

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Totenkult (Alter Orient)

Sarah Lange

erstellt: März 2016

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36070/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Totenkult (Alter Orient)

Sarah Lange

Bereits in den Grab- und Hauskontexten des Neolithikums gibt es Hinweise, dass Tote kultisch verehrt wurden. Auch wenn der Umgang mit den Toten über die Jahrtausende, bei aller Kontinuität auch zahlreiche Unterschiede zeigt – aus Ton modellierte Ossuarien im Chalkolithikum, aufwendige Bestattungen mit zum Teil geopfertem Gefolgsleuten in der Frühen Bronzezeit, die (mehrfache) Umbettung von Gebeinen in der Mittleren Bronzezeit und zahlreiche Grabinschriften, die vor dem Stören der Totenruhe warnen, vor allem aus dem 1. Jt. v. Chr., um nur einige Beispiele zu nennen –, wird die Bedeutung, die dem Tod und damit den Toten und ihrer Behandlung zukam, über alle Perioden deutlich. Von einer kultischen Verehrung der Toten auch außerhalb des Grabes zeugen sowohl Statuen und Stelen, als auch textliche Zeugnisse. Generell sollte man jedoch in Erinnerung behalten, dass nicht jeder Umgang mit den Toten im Rahmen des Totenkultes stattfand. Sofern der Tote nicht durch rituelle Handlungen in seinem Status erhöht wurde, fallen die Handlungen in Bezug auf die Verstorbenen zunächst in den Rahmen der Bestattungspraktiken und des Totenbrauches.

1. Definition des Begriffes „Totenkult“

Bei einem Artikel zu dem Thema „Totenkult im Alten Orient“ stellt sich zunächst die Frage, welche Aspekte des Todes unter dem Begriff „Totenkult“ subsumiert werden können. Häufig wird der Terminus „Totenkult“ ohne eingehende Reflexion auf zahlreiche Bereiche, die den Tod betreffen, angewendet (s. auch die Kritik von Dagmar Kühn im Beitrag → [Totenkult \[Israel\]](#)). Beschäftigt man sich jedoch näher mit der Thematik, führt der Wortbestandteil „-kult“ dazu, dass sich „Totenkult“ bei einer eng gefassten Definition, J. Kamlah u.a. folgend, allein auf „religiös verehrte Tote bezieht“ (Kamlah, 258 mit weiterführender Literatur; s. auch Tropper, 5-6; Lundström 2000, 7-8). Die verschiedenen Aspekte des Bereiches „Tod“ sind unter Berücksichtigung der genannten Definition entsprechend nicht für alle Toten zu untersuchen, sondern lediglich für diejenigen, die eine kultische Verehrung erfuhren. In Bezug auf den Alten Orient ist eine Ausübung des Totenkultes häufig im Zusammenhang mit Herrschern oder anderen bedeutenden Mitgliedern einer Gesellschaft zu beobachten.

Dabei ist stets von einer „Erhöhung“ und damit von einer Abgrenzung einiger weniger Toter von den restlichen Verstorbenen der Gesellschaft auszugehen, die mitunter zu einer Vergöttlichung der Toten führen konnte (vgl. auch Kamlah, 258).

Abhängig von den Umständen, dem gesellschaftlichen Kontext und der Periode, in der die Person verstarb, konnte die Ausübung des Totenkultes bereits unmittelbar mit dem Eintreten des Todes einsetzen und bis weit über die Bestattung des / der Verstorbenen hinaus anhalten. In diesen Fällen stellen die Aufbahrung und Vorbereitung des Leichnams (Leichenpflege), die Bestattung, das Ausstatten der Toten mit Beigaben, das Abhalten eines Totenmahls, die öffentliche Klage (z.T. durch professionelle Klagefrauen), die regelmäßige „Totenpflege“ (zu diesem Begriff s. Tsukimoto) nach der Bestattung und die mögliche Evozierung des Totengeistes Bestandteile des Totenkultes dar. Ebenso kann der Ahnenkult als Unterkategorie des Totenkultes verstanden werden, wobei der kultisch verehrte Tote im Rahmen des Ahnenkultes in den Ahnenstatus erhoben wurde und die Kultausübenden in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu dem Verstorbenen stehen (s. hierzu auch Kamlah, 259). Allgemein kann im Alten Orient nicht von *dem* Totenkult gesprochen werden, stattdessen gibt es über die Jahrtausende sehr unterschiedliche Ausprägungen der kultischen Verehrung von Verstorbenen.

2. Archäologische und schriftliche Belege

Bereits im Neolithikum liegen Zeugnisse vor, dass die Toten zum Teil nicht nur bestattet, sondern auch nach ihrer Bestattung noch in weitere (kultische) Handlungen einbezogen wurden. Die begründete Annahme, dass im Alten Orient bereits im Neolithikum ausgewählten Toten eine besondere Bedeutung zugeschrieben wurde, führt dazu, dass der Begriff „Totenkult“ auch schon in diesen frühen Perioden Anwendung finden kann.

Ab dem 3. Jt. v. Chr. wird das Bild, das wir für den Totenkult im Alten Orient erhalten, erheblich komplexer. Dies begründet sich zum einen in den inzwischen äußerst unterschiedlichen Grabarten (u.a. Lehmziegelgräber, Erdgrubengräber, Gefäßbestattungen, Schachtgräber) und Bestattungspraktiken, die mitunter sehr aufwendig gestaltet wurden (wie etwa in Ur, s.u.) und zum anderen dadurch, dass ab dem 3. Jt. v. Chr. Statuen und Stelen existieren, die in den Kontext des Totenkultes eingeordnet werden können. Des Weiteren erhalten wir mit dem Einsetzen der Schriftquellen zu dieser Thematik, deren größter Teil in das 2. und 1. Jt. v. Chr. datiert, Informationen zu den Jenseitsvorstellungen

der Menschen im Alten Orient, durch die sich manche Bestattungspraktiken und Totenrituale besser verstehen lassen.

2.1. Totenglaube und Stellung des Toten in der Gesellschaft

Nach dem durch schriftliche Quellen belegten Verständnis der Menschen im Alten Orient wurde der Tod nicht als abruptes Ende ihrer Existenz, sondern als Übergang in eine andere Daseinsform aufgefasst (dies belegen Texte wie „Ur-Nammas Tod“, „Tod des Gilgamesch“, das „Gilgamesch-Epos“, „Inannas / Ischtars Gang in die Unterwelt“ und „Nergal und Ereschkigal“; → [Jenseitsvorstellungen \[Alter Orient\]](#); s. auch Katz 2003, v.a. 251-287.329-336; sowie Lundström 2013, 119-121 mit weiterführender Literatur). Dabei unterschied man zwei Formen: die physische Existenz der sterblichen Überreste (akkadisch: *eṣemtu*) und den immateriellen Totengeist (sumerisch: GIDIM, akkadisch: *eṭemmu*). Die Opferliste der Tezen-mama dokumentiert, dass ihr „Wind“ (sumerisch: IM) beim Eintreten des Todes gefangen wurde und dieser nach dem Ritual ein Totengeist (sumerisch: GIDIM) geworden war (TIM 6, 10: 2, 5-7; Katz 2014, 73; vgl. auch Katz 2007, 172-173). Somit können beim Versterben einer Person drei Zustände festgestellt werden: 1. ZI / *napištu* „Atem / Leben“; 2. IM / *šāru* „Wind“; 3. GIDIM / *eṭemmu* „Geist“. Diese Zustände stimmen mit den von van Gennep definierten *rites de passage* überein. Sie sind in Bezug auf den Tod derart definiert, dass der Verstorbene nach seinem Tod in der Ablösungsphase von der diesseitigen Gesellschaft getrennt wurde (*rites de séparation*), sich in einer Zwischenphase, in der sein Dasein durch Umwandlungsriten verändert wurde, befand (*rites de marge*) und schließlich in die Unterwelt integriert wurde (*rites d'agrégation*) (van Gennep, 13-24.142-159). Demnach würde der Zustand als IM / *šāru* in die Zwischenphase fallen. Als GIDIM / *eṭemmu* ist folglich der Zustand des Toten in der Unterwelt aufzufassen, der somit in die Integrationsphase fällt (Katz 2014, 73).

Durch die Beisetzung und die dazugehörigen Rituale wurde der Tote auf seinen Weg in die Unterwelt gebracht (→ [Ritual](#)), wobei das Grab als Eingang zur Unterwelt betrachtet wurde. Dass es sich bei der Unterwelt nicht um ein „Land ohne Wiederkehr“ handelt, wie zum Beispiel der Text „Ischtars Gang in die Unterwelt“ vermuten lässt, zeigen zahlreiche Belege (Lundström 2013, 122-124). So bestand die Gefahr, dass böartige Totengeister ins Diesseits zurückkehrten – wenn sie einen „vorzeitigen, unnatürlichen Tod“ (*mūt lā šīmtim*) starben, sie keine ordentliche Bestattung erhielten oder man ihre Totenpflege vernachlässigte –, um Unheil, Krankheit und Tod zu verbreiten (Scurlock, 1889-1892; Katz 2003, 196-201; Lundström 2013, 122-124). Um zu verhindern, dass die Toten ungebeten aus der Unterwelt zurückkehrten, mussten die

Hinterbliebenen durch eine im Idealfall regelmäßige Versorgung der Toten mit Speisen und Trankopfern dafür sorgen, dass sie nicht einem tristen Dasein überlassen wurden an einem Ort, „an dem Staub ihre Hungerstillung ist, ihre Speise Le[hm]“ (Ischtars Gang in die Unterwelt, Z. 7; Lundström 2003, 42; s. auch Lundström 2013, 145-146; für das Bild das in den sumerischen Texten von der Unterwelt gezeichnet wird, s. Katz 2003). Eine solche Versorgung ist mitunter durch das sogenannte *kispu(m)* bezeugt, das zahlreichen Listen aus → [Mari](#) zufolge jeweils zum 1. und zum 16. Tag eines Monats für die Könige von Mari ausgeführt wurde (s. Jacquet 2011, 43-46). Gleichzeitig konnten die Geister nach den Vorstellungen im Alten Orient ins Diesseits, z.B. in eine Statue, evoziert werden. Dies geschah etwa im Rahmen von Festen (Scurlock, 1889) oder um sich ihrer Hilfe zu bedienen. Entscheidend war nach diesen Ritualen, in deren Rahmen man den Toten Speisen und möglicherweise andere Opferarten darbrachte, dass der Totengeist durch weitere Rituale wieder in die Unterwelt zurückgeschickt wurde (Tropper, 58-62.69-109).

Verantwortlich für die Versorgung der Toten waren die Nachkommen (Tsukimoto, 239), weshalb mit dem Erhalt der Familie gleichzeitig ein angenehmes Dasein in der Unterwelt garantiert werden sollte (dies zeigt auch die XII. Tafel des Gilgamesch-Epos, Z. 152-153; George, 734-735). Zudem belegen Grabinschriften (s.u. 2.2.5.), dass in dem Fall, in dem die Hinterbliebenen die Totenpflege nicht mehr leisten konnten, auch fremde Grabbesucher, „wer du auch seiest“ (*manna atta*) aufgefordert wurden, die Totenpflege auszuführen (Lundström 2001, 256-258). Sofern die Familienangehörigen die Versorgung der Toten vornahmen, war dieser auch eine soziale Komponente zuzuschreiben. Die Familienangehörigen verwiesen durch die Ausführung der Totenpflege und dem damit vermutlich verbundenen gemeinsamen Mahl, ebenso wie durch die damit einhergehende Anrufung ihrer verstorbenen Familienmitglieder auf ihre eigene Herkunft (Kühn, 6) und betonten dadurch die Legitimität der von ihnen in der Gesellschaft angenommenen Position. Die Kultverantwortung für die Götter und die verstorbenen Familienmitglieder wurde nach Möglichkeit auf den ältesten Sohn übertragen (s. z.B. das Aqhatu-Epos aus → [Ugarit](#); KTU 1.17 I 25-33), so dass sich dieser durch Ausübung der entsprechenden Rituale als rechtmäßiger Erbe erweisen konnte. Die Ausübung der Totenpflege besaß schon auf familiärer Ebene eine wichtige sozialpolitische Komponente, erhielt auf der Herrscherebene jedoch nochmals eine besondere Bedeutung. Dort musste der Thronfolger durch Ausübung dieser Rituale, bei denen im Falle eines Herrschers sicherlich von Totenkult gesprochen werden kann, nicht nur innerhalb der Familie seine Legitimität unter Beweis stellen, sondern auch vor seinen Untertanen, die ihm von nun an folgen sollten (Beispiele für mögliche

Ahnenstatuen an öffentlichen Plätzen, an denen eine solche Legitimierung hätte erfolgen können, sind aus → [Karkemisch](#) [Koordinaten: [N 36° 49' 50"](#), [E 38° 01' 00"](#)] und eventuell → [Ebla](#) [Koordinaten: [N 35° 47' 56"](#), [E 36° 47' 55"](#)] bekannt; vgl. Teinz, 15-17.24-25). Mögliche Missgunst und Thronstreitigkeiten konnten dazu führen, dass die Ausübung des Totenkultes für den verstorbenen König und die weiteren Vorfahren ebenso wie die damit erfolgende sichtbare Einreihung in die Erbfolge zum Politikum wurden (vgl. Cohen, 19-26; Lange 2015 mit einem Beispiel aus Mari).

Ebenso wie die Ausführung des Totenkultes bzw. der Totenpflege wurde auch die Zerstörung von Gräbern als politischer Akt wahrgenommen (s.u. 2.2.5.). Darauf weisen vor allem phönizische und assyrische Grabinschriften und Fluchformeln hin (Mofidi Nasrabadi, 15-24; Bonnet, 123-125).

2.2. Hinweise auf Totenkult in Grabkontexten

Die schlichte Bestattung (mit oder ohne Grabbeigaben) allein fällt noch nicht in den Rahmen des Totenkultes. Allerdings gibt es verschiedene Grabkontexte, die für sich genommen oder in Kombination mit über ihnen errichteten Installationen, eine kultische Verehrung der Verstorbenen nahelegen.

2.2.1. Neolithikum (10000-5200 v. Chr.)



Abb. 1 Modellierte Schädels aus dem Bestattungsbereich von *Tell Aswad* (PPNB; Syrien).

Verschiedene Handlungen, die an manchen Toten im Neolithikum durchgeführt wurden, lassen darauf schließen, dass diese Individuen für bestimmte Rituale ausgewählt und ihnen entsprechend eine besondere Bedeutung zugeschrieben wurde. Während bereits im Präkeramischen Neolithikum A (ca. 10.000-8550 v. Chr.; Datierung richtet sich nach Croucher, 30 Tab. 2.1) bei einzelnen der vorrangig primären Bestattungen im

Nachhinein der Schädel vom restlichen Skelett getrennt wurde (so z.B. in *Wādī Faynan* [Jordanien; Finlayson u.a.] und → [Jericho](#) [Westjordanland; Koordinaten: [1921.1420](#); [N 31° 52' 15"](#), [E 35° 26' 39"](#)] sowie in *Ġerf el-Aḥmar* und *Tell Abū Hureyra* [Moore / Molleson, 278-296] im Euphrattal; s. für einen Überblick Croucher, 36-39), wurde diese Behandlung der Verstorbenen im Präkeramischen Neolithikum B (ca. 8550-6750 v. Chr.) zu einer gängigen Praxis (so z.B. weiterhin in Jericho, in *Çayönü Tepesi* und *Nevalı Çori* [Anatolien], sowie in *Wādī Šu'eib* [Jordanien]; Croucher, 38.42.44-45.219-228). Darüber hinaus

wurden manche Individuen offenbar ausgewählt, um nach ihrem Tod eine besondere Behandlung zu erfahren. Die Schädel dieser Verstorbenen wurden nach der Verwesung des Weichgewebes wieder ausgegraben, mit Gips, Kalk oder Lehm modelliert und teilweise bemalt und / oder mit Muscheleinlagen in den Augen versehen. Nach einer unbekanntenen Dauer, in der die modellierten Schädel „benutzt“ bzw. ausgestellt wurden, wurden diese in teilweise eigens dafür angelegten Gruben erneut bestattet (Abb. 1). Diese Praxis kann, in etwas abweichenden Ausführungen, unter anderem in Jericho (Strouhal), *Ēn Ġazāl* (Jordanien; Bonogofsky 2001) und *Tell Aswad* (Syrien; Stordeur / Khawam) beobachtet werden (allgemein: Croucher, 48-51.94-106).

Auch im Keramischen Neolithikum (6750-5200 v. Chr.) kann das Modellieren von Schädeln weiterhin beobachtet werden, beispielsweise in Çatalhöyük (Anatolien), wo zudem noch die Besonderheit besteht, dass ein modellierter Schädel in den Armen einer bestatteten Frau gefunden wurde (Hodder / Farid; Croucher, 107). Dass diese Toten eine besondere und andersartige Behandlung als die übrigen Verstorbenen erhielten, zeigt, dass sie – aufgrund bislang unbekannter Kriterien (die Auswahl der Individuen beschränkt sich nicht auf eine bestimmte Altersgruppe oder ein Geschlecht; Bonogofsky 2004; Croucher, 97) – ausgewählt wurden und vermutlich einen besonderen Status in der Gesellschaft hatten, zumindest nach ihrem Tod. Durch dieses Vorgehen wurde die Individualität der ausgewählten Toten bekräftigt und das Andenken an diese Individuen gestärkt. Die Anstrengungen, die unternommen wurden, um diese Verstorbenen von den übrigen zu differenzieren, begründen die Annahme, dass wir auch schon in dieser frühen Zeit von einer kultischen Verehrung der Toten und somit von einem Totenkult sprechen können.

2.2.2. Chalkolithikum (5200-3500 v. Chr.)

Im Chalkolithikum (5200-3500 v. Chr.) sind bei dem Großteil der Bestattungen (Einzel- und Kollektivbestattungen) aus dem 6. und frühen 5. Jt. v. Chr. keine Auffälligkeiten zu beobachten, die eindeutig auf einen Totenkult schließen lassen. Im späten Chalkolithikum (ca. 4500-3600 v. Chr.) existierte jedoch, vor allem in der südlichen Levante (im Raum der sog. Ghassulien-Kultur, ca. 4500-3500 v. Chr.), eine Form von Sekundärbestattungen, die einen existierenden Totenkult bezeugen könnte.



Abb. 2 Tonossuarium aus Peqi'in; Box mit acht Beinen und Deckel mit modelliertem Gesicht.

Dabei wurden die Knochen der Toten nach der Verwesung des Weichgewebes in → [Ossuarien](#) gesammelt, die aus Ton in Form von Häusern oder in anthropomorpher oder zoomorpher Gestalt ausgearbeitet waren (Belege für diesen Bestattungsbrauch sind unter anderem in Kissufim Road und der Höhle von Peqī'in zu finden; Goren / Fabian; Gal / Shalem / Smithline; Rowan / Ilan).

Neben den erwähnten Beispielen für Bestattungspraktiken in der prähistorischen Zeit, zeigt auch die Mitgabe von Grabbeigaben (u.a. Tierbeigaben, Perlen, Amulette und Figurinen [Croucher, 35-61.281-293]; s. als Beispiel auch Gal / Shalem / Smithline, 200-203, zur Befundsituation im chalkolithischen Peqī'in, Oberes Galiläa), dass der Tod und die Bestattung eine wichtige Rolle in dieser Zeit spielten, wobei Grabbeigaben sowohl soziale Beziehungen, Vorstellungen der sozialen Person, Besitz, religiöse Prägungen als auch Rituale widerspiegeln können (Ekengren, v.a. 174).

2.2.3. Frühe Bronzezeit (3500-2000 v. Chr.)



Abb. 3 „Great Death Pit“ (PG. 1237), des Königsfriedhofes von Ur.

Ab der Frühen Bronzezeit (ca. 3500-2000 v. Chr.) ist die Beleglage hinsichtlich von Zeugnissen für einen Totenkult am Grab wesentlich umfangreicher als in den Perioden zuvor. In Arslantepe (Anatolien) fand man ein Steinkistengrab, das offenbar einer hochrangigen Person gehörte (ca. 3000 v. Chr.). In dem Grab lag das Skelett eines erwachsenen Mannes, ausgestattet mit 64 Metallobjekten, über 100 Perlen und Keramikgefäßen. Besonders bemerkenswert an diesem Grab ist, dass es von zwei Steinplatten abgedeckt wurde, auf denen zwei

weitere Bestattungen lagen (vermutlich ein Junge und ein Mädchen), die mit Diademen und weiterem Schmuck ausgestattet waren und der Lage der Skelette nach zu urteilen unter Schmerzen gestorben sind. Etwas westlich des Grabes lagen zwei weitere Bestattungen von jungen Frauen, ebenfalls mit Diademen geschmückt (Frangipane u.a.). Vor allem die offensichtlich mit der männlichen Bestattung assoziierten weiteren Verstorbenen lassen den Schluss zu, dass dem im Zentrum Liegenden eine kultische Verehrung zukam, und dass die beiden auf den Steinplatten Liegenden möglicherweise sogar anlässlich seines Todes getötet worden sind. Ähnliche Beobachtungen, jedoch in wesentlich größerem Umfang, sind in dem sog. Königsfriedhof von Ur (südliches

Mesopotamien) zu beobachten, dessen Gräber in die Frühdynastische Zeit IIIA (2600-2450 v. Chr.) datieren.

Aus Ur kann besonders ein Grab, stellvertretend für die Behandlung der Toten in mehreren anderen Fällen, hervorgehoben werden, dessen Befund den deutlichsten Beleg für einen ausgeübten Totenkult liefert. In der Grabgrube „Great Death Pit“ (PG. 1237) war zwar die Grabkammer selbst nicht erhalten, dennoch können die in der Grabgrube gefundenen 74 Toten der in der Grabkammer anzunehmenden zentralen Bestattung zugewiesen werden. Die vorgefundenen Skelette, hauptsächlich weibliche Individuen, lagen allesamt aufgereiht auf der Seite mit angewinkelten Beinen, zum Teil reich geschmückt (Baadsgaard u.a., 29-30; Zettler, 23-24; Woolley 1934a, 113-124; Woolley 1934b, Pl. 69-77). Jüngste Untersuchungen haben gezeigt, dass diese Menschen, die der / dem Verstorbenen in den Tod folgten, durch schwere Schädeltraumata gestorben sind und somit offensichtlich geopfert wurden (Baadsgaard u.a.). Musikinstrumente, Keramikgefäße und die Überreste von Speisen weisen auf ein Bankett hin, das von Musik begleitet wurde – ob hier ein Bankett, das in der Unterwelt gemeinsam mit deren Bewohnern abgehalten werden sollte, symbolisiert wurde oder ob dies die Überreste eines Banketts sind, bei dem die Hinterbliebenen anlässlich der Bestattung speisten, lässt sich nicht abschließend beantworten (Baadsgaard / Zettler, 116-118).

Tieropfer sind in wesentlich größerem Umfang belegt als die Tötung von Menschen und können sowohl in Form von Speisebeigaben und Speiseopfern für die Verstorbenen dargebracht worden sein, als auch, wahrscheinlich mit anderer Bedeutung, in Form vollständiger Tiere. Ein besonders bemerkenswertes Beispiel sind die unterirdischen Equiden-Installationen auf der zentralen Akropolis von *Umm el-Marra* (Syrien; ca. 2500-2200 v. Chr.), die in direkter Assoziation zu neun teilweise oberirdisch gebauten Gräbern standen. In den Gräbern wurden sukzessive Mehrfachbestattungen in mehreren Lagen vorgenommen, die, sofern intakt, zahlreiche, zum Teil prestigeträchtige Beigaben aufwiesen. In den Installationen wurden bis zu vier



Abb. 4 „Installation E“ in *Umm el-Marra*, vier Equiden standen mit ihren Vorder- und Hinterbeinen in acht Hohlräumen; die Köpfe lagen auf dem Absatz, auf dem das runde Keramikgefäß zu sehen ist.

Equiden stehend eingebracht und zum Teil zusätzlich Welpen oder Kleinkinder beigelegt. Die Befunde lassen annehmen, dass es sich bei den menschlichen Bestatteten in den neun Gräbern um Mitglieder der Elite handelt. Zudem weisen Funde in oberen Erdschichten, die möglicherweise lange nach dem Tod der Bestatteten dort niedergelegt wurden, und Räume oberhalb der Gräber auf einen kontinuierlichen Totenkult hin. Die Tatsachen, dass die Gräber auch oberhalb der Erde sichtbar waren und zudem zentral auf der Akropolis angelegt wurden, weisen darauf hin, dass die Gräber ein ständiger Bestandteil des täglichen Lebens waren (Schwartz), und lassen vermuten, dass es sich bei den dort bestatteten Toten um hervorgehobene Mitglieder der Gesellschaft gehandelt hat, die im Rahmen des Ahnenkultes verehrt wurden (Schwartz, 66-68; zu Ahnenkult s. ferner unten).

2.2.4. Mittlere und Späte Bronzezeit (2. Jahrtausend v. Chr.)

Auch verschiedene Grabanlagen aus dem 2. Jt. v. Chr. weisen deutliche Zeichen für die Ausübung eines Totenkultes auf. Die ungeplündert vorgefundene Königsgruft von Qatna (Syrien; Koordinaten: [N 34° 50' 12"](#), [E 36° 51' 55"](#)), die bis 1340 v. Chr. aktiv in Benutzung war und aus vier Kammern besteht, wies einen Befund auf, dem zufolge die Toten in dieser Gruft reich geschmückt, mit wertvollen Stoffen bedeckt und mehrfach umgebettet wurden. Sie erhielten zumindest im Rahmen der Umbettungen Speiseopfer. Ebenso wurden Speisen vor zwei Ahnenstatuen in der Vorkammer, die den Eingang der Gruft flankierten, niedergelegt (al-Maqdissi u.a.; Novák / Pfälzner, 145-146; Pfälzner 2012; Lange 2014a). Eine weitere Form der Opferdarbringung im Grabkontext ist in → [Ugarit](#) (Syrien; Koordinaten: [N 35° 36' 07"](#), [E 35° 47' 08"](#)) bezeugt. Dort weisen einige Gräber Libationsinstallationen auf, die vermutlich immer wieder befüllt wurden, wobei die Flüssigkeiten entweder in unterirdische oder in den Wänden befindliche Gefäße gefüllt oder über ein Röhrensystem in das Erdreich unter dem Grab und somit Richtung Unterwelt geleitet wurden (Margueron 1983, 18-19.31; Pitard 1994; Niehr 2004, 79-81; Lange 2012, 173-175). Eine derart kontinuierliche Darbringung von Opfern kann durchaus ein Hinweis auf einen ausgeübten Totenkult sein. Allerdings ist auch in diesem Fall die Definition abhängig von der Stellung der Toten. Eine Errichtung von Statuen wie in Qatna, zumal es sich dort um Abbilder von Königen handelt, lässt zumindest eine gehobene Stellung der Verstorbenen vermuten und macht eine kultische Verehrung sehr wahrscheinlich. In Ugarit hingegen ist über die Stellung der Toten, abgesehen von den Mitgliedern der Königsfamilie, wenig bekannt. Und ausgerechnet die Königsgräber wurden geplündert vorgefunden, so dass kein vollständiges Bild gezeichnet werden kann.

2.2.5. Eisenzeit (1. Jahrtausend v. Chr.)

Ähnlich wie in Qatna, wurden auch im eisenzeitlichen *Tell Ḥalāf* (Koordinaten: [N 36° 49' 36"](#), [E 40° 02' 23"](#)) im Nordosten Syriens Statuen im Grabkontext für die Verstorbenen errichtet, allerdings in diesem Fall oberhalb von unterirdischen Gräbern mit Urnenbestattungen. Auch im Bereich dieser Statuen wurden Opfer dargebracht (s.u.).

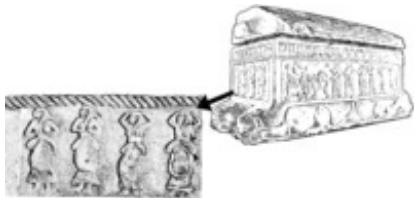


Abb. 5 Der Ahirom-Sarkophag aus Byblos (um 1000 v. Chr.).

Der sog. Ahirom-Sarkophag aus Byblos (um 1000 v. Chr.), der gemeinsam mit anderen Sarkophagen in einem Schachtgrab an der Küste entdeckt wurde, zeigt auf seinen Außenseiten Szenen der Trauerfeier. Auf den beiden Langseiten ist unter anderem der verstorbene König, möglicherweise in Form einer Statue, auf einem Thron vor einem

Opfertisch dargestellt, dem im Rahmen einer Prozession verschiedene Opfer dargebracht werden. Auf den Kurzseiten sind die Klagefrauen zu sehen, die sich die Brüste schlagen und die Haare raufen. Diese Darstellungen zeigen vermutlich die Ausübung des Totenkultes für den König im Rahmen der Bestattungsfeierlichkeiten (Bonnet, 123-124; Niehr 2012, v.a. 573-574). Trotz der Ähnlichkeiten zu den Bestattungs- und Totenbräuchen des 2. Jt. v. Chr., gibt es im 1. Jt. v. Chr. merkliche Veränderungen. So herrscht nun die Darstellung der Toten auf Stelen vor. Möglicherweise stehen zwei Priesterstelen aus Neirab mit einem Sarkophag in Verbindung und stammen somit aus einem Grabkontext; ansonsten sind die ursprünglichen Aufstellungskontexte dieser Stelen selten belegt (s.u. 2.6.). Während in Mesopotamien, beispielsweise in Assur (Lundström 2009; Hauser, 167-168), auch weiterhin Kollektivgräber, unter anderem für die Könige, angelegt wurden, nehmen vor allem an der Levanteküste Brandbestattungen zu. Diese zuvor kaum bekannte, scheinbar sogar kaum vorstellbare Art, die Toten zu bestatten, scheint durch fremde Einflüsse in die Region eingebracht worden zu sein (vgl. u.a. Bonnet, 120-123).

Die Bedeutung, die das ungestörte Grab hat, wird durch die bereits erwähnten phönizischen und vor allem assyrischen Grabinschriften belegt (Mofidi Nasrabadi, 15-24; Bonnet, 123-125), von denen die phönizischen Inschriften auch auf anthropoiden Sarkophagen angebracht sein konnten (s. z.B. Niehr 2013, 298-299). Nach diesen Inschriften war die Unversehrtheit des Grabes eine wichtige Voraussetzung zur ordentlichen Ausführung des Totenkultes. Dies lässt auch das Ausmaß der Bestrafung der Feinde durch die assyrischen Könige erahnen, wenn diese (schriftlich und ikonographisch belegt) die Gräber ihrer

Feinde zerstören oder die Gebeine ihrer Ahnen zermahlen ließen (Mofidi Nasrabadi, 23; Fuchs, 105). Auch die Zurschaustellung der Köpfe der besiegten Feinde in verschiedenen Kontexten durch die Assyrer verhinderte sicherlich die ordentliche Ausführung eines Totenkultes für diese Feinde (Bahrani, 22-55; Fuchs, 66-67). Dass jedoch ein Grab nie wieder angerührt werden durfte, dem widersprechen in allen Perioden vorkommende Sekundärbestattungen bzw. die Umbettungen der menschlichen Knochen in Ossuarien oder das Zusammenschieben der Gebeine an der Rückseite des Grabes, wenn neue Bestattungen eingebracht wurden.

2.3. Rituale im Rahmen der Bestattung

Aus keilschriftlichen Texten ist bekannt, dass durch → [Rituale](#) bei der Bestattung der Totengeist aus dem Körper befreit und das Grab in einen Zugang zur Unterwelt verwandelt wurde. Neben der Überführung des Totengeistes in die Unterwelt, dienten die Bestattungsrituale auch der sozialen Reintegration der Hinterbliebenen in die Gesellschaft nach der Trauerzeit (vgl. erneut das Konzept der *rites de passage* von van Gennep). Die Zeit, die zwischen dem Eintreten des Todes und der Bestattung verging, betrug abhängig von der Bedeutung und dem Status des Verstorbenen zwischen einem Tag und, wie im Fall des Königs Schu-Suen, König der sog. III. Dynastie von Ur, zwei Wochen. Dass Personen mit entsprechender Bedeutung bereits direkt nach ihrem Tod eine kultische Verehrung erfuhren, durch die auch die Bestattungsrituale in den Rahmen des Totenkultes fielen, zeigen der Aufwand und die Ausgaben, die mit dem Tod hochrangiger Personen verknüpft waren. Mitunter wurden sogar professionelle Klagefrauen angestellt, was wiederum zeigt, dass die weithin hörbare Trauer einen wichtigen Bestandteil der Bestattung darstellte (Katz 2014, 74).

Von den → [Hethitern](#) ist das königliche Totenritual *šalliš waštaiš* überliefert, das 14 Tage andauerte (CTH 450; u.a. bearbeitet von Kassian / Korolëv / Sidel'tsev). Dieses Ritual bezieht sich auf den Tod eines Königs und der Königin; möglicherweise gab es ein ähnliches Ritual für Prinzen und Prinzessinnen. Ob und, wenn ja, in welchem Umfang die Rituale, die anlässlich des Todes von nicht-königlichen Personen ausgeführt wurden, dem königlichen Totenritual ähnelten, ist nicht bekannt. In dem Ritualtext werden unter anderem Opfer für die Götter aus dem hethitischen Pantheon erwähnt und es wird geschildert, dass die Leichen der Verstorbenen aus der königlichen Familie verbrannt wurden. Die übriggebliebenen Gebeine wurden, dem Text zufolge, in einem Steinhaus (É.NA₄(.DINGIR-LIM)) zunächst auf einem Sessel und anschließend auf einem Bett beigesetzt (archäologisch

sind die hethitischen Königsgräber bislang nicht identifiziert worden). Während in den ersten sechs Tagen des Rituals die Unterweltsgötter besänftigt werden müssen, ist den Tagen 7-14 jeweils eine bestimmte Thematik zugeschrieben. Zu den Themen der Tage 7-13 wurden Gegenstände gefertigt, die mitunter aus Holz hergestellt und kostbar geschmückt waren. Solche Gegenstände wurden nach Abnahme der kostbaren Verzierung verbrannt. Die Verzierung und andere Gegenstände, die ausschließlich aus wertvollen Materialien gefertigt waren, wurden mit den Überresten der Gebeine der verstorbenen Könige und Königinnen in dem Steinhaus deponiert. Scheinbar gelangten die Totengeister der königlichen Familie zunächst in die Unterwelt, wo allerdings der König wieder von den Unterweltsgöttern losgelöst werden musste, um seine Vergöttlichung zu ermöglichen (van den Hout, 76-78).

Auch im archäologischen Kontext zeigen reich ausgestattete Gräber, dass Grabbeigaben häufig eine große Rolle gespielt haben. In der Regel fielen die verschiedenen Grabbeigaben umso umfangreicher und prestigeträchtiger aus, je bedeutender der Verstorbene war. Bemerkenswerte Beispiele für besonders reich ausgestattete Gräber sind die Gräber des sog. Königsfriedhofs von Ur (Woolley 1934a; Woolley 1934b), die Königsgruft von Qatna (al-Maqdissi u.a.; Pfälzner 2011; Roßberger) oder auch manche Gräber und Gräfte in Assur (vgl. die Auflistungen bei Hockmann, 93-132). Diese Beigaben können zum Teil ebenfalls als Bestandteil des Totenkultes angesehen werden, sofern dem Toten die entsprechende Bedeutung zukam. So dienten manche Beigaben etwa einer Verbesserung des Daseins des Verstorbenen in der Unterwelt, mit anderen Beigaben (z.B. Speisen) sollte vermutlich ein Bankett für die Gesellschaft in der Unterwelt abgehalten werden und wieder andere dienten offenbar als Geschenke für die Unterweltsgötter (vgl. den sumerischen Text Ur-Nammus Tod). Diese Grabbeigaben müssen im Rahmen der Bestattungszeremonie im Grab platziert worden sein und waren somit Teil der rituellen Handlungen am Grab.



Abb. 6 Schmuckensemble aus einem Grab vom Königsfriedhof von Ur.

2.4. Ahnenkult

Verschiedene Texte und archäologische Befunde legen nahe, dass der Status der Toten im Alten Orient durch bestimmte Rituale verändert werden konnte. So wurden manche Tote im Sinne von Ahnen verehrt, wobei verschiedene Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit die Anwendung dieses Terminus seine Berechtigung findet. Zunächst handelt es sich bei Ahnen um „besonders hervorgehobene Mitglieder der Gemeinschaft“ (Kamlah, 259), zu denen die Hinterbliebenen eine persönliche Bindung haben (Lundström 2000, 6-8; Veit, 23-24; Kamlah, 258-259). In familienbasierten Gesellschaften können beispielsweise die Familienoberhäupter als „Ahnen“ verehrt werden. Zudem bieten dynastische Strukturen eines Königiums die Grundlage für die Entwicklung eines Ahnenkultes (Tropper, 6-11; Kamlah, 259). Gemäß der Prämisse einer persönlichen Bindung zu dem Toten ist die Existenz von Nachkommen, die den Ahnenkult ausführen und zugleich auf die Abstammungslinie verweisen können, essenziell (Lundström 2000, 7; Tsan, 82; Kamlah, 259). Da die Verehrung der Ahnen in der Regel dem Familienoberhaupt obliegt, wird dessen Machtposition durch die Ausführung des Ahnenkultes auch für Außenstehende dokumentiert und legitimiert. Aus diesem Grund wird, sobald das Familienoberhaupt stirbt, die Verantwortung für den Ahnenkult auf den Nachfolger übertragen (Pfälzner 2001, 390). Der Ahnenkult ist somit eine bestimmte Form des Totenkultes, der sich durch die persönliche Bindung zu dem Verstorbenen von der allgemeineren Form des Totenkultes abgrenzt.



Abb. 7 Statue des Idrimi aus Alalach, auf der er sich rühmt, den Totenkult für seine Vorfäter wieder etabliert zu haben.

Anhand der schriftlichen Quellen lässt sich die Verehrung verstorbener Mitglieder der Gesellschaft mit besonderer Bedeutung vor allem in Bezug auf die Könige des Alten Orients nachweisen: S. beispielsweise die Texte aus Ebla, aus denen eine Verehrung der toten Könige abgeleitet werden kann (Archi), den Text KTU 1.161 aus Ugarit, der ein Ritual im Zusammenhang mit der Bestattung des Königs Niqmaddu IV. beschreibt (Niehr 2008, 248-253; Lange 2012) oder die Inschrift des Idrimi auf seiner Statue aus → [Alalach](#) (Koordinaten: [N 36° 14' 22"](#), [E 36° 23' 01"](#)), in der er sich rühmt den Totenkult für seine Vorfäter wieder etabliert zu haben (Dietrich / Loretz, 206-207, Z. 87-91; s.u.). Bei diesen Inschriften kann jeweils davon ausgegangen werden, dass es die Nachkommen der Könige

sind, die sich um die Ausführung des Totenkultes für ihre verstorbenen Vorfahren bemühen, so dass diesbezüglich von Ahnenkult gesprochen werden kann.

Allerdings gibt es auch eine andere Form des Ahnenkultes, wie der Text „Mari 12803“ belegt, der aus der Zeit stammt, in der Jasmach-Adad, Sohn des obermesopotamischen Herrschers Schamschi-Adad, von seinem Vater in Mari als König eingesetzt war. Dieser Text belegt, wie der König in Mari für die großen akkadischen Könige Sargon und Narām-Sîn das *kispu(m)*, d.h. die Totenpflege, die ansonsten höchst wahrscheinlich ausschließlich von den Königen für verstorbene Mitglieder der Königsfamilie ausgeführt wurde, darbringt und sich dadurch in die Genealogie dieser Könige einreicht. Der rituelle Akt selbst fällt, wenn man davon ausgeht, dass das *kispu(m)* in Mari ansonsten ein Familienritual war, in den Rahmen des Ahnenkultes. Da eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen dem König Jasmach-Adad oder seinem Vater Schamschi-Adad und den ca. 450-550 Jahre zuvor lebenden akkadischen Königen jedoch ausgeschlossen werden kann, kann in diesem Zusammenhang lediglich von einem „konstruierten Ahnenkult“ gesprochen werden, bei dem verwandtschaftliche Verhältnisse suggeriert werden, um die Legitimität der eigenen Herrschaft zu demonstrieren (Lange 2015).

Abgesehen von der Verehrung einzelner Ahnen, die mitunter mit eigenen Bezeichnungen wie *rāpiūma* in Ugarit versehen wurden (s. zu den unterschiedlichen Konnotationen der Bezeichnung *rāpiūma* in Ugarit für individuelle Ahnen und das Kollektiv der Ahnen zuletzt Lange 2014b, 100-106.109-111), ist auch die Einbindung von Verstorbenen in ein Kollektiv der Ahnen anhand der Texte nachvollziehbar. So werden beispielsweise in Mari in den sog. *kispu(m)*-Listen die toten Könige bei der Zuweisung der *kispu(m)*-Speisen mit Plural (LUGAL.MEŠ) gekennzeichnet. Eine deutliche Abgrenzung wird in diesen Listen zu den *malikū* vorgenommen, einer weiteren Bezeichnung für eine Mehrzahl verstorbener Könige, die offenbar von Ersteren differenziert werden sollten. Die konsequent differenzierten Begriffe legen nahe, dass es sich bei den *malikū* um ein Kollektiv handelt (Jacquet 2002; Lange 2014b, 106-109). Auch weitere altorientalische Quellen zeugen davon, dass das Individuum nach einer gewissen Zeit in das Kollektiv der Ahnen, *eṭem kimti* (wörtl. „Totengeister der Sippe“), aufgenommen wurde (s. u.a. van der Stede, 24). Wie lange die Ahnen einer Familie individuell verehrt wurden und wann sie in das Kollektiv übergingen, hängt von der Stellung der jeweiligen Person ab (zu den physischen Voraussetzungen s.u.).

Im Zusammenhang mit dem Ahnenkult von privaten Personen ist eine

Verehrung der letzten beiden Generationen belegt. Schriftliche Quellen aus dem altbabylonischen Mari und aus neuassyrischer Zeit liefern zudem Hinweise, dass der Ahnenkult für verstorbene Könige mehrere Generationen andauern konnte (Bayliss, 121-125). Vermutlich unterlag die Ahnwerdung und Aufnahme in das Kollektiv der Ahnen bei verstorbenen Königen einer anderen Dynamik als bei den übrigen Mitgliedern der königlichen Familie und anderen, nicht-königlichen Personen, die den Ahnenstatus erlangten (vgl. Bayliss, 123; Laneri, 8-9). Um die verstorbenen Könige anzurufen, konnten u.a. verschiedene Königslisten herangezogen werden, in denen die Namen der Könige über lange Zeit tradiert wurden (zu den sumerischen Königslisten s. u.a. Edzard; zu den akkadischen Königslisten s. u.a. Grayson; die ugaritischen Königslisten wurden u.a. publiziert von Pardee 2002, 11-16.195-210). Diese Königslisten belegen zudem, dass die verstorbenen Könige zum Teil vergöttlicht wurden. Dabei ist bei einem verstorbenen König an die Theorie der „King's Two Bodies“ (Kantorowicz) zu denken, der zufolge der „body natural“ des Königs bestattet wurde und ebenso wie alle anderen Leichname vergänglich war, während der „body politic“ durch eine Statue repräsentiert wurde und durch die Anrufung seines Namens präsent blieb.

Die Veränderung des Status eines Verstorbenen lässt sich auch im archäologischen Befund nachvollziehen. In zahlreichen Grabkontexten, wie beispielsweise in Ur (3. Jt. v. Chr.), Qatna und Ugarit (2. Jt. v. Chr.) oder Assur und den Höhlengräbern in Juda (1. Jt. v. Chr.), ist die Umbettung der Knochen in Ossuarien oder ein Zusammenschieben am Rand der Grabkammer belegt, die, auch wenn sie zum Teil möglicherweise aus praktischen Erwägungen erfolgte, die Integration der Toten in ein Kollektiv symbolisieren kann. In dem seltenen Fall der 2002 entdeckten intakten Königsgruft von Qatna ist zudem ein Zwischenstadium zu beobachten, bei dem die Toten im Rahmen einer Sekundärbestattung in einen Sarkophag in der Hauptkammer oder der westlichen Seitenkammer umgebettet wurden. Erst in einem weiteren Schritt erfolgte die vorerst letzte Umbettung in das Ossuarium der Königsgruft, die östliche Seitenkammer. Diese mehrfache Umbettung könnte eine mehrfache Statusveränderung bedeuten, bei der der Tote zunächst in den Ahnenstatus überführt und als individueller Ahn verehrt und im Folgenden in das Kollektiv der Ahnen integriert wurde (Pfälzner 2012; Lange 2014a; Lange 2014b, 89-100).

2.5. Vergöttlichung der Verstorbenen

Von den bereits erwähnten Königslisten belegen einige, dass manche Könige nach ihrem Tod vergöttlicht wurden, wodurch sich erneut bestätigt, dass in ihrem Zusammenhang eindeutig von einem Totenkult gesprochen werden

kann. Eine solche Vergöttlichung verstorbener Könige ist in Mesopotamien ab dem späten 3. Jt. v. Chr. (Reichel) bekannt. Bei den Hethitern wird angenommen, dass der König und die Königin, ebenso wie gelegentlich ihre Kinder, „Gott werden“ (DINGIR-LIM-iš kiš-/kikkīš-) können (van den Hout, 75). Bezüglich der Vergöttlichung von Königen ist allerdings anzumerken, dass die Könige dadurch nicht unbedingt „gottgleich“ wurden (Xella, 2062-63). Dies zeigt zum Beispiel die Hierarchisierung, die durch die ugaritischen Königs- (KTU 1.113 und RS 94.2518) und Götterlisten (KTU 1.47, KTU 1.118 und RS 20.024; Pardee 2002, 11-16.195-210) wiedergegeben wird.

Die Annahme, dass verehrte Vorfahren als *heros eponymos* zu Haus- bzw. Familiengöttern, *iāni ša bīti*, wurden, wie von manchen Autoren postuliert (vgl. u.a. Novák, 70), ist umstritten. Vor allem eine Vergöttlichung von nicht-königlichen Verstorbenen, wie sie aus den Rechtstexten aus Emar und Nuzi, aus einer angenommenen Gleichsetzung von den Begriffen „meine Götter“ und „meine Toten“ bzw. „meine Geister“ hergeleitet wird (Rouillard – Tropper, 353 f.; van der Toorn), kann nicht vorbehaltlos bestätigt werden (vgl. u.a. Pitard 1996, 125-128; B. Schmidt).

2.6. Statuen und Stelen der Toten und Ahnen

Selz schlägt vor, das sumerische Wort für Totengeist, *gidim*, etymologisch von *gi* (Schilf) und *dím* (kreieren) herzuleiten und auf die Herstellung von Figurinen und Statuen im Rahmen des Bestattungsrituals zu beziehen (Selz, 581-582). Beispiele für die Verwendung solcher Statuen sind in zwei sumerischen Ritualen, „The Messenger and the Maiden“ und „Lulil and his Sister“ (Katz 2003, 200-212; Katz 2007, 168-169) zu finden. Dabei wurde die Statue durch ein Ritual, ähnlich wie bei Götterstatuen, in den Verstorbenen umgewandelt (Katz 2014, 73). Und auch im babylonischen → [Gilgamesch-Epos](#) wird unter anderem eine Statue im Zusammenhang mit dem Tod des Enkidu erwähnt. Dort ruft Gilgamesch: „Schmied! Steinschneider! Kupferschmied! Goldschmied! Graveur! Stelle her meinen Freund genauso, wie er war! Da erschuf er seines Freundes Bild.“ (VIII 67-69; Maul, 112; vgl. zu dieser Thematik im Gilgamesch-Epos auch Katz 2014, 74; s.a. Katz 2007, 169-171). Ebenso zeigt das hethitische königliche Totenritual *šalliš waštaš* (s.o.), dass auch in Anatolien Statuen im Zusammenhang mit dem Tod eine wichtige Rolle spielen konnten. Dort wurde am zweiten Tag des Totenrituals nach dem Versterben des Königs oder der Königin ein hölzernes Sitzbild der / des Toten angefertigt, auf das sich die folgenden Aktivitäten des 14-tägigen Festrituals konzentrierten (van den Hout, 77).

Eine im Zusammenhang mit Statuen und Stelen im archäologischen Kontext

erwähnenswerte, viel diskutierte Anlage ist die des präkeramischen Fundortes Göbekli Tepe (Anatolien). Dort wurden monumentale, teilweise T-förmige Säulen mit Abbildungen von Menschen und Tieren entdeckt, die in mehreren kreisförmigen Arealen, zum Teil mit weiteren Monolithen im Zentrum, angeordnet waren (K. Schmidt). Eine der Interpretationen für diesen Ort ist, dass er zur Ausübung des Totenkultes diene, allerdings wurde bislang kein einziges Grab gefunden, sondern lediglich zahlreiche Knochen im Füllschutt, die in diesem Zusammenhang erwähnenswert sind (K. Schmidt; Croucher, 133-142). Zudem existieren frühe, aus gebranntem Kalk und Lehm modellierte Statuen aus dem Kontext des Totenkultes, die im neolithischen *Ēn Ġazāl* gefunden wurden (Salje).

Aus den späteren Perioden sind die Belege für Statuen aus dem Kontext des Totenkultes zahlreicher: Die frühdynastischen als „Beterstatuen“ bekannten Bildnisse (u.a. belegt in Nippur, Ur, Girsu, Assur, Adab, Fara, Kisch, Sippar, Umma, *Tell Chuēra*, Uruk und Mari) sind zwar keine Toten- oder Ahnenstatuen *per se*, konnten aber mitunter im Rahmen des Totenkultes eine Rolle spielen. Diese Statuen erhielten sowohl zu Lebzeiten des Stifters als auch nach dessen Tod Opfergaben (Braun-Holzinger, 228-229; Potts, 227-228; Selz 2004, 24-25) und sind somit in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Sie waren in der Regel im Tempel aufgestellt und besaßen zu Lebzeiten des Stifters offenbar eine Mittlerfunktion zwischen der Person und dem jeweiligen Gott (Selz 2004, 26-27). Die Funktion, die den Statuen zugeschrieben wurde, ging auch über den Tod des Stifters hinaus, so dass eine dauerhafte Verehrung der Gottheit gewährleistet war (Margueron 2004, 285). Ebenso ist belegt, dass manche Herrscher Statuen ihrer Vorgänger anfertigen ließen, um diese im Tempel aufzustellen (Braun-Holzinger, 229-230) und manch eine Fluchformel wiederum ermahnt den nachfolgenden Herrscher (Ensi), die vorgegebenen Opfer nach dem Tod des Herrschers weiterzuführen (Braun-Holzinger, 229). Aufgrund solcher Inschriften ist davon auszugehen, dass die Opfer, die vor der Statue dargebracht wurden, auch für den Verstorbenen selbst gedacht waren. Dies bestätigen auch die „Totenopferlisten“, die Selz derart deutet: „Daß in den sogenannten Totenopferlisten dieses Staates (sc. Lagasch; S.L.) neben längst verstorbenen auch lebende Personen beopfert und mit Weihgaben versehen werden, läßt eine engere und eine erweiterte Deutung zu: Entweder sind sämtliche Gaben an Statue(tte)n adressiert, die so genannten Totenopferlisten also in erster Linie vielmehr Zeugnis eines Statuenkultes [...] oder es handelt sich um ein Festritual, in dem in einer Mahlgemeinschaft die Verbindung zwischen Lebenden und Toten perpetuiert werden sollte. Beide Interpretationen schließen sich keinesfalls wechselseitig aus.“ (Selz 2004, 38). Demnach wären die

Statuen sowohl „Opferempfänger“ als auch Teilnehmer an einem Symposium oder Bankett gewesen (Selz 2004, 33-34). Bedenkt man, dass bei allen dargebrachten Opfern auch die Namen der Verstorbenen genannt wurden (Winter, 26), war an das Darbringen der Opfer vor der Statue eines Toten auch immer das Gedenken an den Verstorbenen im Rahmen dieses rituellen Aktes geknüpft.

Manche Statuen wurden offenbar nach einer gewissen Zeit rituell bestattet (z.B. in *Chaṭāḡī*, Eschnunna, Nippur [Hauptmann, 24-29] und Mari [Butterlin, 5-6]), so dass die Zeit, die sie nach dem Tod des Stifters weiterhin mit Opfern versorgt wurden, sofern dies für jede Statue der Fall gewesen sein sollte, begrenzt war. Für andere Statuen, dies gilt insbesondere für die Statuen von Herrschern, ist belegt, dass sie noch Jahrhunderte nach dem Tod des Herrschers kultisch verehrt wurden. Dies lassen die Überreste einer Statue des Schakkanaku Ischṭup-Illum (um 2100 v. Chr.), die im Thronsaal des Königspalastes von Mari in seiner letzten Nutzung (bis ca. 1760 v. Chr.) gefunden wurden, annehmen (Margueron 2004, 411).

Auch im 2. Jt. v. Chr. wurden Statuen, bei denen es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Ahnenstatuen handelte, angefertigt, um sie in Tempeln und Palästen aufzustellen. Häufig waren diese in Form von Sitzstatuen mit einer Schale in einer Hand ausgearbeitet (so z.B. in Ebla, *Tell Brak* [Koordinaten: [N 36° 40' 00"](#), [E 41° 03' 30"](#)] und → [Hazor](#) [Koordinaten: [N 33° 01' 05.65"](#), [E 35° 34' 08.59"](#)]; vgl. Teinz).

Die Statue des Königs Idrimi von Alalach im Süden der heutigen Türkei aus dem 15. Jh. v. Chr., die in einem Tempel aufgestellt worden war, besitzt eine etwas andere Ausgestaltung und weist eine Inschrift auf, die den Lebenslauf des Königs Idrimi wiedergibt. In dieser Inschrift wird unter anderem beschrieben, wie Idrimi die Totenpflege für seine Vorfahren etablierte:

„Wie unsere Väter die Zeichen der Götter von Alalach festgesetzt hatten, so habe auch ich die Gußopfer für unsere Väter, die sie haben durchführen lassen, zur dauernden Einrichtung gemacht. Diese habe ich ausgeführt und meinem Sohn Teschub-nīrārī anvertraut.“ (Dietrich / Loretz, 206-207, Z. 87-91).

Dieser Teil der Inschrift verweist somit nicht nur auf die von Idrimi etablierte Totenpflege, sondern belegt erneut die Weitergabe der Ritualausführung an den Sohn. Eine sich anschließende Fluchformel und die Schlussformel „Meine Taten

habe ich auf meine Tafel geschrieben. Man möge sie betrachten und meiner ständig segnend gedenken!“ (Dietrich / Loretz, 207, Z. 103-104) belegen, dass diese Statue nach Idrimis Tod aufgestellt wurde. Dass für sie die gleichen Opfer ausgeführt werden sollten, die Idrimi zuvor etabliert hatte, kann vorausgesetzt werden. Zugleich diente die Statue, auf die der Text von einer Tontafel übertragen wurde, dem Gedenken des verstorbenen Königs (Dietrich / Loretz, 249-250).

Der erwähnte Statuentyp der Sitzstatue mit einer in der Hand gehaltenen Schale ist auch der früheste Beleg für die Aufstellung von Ahnenstatuen in einem Grabkontext: In der Vorkammer zur Königsgruft unter dem mittel- bis spätbronzezeitlichen Königspalast von Qatna flankierten zwei identisch gefertigte Ahnenstatuen altsyrischen Stils (18./17. Jh. v. Chr.) den Eingang zur Hauptkammer der Gruft. Vor diesen beiden Statuen waren Keramikschalen und Tierspeiseopfer im Rahmen der Ahnenverehrung platziert worden. Die Tatsache, dass die Statuen keine Inschrift tragen und identisch gestaltet sind, lässt darauf schließen, dass sie nicht einen individuellen Ahnen, sondern das Kollektiv der Ahnen repräsentierten (vgl. Novák / Pfälzner, 151-162; Pfälzner 2009a; Pfälzner 2009b; Lange 2014a, 245; Lange 2014b, 98-99; Teinz, 11-13).



Abb. 8 Die beiden Ahnenstatuen am Eingang zur Königsgruft von Qatna.

Zwei weitere Beispiele von im Grabkontext kultisch verehrten Statuen von Verstorbenen stammen aus dem eisenzeitlichen *Tell Halāf*. Dort waren die Statuen zweier Frauen in der Nähe bzw. oberhalb von zwei Schächten mit Urnenbestattungen platziert worden (Bonatz, 154-155; Orthmann, 366-370; Teinz, 22). Und auch für das 1. Jt. v. Chr. existieren weitere Belege, dass Statuen von Verstorbenen an Orten wie Palästen und Tempeln zur kultischen Verehrung aufgestellt wurden. Belege für die beschriebenen Sitzstatuen stammen aus *Tell Halāf* und aus Karkemisch an der türkisch-syrischen Grenze. Aus der Nähe von → [Sendschirli / Sam'al](#) (Koordinaten: [N 37° 06' 13"](#), [E 36° 40' 43"](#)) in der südlichen Türkei stammen weitere Statuen, die ebenfalls im Rahmen des Totenkultes eine Rolle spielten. Zum einen ist dies der Torso einer Statue des Königs Panamuwa II., der in Tahtalı Pınarı in der Nähe von Sam'al gefunden wurde (Bonatz, 14.66 [Nr. A 8]; Wartke, 69 Abb. 62.73). Diese Statue hatte der Sohn Barrākib für den verstorbenen Vater errichten lassen. Zum anderen erwähnt → [Panamuwa I.](#) in der Inschrift KAI 214 auf der Hadad-Statue (→ [Adad](#)) aus dem 8. Jh. v. Chr. aus

Gerçin, 7 km von Sam'al entfernt, die Pflicht des Sohnes, dass er bei der Darbringung von Opfern für den Gott Hadad nicht vergessen soll, den Namen des toten Königs, Panamuwa, zu nennen (Bonatz, 69-70; Wartke, 61-62.68; Niehr 2010a, 280-282).

Neben Statuen gewannen im 1. Jt. v. Chr., vor allem im syro-hethitischen Raum, zunehmend Stelen mit Grabmahlszenen an Bedeutung, wie etwa die Stele des KTMW aus Sendschirli und die Stele des Priesters Si'gabbar aus Neirab (zu der Stele aus Neirab: Bonatz, 17.67 [Nr. C 11], 20.68 [Nr. C 35]; Niehr 2010b). Die ursprünglichen Errichtungskontexte solcher Stelen mit Grabmahlszenen sind in den meisten Fällen nicht bekannt. In einigen Fällen wurden die Stelen jedoch offenbar in der Nähe von Gräbern oder Stadtmauern und Stadttoren aufgestellt. Grundsätzlich ist anzunehmen, dass der Aufstellungsort der Stelen spätestens durch ihre Präsenz zu einem Totenkultplatz wurde (Bonatz, 156-158). Diese Stelen dokumentieren sowohl durch die auf ihnen wiedergegebene Darstellung des Verstorbenen vor einem Tisch mit Opfergaben, als auch durch ihre Inschriften die Forderung nach der Darbringung von Speisen und Getränken für die Toten. Zugleich informiert die Inschrift auf der Stele des KTMW aus Sendschirli über ein Kultelement, das bis zum Zeitpunkt der Auffindung der Stele im Jahr 2008 nur vermutet werden konnte. Die Inschrift benennt die Vorstellung, dass sich der Totengeist *in* der Stele befindet (*Inbšj...*, Z. 5), was offenbar zumindest für die Dauer des ausgeführten Rituals angenommen wurde (Pardee 2009; Struble / Rimmer Herrmann; Niehr 2010a, 282-284; Rimmer Herrmann 2014).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Lange, Sarah, Art. Totenkult (Alter Orient), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2016

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff (Art. Königslisten und Chroniken, Tod)

2. Weitere Literatur

- al-Maqdissi, M. / Dohmann-Pfälzner, H. / Pfälzner, P. / Suleiman, A., 2003, Das königliche Hypogäum von Qaṭna. Bericht über die syrisch-deutsche Ausgrabung im November-Dezember 2002, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin 135, 189-218.
- Archi, A., 2012, Cult of the Ancestors and Funerary Practices at Ebla, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / A. Wissing (Hgg.), (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ in May 2009 (Qaṭna Studien Supplementum 1), Wiesbaden, 5-31.
- Baadsgaard, A. / Monge, J. / Cox, S. / Zettler, R.L., 2011, Human Sacrifice and Intentional Corpse Preservation in the Royal Cemetery of Ur, Antiquity 85, 27-42.
- Baadsgaard, A. / Zettler, R.L., 2014, Royal Funerals and Ruling Elites at Early Dynastic Ur, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / S. Lange / T. Köster (Hgg.), Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ (Qaṭna Studien Supplementum 3), Wiesbaden, 105-121.
- Bahrani, Z., 2008, Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia, New York.
- Bayliss, M., 1973, The Cult of the Dead Kin in Assyria and Babylonia, Iraq 35, 115-125.
- Bonatz, D., 2000, Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum, Mainz.
- Bonnet, C., 2010, Die Religionen der Phönizier und Punier, in: C. Bonnet / H. Niehr, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II. Phönizier, Punier, Aramäer, Stuttgart, 11-185.
- Bonogofsky, M., 2001, Cranial Modeling and Neolithic Bone Modification at 'Ain Ghazal: New Interpretations, Paléorient 27 (2), 141-146.
- Bonogofsky, M., 2004, Including Women and Children: Neolithic Modeled Skulls from Jordan, Israel, Syria and Turkey, Near Eastern Archaeology 67 (2), 118-119.
- Braun-Holzinger, E.A., 1991, Mesopotamische Weihgaben der Frühdynastischen bis

Altbabylonischen Zeit (Heidelberger Studien zum Alten Orient 3), Heidelberg.

- Butterlin, P., 2011-2012, Nouvelles découvertes, in: Musée du Louvre / R. Chipault (Hgg.), *Ebih-Il, nu-banda*. Actualité du département des Antiquités orientales n° 18 du 21 décembre 2011 au 21 mai 2012, Paris, 5-6.
- Cohen, A.C., 2005, *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*, Leiden / Boston.
- Croucher, K., 2012, *Death and Dying in the Neolithic Near East*, Oxford.
- Dietrich, M. / Loretz, O., 1981, Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah, *UF* 13, 201-268.
- Edzard, D.O., 1980-1983, *Königslisten und Chroniken. A. Sumerisch*, in: *RIA*, Bd. 6, Berlin / New York, 77-86.
- Ekengren, F., 2013, *Contextualizing Grave Goods. Theoretical Perspectives and Methodological Implications*, in: S. Tarlow / L. Nilsson Stutz (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death & Burial*, Oxford, 173-92.
- Finlayson, B. / Mithen, S. / Najjar, M. / Jenkins, E. / Smith, S., 2009, *New Excavations at WF16, a Pre-Pottery Neolithic A Site in Southern Jordan*, *Antiquity* 83 (319), online: <http://www.antiquity.ac.uk/projgall/finlayson319/> (Stand 09.09.2015).
- Frangipane, M. / di Nocera, G.M. / Hauptmann, A. / Morbidelli, P. / Palmieri, A. / Sadori, L. / Schultz, M. / Schmidt-Schultz, T., 2001, *New Symbols of a New Power in a „Royal“ Tomb from 3 000 BC Arslantepe, Malatya (Turkey)*, *Paléorient* 27/2, 105-139.
- Fuchs, A., 2009, *Waren die Assyrer grausam?* in: M. Zimmermann (Hg.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, München, 65-119.
- Gal, Z. / Shalem, D. / Smithline, H., 2011, *The Peqi'in Cave: A Chalcolithic Cemetery in Upper Galilee, Israel*, *Near Eastern Archaeology* 74/4, 196-206.
- George, A.R., 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- Goren, Y. / Fabian, P., 2002, *Kissufim Road. A Chalcolithic Mortuary Site*. *Israel Antiquities Authority Reports No. 16*, Jerusalem.
- Grayson, A.K., 1980-1983, *Königslisten und Chroniken. B. Akkadisch*, in: *RIA*, Bd. 6, Berlin / New York, 86-135.
- Hauptmann, R., 1989, *Die sumerische Beterstatuette (Liebieghaus Monographie 12)*, Frankfurt.
- Hauser, S.R., 2012, *Status, Tod und Ritual. Stadt- und Sozialstruktur Assurs in neuassyrischer Zeit (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 26)*, Wiesbaden.
- Hockmann, D., 2010, *Gräber und Gräfte in Assur I. Von der zweiten Hälfte des 3. bis zur Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 129)*, Wiesbaden.
- Hodder, I. / Farid, S., 2004, *Season Review. A season of great finds and new faces at Çatalhöyük*, *Çatal News 11: The newsletter of the Çatalhöyük research project*, December 2014, online: http://www.catalhoyuk.com/newsletters/11/nl11_01.html (Stand 09.09.2015).
- Jacquet, A., 2002, *LUGAL-MEŠ et malikum. Nouvel examen du kispum à Mari*, in: D. Charpin / J.-M. Durand (Hgg.), *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Florilegium marianum VI, Mémoires de NABU 7)*, Paris, 51-68.
- Jacquet, A., 2011, *Documents relatifs aux dépenses pour le culte (Florilegium marianum XII)*, Paris.

- Kamlah, J., 2009, Grab und Begräbnis in Israel / Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hgg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen, 257-297.
- Kantorowicz, E.H., 1957, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Oxford.
- Kassian, A. / Korolëv, A. / Sidel'tsev, A., 2002, Hittite funerary ritual *šalliš waš'taiš* (Alter Orient und Altes Testament 288), Münster.
- Katz, D., 2003, The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources, Bethesda (Md.).
- Katz, D., 2007, Sumerian Funerary Rituals in Context, in: N. Laneri (Hg.), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oriental Institute Seminars 3), Chicago (Ill.), 167-188.
- Katz, D., 2014, Tod (death). A. In Mesopotamien, in: RIA, Bd. 14, Berlin / Boston, 70-75.
- Kühn, D., 2005, Totengedenken im Alten Testament und bei den Nabatäern. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie (Alter Orient und Altes Testament 311), Münster.
- Laneri, N., 2007, An Archaeology of Funerary Rituals, in: N. Laneri (Hg.), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oriental Institute Seminars 3), 1-13.
- Lange, S., 2012, Food and Libation Offerings for the Royal Dead in Ugarit, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / A. Wissing (Hgg.), *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ in May 2009* (Qaṭna Studien Supplementum 1), Wiesbaden, 161-181.
- Lange, S., 2014a, Food Offerings in the Royal Tomb of Qaṭna, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / S. Lange / T. Köster (Hgg.), *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“* (Qaṭna Studien Supplementum 3), Wiesbaden, 243-257.
- Lange, S., 2014b, The Next Level and the Final Stage. Consistency and Change in the Provision of Meals for the Dead in their Different Stages of Existence and the Accompanying Feasting Acts of the Living, as Evidenced at Mari, Qaṭna and Ugarit, in: P. Altmann / J. Fu (Hgg.), *Feasting in the Archaeology and Texts of the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 87-116.
- Lange, S., 2015, Inszenierung eines Familienrituals für die Könige von Akkad. Das *kispum* im Text Mari 12803, in: O. Dyma / S.-U. Gulde-Karmann / D. Kühn (Hgg.), „Der Herr des Himmels möge lang machen seine Tage und seine Jahre“. Religionsgeschichtliche Beiträge (FS H. Niehr, Alter Orient und Altes Testament 427), Münster, 111-126.
- Lundström, S., 2000, *Kimahḫu* und *Qabru*. Untersuchungen zur Begrifflichkeit akkadischer Grabbezeichnungen, *Altorientalische Forschungen* 27, 6-20.
- Lundström, S., 2001, „Für die Dauer der Tage... für die Tage, die verbleiben“. Zur Funktion der akkadischen Grabinschriften des 2. und 1. Jts. v. Chr., *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 91, 211-258.
- Lundström, S., 2003, Zur Aussagekraft schriftlicher Quellen hinsichtlich der

Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in Mesopotamien, *Altorientalische Forschungen* 30, 30-50.

- Lundström, S., 2009, *Die Königsgrüfte im Alten Palast von Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 123), Wiesbaden.
- Lundström, S., 2013, „Das Leben, das Du suchst, wirst Du nicht finden.“ Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Leben mit den Toten in den Kulturen Mesopotamiens im 2. und 1. Jt. v. Chr., in: P. Bukovec / B. Kolkmann-Klamt (Hgg.), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO* (3./4. Juni 2011, Tübingen), Hamburg, 119-159.
- Margueron, J.-C., 1983, *Quelques reflexions sur certaines pratiques funéraires d'Ugarit*, *Akkadica* 32, 5-31.
- Margueron, J.-C., 2004, *Mari. Métropole de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. J.-C.*, Paris.
- Maul, S.M., 2014, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München.
- Mofidi Nasrabadi, B., 1999, *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr.* (Baghdader Forschungen 23), Mainz.
- Moore, A.M.T. / Molleson, T.I., 2000, *Disposal of the Dead*, in: A.M.T. Moore / G.C. Hillman / A.J. Legge (Hgg.), *Village on the Euphrates. From Foraging to Farming at Abu Hureyra*, Oxford, 277-299.
- Niehr, H., 2004, *Der Bereich des Todes*, in: I. Cornelius / H. Niehr, *Götter und Kulte in Ugarit. Kultur und Religion einer nordsyrischen Königsstadt in der Spätbronzezeit*, Mainz, 79-86.
- Niehr, H., 2008, *Texte aus Ugarit*, in: B. Janowski / G. Wilhelm (Hgg.), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 4), Gütersloh, 243-257.
- Niehr, H., 2010a, *Religion in den Königreichen der Aramäer Syriens*, in: C. Bonnet / H. Niehr, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II. Phönizier, Punier, Aramäer*, Stuttgart, 187-316.
- Niehr, H., 2010b, *Die Grabstelen zweier Priester des Mondgottes aus Neirab (Syrien) im Licht alter und neuer Funde*, in: S. Ernst / M. Häußl (Hgg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient* (FS Th. Seidl; Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 89), St. Ottilien, 41-60.
- Niehr, H., 2012, *Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḫirom-Sarkophags*, in: G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008, Winona Lake (Indiana)*, 559-578.
- Niehr, H., 2013, *Die phönizische Inschrift auf dem Sarkophag des Königs Ešmunazor II. aus Sidon (KAI 14) in redaktionsgeschichtlicher und historischer Sicht*, in: O. Loretz / S. Ribichini / W.G.E. Watson / J.Á. Zamora (Hgg.), *Ritual, Religion and Reason* (FS Paolo Xella; *Alter Orient und Altes Testament* 404), Münster, 297-309.
- Novák, M., 2003, *Divergierende Bestattungskonzepte und ihre sozialen, kulturellen und ethnischen Hintergründe*, *Altorientalische Forschungen* 30 (1), 63-84.
- Novák, M. / Pfälzner, P., 2003, *Ausgrabungen im bronzezeitlichen Palast von Tall Mišrife - Qaṭna 2002. Vorbericht der deutschen Komponente des internationalen Kooperationsprojektes*, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 135, 131-165.
- Orthmann, W., 2011, *Götterkult und Totenverehrung auf dem Tell Halaf*, in: N. Cholidis

/ L. Martin (Hgg.), Die geretteten Götter aus dem Palast vom Tell Halaf. Begleitbuch zur Sonderausstellung des Vorderasiatischen Museums „Die geretteten Götter aus dem Palast vom Tell Halaf“, vom 28.1.-14.8.2011 im Pergamonmuseum, Berlin ,365-370.

- Pardee, D., 2002, Ritual and Cult at Ugarit (Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World Series 10), Atlanta.
- Pardee, D., 2009, A New Aramaic Inscription from Zincirli, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 356, 51-71.
- Pfälzner, P., 2001, Auf den Spuren der Ahnen. Überlegungen zur Nachweisbarkeit der Ahnenverehrung in Vorderasien vom Neolithikum bis in die Bronzezeit, in: J.-W. Meyer / M. Novák / A. Pruß (Hgg.), Beiträge zur Vorderasiatischen Archäologie. Winfried Orthmann gewidmet, Frankfurt, 390-409.
- Pfälzner, P., 2009a, Die Verehrung der Vorfahren – Ahnenkult im Alten Syrien, in: Landesmuseum Württemberg, Stuttgart in Zusammenarbeit mit M. al-Maqdissi / D. Morandi Bonacossi / P. Pfälzner (Hgg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart, 84-87.
- Pfälzner, P., 2009b, Meisterwerke der Plastik – Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum, in: Landesmuseum Württemberg, Stuttgart in Zusammenarbeit mit M. al-Maqdissi / D. Morandi Bonacossi / P. Pfälzner (Hgg.), Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna, Stuttgart, 204-207.
- Pfälzner, P., 2011, Die Goldplaketten und andere prestigehaltige Einzelobjekte aus Gold, Silber und Bernstein aus der Königsgruft von Qaṭna im Kontext von Bestattung und Ritual, in: P. Pfälzner (Hg.), Interdisziplinäre Studien zur Königsgruft von Qaṭna (Qaṭna Studien 1), Wiesbaden, 137-190.
- Pfälzner, P., 2012, How did they bury the Kings of Qatna?, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / A. Wissing (Hgg.), (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ in May 2009 (Qaṭna Studien Supplementum 1), Wiesbaden, 205-220.
- Pitard, W.T., 1994, The „Libation Installations“ of the Tombs at Ugarit, The Biblical Archaeologist 57 (1), 20-37.
- Pitard, W.T., 1996, Care of the Dead at Emar, in: M.W. Chavalas (Hg.), Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age, Bethesda (Md.), 123-140.
- Potts, D.T., 1997, Mesopotamian Civilization. The Material Foundations, Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies, London.
- Reichel, C., 2008, The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Šu-Sîn Cult at Ešnunna and its Aftermath, in: N. Brisch (Hg.), Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond (Oriental Institute Seminars 4), Chicago, 133-155.
- Rimmer Herrmann, V., 2014, The Architectural Context of the KTMW Stele from Zincirli and the Mediation of Syro-Hittite Mortuary Cult by the Gods, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / S. Lange / T. Köster (Hgg.), Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ (Qaṭna Studien Supplementum 3), Wiesbaden, 73-87.
- Rouillard, H. / Tropper, J., 1987, TRPYM, Rituels de Guérison et Culte des Ancêtres d'après 1 Samuel XIX 11-17 et les Textes Parallèles d'Assur et de Nuzi, Vetus

Testamentum 37, 340-361.

- Rowan, Y.M. / Ilan, D., 2014, The Subterranean Landscape of the Southern Levant during the Chalcolithic Period, in: H. Moyes (Hg.) *Sacred Darkness: A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, Boulder (Co.), 87-107.
- Roßberger, E., 2011, Der Perlenschmuck aus der Königsgruft von Qaṭna. Verteilung, Rekonstruktion und Funktion, in: P. Pfälzner (Hg.), *Interdisziplinäre Studien zur Königsgruft von Qaṭna (Qaṭna Studien 1)*, Wiesbaden, 121-135.
- Salje, B., 2004, Die Statuen aus 'Ain Ghazal – Begegnung mit Figuren aus einer vergangenen Welt, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn / Vorderasiatisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz (Hg.), *Gesichter des Orients. 10000 Jahre Kunst und Kultur aus Jordanien*, Mainz, 30-36.
- Schmidt, B.B., 1996, The Gods and the Dead of the Domestic Cult at Emar: A Reassessment, in: M.W. Chavalas (Hg.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda (Md.), 141-163.
- Schmidt, K., 2010, Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New Results of Ongoing Excavations with a Special Focus on Sculptures and High Reliefs, *Documenta Praehistorica XXXVII*, 239-256.
- Schwartz, G.M., 2012, Era of the Living Dead: Funerary Praxis and Symbol in Third Millennium BC Syria, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / A. Wissing (Hgg.), (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ in May 2009 (Qaṭna Studien Supplementum 1), Wiesbaden, 59-77.
- Scurlock, J.A., 2000, Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought, in: J.M. Sasson (Hg.), *Civilizations of the ancient Near East 3*, Peabody (Ma.), 1883-1893.
- Selz, G.J., 2004, Feste in Stein. Der frühmesopotamische Kult der Bilder: Identität und Differenz, *Archiv für Religionsgeschichte* 6, 19-38, Tafel 6-10.
- Selz, G.J., 2005, Was bleibt? I. Ein Versuch zu Tod und Identität im Alten Orient, in: R. Rollinger (Hg.), *Von Sumer bis Homer (FS M. Schretter, Alter Orient und Altes Testament 325)*, Münster, 577-594.
- Stordeur D. / Khawam R., 2007, Les crânes surmodelés de Tell Aswad (PPNB, Syrie). Premier regard sur l'ensemble, premières réflexions, *Syria* 84, 5-32.
- Strouhal, E., 1973, Five Plastered Skulls from Pre-Pottery Neolithic B Jericho, *Anthropological Study, Paléorient* 2, 231-47.
- Struble, E.J. / Rimmer Herrmann, V., 2009, An Eternal Feast at Sam'al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356, 15-49.
- Teinz, K., 2014, Imagery of Ancestors? Bowl-Holding Seated Stone Effigies, in: P. Pfälzner / H. Niehr / E. Pernicka / S. Lange / T. Köster (Hgg.), *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, both Organised by the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ (Qaṭna Studien Supplementum 3)*, Wiesbaden, 11-28.
- Tropper, J., 1989, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (*Alter Orient und Altes Testament* 223), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn.
- Tsan, T.-S., 2000, Ahnenkult aus einer ostasiatischen Sicht, *Altorientalische Forschungen* 27, 81-87.
- Tsukimoto, A., 1985, Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten

- Mesopotamien (Alter Orient und Altes Testament 216), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn.
- van den Hout, Th., 2014, Tod. B. Bei den Hethithern, in: RIA, Bd. 14, Berlin / Boston, 75-79.
 - van der Stede, V., 2007, Mourir au pays des deux fleuves. L'au-delà mésopotamien d'après les sources sumériennes et akkadiennes, *Lettres Orientales* 12, Leuven.
 - van der Toorn, K., 1994, Gods and Ancestors in Emar and Nuzi, *Zeitschrift für Assyriologie* 84, 38-59.
 - van Gennepe, A., 2005 [1909], Übergangsriten (Aus d. Franz. von Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff), Frankfurt.
 - Veit, U., 2008, Zur Einführung, in: C. Kümmel / B. Schweizer / U. Veit (Hgg.), Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Tübinger Archäologische Taschenbücher 6), Münster / New York / München / Berlin, 17-30.
 - Wartke, R.-B., 2005, Sam'al. Ein aramäischer Stadtstaat des 10. bis 8. Jhs. v. Chr. und die Geschichte seiner Erforschung, Mainz.
 - Winter, I.J., 1992, „Idols of the King“: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia, *Journal of Ritual Studies* 6, 13-42.
 - Woolley, C.L., 1934a, The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated between 1926 and 1931, *Ur Excavations II. Text*, London.
 - Woolley, C.L., 1934b, The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated between 1926 and 1931, *Ur Excavations II. Plates*, London.
 - Xella, P., 2000, Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought, in: J.M. Sasson (Hg.), *Civilizations of the Ancient Near East, 2059-2070*.
 - Zettler, R.L., 1998, The Royal Cemetery of Ur, in: R.L. Zettler / L. Horne (Hgg.), *Treasures from the Royal Tombs of Ur*, Philadelphia, 21-32.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Modellierter Schädel aus dem Bestattungsbereich von *Tell Aswad* (PPNB; Syrien). Mit Dank an © Laurent Dugué (Ausgrabungen in *Tell Aswad*, Leitung D. Stordeur, Mission El-Kowm-Mureybet Ministère affaires Etrangères Frankreich).
- Abb. 2 Tonossuarium aus Peqi'in; Box mit acht Beinen und Deckel mit modelliertem Gesicht. Foto: Mariana Salzberger; mit Dank an The Israel Antiquities Authority
- Abb. 3 „Installation E“ in *Umm el-Marra*, vier Equiden standen mit ihren Vorder- und Hinterbeinen in acht Hohlräumen; die Köpfe lagen auf dem Absatz, auf dem das runde Keramikgefäß zu sehen ist. Aus: G.M. Schwartz, *Era of the Living Dead: Funerary Praxis and Symbol in Third Millennium BC Syria*, in: P. Pfälzner u.a. (Hgg.), (Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School „Symbols of the Dead“ in May 2009 (Qatna Studien Supplementum 1), Wiesbaden 2012, 59-77, 65 Abb. 15; mit Dank an © Glenn Schwartz
- Abb. 4 Der Ahiaram-Sarkophag aus Byblos (um 1000 v. Chr.). © Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Abb. 5 Schmuckensemble aus einem Grab vom Königsfriedhof von Ur. Mit Dank an © The Trustees of the British Museum (Nr. 122306)
- Abb. 6 Statue des Idrimi aus Alalach, auf der er sich rühmt, den Totenkult für seine

Vorväter wieder etabliert zu haben. Mit Dank an © The Trustees of the British Museum (Nr. 130738)

- Abb. 7 Die beiden Ahnenstatuen am Eingang zur Königsgruft von Qatna. Foto: Konrad Wita; mit Dank an das © Qatna-Projekt, IANES, Universität Tübingen
- Abb. 8 „Great Death Pit“ (PG. 1237), des Königsfriedhofes von Ur. Aus: C.L. Woolley, The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated between 1926 and 1931, Ur Excavations II. Plates, London 1934, Pl. 71; mit Dank an das © Penn Museum

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de