

Matthias Lange

# Feuer und Stein

Gräber und Totenmonumente  
im eisenzeitlichen Nordsyrien und Südostanatolien  
in ihren regionalen Kontexten

PHILIPPIKA

Altertumswissenschaftliche Abhandlungen

Contributions to the Study of Ancient World Cultures 145

Harrassowitz Verlag



PHILIPPIKA  
Altertumswissenschaftliche Abhandlungen  
Contributions to the Study  
of Ancient World Cultures

Herausgegeben von / Edited by  
Joachim Hengstl, Elizabeth Irwin,  
Andrea Jördens, Torsten Mattern,  
Robert Rollinger, Kai Ruffing, Orell Witthuhn

145

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Matthias Lange

# Feuer und Stein

Gräber und Totenmonumente  
im eisenzeitlichen Nordsyrien und Südostanatolien  
in ihren regionalen Kontexten

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bis Band 60: Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen.

Das Werk wurde mit dem „Philippika-Preis“ des Jahres 2019 ausgezeichnet.

Bei diesem Werk handelt es sich um die überarbeitete Dissertation, die am 28. April 2017 unter dem Titel „Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Umgang mit den Toten in ausgewählten nordsyrischen und südostanatolischen Königreichen der Eisenzeit“ eingereicht und am 30. Mai 2018 verteidigt wurde.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de/> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <https://dnb.de/>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter  
<https://www.harrassowitz-verlag.de/>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2021  
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

ISSN 1613-5628  
ISBN 978-3-447-11483-7

eISSN 2701-8091  
eISBN 978-3-447-39032-3

# Inhalt

Danksagung .....	XI
Vorbemerkungen zu Terminologie und Schreibweisen. ....	XIII
<b>1. Einleitung</b> .....	<b>1</b>
1.1 Ziel der Untersuchung .....	1
1.2 Nordsyrien und Südostanatolien in der Eisenzeit .....	2
1.2.1 Chronologischer und geographischer Rahmen .....	2
1.2.2 Sprache, Ethnizität und materielle Kultur .....	3
<b>2. Grundlagen</b> .....	<b>7</b>
2.1 Definitionen .....	7
2.1.1 Kult und Ritual im Kontext des Umgangs mit den Toten .....	7
2.1.2 Ahnen- und Totenkultdefinitionen .....	9
2.1.3 Arbeitsdefinitionen .....	13
2.2 Forschungsgeschichte .....	16
2.2.1 Gräber .....	16
2.2.2 Stelen .....	17
2.2.3 Statuen .....	20
2.2.4 Orthostaten .....	22
2.3 Methode .....	23
2.3.1 Vorgehensweise .....	23
2.3.2 Interpretationsansätze .....	24
<b>3. Bīt Baḥiāni</b> .....	<b>27</b>
3.1 Tell Ḥalaf/ Gūzāna .....	27
3.1.1 Einleitung .....	27
3.1.2 Gräber .....	34
3.1.3 Architektonische, ikonographische und epigraphische Befunde .....	62
3.2 Tell Faḥarīya/ Sikāni .....	97
3.2.1 Einleitung .....	97
3.2.2 Gräber .....	99
3.2.3 Inschrift auf der Statue Hadd-yit‘is (KAI 309) .....	104
3.3 Weitere Fundorte .....	106
3.3.1 Tell Ḥarba .....	106
3.3.2 Bozhöyük .....	106

3.3.3	Çakır . . . . .	106
3.3.4	Rabbat Kalesi. . . . .	107
3.4	Zusammenfassende Rekonstruktion . . . . .	108
3.4.1	Begräbnishandlungen . . . . .	108
3.4.2	Toten- und Ahnenkult. . . . .	111
3.4.3	Sekundäre Begräbnisrituale . . . . .	114
3.5	Interpretation . . . . .	115
3.5.1	Religions-somatologische Interpretation. . . . .	115
3.5.2	Religionssoziologische Interpretation. . . . .	116
3.5.3	Religionsökonomische Interpretation . . . . .	117
<b>4.</b>	<b>Karkamiš. . . . .</b>	<b>119</b>
4.1	Karkamiš bzw. Ğarāblūs / Karkamiš. . . . .	119
4.1.1	Einleitung. . . . .	119
4.1.2	Befunde der Mittel- und Spätbronzezeit. . . . .	127
4.1.3	Architektonische, ikonographische und epigraphische Befunde der Eisenzeit . . . . .	131
4.1.4	Intramurale Gräber der Eisenzeit. . . . .	175
4.1.5	Extramurale Gräber der Eisenzeit . . . . .	181
4.2	Weitere Fundorte . . . . .	212
4.2.1	Yurtbağı . . . . .	212
4.2.2	Gürçay. . . . .	214
4.2.3	Yeşerti . . . . .	215
4.2.4	Deve Höyük. . . . .	216
4.2.5	Ekinveren . . . . .	218
4.2.6	Gaziantep . . . . .	219
4.2.7	Çapalı . . . . .	220
4.2.8	Unpublizierte Fundorte. . . . .	220
4.2.9	„Borowski“-Stele . . . . .	221
4.3	Zusammenfassende Rekonstruktion . . . . .	221
4.3.1	Begräbnishandlungen . . . . .	221
4.3.2	Ahnen- und Totenkult. . . . .	228
4.3.3	Sekundäre Begräbnisrituale . . . . .	236
4.4	Interpretation . . . . .	236
4.4.1	Religions-somatologische Interpretation. . . . .	236
4.4.2	Religionssoziologische Interpretation. . . . .	239
4.4.3	Religionsökonomische Interpretation . . . . .	241
<b>5.</b>	<b>Bīt ‘Adini. . . . .</b>	<b>245</b>
5.1	Tell Aḫmar / Til Barsip bzw. Masuwara. . . . .	245
5.1.1	Einleitung. . . . .	245
5.1.2	Mittel- und spätbronzezeitliche Gräber . . . . .	250

5.1.3	Lehmziegelgruft und Statue . . . . .	251
5.1.4	Ikonographische Zeugnisse . . . . .	253
5.1.5	Stele mit der Inschrift ALEPPO 2 . . . . .	254
5.1.6	Spätere intramurale Gräber . . . . .	255
5.2	Tell Šiyuḫ Fawqānī/Burmar'ina . . . . .	256
5.2.1	Einleitung . . . . .	256
5.2.2	Intramurale Gräber . . . . .	259
5.2.3	Extramurale Gräber . . . . .	260
5.3	Weitere Fundorte . . . . .	273
5.3.1	Arslān Ṭāš/Ḥadattu . . . . .	273
5.3.2	Šrīn . . . . .	274
5.3.3	Maskana . . . . .	275
5.4	Zusammenfassende Rekonstruktion . . . . .	277
5.4.1	Begräbnishandlungen . . . . .	277
5.4.2	Ahnen- und Totenkult . . . . .	279
5.4.3	Sekundäre Begräbnisrituale . . . . .	279
5.5	Interpretation . . . . .	279
5.5.1	Religionssomatologische Interpretation . . . . .	279
5.5.2	Religionsoziologische Interpretation . . . . .	280
5.5.3	Religionsökonomische Interpretation . . . . .	281
<b>6.</b>	<b>Sam'al/Y'DY . . . . .</b>	<b>283</b>
6.1	Zincirli/Sam'al . . . . .	283
6.1.1	Einleitung . . . . .	283
6.1.2	Mögliche Befunde der Bronzezeit . . . . .	293
6.1.3	Architektonische, ikonographische und epigraphische Zeugnisse der Eisenzeit . . . . .	294
6.1.4	Intra- und extramurale Gräber . . . . .	346
6.2	Gerçin . . . . .	349
6.2.1	Einleitung . . . . .	349
6.2.2	Hadadstatue mit Inschrift KAI 214 . . . . .	352
6.2.3	Statuentorsi B und C . . . . .	363
6.2.4	Doppelfigur D . . . . .	364
6.3	Coba Höyük . . . . .	365
6.3.1	Einleitung . . . . .	365
6.3.2	Stele mit Speisetischszene . . . . .	366
6.3.3	Orthostat eines Herrschers . . . . .	366
6.4	Ördekburnu . . . . .	369
6.4.1	Ikonographie . . . . .	369
6.4.2	Inschrift . . . . .	371
6.4.3	Rekonstruktion . . . . .	372

6.5	Weitere Fundorte .....	375
6.5.1	Pancarlı Höyük .....	375
6.5.2	Fevzipaşa .....	377
6.5.3	Karaburçlu .....	377
6.5.4	Örtülü .....	378
6.5.5	Elbistan Höyük .....	379
6.5.6	İslahiye .....	380
6.5.7	Taşlı Geçit Höyük .....	381
6.5.8	Yesemek .....	382
6.5.9	Gözlühöyük .....	384
6.5.10	Exkurs: İncirli .....	386
6.6	Zusammenfassende Rekonstruktion .....	388
6.6.1	Sterbe- und Begräbnishandlungen .....	388
6.6.2	Ahnen- und Totenkult .....	392
6.6.3	Sekundäre Begräbnisrituale .....	395
6.7	Interpretation .....	395
6.7.1	Religionssoziologische Interpretation .....	395
6.7.2	Religionssoziologische Interpretation .....	398
6.7.3	Religionsökonomische Interpretation .....	400
7.	<b>Bīt Agūsi/ Arpad</b> .....	403
7.1	Tell ar-Rif'at/ Arpad .....	403
7.1.1	Einleitung .....	403
7.1.2	Befunde der Bronzezeit .....	409
7.1.3	Befunde der Eisenzeit .....	410
7.2	Aleppo/ Ḥalab .....	412
7.2.1	Einleitung .....	412
7.2.2	Orthostat Taitas I. mit der Inschrift ALEPPO 6 .....	414
7.3	Nayrab/ Nirabu .....	419
7.3.1	Einleitung .....	419
7.3.2	Gräber .....	421
7.3.3	Ikonographische und epigraphische Befunde .....	422
7.4	Tell as-Safīra .....	434
7.4.1	Einleitung .....	434
7.4.2	Statue des Adūnī-abīya .....	435
7.5	Weitere Funde .....	438
7.5.1	'Ayn at-Tall .....	438
7.5.2	Elfenbeinpyxis aus Nimrūd/ Kalḫu .....	439
7.6	Zusammenfassende Rekonstruktion .....	440
7.6.1	Sterbe- und Begräbnishandlungen der Bevölkerung .....	440
7.6.2	Totenkult .....	441

7.7	Interpretation .....	442
7.7.1	Religionssomatologische Interpretation.....	442
7.7.2	Religionssozilogische Interpretation.....	443
7.7.3	Religionsökonomische Interpretation .....	443
<b>8.</b>	<b>Ḥamat</b> .....	445
8.1	Ḥamā/Ḥamat.....	445
8.1.1	Einleitung.....	445
8.1.2	Befunde der Mittel- und Spätbronzezeit.....	454
8.1.3	Extramurale Gräber der Eisenzeit .....	456
8.2	Tell an-Naṣrīya .....	477
8.2.1	Einleitung.....	477
8.2.2	Kremationsgräberfeld.....	477
8.2.3	Extramuraler Doppeltumulus Tell Zūr an-Naṣrīya .....	484
8.3	Tell Mišrīfa .....	485
8.3.1	Einleitung.....	485
8.3.2	Befunde der Eisenzeit.....	486
8.4	Weitere Fundorte .....	491
8.4.1	Maḥarda .....	491
8.4.2	Šayzar.....	492
8.4.3	Tell Frayḡī.....	495
8.4.4	Taftanāz .....	496
8.4.5	Tell Maṣṭūma.....	497
8.5	Zusammenfassende Rekonstruktion .....	499
8.5.1	Begräbnishandlungen .....	499
8.5.2	Ahnen- und Totenkult.....	503
8.6	Interpretation .....	504
8.6.1	Religionssomatologische Interpretation.....	504
8.6.2	Religionsoziologische Interpretation .....	505
8.6.3	Religionsökonomische Interpretation .....	507
<b>9.</b>	<b>Zusammenfassung</b> .....	509
9.1	Rekonstruktion .....	509
9.1.1	Stelen.....	509
9.1.2	Statuen .....	533
9.1.3	Orthostaten .....	542
9.1.4	Sterbe- und Begräbnishandlungen.....	545
9.1.5	Ahnenkult .....	552
9.1.6	Totenkult .....	554
9.1.7	Sekundäre Begräbnisrituale .....	556

9.2	Interpretation .....	556
9.2.1	Religionssoziologische Interpretation.....	556
9.2.2	Religionssoziologische Interpretation.....	560
9.2.3	Religionsökonomische Interpretation .....	562
	<b>Abbildungsverzeichnis</b> .....	565
	<b>Literaturverzeichnis</b> .....	569
	<b>Register</b> .....	647

## Danksagung

Danken möchte ich zuvorderst meinen Betreuern, Prof. Dr. Herbert Niehr und Prof. Dr. Peter Pfälzner für die Aufnahme in den Promotionsverbund „Die Symbole der Toten: Archäologische, naturwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu sepulkralen und memorialen Kontexten im Alten Orient“ der Eberhard Karls Universität Tübingen und die Möglichkeit, in diesem Rahmen meine Dissertation zu schreiben, ihre kontinuierliche Betreuung, Unterstützung sowie ihre zahlreichen Ratschläge über all die Jahre hinweg. Des Weiteren möchte ich Prof. Dr. Mirko Novák für sein externes Gutachten und die darin enthaltenen Hinweise meinen Dank aussprechen.

Den Verantwortlichen des Harrassowitz Verlages danke ich recht herzlich für die Aufnahme in die Reihe *Philippika – Altertumswissenschaftliche Abhandlungen* sowie der Jury des Philippika-Preises für die Berücksichtigung meines Beitrags. Ein ganz besonderes Dankeschön gilt dabei meiner Lektorin Ulrike Melzow, deren Genauigkeit und Schnelligkeit zur Drucklegung dieser Arbeit maßgeblich beigetragen haben.

Panayiotis Andreou, Stefan Heitmann, Tina Köster, Sarah Lange-Weber, Li Sang, Katharina Teinz und Anne Wissing vom Tübinger Promotionsverbund „Symbole der Toten“ bin ich in vielerlei Hinsicht zu großem Dank verpflichtet. Insbesondere Katharina Teinz hat zu dieser Arbeit durch zahlreiche Diskussionen beigetragen. Passenderweise möchte ich an dieser Stelle den freundlichen und hilfsbereiten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Bibliothek des Archäologischen Zentrums Berlin danken, in der ein Großteil dieser Arbeit entstanden ist.

Darüber hinaus danke ich Peter Bartl, Anja Fügert, Carolin Jauß, Johannes Jungfleisch und Christoph Purschwitz für zahlreiche Abende, an denen Zeitpläne erstellt, Anregungen ausgetauscht und kritische Diskussionen geführt wurden.

Ein weiteres, besonderes Dankeschön gebührt meinem Großvater Heinz Lange sowie meiner leider kürzlich verstorbenen Großmutter Ella, meinen Eltern Edith und Siegfried Lange sowie Cennet und Mehmet Ögüt für ihre kontinuierliche Unterstützung und Fürsorge.

Für ihre Übersetzungen aus dem Tschechischen bzw. das Entziffern der Handschrift Bedřich Hroznýs sowie ihre spontane Hilfsbereitschaft danke ich Hana Kubelková und Šárka Velhartická recht herzlich.

Prof. Dr. Markus Witte und Brinthanan Puvaneswaran habe ich für die freundliche Aufnahme und die angenehme Atmosphäre am Lehrstuhl für Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin zu danken, die mir die Fertigstellung der Arbeit sehr erleichtert haben.

Für ihr unermüdliches Korrekturlesen bin ich meinem Vater Siegfried Lange und Anja Fügert zu herzlichem Dank verpflichtet; alle Fehler gehen selbstverständlich allein auf mich zurück.

Birgül Ögüt hat nicht nur in mühsamer Kleinstarbeit die Karten erstellt, zahllose Wochen mit Korrekturen verbracht, mir archäologisches Grund- und Fachwissen vermittelt und auf vielen anderen Weisen zu diesem Buch beigetragen; ohne sie hätte dieses schlicht niemals entstehen können. Dafür sei es ihr gewidmet.

## Vorbemerkungen zu Terminologie und Schreibweisen

Einige der hier behandelten Monumente wurden in einem Zusammenhang mit Gräbern gefunden, manche nicht. Um diesen Umstand Rechnung zu tragen, wird, falls eine diesbezügliche Unterscheidung getroffen wird, in ersterem Fall von „Grabmonument“, „Grabstele“ etc. gesprochen bzw. das Adjektiv „funerär“ verwendet. Falls keine erkennbare Beziehung zu einem Grab besteht, wird auf Bezeichnungen wie „memoriales Monument“, „Memorialstele“ etc. zurückgegriffen bzw. „memorial“ verwendet. Als Überbegriff für beide Gruppen dienen „mortuär“ sowie „Totenmonument“, „Totenstele“ etc. Aus stilistischen Gründen wird – insbesondere in Kapitel 8, Ḥamat – „Phase“ nicht als untergeordnete Zeitspanne von „Periode“, sondern als Synonym zu diesem gebraucht.

Arabische Ortsnamen folgen der Transliteration von Gunnar Lehmanns *Bibliographie der archäologischen Fundstellen und Surveys in Syrien und Libanon* bzw. dem *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, wobei der Begriff „Tall“ durch „Tell“ ersetzt wird. Türkische Ortsnamen wurden soweit möglich durch die neueste Schreibweise wiedergegeben. Ausnahmen in dieser Hinsicht stellen Eminlik, das frühere Yunus, sowie Kahramanmaraş, ehemals Maraş, dar. Da beide Namen in den meisten Publikationen weiterhin benutzt werden, sollen sie auch hier beibehalten werden. Antike luwische Ländernamen folgen – mit der Ausnahme Karkamiš statt Karkamissa – dem Aufsatz „Zu Ansatz, Lautung und Herkunft einiger luwischer Ländernamen des 12.–8. Jh.“ von Frank Starke. Abkürzungen folgen dem *Reallexikon der Assyriologie*.



„Death is the origin and centre of culture.“<sup>1</sup>

## 1. Einleitung

### 1.1 Ziel der Untersuchung

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist die umfassende Darstellung des Umgangs mit den Toten in – vor allem aufgrund der jeweils relativ guten Quellenlage – ausgewählten nord-syrischen und südostanatolischen Königreichen der Eisenzeit I und II (Abb. 1). Dies bedeutet, dass abgesehen von den Gräbern und ihren jeweiligen archäologischen Kontexten auch Bild- und Textquellen des chronologischen und geographischen Rahmens sowie ggf. deren archäologische Kontexte herangezogen werden sollen, um ein möglichst vollständiges Bild von der Rolle des Umgangs mit den Toten in den jeweiligen Gesellschaften zu zeichnen. Anlass dafür bilden mehrere Faktoren:

- Zahlreiche neue Grab- und Denkmälerfunde lassen ältere Interpretationen in neuem Licht bzw. modifikationsbedürftig erscheinen.
- Eine intensivere Beschäftigung mit den Ergebnissen der Altgrabungen, welche über die Dokumentation der Gräber sowie die Interpretation auf dem Stand des damaligen Wissens hinausgeht, ist wünschenswert, wurde bisher aber kaum geleistet, insbesondere im Fall von Karkamiš und Ḫamat.
- Die Aufarbeitung der Kunstwerke aus Stein, welche einen bedeutenden Teil der Zeugnisse im Umgang mit den Toten ausmachen, ist kunsthistorisch, ikonographisch und kulturgeschichtlich so weit vorangeschritten, dass in diesem Bereich detailliertere Fragestellungen und Betrachtungen möglich sind.
- Diese Werke wurden in ihrer Rolle als Toten- oder Grabdenkmäler mehr oder weniger aus ihrem jeweiligen direkten archäologischen, regionalhistorischen und geographi-

---

1 Assmann 2005, S. 1.

schen Kontext herausgelöst,<sup>2</sup> was eine vollständige Berücksichtigung dieser Kontexte wünschenswert macht.<sup>3</sup>

- Die gesammelte Veröffentlichung der hieroglyphenluwischen Inschriften der Eisenzeit durch J. David Hawkins,<sup>4</sup> welche enorm zum Verständnis der luwischen Traditionen beitragen können, werden auch 21 Jahre nach Erscheinen nur selten oder durch Forscher rezipiert, welche in den entsprechenden Philologien ausgebildet worden sind.
- Schließlich ist bisher weder eine sich allein mit den eisenzeitlichen Gräbern Nordsyriens und Südostanatoliens auseinandersetzen noch eine sich auf den Umgang mit den Toten insgesamt fokussierende Darstellung erschienen.

## 1.2 Nordsyrien und Südostanatolien in der Eisenzeit

### 1.2.1 Chronologischer und geographischer Rahmen

Der chronologische Rahmen der Arbeit ist durch die Beschränkung auf die Eisenzeit bereits relativ deutlich abgegrenzt, worunter im Folgenden ausschließlich die Eisenzeit I und II zu verstehen ist.<sup>5</sup> Er reicht von der Zeit nach der Zerstörungswelle am Ende der Spätbronzezeit, die vor allem die Küstenregion betraf – mit dem prominentesten Fall Ugarit ca. 1185<sup>6</sup> – und zur Auflösung des hethitischen Reiches beitrug, über die Inkorporierung der nordsyrisch-südostanatolischen Staaten in das neuassyrische Reich, einem Prozess, der im 9. Jh. begann und weitgehend bis ca. 700 abgeschlossen war, bis zur neubabylonischen Eroberung des ägyptisch besetzten Karkamiš im Jahr 605, d.h. bis zur vollständigen Auflösung des neuassyrischen Reiches. Als Argument dafür mag im Kontext des Umgangs mit den Toten die Weiterführung verschiedener Bestattungs-, Ahnen- und Totenkultrituale geltend gemacht werden, insbesondere der Praxis der Brandbestattung, die größtenteils erst im 6. Jh. durch die Körperbestattung abgelöst wurde. Allerdings wurden mindestens zwei eisenzeitliche Gräberfelder bereits in der Spätbronzezeit angelegt und kontinuierlich bis in die Eisenzeit hinein benutzt, so dass sich ein Ausgreifen über den eisenzeitlichen Rahmen hinaus in diesen Fällen nicht vermeiden lässt.

Geographisch wird der Bogen dabei von Tell Faḫarīya im Osten bis nach Zincirli und von dort bis nach Tell Mišrifa im Süden gespannt. Kriterien für die Aufnahme in dieser Arbeit waren zum einen eines oder mehrere größere, zumindest teilweise publizierte

2 Voos 1986; Bonatz 2000a.

3 In Ansätzen durch Gilibert 2011 (nur Karkamiš und Sam'al) und Rehm 2014; dies. 2016 (nur Speisetischszenen) geleistet.

4 Hawkins 2000.

5 Nach der Periodisierung von Mazzoni 2000 auch noch ein Jahrhundert der Eisenzeit III.

6 Die meisten Zeitangaben beziehen sich auf vorchristliche Epochen und werden nicht explizit gekennzeichnet, ebensowenig Zeitangaben bezüglich moderner Forschungen. Allein bei Verwechslungsmöglichkeiten, wie im Bereich der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, wird ein „n. Chr.“ hinzugefügt.

Gräberfelder und/oder zahlreiche Inschriften und Monumente mit *in situ*-Funden, die eine Rekonstruktion ermöglichen, auf deren Grundlage belastbare, weitergehende Interpretationen für das jeweilige Königreich möglich sind. Daraus folgt, dass eisenzeitliche Königreiche Südostanatoliens wie Pattina/Unqi, Ḫiyawa/Que, Kurkuma, Kummaḫa, Malida und Tabāla hier nicht behandelt werden, da zum einen keine publizierten Gräber oder gar Gräberfelder vorliegen und zum anderen die meist nicht *in situ* gefundenen Monumente zu unergiebig für eine Rekonstruktion sind. Unbekannte Fundkontexte sind insbesondere ein Problem der vielen Denkmäler aus Maraṣ/Kurkuma, die aber bereits ausführlich an anderer Stelle kontextunabhängig behandelt worden sind.<sup>7</sup>

Ein Problem, das sich aus der Chronologie bzw. der politischen Geschichte und der Geographie ergibt, ist die Zuschreibung eines Ortes oder eines Fundes zu einem bestimmten Königreich. Die hier betrachteten Funde, insbesondere die häufig nicht genau datierbaren Gräber sowie die Tatsache, dass der Zeitraum der Benutzung der Gräberfelder, aber bspw. auch des „Kultraums“ von Tell Ḫalaf, weit über das Bestehen der jeweiligen Königreiche hinausreichen, machen eine „korrekte“ Zuschreibung zu einer bestimmten politischen Entität zu einem schwierigen Unterfangen. In diesen langen Zeiträumen spiegelt sich jedoch auch die Beharrlichkeit der jeweiligen lokalen Traditionen wider, der man vielleicht dadurch besser gerecht werden kann, indem ein regionaler Bezugspunkt in Form eines regionalen Königreiches gewählt wird. So wird die Stele der Kupapiya aus Ṣayzar dem nur 20 km entfernten Sitz des späteren Königreiches Ḫamat zugeschlagen und nicht dem früheisenzeitlichen P/Walastina. Denn wie lässt sich die Errichtung ihrer (Grab-) Stele an diesem Ort besser erklären, als dass hier eine familiäre und/oder lokale Tradition bestand, sich an diesem Ort und nicht in der Hauptstadt des Königreiches bestatten zu lassen?

### 1.2.2 Sprache, Ethnizität und materielle Kultur

Ein bis heute ungelöstes Problem stellt die Frage nach der Ethnizität sowie der Bezeichnung bzw. Differenzierung der materiellen Kultur des eisenzeitlichen Nordsyrien und Südostanatolien dar. Der Grund dafür ist in der stark fragmentierten und sich schnell wandelnden politischen Landschaft im Gegensatz zur relativ einheitlichen materiellen Kultur<sup>8</sup> sowie der Verwendung von mehreren Schriften und Sprachen, hauptsächlich Aramäisch und (Hieroglyphen-) Luwisch, häufig in Monumentalinschriften, selten in Texten des alltäglichen Gebrauchs, zu suchen. Erschwerend dabei ist, dass die Wahl bestimmter Sprachen in Monumentalinschriften *per se* keinen sicheren Indikator für die (Mutter-) Sprache des Auftraggebers oder gar der Bevölkerung einer Stadt darstellt,<sup>9</sup> so

7 U.a. Voos 1989; Bonatz 2000a; Rehm 2014, S. 378–381; dies. 2016; Lange 2015.

8 U.a. Voos 1986, S. 4; Bonatz 2000a, S. 164; ders. 2014a, S. 205; Aro 2003, S. 282. Özyar 2008 und Orthmann 2013b, S. 525 gestehen den Skulpturen aus Tell Ḫalaf einen gewissen Sonderstatus zu.

9 Brown 2008a, S. 190; Bonatz 2014a, S. 206.

wie es H. Craig Melchert anhand eines Vergleichs zwischen den luwischen Inschriften Hattuša sowie den lateinischen Inschriften Washingtons anschaulich illustriert hat.<sup>10</sup> Davon wiederum unabhängig wäre die Frage nach der Ethnizität sowie der kulturellen Identität der Sprecher zu betrachten, welche beide nicht zwangsläufig mit der von ihnen verwendeten Sprache übereinstimmen<sup>11</sup> und sich auch nicht auf eine monolithische Option beschränken müssen.<sup>12</sup> Aufgrund der verfügbaren Quellen stellt jedoch häufig bereits die Bestimmung der mutmaßlich gesprochenen Sprache die Grenze des wissenschaftlich Vertretbaren dar. Einen geradezu klassischen Problemfall in dieser Beziehung bildet das Königreich Sam'al, da in diesem Gebiet zwar zunächst luwisch, zeitweise phönizisch, später aber vor allem sam'alisch und aramäisch geschrieben wurde, die Auftraggeber aber teils luwische Namen trugen und teils luwische Gottheiten verehrten, so dass bis heute in der Wissenschaft kontrovers über die Ethnizität und kulturelle Identität dieser Region diskutiert wird.<sup>13</sup> Dagegen stellt Bit Bahiāni aufgrund seiner östlichen Lage das einzige der hier behandelten Königreiche dar, in dessen Gebiet bisher nur aramäische und assyrische Inschriften gefunden worden sind, aber keine hieroglyphenluwischen.

Wie die Menschen in Nordsyrien und Südostanatolien sich selbst betrachtet haben, d.h. ob sie sich aufgrund politischer, geographischer, linguistischer oder ethnischer Zugehörigkeit in irgendeiner Form verbunden fühlten, ist von luwischen Inschriften der Eisenzeit her unbekannt, da keine entsprechenden Selbstbezeichnungen überliefert sind.<sup>14</sup> Auf der anderen, d.h. der aramäischen Seite existieren mit den Vertragsstelen von Tell as-Safira (KAI 222–224) aus der Mitte des 8. Jh. zwei Bezeichnungen, „Ganz Aram“ sowie „Ober- und Unteraram“, die entsprechendes anzudeuten scheinen. Sie werden von den Forschern unterschiedlich interpretiert, wobei die plausible Variante besagt, dass beide Begriffe auf Bit Agūsi und nicht auch auf andere Staaten oder Landschaften rekurren.<sup>15</sup> Diese Interpretation wird durch die neue Deutung der sog. Melqart-Stele (KAI

10 Nach Melchert 2003b, S. 13 böten die in Hattuša gefundenen, hieroglyphenluwisch beschrifteten Monumente allein letztlich keine Grundlage für die Annahme, Luwisch anstelle von Hethitisch als die dort gesprochene Sprache anzusehen.

11 Hutter 2003, S. 264; Brown 2008a, S. 187–195.

12 Cornelius 2019, S. 201 in Bezug auf Sam'al: „a truly multicultural society which included many cultural influences“.

13 Vgl. u.a. zuletzt Hawkins 2015; Tamur 2017; Bonatz 2019; Cornelius 2019.

14 Hawkins 2000, S. 3. In der Bronzezeit bezeichneten die Hethiter die Bevölkerung des Landes Luwiya als luwisch – im ethnischen Sinne – bzw. als Menschen von Luwiya, während mit dem Begriff *luwili* luwische Glossen in hethitischen Texten gekennzeichnet wurden. Hawkins 2013a, S. 30–31. Luwiya wird dabei traditionell mit dem Land Arzawa in Nord- und Zentralwestanatolien gleichgesetzt, wohingegen Yakubovich 2010a, S. 239–248 die umstrittene These einer Lage von Luwiya in der zentralanatolischen Ebene um das heutige Konya aufgestellt hat. Diese Termini sind jedoch erstens in der Eisenzeit nicht mehr belegt und zweitens muss mit einer zunehmenden luwisch sprechenden Bevölkerung in Südostanatolien (Kizzuwatna) und anderen Gebieten gerechnet werden, infolgedessen diese Begriffe ihre Bedeutung verloren oder verändert haben könnten.

15 Kahn 2007, S. 76–83; Niehr 2010a, S. 243; Bunnens 2015; Younger 2016, S. 507–508 *contra* Lipiński 2000, S. 218; Sader 2014a, S. 15–16. Letztere beziehen „Ganz Aram“ auf die antiassyrische Koalition unter (lies „with“ statt „against“ Sader 2014a, S. 15) Mati'El von Bit Agūsi, die auch „nicht-aramäi-

201) unterstützt, wonach sich die dort genannten Herrscher ebenso wie die Bezeichnung „König von Aram“ auf Bit Agūsi beziehen.<sup>16</sup> Der Terminus „Aramäer“ findet sich hingegen nie als Selbstbezeichnung.<sup>17</sup> Dagegen existiert bezüglich der Schriftbezeichnung mit der Inschrift KARKAMIŠ A. 15b § 18 ein luwisches Beispiel aus dem späten 9. bis frühen 8. Jh., in welchem die hieroglyphenluwische Schrift als „städtische Schrift“ sowie möglicherweise die aramäische Schrift als „taimanische Schrift“ bezeichnet wurde und sich auf den aramäischen Stammesnamen Teman bezieht, der östlich von Karkamiš anzusiedeln ist.<sup>18</sup> Einer anderen These zufolge soll sich diese Bezeichnung jedoch auf die altnord- oder altsüdarabische Schrift beziehen.<sup>19</sup>

Im Folgenden wird sowohl von Aramäern als auch von Luwiern gesprochen; dabei wird jedoch in erster Linie auf eine Gruppe von – vermeintlichen – Sprechern einer Sprache auf Grundlage der von ihnen hinterlassenen Schriftzeugnisse rekurriert, ohne ihnen damit automatisch eine kulturelle Identität oder Ethnizität zuweisen zu wollen. Analog dazu bezieht sich die Verwendung der Adjektive aramäisch und luwisch in erster Linie auf Zeugnisse in diesen Sprachen.<sup>20</sup>

Zeugnisse der luwischen Sprache sind aufgrund der hethitischen Herrschaft über das spätbronzezeitliche Syrien zu erwarten, insbesondere, da an verschiedenen Orten wie Karkamiš, Aleppo und Ḥamā Zerstörungsschichten fehlen und auch inschriftliche Quellen auf Kontinuitäten hinsichtlich der politischen Eliten hindeuten. Es muss davon ausgegangen werden, dass zu Beginn nur ein kleiner Teil der Bevölkerung, hauptsächlich die Oberschicht, tatsächlich luwischer bzw. hethitischer Abstammung war und erst nach und nach weitere Teile der Bevölkerung sich in Sprache und/oder Kultur anpassten. Wie weit diese Anpassung – ob quantitativ oder qualitativ – reichte, lässt sich kaum beantworten. Was die aramäisch sprechende Bevölkerung anbetrifft, so besteht mittlerweile ein weitgehender Konsens darüber, dass ihr „Erscheinen“ zum größten Teil nicht aus Migrationen resultierte, sondern dass es sich um bereits in der Spätbronzezeit ansässige oder halbnomadische, ursprünglich amurritisch sprechende „Einheimische“ handelte, wie sich anhand der zahlreichen linguistischen Kontinuitäten zwischen dem Spätamurritischen und dem Aramäischen zeigen lässt.<sup>21</sup> Darüber hinaus darf nicht übersehen werden,

---

sche“ Staaten umfasste. Lipiński 2000, S. 214 fasst „Ober- und Unteraram“ als Einflussphären von Bit Agūsi und Damaskus auf, während Sader 2014a, S. 16 sie als geographische Begriffe für Nord- und Südsyrien interpretiert. Vgl. Bunnens 2015, S. 39 für weitere Interpretationen.

16 Pitard 1988; Puech 1992; Lipiński 2000, S. 215; Kahn 2007, S. 79; Niehr 2010a, S. 243–244; Bunnens 2015, S. 43 *contra* Dion 2002, S. 57; Sader 2014a, S. 15.

17 Sader 2014a, S. 15; Berlejung 2014, S. 339.

18 Starke 1997; Hawkins 2000, S. 133. Ob erstere Bezeichnung sozioökonomisch und letztere ethnisch und/oder geographisch aufgefasst werden kann, muss dabei offenbleiben. Es sei jedoch auf die Diskussion um eine Passage aus KAI 24 aus Sam'al verwiesen (siehe dazu Abschnitt 6.1.1.3).

19 Younger 2014; ders. 2016, S. 242, 679. Dies wird von Starke 1997 aus etymologischen Gründen abgelehnt.

20 Vgl. Melchert 2003a, S. 3. Zur abzulehnenden Bezeichnung der materiellen Kultur als „aramäisch“, siehe Bonatz 2019.

21 Zadok 1991, S. 107–114; Bunnens 2000, S. 16–17; Klengel 2000, S. 25–26; Sader 2000, S. 67; dies. 2014a, S. 18–20; Gilibert 2011, S. 9.

dass auch andere Bevölkerungs- oder Sprachgruppen zu Beginn der Eisenzeit existierten, wie etwa Sprecher des Hurritischen, die keine Inschriften in ihrer Sprache hinterlassen haben,<sup>22</sup> oder die Assyrer in Nordostsyrien.

Was die materielle – aber auch die geistige – Kultur anbetrifft, so steht diese vor allem in der Tradition der syrischen, aber auch in der hethitisch(-luwisch)en der Spätbronzezeit.<sup>23</sup> Zur ersteren zählen insbesondere Architektur, Keramik, Produktionsmethoden,<sup>24</sup> während sich der hethitische Einfluss speziell in der Reliefkunst äußerte. Letzterer Aspekt führte zusammen mit der Kontinuität der hieroglyphenluwischen Monumentalschrift sowie der assyrischen Fremdbezeichnung „Ḫatti“, dazu, dass zwei der drei ge-läufigsten Bezeichnungen für die materielle Kultur des eisenzeitlichen Nordsyrien und Südostanatolien in der Wissenschaft, „späthethitisch“ und engl. „neo-hittite“, allein die hethitische Tradition betonen. Demgegenüber weist der dritte der am häufigsten verwendeten Begriffe, „syro-hethitisch“, den Vorteil auf, dass er beide Aspekte in sich vereint.<sup>25</sup> Gegen ihn kann allerdings eingewendet werden, dass er letztlich zweideutig bleibt, da mit ihm auch die „Syrian phase of the Hittite culture of the Imperial period“<sup>26</sup> bezeichnet werden könnte. Abgesehen von der syro-hethitischen Kunst existierte mit der neuassyrischen Kunst eine zweite künstlerische Tradition im eisenzeitlichen Nordsyrien und Südostanatolien, deren Einfluss größtenteils mit der Ausdehnung des neuassyrischen Reiches einherging.<sup>27</sup>

---

22 Mindestens bis ca. 1100 trugen die Könige von Karkamiš noch hurritische Namen.

23 Voos 1986, S. 3; Gilibert 2011, S. 10.

24 Mazzoni 2000, S. 34; Sader 2014a, S. 19.

25 Für weitere Bezeichnungen und ihre Diskussion, siehe Voos 1986, S. 4; Gilibert 2011, S. 9–10. Dubiel 2014c verwendet zudem „späthethitisch-aramäisch“. Vgl. auch Bonatz 2019 zum Begriff „aramäisch“.

26 Orthmann 2013a, S. 499, Anm. 2.

27 Orthmann 2013b.

## 2. Grundlagen

### 2.1 Definitionen

#### 2.1.1 Kult und Ritual im Kontext des Umgangs mit den Toten

Der Umgang mit Toten ist nicht nur heute, sondern insbesondere im Alten Orient und so auch in Nordsyrien und Südostanatolien durch eine Vielzahl von Ritualen geprägt, weshalb zunächst dieser Begriff zu definieren ist. Während der Ritualbegriff zu Beginn des 20. Jh. vornehmlich im Bereich der Religion angesiedelt und im Rahmen der sich damit befassenden Wissenschaften verwendet wurde – u.a. im Zusammenspiel mit dem Mythosbegriff –, dessen Hauptfunktion in der Schaffung sozialer Ordnungen gesehen wurde, kam es seit den 1960er Jahren zu einer Übertragung dieses Konzepts auf andere Bereiche wie Sprache, Politik, Sport oder Theater. Damit einher ging eine Verschiebung der klassischen Definitionen von Ritual im Sinne einer wiederholten, regelhaften, stereotypen, sequenziellen Handlung etc. hin zu einer Charakterisierung als kreativ, ästhetisch und performativ. So konnte eine Vielzahl gesellschaftlicher Praktiken erfasst werden. Gleichzeitig aber ging die Trennschärfe des Begriffs mehr und mehr verloren, weshalb hier auf eine eher traditionelle Definition dieses Begriffes zurückgegriffen werden soll:

„Ritual‘ ist Oberbegriff für religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen wurden, deren Ablauf durch Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehen mögen. [...] Als Ritual bezeichnet man sowohl die wirklich stattfindende Handlung als auch die für sie maßgebenden Regeln.“<sup>1</sup>

Entgegen dem variablen Alltagsgebrauch sollen Riten einzelne Handlungen und Rituale aus diesen Handlungen bestehende Handlungskomplexe darstellen, während Kulte die Gesamtheit der möglichen Handlungen innerhalb eines religiösen Symbolsystems,<sup>2</sup> in diesem Fall des Umgangs mit den Toten insgesamt, bezeichnen.

Die naheliegendste Unterteilung dieses umfangreichen Korpus stellt die mit dem Tod und dem Begräbnis verbundenen Elemente sowie die erst im Anschluss daran stattfindenden Rituale dar, welche im Englischen als *funerary* und *mortuary rituals* wiedergegeben

---

1 Lang 1998, S. 442–443.

2 Lang 1998, S. 444.

werden können.<sup>3</sup> Erstere werden von den meisten Forschern zur Gruppe der Übergangsrituale gerechnet,<sup>4</sup> welche nach Arnold van Gennep in drei Phasen – eine Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase – zerfallen, die je nach dem Kontext des Rituals und der jeweiligen Kultur verschieden stark ausgeprägt sein können.<sup>5</sup> In der hier zugrunde gelegten funktionalistischen Systematisierung von Ritualen nach Catherine Bell, welche auch Übergangsrituale beinhaltet,<sup>6</sup> bereitet die zweite Gruppe der postfunerären Rituale Schwierigkeiten bei der Zuordnung, da sie verschiedenen Ritualkategorien zugerechnet werden können. Von Ethnologen sowie im Kontext des Alten Orients werden sie meist unter den substanzialistischen Begriffen Ahnen- oder Totenkult bzw. im Englischen unter *cult of the dead* oder *ancestor worship* oder ähnlichen Bezeichnungen verhandelt, wobei manche Forscher zwischen diesen beiden oder weiteren Formen differenzieren.<sup>7</sup> Eine solche Differenzierung erscheint nicht allein im Rahmen des eisenzeitlichen Nordsyrien und Südostanatolien geboten. Aus den schriftlichen Quellen dieser Zeit sind zwar keine Begriffe für Ahnen als spezielle Tote belegt, aber aus den Ritualbeschreibungen bzw. -anweisungen geht hervor, dass zwischen der rituellen Verehrung der Toten innerhalb der Familie und der rituellen Verehrung anderer Toter eine qualitative Differenz bestand. Ähnliches lässt sich im eisenzeitlichen Palästina konstatieren. So kritisiert Ron Tappy an Elizabeth Bloch-Smiths *Judabite Burial Practices and Beliefs about the Dead*:

„These observations raise, in turn, the need (at least for the text-related portion of a study of this subject) to distinguish between a cult of the dead and ancestor worship [...]. As the name implies, ancestor worship incurs the restrictions of kinship; a genuine cult of the dead, however, transcends lineage patterns, whether real or fictive. While some overlap in ideology may exist, each phenomenon also maintains its own social, psychological, and economic functions.“<sup>8</sup>

Um eine solche Unterscheidung vornehmen zu können, sollen im Folgenden bestehende Ansätze evaluiert sowie eigene Arbeitsdefinitionen formuliert werden.

3 Vgl. Tappy 1995, S. 63; Pardee 1996, S. 273–274.

4 U.a. Mofidi-Nasrabadi 1999, S. 7–8. Diese Einordnung wird meist vorgenommen, ohne sich auf ein bestimmtes System der Kategorisierung von Ritualen zu beziehen. Dabei beinhaltet bspw. das ausdifferenzierte System von Ronald L. Grimes sechzehn verschiedene Ritualkategorien, darunter Übergangsrituale und funeräre Rituale. Vgl. Bell 1997, S. 93–94.

5 Gennep 1986 [1909], S. 21. So sind bei Hochzeiten die Angliederungs-, bei Initiationsritualen die Schwellen- und bei Begräbnisritualen die Trennungsphase am stärksten ausgeprägt.

6 Bell 1997, S. 93–137: Übergangsrituale, kalendarische Rituale, kommunikative und kommutative Rituale bzw. Opferrituale, Heilungs- und Reinigungsrituale, Fest- und Fastenrituale sowie politische Rituale.

7 Eine der ersten oder die erste Differenzierung dieser beiden Konzepte durch Gluckman 1937. Für eine Rezeption im Kontext der syrischen Mittelbronzezeit, vgl. Wygnańska 2014, S. 39–41.

8 Tappy 1995, S. 63. Dem ist lediglich hinzuzufügen, dass Ahnen- und Totenkult auch auf politischer Ebene unterschiedliche Funktionen erfüllen.

### 2.1.2 Ahnen- und Totenkultdefinitionen

Die Begriffe Ahnen- und Totenkult werden in der altorientalischen Philologie sowie in der Vorderasiatischen Archäologie vielfach gebraucht, aber nicht immer definiert, obwohl häufig Diskrepanzen in der Verwendung der beiden Begriffe oder verwandter Konzepte bestehen. Da deshalb ein vollständiger Forschungsüberblick an dieser Stelle zu umfangreich wäre, sollen hier lediglich einige der Ansätze kurz vorgestellt werden, die inhaltlich einen räumlichen und/oder zeitlichen Bezug zum Untersuchungsgegenstand aufweisen.

In seiner 1985 veröffentlichten Studie *Untersuchungen zur mesopotamischen Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* unterscheidet Akio Tsukimoto hinsichtlich des mit der Bestattung einsetzenden „Totenkultes“ die zwei Bereiche „Ahnenkult“ und „Totenverehrung“.<sup>9</sup> Als ausschlaggebendes Kriterium für die Zuordnung zum Ahnenkult sieht er den sozialen Kontext an, in welchem die Rituale eingebettet sind. Falls dieser innerhalb der Familie zu suchen ist, handele es sich um Ahnenkult im engeren Sinne, daneben existierten jedoch auch andere Formen, bspw. im Falle des Kultes für verstorbene Könige. „Totenverehrung“ dagegen liege seiner Ansicht nach vor, wenn unabhängig eines sozialen Kontextes eine verstorbene Person zum Objekt einer Handlung wird. Als Beispiele dafür betrachtet er den Heroenkult sowie nekromantische Praktiken.<sup>10</sup>

In *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* geht Josef Tropper von einer grundsätzlichen Dichotomie der Gesamtheit der Handlungen Toten gegenüber aus, weshalb er zwischen Totenbräuchen und Totenkult differenziert.<sup>11</sup> Kriterien sind dabei nicht die Verschiedenartigkeit der Handlungen, sondern unterschiedliche Sichtweisen auf die Natur der Verstorbenen, numinos bzw. göttlich oder nicht-numinos bzw. nicht-göttlich:

„[...] möchte ich den Begriff ‚Totenkult‘ als religiöse Einstellung der Menschen gegenüber den Verstorbenen definieren, die eine göttliche Verehrung der Toten miteinschließt.“<sup>12</sup>

Unter Totenbräuchen summiert er demnach in Abgrenzung zum Totenkult diejenigen Handlungen, die unter der Voraussetzung, Toten keine göttliche Verehrung entgegen zu bringen, erfolgen.<sup>13</sup> Als spezielle Formen des Totenkultes werden von J. Tropper Ahnen-, Herrscher- und Heroenkult aufgefasst, da sie sich durch ihre jeweilige Bedeutung von anderen Verstorbenen abheben:

<sup>9</sup> Tsukimoto 1985.

<sup>10</sup> Tsukimoto 1985, S. 20–22.

<sup>11</sup> Tropper 1989.

<sup>12</sup> Tropper 1989, S. 5 in Anlehnung an Spronk 1986, S. 247: „By ‚cult of the dead‘ we mean here a veneration of the dead which can be compared to the veneration of deities“.

<sup>13</sup> Tropper 1989, S. 5–6.

„Unter dem Begriff ‚Ahnenkult‘ (Ancestor Worship) versteht man im allgemeinen eine intensive kultische Verehrung der verstorbenen Ahnen einer Familie.“<sup>14</sup>

An dieser Einschätzung ist zu kritisieren, dass die nicht-göttliche Verehrung der Toten aufgrund von fehlenden Quellen eine Missinterpretation sein kann und die Toten erst nach geraumer Zeit vergöttlicht wurden. Zweitens erfüllen auch die Handlungen gegenüber nicht-göttlichen Toten die Kriterien eines Rituals und somit letztlich auch die eines Kultes.

Theodore J. Lewis wählt in *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* einen pragmatischen Zugang und gründet seine Definition des Totenkultes auf einem Text zum mesopotamischen *kispu(m)*-Ritual, in welchem Ammišaduqa seine Ahnen dazu einlädt, mit ihm zu essen und zu trinken, um im Gegenzug ihren Segen zu erhalten:

„[M]y working definition sees cult of the dead as those acts directed toward the deceased functioning either to placate the dead or to secure favors from them for the present life.“<sup>15</sup>

Dabei fällt seiner Ansicht nach Nekromantie eher in die Kategorie „Magie“ als „Totenkult“, wird von ihm aber trotzdem behandelt und als „additional aspects of piety toward the dead“<sup>16</sup> betrachtet. Was dagegen mit dieser Definition erfasst wird, sind manche Bestattungshandlungen, wenn sie dem Wohl der Lebenden dienen, wie bspw. die Bestattungsliturgie KTU 1.161, in welcher die verstorbenen Könige Ugarits angerufen werden, um dem Thronfolger ihren Segen zu geben.<sup>17</sup> Allerdings muss gleichzeitig bedacht werden, dass nach mesopotamischem bzw. allgemein altorientalischem Verständnis auch das korrekte Begräbnis eine Voraussetzung für das Wohlergehen des Totengeistes ist. Das bedeutet, dass diese Definition Bestattungshandlungen einschließt, zugleich aber die Handlungen ausklammert, die die noch Lebenden für ihre zukünftige Existenz veranlassen. Das von T. J. Lewis behandelte Beispiel des alttestamentlichen Absalom stellt insofern eine Ausnahme dar, als dass die Anrufung des Namens durch seine Söhne ersatzweise von der Memorialstele bzw. ihrer potenziellen Besucher „übernommen“ wird.<sup>18</sup> Es ist jedoch fraglich, ob diese Besucher die von T. J. Lewis formulierte Definition erfüllen. Außerdem liegen Beispiele aus Südostanatolien vor, in denen Lebende mit Nachkommen zum Teil Vorkehrungen für sich selbst treffen, d.h. Monumente für sich anfertigen las-

14 Tropper 1989, S. 6–7.

15 Lewis 1989, S. 2. Vgl. Finkelstein 1966 (BM 80328).

16 Lewis 1989, S. 2. Die Erklärung zur theoretisch notwendigen Ausklammerung dieses Bereichs liegt nach T. J. Lewis im Unterschied zwischen dem Gewähren eines Gefallens und dem Gewähren von Wissen (*knowledge*) begründet, wie er am Beispiel der Totenbefragung Sauls in 1Sam 28, 3–25 darlegt. Dabei stellt sich die Frage, ob die Vermittlung des Wissens über zukünftige Ereignisse nicht auch letztlich einen Gefallen darstellt, den die Toten den Lebenden gewähren? Vgl. dazu auch Lewis 1989, S. 177: „Thus any practices, such as cults of the dead, which looked elsewhere for favors or for a knowledge about a future event [...]“

17 Lewis 1989, S. 5–46.

18 Lewis 1989, S. 118–120.

sen, obwohl sie über Söhne verfügen, wie bspw. Panamuwa I. oder KTMW. Schließlich müssten all diejenigen Handlungen vom Totenkult ausgeklammert werden, die nicht auf egoistischen Motiven beruhen, wie bspw. Pflichterfüllung, Mitleid oder Liebe. Diese Definition ist demnach kritisch zu betrachten.

In einem Artikel zu assyrischen Grabbezeichnungen formuliert Steven Lundström seine Definition des Ahnenkultes folgendermaßen:

„Unter Ahnenkult versteht man die regelmäßige Versorgung eines Verstorbenen durch einen sozialen Verband, in dem dieser zu Lebzeiten meistens eine hervorgehobene Stellung innehatte.“<sup>19</sup>

Ergänzt werden muss, dass unter dem „sozialen Verband“ eine (Groß-) Familie zu verstehen ist, da die Nachkommenschaft einer verstorbenen Person als Träger des Ahnenkultes vorausgesetzt wird.<sup>20</sup> Für den Begriff des „Totenkults“ sieht er in Anlehnung an J. Tropper zwei Deutungsmöglichkeiten: Zum einen als Oberbegriff für die verstorbene Person betreffenden Handlungen sowie die davon zu separierenden Handlungsweisen, in welchen die Toten als „numinose Wesen“ begriffen werden.

Dominik Bonatz unterscheidet in seinem Werk *Das syro-hethitische Grabdenkmal* aus dem Jahre 2000 zwischen Toten- und Ahnenkult.<sup>21</sup> Dabei definiert er jedoch lediglich ersteren explizit:

„Zur Interpretation dieses Verständnisses [vom Totenkult im syro-hethitischen Raum] hilft zunächst eine strenger gefaßte begriffliche Unterscheidung zwischen Totenkult und Ahnenkult. Ersterer hängt im eigentlichen Sinne mit der kurz zuvor verstorbenen Person zusammen und verhilft ihr zum Gang ins Jenseits. Dieser Weg wird als sehr langwierig und mühsam verstanden und erfordert deshalb ein aufwendiges Totenritual.“<sup>22</sup>

Nach dieser Definition dauert der Totenkult vom Tod einer Person bis zum Erreichen des Jenseits an, welches mit dem Abschluss des Bestattungsrituals gleichgesetzt werden kann.<sup>23</sup> An anderer Stelle dagegen wird das Ende des Totenkultes auf ca. drei bis vier Generationen festgelegt, womit zugleich der Bereich des Ahnenkultes beginne, da – in Anlehnung an die Ergebnisse der *Oral History* – die individuellen Personen mittlerweile nicht mehr im öffentlichen Bewusstsein präsent, d.h. keine Zeitzeugen mehr am Leben seien.<sup>24</sup> Somit ist zu konstatieren, dass D. Bonatz Toten- und Ahnenkult als zwei aufeinander folgende Stadien

19 Lundström 2000, S. 6.

20 Lundström 2000, S. 7.

21 Bonatz 2000a.

22 Bonatz 2000a, S. 157.

23 Vgl. den Tod des Ur-Nammu. Kramer 1967; ders. 1991.

24 Bonatz 2000a, S. 162–163. In manchen Ethnien Afrikas existieren jedoch Beispiele für längere individuelle Erinnerung bzw. Ahnenkult für diese Personen bis zur fünften Generation. Mbiti 1974, S. 104–105; Fiawoo 1976, S. 273.

der postmortalen Rituale betrachtet, und zu kritisieren, dass er in seiner o.g. Definition den Totenkult mit dem Erreichen des Jenseits enden lässt, ihn aber parallel dazu mit dem Ende der Erinnerung an eine individuelle Person gleichsetzt. Letztes muss jedoch nicht zwangsläufig mit der Ahnwerdung identisch sein, so dass die Verwendung des Begriffs Ahnenkult in diesem Sinne in zweifacher Hinsicht angreifbar ist. Darüber hinaus ist die praktische Anwendung dieser Terminologie durch D. Bonatz zu hinterfragen. So überwiegt seiner Ansicht nach bei den Orthostaten der Aspekt des Ahnenkultes, da diese unabhängig von den Begräbnishandlungen zu betrachten seien und behandelt sie deshalb nicht als „Grabdenkmal“, obwohl mehrere Beispiele vorliegen, die gegenteilige Assoziationen hervorrufen.<sup>25</sup> Daran anschließend muss jedoch bedacht werden, dass zumindest manche Statuen im Laufe der Zeit ebenfalls Ahnenkultcharakter annahmen, da sie nachgewiesenermaßen über mehrere Jahrhunderte hinweg aufgestellt waren und somit die Schwelle von drei oder vier Generationen deutlich überschritten.<sup>26</sup> Dies wird von D. Bonatz ebenso wenig problematisiert wie die Möglichkeit, dass manche Statuen erst am Ende oder nach diesen drei bis vier Generationen aufgestellt worden sein könnten.<sup>27</sup>

Daniel Hockmann differenziert in seiner Monographie des Jahres 2010, *Gräber und Gräfte in Assur I*, zwischen Toten- und Ahnenverehrung, da ihm der Begriff des Kultes nicht ausreichend neutral erscheint.<sup>28</sup> Totenverehrung definiert er wie folgt:

„Die Totenverehrung (das Totengedenken) beschreibt die Haltung einem Toten gegenüber. Sie dient der Sicherung eines Zustandes, nämlich, die Balance zwischen den Lebenden und den Toten zu halten, mit den Toten zu kommunizieren und ihr Wohlwollen zu erhalten, gleichzeitig aber das Wohlergehen in der Unterwelt durch regelmäßiges Gedenken und Speisung aufrecht zu erhalten.“<sup>29</sup>

Der Spezialfall der Ahnenverehrung hängt dagegen von der persönlichen Beziehung der Lebenden zu den Toten ab, die durch verwandtschaftliche Bande oder die Zugehörigkeit zu demselben Haushalt determiniert wird.<sup>30</sup> Einen marginalen Kritikpunkt an diesem Ansatz stellt die Verwendung des Begriffes Verehrung anstelle von Kult dar. Denn in semantischer Hinsicht könnte (Toten-) Verehrung, ähnlich wie (Toten-) Gedenken oder (Toten-) Opfer, eventuell als bloße Teilmenge eines Kultes aufgefasst werden, denn als Sy-

25 Bonatz 2000a, S. 158. So u.a. der Orthostat der BONUS-ti aus Karkamiš.

26 Brown 2008a, S. 149, Anm. 45. Bspw. die Statue am Bau J von Zincirli sowie die Statuen aus dem „Kultraum“ von Tell Halaf.

27 So wie es für die Statue des Atrisuha aus Karkamiš durch Katuwa möglich wäre, falls es sich bei der Statue um eine Abbildung Suhis I. gehandelt haben sollte.

28 Hockmann 2010, S. 21.

29 Hockmann 2010, S. 11. Hervorhebung im Original.

30 Hockmann 2010, S. 21.

nonym dieses Oberbegriffs.<sup>31</sup> Worauf die von ihm vorgebrachte Kritik der mangelhaften Neutralität des Begriffs „Kult“ abzielt, bleibt unklar.

Mit Joachim Voos und D. Bonatz differenzieren diejenigen Forscher nicht zwischen Ahnen- und Totenkult in der mehrheitlich in der Altorientalistik bzw. der Vorderasiatischen Archäologie üblichen Weise, die aufgrund ihrer Beschäftigung mit syro-hethitischen Totenmonumenten thematisch der vorliegenden Arbeit am nächsten stehen. Während J. Voos einheitlich bezüglich aller Handlungen/Rituale von Totenkult spricht,<sup>32</sup> folgt D. Bonatz einer zeitlichen Differenzierung, welche den Ahnenkult erst drei bis vier Generationen nach dem Tod eines Individuums einsetzen lässt. Unabhängig davon betonen jedoch beide, dass mit den öffentlich aufgestellten Totendenkmälern der nord-syrisch-südostanatolischen Herrscher eine qualitative Differenz zum privaten Totenkult bzw. Toten- und Ahnenkult bestand.<sup>33</sup> Um diesen unterschiedlichen Begrifflichkeiten gerecht zu werden, soll im Folgenden die qualitative Differenz zwischen Toten- und Ahnenkult Verwendung finden.

### 2.1.3 Arbeitsdefinitionen

Als Oberbegriff aller Handlungen, die in einem Bezug zu Toten oder Sterbenden stehen, wird im Folgenden der Begriff *Umgang mit den Toten* verwendet.

Alle Handlungen, d.h. sowohl Rituale als auch spontane Handlungen, die noch zu Lebzeiten des Toten bis hin zu einem bestimmten Zeitpunkt nach dem Begräbnis stattfinden, lassen sich als *Sterbe- und Begräbnishandlungen* definieren und von allen anderen Ritualen im Zusammenhang mit den Toten abgrenzen. Sie zeichnen sich durch die Merkmale der Prozesshaftigkeit,<sup>34</sup> der – in ihrer Gesamtkonzeption – Einmaligkeit sowie der Linearität aus und stehen dabei in einem direkten zeitlichen und/oder räumlichen Bezug zu den Toten. Das primäre Ziel dieser Handlungen ist die Überwindung des derzeitigen Zustandes des Gestorbenseins, d.h. der Isolation von der sozialen Gemeinschaft, sowie das Erreichen eines neuen Zustandes, d.h. die Überwindung des liminalen Zustandes des Sterbenden bzw. Verstorbenen – die Übergänge sind hier teilweise fließend – durch Übergangsrituale, mit deren Hilfe der Tote aus dem bisherigen Sozialverband aus- und in einen neuen Sozialverband eingegliedert wird. Darunter sind im Anschluss an D. Hockmann Handlungen zu folgenden Zeitpunkten möglich:

31 Z.B. Schmidt 1994. Im Folgenden wird „kultische Verehrung“ aus stilistischen Gründen teilweise als Synonym für „Kult“ verwendet, womit die Problematik einer unfreiwilligen Gleichsetzung mit einer Teilmenge von „Kult“ vermieden werden sollte.

32 Voos 1986.

33 Voos 1986, S. 166; Bonatz 2000a, S. 163–164.

34 Hockmann 2010, S. 11.

1. Handlungen noch zu Lebzeiten der Person (z.B. eine Grabstele in Auftrag geben).
2. Handlungen unmittelbar vor dem Tod (ähnlich der katholischen „letzten Ölung“).
3. Handlungen unmittelbar nach dem Tod (z.B. Waschung, Aufbahrung).
4. Handlungen zwischen dem Tod und dem Begräbnis (besonders lang währt dieser Zeitraum bspw. bei natürlicher Entfleischung).
5. Handlungen unmittelbar vor dem Begräbnis (z.B. Transport des Leichnams zum Grab).
6. Begräbnishandlungen.
7. Handlungen unmittelbar nach dem Begräbnis (z.B. Leichenschmaus).
8. Handlungen, die einen bestimmten Zeitraum nach dem Tod bzw. dem Begräbnis andauern, aber terminiert sind (z.B. Trauerzeit).<sup>35</sup>

Ahnen- und Totenkultrituale sind zwar – strenggenommen – ebenfalls terminiert, aber zum einen besteht die Hoffnung des Verstorbenen auf eine andauernde Versorgung und zum anderen unterscheidet sich der Zeithorizont, in welchem diese praktiziert werden – idealerweise über mehrere Generationen hinweg – deutlich vom Zeithorizont der Handlungen nach dem Begräbnis – maximal einige Jahre.<sup>36</sup>

In Opposition zu den Sterbe- und Begräbnishandlungen stehen über einen längeren Zeitraum hinweg andauernde, periodisch wiederholte Handlungen bzw. Rituale, die im Rahmen dieser Arbeit als Ahnen- sowie Totenkult bezeichnet werden. Im Gegensatz zu ersteren umfassen jene ausschließlich Rituale, keine spontanen Handlungen. Des Weiteren sind sie durch Dauerhaftigkeit, Mehrmaligkeit und Zyklizität gekennzeichnet. Der direkte Bezug zu den Toten kann dabei sowohl in der Zeit- als auch in der Raumdimension verloren gehen. Das bedeutet, dass der Ahnen- und Totenkult nicht zwangsläufig an einen bestimmten Beginn, eine bestimmte Dauer oder an das Grab des Toten gebunden ist. Ihr Ziel ist ganz allgemein die „Sicherung eines Zustandes“.<sup>37</sup> Gleichzeitig ist die Phase, während der diese Rituale durchgeführt werden, durch Reziprozität gekennzeichnet, die sich daraus ergibt, dass die verstorbene Person nicht mehr den Beschränkungen der Liminalität bzw. des Todes unterworfen, sondern wieder zu einem handlungsfähigen Subjekt geworden ist, das mit den Lebenden auf verschiedene Art und Weise interagieren kann.<sup>38</sup> Toten- und Ahnenkult unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Teilnehmerschaft. Nur tatsächliche, juristisch als solche betrachtete oder fiktive Ahnen berechtigen das jeweilige Individuum dazu, Ahnenkultrituale durchzuführen. Der mögliche Teilnehmerkreis ist deutlich abgegrenzt und privater Natur. Daher lässt sich der Totenkult aufgrund seiner Trägerschaft auch als Transzendierung der Familie beschreiben, in dessen Rahmen

<sup>35</sup> Hockmann 2010, S. 12.

<sup>36</sup> Vgl. bspw. das indische *śrāddhā*-Ritual, in welchem den Toten ein Jahr lang jeden Monat geopfert wird. Bell 1997, S. 100.

<sup>37</sup> Hockmann 2010, S. 11.

<sup>38</sup> Vgl. Bayliss 1973, S. 124 (ABL 614 Rs. 2–7): „[...] (And) her ghost blesses him in the same degree as he revered the ghost [...]“; Tappay 1995, S. 64: Gerichtsverfahren zwischen Lebenden und Toten in Ägypten.

die Reglementierungen des Ahnenkultes aus verschiedenen Gründen bewusst aufgebrochen werden. Schließlich können im Ahnenkult sowohl ein einzelnes Individuum, mehrere Individuen als auch die Vorfahren *per se* erinnert werden, während im Totenkult zumeist lediglich ein bestimmtes Individuum erinnert wird.<sup>39</sup> Zusammenfassend müssen demnach zwei Bedingungen erfüllt sein, um von einem Ahnenkult sprechen zu können:

„1. Der *physische Tod*, ein von der jeweiligen Gesellschaft des Verstorbenen als normal definierter Tod [...] ist *conditio sine qua non*, jedoch nicht hinreichend zur Erlangung der A[hnenverehrung]. 2. Das *Ritual* [...] wird zum Medium der Beziehungen mit dem als *procreator* konzeptualisierten Ahnen [...].“<sup>40</sup>

D.h. *Abnenkult* umfasst die Gesamtheit der periodisch wiederholten Rituale, die eine sich als Nachkomme betrachtende Person gegenüber einem kulturspezifisch normal verstorbenen Individuum durchführen kann, wenn diese Rituale nicht mehr in einem direkten Bezug zum Tod des Individuums bzw. zu den Sterbe- und Begräbnishandlungen stehen. Als *Totenkult* können dagegen all diejenigen periodisch wiederholten Rituale bezeichnet werden, welche eine sich nicht als Nachkomme betrachtende Person gegenüber einem kulturspezifisch normal verstorbenen Individuum durchführen kann, mit der gleichen Einschränkung, dass diese Rituale nicht mehr in einem direkten Bezug zum Tod des Individuums bzw. zu den Sterbe- und Begräbnishandlungen stehen.<sup>41</sup>

Das weit verbreitete Ritual der Sekundärbestattung ist ein Symptom des Zerfalls des Sozialverbands im engeren Sinne, d.h. der nächsten Angehörigen, in dem sich die tote Person zu Lebzeiten befand. Dieser Sozialverband ist u.a. ein Erinnerungsverband und kann mithilfe der Theorie des kollektiven Gedächtnisses nach Maurice Halbwachs bzw. des kommunikativen Gedächtnisses nach Jan Assmann beschrieben werden. Nach letzterem erlischt dieses gewöhnlich beim Übergang von der dritten zur vierten Generation, falls keine kulturellen Mnemotechniken ergriffen werden, um es davor zu bewahren.<sup>42</sup> Mit den *sekundären Begräbnisritualen* setzt gewöhnlich auch das Ende oder zumindest eine einschneidende Transformation des bisherigen Ahnen- oder Totenkultes ein.<sup>43</sup> Sekundäre Begräbnisrituale können demnach wie Sterbe- und Begräbnishandlungen als prozesshaft, einmalig und linear beschrieben werden. Sie sind sowohl an eine räumliche als auch an eine zeitliche Dimension gebunden, da der Zeitpunkt ihrer Durchführung

39 Ausnahmen stellen bspw. die modernen Denkmäler für die unbekanntesten Soldaten oder der katholische Feiertag Allerseelen dar.

40 Palmisano 1988, S. 420.

41 Um Missverständnissen vorzubeugen: Totenritual bezeichnet nicht einen Teil des Totenkultes, das wäre ein Totenkultritual, sondern ist als Bestattungsritual aufzufassen. Dieser Begriff wird häufig in Bezug auf das Bestattungsritual der hethitischen königlichen Familie (heth. *šallis waštaiš*) verwendet.

42 Assmann 1992. Trotz dieser Maßnahmen sind die Toten nicht davor gefeit, vergessen zu werden, wie die rituellen Begräbnisse von Statuen bezeugen.

43 Zu einem komplexeren Modell in den königlichen Bestattungsbräuchen von Qatna, inklusive Tertiär- und Quartärbestattung, siehe Pfälzner 2012.

sowohl von der verräumlichten Erinnerung als auch vom sich auflösenden Sozialverband bestimmt wird. Wie der Name bereits impliziert, sind in diesem Bereich allein Rituale und keine spontanen Handlungen festzustellen. Das Ziel dieser Rituale ist das Auflösen eines Zustandes durch Vergessen.<sup>44</sup> Im weitesten Sinne sind darunter auch die mutwillige Zerstörung der Totendenkmäler sowie der sterblichen Überreste, wie es von den Assyriern praktiziert wurde, zu verstehen. Dabei ist die Auflösung eines Zustandes bzw. das Vergessen durch einen negativen Impetus gekennzeichnet.

## 2.2 Forschungsgeschichte

Da es zum Umgang mit den Toten in Nordsyrien und Südostanatolien bisher keine übergreifende Darstellung gibt, muss im Rahmen einer Darstellung der bisherigen Ergebnisse auf die Untersuchungen einzelner Fundgruppen verwiesen werden. Im Kontext ihrer (religions-) geschichtlichen Betrachtungen der aramäischen Königreiche gehen Paul-Eugène Dion, Edward Lipiński und Herbert Niehr auch auf den Bereich des Todes ein. Am detailliertesten davon können die Arbeiten von H. Niehr betrachtet werden, der die Gräberfelder jedoch nur kurz erwähnt.<sup>45</sup> Dagegen bezieht sich P.-E. Dion lediglich auf die königlichen Toten anhand der sam'alischen Textquellen, während E. Lipiński sich vor allem auf die archäologischen Hinterlassenschaften aus Tell Ḥalaf konzentriert.<sup>46</sup> Die letzteren beiden ignorieren jedoch u.a. die Gräberfelder von Ḥamā.

### 2.2.1 Gräber

Im Gegensatz zur Erforschung der Gräber in Palästina in der Eisenzeit durch E. Bloch-Smith und Robert Wenning<sup>47</sup> sowie der phönizischen Gräber in der Levante durch Helen M. Dixon<sup>48</sup> fehlt bislang eine übergreifende Darstellung der eisenzeitlichen Gräber Nordsyriens und Südostanatoliens. Die perserzeitlichen Gräber Syriens und Palästinas sind in einem Beitrag von Astrid Nunn aufgearbeitet und werden hier nur teilweise berücksichtigt, falls der Kontext, wie in Til Barsib und Nayrab, es erfordert.<sup>49</sup> Auch die umfassende Bearbeitung der spätbronzezeitlichen Gräber Syriens dürfte ein lohnendes Forschungsziel darstellen.

44 Vgl. auch dazu die Sarkophaginschrift des Ešmūn'azōr von Sidon (KAI 14), die sich explizit gegen eine Benutzung der Gruft durch einen anderen Toten und eine damit verbundene Sekundärbestattung wendet.

45 Niehr 2010a; ders. 2014a.

46 Dion 1997, S. 265–270; Lipiński 2000, S. 605–607, 636–640.

47 Bloch-Smith 1992; Wenning 1994.

48 Dixon 2013.

49 Nunn 2001. Die phönizischen Gräber der Perserzeit sind ebenfalls in Dixon 2013 behandelt.

### 2.2.2 Stelen

Bezüglich des Umgangs mit den Toten in Nordsyrien und Südostanatolien in der Eisenzeit stellen neben den Gräbern Stelen die zahlreichste und bedeutendste Fundkategorie dar, da sie teilweise im Zusammenhang mit Gräbern gefunden wurden, vermutlich Szenen mit mortuärem Bezug darstellen, und/oder Träger von Inschriften sind, welche Hinweise auf den Umgang mit den Toten geben. Im Gegensatz zu dem weitgehenden Konsens, der sich bezüglich der Statuen abzeichnet, ist die Frage nach der Interpretation der Stelen nach wie vor umstritten. Ein besonders häufig auf den Stelen des nordsyrisch-südostanatolischen Raumes abgebildetes Motiv ist die Speisetischszene, deren mortuärer Charakter bereits früh erkannt und seither bestätigt worden ist.<sup>50</sup> In Anlehnung an den Diskurs in der Klassischen Archäologie können dabei auch für den altorientalischen Bereich grundsätzlich drei Interpretationsparadigmen von Speisetisch- bzw. Totenmahlszenen geltend gemacht werden:

1. Die „irdische“, vergangenheitsbezogene Interpretation.
2. Die „rituelle“, gegenwartsbezogene Interpretation.
3. Die „eschatologische“, zukunftsbezogene Interpretation.<sup>51</sup>

Nach ersterer Auffassung zeigt die Stele eine Szene aus dem realen oder idealisierten Leben der verstorbenen Person. Der zweiten Interpretation zufolge stellt die Speisetischszene ein einmalig oder wiederholt stattfindendes Ritual der Hinterbliebenen mit dem Verstorbenen dar, während die dritte Sichtweise die Darstellung einer Mahlzeit im Jenseits für plausibel erachtet.

Die Ikonographie der eisenzeitlichen Stelen Nordsyriens und Südostanatoliens wurde bereits mehrfach eingehend untersucht.<sup>52</sup> Allen voran sind hierbei die *Untersuchungen zur spätethnischen Kunst* durch Winfried Orthmann zu nennen, in denen er die Speisetischszene auf der Basis ihrer Bildträger, Stelen sowie Orthostaten und andere Objekte, unterteilt.<sup>53</sup> Er nimmt jedoch aufgrund der Nayrab-Stele mit der Inschrift KAI 225 bereits Darstellungen ohne Speisetisch ebenfalls in den Blick, die ihm zufolge als spätere Entwicklungen betrachtet werden können.<sup>54</sup> Bezüglich der Stelen hält er die Abbildung eines Totenkultes, und zwar die Darstellung eines sich stets wiederholenden Totenmahls, als Ersatz oder Ergänzung tatsächlicher Opfer, im Unterschied zum Begräbnisritual, für wahrscheinlich, wobei Totenkult und Begräbnisrituale seiner Meinung nach keine unüberbrückbaren Differenzen aufwiesen.<sup>55</sup> Dabei betont er den ägyptischen Einfluss,<sup>56</sup>

50 Beginnend mit der Übersetzung der Nayrab-Stelen durch Clermont-Ganneau 1897.

51 Dentzer 1982, S. 16. Vgl. Fabricius 1999, S. 13; Draycott 2016, S. 10.

52 Für einen umfassenden Überblick der älteren Forschung, vgl. Voos 1986, S. 11–19. Siehe auch Bonatz 2000a, S. 183, Anm. 1.

53 Orthmann 1971, S. 366–393, insbesondere S. 391–392.

54 Orthmann 1971, S. 379.

55 Orthmann 1971, S. 378–379.

56 Orthmann 1971, S. 387–388, 392–393.

während sich der hethitische nicht zuletzt aufgrund der Differenzierung zwischen den verschiedenen Bildträgern auf eben diese ältere Gruppe der Orthostaten beschränke.<sup>57</sup> Seine Interpretation kann demnach als gegenwartsbezogen / „rituell“ bezeichnet werden.

Jean-Marie Dentzer enthält sich einer endgültigen Beurteilung des Bildinhalts des nordsyrisch-südostanatolischen Raumes, hebt jedoch hervor, dass kein Attribut den Verstorbenen als Toten kennzeichne und dass die Darstellungen die Erhabenheit der Personen ebenso betonen wie ihre herausgehobene soziale Stellung. Demzufolge vermutet er, dass die Stelen in Anlehnung an die Speisetischszenen auf Orthostaten zu betrachten wären, welche er im Anschluss an W. Orthmann als repräsentative Abbildungen des öffentlichen Lebens begreift,<sup>58</sup> und sie somit tendenziell als historisch einzustufen seien.

Einen weiteren wichtigen Beitrag zur Erforschung der syro-hethitischen Stelen hat J. Voos in seiner Dissertation aus dem Jahr 1986, *Studien zur Rolle von Statuen und Reliefs im syrobethitischen Totenkult während der frühen Eisenzeit (ca. 10.–7. Jh. v.u.Z.)*, geleistet.<sup>59</sup> In den Abbildungen erblickt er „verschiedene inhaltliche Aspekte des Totenglaubens“,<sup>60</sup> d.h. er betrachtet sie als Ausdruck der Jenseitsvorstellungen. Der Meinung J. Voos' zufolge kann hinsichtlich der Stelenfunktion vor allem der „selbsttätige Charakter“<sup>61</sup> der Stelen mit Speisetischszenen genannt werden, der eine weniger aufwändige zusätzliche Beopferung nach sich zog oder letztlich überflüssig machte, da der gedeckte Tisch die Versorgung des Toten im Jenseits garantierte. Im Gegensatz dazu seien die Inhaber anderer Stelen – auch die hieroglyphenluwischen Inschriftenstelen werden einbezogen – oder Statuen auf einen kontinuierlichen Kult angewiesen gewesen.<sup>62</sup> Schließlich identifiziert er die Stelen als permanenten Sitz des Totengeistes bzw. der „Seele“ des Verstorbenen.<sup>63</sup> Zu kritisieren ist die Interpretation verschiedener weiblicher Figuren auf den Stelenbildern als Schicksalsgöttinnen, wofür letztlich keine belastbaren Argumente vorliegen.<sup>64</sup>

Die differenzierteste Abhandlung zu den syro-hethitischen Stelen hat D. Bonatz mit *Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum* vorgelegt, worin er zwischen fünf verschiedenen Stelentypen phänomenologisch unterscheidet und ihnen teilweise verschiedene Bildentwürfe zuordnet.<sup>65</sup> So können ihm zufolge Stelen des Typs I mit einer einzelnen stehenden Figur als retrospektiv und somit sozial-historisch gedeutet werden.<sup>66</sup>

57 Orthmann 1971, S. 392.

58 Dentzer 1982, S. 45–46.

59 Voos 1986.

60 Voos 1986, S. 69.

61 Voos 1986, S. 168.

62 Wobei hier allerdings gefragt werden muss, weshalb eine Stele aus Karkamiš aufgestellt wurde, obwohl der offensichtlich dafür vorgesehene Speisetisch noch nicht eingeritzt worden war.

63 Voos 1986, S. 166, 169.

64 *Contra* Voos 1986, S. 86. Das daraus resultierende Problem der „Familienszenen“ löst er dadurch, dass er in den Kindern die Seele des Verstorbenen erkennen möchte, wofür ebenfalls kein Indiz aus syro-hethitischer Zeit vorliegt. Voos 1986, S. 86.

65 Bonatz 2000a, S. 32–46.

66 Bonatz 2000a, S. 114.

Dagegen sollten Szenen mit einer oder zwei Figuren, die an einer Mahlzeit am Speisetisch teilnehmen (Typ 2), generell zwar als eschatologisch interpretiert, ihnen jedoch eine rituelle Komponente in dem Sinn zugestanden werden, als dass sie sich auf reale Erfahrungen zurückführen ließen und vermutlich das Verlangen nach einer Fortführung der diesseitigen Existenz ausdrückten.<sup>67</sup> In den Szenen des dritten Typs, die eine speisende sowie eine oder mehrere nicht am Mahl teilnehmende Figuren zeigen, könnten letztere als Hinterbliebene identifiziert werden, was nach D. Bonatz zwar nichts am grundlegenden eschatologischen Verständnis der Szene ändere, die Funktion der Stelen im „Totenkult“, d.h. nach der hier verwendeten Terminologie in den Begräbnisritualen, jedoch hervorhebe.<sup>68</sup> Mithilfe des ebenfalls eschatologisch orientierten Typs 4, welcher umarmte Kinder hinzufügt, sei dagegen zusätzlich die schützende Funktion der Verstorbenen bildhaft ausgedrückt.<sup>69</sup> Schließlich flößen in Typ 5, mehrere stehende Figuren ohne bzw. mit verkleinertem Speisetisch, die Bildideen des Typs 1 sowie der Typen 2–4 ineinander.<sup>70</sup> Generell seien die Stelen als „Schwelle zwischen dem Diesseits und dem Jenseits“<sup>71</sup> zu verstehen, zumal viele Bestandteile der Stelenbilder Elemente der Bestattungshandlungen aufgriffen.<sup>72</sup> Somit kann die Interpretation D. Bonatz' für die Typen 2–4 nicht ausschließlich als eschatologisch, sondern zugleich als rituell konnotiert beschrieben werden. Abgesehen davon fasst D. Bonatz die Stelen – ebenso wie die Statuen – als „Grabdenkmal“ auf. Im Gegensatz zum Grabmal, das weder eine kommemorativ Funktion noch einen Bezug zum Verstorbenen aufweist, aber das Grab kennzeichnet, erfüllt das Grabdenkmal u.a. eine kommemorativ Funktion, muss jedoch nicht direkt am Grab aufgestellt worden sein.<sup>73</sup> Auch falls es sich nicht dort befand, würde es als Grenzmarkierung zwischen den Welten der Lebenden und der Toten fungieren.<sup>74</sup> Im Gegensatz zu den Statuen, die als „konservative Medien“ im 1. Jt. weiterhin als Substitute der verstorbenen Person galten,<sup>75</sup> dienten Stelen lediglich ihrer Abbildung.<sup>76</sup> Aufgrund des Fundes der KTMW-Stele hat er seine Ansichten revidiert und betrachtet viele oder alle Stelen (zugleich?) als Substitute, während er die Speisetischszene weiterhin sowohl im Sinne eines

67 Bonatz 2000a, S. 114–115.

68 Bonatz 2000a, S. 116–117.

69 Bonatz 2000a, S. 117–118.

70 Bonatz 2000a, S. 118–119.

71 Bonatz 2000a, S. 157.

72 Bonatz 2000a, S. 157.

73 Bonatz 2000a, S. 120–121. Unklar bleibt, weshalb die Stelen mit luwischen Inschriften nicht ebenfalls als „Grabdenkmäler“ aufgenommen wurden, sondern lediglich als „Grabstelen“ bezeichnet werden. Bonatz 2000a, S. 13.

74 Bonatz 2000a, S. 157.

75 Bonatz 2000a, S. 145–147, 155; ders. 2002a, S. 13–14.

76 Bonatz 2000a, S. 157. Vgl. Bonatz 2002b, S. 56–57: „[...] die Statue verbildlicht das, was sie einfordert: ein Totenmahl. Gleiches verbildlichen die Stelenreliefs, nur dass hier ein mimetischer Effekt hinzukommt [...] Hier liegt also die Nachahmung einer Handlung vor, welche bei der Statue noch real verkörpert wird.“

zu wiederholenden Rituals mit den Hinterbliebenen und/oder bestimmten Gottheiten als auch eschatologisch im Sinne einer andauernden Existenz im Jenseits interpretiert.<sup>77</sup>

Eudora J. Struble und Virginia R. Herrmann sprechen sich im Rahmen ihrer Publikation der KTMW-Stele für eine rituelle Interpretation der syro-hethitischen Speisetischszenen aus, die sowohl im Zusammenhang mit dem Begräbnis als auch periodisch wiederkehrend zu verstehen sei.<sup>78</sup>

H. Niehr betont die Beopferung von Stelen im Rahmen eines Toten- oder Ahnenkultes. Der Zweck der – aramäischen – Stelen sei es, dass „der Verstorbene am Ort seiner Bestattung präsent ist und die Totenpflege empfangen kann.“<sup>79</sup> Eine Stele stellt nach diesem Ansatz eine Repräsentation der verstorbenen Person dar, welche den Totengeist der verstorbenen Person „beherbergt“ und demnach Statuen gleichzusetzen wäre. Er bezieht sich dabei allerdings explizit auf aramäische Stelen. Ähnlich äußert sich auch Alessandra Gilibert, bezieht sich dabei aber auf syro-hethitische Stelen allgemein.<sup>80</sup>

Des Weiteren sind sowohl Ursula Seidl als auch Ellen Rehm von einer vergangenheitsbezogenen Dimension der Speisetischszene überzeugt,<sup>81</sup> während Daniele Morandi Bonacossi der rituellen Deutung im Sinne einer Darstellung der Begräbnishandlungen im Sinne eines „Trauerbanketts“ den Vorzug gibt.<sup>82</sup>

### 2.2.3 Statuen

Neben Stelen können Statuen als die am besten erforschte Fundgattung gelten. Nachdem bei einem Großteil der infrage kommenden Exemplare erkannt wurde, dass es sich um Königs- und nicht um Götterstatuen handelt, ist der Zusammenhang zum Ahnen- oder Totenkult der Elite, insbesondere dem der Könige, alsbald hergestellt worden und kann nun als relativ sicher gelten.<sup>83</sup>

So äußert sich W. Orthmann in seinem Werk zur syro-hethitischen Kunst zwar nicht zu einer möglichen Verbindung zwischen Standbildern und (königlichem) Toten- oder Ahnenkult, ist sich aber der Beopferung von Herrscherstatuen bewusst und beruft

77 Bonatz 2014a, S. 241–242; ders. 2016, S. 184–187. An dieser Stelle sei ergänzt, dass J. D. Hawkins (Hawkins 2015) weiterhin eine Deutung der KTMW-Stele bzw. der Figur darauf als Abbild, die mit der ehemaligen Position von D. Bonatz wohl in etwa konform sein dürfte, aufgrund philologischer Argumente präferiert.

78 Struble und Herrmann 2009, S. 29.

79 Niehr 2010a, S. 258.

80 Gilibert 2011, S. 94: „Funerary steles of the kind of Zincirli 90 [...]“. Da Zincirli 90 die Stele neben dem Steinkistengrab am *hīlāni* I bezeichnet, sind hiermit wohl zumindest alle Stelen mit Speisetischszene gemeint.

81 Seidl 2011–2013, S. 137; Rehm 2014; dies. 2016.

82 Morandi Bonacossi 2011–2013, S. 141.

83 Weiterhin kritisch bezüglich der Verbindung eines großen Teils der Statuen zum Totenkult bleibt Schachner 2003b, S. 154.

sich dabei auf die in diesem Kontext bis vor kurzem weitgehend ignorierte Inschrift KARKAMIŠ A. 1a.<sup>84</sup> Bereits zuvor hat er jedoch darauf hingewiesen, dass es sich bei den Standbildern ohne Hörnerkrone auf Löwenbasen um verstorbene und gottähnlich dargestellte Könige handelt.<sup>85</sup> Für die Sitzbilder des Tell Ḥalaf attestiert er im Anschluss an Rudolf Naumann einen Zusammenhang mit den Stelen mit Speisetischszenen, die im Totenkult Verwendung fanden.<sup>86</sup>

J. Voos hat die Funktionen beider Gruppen von Denkmälern ebenfalls im Totenkult verortet.<sup>87</sup> Seiner Ansicht nach wohnten den Statuen, ebenso wie den Stelen, die Totengeister bzw. die „Seelen“ der Verstorbenen inne.<sup>88</sup> Analog zu seiner These der Darstellung von Schicksalsgöttinnen auf einigen Stelen hält er die Repräsentation einer weiblichen Gottheit in den weiblichen Figuren der Doppelsitzbilder für möglich.<sup>89</sup>

In seiner Arbeit zum „syro-hethitischen Grabdenkmal“ berücksichtigt D. Bonatz ebenfalls sowohl Stand- als auch Sitzbilder und unterteilt sie nach phänomenologischen Gesichtspunkten in vier Typen von Standbildern, einen Sitzbildtyp sowie einen hybriden Typ – die Statue aus ‘Ayn at-Tall.<sup>90</sup> Die verschiedenen Typen üben je nach Gestaltung unterschiedliche Wirkungsformen auf den Betrachter aus. Aufgrund der relativ kleinen Gruppen von Typen, außer bei den Sitzbildern, lassen sich jedoch keine anderen Regelmäßigkeiten herausarbeiten. Sitzstatuen sollen ein Teil der etwa im 10. Jh. stattfindenden, vor allem auf Stelen bezogenen Entwicklung gewesen sein, bei der anstelle von Libationen nun hauptsächlich Totenmähler dargestellt wurden.<sup>91</sup> Alle Statuen stellen seiner Auffassung nach – im Gegensatz zu Stelen – als „konservative Medien“ im 1. Jt. weiterhin Substitute der Verstorbenen dar und dienten der Aufrechterhaltung der Beziehung zwischen den Verstorbenen und den Lebenden.<sup>92</sup>

In jüngster Zeit ist besonders die Rolle der Statuen innerhalb öffentlicher ritueller Aktivitäten betont und der daran inszenierte königliche Totenkult als eine von mehreren tragenden Säulen der Ideologie nordsyrisch-südostanatolischen Stadtstaaten erkannt und analysiert worden.<sup>93</sup>

84 Orthmann 1971, S. 291.

85 Orthmann 1964, S. 222–223; ders. 2013b, S. 530.

86 Naumann 1950, S. 395; Orthmann 1971, S. 376, Anm. 28, 378.

87 Voos 1986.

88 Voos 1986, S. 166, 169.

89 Voos 1986, S. 45.

90 Bonatz 2000a, S. 24–32.

91 Bonatz 2000a, S. 179; ders. 2000b, S. 206.

92 Bonatz 2000a, S. 145–147, 155; ders. 2002a, S. 13–14.

93 Denel 2007; Gilibert 2011; dies. 2012; dies. 2013.

#### 2.2.4 Orthostaten

Während Statuen einhellig und Stelen zumindest teilweise eine Funktion im Kontext von Bestattungen oder Ahnen-/Totenkult attestiert wird, rücken Abbildungen auf Orthostaten eher selten in den Fokus derartiger Betrachtungen.

So kommt W. Orthmann zu dem Schluss, dass Speisetischszenen auf syro-hethitischen Orthostaten grundsätzlich keine mortuären Bezüge aufweisen. Für die von ihm definierte Gruppe C mit drei Orthostaten lautet die Begründung, dass weder deren Kontexte noch die auf ihnen dargestellten zusätzlichen Figuren eine Bezugnahme auf den Totenkult ermöglichen.<sup>94</sup> Mit Blick auf die zwei verbliebenen Orthostaten schreibt er, dass „im Erscheinungsbild völlig gleiche Szenen einmal auf (Grab-) Stelen, dann aber auch auf Orthostaten auftreten.“<sup>95</sup> Die Begründung dafür, diese trotzdem nicht als dem Totenkult zugehörig anzusehen, erscheint fragwürdig.<sup>96</sup> Andererseits äußert er mit Bezug auf den Orthostaten der BONUS-ti – die Darstellung einer sitzenden Frau ohne Speisetisch – die vorsichtige Hypothese, dass aufgrund des engen Verhältnisses zwischen königlichem Toten- und Götterkult in Nordsyrien und Südostanatolien manche königliche Orthostaten Verstorbene zeigten, die im Zusammenhang mit dem Götterkult gestanden haben könnten.<sup>97</sup>

Dagegen fasst J. Voos den Bildinhalt der Orthostaten als deckungsgleich zu dem der Stelen und Statuen, d.h. als mortuär konnotierte Darstellungen auf, da es seiner Meinung nach unwahrscheinlich sei, dass trotz der Ähnlichkeit der Darstellung andere Aspekte damit ausgedrückt wurden.<sup>98</sup> Im Gegensatz zu den Stelen waren sie aber aufgrund ihrer öffentlichen Anbringung vor allem dem verstorbenen Herrscher, dessen Frau und den königlichen Ahnen gewidmet.<sup>99</sup> Er beschränkt sich dabei nicht auf die Speisetischszene, sondern betrachtet auch Libationsszenen als Hinweise auf postmortale Verehrung.<sup>100</sup>

D. Bonatz hat Orthostaten zunächst als Zeugnisse des Ahnenkultes im Gegensatz zum Totenkult aufgefasst, wobei ersterer nach seiner Definition erst nach der dritten Generation einsetzte, da sie aufgrund ihrer Errichtung zusammen mit dem jeweiligen Gebäude in keinem Fall mit dem Tod eines Monarchen zu verbinden wären. Deshalb zählt

94 Orthmann 1971, S. 392.

95 Orthmann 1971, S. 378. Vgl. auch Orthmann 1971, S. 392.

96 „Im übrigen gibt es, abgesehen von einigen frühen Beispielen aus Maraş, in der Periode Sph. II nur auf Orthostaten, nicht auf Stelen angebrachte Speisetischszenen der Gruppe A, bei denen deshalb ein Bezug auf den Totenkult fraglich erscheint, obwohl sie in ihrem Erscheinungsbild sich kaum von den Speisetischszenen der gleichen Gruppe auf den Stelen unterscheiden.“ Orthmann 1971, S. 392. Letztlich ist das Zahlenverhältnis genau 2:2. Somit kann dies kein Argument für oder gegen den Totenkultcharakter der Orthostaten darstellen. Gleichzeitig werden zwei Stelen der Gruppe A aus der Stilstufe Späthethitisch II, von denen eine aufgrund ihrer Inschrift (MARAŞ 2) zweifellos als Grabstele angesehen werden muss, „unterschlagen“. Orthmann 1971, S. 392, Tab.

97 Orthmann 1971, S. 378–379, Anm. 51.

98 Voos 1986, S. 138.

99 Voos 1986, S. 163, 166.

100 Voos 1986, S. 153–157.

er sie ausdrücklich nicht zu der von ihm definierten Gruppe der „Grabdenkmäler“.<sup>101</sup> In seinen neuesten Ausführungen zu diesem Thema hält er hingegen zumindest den Orthostaten mit der Speisetischszene vom äußeren Burgtor aus Sam'al in seiner ursprünglichen Funktion für die Darstellung eines königlichen Festmahls, welche erst im Laufe der Zeit die Bedeutung eines Totenmahls königlicher Ahnen annahm.<sup>102</sup>

Nach der Ansicht von Brian A. Brown können Orthostaten, falls sie nicht selbst Objekt einer kultischen Handlung waren, zumindest als „semi-fixed elements“ begriffen werden, die den in ihrer Nähe stattfindenden Ritualen, vor allem in Toren oder an Statuen, einen Bedeutungsrahmen verliehen.<sup>103</sup> Als gesichert erscheint es ihm, dass Orthostaten verstorbener Mitglieder der königlichen Familie relativ kurz nach ihrem Tod errichtet wurden, noch bevor sie – im Gegensatz zur Meinung D. Bonatz' – zu nicht mehr individuell erinnerten Ahnen werden konnten.<sup>104</sup> Daneben sei sowohl mit der Möglichkeit der Bedeutungsverlagerung von der Darstellung eines Festmahls des lebenden Herrschers zum Ahnenkult als auch von Toten- zu Ahnenkult – nach Bonatz'scher Definition – zu rechnen, was sich aufgrund der äußerst langen Anbringungsdauer im Verhältnis zu den Lebensspannen der Zeitzeugen zwangsläufig ergeben könne.<sup>105</sup>

## 2.3 Methode

### 2.3.1 Vorgehensweise

Im Rahmen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den eisenzeitlichen Königreichen Nordsyriens und Südostanoliens, insbesondere im Hinblick auf religiöse Aspekte, hat sich ein kontextueller Ansatz bewährt, welcher die entsprechenden lokalen und regionalen Differenzen berücksichtigt,<sup>106</sup> weshalb sich auch diese Arbeit an den jeweiligen politischen Entitäten, lokale oder regional ausgreifende Stadtstaaten bzw. nach Dynastien / Stämmen benannte Königtümer (aram. *bēt*) mit ihren jeweiligen Hauptstädten, orientiert. Aufgrund der zahlreichen Grenzverschiebungen, neu entstehenden und wieder zerfallenden Königreichen, deren genaue Verläufe nicht immer bekannt sind, kommt es dabei fast zwangsläufig zu Etikettierungen, die nur während eines kleinen historischen Ausschnittes Gültigkeit besaßen. Dieser Ausschnitt spiegelt in etwa die Verhältnisse um das Jahr 900 wider (Abb. 1). Unterhalb dieser politischen Einheit werden zunächst die Grabungsgeschichte, die historische Entwicklung sowie soziale und wirtschaftliche Aspekte und im Anschluss daran

101 Bonatz 2000a, S. 158; ders. 2000b, S. 204. Diesem Ansatz folgt auch Gilibert 2011. Vgl. Gilibert 2011, S. 67, Anm. 124.

102 Bonatz 2014a, S. 211.

103 Brown 2008a, S. 166.

104 Brown 2008a, S. 166.

105 Brown 2008a, S. 149, Anm. 45.

106 Sader 1987; Dion 1997; Lipiński 2000 (teilweise); Niehr 2010a; ders. 2014a. Vgl. dazu die analoge Schlussfolgerung Manfred Hutterers für den luwischen Bereich. Hutterer 2003, S. 279.

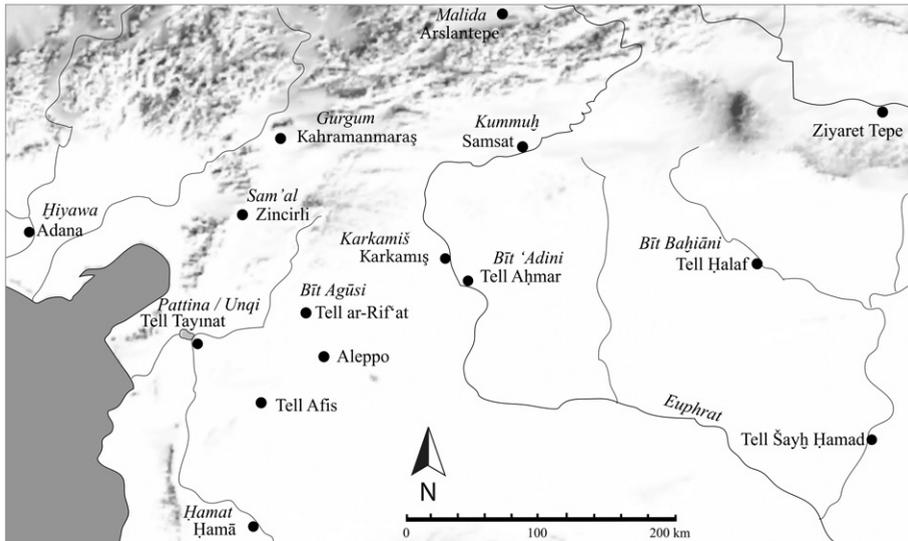


Abb. 1: Nordsyrisch-südostanatolische Königreiche um 900.

die jeweiligen Fundorte bzw. die Gräber oder andere Artefakte vorgestellt, die anschließend zusammengefasst und interpretiert werden sollen. Da jeder Abschnitt für sich lesbar sein soll, lassen sich manche Wiederholungen nicht vermeiden.

### 2.3.2 Interpretationsansätze

Neben der Aufarbeitung des sich stetig vermehrenden Materials soll davon ausgehend eine Interpretation von mehreren Aspekten im Umgang mit den Toten innerhalb der Gesellschaft des eisenzeitlichen Nordsyriens und Südostanatoliens versucht werden, und zwar religionssoziologisch, religionssoziologisch und religionsökonomisch. Der Begriff „religionssoziologisch“ ist einer Studie des Religionswissenschaftlers Jürgen Mohn namens „Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte“ entlehnt.<sup>107</sup> Im Rahmen dieser Arbeit soll darunter vor allem eine Anthropologie des Sterbens und des Postmortalen verstanden werden. Folgende Fragen sollen dabei in den Mittelpunkt gestellt werden: Welche Bedeutung wird den Körpern der Verstorbenen während der Bestattung und im Ahnen- bzw. Totenkult zugemessen? Welche Bestandteile des Menschen überdauern den physischen Tod und welche Charakteristiken zeichnen sie aus? Wie werden „Ersatzkörper“, d.h. vor allem Statuen oder Stelen der

<sup>107</sup> Mohn 2007.

Toten, im Ahnen- oder Totenkult behandelt? Auf der religionssoziologischen Ebene ist nach der Beteiligung oder dem Ausschluss verschiedener gesellschaftlicher Gruppen an den Sterbe- und Bestattungshandlungen sowie an den Ahnen- und Totenkultritualen zu fragen. Nicht zu vergessen ist davon abgesehen die Frage danach, wer wo bestattet werden konnte bzw. wer nicht und falls ja, aus welchem Grund? Aus der Perspektive der Religionsökonomie stellt sich dagegen zunächst die Frage nach der Ausstattung der Gräber: Lassen sich Muster in der quantitativen Ausstattung der Grabinventare erkennen? Wie lassen sich Diskrepanzen in der synchronen und diachronen Grabausstattung erklären? Außerdem soll hierbei die Art und Weise der Austauschprozesse unter den Lebenden (Individuen/Institutionen) sowie zwischen den Lebenden und den Ahnen/Toten in den Blick genommen werden.



## 3. Bīt Baḥiāni

### 3.1 Tell Ḥalaf / Gūzāna

#### 3.1.1 Einleitung

##### 3.1.1.1 Grabungsgeschichte

Aufgrund der Schürfungen eines Beauftragten Hormuzd Rassams 1882 im Gebiet des Ġirġib bzw. in der Nähe Rās al-‘Ayns ist Max von Oppenheim wohl nicht der Entdecker des Tell Ḥalaf gewesen, auch wenn dieser Ortsname in den Berichten H. Rassams nicht erwähnt wird. Dafür sprechen die ungefähre Lage des Ortes, die Ähnlichkeit des einzigen ins British Museum gelangten Relieffragmentes mit der Darstellung eines Bogenschützen zu den Reliefs aus Tell Ḥalaf sowie die Tatsache, dass zahlreiche andere Bildwerke wohl relativ dicht unter der Oberfläche entdeckt wurden.<sup>1</sup> Daneben besteht aber auch die Möglichkeit, dass ein anderer Ort des Königreiches Bīt Baḥiāni, wie Tell Faḥariya / Sikāni oder das noch nicht lokalisierte Zarāni, ergraben wurde. Bis auf besagtes Relieffragment wurden alle Funde vom lokalen Gouverneur in Rās al-‘Ayn beschlagnahmt und die Ausgrabungen gestoppt.

Nach der (Wieder-) Entdeckung des Tell Ḥalaf und den ersten Schürfungen vor Ort durch M. v. Oppenheim während dessen Expedition 1899 kam es zwölf Jahre später zu einer Ausgrabung unter der Leitung des ehemaligen Diplomaten.<sup>2</sup> Diese erste Kampagne dauerte vom August 1911 bis zum Dezember 1913. Aufgrund des Ersten Weltkriegs konnte die zweite reguläre Kampagne nicht wie geplant bereits 1914, sondern erst 1929 stattfinden, nachdem 1927 bereits die 1913 zurückgelassenen Funde vom Tell Ḥalaf sowie die Bildwerke vom Ġabalat al-Bayḍā geborgen wurden. Im Zuge der Kampagne von 1929 wurden zusätzlich auf dem Ġabalat al-Bayḍā Grabungen durchgeführt sowie der benachbarte Tell Faḥariya vermessen. Die geplante Weiterführung der Arbeiten scheiterte 1939 an den französischen Behörden, wurde aber auch nach 1940 nicht in Angriff genommen.<sup>3</sup>

---

1 Reade 1983; Gilibert 2013, S. 35, Anm. 3; Martin 2019, S. 327. H. Rassam berichtet u.a. von folgenden Funden: „head of a black statue“, „some statuettes in black basalt and bas-reliefs representing, I believe, hunting scenes“, „sculptures in black basalt in which are represented antelopes, horses, armed men, bulls, and other figures“, „crouching lions and a bas-relief on which were represented horses and other animals“. Reade 1983, S. 97.

2 Orthmann 2002, S. 9–14; Novák 2011.

3 C. W. McEwan wurde 1940 auf Veranlassung M. v. Oppenheims durch die französische Mandatsregierung gezwungen, seine Arbeiten am Tell Faḥariya einzustellen. Oppenheim 1943, S. 10.



Abb. 2: Grabungen auf dem Tell Ḥalaf.

Auf der Zitadelle des Tell Ḥalaf wurden nahezu alle bis heute bekannten Strukturen, wie „Tempel-Palast“ bzw. Westpalast, Skorpionentor, Nordbau, Nordostpalast, Lehmziegelmassiv und südliches Burgtor sowie die Burgmauer und Gebäude im Südosten freigelegt. In der Unterstadt wurden ein assyrischer Tempel im Westen, Teile der Stadtmauer sowie der sog. „Kultraum“ am südlichen Stadttor entdeckt.<sup>4</sup>

Von 2006 bis 2010 wurden die Arbeiten auf dem Tell Ḥalaf von einer syrisch-deutschen Equipe unter der Leitung von Abd el-Masih H. Baghdo, Lutz Martin, Mirko Novák und Jörg Becker wieder aufgenommen, deren Fortgang aufgrund des Kriegs in Syrien unterbrochen werden musste. Während der neuen Grabungen wurden Schnitte im Bereich der Lehmziegelterrasse und des Westpalastes (Grabungsstelle A), des Nordhangs der Zitadelle (B), des Nordostpalastes (C), des „Kultraums“ (D), des Tempels (E), der westlichen Stadtmauer (F) sowie des Nordostens der Unterstadt (G) angelegt (Abb. 2).<sup>5</sup>

4 Langenegger et al. 1950.

5 Baghdo et al. 2009; dies. 2013, S. 8, Abb. 1.

3.1.1.2 *Historischer Kontext*

Der antike Name des Tell Ḥalaf, assyrisch Güzāna, ist auf aramäisch *gʷzn* zurückzuführen, das wahrscheinlich als *gawzān* „Durchgangsplatz, Wegstation“ interpretiert werden muss.<sup>6</sup> Güzāna lag am südlichen Ufer eines Quellflusses des Ḥābūrs, des Ġirġib, und war im 9. Jh. die Residenz des aramäischen Königreiches Bit Baḥiāni sowie daran anschließend eine assyrische Provinzhauptstadt (Abb. 3). In einem engen Verhältnis zu dieser muss die Stadt Sikāni gestanden haben, wie u.a. aus einer assyrisch-aramäischen Bilingue (KAI 309) aus der zweiten Hälfte des 9. Jh. zu entnehmen ist. Diese kann aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem 3 km nordöstlich gelegenen Tell Faḥarīya identifiziert werden, wo besagte Inschrift auf einer Herrscherstatue gefunden wurde. Vermutlich verbergen sich unter diesem Hügel auch die Überreste der ehemaligen mittanischen Hauptstadt Waššukanni.<sup>7</sup> Des Weiteren zählten die modernen Orte Çakır und Bozhöyük, ca. 20 bzw. 50 km nordöstlich des Tell Ḥalaf gelegen, aufgrund der dort gefundenen Sitzbilder im gleichen Stil vermutlich ebenfalls einst zum Herrschaftsbereich Bit Baḥiānis.<sup>8</sup> Zu diesem Gebiet hinzu kam die neben Güzāna und Sikāni dritte in der Bilingue erwähnte, bislang aber nicht lokalisierte Stadt Zarāni.

Belastbare Belege für eine bronzezeitliche Besiedlung des Tell Ḥalaf gibt es derzeit nicht. Vereinzelt Scherben, die aus der Spätbronzezeit stammen, fehlt ein stratigraphisch sicherer Fundkontext.<sup>9</sup> Auch die auf dem Tell gefundene, der früheisenzeitlichen „Rillenkeramik“/„Groovy Pottery“ ähnelnden Ware ist größtenteils unstratifiziert.<sup>10</sup> Allerdings ist umstritten, in welcher Beziehung sie zur späteren Phase der aramäischen Herrschaft in Güzāna steht, die wohl spätestens im 11. oder 10. Jh., parallel zur schrittweisen Zurückdrängung des assyrischen Einflusses in der Region, etabliert werden konnte.<sup>11</sup>

6 Lipiński 2000, S. 119.

7 Dafür sprechen u.a. petrochemische Analysen mittanischer Königsbriefe (Goren et al. 2004, S. 38–44) sowie ein auf dem Tell gefundener Brief, der an eine Person aus Aššukanni gerichtet war, was dem Namen der Stadt in mittelasyrischer Zeit entspricht. Bonatz et al. 2008 S. 92, 112; Chambon in Bonatz et al. 2008, S. 130–131.

8 Schachner et al. 2002; Novák 2009, S. 95. Möglicherweise stand der Sitzbildtorso aus Rabbat Kalesi, ca. 60 km nördlich von Tell Ḥalaf, ebenfalls in dieser Tradition. Voos 1986, Kat.-Nr. 14; Bonatz 2000a, S. 16, Taf. VII, B 12.

9 Cholidis 2010b, S. 308.

10 Bartl 1989; dies. 1994, S. 517. Freundlicher Hinweis von Peter V. Bartl. Während der neuen Grabungen sind einige Scherben davon entdeckt worden, eine davon unter dem Statthalterpalast. Novák 2013a, S. 296, Abb. 7.

11 Dornauer 2010, S. 48. Novák 2009, S. 93–94; ders. 2013a, S. 295–297 und Fuchs 2011, S. 353 betrachten sie als ein Indiz für die Anwesenheit einer anatolischen Bevölkerungsgruppe, die aufgrund der in den Annalen Tiglatpilesers I. erwähnten Mušku (Grayson 1991, S. 14 (RIMA 2, A.o.87.1 i 62–88)) mit diesen identifiziert wird. Summers 1994, S. 245–247; Roaf und Schachner 2005, S. 119–120; Szuchman 2009, S. 62; Matney 2010, S. 139–140; ders. 2011, S. 450; ders. 2013, S. 334–335; Younger 2016, S. 245–246 wenden sich jedoch strikt gegen eine Gleichsetzung der „Groovy Pottery“ mit einer Ethnie bzw. den Mušku. Abgesehen davon ist die Quantität dieser Funde in Tell Ḥalaf kaum ausreichend für eine solche These.

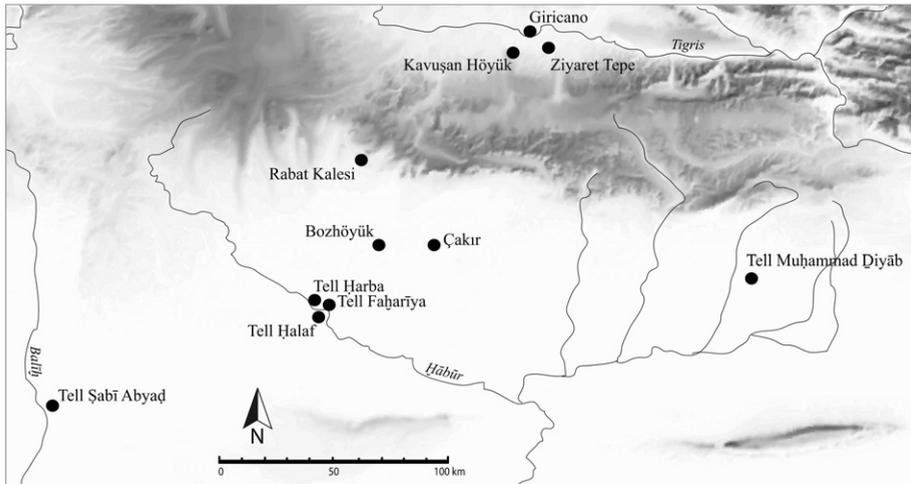


Abb. 3: Bīt Baḫiāni und Umgebung.

Als erster, aus den Bauinschriften seines Enkels indirekt belegter Herrscher Gūzānas kann der anonyme Großvater Kaparas angesehen werden.<sup>12</sup> Da letzterer vermutlich etwa in der zweiten Hälfte des 10. Jh. regierte,<sup>13</sup> lässt sich diese Dynastie demnach annähernd

12 Assyrische Inschrift auf der Statue Bc, 6, siehe Abschnitt 3.1.3.1.1.

13 In Auswahl: Albright 1956; Keller 1997, S. 38–40; Orthmann 2001, S. 242–243; Brown 2008a, S. 409; Novák 2009, S. 97; ders. 2013a, S. 298; ders. 2016, S. 125; Dornauer 2010, S. 50–52; Fuchs 2011, S. 354–355; Kühne 2013, S. 480–481; Younger 2016, S. 247–255 *contra* Genge 1979, S. 128–131; Winter 1989, S. 324–326; Dion 1997, S. 41–44; Röllig 2003, S. 427; Cholidis in Cholidis und Dubiel 2010a, S. 146; Cholidis et al. 2010, S. 360–361 (frühes 9. Jh.) sowie Naumann 1950, S. 381; Moortgat 1955, S. 31; Hrouda 1962, S. 113–117; Sader 1987, S. 37–44; Lipiński 1994, S. 24–26; ders. 2000, S. 130–132; Schwemer 2001, S. 612–613; Niehr 2006, S. 119; Schaudig 2011, S. 360 (spätes 9. Jh.). W. Orthmann hat entgegen der bereits von Oppenheim 1931, S. 64, 128 vertretenen These, alle Bildwerke des Westpalastes seien sekundär verbaut und erst dabei von den Steinmetzen Kaparas beschriftet worden, d.h. älter als Kapara, zeigen können, dass einige der sog. „kleinen Orthostaten“ bereits an ihrem ursprünglichen Aufstellungsort beschriftet wurden, was bedeutet, dass sie als etwa zeitgleich mit Kapara angesehen werden können. Orthmann 2002, S. 22, 74–75, Anm. 33; Dornauer 2010, S. 51. Da nun sowohl die Paläographie der Kapara-Inschriften (Albright 1956, S. 81–82; Dornauer 2010, S. 51–52; Fuchs 2011, S. 354) als auch die Bildkunst ihrer Träger (Albright 1956, S. 75–76; S. 80–81, Keller 1997, S. 39–41; Orthmann 2002, S. 101–102) nur auf marginale assyrische Einflüsse hinweisen, müssen sie vor der Intensivierung der Kontakte im 9. Jh. entstanden sein. Auch bezüglich der Kleinfunde aus den Gräbern muss mit der Einordnung durch Hrouda 1962, S. 116–117 ins frühe 9. Jh. nicht das letzte Wort gesprochen worden sein, da für alle Artefakte eine Entstehungszeit im 10. Jh. plausibel vertreten werden kann. Orthmann 2002, S. 49; Martin 2010a, S. 218–219. Abgesehen davon spielt die Datierung der Kleinfunde aus den Gräbern in ihrem Verhältnis zu den Baumaßnahmen der Kapara-Zeit, im Gegensatz zu Barthel Hroudas Annahme, keine Rolle mehr, weder bei der Gruft am Westpalast, da die Terrasse aufgrund mehrerer Bauphasen jederzeit hätte angelegt werden können (Cholidis et al. 2010 S. 356), noch bei den Kremationsgräbern

bis ins frühe 10. Jh. zurückverfolgen. Ihm auf dem Thron folgte eventuell Ḥadiānu, der als Vorfahre oder Vater Kaparas bezeichnet wird. Beide Namen sind wohl westsemitischen Ursprungs. Kapara nannte sich allerdings nicht erwartungsgemäß „König von Güzāna“, sondern „König des Landes Palē“, ein bislang unbekanntes Toponym.<sup>14</sup> Der nächste Hinweis auf die Geschichte Güzānas entstammt den Annalen Adad-nērārīs II. Darin wird berichtet, wie der König Güzānas und Spross des Hauses Baḥiāni, Abi-salāmu, ebenfalls beides westsemitische Namen, den Assyrern 894 in Sikāni Tribut zollte und zu weiteren Zahlungen verpflichtet wurde. Da Kapara keinen Dynastienamen benutzte, sondern sich lediglich auf seinen Vater oder Vorfahren Ḥadiānu berief, ist die Beziehung zwischen den beiden Genealogien mit einem Fragezeichen zu versehen.<sup>15</sup> Auch der Enkel Adad-nērārīs II., Assurnasirpal II., nahm Tributzahlungen von einem Angehörigen Bīt Baḥiānis im Rahmen seiner Kampagne des Jahres 882 entgegen. Während eines weiteren Feldzugs zwischen 875 und 867 ließ er sich zusätzlich zum Tribut lokale Truppen für seine Armee bereitstellen, wieder ohne den Namen des dafür verantwortlichen Königs Güzānas zu nennen. Diese Notiz stellt die letzte Erwähnung Bīt Baḥiānis dar. Da auch die Form des Tributs auf eine gewisse Selbstständigkeit des aramäischen Königreiches hinweist, scheint es bis dahin ein Vasall Aššurs gewesen zu sein.<sup>16</sup>

Die Inschrift des Hadd-yiṭ‘i von Tell Faḥariya legt jedoch nahe, dass bereits 866 ein assyrischer Statthalter namens Šamaš-nūrī die Geschicke der Stadt lenkte.<sup>17</sup> Sein Sohn Hadd-yiṭ‘i bezeichnete ihn und sich selbst im aramäischen Teil der Bilingue zwar als „König“, im assyrischen Teil jedoch als „Statthalter“ von Güzāna. Deshalb ist vermutet worden, dass er mit dem Eponymen des Jahres 841, Adad-rēmāni, identisch oder zumindest dessen zeitnaher Vorgänger sei. Letzteres ist jedoch deutlich wahrscheinlicher.<sup>18</sup> Da die assyrischen Chroniken keine militärische Eroberung Güzānas bis zu diesem Zeitpunkt erwähnen, könnte die Inkorporation verhältnismäßig friedlich erfolgt sein. Allerdings wurde die Stadt im Jahr 808 das Ziel eines siegreichen Feldzugs Adad-nērārīs III.; der Hintergrund dafür ist ebenso unbekannt wie weitere Details aus der zweiten Hälfte des 9. Jh. Demnach könnte es sich bei Šamaš-nūrī und Hadd-yiṭ‘i um die letzten bekannten Repräsentanten eines einheimischen Königshauses gehandelt haben, dessen Herrschaft

---

unter dem Lehmziegelmassiv, welches möglicherweise erst in assyrischer Zeit entstand. Dornauer 2010, S. 65, Anm. 194.

14 Zur These von E. Lipiński, der diesen Namen als Land Balīḥ am gleichnamigen Fluss auffasst (Lipiński 1989–1990, S. 302; ders. 1994, S. 24–25; ders. 2000, S. 132), siehe Dornauer 2010, S. 50–52, Anm. 102, 113; Younger 2016, S. 252–253.

15 Es liegt wohl näher, mit Fuchs 2011, S. 355 einen Dynastiewechsel zu vermuten, als mit Keller 1997, S. 39 den Großvater oder einen anderen Vorfahren Kaparas mit Baḥiānu zu identifizieren, da Kapara sich als König des Landes Palē betrachtete. Demnach müsste Baḥiānu zwischen Kapara und Abi-salāmu regiert haben.

16 Dornauer 2010, S. 56.

17 Abou-Assaf et al. 1982, S. 103–113.

18 Younger 2016, S. 263–265 *contra* Lipiński 1994, S. 23–24; ders. 2000, S. 129; Dornauer 2010, S. 56–57.

808 gewaltsam beendet wurde oder Gūzāna revoltierte während des Bürgerkrieges 826–820 und konnte erst 808 wieder befriedet werden.<sup>19</sup>

Spätestens seit 793 stand die Stadt, abgesehen vom erfolglosen Aufstand von 759/758, zweifelsfrei unter dauerhafter assyrischer Kontrolle, da die Eponymenliste dieses Jahres als Statthalter der Provinz Gūzāna Mannu-kī-māt-aššur nennt, dessen Archiv auf dem Tell Ḫalaf gefunden wurde. Er war der erste von fünf Eponymen des 8. Jh., die Gūzāna regierten, was die Bedeutung der Stadt in dieser Epoche unterstreicht.

Mit dem Anbruch der spätbabylonischen Zeit – wegen fehlender Zerstörungsspuren eventuell wieder ein friedlicher Machtwechsel – versiegen die Quellen zur Geschichte Gūzānas: Die letzte urkundliche Erwähnung stammt aus dem Jahre 543. Allerdings weisen hellenistische Besiedlungsspuren darauf hin, dass Gūzāna bis zum Ende des 1. Jh. v. Chr. eine Stadt von nicht unbedeutendem Rang blieb, die dann aber wohl zugunsten der Stadt auf dem Tell Faḫarīya, des vermutlich neu gegründeten Rhesaina, allmählich aufgegeben wurde.<sup>20</sup> Der Name Gūzāna hatte dagegen bis in die islamische Ära hinein sowohl als Bezeichnung der Region als auch als Heimat des lokalen Wettergottes Bestand.<sup>21</sup>

Tabelle 1: Die Herrscher Bīt Baḫiānis bzw. Gūzānas.<sup>22</sup>

Herrscher von Gūzāna	Regierungszeit
Herrscher von Gūzāna	Regierungszeit
Großvater des Kapara Ḫadiānu Kapara	ca. 1. Hälfte des 10. Jh. ca. 2. Hälfte des 10. Jh.
Baḫiānu (?) Abi-salāmu	894
Šamaš-nūrī	866
Hadd-yiṭ'ī	ca. 850
Adad-rēmāni	841
...	782
Mannu-kī-māt-aššur	763
Bur-saggilē	727
Bēl-ḫarrān-bēlu-ušur	vor 706
Mannu-kī-aššur-le'ī	706

19 Dornauer 2010, S. 59.

20 Katzy 2009, S. 92; dies. 2015, S. 142, 160, Tab. 34; Baghdo und Martin 2011, S. 188.

21 Schwemer 2001, S. 618; Dornauer 2010, S. 66.

22 Nach Novák 2009, S. 97; Dornauer 2010; Cholidis et al. 2010, S. 361, Tab. 9; Younger 2016, S. 255, Tab. 4.2.

Herrscher von Gūzāna	Regierungszeit
Mutakkil-aššur ... Nabû-mar-šarri-ušur	um 610

### 3.1.1.3 *Wirtschaft und Gesellschaft*

Trotz der Annalen Tiglatpileasers I., in denen er seine Kämpfe gegen die Mušku und andere Ethnien beschrieb, sowie der daran anschließenden These der Gründung Gūzānas durch eine Ansiedlung dieser mutmaßlich aus Anatolien stammenden Migranten,<sup>23</sup> muss betont werden, dass ein großer Teil der ansässigen Bevölkerung gegen Ende der Spätbronzezeit hurritische Wurzeln besessen haben dürfte, da das Ḥābūrdreieck das Zentrum des Mittani-Reiches gebildet hatte. Aufgrund der zwischenzeitlichen assyrischen Besetzung desselben, insbesondere des benachbarten (W)Aššukannis, der ehemaligen mittanischen Hauptstadt, dürfte zudem ein gewisser Anteil an assyrisch sprechender Bevölkerung verblieben sein. Spätestens mit der Machtübernahme durch eine aramäische Dynastie etwa in der Mitte des 10. Jh., die sich sicherlich auch auf aramäisch sprechende Bevölkerungsteile stützte, setzte ein Integrationsprozess ein, als dessen Resultat sich die in den Quellen belegte Bevölkerung Gūzānas in der ersten Hälfte des 8. Jh. mehrheitlich aus Personen mit aramäischem Namen zusammensetzte. Während der ersten Hälfte des 7. Jh. ist dagegen ein Anstieg der assyrischen Personennamen ebenso wie die Existenz von Namen aus Palästina zu verzeichnen, was möglicherweise auf die in 2. Kön. 17,6 beschriebenen Deportationen nach Gūzāna im Zuge der assyrischen Eroberung von Samaria zurückgeführt werden kann.<sup>24</sup> Nicht-semitische Namen sind während der Zeit von ca. 800 bis 650 insgesamt nur viermal bei 130 bekannten Individuen, d.h. etwa in 3 % aller Fälle, belegt. Bezogen auf das gesamte Gebiet von Bīt Baḥiāni scheinen sie etwas häufiger vorzukommen. Die Datenbasis des frühen 8. Jh. ist dafür allerdings mit zwei von 19 Belegen, was etwa 10 % entspräche, verschwindend gering.<sup>25</sup>

Allgemein kann die wirtschaftliche Entwicklung der Region um Gūzāna in der Eisenzeit in drei Phasen eingeteilt werden: Die durch das mittelassyrische Reich organisierte, großflächige Landwirtschaft, die auf vielen kleinen Siedlungen beruhte, wurde in der Phase der Unabhängigkeit der regionalen Königreiche zugunsten einer Renaissance des Nomadismus, der symbiotisch mit den wenigen urbanen Zentren verbunden war, aufgegeben. Mit der Eingliederung ins neuassyrische Reich wurde die nomadische Nutzung

23 Novák 2009, S. 93–94; ders. 2013a, S. 295–297; Fuchs 2011, S. 353. Vgl. Grayson 1991, S. 14 (RIMA 2, A.o.87.1 i 62–88).

24 Allerdings ist die Größe des Korpus mit 17 Individuen bedeutend kleiner als die des 8. Jh. mit 109. Zadok 1995, S. 232.

25 Zadok 1995, S. 232–233.

der Landschaft Stück für Stück wieder zurückgedrängt, insbesondere auch im Bereich der Kleinviehzucht.<sup>26</sup> Die wirtschaftliche Prosperität Gūzānas beruhte wahrscheinlich auf zwei, möglicherweise auch drei Schwerpunkten. Zum einen konnte aufgrund der zahlreichen Quellflüsse des westlichen Ḥābūrdreiecks sowie der hohen Niederschlagsmenge auf künstliche Bewässerungssysteme verzichtet werden.<sup>27</sup> Diese gewährleistete nicht nur hohe Erträge beim Ackerbau; Gūzāna war zudem für seine Viehzucht, insbesondere für Pferde und Schafe bekannt.<sup>28</sup> Darüber hinaus ist auch Weinanbau belegt.<sup>29</sup> Zum anderen verlief durch Gūzāna, zumindest in neuassyrischer Zeit, ein bedeutender Handelsweg von Nordmesopotamien zum Mittelmeer.<sup>30</sup> Angesichts der Namensgebung scheint die Stadt jedoch auch schon vorher eine wichtige Durchgangsstation auf dieser Ost-West-Route gewesen zu sein. Dagegen ist die Frage, ob Gūzāna neben Damaskus und Sam'al ein Zentrum der Elfenbeinverarbeitung bildete oder nicht, weiterhin strittig und könnte wohl erst mit umfangreichen Grabungen in der Unterstadt geklärt werden.<sup>31</sup>

### 3.1.2 Gräber

#### 3.1.2.1 Gräber innerhalb der Zitadelle

##### 3.1.2.1.1 Südlicher Grabbau am Westpalast

Der südliche und mutmaßlich ältere Grabbau<sup>32</sup> ca. 10 m nördlich der Nordwestecke des Westpalastes bestand aus einer rechteckigen, gemauerten und überdachten Kammer (Innenmaße 3,90 × 2,50 × ca. 2,10 m), die mit einer Abweichung von ca. 8° zwar annähernd ostwestlich ausgerichtet war, aber deutlich weniger exakt als alle sie umgebenden Strukturen (Abb. 4–5).<sup>33</sup> Sie war mit einer Schlupfpforte (1,59 × 0,79 m) in 50 cm Höhe an der östlichen Seite sowie einer kleinen Nische (20 × 30 × 25 cm) in geringerer Höhe (18 cm) an der westlichen Innenseite ausgestattet. Die umfangreiche Wandstärke von 1,80 m könnte darauf hindeuten, dass die Mauern eine beachtliche Höhe erreichten. Vor der Schlupftür,

26 Dornauer 2016, S. 126, 139–140.

27 Bonatz 2001, S. 27.

28 Weidner 1940, S. 2, 4; Dornauer 2016, S. 139–140

29 Dornauer 2016, S. 182.

30 Weidner 1940, S. 3; Novák 2009, S. 96; Dornauer 2016, S. 217–219.

31 Orthmann 2002, S. 95–99; Cholidis et al. 2010, S. 356–357.

32 Oppenheim 1931, S. 191–194, Taf. 55.2.14, Taf. 57.7, 59.4, Bunttaf. III.1–8.10.13–14; Langenegger 1950, S. 100–103, Abb. 49–50, Taf. 22.1; Naumann 1950, S. 394; Moortgat 1955, S. 5–7, Abb. 1–3; Hrouda 1962, S. 3–4, 10, 19, 21, 41–45, 52–53, 55, 65–66, 69–70, 77, 92, Taf. 1.1–8, 11.76, 30.20–24, 33.61–63, 34.70–85, 43.271, 47.2, 48.1.3–8, 49.2–3.9–11, 50.1.271, 63.1–2; Orthmann 2001, S. 222–223; ders. 2002, S. 47–49, Abb. 26–27; Niehr 2006, S. 123; ders. 2010a, S. 218; ders. 2014a, S. 144; Gilibert 2013, S. 52–53, Abb. 14; Dubiel 2014b, S. 143–144.

33 Westpalast, Nordbau, nördlicher Grabbau.

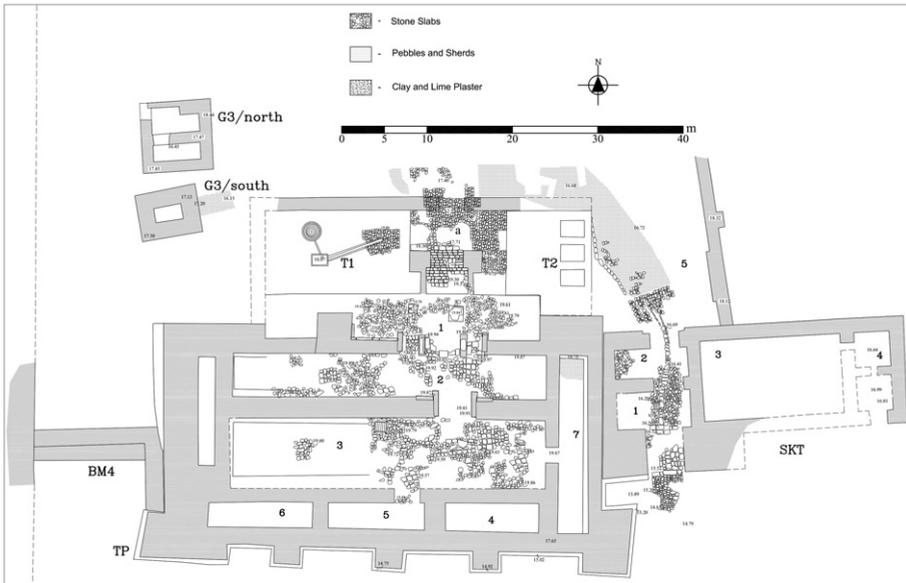


Abb. 4: Westpalast, Skorpionentor und Grabbauten.



Abb. 5: Südlicher Grabbau.

die nach einer unbestimmten Zeit nach der Bestattung zugemauert wurde, befand sich eine kleine Plattform aus gestampftem Lehm ( $4 \times 2,50$  m). Der Grundriss dieser Gruft ist von allen Grabbauten Gūzānas am ehesten mit assyrischen (Königs-) Grüften vergleichbar, weshalb es plausibel ist, anzunehmen, dass sich in der westlichen Nische eine Lampe befand oder für die Aufnahme einer solchen gedacht war.<sup>34</sup> Geographisch näher liegt jedoch der Vergleich mit dem Tell Faḫariya, dessen nachmittelassyrische Lehmziegelkistengräber häufig entweder auf oder in einer Nische im Grab Schalen aufwiesen, deren Rußspuren ihre Nutzung als Lampe nahelegen.<sup>35</sup> Für das Platzieren einer Statue des Verstorbenen in der Gruft, vorgeschlagen von H. Niehr, gibt es bisher keine zeitgenössischen archäologischen Beispiele, aber einen neuassyrischen Textbeleg.<sup>36</sup>

Zu einem unbekanntem Zeitpunkt wurde die Anlage zugeschüttet und vom Vorplatz der Terrasse des Westpalastes vollständig überbaut. Entgegen der früher häufig vertretenen Ansicht, dass dies zeitgleich mit oder vor der Errichtung des Westpalastes und somit der Regierungszeit Kaparas stattgefunden haben müsse, ist die Aufschüttung wohl zu jedem beliebigen Zeitpunkt möglich gewesen, da der Vorplatz des Palastes mehrmals erweitert wurde.<sup>37</sup> Außerdem könnte eine von den Ausgräbern nicht erkannte Baugrube existiert haben, da sie die Baugrube des Westpalastes ebenfalls übersahen, d.h. die Gruft war eventuell unterirdisch angelegt.<sup>38</sup> In diesem Zusammenhang ist auf den fehlenden Außenputz der Gruft hinzuweisen, was entweder für eine sofortige Aufschüttung oder mangelnde Pflege der Gruft in der Zeit vor der Aufschüttung sprechen kann.<sup>39</sup> Von Marina Pucci ist vorgebracht worden, dass Bauten mit einer gewölbten Decke meist unterirdisch angelegt waren, was ebenfalls für eine sofortige oder zumindest eine von vornherein geplante Aufschüttung sprechen könnte.<sup>40</sup> In Anbetracht der Parallelen zu den Grüften aus Aššur ist demnach eine von vornherein unterirdisch angelegte Gruft eine plausible These. In diesem Fall könnte es sich bei der „Plattform“ vor dem Eingang um den Boden eines vertikalen Schachtes handeln, der bei den Altgrabungen möglicherweise nicht erkannt wurde.<sup>41</sup> Ob dieser dann für den Toten- bzw. Ahnenkult am Grab genutzt wurde, wie es in Bezug auf einen oberirdischen Grabbau vermutet wurde,<sup>42</sup> bleibt offen.

34 Naumann 1950, S. 394–395; Hrouda 1957–1971, S. 602. Nach Hauser 2012, S. 310–312 haben Nischen in den Grüften Aššurs zur Aufnahme von Lampen bzw. Schalen, die als Lampen fungierten, gedient, obwohl sie nur in einigen Fällen dort aufgefunden wurden.

35 Bartl 2011a, S. 2, Abb. 5.

36 Niehr 2006, S. 123. Die Textstelle legt die Existenz einer Statue im Grab eines assyrischen Königs nahe. Mofidi-Nasrabadi 1999, S. 28–30, Anm. 139; Kwasman 2009, S. 115 (K 6323 + K 7856 + K 14241 + 80-7-19, 122, III 21). Diese wäre nach Niehr 2001, S. 89 allerdings als Beigabe und nicht im Rahmen eines Kultes zu interpretieren.

37 Cholidis et al. 2010, S. 356. Vgl. jedoch Becker und Novák 2012, S. 226.

38 Becker und Novák 2012, S. 226, Anm. 45.

39 Langenegger 1950, S. 103.

40 Pucci 2008a, S. 123.

41 Freundlicher Hinweis von Prof. Mirko Novák.

42 Niehr 2014a, S. 144.

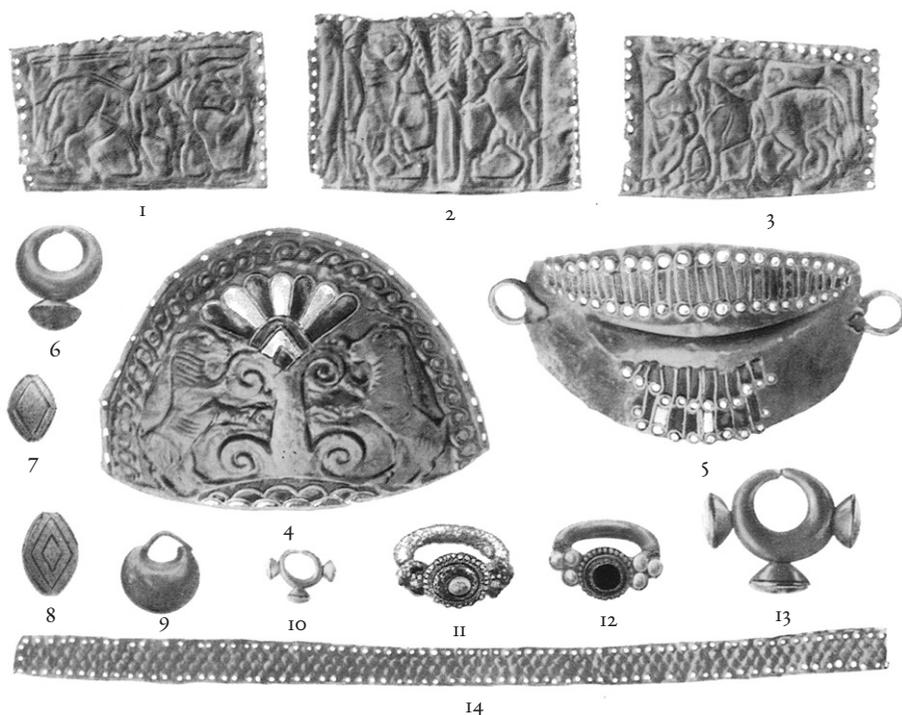


Abb. 6: Goldschmuck aus dem südlichen Grabbau.

Neben der Architektur ist das zahlreiche Inventar des Grabes bemerkenswert (Abb. 6). Die Skelettreste waren zwar nur sehr dürftig erhalten, ließen aber noch die Rückenlage und die Ausrichtung des Körpers mit dem Kopf nach Osten erkennen.<sup>43</sup> Bei der Ausstattung des Toten ist zunächst ein goldenes Mundblech zu nennen, auf dem Schnurr- und Kinnbart dargestellt sind, welche das Geschlecht des hier Begrabenen erkennen lassen und mittels zweier Ösen wahrscheinlich an seinem Mund befestigt war. Des Weiteren fanden sich goldene Besitzstücke sowie eine halbrunde, leicht gewölbte Plakette, die mittels der Ösen an ihren Seiten ursprünglich aufgenäht war.<sup>44</sup> Die fünf gleichartig verzierten Goldperlen bildeten vormals vermutlich eine Halskette.<sup>45</sup> Drei goldene Ohrringe vervollständigten den noch erhaltenen Schmuck des Toten. Die restlichen goldenen Bänder

<sup>43</sup> Oppenheim 1931, S. 193. Langenegger 1950, S. 102 bemerkt, dass der Schädel gefehlt habe. Laut Oppenheim 1931, S. 193 waren jedoch noch Reste davon erhalten geblieben. Unerklärlicherweise behauptet Pucci 2008a, S. 123 dagegen, dass gar keine Knochen gefunden worden seien.

<sup>44</sup> Hrouda 1962, S. 3 vermutet in Analogie zu Darstellungen assyrischer Könige und aufgrund der Wölbung ein auf dem Kopf zu tragendes Objekt, ein Stirnband oder eine Kegelmütze, als Träger dieser Plakette.

<sup>45</sup> Hrouda 1962, S. 41.

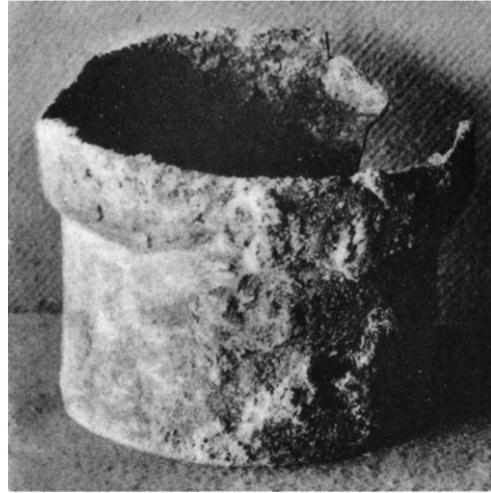


Abb. 7: „Bronzebecher“ aus dem südlichen Grabbau.

und Ringe waren wohl auf das Gewand, das der Verstorbene bei seiner Beisetzung trug, aufgenäht.<sup>46</sup> An keramischen Grabbeigaben fanden sich eine Schale mit drei Füßen, eine mit nur einem Fuß sowie zwei Fragmente einer oder mehrerer Dreifußschalen.<sup>47</sup> Daneben fanden sich acht Metallgefäße: Eine Schale aus Silber, sechs Schalen aus Bronze,<sup>48</sup> darunter zwei sog. Zungenphialen, sowie ein hohes, eiförmiges Gefäß mit einer langen Tülle, ebenfalls aus Bronze.<sup>49</sup>

Von besonderer Bedeutung sind die in der Gruft gefundenen sog. „Bronzebecher“ (Abb. 7), die ebenso wie die Exemplare aus dem nördlichen Grab unter dem Lehmziegel-

46 Hrouda 1962, S. 42.

47 Hrouda 1962, S. 77, Taf. 63.1–2.

48 In diesem Kontext ist an die Grabinschrift Ši’gabbars aus Nayrab (KAI 226) zu erinnern, in der ausdrücklich verneint wird, dass Gefäße aus Silber oder Bronze dem Grab beigegeben wurden, woraus sich schließen lässt, dass eben diese häufig Bestandteile von Grabinventaren bildeten. Dieser Brauch war jedoch nicht auf Nordsyrien und Südostanatolien beschränkt: In Aššur existierten insgesamt 52 Gräber (31 Mehrfach- und 21 Einzelgräber) mit Metallschalen, die meisten davon aus Bronze, als Beigabe. Mofidi-Nasrabadi 1999, S. 123–124, Tab. 63. Hauser 2012, S. 266 geht jedoch davon aus, dass in Aššur allein die Objektkategorie „Schale“ von Bedeutung gewesen sei und je nach ökonomischen Möglichkeiten als Keramik, Kupfer-, Silber- oder Goldschale (in Nimrūd/Kalḫu und vermutlich auch in den Königsgräbern von Aššur, vgl. Kwaman 2009, S. 114 (K 6323 + K 7856 + K 14241 + 80-7-19, 122, II 25’)) realisiert wurde. Zudem betrachtet Hauser 2012, S. 271 Kupferschalen tendenziell als Beigabe für Frauen, was im vorliegenden Fall, u.a. aufgrund von KAI 226 und den Gräbern von Ḥamā, eher auszuschließen ist. Siehe Abschnitt 8.1.3.2.4, S. 465, Anm. 115.

49 Oppenheim 1931, S. 194; Hrouda 1962, S. 65, Taf. 47.2, 48.1.3–8; Orthmann 2002, S. 48–49, Abb. 27.

massiv besser als Beschläge für Möbelfüße bezeichnet werden sollten, wie Vergleiche mit assyrischen Exemplaren zeigen.<sup>50</sup> M. v. Oppenheim schreibt dazu:

„Merkwürdig war eine Reihe an einer der Längsseiten des Grabes nebeneinander aufgestellter, etwa zehn Zentimeter hoher Kupferbecher mit ausholendem Rand [...]“.<sup>51</sup>

In der Veröffentlichung der Kleinfunde werden drei dieser „Becher“ aufgelistet, von denen aber nur einer einen ausholenden Rand aufweist.<sup>52</sup> Es ist demnach wahrscheinlich, dass während der Ausgrabung noch weitere „Becher“ mit ausholendem Rand gefunden worden sind, die in der Zwischenzeit verloren gingen, falls die Beschreibung von M. v. Oppenheim zutreffend war. Als Indiz für die tatsächliche Funktion kann der Fund eines Weidenholzkerns in einem der Objekte gelten, der sich exakt den Formen des Beschlages anpasste. Auf einem anderen befand sich der Abdruck eines Gewebemusters.<sup>53</sup> Unklar bleibt, welche Art(en) von Möbel dem Verstorbenen einst mitgegeben wurden und was damit geschah. Denn die Aufreihung der Beschläge nebeneinander erzeugt den Anschein, als hätte man das Möbelstück nicht im Originalzustand im Grab aufgestellt, sondern vorher zerlegt oder sogar verbrannt. Es wird zwar nichts von Brandspuren an den Bronzebeschlägen oder dem Weidenholzkern berichtet, aber M. v. Oppenheim hat vermutet, dass sie zur Verbrennung von Räucherwerk dienten,<sup>54</sup> was auf eventuell vorhandene Brandspuren hindeuten könnte. Dass das Holz nicht trotz, sondern wegen des Feuers konserviert worden sein könnte, zeigt das Beispiel einer Holzschale aus den Brandgräbern von Tell Šayḥ Ḥamad.<sup>55</sup> Aus dem Tumulusgrab MM der zweiten Hälfte des 8. Jh. aus Gordion ist dagegen belegt, dass der Holz Sarkophag des dort Bestatteten im Grab nicht wieder zusammengesetzt wurde, obwohl alle Teile vorhanden waren,<sup>56</sup> so dass diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann. In beiden Fällen müssen die Begräbnishandlungen zumindest teilweise außerhalb der Gruft stattgefunden haben. Als Möbelstück(e) kommen sowohl Bett, Stuhl bzw. Thron als auch Tisch, vielleicht sogar in mehrfacher

50 Freundlicher Hinweis von Dr. Anja Fügert, Carolin Jauß und Peter V. Bartl. Vgl. Curtis 2013, S. 83, Taf. LL.580–587, LII.577.

51 Oppenheim 1931, S. 194.

52 Hrouda 1962, S. 65, Taf. 49.9–11.

53 Oppenheim 1931, S. 194; Hrouda 1962, S. 65, Taf. 49a.

54 Oppenheim 1931, S. 194; Hrouda 1962, S. 65.

55 Kreppner 2008, S. 271, Tab. 1, Grab 04/20.

56 Simpson 1996, S. 196; dies. 2010, S. 119–125; dies. 2012, S. 344–345.

Ausführung infrage.<sup>57</sup> Im Gegensatz zum nördlichen Grab unter dem Lehmziegelmassiv gab es hierbei keine Elfenbeinappliken, die sich erhalten haben.<sup>58</sup>

Eine rosettenförmige Schminkdose aus Elfenbein, die noch etwas Rouge enthielt, sowie ein silberner Schminkstift stellen wohl die bemerkenswertesten Objekte dieses Grabes dar.<sup>59</sup> Nicht zu vergessen ist ein Äffchenaufsatz aus Elfenbein. Es ist vermutet worden, dass es vormalig den oberen Teil eines Zepters oder eines Stabes bildete.<sup>60</sup> Schließlich sollen mehrere Objekte aus Eisen bzw. ein kurzes Schwert gefunden worden sein, welche in den Grabungspublikationen als nicht zum Grab zugehörig dokumentiert wurden.<sup>61</sup> Auch Tierknochen sollen sich darin befunden haben.<sup>62</sup>

Was die Identität des Bestatteten angeht, so dürfte es sich hierbei aufgrund der Qualität und Anzahl der Grabbeigaben sowie der unmittelbaren Nähe zum Westpalast um einen Angehörigen des lokalen Königshauses gehandelt haben.

Das Grab ist aufgrund der Kleinfunde von mehreren Forschern im späten 10. oder im 9. Jh. angesiedelt worden. Insbesondere die charakteristische dreiarmlige Ohrringform, bekannt von den Reliefs Assurnasirpals II., wird häufig als Datierungskriterium herangezogen, obwohl ihr Entstehungsort möglicherweise in Nordsyrien zu suchen ist und eventuelle Vorläufer daher durchaus älter sein könnten.<sup>63</sup> Auch eine Zungenphiale begeg-

57 Zum Vergleich: Das Grab vom Tumulus MM in Gordion beinhaltete einen Stuhl, zwei Fußschemel, neun Tische sowie zwei sog. *serving stands*. Simpson 2010. In der Grabkammer von Tumulus P, ebenfalls in Gordion, in welcher ein kleines Kind bestattet wurde, befanden sich ein *serving stand*, vier Tische, acht oder mehr Hocker, ein kleiner Stuhl, zwei Fußschemel sowie ein Bett. Simpson 2012, S. 345–351. Aufgrund der mit den bronzenen Möbelbeschlägen aus Grab II in Nimrūd/Kalḫu vergesellschafteten Gefäße vermutet John E. Curtis, dass sie ursprünglich Teile eines Tisches oder eines ähnlichen Objektes gewesen sein könnten. Curtis 2008b, S. 249–250. Die Inschrift des benachbarten Grabes III verflucht allerdings denjenigen, der den Thron oder Stuhl der Mullissu-mukannišat-Ninua von seinem Platz „vor den Totengeistern“ entfernt. Al-Rawi 2008, S. 124. Postgate 2008, S. 180 wähnt diesen Stuhl jedoch in dem Raum über der Grabkammer, u.a. da die *kispu(m)*-Zeremonie in Mari in einem „Haus der Stühle“ stattfand und Grab II eine sekundär (?) abgedeckte Libationsvorrichtung aufwies, die in den darüber liegenden Raum führte. Der fragmentarische Text über die Bestattung eines assyrischen Königs erwähnt sowohl ein „Bett aus Elfenbein und Silber“, einen „Thron mit Füßen“ als auch ein „Bronzebett mit Füßen“. Kwasman 2009, S. 114–115 (K 6323 + K 7856 + K 14241 + 80-7-19, 122, II 19', 21', 32'). Zur Rolle des Stuhls als temporären „Behälter“ des Totengeistes (*etemmu*) während des Bestattungsrituals in Mesopotamien, siehe Scurlock 2002, S. 1–4. Aus dem Grab des „Herrn der Capriden“ in Ebla, ca. 1750, sind ebenfalls Reste von Möbelstücken, darunter sehr wahrscheinlich ein Thron, geborgen worden. Matthiae 1982, S. 10–11.

58 Geht man jedoch von einer Verbrennung dieser Gegenstände aus, so zeigt der Befund aus dem nördlichen Kremationsgrab, wo sie zusammen mit der Asche in der Urne lagen, dass sie vermutlich zu klein waren, um sie gesondert aufzulesen wie die Füße, welche sich außerhalb der Urne befanden.

59 Oppenheim 1931, S. 194; Hrouda 1962, S. 52–53.

60 Hrouda 1962, S. 10, Taf. 11, Nr. 76.

61 Heitmann 2012, S. 71 mit Bezug auf den Grabungstagebucheintrag von F. Langenegger am 31.1.1912; Dubiel 2014b, S. 144 ohne Angaben von Quellen.

62 Dubiel 2014b, S. 143 ohne Angaben von Quellen.

63 Hrouda 1965, S. 42, 116–117; Orthmann 2002, S. 49; Cholidis et al. 2010, S. 356.

net auf Reliefs des besagten Königs aus Nimrūd/Kalḥu in nahezu identischer Form.<sup>64</sup> Dagegen dienten die Metallgefäße Ekrem Akurgal aufgrund ähnlicher Keramikexemplare aus Phrygien als Argument für eine Datierung ins 8. Jh. Doch es existieren Gegenbeispiele des 9. Jh., darunter u.a. wiederum aus der Residenz Assurnasirpals II., aber auch aus Nordsyrien.<sup>65</sup> Bisher ist dieses Grab in der Literatur zumeist als das eines Herrschers einer aramäischen Dynastie aufgefasst worden. Nach neuerer Ansicht von M. Novák soll es sich dabei jedoch ebenso wie bei den Lehmziegelkistengräbern unter dem Westpalast um ein Grab der zweiten Hälfte des 11. oder der ersten Hälfte des 10. Jh. handeln, wobei er sich vor allem darauf beruft, dass die Gruft vom Westpalast überbaut worden sei und dass die Zerstörungsschicht von Gordion – und damit die phrygischen Keramikgefäße – seit neuerem um ca. ein Jahrhundert vordatiert werden.<sup>66</sup> Abgesehen von der Problematik dieser Umdatierung<sup>67</sup> und der Relativierung der Aussagekraft der Metallgefäße durch W. Orthmann<sup>68</sup> schweigt M. Novák hinsichtlich der Komparanda aus der Zeit Assurnasirpals II. sowie der These zur mehrphasigen Erweiterung der Terrasse des Westpalastes, wonach die Überbauung auch nach dessen Errichtung hätte stattfinden können, so dass hier vorläufig weiterhin von der traditionellen Datierung ausgegangen werden soll.

Auffällig ist die Absenz von Waffen in dem ungestörten Grab eines mutmaßlichen Herrschers, wofür drei Erklärungen angeboten werden können. Erstens könnte es sich bei den in der Publikation nicht zugeordneten Eisenobjekten, darunter auch Waffen, eventuell um Waffen aus diesem Grab gehandelt haben.<sup>69</sup> Ulrike Dubiel spricht von „einem kurzen Schwert“,<sup>70</sup> welches in der Gruft gefunden worden sein soll, ohne jedoch Angaben zu dessen Verbleib oder Dokumentation zu machen, während Raphaela Heitmann Eisenobjekte erwähnt.<sup>71</sup> Zweitens könnten manche königliche Insignien, darunter auch die Waffe(n) des verstorbenen Herrschers, zum Zweck ihrer kultischen Verehrung, wie es in mittelassyrischer Zeit für Aššur belegt ist, entnommen worden sein.<sup>72</sup> Eine dritte Mög-

64 Hrouda 1965, S. 65.

65 Hrouda 1965, S. 66; Orthmann 2002, S. 49.

66 Becker und Novák 2012, S. 226 bereits mit der vergleichsweise frühen Datierung, aber noch mit der Zuordnung zum aramäischen Königreich. Novák 2013a, S. 297, ders. 2013b, S. 266, ders. 2016, S. 125 ausdrücklich als voraramäisch, d.h. vor der Regierungszeit Kaparas und der Errichtung des Westpalastes. Zur Umdatierung von Gordion, siehe Rose und Darbyshire 2011; zur Kritik Muscarella 2012.

67 Vgl. Muscarella 2012.

68 Orthmann 2002, S. 49.

69 Vgl. Hrouda 1962, S. 54, Taf. 36 für eine große Zahl an Waffen aus Eisen ohne dokumentierten Kontext.

70 Dubiel 2014b, S. 144.

71 Heitmann 2012, S. 71 mit Bezug auf den Grabungstagebucheintrag von F. Langenegger am 31.1.1912.

72 Cancik-Kirschbaum 2012 (MARV IV, 138 und 140). Vgl. dazu das Bestattungsritual eines neuassyrischen Königs, dem mindestens eine Waffe sowie zwei Bögen aus Mandelholz mitgegeben wurden. Kwaman 2009, S. 115–116 (K 6323 + K 7856 + K 14241 + 80-7-19, 122, IV 3, 7). Andererseits wäre es dann eventuell zu erwarten gewesen, dass Zepter und Krone des Herrschers ebenfalls entfernt

lichkeit wäre, dass die Waffen aus Holz bestanden und sich eventuell nicht erhalten haben oder rituell verbrannt wurden, so dass sie nicht mehr ins Grab gelegt werden konnten.<sup>73</sup>

Mindestens ebenso auffällig wie die Absenz der Waffen ist die Existenz der goldenen Ohringe, die in einem neuassyrischen Ersatzritual explizit zur Kennzeichnung des Abbilds eines weiblichen Totengeistes verwendet werden, während die Figur eines männlichen Totengeistes durch einen goldenen Rohrstab gekennzeichnet werden sollte.<sup>74</sup> Aufgrund der generellen Übereinstimmungen im assyrischen Bereich zwischen den imitativen Bestattungen auf der einen und den Texten tatsächlicher Bestattungen auf der anderen Seite, kann darauf geschlossen werden, dass beide Objekte auch in realen Gräbern Verwendung fanden.<sup>75</sup> Es ist zudem darauf hinzuweisen, dass das südliche Kremationsgrab unter dem Lehmziegelmassiv, über dem die Sitzstatue einer Frau errichtet wurde, ebenfalls goldene Ohringe, ein goldenes Mundblech – allerdings ohne die Darstellung eines Bartes – sowie Bronzeschalen beinhaltete. Somit besteht theoretisch die Möglichkeit, dass es sich um das Grab einer Frau handeln könnte, da das einzige Indiz für einen männlichen Verstorbenen der Bart auf dem Mundblech ist.<sup>76</sup> Wahrscheinlicher ist jedoch die Annahme, dass das Grab ursprünglich Waffen enthielt und sich somit in

---

wurden, wogegen aber die Existenz des Affenköpfchens sowie die vermutlich auf der Kopfbedeckung angebrachten Plakette spricht.

- 73 Vgl. dazu das königliche hethitische Bestattungsritual, in welchem der König einen Bogen erhält, der vermutlich zusammen mit ihm verbrannt wird. Auch für die assyrischen Könige stellten – zum Teil mit Gold verzierte – Waffen aus Holz die einzigen im fragmentarischen Text überlieferten Waffen dar. Kwasman 2009, S. 115–116 (K 6323 + K 7856 + K 14241 + 80-7-19, 122, IV 3, 7).
- 74 Mofidi-Nasrabadi 1999, S. 44–49 (VAT 8242/KAR 184, Z. 80).
- 75 Mofidi-Nasrabadi 1999, S. 60–61. Vgl. dazu die Elitegräber von Tell Šayḫ Ḥamad/Dūr-Katlimmu, wo mit Grab 06/12 ein goldener Ohring im Grab einer weiblichen und mit Grab 03/26 Trinkhalme im Grab einer vielleicht männlichen Person beigegeben waren. Kreppner 2008, S. 271, Tab. 1; ders. 2014, S. 179, Abb. 14, Tab. 1. In Aššur wurden in 27 Gräbern bzw. Grüften goldene Ohringe entdeckt, aber nur eine der damit bestatteten Personen konnte identifiziert werden, eine Frau in Grab 863. Haller 1954, S. 76. Aus den Bestattungen unter dem Palast von Nimrūd/Kalḫu ergibt sich folgendes Bild. Gruft I: 6 goldene Ohringe neben dem Kopf. Damerji 1999, S. 5. Nach Hussein und Suleiman 2000, S. 97 ein Mann in den 40ern. Nach Müller-Karpe et al. 2008, S. 143 eine Frau von ca. 50 bis 55 Jahren. Gruft II: 2 weibliche Personen, 79 goldene Ohringe. Damerji 1999, S. 7, 12. Gruft III: In jedem der drei Bronzesarkophage lagen die Überreste von mindestens einer Frau. Alle Personen waren sekundär bestattet, aber bei der 18 bis 20 Jahre alten Frau aus Bronzesarkophag 2 handelt es sich vermutlich um Mulissu-mukannišat-Ninua, für die das Grab und der Steinsarkophag bestimmt war. Hier fanden sich zahlreiche goldene Ohringe. Damerji 1999, S. 12; Hussein und Suleiman 2000, S. 116; Müller-Karpe et al. 2008, S. 144–147. Gruft IV: 1 goldener Ohring, aber eine Identifizierung des Toten nicht möglich. Hussein und Suleiman 2000, S. 133. Auch die vorhandenen Bronzeschalen könnten aufgrund des Vergleichs mit Aššur eventuell als Indizien für die Bestattung einer Frau geltend gemacht werden (Hauser 2012, S. 271); sie sind auch im südlichen Grab unter dem Lehmziegelmassiv vorhanden. Dagegen spricht jedoch u.a. KAI 226 (siehe Abschnitt 7.3.3.1.1) sowie der Befund in den Gräbern von Ḥamā. Siehe oben, S. 38, Anm. 48 sowie Abschnitt 8.1.3.2.4, S. 465, Anm. 115.
- 76 Dessen Existenz könnte eventuell mit einer idealisierten Vorstellung einer Herrscherin erklärt werden. Allerdings hätten im Rahmen dieser Idealisierung auch Waffen ins Grab gelegt werden können.

dieser Hinsicht weder von der – aus den Texten rekonstruierten – assyrischen Praxis noch von den westsyrischen Bestattungstraditionen, bspw. in Karkamiš, Tell Šiyuḥ Fawqānī und Ḥamā, in denen Waffen eine wichtige Rolle als Grabbeigabe spielten, abhob.<sup>77</sup>

### 3.1.2.1.2 Nördlicher Grabbau am Westpalast

Der nördliche Grabbau am Westpalast ist im Gegensatz zu seinem südlichen Nachbarn fast exakt nach Osten ausgerichtet und besteht aus zwei länglichen, annähernd gleich großen Kammern (Innenmaße 5,62 × 2,12 und 2 × mind. 2 m), wobei sich in der Nordwestecke der nördlichen Kammer ein Vorsprung von 3,40 × 1 m befindet (Abb. 4).<sup>78</sup> Der Grundriss des gesamten Bauwerks ist annähernd quadratisch. Das Gebäude war einen Meter in die Terrasse des Westpalastes eingetieft und daher im Gegensatz zu seinem südlichen Pendant stets sichtbar geblieben. Aus den zwei Breschen in der Westwand der nördlichen Kammer und in der Zwischenwand sowie dem Fehlen jeglichen Inventars lässt sich auf eine antike Plünderung schließen. Die sich wohl ehemals dort befindlichen Zugänge sind nicht mehr rekonstruierbar. Das einzige Fundstück, eine Tonwanne ohne Inhalt, stammt aus späterer, vermutlich neuassyrischer Zeit; eventuell handelte es sich hierbei um einen Sarkophag. Vor allem aufgrund der architektonischen Differenzen zum südlichen Grabbau – schmälere Wände, kein Fußboden, eine größere Fläche, die alltägliche Aktivitäten ermöglichte, vermutlich ein Flachdach – bezweifelt M. Pucci, dass es sich bei diesem Bau um ein Grab handelte, wie von den Ausgräbern angenommen.<sup>79</sup> Allerdings würde dies nicht die antike Plünderung erklären.

### 3.1.2.1.3 Nordbau

Im Hinblick auf die Lokalisierung möglicher weiterer königlicher Gräber ist ferner der Nordbau auf der Zitadelle möglicherweise von Bedeutung (Abb. 8).<sup>80</sup> Da der Nordostpalast inzwischen in die neuassyrische Zeit umdatiert worden ist, „fehlen“ der aramäischen Phase die Wohnräume der Herrscher. N. Cholidis hat demzufolge den Nordbau, der von F. Langenegger als Priesterwohnung mit anschließender Nutzung im Rahmen eines Kultes betrachtet wurde, als möglichen Kandidaten dafür vorgeschlagen. Allerdings schloss letzterer eine zeitweise Nutzung als königliche Wohnstatt nicht aus.<sup>81</sup> A. Gilibert dagegen

77 In Ḥamā gilt dies nur bis ca. 800; danach finden sich dort keine Waffen mehr. Auch das „Goldgrab“ aus Karkamiš, das einzige Grab dieser Stadt, dessen Inhalt auf eine königliche Person schließen lässt, enthielt keine noch identifizierbaren Waffen.

78 Langenegger 1950, S. 103–104; Voos 1986, S. 38–39; Orthmann 2001, S. 223–224; ders. 2002, S. 50; Niehr 2006, S. 128; ders. 2010a, S. 218; ders. 2014a, S. 144–145; Pucci 2008a, S. 120.

79 Pucci 2008a, S. 120.

80 Langenegger 1950, S. 105, 110, Abb. 51–53, Taf. 22.2, 23.1; Pucci 2008a, S. 109; Cholidis in Cholidis und Dubiel 2010a, S. 70; Gilibert 2013, S. 54, Anm. 78.

81 Langenegger 1950, S. 105; Cholidis in Cholidis und Dubiel 2010a, S. 70.

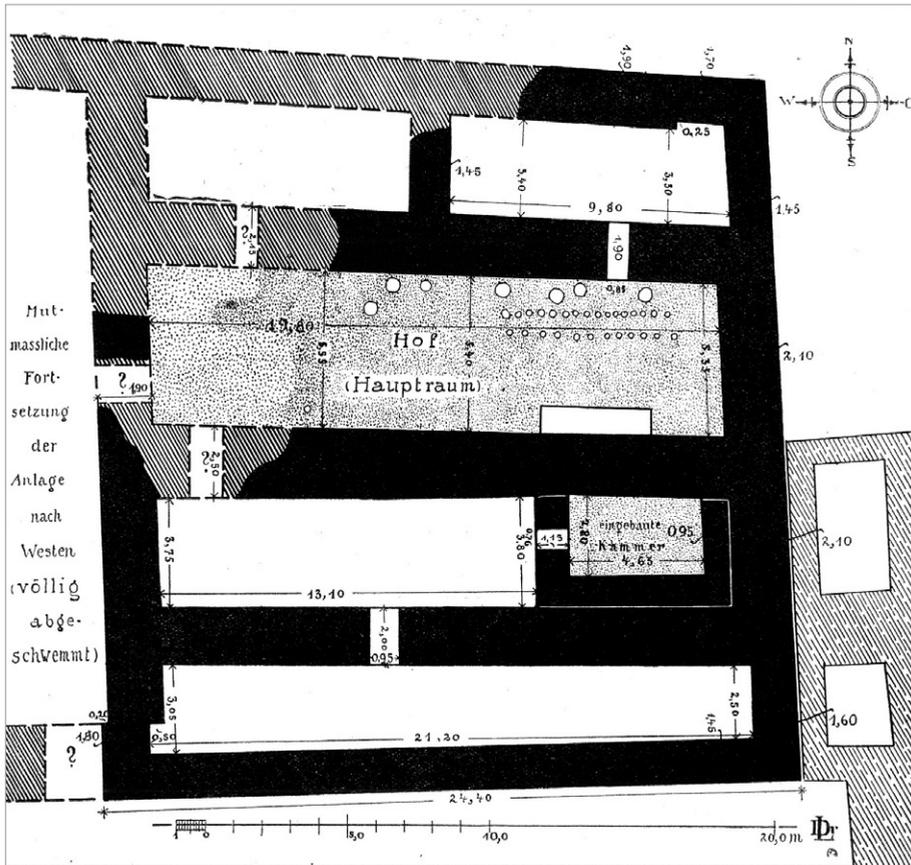


Abb. 8: Nordbau.

spricht sich für eine primäre Funktion als Grabbau im Zusammenhang mit dem Westpalast, welchen sie – hauptsächlich aufgrund der sich dort wohl nicht befindlichen Statuen – als Mausoleum deutet, aus.<sup>82</sup>

Die These, dass es sich bei dem nordöstlichen Breitraum (9,80 × 3,40–3,50 m) mit einer 25 cm tiefen Nische in der Nordostecke um eine Gruft gehandelt haben könnte, geht auf F. Langenegger zurück. Seine Argumentation stützt sich dabei vor allem auf die Tatsache, dass es nur einen sehr schmalen und niedrigen Zugang (1,90 × 0,95 × 1,47 m) gab, der später, ähnlich wie bei den anderen Gräften des Tell Ḥalaf, zugemauert wurde. Auch die kaum betretene Oberfläche, die jedoch größtenteils zerstört war, könnte in diese Rich-

82 Gilibert 2013, S. 54, Anm. 78. Vgl. Abschnitt 3.1.3.1.2.

tung deuten. Etwa mittig in der westlichen Hälfte des Raumes befand sich noch ein Tonkrug *in situ*.<sup>83</sup>

Auch bei dem kaum noch erhaltenen nordwestlichen Breitraum könnte es sich ebenso wie bei der nachträglich eingebauten Kammer (Innenmaße 4,65 × 2,80 m) in der östlichen Hälfte des südlichen Breitraumes um einen schwer zugänglichen Raum gehandelt haben. Bemerkenswert an letzterer ist die Tatsache, dass nicht nur eine Trennwand eingezogen, sondern bis auf die Nordseite jeweils eine separate Mauer errichtet wurde. Im Inneren befanden sich fünf Löcher in dem nachträglich eingesetzten, 30 cm hohen „Stampfbeton“, vier davon etwa kreisrund (ø ca. 0,50–1 m), das fünfte länglich. Sie waren mit meist zunehmender Größe entlang der Nord- und Ostmauer angeordnet und konnten aufgrund von Lichtmangel im Gegensatz zu den Löchern des Hauptraumes nicht für das Einsetzen von Pflanzen gedient haben.<sup>84</sup> Somit kann auch in diesem Fall eine Nutzung als Grabstätte infrage kommen, eventuell für Kremationsurnen. Eine Schatzkammer oder ein Archiv bilden jedoch weitere Interpretationsmöglichkeiten.<sup>85</sup>

In diesem Zusammenhang ist auf den Fund der Basaltstatuette eines stehenden bärtigen Mannes (Höhe 10 cm) im Nordbau zu verweisen, auch wenn aufgrund des nicht dokumentierten Fundkontextes sich weitere Interpretationen verbieten.<sup>86</sup>

#### 3.1.2.1.4 Grab 8

Im Zuge der wieder aufgenommenen Grabungen sind weitere Gräber entdeckt worden. Dazu gehört mit Grab 8 ein Lehmziegelkistengrab (ca. 1 × 0,50 × 0,50 m) am Nordausgang des später darüber errichteten Skorpionentores, in dem ein Kind von 3–4 Jahren unbestimmten Geschlechts bestattet wurde.<sup>87</sup> Das Grab ist nordöstlich-südwestlich ausgerichtet; allerdings wurde nicht angegeben, in welcher Richtung der Leichnam gebettet war. Obwohl das Kind in leichter Hockerstellung begraben wurde, lag der Hinterkopf auf dem Boden. Es wurde lediglich mit einer Muschel und einer Perle im Brustbereich sowie mit Armreifen an beiden Oberarmen bestattet.

83 Langenegger 1950, S. 105, 110, Abb. 51–53, Taf. 22.2, 23.1.

84 Langenegger 1950, S. 105, 110, Abb. 51–52. Pucci 2008a, S. 109 misst ihnen jedoch keine Bedeutung zu, da sie nach ihrer Ansicht durch Erosion entstanden sein könnten.

85 Cholidis in Cholidis und Dubiel 2010a, S. 70.

86 Oppenheim 1931, S. 174, Taf. 46.4; Hrouda 1962, S. 6, Nr. 34.

87 Becker 2009, S. 27–28; Baghdo und Martin 2011, S. 185; Heitmann 2012, S. 63–64; Partheil 2012, S. 235–236.

### 3.1.2.1.5 Grab 15

Nördlich der Terrasse des Westpalastes befand sich das Erdgrab eines drei Jahre alten Kindes, das in ostwestlicher Richtung mit dem Kopf im Osten bestattet wurde.<sup>88</sup> Im Grab befanden sich außerdem viele, nicht spezifizierte Tierknochen. Die Zuordnung eines Anhängers mit Ritzverzierung aus der Ḥalaf-Zeit zu diesem Grab ist unsicher, da die Grenzen des Grabes nicht mehr erkennbar waren und sich über dem eine Verfüllung der Altgrabungen mit vielen Artefakten dieser Epoche befand. Das bedeutet, dass analog zu den anderen Gräbern in diesem Gebiet eine eisenzeitliche Datierung möglich wäre.

### 3.1.2.1.6 Grab 16

Nordöstlich des – damals noch nicht existierenden – Westpalastes befand sich ein weiteres Lehmziegelkistengrab mit dem Skelett eines 14–15jährigen Individuums, vermutlich eines Mädchens, Grab 16.<sup>89</sup> Das Grab orientierte sich an einer vermutlich etwas älteren, mindestens 9 m langen Mauer, die mit einer leichten Abweichung nordsüdlich verlief. Die Verstorbene wurde auf dem Rücken in gestreckter Lage, wobei der Kopf im Südende des Grabes zu liegen kam, mit den Händen auf der Brust und zahlreichem Schmuck am Körper bestattet. So fanden sich am Hals des Mädchens noch Reste einer Kette mit abwechselnd roten Karneolen und gelben Perlen *in situ*. Von besonderem Interesse ist dieses Artefakt im Hinblick auf die neuassyrischen Imitativbestattungen, in denen Karneolketten als explizite Grabbeigabe für Frauen bestimmt sind.<sup>90</sup> Die Fußgelenke des Skeletts waren von je zwei Reifen aus Bronze geschmückt, während das linke Ohr einen Kupferohrring trug. Im Bereich des rechten Unterarms fand sich darüber hinaus ein in der Levante angefertigter Skarabäus mit den Hieroglyphen der ägyptischen Gottheit Amun-Re. Insgesamt belief sich die Anzahl der Perlen auf mehr als 200 Stück aus 15 verschiedenen Materialien, die alle im Umkreis der oberen Körperhälfte lagen. Dazu kam diverser Schmuck aus Bronze, Eisen und Knochen. Neben dem Skelett befand sich ein Körbchen mit blauen und grünen Azuritpigmenten sowie einem Reibstein und vier Bronzenadeln, die als Schminkset interpretiert werden. Am Kopfende war eine Nische angebracht, die eine kleine Schale enthielt. Analog zu den Gräbern des Tell Faḥariya liegt eine Deutung als Lampe nahe. Außerdem lagen zu Füßen des Mädchens ein Topf mit einer kleinen Schüssel darin sowie eine weitere Schale, die von Tierknochen bedeckt war. Letztere sind bislang nicht genauer spezifiziert worden. Schließlich konnten sowohl Textilreste,

<sup>88</sup> Heitmann 2012, S. 64–65; Partheil 2012, S. 238.

<sup>89</sup> Baghdo und Martin 2011, S. 185–186, Abb. 122–123; Elsen-Novák 2011, S. 378, Abb. 295; Heitmann 2012, S. 65–87; Simons 2011; Martin et al. 2012, S. 49–50, Abb. 36; Partheil 2012, S. 241; Sievertsen 2012, S. 141–142, 151–152, Abb. 137.

<sup>90</sup> Mofidi-Nasrabadi 1999, S. 44–49 (VAT 8242/KAR 184, Z. 5, 81). Vgl. dazu das mittelassyrische Lehmziegelkistengrab C 33 aus Tell Ḥuwayra, in dem ebenfalls eine Frau mit einer Karneolkette bestattet wurde. Klein 1995, S. 187–188; Wahl 2010, S. 301, Tab. 3.

Wolle und Leinen, sowie eventuell auch Leder sichergestellt werden. Von Interesse scheinen auch die östlich des Kopfes noch auszumachenden weißen Kalkreste zu sein, welche schwarz und rot bemalt waren, wobei der Kopf allerdings zur anderen Seite gedreht war. Was damit dargestellt werden sollte, ließ sich während der Bergung nicht mehr entschlüsseln. Ein weiteres Rätsel stellt die Tatsache dar, dass ein Teil des linken Oberschenkelknochens sich nicht im anatomischen Verband befand, sondern auf dem Schädel platziert worden war. Da das Grab ungestört war, muss dieser Knochen vor der Grabschließung von seinem ursprünglichen Platz entfernt worden sein, entweder gewaltsam, solange das Gewebe noch intakt war, oder – schwerer vorstellbar – ohne Gewalt, nachdem Muskeln und Sehnen vergangen waren. Außerdem befand sich auf dem Becken ein Ziegelstein, von dem nicht klar ist, ob er bewusst hier deponiert wurde.

Eine Datierung des Grabes gestaltet sich schwierig, da die <sup>14</sup>C-Analyse einer Holzkohleprobe eine Entstehung im 14. oder 13. Jh. ergab, während die Laufzeit der im Grab gefundenen Schalen allgemein von ca. 1270 bis 1050 reicht. Der hier vorliegende Typ wird von ca. 1120 bis 1050 populärer, so dass auch aufgrund der stratigraphischen Verhältnisse das 11. Jh. zu präferieren ist. Dabei kann ein älteres oder jüngeres Datum jedoch nicht ausgeschlossen werden.<sup>91</sup>

#### 3.1.2.1.7 Grab 22

Das mit Lehmziegeln eingefasste Grab 22 nördlich des Westpalastes enthielt die Knochen eines Kindes von etwa 18 Monaten sowie einen 2 cm langen, mondsichelförmigen Anhänger aus Gold.<sup>92</sup> Es war nordöstlich-südwestlich angelegt, wobei sich der Kopf des Kindes wahrscheinlich im nordöstlichen Teil befand. Außerdem lag es vermutlich in Hockerposition auf der rechten Seite. Der Anhänger aus Gold war ebenso wie das bronzene Exemplar aus dem „Kultraum“ perforiert, allerdings nicht in der Mitte, sondern an den Enden. Er wurde allerdings nicht von dem toten Kind getragen, sondern befand sich über den Füßen, am nördlichen Ende des Grabes.

#### 3.1.2.1.8 Neuassyrische Wannensarkophaggräber

Außerdem scheinen mehrere Wannensarkophage aus neuassyrischer Zeit auf der Zitadelle gefunden worden zu sein, welche allerdings nicht dokumentiert wurden. Darauf weist folgende Bemerkung K. Müllers hin:

„Er [der Wannensarkophag von Grab 25] zeigte eine echte Wannenform [...] ähnlich den übrigen auf Tell Ḥalaf gefundenen assyrischen Tonsärgen, wie solche auch

91 Heitmann 2012, S. 65–66, Tab. 1: 1373–1265 bzw. 1393–1214; Martin et al. 2012, S. 50, 52, Tab. 2; Sievertsen 2012, S. 141–142.

92 Heitmann 2012, S. 87; Partheil 2012, S. 242.

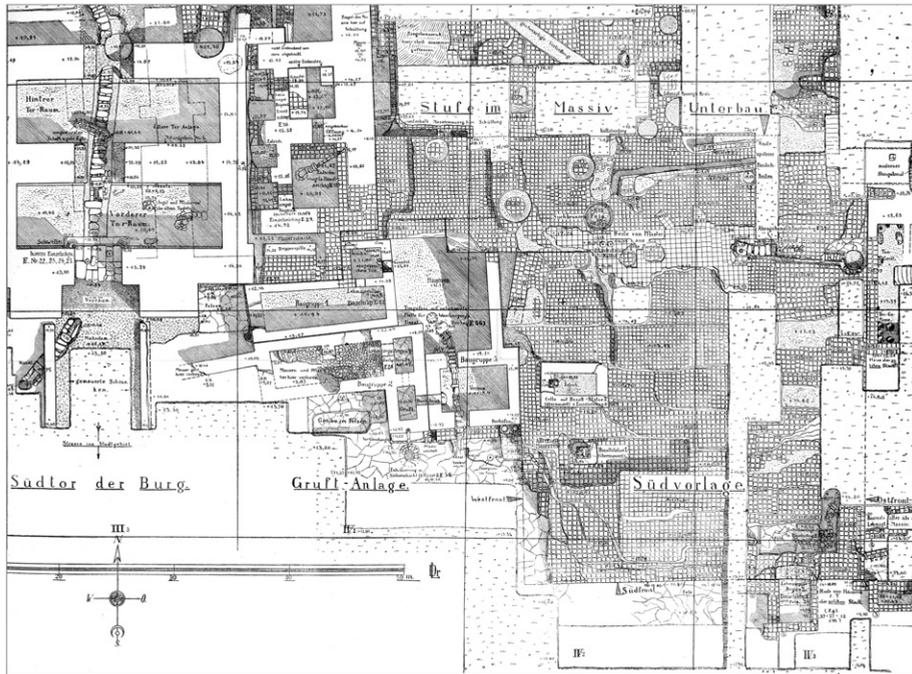


Abb. 9: Baugruppen 1 bis 3 vor dem südlichen Tor der Zitadelle sowie beide Gräber unter dem Lehmziegelmassiv.

in Winkeln von Bauten auf der Burg, die der Kapara-Epoche zugehören, mehrfach gefunden wurden, und die sich in Ruinenzustand befanden, als die Beisetzung der assyrischen Wannengeschah.<sup>93</sup>

Der Ort dieser Bestattungen wäre nicht als ungewöhnlich anzusehen, da zwei solcher Gräber auch innerhalb der Zitadelle von Zincirli belegt sind.

### 3.1.2.2 Die Gräber vor dem südlichen Burgtor

#### 3.1.2.2.1 Baugruppe 1

Außerhalb des Südtores der Zitadelle, erhob sich die als Baugruppe 1 bezeichnete Anlage, deren L-förmiger Grundriss sich um den westlichen Torturm herumschmiegt, ohne ihn zu berühren (Abb. 9).<sup>94</sup> Sie erstreckt sich relativ genau von West nach Ost und ist in einen

93 Müller 1950, S. 366.

94 Langenegger 1950, S. 171–172, Abb. 85, Plan 6, 15–16.

länglichen Vorraum (Innenmaße 10,70–10,86 × 3,43–2,95 m) und eine kleine, fast quadratische Kammer (2,75 × 2,65 m) unterteilt, die an der Nordostecke des Vorrums liegt und mit diesem durch einen Durchgang (1,10 × 0,92 m) verbunden ist. Dessen Schwelle befindet sich jedoch in 65 cm Höhe und nach der Bestattung wurde auch das verbliebene Schlupfloch noch zugemauert. Vor dieser ehemaligen Öffnung lagen ein breiter, niedriger Krug und eine schmale Flasche und in einer Ecke des Vorrums eine schwarze Schale.<sup>95</sup> Der Eingang zur Grabanlage muss sich im Westen des Vorrums, d.h. direkt vor dem südlichen Burgtor, befunden haben. Im Zuge der Errichtung von Baugruppe 3 oder danach wurde vom Hauptraum dieses Bauwerks die Westseite der Grabkammer durchbrochen und eine kleine Tür installiert. Wahrscheinlich gleichzeitig wurde eine runde Nische, 80 cm breit und 75 cm tief, in die Nordwestecke der Gruft geschlagen, in der sich menschliche Knochen und Asche fanden. Ob es sich dabei um die Reste einer oder mehrerer Brandbestattungen handeln könnte, ist ungeklärt.<sup>96</sup>

### 3.1.2.2.2 *Baugruppe 2*

Parallel zur Südmauer der Baugruppe 1 und im Westen bündig mit dieser abschließend, wurde Baugruppe 2 errichtet.<sup>97</sup> Sie wurde von Westen her betreten und besteht aus einem zweigeteilten, länglichen Vorraum (Innenmaße 9,40 × 3,10–3,25 m), der nicht exakt von West nach Ost verläuft, sowie aus zwei separaten kleineren Räumen an der Ostseite, wobei der erste (3 × 1,65 m) der Achse des Vorrums folgt, der zweite (2,95 × 1,65 m) sich aber ungefähr rechtwinklig nach Süden an die erste Kammer anschließt und nur über diese durch einen kleinen Durchgang (70 × 80 cm) betretbar war. Beide waren mit Schutt verfüllt, wobei in der nördlichen Kammer auch menschliche Knochen zutage traten. Der Durchgang vom Vorraum zum ersten Raum (1,10 × 0,73 m) wurde nachträglich zugemauert, wobei eine Schwelle von 60 cm Höhe bereits vorher bestand. In der Nische, den dieser zugemauerte Zugang auf der Seite des Vorrums bildete, und davor wurden mehrere Keramikgefäße und -fragmente sowie ein Gefäßuntersatz aus Basalt entdeckt, die anscheinend nach der Schließung des Grabes hier deponiert wurden.<sup>98</sup> Nach der Entstehung von Baugruppe 3 wurde hier ebenfalls ein neuer Durchgang mit einer Tür geschaffen, der vom Vorraum der neuen Baugruppe zum südlichen Raum der Baugruppe 2 führte. Bemerkenswerterweise befand sich an der südlichen Außenseite der zweiten Kammer eine Regenrinne von der gleichen Art, wie sie auf der Zitadelle verlegt waren, die in eine nahe gelegene, ummauerte Sickergrube führte. Dies lässt darauf schließen, dass zumindest die Grabkammer überdacht war.

95 Hrouda 1962, S. 77.

96 Langenegger 1950 erwähnt nicht, ob die Knochen Brandspuren aufwiesen oder nicht. Hrouda 1957–1971, S. 602 nimmt an, dass die Asche nicht mit Kremationen zusammenhängt, führt aber keine Argumente dafür an.

97 Langenegger 1950, S. 172–175, Abb. 86–87, Taf. 31.2–32.1, Plan 6, 15–16.

98 Bei Hrouda 1962 nicht erwähnt.

### 3.1.2.2.3 *Baugruppe 3*

Höchstwahrscheinlich nach den Baugruppen 1 und 2, aber noch gleichzeitig mit deren Benutzung bzw. Existenz, wurde östlich von diesen Baugruppe 3 angelegt.<sup>99</sup> Sie wird nicht direkt als Grabanlage angesehen, könnte aber aufgrund der nachträglich angelegten Zugänge zu den Gräften mit jenen in einem engen Zusammenhang gestanden haben. Außerdem muss sie noch vor dem Lehmziegelmassiv errichtet worden sein, da sich letzteres an ihrem Mauerverlauf orientierte. Baugruppe 3 setzt sich aus einem breiten rechteckigen Vor- (3,85 × 6 m) und einem unregelmäßigen Haupthof<sup>100</sup> (etwa 10,10 × 8 m) zusammen, der im Westen durch die Mauern der Baugruppen 1 und 2 begrenzt wird. Wie bereits erwähnt, führten nachträglich eingerichtete Zugänge, die jeweils mit einer Tür versehen waren, vom Vor- bzw. Hauptraum zur südlichen Grabkammer der Baugruppe 2 bzw. der Gruft der Baugruppe 1. Das charakteristische Merkmal dieses Bauwerks sind jedoch die Reste eines in den Fußboden eingetieften, großen Wasserbehälters aus Ton (max. ca. 1–1,10 m hoch, ø 86 cm, 60 cm tief im Erdboden, Platz für ca. 1 m<sup>3</sup> Wasser) im Hauptraum, einer davor gelagerten Platte aus Kalkstein (99 × 70 cm) sowie einer Abflussröhre, die durch den Vorraum nach außen führte. Um das nötige Gefälle zu erzeugen, wurde der Fußboden um ca. 50 cm erhöht. Zusätzlich sorgte eine gesonderte Ableitung für die Entwässerung des Bodens, vermutlich aufgrund eines sich wiederholenden Prozesses, bei dem Wasser auf den Fußboden vergossen wurde.

### 3.1.2.2.4 *Interpretation der Baugruppen 1–3*

F. Langenegger sieht in Baugruppe 3 eine Waschvorrichtung im Zusammenhang mit dem Toten- oder einem anderen Kult. Gleichzeitig bezweifelt er aufgrund der Türen, dass die Gruft von Baugruppe 1 zu dieser Zeit noch als solche benutzt wurde.<sup>101</sup> W. Orthmann hält ebenfalls eine anderweitige, nicht sepulkrale Nutzung des gesamten Komplexes in späterer Zeit für möglich, nimmt aber an, dass die zugemauerten Kammern der Baugruppen 1 und 2 einst Gräber darstellten, da sie sehr klein und zu diesem Zeitpunkt noch unzugänglich waren.<sup>102</sup> Für diese skeptischen Haltungen spricht die Beobachtung, dass bei allen Grabbauten des Tell Ḥalaf das Innere des Grabes, in dem die sterblichen Überreste aufbewahrt wurden, sorgfältig versiegelt wurde, entweder durch Zumauern der Schlupfporte oder durch Anlegen eines Fußbodens bzw. Positionieren einer Grabfigur über dem Grabschacht. Toten- oder Ahnenkult fand in allen dokumentierten Fällen vor oder über dem Grabinneren statt, im Falle des „Kultraums“ möglicherweise sogar unabhängig vom

99 Langenegger 1950, S. 175–177, Abb. 87a, Taf. 32.2, Plan 6, 15–16.

100 Orthmann 2002, S. 51.

101 Langenegger 1950, S. 169, 177. Für die Nutzung von Baugruppe 3 im Rahmen eines Toten- oder Ahnenkultes sprechen sich auch J. Voos und H. Niehr aus. Voos 1986, S. 37, Anm. 211; Niehr 2006, S. 128–129; ders. 2010a, S. 221.

102 Orthmann 2002, S. 51–52.

Grab. Somit ist ein Funktionswandel der Baugruppen 1 und 2 im Zuge der Errichtung von Baugruppe 3 denkbar, aber letztlich nicht zu belegen. Zu beachten ist außerdem, dass Baugruppe 3 bei der Errichtung des Lehmziegelmassivs bewusst ausgespart wurde. Demzufolge scheint sie im Gegensatz zu den beiden überbauten Grabanlagen weiterhin genutzt worden zu sein.

### 3.1.2.2.5 *Felsgrube*

Darüber hinaus befand sich südlich an die Baugruppe 2 angrenzend, als hätte man beim Bau dieser darauf Rücksicht genommen, eine in den Felsen gehauene große Grube ( $5 \times 1,50 - 2,10 \times 1,20$  m), in der ein menschlicher Schädel gefunden wurde und die daher vor der Errichtung der nördlich gelegenen Baugruppen 1 und 2 als Begräbnisstätte gedient haben könnte.<sup>103</sup>

### 3.1.2.3 *Die Gräber unter dem Lehmziegelmassiv*

Direkt östlich an das südliche Burgtor angrenzend erhob sich ein mächtiges Massiv aus Lehmziegeln, das in drei Etappen erbaut wurde und als Fundament für ein großes Haus diente.<sup>104</sup> Aufgrund datierbarer Funde in den Gebäuderesten muss es von etwa 733 bzw. 685 an bis in die Neubabylonische Zeit hinein benutzt worden sein.<sup>105</sup> Die ehemals an dieser Stelle befindlichen Bauten wurden jedoch nicht unterschiedslos eingeebnet, sondern sorgsam überbaut. Dazu gehörten auch die vorher abgetragenen Mauerreste, die um je eine monumentale Skulptur in Form einer sitzenden Frau errichtet worden waren. Sie lagen beide außerhalb der Burgmauer, d.h. unter dem zuletzt erbauten Teilstück des Lehmziegelmassivs und waren mit dem Gesicht nach Osten aufgestellt worden. Unter ihnen konnten zwei bzw. einen Meter tiefe Schächte festgestellt werden, die jeweils eine Urne mit kremierten menschlichen Überresten sowie Grabbeigaben enthielten. Die etwa kreisförmigen Gruben waren von Mauerwerk umgeben und mit großen Steinplatten bedeckt. Während Sitzbild A, 1 direkt auf dieser Platte stand, befand sich Sitzbild A, 2 etwa einen Meter versetzt dahinter. An das Mauerwerk grenzten in beiden Fällen ca. 10 bzw. 15 cm starke Ascheschichten an, die jeweils vom Feuer zerstörte bzw. geschmolzene Gegenstände in sich bargen.

103 Langenegger 1950, S. 169, 178, Plan 6.

104 Langenegger 1950, S. 144–167; Orthmann 2002, S. 29–30; Martin und Fakhru 2009, S. 13–17; Martin 2010a. Von Nord nach Süd betrug die ursprünglich angenommene Größe der Teilstücke  $51,5 \times 20,5$  m,  $52 \times 34,5$  m und  $30 \times 34,5$  m. Während der neuen Ausgrabungen stellte sich jedoch heraus, dass die Terrasse ca. 31 m weiter nach Osten reichte. Martin und Fakhru 2009, S. 17.

105 Martin und Fakhru 2009, S. 17; Dornauer 2010, S. 65, Anm. 194.

## 3.1.2.3.1 Südliches Grab mit Sitzbild A, 1

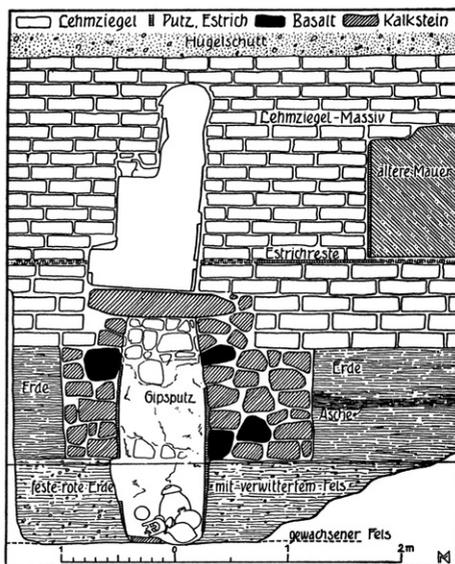
Die 1912 gefundene Statue einer sitzenden Frau aus Basalt (1,92 × 0,82 × 1 m, Abb. 10) stellt wohl eines der bedeutendsten Bildwerke des Tell Ḥalaf dar.<sup>106</sup> Aufgrund seines quaderförmigen Aufbaus, der ebenen Flächen und der rechtwinkligen Kanten hinterlässt dieses Bildwerk einen sehr markanten Eindruck, der durch die strengen Züge des dreieckigen Gesichts sowie der großen und spitzen Nase noch verstärkt wird. Erkennbar ist eine auf einem Stuhl sitzende Frau, deren Füße auf einem vorgelagerten Schemel ruhen. Während die linke Hand auf ihrem Knie ruht, hält ihre rechte einen Becher.<sup>107</sup> Darüber hinaus sind die bis an die Brust reichenden Zöpfe hervorzuheben, die als einziges Element den blockartigen Aufbau negieren und frei von den Ohren nach unten fallen. Kopf- oder anderer Schmuck sind nicht dargestellt, waren aber möglicherweise einst vorhanden, wie die beiden Ohrlöcher nahelegen, und wurden dann wohl im Zuge der Überbauung entfernt.<sup>108</sup>

Die Maße des dazugehörigen Grabbaus, falls ein solcher in Analogie zu dem um die Statue A, 2 existierte, sind nicht mehr zu ermitteln. 1,50 m hinter der Skulptur verlief jedoch ein 4 m langer Mauerrest von Nord nach Süd, von dem angenommen wird, dass er einst die Rückwand des fraglichen Gebäudes bildete (Abb. 9, 11). Dies würde allerdings implizieren, dass die Grabfigur im Fußboden ver-



Abb. 10: Sitzbild A, 1 aus dem südlichen Grab unter dem Lehmziegelmassiv.

- 106 Oppenheim 1931, S. 165–169, Taf. 42b, 43, 44a; Langenegger 1950, S. 159–161, Abb. 80, 82, Taf. 23.2, 29, Plan 6, 16; Moortgat 1955, S. 35–36, A 1, Taf. 1–5; Orthmann 1971, S. 126, Taf. 13f, *T. Halaf A/1*; Voos 1986, S. 34, Abb. 4, Kat.-Nr. 10; Bonatz 2000a, S. 15, 28–29, 154–155, Abb. 42, Taf. V, B 5; ders. 2014, S. 240; Orthmann 2002, S. 89–90, Abb. 74; Niehr 2006, S. 124, Abb. 6, Taf. 20 und 21.B; ders. 2010a, S. 219–220; ders. 2014, S. 145–146; Pucci 2008a, S. 118–119; Martin 2010a; ders. in Blanchard 2019, S. 374–375, Kat.-Nr. 245; Cholidis und Martin 2010, S. 425, Taf. 55–59 mit weiterer Literatur; Rehm 2014, S. 381; dies. 2016, S. 39–40; 113–114, Taf. 9, F 1. E. Rehm hält es für möglich, dass es sich hierbei um die Statue eines Mannes handelt.
- 107 Pucci 2008a, S. 119, Anm. 672 äußert den Verdacht, dass die dunklen Verfärbungen auf dem Schoß der Statue A 1, wie sie auf Oppenheim 1931, Taf. 42b oder Martin 2010a, Abb. VII.6. zu erkennen sind, von Flüssigkeiten herrühren könnten.
- 108 Oppenheim 1931, S. 166; Martin 2010a, S. 217, Anm. 536 *contra* Moortgat 1955, S. 36.



◀ Abb. 11: Südliches Grab unter dem Lehmziegelmassiv im Querschnitt.

▲ Abb. 12: Grabinventar des südlichen Grabes unter dem Lehmziegelmassiv *in situ*.

senkt war oder im Laufe der Zeit eingesunken ist. Alle weiteren vorhandenen Mauern müssen spätestens bei der Errichtung des Lehmziegelmassivs abgetragen worden sein.<sup>109</sup>

Die Statue stand direkt auf einer großen Steinplatte (1,30 × 1,30 × 0,25 m), welche gleichzeitig den Abschluss des zwei Meter tiefen, gemauerten und verputzten Grabschachtes bildete. Direkt im Westen an den Schacht angrenzend, etwa einen halben Meter unter der einstigen Erdoberfläche, erstreckte sich eine Ascheschicht, die 10 cm tief und mindestens 1,25 m lang war.<sup>110</sup> In ihr befanden sich eine Kalottenschale, Bronzestücke und -nägeln, Blattgold und Glasperlen, die teilweise angeschmolzen oder zerstört waren.<sup>111</sup>

Zu den Gegenständen, die am Boden des Grabschachtes gefunden wurden, gehören eine große eiförmige Flasche, die als Urne fungierte, eine Kanne mit Kleeblattmündung, eine weitere, gedrungene Flasche und zwei Schalen (Abb. 12).<sup>112</sup> Außerdem beinhaltete er einen Armreif aus Elfenbein, zwei Bronzeschalen, Knochen mit Ornamenten<sup>113</sup> sowie eine Dreifußschale aus Kalkstein, die mit figürlichen Ritzzeichnungen verziert ist, auf denen Jagdszenen zu sehen sind. Aufgrund der Brandspuren im Inneren der Schale ist sie von

109 So der Befund nach Langenegger 1950, S. 160. L. Martin schreibt dagegen unter Berufung auf die Grabungstagebücher, die in diesem Fall von F. Langenegger selbst geführt wurden: „Offenbar stand die Statue in einem Raum, dessen Wände verputzt waren“. Martin 2010a, S. 213. Unklar ist, ob sich dieser widersprüchliche Befund in den Tagebüchern findet oder ob dies eine implizite Schlussfolgerung L. Martins aufgrund des Befundes des zweiten Grabes ist, das erst neun Monate später gefunden wurde.

110 Langenegger 1950, S. 161, Abb. 80, Plan 16.

111 Oppenheim 1931, S. 195; Langenegger 1950, S. 161; Hrouda 1962, S. 77, Taf. 56, Nr. 10.

112 Hrouda 1962, S. 77, Taf. 56, Nr. 8, 57, Nr. 5–6, 63, Nr. 7.

113 Oppenheim 1931, S. 196; Hrouda 1962, S. 66, Taf. 49, Nr. 12–13.