

Manfred Hutter

Kultstelen und Baityloi

Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel

Es ist eine weitverbreitete Erscheinung in den Religionen, daß Felsen oder Steine numinose Ausstrahlung zeigen. Daher ist es nicht ungewöhnlich, daß der vorderasiatische Raum Anteil an diesem Phänomen hat. Das dafür in Frage kommende archäologische Material wurde schon mehrfach gesichtet und funktionell zu klassifizieren versucht, wobei im Anschluß an eine Untersuchung von C.F. Graesser¹ Stelen im syrisch-palästinischen Raum häufig nach folgenden vier Funktionen klassifiziert werden: Grenz- bzw. Vertragsstein, Grab- bzw. Gedenkstein, Sieges- bzw. Erinnerungszeichen und Kultstele. Obwohl eine Stele durchaus mehrere Funktionen gleichzeitig erfüllen kann, ist meistens leicht ein Schwerpunkt zu erkennen. - Der archäologische Befund gibt auch über die Form dieser Stelen Aufschluß, indem es sich dabei um aufrechtstehende Steine handelt², die in verschiedenem Ausmaße behandelt sein können³.

Bezieht man nun terminologische Überlegungen und auch das anatolische Material, das bislang in Untersuchungen über Stelen weitgehend unberücksichtigt geblieben ist⁴, in die Untersuchung mit ein, so ergibt sich m.E. ein neues - modifiziertes - Bild: Es läßt sich ganz klar die kultische Bedeutung einer Stele als Baitylos/Repräsentant einer Gottheit von der Aufrichtung eines Steines zu Kommemorativzwecken unterscheiden, wobei allerdings aufgrund der formalen Gleichheit des Monuments sekundär gegenseitige Beeinflussungen vorkommen. Ursprünglich sind jedoch Kultstelen von Gedenksteinen zu unterscheiden,

¹ Graesser, *Stones*, 34-62, bes. 37. - weiters Jaroš, *Stellung*, 152-168 und Schroer, *Bilder*, 359-367. *De Pury*, *Promesse*, 409-422, stellt sehr viel religionsgeschichtliches Material zu heiligen Steinen zusammen; er ordnet es nach folgenden Gesichtspunkten: Steine als Sitz einer Gottheit, als Sitz der Seele und Repräsentant eines Verstorbenen, sowie als Altar.

² Ein eindrucksvolles Beispiel ist etwa die Darstellung einer solchen Stele auf der Macrinus-Münze aus Byblos (3. Jh. n. Chr.), vgl. die Abbildung in BRL², 209; weiteres Bildmaterial bei Jaroš, *Stellung*, 174-178 sowie die Typologie bei Graesser, *Stones*, 45. Ebenfalls zu erwähnen sind zwei Beispiele aus dem urartäischen Raum: die Grabstelen aus Altintepe (Özgüç, *Altintepe*, 73f und Tf. 26f) sowie eine bildliche Darstellung auf einem Gewicht aus dem 8. Jh. (Bossert, *Wort*, 503 und Tf. CXXV, Abb.17); für anatolische Beispiele siehe unten II.1.

³ Die z.T. vorgenommene Unterscheidung (vgl. Graesser, *Stones*, 35 oder Welten, BRL², 321-325, bes. 322) zwischen Masseben (= unbearbeitete Stelen) und Stelen (mit Inschriften oder Reliefs) ist kaum gerechtfertigt, vgl. Schroer, *Bilder*, 357.366f und Börker-Klähn, *Bildstelen*, 77.

⁴ Graesser, *Stones*, übergeht das hethitische Material vollkommen; daß die anatolischen Stelen in diesen Traditionsstrang gehören, haben Voos, *Studien*, 360 und Gurney, *Aspects*, 36 klar ausgesprochen.

wobei die Errichtung von Kultstelen von Syrien aus ihren Ausgang nach Kleinasien und Israel genommen hat⁵.

I. Syrische Kultstelen (*sikkanum*)⁶

Die bislang älteste inschriftliche Bezeugung einer Kultstele in Syrien stammt aus Ebla, wo der Gen.Pl. *zi-ga-na-tim* bezeugt ist⁷; dieser epigraphische Beleg ist etwa zeitgleich mit der bekannten Kultstele aus dem Hof 12 im Tempel der Ninni-Zaza in Mari⁸. Diese somit ab der Mitte des 3. Jt. v. Chr. greifbare religiöse Tradition setzt sich in Mari weiter fort, indem in den abab. Briefen mehrfach davon die Rede ist, daß solche Stelen bereitgestellt werden sollen. So lesen wir im Brief A.652, der von Bannum, dem Gouverneur von Sagaratum, stammt, gleich zu Beginn folgendes⁹:

"Wegen des Opfers für Istar hat mein Herr geschrieben: 'Jenes Opfer ist nahe, und eine Kultstele (*si-ik-ka-nu-um*) ist nicht vorhanden. 100 Arbeiter und einen zuverlässigen Mann, der eine Kultstele zu bearbeiten versteht, schicke schnell.'"

Insgesamt sollen dabei in Lasqum¹⁰ vier solche Stelen hergestellt werden, ähnlich wie nach A.7014 je eine Kultstele für Dagan und Adad aufgestellt werden soll. Die direkte Verwendung solcher Stelen im Opferkult zeigt ARM XXIII 284: Am 6. Tag des Monats Kiskimu werden in Mari im *birikku* des Dagan insgesamt sieben Schafe geopfert, davon eines dem Dagan und eines der Kultstele: 1 udu *a-na* [s]i-ka-nim 1 udu.nita *a-na* ⁴*da-gan*. - Weiteres Material liefern verschiedene Ritualtexte aus Emar: In der Beschreibung der Zeremonien bei der Inthronisation einer *entu*-Priesterin wird im Verlauf des 2. Tages die Kultstele geopfert und gesalbt (EMAR VI/3, Nr.369,34f):

"Man opfert im Tempel des Gad 1 Schaf dem Wettergott und 1 Schaf der Kultstele der Hebat (^{na4}*si-ka-ni* ša ⁴*hé-bat*), und die *entu*-Priesterin gießt Feinöl über das Oberteil der Kultstele der Hebat (*a-na* sag.du ^{na4}*si-ka-ni* ša *hé-bat i-tab-ba-ak*)."

⁵ Die weitere Verbreitung nach Arabien muß hier beiseite gelassen werden, vgl. dazu Jaroš, Stellung, 150f und de Pury, Promesse, 411-414.

⁶ Der Beitrag Dietrich / Loretz / Mayer, Sikkanum, wurde mir erst nach Abschluß des Manuskripts zugänglich. Teilweise decken sich die darin erzielten Ergebnisse mit der vorliegenden Darstellung.

⁷ MEE 4,166a; vgl. dazu Durand, Nom, 5.

⁸ Vgl. die Abbildung bei Durand, Culte, 80.

⁹ Vgl. Durand, Culte, 81f.

¹⁰ Lasqum spielt auch in ARM XIV 26 im Zusammenhang mit der Bereitstellung von Kultstelen eine Rolle, vgl. Durand, Culte, 79-81.

Ähnliches geschieht am 2. Tag der Inthronisation einer *maš'artu*-Priesterin (EMAR VI/3, Nr.370,41-43):

"Am 2.Tag der Inthronisation errichtet man eine Kultstele auf dem Dach des Tempels des [] (^{na4}*st-ka-na i-na ú-ri ša é* [] *i¹-šak-kán-nu*), in der Nacht steht man auf und opfert 1 Zicklein, 1 *zadu* (mit) Zedernöl [] der Kultstele."

Auch das Ritual des *zuku*-Festes zeigt, daß während dieses Festes zahlreiche kultische Akte bei solchen Stelen ausgeführt wurden: Man bestreicht sie mehrfach mit Öl und Blut (EMAR VI/3, Nr. 373,32.55f). Wenn am 7. Tag des Festes alle Götter von Emar mit Opfern versehen werden, empfängt die vergöttlichte Stele (^d*si-ka-ni*) Hebats dieselben Opfer wie die anderen Götter (EMAR VI/3, Nr.373,166). Erwähnenswert ist auch eine mehrfach wiederholte Handlung, bei der die Götter zu den Stelen hinausgebracht werden und Dagan auf seinem Wagen zwischen den Stelen hindurchfährt (EMAR VI/3, Nr. 373,185-189)¹¹:

"Dagan, den Herrn der Rinder, und alle Götter läßt man zu den Kultstelen hinausgehen. Sein Gesicht ist, wenn er hinausgeht und zurückkehrt, verhüllt. ... Der Wagen (Dagans) zieht zwischen den Kultstelen hindurch, und er geht zu Ninurta."

Schließlich dürfen hier noch zwei bekannte Belege aus Ugarit angeführt werden. Im Aqhat-Epos werden die Pflichten eines guten Sohnes aufgezählt; derjenige erfüllt diese Pflichten, "der aufrichtet eine Kultstele für seinen vergöttlichten Vater (und) im Heiligtum eine Kultstandarte¹² für seine Ahnen" (KTU 1.17 I 26f: *nšb skn ilibh bqđš ztr 'mh*). Das zweite ugaritische Beispiel ist eine steinerne Stele, die folgende Inschrift trägt (KTU 6.13): "Stele, die Tarelli aufgestellt hat für Dagan. *pgr*-Opfer: [ein Schaf] und ein Ochse für den Verzehr."¹³

Aus diesen Belegen ergibt sich für die Bedeutung von *sikkanum* in Syrien folgendes: Die Opfer und kultischen Handlungen, die der Stele dargebracht werden, zeigen, daß diese Stelen gleich wie Götterstatuen behandelt werden, d.h. man kann in ihnen Repräsentationen von Göttern sehen. Dies wird auch

¹¹ Vgl. auch Z.27f.42-45.178-181.191-197.207-209; schon zu Beginn des Festes findet eine solche Zeremonie statt, wie die fragmentarische Festbeschreibung EMAR VI/3, Nr. 375,6-16 zeigt. Weitere fragmentarische Belege, die aber ähnliche Zeremonien beschreiben, sind EMAR VI/3, Nr.376,11; 397,1; 401,3; 403,9; 422,4; 424,4; 428,2; 431,6. - Auch der Kultkalender EMAR VI/3, Nr. 448,3.24.26 nennt mehrfach Kultstelen.

¹² Aufgrund der parallelen Verwendung mit *skn* ist auch *ztr* als Kultobjekt aufzufassen; wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein LW aus hethitisch *šittar* "Sonnenscheibe". Für die Bedeutung dieses Kultobjektes in der hethitischen Religion siehe Popko, Kultobjekte, 121-123.

¹³ Die Übersetzung folgt TUAT II/4,505; dort ist auch weitere Literatur zu dieser nicht ganz unumstrittenen Inschrift - v.a. wegen des Terminus *pgr* (eine Art Schlachtopfer) - und dem ähnlichen Text KTU 6.14 genannt.

durch die Etymologie für *sikkanum* bestätigt, da *sikkanum* nicht von der Wurzel ŠKN "setzen, aufrichten", sondern von SKN abgeleitet ist, dessen Bedeutung "wohnen, leben" ist¹⁴. Somit kann man *sikkanum* wohl als Objekt betrachten, in dem eine Gottheit wohnt bzw. das von der Gottheit belebt wird. Semantisch ist *sikkanum* daher identisch mit dem Begriff *bêt 'ae'lohîm*. Für diesen westsemitischen Ausdruck hat A. de Pury gezeigt, daß die Bezeichnung *bêt 'ae'lohîm* (ohne Artikel) in Gen 28,17.22 und Ri 17,5 sowie in der Form *bty 'lhy'* im Vertrag zwischen Bar-Ga'ja und Mati'-il aus Sfire¹⁵ der terminus technicus für solche von einer Gottheit "belebten" Steine ist¹⁶, eine Interpretation, die schon Philo von Byblos trifft (Eus., praep.ev. 1,10,23: βαιτύλια λίθους ἐμψύχους). In der griechischen Übernahme Baitylos lebt dieser terminus technicus noch in hellenistischer Zeit fort, wobei die sachliche Identität mit *sikkanum* grundsätzlich erhalten bleibt¹⁷. - Der Aspekt der Anwesenheit Gottes in der Kultstele, wodurch diese selbst Göttlichkeit erhält¹⁸, führt dazu, daß eine solche Stele auch bei einem Vertragsschluß (bzw. als Grenzstein) aufgerichtet wird: Die Gottheit selbst ist in der Gestalt der Kultstele als Zeuge anwesend, falls die Vertragsbedingungen nicht eingehalten werden. Dies zeigt sowohl die Inschrift aus Sfire als auch eine Stele aus Ugarit, auf der ein Vertragsschluß dargestellt ist¹⁹. Aber auch aus Emar erhalten wir eine willkommene Bestätigung dieser Vorstellung: EMAR VI/3, Nr.125 ist ein Kaufvertrag für ein Haus zwischen Ilia und Itti-Da; nach der Beschreibung des Hauses und der Kaufhandlung werden die Zeugen angeführt, ehe die Urkunde mit folgender Fluchformel schließt (Z. 35-41):

"Wer diese Worte ändert - Dagan, Ninurta und Išhara sollen seine Nachkommen und seinen Namen vernichten (und) eine Kultstele soll man statt seines Hauses errichten" (^{na}st-kà-na a-na é-šu li-iz-qú-up).

Die gegebenenfalls zu errichtende Stele repräsentiert den Gott als Zeugen des Vertragsbruchs und zeigt gleichzeitig die Verwirklichung des Fluches von seiten der Götter. - Die offensichtliche Anwesenheit der Gottheit im *sikkanum*,

¹⁴ Durand, Culte, 82 Anm. 10.

¹⁵ Sfire II C 2f.7; KAI 223 C 2f.7; TUAT I/2,186.

¹⁶ De Pury, Promesse, 426-430; die beiden weiteren Stellen für *bêt 'ae'lohîm* in Ps 42,5 und 2 Chr 34,9 beziehen sich auf den Jerusalemer Tempel und sind hiervon zu trennen, da sie eventuell in *bêt ha-'ae'lohîm* zu ändern sind; vgl. dazu auch Donner, Gen 28,22, 68-70.

¹⁷ Daß der Begriff Baitylos ein breiteres Bedeutungsspektrum aufweist, soll nicht bestritten werden, vgl. dazu Fauth, Baitylos, 806-808; Gese, Religionen, 191f; den Aspekt der "Götterwohnung" betont in diesem Zusammenhang auch Jaros, Stellung, 167f.

¹⁸ Vgl. ^dsi-ka-ni in EMAR VI/3, Nr.373,166. - In CIS I 4841, Z.6f dürfte es sich ebenfalls um eine personifizierte Stele handeln, wenn ein 'bd bt skn genannt wird.

¹⁹ Caquot / Szymer, Religion, Tf. XXIIIb.

sei es als Empfänger kultischer Handlungen, sei es als Zeuge bei Verträgen, gibt solchen Kultstelen numinosen Wert. Ihre Bedeutung in der Religion Alt-Syriens ist dabei so groß²⁰, daß sie sowohl in die Religion Kleinasiens als auch Israels wirken konnte.

II. Die anatolischen und israelitischen Pendantes zu *sikkanum*

1. Anatolien

a) ^{na4}ZI.KIN = ^{na4}huwaši in hethitischen Texten

Die Übernahme der syrischen Vorstellungen, daß in Kultstelen die Gottheit lebt, ist im Hethitischen sprachlich faßbar: Denn das Pseudo-Sumerogramm ^{na4}ZI.KIN, das für die Bezeichnung solcher Stelen (= heth. ^{na4}huwaši) verwendet wird, ist die hethitische Umsetzung des semitischen Wortes *sikkanum* wobei ein Stück Volksetymologie anklingen könnte: Die beiden bekannten Logogramme ZI "Leben" und KIN "Werk" haben durch ihre Zusammenstellung eine Bedeutung "l'oeuvre où vit (le dieu)"²¹ suggeriert, die dem semitischen Begriff nicht allzu fern liegt. Daß nicht nur ein zufälliger Anklang ZI.KIN / *sikkanum* vorliegt, zeigt m.E. die Tatsache, daß einmal²² - in fragmentarischem Kontext - *sikkanum* als Akkadogramm *SÍ-KÁ-NU*²³ belegt ist. In Bo 3826 iii 4 steht *SÍ-KÁ-NU* parallel zu ALAM, wobei der Parallelismus Kultbild / Kultstelen deutlich ist. Die Vorstellung der Anwesenheit der Gottheit im *sikkanum* führt im hethitischen Denken dabei sogar so weit, daß sich eine eigene unbedeutende - Stelengottheit entwickeln kann, wie der Terminus *zikkanzipa*²⁴ zeigt. In KUB LVIII 33 iii 20f heißt es:

"Wenn sie (die Königin) bei der Stele des Zikkanzipa (*zi-ik-kán-zi-pa-aš* [^a]^{na4}hu-u-wa-ši) anlangt, verneigt sie sich und opfert."

Gleich wie ZI.KIN ist auch *huwaši* ein Lehnwort aus dem syrischen Bereich. J.M. Durand weist darauf hin, daß die Texte aus Mari den Terminus *humâ/-*

²⁰ Vgl. ferner die ON ^a*ha-bu-ri-tum si-ga-an*^{ki} und Sikkanni (Durand, Nom, 5) und den PN Warad-Sikkanni (Charpin, Bétyle, 44).

²¹ Durand, Nom, 6. - Die Volksetymologie würde auch den Vokalismus mit /i/ statt /a/ in ZI.KIN erklären.

²² Nach freundlicher Auskunft von Prof. E. Neu sind sowohl *si-ká-nu* als auch *zikkanzipa* in den Boğazköytexten Hapax.

²³ Zur Graphie vgl. EMAR VI/3, Nr. 125,40.

²⁴ Eventuell ist durch die Rasur vor *zikkanzipa* auf der Tafel sogar das Gottesdeterminativ entfernt worden.

ûsum "pierre levée divine" bezeugen, womit ein großer Stein gemeint ist, der eine kleine Stele tragen kann²⁵. Es liegt nahe, daß dieses semitische Wort in Nordsyrien / Südostanatolien ins Hethitische übernommen wurde, wobei vergleichbar mit analogen Fällen - die Überleitung in die i-Stämme geschehen ist²⁶.

Die sprachliche Herkunft der in der hethitischen Überlieferung für Stelen verwendeten Ausdrücke bestätigt treffend den mehrfach in der Forschung angesprochenen sachlichen Vergleich zwischen *huwaši* und Stelen aus dem syrischen Raum. Auf diese Vergleichsmöglichkeit hat m.W. als erster A. Goetze hingewiesen²⁷, und H. Bossert²⁸ hat schließlich in seiner Untersuchung des hlw. Wortes *waniza* auch nordsyrische und kleinasiatische Texte des 1. Jt. für einen solchen Vergleich in die Diskussion eingebracht. Obwohl dabei für den Vergleich meist nur die biblischen Masseben herangezogen wurden, kann man mit O.R. Gurney die bisherige geleistete Arbeit wie folgt zusammenfassen²⁹:

"The similarity of the *maššebâ* and the *huwaši* stone is striking. Both are cult objects set up both in temples and in rural shrines, where they are associated with trees."

Wenden wir uns nun im Detail den hethitischen Belegen zu: Die gute Aufarbeitung des Materials durch H.G. Güterbock, M. Darga, F. Imparati, M. Popko und I. Singer liefert eine solide Basis³⁰, wobei als sicher gelten kann³¹, daß es sich dabei um Stelen von verschiedenem Aussehen handelt, auch wenn dies vielleicht nicht ausschließlich der Fall ist³². Das Material solcher Stelen ist meist Stein, doch kommt vereinzelt Metall oder Holz dafür in Frage³³. Obwohl das Aussehen der Stelen nicht ausdrücklich beschrieben ist, kann man folgendes erkennen: Es gab teilweise recht kleine Stelen, die auf

²⁵ *Durand*, Nom, 6; dieser etymologische Anschluß von *huwaši* scheint lautlich und sachlich besser zu sein als die von *Eichner*, Anatolisch, 25), 205 erwogene Verknüpfung mit (unsicherem) hlw. *hui*?/hu(i)zi/a "einmeißeln".

²⁶ Vgl. zu dieser bekannten Erscheinung im Hethitischen etwa *Kronasser*, Ethymologie, 242-244.

²⁷ *Goetze*, Kleinasien, 158.

²⁸ *Bossert*, Wort, 495-545.

²⁹ *Gurney*, Aspects, 36.

³⁰ *Güterbock*, Rezension Brandenstein, 489-496; *Darga*, Wesen, 11-20; *Imparati*, Concessione, 118-137; *Popko*, Kultobjekte, 123-127; *Güterbock*, Götterbilder, 215-217; *Singer*, *huwaši*, 245-253.

³¹ Vgl. *Güterbock*, Götterbilder, 215; *Imparati*, Concessione, 125.

³² Vgl. *Singer*, *huwaši*, 247f für die Möglichkeit, daß ein *huwaši* auch betretbar ist; er schlägt dabei vor, daß Kammer A in Yazilikaya als ^{na4}*huwaši* des Wettergottes von Hatti angesehen werden kann. Als begehbares *h.* betrachten *Börker-Klähn / Meiner / Peckeruhn*, Neues, 176-179 das Monument von Iflatun Pinar.

³³ Detailbelege bei *Darga*, Wesen, 11 Anm. 6.

einen Altar gestellt werden konnten³⁴, oder deren Größe mit eineinhalb Spannen angegeben wird (KBo II 1 ii 22). Weiters ist zu bemerken, daß diese Stelen nicht ausschließlich bildlos waren, sondern zum Teil reliefiert sein konnten, so etwa KBo II 1 ii 21-23³⁵:

"Wettergott von Wattarwa: 1 Stele: 1 Mann (als³) Bild, mit Zinn überzogen, von 1 1/2 Spannen, gepanzert; in der Rechten hält er eine Keule, in der Linken ein kupfernes *henzu*: von altersher."

Ebenfalls zu nennen ist jene Stele, die mit (dem Relief von) einer Mutter und einem Säugling versehen ist, die durch die Reform Tudhaliyas IV. durch eine Sitzfigur einer Frau mit einem Säugling ersetzt wird³⁶.

Die Funktion der *huwaši*-Steine läßt sich nun folgendermaßen charakterisieren. Es handelt sich dabei um Kultobjekte, die aber auch als anikonische Darstellung der Gottheit angesehen werden können; KUB VII 24 Vs. 1-5 drückt dies so aus³⁷:

"Berg Malimaliya: Von altersher gab es kein Götterbild. Seine Majestät Tudhaliya (machte) die Statue eines Mannes aus Eisen von 1 1/2 Spannen, die Augen aus Gold; sie steht auf einem Löwen aus Eisen. In den Tempel des Berg(gott)es Kukumuša bringt man sie; als Stele stellt man (ihn) in Tuhniwara auf einen Felsblock."

Daß die Abgrenzung zwischen Kultobjekt und Darstellung der Gottheit nicht immer präzise geschieht, sieht man daran, daß mehrfach davon die Rede ist, daß früher (*annallan*) die Gottheit eine Stele (bzw. ein anderes Symbol, häufig ein *wakšur*) hatte, jetzt aber - aufgrund der Reform Tudhaliyas IV. - die Gottheit in Tier- oder Menschengestalt dargestellt werde. Hierin ist ein Nebeneinander von verschiedenen Darstellungsweisen mit dem konservativen Festhalten an alten Ausdrucksformen und keine einlinige religionsgeschichtliche Entwicklung zu sehen³⁸. Aufgrund der Tatsache, daß die Stelen die Gottheit repräsentieren, ist es naheliegend, daß sie auch im Mittelpunkt verschiedener kultischer Handlungen stehen³⁹, d.h. sie konnten gewaschen und gesalbt werden, man brachte (vor) ihnen Brot und Gußopfer dar, brachte andere Götter zu ihnen und versammelte sich bei ihnen zum Opfermahl. Gerade letzteres zeigt, daß die Übergänge vom Kultobjekt (als Götterbild) zum Ort, an dem

³⁴ KUB XXXV 133 i 15'1f: Man macht einen Altar und auf den Altar stellt man die Stele des Wettergottes.

³⁵ Güterbock, Götterbilder, 215f.

³⁶ KBo II 1 i 33.39f; vgl. Güterbock, Götterbilder, 217.

³⁷ Vgl. *Archi*, Fêtes, 22f.

³⁸ Vgl. Güterbock, Rezension Brandenstein, 489.

³⁹ Vgl. zahlreiche Einzelnachweise dafür bei *Darga*, Wesen, 13-15.

man eine Gottheit verehrt, fließend sind. Daraus ergibt sich m.E. die Möglichkeit, daß ein größerer Komplex wie Yazilikaya⁴⁰ oder ein ganzes Freilichtheiligtum, dessen Zentrum eine *huwaši*-Stele markierte, als *huwaši* angesprochen werden konnte⁴¹. Doch glaube ich, daß man darin eine sekundäre Bedeutungserweiterung sehen soll; *huwaši* im eigentlichen Sinn ist nur eine Kultstele.

Die kultische Bedeutung der Stelen wird nun wohl darin sichtbar, daß sie häufig auch als Objekte genannt werden, deren (Wieder-)Errichtung besonders hervorgehoben wird. Die Stelenliste KUB XXXVIII 15 nennt - wenn auch fragmentarisch - 2 Personen, die - offensichtlich als religiös verdienstvolles Werk - einen *h*-Stein gemacht haben⁴²:

"Iruš: eine Stele (^{na}4ZLKIN), Ta[hat sie gemacht. Ein Schaf, ein Gefäß mit Bier <und> Brot [gibt man] vo[n der Stadt (?)]. Der neue Gott ist eine Stele. Ta[hat sie gemacht]. ... Milkuš: eine Stele, Pallaš hat sie gemacht."

In diesem Sinn dürfte es auch zu verstehen sein, wenn im Gelübdetext KUB XV 1 ii 1-4 die Königin gelobt, ein *huwaši* und einen Altar in Edelmetall zu fassen⁴³, oder wenn ein Opfermandant der Göttin Uliliyašši verspricht, sie im Fall der Beseitigung seiner Impotenz als *huwaši* aufzustellen⁴⁴. Genauso zeigt sich die Bedeutung dieses Kultobjekts, wenn Hattušili in seiner Apologie sagt⁴⁵, daß Šaušga wieder in jedem Ort beopfert und hinter dem *huwaši* aufgestellt werden soll. Offensichtlich ist unter Arma-Datta die Sorge um die *huwaši*-Steine (und die Göttin) vernachlässigt worden, was Hattušili nun wieder gut machen will. Ebenfalls für die religiöse Sorge um die Pflege solcher Stelen spricht Muwatallis Gebet an Tešub von Kummahi⁴⁶, worin er dem Wettergott verspricht, alles wieder gut zu machen, sei es, daß jemand den Thron des Wettergottes oder seine Stele umgeworfen hat, oder daß jemand eine Quelle verstopft hat. In ähnlicher Weise ist weiters eine Vorschrift aus den *bel madgal-ti* Texten zu nennen⁴⁷:

⁴⁰ Singer, *huwaši*, 249.

⁴¹ So verstehe ich jene Stellen, die vom Hineingehen ins bzw. vom Herauskommen aus dem *huwaši* sprechen; KUB II 3 ii 32f; X 1, 22'ff; X 61 Rs. 3f; XX 99 ii 25f.

⁴² Jakob-Rost, Bildbeschreibungen, 205f.

⁴³ De Roos, Gelofen, 185f und die Ergänzung von Z. 1 ebd. 194.

⁴⁴ KUB VII 5 iv 11-18; zuletzt bearbeitet von Hoffner, Ritual, 276.

⁴⁵ Otten, Apologie, 28 iv 72; TUAT I/5, 491.

⁴⁶ KBo XI 1 Vs. 40; Lebrun, Hymnes, 297.

⁴⁷ KUB XIII 2 iii 1-3, erg. nach KUB XXXI 88 iii 1; von Schuler, Dienstanweisungen, 46.

"Oder eine alte Stele. Aber sie ist nicht nachgeprüft (?). Prüft sie jetzt nach (?). Man soll sie wieder aufrichten. Dann soll man ihr das Opfer darbringen, das ihr früher (zukam)."

Aus diesen Belegen geht deutlich hervor, daß die (Wieder-)Errichtung einer Stele von großer religiöser Bedeutung war, da man in der Stele eine Darstellungsform der Gottheit sah, die durch Opfer verehrt werden sollte.

Eine andere, davon abgeleitete Funktion dieser Stelen⁴⁸ besteht darin, daß sie als Grenzsteine verwendet werden. Damit ist nur scheinbar ein Gegensatz zur vorherigen Situation gegeben, da der Grenzstein den Gott als Zeugen für die Beachtung und Nichtverletzung der Grenze repräsentieren soll, wodurch auch diese Verwendung die *huwaši*-Steine in den sakralen Bereich rückt. Deutlich kommt diese Funktion in Landschenkungsurkunden zum Ausdruck⁴⁹, aber auch im Ulmi-Tešub Vertrag (KBo IV 10 Vs. 21) oder in der Grenzbeschreibung in KUB XL 2 Vs.37, wo es heißt⁵⁰: "Der Richter(gott)⁵¹ ist die Grenze, eine Stele ist aufgestellt." - Aufgrund des sakralen "Zeugencharakters" der Grenzsteine wird es auch möglich, daß *huwaši*-Steine in Entsühnungsritualen für Analogiehandlungen verwendet werden. Im bekannten Ritual der Maštigga werden 7 *huwaši* aufgestellt, und die Opfermandanten schreiten zwischen ihnen durch, wobei offensichtlich die Gottheiten als Zeugen in diesem Rechtsprozeß, der im Ritual zum Ausdruck kommt, fungieren. Wenn danach die Stelen als Analogiezauber umgestoßen werden, sollen das Böse und der Streit, der die Opfermandanten entzweit hat, genauso "umgestoßen" und vernichtet sein⁵². Obwohl eine Beseitigung der Grenzstelen in Verträgen einen Frevel darstellt, da dadurch ein bestehendes Rechtsgefüge empfindlich gestört wird, ist das Umstoßen der Stele im Ritual durchaus gerechtfertigt, da dadurch das Unrechtsgefüge in gleicher Weise zerstört wird.

⁴⁸ Diese Funktion betont zurecht *Imparati*, Concessione, 135.

⁴⁹ KBo V 7 Vs. 45; 275/f Vs. 9; 2064/g Vs. 15-20; 165/n Vs. 5; die Deutung als Grenzstein durch *Imparati*, Concessione, 126ff ist derjenigen von *Riemschneider*, Landschenkungsurkunden, 363 Anm. 152 vorzuziehen, der die *h*-Steine der Landschenkungsurkunden als kultisch-religiöse Wirtschaftseinheit betrachtet, vgl. auch KUB XXVI 43 Rs.27 bei *Imparati*, Concessione, 36f.

⁵⁰ *Goetze*, Kizzuwatna, 62, vgl. auch die Errichtung von drei Stelen für Muwanu, Muwatalli und den Feuergott, ebd. 60, Z. 15f. - Auch für §128 der Heth. Gesetze scheint es mir am verständlichsten zu sein, wenn man den *h*-Stein als Grenzstein auffaßt, dessen Diebstahl geahndet wird.

⁵¹ Zu Madanu vgl. AHw 571f.

⁵² KUB XXXIV 84 iii 54ff; *Rost*, Ritual, 362-365. Eine ähnliche magische Handlung wird auch im Ritual gegen die Dämonin DIM.NUN.ME (KUB XLIII 55 iv 7f; *Haas*, OA 27 [1988] 90) ausgeführt. - Eventuell darf dieser Aspekt von *huwaši* auch für das Gerichtsprotokoll KBo XVI 59 Vs. 8-12 (*Werner*, Gerichtsprotokolle, 54) angenommen werden.

b) *waniza* als Kultstele in hieroglyphen-luwischen Texten

Es ist das Verdienst von H. Bossert, erkannt zu haben, daß heth. *huwaši* in hlw. *waniza*⁵³ seine sachliche Entsprechung hat⁵⁴. Durch die Tatsache, daß die Stele zugleich der Inschriftenträger ist, sind wir über die Form dieser Stelen aus dem 1. Jt. besser informiert als dies bei *huwaši* im 2. Jt. der Fall ist; es sind (meist) aufrechtstehende Steine, wobei ein sehr schönes Beispiel die in Karahöyük-Elbistan gefundene Stele ist⁵⁵. Auch diese Stelen können mit Reliefs versehen sein, wie etwa die Beispiele aus Darende, Cekke sowie die ursprünglich aus Aleppo stammende Babylonstele zeigen⁵⁶. Im Unterschied zu den hethitischen Texten weist die geographische Streuung der hlw. Texte hauptsächlich auf Südostanatolien und Nordsyrien⁵⁷, was erneut die Verbindung dieser anatolischen Tradition mit Syrien belegt.

Funktionell lassen sich diese Stelen durchaus mit den heth. Pendants vergleichen: Noch aus der heth. Großreichszeit stammen die beiden Stelensockel aus Boğazköy, auf die wohl eine (Holz-)Stele gestellt war. Die Inschrift nennt jeweils den Stifter der Stele⁵⁸. Der kultische Charakter ist durch den archäologischen Befund für die Stele von Karahöyük gesichert, vor der ein Opfertrog - zur Aufnahme von Libationen - angebracht war. Der Beginn der Inschrift, die kurz nach dem Ende der heth. Großreichszeit datiert werden kann⁵⁹, nennt die Weihung derselben an den Wettergott des POCULUM. PES. *67-Landes durch einen gewissen Arma-nani während der Herrschaft Ir(i)-Tešubs⁶⁰. Eben-

⁵³ So die modifizierte Lesung nach den von *Hawkins / Morpurgo-Davies / Neumann*, Hieroglyphs, ermittelten Lautwerten anstelle von Bosserts **wa-na-ī*.

⁵⁴ *Bossert*, Wort, 512; vgl. dazu *Gurney*, Aspects, 38. Die etymologische Verknüpfung beider Wörter, wie sie Bossert vorgenommen hat, ist jedoch unhaltbar, ohne daß bislang eine Etymologie für *waniza* gefunden worden wäre. Zu dieser Wortsippe ist hlw. *wanni*- "Stein" zu stellen, auch der bei Strabo bezeugte ON Ουνηνασα in Kappadokien (Zgusta, KON §974) scheint davon abgeleitet zu sein. Eventuell ist auch hyd. *vāna* "Grabkammer, Höhle" hier anzuschließen.

⁵⁵ Abb. bei *Darga*, Wesen, 20f, Tf. I und II.

⁵⁶ Abb. bei *Ortunann*, Untersuchungen, Tf. 6a, 5d, 5b; vgl. auch *Bossert*, Wort, 524-527.

⁵⁷ *Bossert*, Wort, 498f.

⁵⁸ *Meriggi*, Manuale II/2^a-3^a, 288.

⁵⁹ Zum Alter siehe zuletzt *Hawkins*, Kuzi-Tešub, 105f; weiter *Masson*, Stèle, 225-241. Auch die aus der Zeit Tudhaliyas IV. stammenden Altäre aus Emirgazi bezeugen die kultische Funktion von Stelen, vgl. *Masson*, Inscriptions, 3-52.

⁶⁰ Lesung der Namen nach *Nowicki*, Bemerkungen, 252-254; vgl. *Hawkins*, Kuzi-Tešub, 105 Anm. 36.38.

falls klar ist der kultische Bezug der Errichtung der Stele für eine Gottheit in den parallelen Inschriften aus Restan und Apamea⁶¹:

EGO-mi U+ra/i-hi-li-na¹ para/i-tá-sa (INFANS) ni-mu-wa/i-za-sa I-ma-tú-wa-ni (REGIO) REX à-wa za-na URBS+MI-ni-i-na EGO AEDIFICARE+MI-ha za-pa-wa/i (STELA) wa/i-ni-za (DEA) pa-ha-la-ti-ia CRUS-nu-ha. - "Ich bin Urhilina, der Sohn des Paritas, der König von Hamat. Diese Stadt erbaute ich, und ich errichtete⁶² diese Stele für Pahalatis / Ba'alat."

Die Stele aus Darendé ist mit einem Relief von Hebat und Šarruma geschmückt, vor denen der König in Adorationshaltung steht; der kultische Charakter kommt auch im Text auf der Rückseite der Stele zum Ausdruck⁶³:

AVIS₂ AVIS₂-wa/i-tá-sa₅ REX NEPOS-mi-sa PUGNUS-mi-li (INFANS) ni-mu-wa/i-za VITELLUS-li-zi (URBS) REGIO.DOMINUS-sa₅ à-wa-tu 284-ma-ni-i-na (URBS) 485-li-na SOLIUM-nu-wa/i-ha za-pa-wa/i STELA DÉA-ni PONERE-wa/i-ha. " - (Ich bin) Arnuwantis⁶⁴, der Enkel des Königs Arnuwantis, der Sohn des Sulumili, des Landesherrn von Melid⁶⁵. Und ich besiedelte ihm⁶⁶ die Stadt 284-mani als 485-li. Diese Stele aber setzte ich der Göttin⁶⁷."

Als weiteres Beispiel darf noch die sogenannte Babylonstele angeführt werden, die wohl ursprünglich aus Aleppo stammt. Die Inschrift ist eine Weiheung an den Wettergott von Aleppo, der auch auf der Vs. der Stele abgebildet ist. Der Fluch am Ende der Inschrift ist gegen denjenigen gerichtet, der die Stele beschädigt⁶⁸. - Den bisher genannten Beispielen ist gemeinsam, daß die Stele als Kultgegenstand gelten kann, die zu Ehren einer Gottheit errichtet worden ist, so daß ihre Zerstörung die Strafe der Gottheit nach sich zieht. Da diese Stelen z.T. mit dem Relief der verehrten Gottheit geschmückt sind, liegt es nahe, darin gleichzeitig eine Repräsentation der Gottheit zu sehen.

Die Bedeutung von *waniza* als "Grenzstein" bezeugt die Inschrift Erkilet 1⁶⁹. Da sich der Errichter der Stele, Huhha-Šarruma, als Diener Marduks

⁶¹ Vgl. Meriggi, *Manuale* II/1, 14f.

⁶² CRUS-nu- /*taranu-*/ entspricht heth. *tittanu-*, Hawkins, *Negatives*, 140.

⁶³ Meriggi, *Manuale* II/2^a-3^a, 34-36.

⁶⁴ Lesung mit Hawkins, *Assyrians*, 76f; zur Genealogie vgl. auch Ispekçür (Meriggi, *Manuale* II/2^a-3^a, 44).

⁶⁵ Darf für das Zeichen Laroche 109 = VITELLUS ein phonetischer Wert /mi/ vermutet werden? Zur Schreibung des ON mit /z/ vgl. die aram. Wiedergabe mit *mlz* in KAI 202, Z.7.

⁶⁶ D.h. Sulumili.

⁶⁷ Entsprechend der Darstellung auf der Vs. ist an Hebat zu denken.

⁶⁸ za-pa-wa/i-ta (STELA)wa/i-ni-za LOCUS-ta₅-za-' (SA₄)sá-nf-ti-i; vgl. Meriggi, *Manuale* II/1^a, 41 und Hawkins, *Negatives*, 146.

⁶⁹ Meriggi, *Manuale* II/1, 12f.

bezeichnet, kann man daran denken, daß implizit ausgedrückt werden soll, daß diese Stele Marduk geweiht ist, der auch als Zeuge für die Grenze fungieren soll:

¹AVUS-ha-SARMA+MI-ma-sa (DEUS)ma-ru-ti-ka-sa K_{pu}-ti-ti-sa K_a-wa/i K_{za} K_{wa}/i-ni-za K_a-mu K_{REL}-za-ha-' K_{za}-pa-wa/i-ta K_{ni} K_{REL}-i-sa-ha K_{sa}-ni-ti. - "(Ich bin) Huhha-Šarruma, der Verehrer (?) Marduks. Diese Stele meißelte ich; niemand aber darf diese beschädigen."

Die Verbindung von kultischer und sakral-rechtlicher Funktion als Grenzstein wird durch die Stele von Cekke (1.H.8.Jh.) hergestellt⁷⁰. Diese Inschrift handelt von Landverkäufen im Zusammenhang mit der Ansiedlung von 15 Familien in der Stadt Kamana durch Kaminis von Karkemiš⁷¹, wobei auch die Gebietsgrenzen umschrieben werden. Die im weitesten Sinn vertraglichen Vereinbarungen, die dabei getroffen werden, sind auf der Stele festgehalten, so daß die Stele selbst als Zeuge fungiert. Auf der Vs. lesen wir⁷²:

EGO-mi DOMINUS.SOL-wa/i+ra/i-sá wa/i-sa-mi-sa mí-ta₅ à-wa/i za 382-[x]-pa-ma-za DOMINUS.SOL-wa/i+ra/i-sá sa-sa-tù +ra/i-ia DOMINUS-ni á-pa-sa-na PONERE-tá K_{za}-ha-wa/i STELA-z[a] á+ra/i⁷³-zá x-à-ta. - "Ich bin X-tiwaras, der begünstigte Diener des Sasturas. Und dieses (hölzerne) x-pamanza stellte X-tiwaras für seinen Herrn Sasturas auf. Und diese Stele x-te er als aranza⁷³."

Dementsprechend lesen wir nach der Beschreibung der einzelnen Kaufhandlungen in der Fluchformel⁷⁴:

za-ti-pa-ti URBS+MI-ni REL-sa MALUS-hi-tà-ri+i VERSUS (PES₂)i+ra/i ní-pa-wa/i FINES-hi-zi ARHA MANUS+218(-)la/i-ha-i ní-pa-wa/i-sa za-ti STELA-ra/i+i (SCALPRUM) tara/i+pi CRUS-ia⁷⁵ wa/i-ta za-ia pá+ra/i-ta ARHA MALLEUS-i a-pa-ti-pa-wa/i (CAELUM.DEUS) TONITRUS ... (CRUX) wa/i-la PES-wa/i-tu. - "Wer sich dieser Stadt mit Bosheit nähert oder die Grenzen verletzt oder auf dieser Stele herumtrampelt und diese Worte auslöscht, gegen diesen soll der himmlische Wettergott ... mit Leid kommen."

Der Parallelismus zwischen der Grenzverletzung, der Zerstörung der Stele und dem Auslöschen der (Vertrags-)Worte verdeutlicht nochmals, daß waniza in diesem Kontext eine klare sakral-rechtliche Funktion hat. Gleichzeitig wird die religiöse Sphäre noch durch die Opferaufschrift bestätigt, die auf der Vs.

⁷⁰ Vgl. Bossert, Wort, 527f.

⁷¹ Vgl. Hawkins / Morpurgo-Davies, Buying, 93.96-98.

⁷² A 1-4, vgl. Morpurgo-Davies, Analogy, 125; Meriggi, Manuale II/1^a, 108.

⁷³ Ist eine Verbindung mit heth. ara- "Recht, Angemessenheit" möglich?

⁷⁴ Rs. 10-11, vgl. Hawkins, Negatives, 146f; ders., Kubaba, 163f; weiters Meriggi, Manuale II/1^a, 111.

⁷⁵ Vgl. die ähnliche Formulierung in Ekinveren (Tilsevet) bei Meriggi, Manuale II/2^a-3^a, 107.

der Stele angebracht ist. Man darf dabei wohl daran denken, daß die hier genannten Opfer dem auf der Stele beschriebenen rechtlichen Vorgang besonderes Gewicht verleihen sollen. Der kurze Abschnitt lautet⁷⁶:

za-ti-pa (CAELUM.DEUS) TONITRUS VITELLUS (ANIMAL) [A]RH4 [FLAMMAE]
 ki-[nu]-wa/i-ti POST+ra/i-ta-pa-wa/i BOS (ANIMAL) OVIS (ANIMAL) (LIBARE) sa₅
 +ra/i-la-ti. - "Hier verbrennt man dem himmlischen Wettergott ein Kalb; in Zukunft aber bringt man (ihm) ein Rind und ein Schaf dar."

Gegenüber den heth. *huwaši*-Steinen ist im 1. Jt. eine Neuerung und Erweiterung der Funktion der Stelen zu erkennen: Die Beispiele aus Karkemiš⁷⁷ bringen nun in verstärktem Maße auch die commemorative Funktion dieser Stelen zum Ausdruck. Kark A 4b (Ende 2. Jt.) zeigt die Erinnerung an ein historisches Ereignis: Ura-Tarhunzas ist aufgrund des Beistandes des Wettergottes und Kubabas fähig, eine kriegerische Auseinandersetzung erfolgreich zu beenden. Deshalb setzt er sich selbst (und den Göttern) die Stele als Denkmal⁷⁸. Genauso ist Kark A 18h hier anzuführen⁷⁹, welche Stele eine ähnliche Funktion hat. Daß die Erinnerung an historische Ereignisse auf Stelen festgehalten wurde, könnte dabei ein Einfluß aus dem mesopotamischen Raum sein, der ursprünglich mit den anatolischen Stelen wenig zu tun hatte⁸⁰.

2. Masseben im Alten Testament

Terminologisch bringt das Wort *maššebāh* nicht den Aspekt des Wohnens zum Ausdruck, sondern ist eine Nominalbildung zur Wurzel NŠB "aufstellen, errichten"⁸¹. Diese mehr technische Terminologie ist allerdings insofern nicht völlig vom syrischen und kleinasiatischen Sprachgebrauch getrennt, als auch bei *sikkanum* und *huwaši* regelmäßig vom "Aufrichten" dieser Stelen die Rede ist⁸². Aber auch das Aufrichten einer Stele (vgl. Gen 35,14: *wysb mšbh*) hat den Zweck, diese als Kultobjekt zu charakterisieren, wie jene Stellen im AT zeigen, die einen kultischen Schwerpunkt erkennen lassen. Außerhalb der

⁷⁶ Vgl. Meriggi, Manuale II/2^a-3^a, 112.

⁷⁷ Hawkins, Inscriptions, 87-114.

⁷⁸ Vgl. Meriggi, Manuale II/2^a-3^a, 325-327.

⁷⁹ Vergleichbar damit scheint mir auch Ekinveren (Tilsevet) bei Meriggi, Manuale II/2^a-3^a, 105-107; ferner 2 Sam 18,18.

⁸⁰ Börker-Klähn, Bildstelen, 77.

⁸¹ Vgl. dazu Gamberoni, *maššebāh*, 1065f.

⁸² Vgl. ^{na4}*sikkana išakkanū*: EMAR VI/3, Nr.370,41f; *nšb skn*: KTU 1.17 I 26; zu ^{na4}*huwaši šara tittanu*- vgl. Darga, Wesen, 15.

Jakobsüberlieferung sind es besonders die negativen prophetischen Stellen, die Masseben in Parallele mit Altar (Jes 19,19; Hos 10,1f), mit Opfer (Hos 3,4), mit dem Tempel (Jer 43,13) oder mit Götterbildern (Mi 5,12) nennen. Dieser kultische Tenor ist auch den deuteronomischen und deuteronomistischen Texten eigen⁸³, wobei besonders 2 Kön 3,2 und 10,26f hervorzuheben sind, die Masseben mit Ba'al in Verbindung bringen. Alle diese negativen Stellungnahmen bezüglich dieses Kultsymbols zeigen indirekt die Beliebtheit und Bedeutung des Objekts, das kaum grundlos in diesen Textschichten des AT abgelehnt worden ist⁸⁴. Die zuletzt genannten Belege, die die Masseben direkt mit Gottheiten verbinden, zeigen dabei, daß auch im AT *maṣṣebāh* als Repräsentant einer Gottheit aufgefaßt werden konnte⁸⁵. - Die sakralrechtliche Sphäre wird in Ex 24,4 angesprochen⁸⁶, wenn Mose 12 Masseben entsprechend den 12 Stämmen Israels aufrichtet. Diese Masseben sind Zeugen, gleich wie Jakob und Laban als Zeugen ihres Vertrags eine Stele errichten (Gen 31,44-54). Die literarkritischen Probleme des Textes sind nicht einfach, wobei aber eine Scheidung des Textes in einen elohistischen Vertragsschluß, in dem die Massebe im Mittelpunkt steht, und in einen jahwistischen Teil, in dem ein Steinhäufen aufgeschichtet wird, nicht völlig befriedigt⁸⁷. Sicher scheint die Funktion der Massebe zu sein⁸⁸: sie ist göttlicher Zeuge dafür, daß die Vertragsbedingungen, d.h. im konkreten Fall die Grenze, die durch die Massebe als Grenzstein markiert ist, von beiden Seiten akzeptiert werden.

In der Jakobserzählung spielen Masseben überhaupt eine wichtige Rolle, wobei die Erzählung in Gen 28,11-22 die umfangreichste Stelle im AT ist, an der ausführlich über die Errichtung einer Massebe (Gen 28,18.22) berichtet wird. Die zentrale Bedeutung⁸⁹ dieser Stelle für den ganzen Jakobszyklus ist dabei daran zu sehen, daß noch mehrfach auf dieses Ereignis Bezug genommen

⁸³ Ex 23,24; Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 16,22; 1 Kön 14,23; 2 Kön 17,19; 28,4; 23,14; weiters auch noch Lev 26,1 sowie das chronistische Geschichtswerk 2 Chr 14,2; 31,1.

⁸⁴ Vgl. Jaroš, Stellung, 167 und Schroer, Bilder, 366. Für die theologische Wertung und Ablehnung im AT siehe auch Gamberoni, *maṣṣebāh*, 1068-1074.

⁸⁵ Dies bestätigt auch KAI 214,1.14f, wenn *ṛšb* als Bezeichnung für eine anthropomorphe Darstellung des Wettergottes Hadad verwendet wird.

⁸⁶ Vgl. auch Jos 4,3ff; 24,26ff: *'bn*.

⁸⁷ Vgl. etwa de Pury, Promesse, 406f: E 31,44.45.49.50.53b.54; J 46.47.48.51.52.53a oder die Analyse von Westermann, Genesis, 607-610, der den Text in eine ursprüngliche Privatabmachung und einen später eingefügten stammepolitischen Pakt scheidet; zu den Unterschieden zwischen MT und LXX siehe zuletzt Seebass, LXX, 30-38.

⁸⁸ Vgl. dazu auch de Pury, Promesse, 408.423 und Westermann, Genesis, 609; m.E. soll man dabei Grenzstein und Zeugnisfunktion sachlich nicht voneinander unterscheiden.

⁸⁹ Vgl. auch Marböck, Orte, 216 sowie ebd. 213, wo ausdrücklich betont wird, daß Masseben im Abrahamszyklus im Unterschied zur Jakobsüberlieferung keine Rolle spielen.

wird (Gen 31,13; 35,14). Die Frage, um die es primär geht, ist, ob die Massebe⁹⁰ ein Repräsentant des Gottes, der Jakob im Traum erschienen ist, oder lediglich ein Erinnerungsmal⁹¹ dafür sein soll. Obwohl nirgends in der Erzählung die Identifizierung des Steines als "bêt 'ae'lohîm" ausdrücklich gesagt wird, ist dies intendiert. Denn die Benennung des Ortes als bêt 'ae'lohîm (V. 17) und die Errichtung der Massebe sind so eng miteinander verbunden, daß diese Gleichsetzung bewußt angestrebt wird. Der Gott, der im Traum gesehen wird, ist - auch für die Nachwelt sichtbar - in der Massebe präsent, wobei diese numinose Qualifikation des Steines durch das Aufrichten besonders deutlich wird⁹². Der Ort⁹³ strahlt aufgrund der Stele seine Heiligkeit aus, so daß Jakobs Begegnung mit dem Gott, der die Stele "bewohnt", die entsprechende Verehrung in V. 18 verlangt. Die Salbung bringt nämlich nicht die Dauerhaftigkeit oder eine (magische) Kraftzufuhr zum Ausdruck⁹⁴, sondern es handelt sich dabei um eine religiöse Handlung⁹⁵, was noch durch das Ausgießen einer Libation verstärkt wird (Gen 35,14). Die kultische Funktion, die die Massebe damit gewinnt, ist dabei weitgehend dem anatolischen und nordsyrischen Material vergleichbar. Neben den im vorigen Abschnitt genannten Texten scheint mir ein Abschnitt aus der Apologie Hattušilis III. von Interesse zu sein, wo es heißt⁹⁶:

"Das Haus des Arma-datta, welches ich ihr gab, und die Ortschaften, welche auch immer, des Arma-datta, da wird man sie Ištar / Šaušga jeweils an jedem einzelnen (Ort) hinter der Massebe aufstellen und man wird den Pitkos füllen. Ištar / Šaušga, sie (ist) meine Gottheit, und sie werden sie für sich (als) erhabene Ištar / Šaušga beopfern."

⁹⁰ Die Größe der Massebe spielt keine Rolle, so daß es kaum gerechtfertigt ist, in der Aufrichtung des Steines eine Reminiszenz an neolithische Megalithkulturen und an die Riesen als Vorbevölkerung Israels (vgl. etwa Num 13,28.32; Dtn 3,11) zu sehen; gegen Maag, Hieros Logos, 32 und Jaroš, Stellung, 190.

⁹¹ Westermann, Genesis, 557 sieht den Sinn von V. 18 nur darin, den heiligen Ort kenntlich zu machen.

⁹² Maag, Hieros Logos, 33. Ähnlich - und z.T. im Anschluß an Maag - Jaroš, Stellung, 190, der den Stein als Medium sieht, durch den eine vielleicht chthonische Gottheit oder ein Totengeist im Traum Weisungen gab, vgl. zu solchen "Orakelsteinen" etwa KTU 1.1 iii 13; 1.3 iii 23. iv 15; 1.82,42.

⁹³ Zu maqôm vgl. Marböck, Orte, 215.217f und de Pury, Promesse, 594-596; Bet-El (V.19) als ON ist erst aufgrund des Wortspiels mit bêt 'ae'lohîm in den Text gekommen, vgl. de Pury, Promesse, 429.

⁹⁴ Anders Westermann, Genesis, 558.

⁹⁵ Vgl. de Pury, Promesse, 417f, der Salben bzw. Besprengen einer Stele überhaupt als Reste eines Speiseopfers an die in der Stele anwesende Gottheit betrachtet.

⁹⁶ Otten, Apologie, 28 iv 71-75; TUAT 1/5,491.

Dieser Text bringt die ideelle Verbindung zwischen Gottheit und Stele deutlich zum Ausdruck, da man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß obwohl die Göttin und die Stele nicht identisch sind - beide in einem Kontext beopfert werden, womit indirekt auch die Stele als Repräsentantin Ištar (Šaušgas) erscheint. Das Nebeneinander von Göttin und Stele ist dabei wohl als ähnliche "Kultreform" oder Restauration zu werten, wie wir es eine Generation später unter Tudhaliya sehen: Neben die "alte" Stele tritt das Bild der Göttin. Für uns ist dabei bedeutend, daß die funktionelle Gleichwertigkeit zwischen Bild und Kultstele der Gottheit gegeben ist.

Die Massebe Jakobs ist aber gleichzeitig der göttliche Zeuge⁹⁷ des nächtlichen Erlebnisses (V.16f) und des Gelübdes (V. 20-22). Obwohl das Gelübde als Erzählung in sich geschlossen ist, darf man es nicht vom Traum und der Errichtung der Stele trennen, da V.22a klar auf V.18 zurückgreift⁹⁸. Denn Jakobs Versprechen für den Fall seiner glücklichen Rückkehr, die als Erfüllung der göttlichen Verheißung angesehen werden kann, setzt die augenblickliche Notsituation voraus: Dann soll der Gott, der ihm erschienen ist, Jakobs Gott werden⁹⁹. Als Zeuge für dieses Gelübde fungiert dabei die aufgerichtete Massebe¹⁰⁰, die gleichzeitig den Gott, an den das Versprechen gerichtet ist, repräsentiert¹⁰¹. - Dieses Ziel, auf das die Erzählung hinausläuft, führt uns nochmals zur hethitischen Literatur zurück. Im Beschwörungsritual der Paškuwatti an die Göttin Uliliyašši (KUB VII 5+) finden wir mehrere mit unserem Text vergleichbare Elemente: der Traum, in dem sich die Gottheit dem in Not befindlichen Menschen zeigt, die Errichtung einer Stele als Erscheinungsbild der Gottheit, das Gelübde, die Gottheit als persönliche Gottheit zu verehren. Paškuwatti spricht im Ritual stellvertretend für den Opfermandanten¹⁰²:

"Er soll deine Macht sehen; er wird dich dann zu seiner persönlichen Göttin machen und dir ein Gelübde machen. ... Der Opfermandant legt sich nieder (und wartet), ob er die

⁹⁷ Westermann, Genesis, 557 betont zwar den Zeugenaspekt, trennt ihn aber zu Unrecht von der Göttlichkeit und auch vom Gelübde.

⁹⁸ Vgl. de Pury, Promesse, 434-446, der sich nachdrücklich für die Zusammengehörigkeit von Traum, Gelübde und Errichtung der Massebe ausspricht. - Westermann, Genesis, 558f trennt das Gelübde ab, weil es eine Spannung zur Verheißung bildet und Gelübde angeblich ein festes Heiligtum voraussetzen, das es in der Väterzeit nicht gegeben hätte.

⁹⁹ Vgl. auch die Entfernung der fremden Götter in Gen 35,1-7.

¹⁰⁰ Vgl. besonders auch מוֹט in LXX: "Der Stein ... soll mir gegenüber Zeuge [bêt "e^lohim] sein", vgl. de Pury, Promesse, 424.

¹⁰¹ Anders ist die sogenannte Melqart-Stele (KAI 201, TUAT I/6,625) zu interpretieren: Die Errichtung der Stele (nšb) durch Birhadad geschieht wohl als Erfüllung eines Gelübdes (nšr).

¹⁰² Hoffner, Ritual, 276 iii 11-14. iv 1-3.11-16.

Göttin im Traum sieht. ... Dann kommt er und verehrt die Göttin. Wenn ihr ferner ein Pithos gut (scheint), stellt er sie als Pithos auf. Wenn aber nicht, stellt er sie als Kultstele (^{na4}hu-u-wa-ši) auf oder er macht sie als Statue."

Die Stelle ist auch im Zusammenhang mit dem Gelübde¹⁰³ in der Jakobs-erzählung von Interesse, da J. de Roos in seiner Untersuchung der hethitischen Gelübdetexte gezeigt hat, daß die Gattung Gelübde im heth. Schrifttum speziell im 13. Jh. - große Verbreitung fand, im Vorderen Orient aber vergleichsweise wenige Gelübdetexte erhalten sind. Für die wenigen Beispiele aus Ugarit und dem AT könnte man daher mit aller Vorsicht, die aufgrund des geringen Materials geboten ist, daran denken, daß ein kleinasiatischer Einfluß vorhanden sein könnte¹⁰⁴.

Gen 28 steht somit nicht nur allgemein in einer syrischen Stelentradition, sondern ist aufgrund des Gelübdes zugleich ein Beispiel dafür, daß diese syrischen Traditionen auch einen engen Konnex mit Kleinasien aufweisen. Für die frühisraelitische Religionsgeschichte - und der Themenkreis Masseben ist hierin zweifellos sehr zentral - ist somit ein Ausblick nach Syrien und darüber hinaus nach Kleinasien unabdingbar.

III. Der Unterschied zwischen Kultstelen/Baityloi und Gedächtnissteinen

Aus dem bisher unter vorwiegend terminologischen Gesichtspunkten diskutierten Material ist klar geworden, daß die als *sikkanum*, ^{na4}huwaši /ZI.KIN, *waniza* bzw. *mašsebāh* bezeichneten Stelen primär eine Gottheit repräsentieren, die entweder für eine kultische Handlung oder als Zeuge in der Stele anwesend ist, so daß man die von Graesser¹⁰⁵ als Vertrags- bzw. Kultstelen getrennt-behandelten Monumente unter diesem Gesichtspunkt zusammenfassen kann. Davon abzutrennen sind allerdings die beiden weiteren bei Graesser genannten Funktionen von Stelen als Erinnerungszeichen bzw. als Grabstein¹⁰⁶. Wenn man zunächst nach den Bezeichnungen für Grabsteine fragt, so fällt auf, daß mit ^{na4}huwaši keine Grabstelen bezeichnet werden. Dies ist umso bemerkens-

¹⁰³ Vgl. auch KUB XV 1 ii 1-4: "Die Königin gelobte im Traum [... ??] Zababa von Urikina folgendes: Wenn du, mein Herr, mich am Leben läßt, dann werde ich dir eine Stele und einen Altar in Metall fassen"; vgl. die Ergänzungsvorschläge von *de Roos*, *Gelofen*, 186.194 Anm. 14f.

¹⁰⁴ *de Roos*, *Gelofen*, 90-94.

¹⁰⁵ *Graesser*, *Stones*, 37-39.44-48.

¹⁰⁶ *Ders.*, *aaO*, 39-44.

wertes, als *humá/úsum* gelegentlich auch ein Grabmonument bezeichnen kann¹⁰⁷, doch wurde diese Bedeutung des Wortes nicht ins Hethitische entlehnt, wohl unter dem Einfluß von ^{na}*sikkanum*/ZIKIN. Auch im AT bezeichnen Masseben nur selten Grabstelen, sicher ist nur Gen 35,20; allerdings kann auch jene Massebe, die Absalom für sich errichtet (2 Sam 18,18), funktionell mit einem Grabstein verglichen werden. Denn dieser Stein hat die Aufgabe, das Andenken an Absalom zu bewahren. Viel häufiger wird aber bei einer solchen Bedeutung eine andere Terminologie verwendet; so findet sich etwa in nordwestsemitischen Inschriften die Bezeichnung *nps*¹⁰⁸. Dazu kommt weiters, daß die beiden typischen Grabstelen aus Nerab (KAI 225,3.6.12; 226,2) weder von (*m*)*nšb(t)* noch von *nps*, sondern von *šlm* (Bild, Statue) sprechen. Gerade diese beiden Inschriften stehen aber von der Text- und Bildkomposition her in enger Verbindung mit einigen hlw. Inschriften¹⁰⁹, die ihrerseits jedoch nicht als *waniza* "Kultstele", sondern als *tasa* "Denkmal"¹¹⁰ bezeichnet werden. Der naheliegende Schluß ist daher, daß Grabstelen als eigenständige Kategorie betrachtet werden sollen: die Sitte, mit Hilfe eines Steines ein Grab zu markieren, ist weit verbreitet, wobei man dafür verschiedene Ausdrücke wie *nps*, *šlm*, *yd*¹¹¹ oder *tasa* wählte, deren Bedeutung z.T. auf das "Bild", "Wesen" oder die "Person" des Verstorbenen Bezug nimmt, was treffender ist. Diese Grabstelen repräsentieren den Toten und dienen vielleicht auch als Sitz der Seele des Verstorbenen, wobei sie zugleich als Lokalisationspunkt für den Totenkult gelten können¹¹². Aufgrund dieser klar umrissenen Funktion sind Grabstelen als eigene Gattung anzusehen, wobei m.E. "Massebe" als Funktionsbezeichnung erst sekundär auf den "Grabstein" übertragen worden ist¹¹³, wofür besonders die späten punischen Inschriften vielfache Belege¹¹⁴ bieten. Als Beispiel für

¹⁰⁷ Durand, Nom, 6.

¹⁰⁸ KAI 128,3; 136; 230,1 und Jean / Hoftijzer, Dictionnaire, 184f s.v.

¹⁰⁹ Vgl. Hawkins, Monuments, 213-225; vgl. zum Komplex der syr.-anat. Grabstelen auch Voos, Studien, 347-362 und Börker-Klähn, Bildstelen, 79-82.

¹¹⁰ Vgl. dazu Hawkins, Monuments, 222f und Eichner, Beiträge, 59-62, der damit auch lyk. ὀθε, was allerdings eher die Bedeutung "Altar, Kultmal" hat, verbindet. Etymologisch ist *tasa* auf das Verbum *ta-* "setzen, (auf)stellen" zurückzuführen.

¹¹¹ *yd* "Hand" als pars pro toto für die Person; zur Verwendung als Totengedenkstein siehe Schroer, Bilder, 369f und zuletzt Loretz, Stelen. - Auch *sywn* (2 Kön 23,17; Ez 39,15) kann ein Grabmal bezeichnen.

¹¹² Voos, Studien, 349, vgl. auch de Pury, Promesse, 413f, der aber zugleich betont, daß eine direkte Verbindung zwischen solchen Stelen und den Totenriten wenig wahrscheinlich ist.

¹¹³ Etwas anders Voos, Studien, 360, wenn er die im Totenkult verwendeten Stelen als Höhepunkt bodenständiger Entwicklungen ansieht, die fest in der Massebentradition verwurzelt sind. Ich rechne mit zwei parallelen Traditionen, deren Funktionen sich sekundär beeinflusst haben.

¹¹⁴ KAI 34,1; 53,1; 100,1; 149,1; 163,2; 165,2.

diese Bedeutung sei KAI 35 (TUAT II/4,600f) aus dem 3. Jh. genannt, das auch insofern interessant ist, als der Text eine Parallele zu 2 Sam 18,18 darstellt, wonach man seine Grabstele bereits zu Lebzeiten errichten konnte:

"Ich, Abdosir, Sohn des Abd-SSM, des Sohnes Hors, habe eine Stele (*mšbt*) noch zu meinen Lebzeiten aufgerichtet über meiner ewigen Ruhestätte - auch für meine Frau Amot-Aštar, die Tochter TMs, des Sohnes Abd(i)-Milks."

Der Erinnerungscharakter, der in der Errichtung eines Steins über dem Grab zum Ausdruck kommt, verbindet diese Steine auch mit dem Gedenken an ein besonderes Ereignis. Auch hier zeigt sich, daß diese Funktion verschieden stark ausgeprägt ist. Die Termini ^{aa}*huwaši* bzw. *maššebāh* für kommemorativ Stelen kommen im heth. und atl. Schrifttum nicht vor¹¹⁵. Lediglich in hlw. und aram. Texten finden wir die Termini für Stele in dieser Bedeutung. Es ist daher durchaus denkbar, daß die Übertragung dieser Funktion auf Stelen in Nordsyrien auf den Einfluß Mesopotamiens zurückgeht, wo kommemorativ Stelen (mit Inschriften) wesentlich größere Verbreitung haben¹¹⁶. Da der Übergang von der Weihung der Stele an die Gottheit, die den Sieg verliehen hat, zur Stele als Erinnerungszeichen des eigenen Sieges schmal ist, können jedoch die verschiedenen Funktionen ineinanderfließen. Dies zeigt etwa die Zakkur-Inschrift (KAI 202A 1; B 14): Zakkur errichtet für Ilu-Wer eine Stele, die aber gleichzeitig dazu dient, die Taten Zakkurs zu verkünden. Ähnlich fließende Übergänge lassen auch die schon genannten hlw. Texte aus Elbistan oder Karkemiš A 4b erkennen.

Gerade dieser Übergang, aber auch jene Stelen, die ursprünglich nur das Gedächtnis des Verstorbenen bewahren helfen sollten, aber zum Ausgangspunkt des Totenkults und der göttlichen Verehrung von verstorbenen Ahnen wurden, tragen dazu bei, daß Stelen, deren Form funktionsspezifisch nicht unterschieden wird, sekundär mehrere Aspekte bekommen können. Terminologisch ließ sich in der vorliegenden Untersuchung jedoch zeigen, daß jene Stelen, die als Wohnsitz einer Gottheit angesehen wurden, eine eigene Gruppe darstellen, die man als "Kultstelen" bzw. Baityloi bezeichnen könnte. Die Vorstellung, daß die Gottheit in der Stele anwesend ist, hat dabei offensichtlich in Syrien ihren Ausgangspunkt gehabt, von wo aus dieses religiöse Phänomen sich sowohl nach Anatolien als auch nach Israel ausgebreitet hat, so daß es

¹¹⁵ Hattušili III. errichtet im Gedenken an den Sieg über seine Feinde in Hahha ein Siegesmal (ŠU.AN: Otten, Apologie, 10 ii 25); auch in den "Taten Šuppiluliumas" ist im unklaren Kontext einmal dieser Ausdruck erwähnt, KUB XIX 14, Z.18:] ŠU.AN-na ku-in an-da x[. - Im AT finden wir auch *yd* in der Bedeutung für (Sieges-)Mal, vgl. Schroer, Bilder, 368f.

¹¹⁶ Schroer, Bilder, 367. - Vgl. auch Durand, hamāsum, 45 für die Yahdun-Lim-Inschrift.

beinahe gerechtfertigt ist, in diesem Zusammenhang von einer religiösen Koine zu sprechen.

Bibliographie

- Archì, A.*, Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolien hittite, UF 5 (1973) 7-27
- Börker-Klähn, J.*, *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, Mainz 1982
- / *Meitner, L. / Peckeruhn, K.*, Neues zu Iflatun Pinar, ArOr 55 (1987) 176-179
Bossert, H.Th., Das H-H Wort für "Malstein", *Belleten* XVI/64 (1952) 495-545
- Caquot, A. / Szytner, M.*, *Ugaritic Religion* (IR XV,8), Leiden 1980
Charpin, D., Le bétyle au pays de Sumer, NABU 1987, Nr.77,41
- Darga, M.*, Über das Wesen des *huwaši*-Steines nach hethitischen Kultinventartexten, RHA 27 (1969) 5-24
Dietrich, M. / Loretz, O. / Mayer, W., Sikkatum "Bétyle", UF 21 (1989[1990]) 133-139
Durand, J.-M., **hamâsum* = "faire du carnage, piller, couper des arbres", NABU 1987, Nr.85,45
- Le culte des bétyles en Syrie, in: *J.M. Durand / J.R. Kupper* (ed.), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris 1985, 79-84
Le nom des bétyles à Ebla et en Anatolie, NABU 1988, Nr.8,5-6
Donner, H., Zu Gen 28,22, ZAW 72 (1962) 68-70
- Eichner, P.*, Anatolisch, Sprache 25 (1979) 196-207
- Etymologische Beiträge zum Lykischen der Trilingue vom Letoon bei Xanthos, Or. 52 (1983) 48-66
- Fauth, W.*, Baitylia, KP 1 (1975) 806-808
- Gamberoni, J.*, *mašsebāh*, ThWAT IV (1982-84) 1064-1074
Gese, H., Die Religionen Altsyriens, in: *H. Gese / M. Höfner / K. Rudolph*, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (RM 10,2), Stuttgart 1970, 1-232
Goetze, A., *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven 1940
Kleinasiens, München 1933
Graesser, C.F., Standing Stones in Ancient Palestine, BA 35 (1972) 34-63
Güterbock, H.G., Rezension zu *C.-G. von Brandenstein: Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten*, Or. 15 (1946) 482-496
Hethitische Götterbilder und Kultobjekte, in: *R.M. Boehmer / H. Hauptmann* (Hg.), Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens (FS K. Bittel), Mainz 1983, 203-217
Gurney, O.R., *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977
- Hauptmann, H.* → *Boehmer, R.M.*
Hawkins, J.D., Building Inscriptions of Carchemish. The Long Wall of Sculpture and Great Staircase, AnSt 22 (1972) 87-114

- Assyrians and Hittites, *Iraq* 36 (1974) 67-83
- The Negatives in Hieroglyphic Luwian, *AnSt* 25 (1975) 119-156
- Late Hittite Funerary Monuments, in: *B. Alster* (ed.): *Death in Mesopotamia Papers Read at the XXVI Rencontre Assyriologique Internationale (Mesopotamia 8)*, Copenhagen 1980, 213-225
- Kubaba at Karkamiš and Elsewhere, *AnSt* 31 (1981) 147-176
- Kuzi-Tešub and the "Great Kings" of Karkamiš, *AnSt* 38 (1988) 99-108
- / *Morpurgo-Davies, A. / Neumann, G.*, Hittite Hieroglyphs and Luwian: New Evidence for the Connection, Göttingen 1973
- / *Morpurgo-Davies, A.*, Buying and Selling in Hieroglyphic Luwian, in: *J. Tischler* (Hg.), *Serta Indogermanica* (FS G. Neumann; IBS 40), Innsbruck 1982, 91-105
- Hoffner, H.A. Jr.*, Paskuwattis Ritual against Sexual Impotence (CTH 406), *Aula Orientalis* 5 (1987) 271-287
- Hoftijzer, J.* → *Jean, Ch.F.*

- Imparati, F.*, Una concessione di terre da parte di Tudhaliya IV., *RHA* 32 (1974) 1-211

- Jakob-Rost, L.*, Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. I. Teil, *MIO* 8 (1961) 161-217
- Jaroš, K.*, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (OBO 4), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1974
- Jean, Ch.F. / Hoftijzer, J.*, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest*, Leiden 1965

- Kronasser, H.*, *Etymologie der hethitischen Sprache*. Bd. 1, Wiesbaden 1966

- Lebrun, R.*, *Hymnes et prières Hittites* (HR 4), Louvain-la-Neuve 1980
- Loretz, O.*, Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels: *skn* (KTU 1.17 I 26) und *jd* (Jes 56,6), *UF* 21 (1989) 241-246
- → *Dietrich, M.*

- Maag, V.*, Zum Hieros Logos von Beth-El, in: *ders.*, *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Göttingen / Zürich 1980, 29-37
- Marböck, J.*, Heilige Orte im Jakobszyklus. Einige Beobachtungen und Aspekte, in: *M. Görg* (Hg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament* (FS J. Scharbert), Stuttgart 1989, 211-224
- Masson, E.*, Les inscriptions louvites hiéroglyphiques d'Emirgazi, *JS* 1979, 3-53
- La stèle de Karahöyük-Elbistan: nouvel examen, in: *Florilegium anatolicum. Mélanges offerts à E. Laroche*, Paris 1979, 225-241
- Mayer, W.* → *Dietrich, M.*
- Meitner, L.* → *Börker-Klähm, J.*
- Meriggi, P.*, *Manuale di eteo geroglifico. Parte II. Testi*, 1^a Serie, Roma 1967; 2^a-3^a Serie, Roma 1975
- Morpurgo-Davies, A.*, Analogy and the -AN Datives of Hieroglyphic Luwian, *AnSt* 30 (1980) 123-137
- → *Hawkins, J.D.*

- Neumann, G.* → *Hawkins, J.D.*
- Nowicki, H.*, Bemerkungen zur hier.-luw. Inschrift von Karahöyük-Elbistan, *ZVSF* 95 (1981) 251-273

- Özgül, T., Altintepe II. Tombs, Storehouse and Ivories (TTKY V/27), Ankara 1969
- Orthmann, W., Untersuchungen zur spät-hethitischen Kunst, Bonn 1971
- Otten, H., Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung (StBoT 24), Wiesbaden 1981
- Peckeruhn, K. → Börker-Klähn, J.
- Popko, M., Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen), Warszawa 1978
- Pury, A. de, Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob, 2 Bde, Paris 1975
- Riemschneider, K.K., Die hethitischen Landschenkungsurkunden, MIO 6 (1958) 321-381
- Roos, J. de, Hettitische Geloften. Een teksteditie van Hettitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten, phil.Diss., Amsterdam 1984
- Rost, L., Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, MIO 1 (1953) 345-379
- Schroer, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1986
- Schuler, E. von, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbedienstete. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens (AfO B 10), Graz 1957
- Seebass, H., LXX und MT in Gen 31,44-53, BN 34 (1986) 30-38
- Singer, I., The *huwaši* of the Storm-God in Hattuša, in: IX. Türk Tarih Kongresi. Kongreye Sunulan Bildiriler. I. Cilt (TTKY IX/9), Ankara 1986, 245-253
- Szymer, M. → Caquot, A.
- Voos, J., Studien zur Rolle von Statuen und Reliefs im syro-hethitischen Totenkult während der frühen Eisenzeit (etwa 10.-7.Jh.v.u.Z.), EAZ 29 (1988) 347-362
- Werner, R., Hethitische Gerichtsprotokolle (StBoT 4), Wiesbaden 1967
- Westermann, C., Genesis 13-36 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981