und der Aus-

91 Zu *zkr* af. als Evokationsterminus vgl. W. Schottruff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen 1967², 60f.

92 Vgl. Poebel, *Pronomen*, 47.

93 So J. Hofjuzer, *Religio Aramaica*, Leiden 1968, 11.

94 Vgl. ZZ. 3-4.

95 Vgl. Voos, *Studien*, 161f.

96 TSSI 2, 80f.; rezipiert bei Voos, *Studien*, 22.

97 Vgl. Tropper, *Inschriften*, 125.162.

sendung eines Widders zum Grabe⁹⁸ noch hindeutet. In Sam'al errichtete ihm sein Sohn und Nachfolger Barrakib das vorliegende Herrscherbild als Gedenkstele (Z. 22: *wzkr. znh*).

⁹⁸ S.o. 3.1.4.