

DEUTSCHES ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT

MENSCHEN – KULTUREN –
TRADITIONEN
19

ForschungsCluster 4

DEUTSCHES ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT

Iris Gerlach | Gunvor Lindström | Katja Sporn (Hrsg.)

HEILIGTÜMER

Kulttopographie und Kommunikationsformen
im sakralen Kontext

Ergebnisse der Clustertagungen (2012–2018)

HARRASSOWITZ VERLAG • WIESBADEN

XVI, 304 Seiten mit 134 Abbildungen

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Verantwortliche Redaktion: Redaktion der Zentrale des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin

Umschlagfoto: J.-P. Graeff

Buchgestaltung und Coverkonzeption: hawemannundmosch, Berlin

Prepress: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

© 2022 Deutsches Archäologisches Institut

Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden · <https://www.harrassowitz-verlag.de/>

ISBN 978-3-447-11812-5

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Deutschen Archäologischen Instituts und des Verlags unzulässig und strafbar.

Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Uta Kron zum Gedenken

Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung	IX
<i>von Iris Gerlach – Gunvor Lindström – Katja Sporn</i>	
Das hethitische Quellheiligtum von Eflatun Pınar. Die Einbindung seines Landschaftsraumes in die zeitliche und räumliche Praxis des Ritualgeschehens....	1
<i>von Birthe Hemeier</i>	
Das Heiligtum in Südarabien als Ort der schriftlichen Dokumentation	17
<i>von Norbert Nebes</i>	
Kulthandlungen um die Tatenberichte im 'Almaqah-Tempel von Şirwāḥ (Jemen).....	39
<i>von Iris Gerlach</i>	
Überlegungen zur Gliederung sakraler Räume in Südarabien und Ostafrika	65
<i>von Mike Schnelle</i>	
Heliopolis – ein ›Reichsheiligtum‹ gewinnt Profil.....	87
<i>von Aiman Ashmawy – Dietrich Raue</i>	
Keramikdeponierungen im Kontext von Prozessionsstraßen in Abydos und Theben (Ägypten)	101
<i>von Julia Budka</i>	
Zur Frage der Standardisierung keramischer Votive in Ägypten. Befunde des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. in Abydos und Theben	115
<i>von Julia Budka</i>	
Politische Aspekte der Osirisfeierlichkeiten im Monat Choiak während der Ptolemäerzeit.....	129
<i>von Andreas Effland</i>	
»Denn über die Gestalt der Götter ... wird vielerlei behauptet« – Antike Erscheinungen des Göttlichen an der Grenze zur Unterwelt.....	143
<i>von Soï Agelidis – Andreas Effland</i>	

Das Pantheon von Olympia. Methodische Überlegungen zum Phänomen der Kultpluralität in griechischen Heiligtümern	161
<i>von Oliver Pilz</i>	
Das Phänomen der standardisierten Weihgaben und die Aussagekraft kultspezifischer Votive in griechischen Heiligtümern	173
<i>von Helga Bumke</i>	
Wasserinstallationen in griechischen Heiligtümern. Zur Bedeutung von Brunnen und Badeanlagen für die rituelle Reinigung	191
<i>von Christina Leypold</i>	
Das ›heilige Wasser‹ im Orakelheiligtum von Didyma	209
<i>von Helga Bumke</i>	
Giebeltüren im griechischen Osten. Inszenierte Epiphanien in Magnesia am Mäander?	231
<i>von Jan-Henrik Hartung</i>	
Ein Cerestempel im Briefsiegel. Religiöse Kommunikation und sakraler Kontext in Plinius epist. 9, 39	241
<i>von Ulrike Egelhaaf-Gaiser</i>	
Besondere Zeiten, besondere Regeln. Festzeit als Sonderzeit in Plutarchs <i>Quaestiones Graecae</i> und <i>Romanae</i>	249
<i>von Christian Neumann</i>	
Prozessionen in den Bauten für Schaustellungen im kaiserzeitlichen Rom	259
<i>von Henner von Hesberg</i>	
Komplexe Darstellungen der Mithras-Tauroktonie und ihre Einbettung in die römisch-kaiserzeitliche Kunst. Ein Relief aus Nida-Heddernheim	275
<i>von Marlis Arnhold</i>	
Konjunkturen des bronzezeitlichen Deponierungsgeschehens an der Unteren Donau	285
<i>von Tilmann Vachta</i>	

Zur Einführung

von *Iris Gerlach – Gunvor Lindström – Katja Sporn*

Das DAI Forschungscluster 4 »Heiligtümer« verbindet seit 2006 Wissenschaftler*innen verschiedener archäologischer Fachrichtungen sowie aus Nachbardisziplinen zu gemeinsamen Forschungen. Deren Ziel ist es, religiöse Konzepte und Heiligtümer unterschiedlicher Kulturkreise miteinander zu vergleichen, um auf diese Weise das Spezifische oder auch Gemeinsame der jeweiligen Kulturen und Regionen zu erfassen. Die beteiligten Forschungsprojekte nähern sich diesem Vorhaben in ganz unterschiedlicher Weise, wobei die zeitliche Entwicklung, räumliche Präsenz und inhaltliche Nutzung sakraler Orte thematische Schwerpunkte bilden. Im Fokus ihrer Diskussionen stehen Fragen danach, wie sich die unterschiedlichen Kulturen über Zeit und Raum hinweg das Göttliche vorstellten, ihre Religion praktizierten, den Umgang mit dem Heiligen, dem »Übernatürlichen« handhabten, ihre Kultplätze formten, Rituale ausbildeten oder Weihgaben produzierten und darbrachten. Die Erforschung dieser Themen ist für das Verständnis antiker Kulturen von elementarer Bedeutung, war doch das Leben bestimmt vom Verhältnis zu übernatürlichen Mächten, die transzendent oder immanent ausgeprägt sein konnten. Dies gilt nicht nur für die Antike, sondern – trotz partiell säkularisierter Gesellschaften – ebenso für die Neuzeit. Auch heute spielt die Beschäftigung mit religiösen Kommunikationsformen und ihrer gesellschaftlichen Konnotation eine große Rolle, etwa in der Auseinandersetzung mit Kulturen und Gesellschaften, denen die Trennung von Politik und Religion fremd ist.

Heiligtümer und ihr Umfeld lassen sich als komplexe Systeme der Kommunikation verstehen, in denen theologische ebenso wie politische, ökonomische und andere Botschaften medial etwa über sprachliche, bildliche oder naturräumliche Träger vermittelt werden. Grundsätzlich ist von Kommunikation in zwei Richtungen auszugehen, nämlich zum einen von einer vertikalen zwischen Mensch und übernatürlichen Mächten und zum anderen von einer horizontalen, welche die soziale Wirkung der Rituale auf die Akteure einschließt. Um mit den übernatürlichen Mächten in Kontakt zu treten, die für das Wohl des Einzelnen und des gesamten Gemeinwesens als verantwortlich galten, bediente man sich verschiedener Formen und Wege der Kommunikation. Dabei kamen ganz unterschiedliche Medien als Instrument und Verstärkung der Botschaftsübertragung zum Einsatz. Hierzu zählen etwa die kultische Reini-

gung, Wasser, Rauch, Aromata, Drogeneinsatz etc. sowie Gebet mit Opfer, Gesang, Tanz und Musik.

Heiligtümer sind soziale Räume, in denen sich die Akteure durch gemeinschaftliche Rituale zueinander in Beziehung setzen. Die Wirksamkeit auf der horizontalen Ebene ist nicht nur vermittelnd und integrierend, sondern auch kompetitiv und hierarchisierend. Ausdruck finden diese Prozesse und Dynamiken vorzugsweise in performativen Handlungen und dokumentierenden, permanent konzipierten Medien. Zu den performativen Handlungen zählen etwa Prozessionen, gemeinsame Opfer, Agone, rituelle Mahlzeiten, Initiationsriten, Feste als komplexe Rituale, die Versorgung der Götter durch Opfergaben aller Art, eine Kultbildpflege sowie die Bereitstellung von Kleidern und Schmuck für Kultbilder. Zu den auf Dauer konzipierten Medien gehören dagegen in den Heiligtümern aufgestellte Weihgeschenke sowie schriftlich niedergelegte Orakelsprüche und Dekrete, in der Regel aus beständigem Material wie etwa Stein oder Bronze. Sie können die erfolgte Kommunikation mit der Gottheit permanent oder zumindest mittelfristig in Erinnerung bewahren. Orakel und Dekrete besitzen zudem legislative Wirkung, da sie sowohl das Verhältnis zu den Göttern als auch der Menschen untereinander regeln. Für die Kontaktaufnahme mit der Gottheit spielt nicht selten die Topographie des Kultortes eine entscheidende Rolle, denn vielfach wurden Heiligtümer und Kulte an naturräumlich exponierten Positionen installiert. Fehlen aufgrund der örtlichen Gegebenheiten solche markanten Plätze, kann die Kontaktaufnahme durch künstliche Inszenierung evoziert werden.

Die am Forschungscluster »Heiligtümer« beteiligten über 50 Projekte haben sich in einer ersten Phase von 2006 bis 2012 in vier Forschungsfelder gegliedert (»Gestalteter Raum«, »Votiv und Ritual«, »Genese und Kontinuität« sowie »Ende und Nachleben« von Heiligtümern); die Ergebnisse dieser Arbeiten wurden 2013 publiziert (I. Gerlach – D. Raue [Hrsg.], Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund, MKT 10 [Rahden/Westf. 2013]). Nach einer Evaluierung der Clusterarbeit im Jahr 2012 kristallisierte sich aus diesen großen Gruppen ein kleinerer Kreis von Wissenschaftler*innen heraus, die sich in einer zweiten Phase von 2012 bis 2019 unter dem Titel »Heiligtümer. Kulttopographie und Kommunikationsformen im sakralen Kontext« mit unterschiedlichen Phänomenen der ver-

balen und nonverbalen Kommunikation in der religiösen Praxis antiker Gesellschaften beschäftigten. Diese Phase der Clusterforschung war durch eine große Offenheit nach außen und Konsistenz nach innen geprägt. Es beteiligten sich Kolleg*innen aus fünf Abteilungen des DAI, aber auch ehemals über ihre Tätigkeit am DAI involvierte Wissenschaftler*innen, deren akademischer Weg sie an eine andere Institution geführt hatte. Sie nutzten dabei Methoden und Erkenntnisse der Archäologie, Bauforschung, Geschichte, Religionswissenschaft, Philologie und Epigraphik. Synergien ergaben sich auch durch einen Austausch mit theoretisch orientierten und textbasiert arbeitenden Forscherkreisen, etwa mit der Kolleg-Forschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive« des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt, dem Seminar für Klassische Philologie der Universität Göttingen, dem Lehrstuhl für Semitische Philologie und Islamwissenschaften der Universität Jena, dem Exzellenzcluster »Religion und Politik« der Universität Münster sowie dem Forschungsprojekt »Kulte im Kult« der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hervorzuheben ist hier, dass einmal von außerhalb des DAI hinzugetretene Wissenschaftler*innen dem Cluster dauerhaft verbunden blieben und dass alle Mitglieder des Clusters ihre Forschungspläne so ausrichteten, dass sie möglichst an den jährlich im Spätherbst stattfindenden Tagungen teilnehmen konnten. Dabei brachten sie nicht nur die Ergebnisse ihrer eigenen, teils spezifisch auf einen Fundplatz bzw. eine Periode gerichteten Projekte ein, sondern erarbeiteten sich nicht selten eigens für die Diskussionen im Cluster einen breiteren regionalen oder zeitlichen Überblick, um auf den Tagungen tatsächlich zu einem Kulturvergleich kommen zu können. Außerdem fanden sich mehrfach Referent*innen unterschiedlicher archäologischer Disziplinen zusammen, um in einem »Tandem-Vortrag« die religiösen Spezifika der jeweiligen antiken Kulturen direkt gegenüberzustellen.

Eine erste Tagung im Jahr 2012 in Halle widmete sich den Themen »Wasser und Kult«, eine weitere 2013 im Wiegand-Haus Berlin hatte »Wasser – Feuer – Rauch: Ephemere Medien der rituellen Kommunikation« sowie »Prämissen ritueller Kommunikation: Topographische Einbindung und Infrastruktur« zum Gegenstand. Medien wie Wasser, Feuer und Rauch dienten kulturübergreifend einerseits zur rituellen Reinigung bzw. zur Vorbereitung auf die eigentliche kultische Handlung, konnten aber andererseits auch selbst Gegenstand des Kultes sein. Die Verbrennung verschiedenster Aromata, vor allem Weihrauch und Myrrhe, bildete ein wichtiges Medium der sakralen Kommunikation. Eine Rekonstruktion ihres Einsatzes in den Heiligtümern lässt sich allerdings manchmal aus Mangel an Inschriften ledig-

lich über die Funde von Weihrauchbrennern, ihrer Installation und Nutzung (auch als Weihgabe) vornehmen. Darüber hinaus wurde, aufbauend auf den Ergebnissen der ersten Phase der Clusterarbeit, die Topographie der Kultorte vergleichend untersucht, wobei auch die Position, die ein sakraler Ort innerhalb eines Territoriums oder einer definierten Kultlandschaft einnimmt, beleuchtet wurde. Hier lag ein Schwerpunkt auf dem »Kommunikationsradius« von Heiligtümern, die allein schon aufgrund ihrer geographischen Lage eine enorme Reichweite der sakralen Kommunikation entfalten konnten, so dass von einer lokalen und einer überregionalen Vernetzung gesprochen werden kann.

2014 wurde gemeinsam mit dem Seminar für Klassische Philologie der Universität Göttingen in der Sternwarte der Universität das Thema »Prozessionen« behandelt. Im Fokus standen Prozessionen, rituelle Umzüge und im archäologischen Befund fassbare Zeugnisse derselben. In der altägyptischen Kultur waren die öffentlichen Prozessionen beispielsweise nicht nur Höhepunkt der Götterfeste, sondern auch die einzigen Gelegenheiten, zu denen das Kultbild den Tempel verließ. Während der Alltagskult im Inneren der Tempel unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfand, bezog der Festkult mit einer Prozession die Außenwelt mit ein. In den zu Fuß, aber auch mit dem Schiff und teilweise über große Distanzen unternommenen Umzügen wurde das Kultbild – die Prozessionsbarke mit dem Schrein für die Kultstatue oder mit der Prozessionsstatue bzw. der Standarte – als Manifestation des Gottes für eine größere Menge der Bevölkerung sichtbar. Es handelt sich also nicht um den Weg der Menschen zu Gott, sondern den Weg des Gottes zu den Menschen.

Dem Themenkomplex »Erscheinungen des Göttlichen – Divinisierung« war die im Jahr 2015 im DAI Athen veranstaltete Tagung gewidmet. Verschiedene Formen der Erscheinung, Imagination und Wahrnehmung des Göttlichen, aber auch der imaginierten Kontaktaufnahme des Göttlichen mit den Menschen in Form von Orakeln wurden hier thematisiert. Während in vielen antiken Religionen menschliche Darstellungsbilder des Göttlichen gängig sind, kommen selbst in der griechisch-römischen Antike auch theriomorphe und anikonische Erscheinungen vor. Inszenierungen des Göttlichen können ferner über Naturerscheinungen wie Sonnenlicht, Bäume oder Wasser erfolgen, über die das Göttliche etwa mittels Orakel erfahren werden konnte. In der Gegenüberstellung der Erscheinungsformen des Göttlichen in der ägyptischen, minoischen, griechisch-römischen, altsüdarabischen und phönizischen Kultur wurde deutlich, wie unterschiedlich die Götter in diesen Kulturen imaginiert wurden und wie verschieden daher auch die Kommunikation mit diesen Göttern erfolgte.

»Religiöse Praxis in der Festzeit und Alltagszeit« war der Titel der 2016 in Kooperation mit dem Exzellenzcluster »Religion und Politik« an der Universität Münster ausgerichtet Tagung. Zur Diskussion gestellt wurde bei dieser Veranstaltung das theoretische Konzept, welches Phänomene der »Festzeit« und der »Alltagszeit« als Gegensätze definiert und im Wesentlichen auf Jan Assmann basiert, der das Fest als Ort des Anderen definiert hat. Das Andere wird von ihm dabei als Gegenpol zum Alltag und zur (Alltags-)kultur verstanden. Während das Fest als zeitlich begrenzte und durch Handlungsabläufe strukturierte Einheit zu fassen sei, wird die Alltagszeit also nur als ein außerhalb der Festzeit verorteter Gegensatz definiert. Die Dichotomie Alltag – Fest stellt ein elementares, aber auch umstrittenes Definitionsmerkmal in den Festtheorien kulturhistorischer Forschung dar. In mehreren Beiträgen und Diskussionen wurden die Tragfähigkeit und der Erkenntniswert dieses theoretischen Modells an konkreten Beispielen archäologischer Stätten und/oder literarischer Quellen getestet und kontrovers diskutiert. Denn Festzeit und Alltagszeit bildeten nicht die einzigen und voneinander getrennten Situationen im religiösen Leben und nicht jede religiöse Handlung, die außerhalb eines Festes stattfand, lässt sich einem alltäglichen Kontext zuweisen. Außerdem ist nicht jedes Durchbrechen des Alltags gleich als ein Fest zu bezeichnen.

In Leipzig fand auf Einladung des Ägyptischen Museums 2017 in der Aula der Alten Nikolaischule der Universität die Tagung »Heiligtümer als Wirtschaftsfaktoren« statt, welche ihren Blick auf die Produktion, Distribution und Konsumtion von Gütern in Heiligtümern richtete. Dabei wurden verschiedene Aspekte der Ökonomie von Sakralorten behandelt, u. a. wie Heiligtümer Wirtschaft organisierten bzw. Einkommen generierten, um etwa den Kultbetrieb aufrechtzuerhalten oder auch die Verpflegung von Pilgern zu finanzieren. Hierzu zählte auch das planmäßige Erschließen des Umlandes der Heiligtümer, indem man natürliche Rohstoffe abbaute, Werkstätten im Heiligtum einrichtete oder Tauschhandel von Gütern betrieb. Auch bauökonomische Aspekte wurden anhand von komplexen Baustrukturen in Heiligtümern unter Berücksichtigung von bauhistorischen, archäologischen und epigraphischen Quellen behandelt. Hier ging es unter anderem darum, inwieweit die Ausstattung der Heiligtümer auf wirtschaftliche Verhältnisse zurückzuführen ist. Während viele Heiligtümer komplexe Gebilde mit Raumeinheiten für die Ausübung von Ritualen sowie mit profanen Raumstrukturen für Administrations-, Unterkunfts-, Produktions- und Wirtschaftsräumen waren, beschränkten sich andere auf elementare Räume zur Ausübung des Kultes. Beispielhafte Untersuchungen gingen hier der Frage nach, welche wechselseitigen Auswirkungen der Kult und wirtschaftliche Bedürfnisse aufeinander haben.

»Akteure im kultischen Kontext« waren Thema der Tagung 2018, die gemeinsam mit dem Lehrstuhl für Semiotische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Jena ausgerichtet wurde und im Senatsaal der Universität stattfand. Zu dem Thema hatten vor allem zwei Begriffe aus der Handlungstheorie angeregt: »Akteur« wird für sozial Handelnde verwendet und bezeichnet Max Weber folgend diejenigen, deren Handeln sich seinem Sinn nach wechselseitig auf das Handeln anderer bezieht und sich auch in seinem Verlauf daran orientiert. Der zweite, aus dem Englischen stammende Begriff »agency« beschreibt dagegen das Bewusstsein, die Fähigkeiten und Möglichkeiten einzelner Akteure, selbstständig zu handeln und freie Entscheidungen zu treffen. Dieses vor allem in der angelsächsischen Soziologie verwendete Modell geht davon aus, dass der Handlungsspielraum durch sogenannte Strukturen bestimmt und auch eingeschränkt wird, also durch Einflussfaktoren wie etwa soziale Schicht, Geschlecht oder auch ethnische Zugehörigkeit der Akteure. Im kultischen Kontext betrachtet stellte sich zunächst die Frage, wie sich die Akteure überhaupt durch archäologische Quellen und in der schriftlichen Überlieferung fassen lassen und um welche individuellen oder überindividuellen Akteure es sich generell handelt. Inwieweit lassen unsere Quellen beispielsweise religiöse Spezialisten bzw. Priester und Kultpersonal, Herrscher und andere weltliche Autoritäten, Stifter, Pilger, lokale oder »fremde« Gläubige etc., aber auch Bauherren und Schöpfer eines architektonischen Rahmens kultischer Aktivitäten erkennen? Und welche Strategien wurden angewendet, um diese Rollen dauerhaft zu etablieren oder die agency auszuweiten? In diesem Zusammenhang spielten Aspekte der Genderforschung eine wichtige Rolle, galt es doch zu untersuchen, ob und in welchem Rahmen Frauen oder Kinder als Teilnehmer des Kultgeschehens nachgewiesen werden können. Ein weiterer Untersuchungsschwerpunkt lag auf dem Selbstbildnis der Akteure und ihrer agency: Welche Individuen oder kollektiv handelnden Gruppen agierten in Heiligtümern, mit welchen Zielen und auf welche Weise? Wie und zu welchen Anlässen stellten sich die Akteure im kultischen Raum dar? Ihre Präsentation konnte etwa über die Ausführung von Ritualen bzw. die Einbindung in rituelle Handlungen erfolgen. Als Belege hierfür können neben schriftlichen Quellen oder Bild- und spezifischem Fundmaterial auch die architektonische Gestaltung bzw. Ausgestaltung der Heiligtümer dienen.

Sowohl im Heiligtum als auch bei Bestattungen und am Grab werden Rituale und Handlungen durchgeführt, die der Strukturierung gemeinschaftlicher Gruppen dienen. In Kooperation mit der Forschungsgruppe »Religion und Urbanität: Wechselseitige Formationen« am Max-Weber-Kolleg für Kultur- und So-

zialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt fand 2019 im Augustiner-Kloster Erfurt die Tagung »Weitere Welten. Toten- und Götterreiche innerhalb und außerhalb von Siedlungen und Städten« statt. Untersucht wurden die verschiedenen Bestattungs- und Grabkonzepte hinsichtlich ihrer rituellen Performanz sowie in diesem Zusammenhang auch die räumliche Konzeption und Organisation der Nekropolen. In beiden Bereichen werden in Kommunikation mit numinosen/göttlichen Mächten soziale und gesellschaftliche Konzepte gepflegt bzw. manifestiert oder auch neu verhandelt. Aus archäologischer Perspektive rückte darüber hinaus in besonderer Weise die Frage der räumlichen Dimension dieser Praktiken und Vorstellungen in den Vordergrund. In welchem Maße werden solche Welten innerhalb oder außerhalb des Siedlungsraums angelegt, darauf bezogen oder abgegrenzt? Wie werden durch räumliche Bezüge – in Praktiken, in Lokalisierung oder Architektur, durch Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit – private oder öffentliche Komplementär- oder Gegenräume geschaffen?

Die in diesem Band vorgelegten Beiträge bieten eine repräsentative Auswahl der Diskussionen, die auf jährlichen Tagungen des Forschungsclusters 4 geführt wurden. Dabei sind die Beiträge zwar in der Regel aus dem Thema einer spezifischen Tagung hervorgegangen, doch die meisten Autor*innen greifen auch Aspekte anderer Tagungen auf. Aus diesem Grund sind die Beiträge hier nicht nach Tagungsthemen gruppiert, sondern nach archäologischen Kulturen. Dabei führt der Weg von einem bedeutenden bronzezeitlichen Heiligtum der Hethiter in der heutigen Türkei über die Heiligtümer und Kulte der Sabäer im 1. Jahrtausend v. Chr. in Südarabien und am Horn von Afrika nach Ägypten, wobei hier Befunde vom Alten Reich (zweite Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr.) bis in die Ptolemäerzeit vorgestellt werden. Von Ägypten geht es nach Griechenland und die ionische Küste und schließlich über das antike Rom ins prähistorische Mitteleuropa.

Der Beitrag von Birthe Hemeier »Das hethitische Quellheiligtum von Eflatun Pınar« untersucht die räumliche Gestaltung eines Landschaftsraumes als Anforderung zur praktischen Einbindung in hethitisches Ritualgeschehen. Sie wendet das Interaktionsmodell von Erving Goffmann auf das Naturheiligtum an und gewinnt so eindrucksvoll Hinweise auf die potentielle Umsetzung und multisensorische Wirksamkeit der aus den Schriftquellen überlieferten Rituale.

Dass südarabische Heiligtümer nicht nur Orte der sakralen Kommunikation, sondern auch der schriftlichen Dokumentation sind, wird von Norbert Nebes unter dem Thema »Das Heiligtum in Südarabien als Ort der schriftlichen Dokumentation« diskutiert. Aus den Heiligtümern des antiken Südarabien (800 v. Chr. bis zur Mitte des

4. Jahrhunderts n. Chr.), insbesondere aus dem sabäischen Kernland mit seinen Hauptstädten Märib und Şirwāḥ, sind umfangreiche Inschriftencorpora bekannt, die einen Einblick in die sozialen, gesellschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse der Sabäer gewähren und wesentliche Quelle für die Rekonstruktion der politischen Ereignisgeschichte des südarabischen Raums darstellen. Darüber hinaus geben sie aber auch Auskunft über die Baugeschichte und Ausstattung der Heiligtümer, über die verehrten Gottheiten, über die Kultpraktiken und Rituale und nicht zuletzt über die ökonomische Rolle der Tempel.

Die herausragende religiöse und politische Bedeutung zweier Tatenberichte altsabäischer Herrscher (Ende des 8. und Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr.) aus dem 'Almaqah-Tempel von Şirwāḥ wird von Iris Gerlach in ihrem Beitrag zu den »Kulthandlungen um die Tatenberichte im 'Almaqah-Tempel von Şirwāḥ (Jemen)« behandelt. Sie stellt heraus, wie die architektonische Inszenierung des 'Almaqah-Heiligtums mit den Kultinstallationen einschließlich Altar, Kultschrein, Brunnen, Knochen- und Schatzkammer sowie Bankettbereich auf die Inschriften ausgerichtet war. Die Inschriften markierten den kultisch zentralen Bereich, auf sie fokussierten alle Kulthandlungen, ihre Nähe wurde für die Deponierung der Weihgaben und für die Ausrichtung der rituellen Mahlzeiten wie auch der Ratsversammlungen gesucht.

Den 'Almaqah-Heiligtümern beiderseits des Roten Meeres widmet sich der Beitrag von Mike Schnelle »Überlegungen zur Gliederung sakraler Räume in Südarabien und Ostafrika«. Darin werden zwar Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede im Entwurfskonzept bei dem sabäischen Hauptgott 'Almaqah geweihten Heiligtümern beiderseits des Roten Meeres aufgezeigt, die vermutlich in unterschiedlichen Ritualpraktiken ihre Begründung finden. Während diese Heiligtümer in Südarabien eine große Formenvielfalt aufweisen, folgten sie in Ostafrika einem übergeordneten Entwurfsschema. Letzteres ist zwar auch in Südarabien nachweisbar, beschränkt sich dort jedoch nicht auf Sakralbauten und geht womöglich auf über einen längeren Zeitraum tradierte Bautraditionen zurück. Das in Ostafrika nachgewiesene Entwurfsschema deutet auf stark standardisierte rituelle Praktiken hin, während diese in den formal deutlich variableren Heiligtümern derselben Gottheit in Südarabien eine größere Vielfalt vermuten lassen.

Mehrere Beiträge widmen sich Heiligtümern im Alten Ägypten. Der Tempel von Heliopolis, im Kairener Stadtteil Matariya gelegen, war für viele Jahrhunderte das Zentrum des altägyptischen Sonnenkults. Seine innerstädtische Lage hat jedoch eine gute Erhaltung und systematische Erforschung des Bezirks verhindert. Der Beitrag von Aiman Ashmawy und Dietrich Raue »Heliopolis – ein »Reichsheiligtum« gewinnt Profil« stellt die

seit 2012 durchgeführte ägyptisch-deutsche Gemeinschaftsunternehmung vor. Dabei konnten grundlegende Erkenntnisse zu den naturräumlichen Voraussetzungen sowie zu besonders intensiven Phasen der königlichen Investitionen an dem Ort gewonnen werden, wo nach altägyptischer Vorstellung die Welt erschaffen wurde.

Ein weiterer Beitrag zur ägyptischen Kultur widmet sich dem Phänomen der Standardisierung von Weihgaben und knüpft damit an ein Thema an, welches bereits in der ersten Phase von Cluster 4 diskutiert wurde: Julia Budka stellt hierbei Überlegungen »Zur Frage der Standardisierung keramischer Votive in Ägypten. Befunde des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. in Abydos und Theben« an. Sie konstatiert, dass das im kultischen Zusammenhang genutzte ägyptische Keramikrepertoire unmittelbar vor und zu Beginn der Ptolemäerzeit eine Standardisierung erfährt. Beispiele des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. aus Umm el-Qa'āb und aus thebanischen Tempelgräbern zeugen von einer Annäherung und Vereinheitlichung des Totenkults mit Handlungen in Tempelanlagen und Ritualen für Gottheiten sowie Weihvorgängen bei Festen. Dabei wird zur Diskussion gestellt, dass die Standardisierung auf intellektueller bzw. religiöser Ebene stattgefunden hat und erst im Anschluss auf die Weihgaben bzw. Kultgeräte übertragen wurde. Trotz fehlender Beschriftung können somit auch Keramikgefäße einen Beitrag leisten, die komplexe Entwicklung des Totenkults im untersuchten Zeitraum aufzuzeigen und in den größeren Kontext zu stellen.

Auch in einem zweiten Beitrag zu »Keramikdeponierungen im Kontext von Prozessionsstraßen in Abydos und Theben (Ägypten)« beschäftigt sich Julia Budka mit Befunden aus Umm el-Qa'āb, die sie mit ähnlichen aus Theben gegenüberstellt. Die Befunde eines mit beeindruckender Akribie freigelegten, unter dem Namen O-NNO dokumentierten Flaschendepots in Umm el-Qa'āb (Abydos) zeigen deutlich, dass die Keramikgefäße bzw. -deponierungen Relikte komplexer Kulthandlungen waren. Das Depot besteht aus sogenannten Spätzeitflaschen, die im 8.–7. Jahrhundert v. Chr. in langen, straßenähnlichen Reihen intentionell deponiert wurden. Gefäßdeponierungen dieser Zeit an anderen sakralen Orten Ägyptens, besonders in Theben, zeigen zwar lokalspezifische Eigenheiten, doch auch Gemeinsamkeiten, die mit übergeordneten Kultaspekten zusammenhängen dürften, die den Gott Osiris und Aspekte der Regeneration und Wiedergeburt in den Fokus stellen.

Andreas Effland zeigt in seinem Beitrag »Politische Aspekte der Osirisfeierlichkeiten im Monat Choiak während der Ptolemäerzeit«, wie während der Herrschaft der nicht allseits geliebten Ptolemäer in Ägypten Feiern von Osiris politisch instrumentalisiert wurden. So finden sich im Inneren des altherwürdigen Tempels

Sethos' I. in Abydos, in dem die Osiriswerdung des Pharaos und die Herrschaftsübernahme des rechtmäßigen Thronfolgers die wichtigsten Bildthemen sind, eine Reihe politisierender Graffiti. Mit einem prä-koptischen Graffito von 201/200 v. Chr. im Inneren des Tempels sucht der Gegenkönig Horus-Onnophris nach Legitimierung. Im selben Tempel haben sich dann offenbar die Belagerer des Aufstandes von 199 v. Chr. niedergelassen, auch dies mitunter in Graffiti dokumentiert, teils beteiligten sich wohl auch Priester an dem Aufstand. Infolgedessen gab es eine Veränderung im Kultablauf, erstmals entstand eine Nekropole mitten im heiligen Wādī zwischen Nord- und Mittelfriedhof, das die verbindenden Kulthandlungen über den Prozessionsweg verhinderte. Abydos verlor daraufhin immer mehr an Bedeutung.

Der Beitrag von Soï Agelidis und Andreas Effland »Denn über die Gestalt der Götter ... wird vielerlei behauptet« – Antike Erscheinungen des Göttlichen an der Grenze zur Unterwelt« ist aus einem der erwähnten »Tandem-Vorträge« hervorgegangen und schlägt hier einen Bogen vom antiken Ägypten ins antike Griechenland. Er stellt die Mythologie und Kulte zweier mit der Unterwelt verbundener Götter gegenüber: einerseits Osiris, den ägyptischen Gott des Jenseits und der Wiedergeburt, an dessen wichtigstem Kultplatz in Abydos ein Wādī inmitten eines Wüstenplateaus liegt, das als Eingang zur Unterwelt gedeutet wurde, und andererseits der griechische Gott Hades, der Gott der Unterwelt, der in den griechischen Kultlandschaften eine eher untergeordnete Rolle spielte. Gemeinsam haben sie ihre Darstellung als Könige, aber Osiris war zunächst Gott des Diesseits und gelangte erst nach dem Tod ins Jenseits, während Hades als Gott geboren war und die Macht über die Unterwelt bald erhielt. Angeblich soll Ptolemaios I. Soter den ägyptischen Gott Osiris-Apis adaptiert und in Alexandria den Kult des Serapis eingeführt haben, in dem Osiris und Apis aufgingen und der in der Gestalt des Hades dargestellt wurde, mit einem aus Sinope geraubten Kultbild des Plouton. Die Autoren gehen in dem Beitrag den verschiedenen Quellenüberlieferungen nach, die bereits in der Antike versucht haben, diese Verbindung zu deuten.

Das antike Griechenland ist seit jeher eines der zentralen Forschungsfelder des DAI und wird auch hier in mehreren Beiträgen behandelt. Einem der bekanntesten griechischen Heiligtümer widmet sich der Beitrag von Oliver Pilz »Das Pantheon von Olympia. Methodische Überlegungen zum Phänomen der Kultpluralität in griechischen Heiligtümern«. In einer Zusammenschau von archäologischen und schriftlichen Quellen untersucht er das Pantheon von Olympia, wo neben Zeus schon verhältnismäßig früh, nämlich seit dem 5. Jahrhundert v. Chr., eine Reihe weiterer Gottheiten und He-

roen verehrt wurde und sich die Zahl der Kulte bis in die mittlere Kaiserzeit stetig erhöhte. Zu dieser Kultpluralität dürfte, wie der Beitrag nahelegt, auch die von der benachbarten Stadt Elis forcierte Integration des ursprünglich keiner Polis zugeordneten Heiligtums in ihr Staatswesen beigetragen haben. Die verschiedenen Kult empfangenden Götter und Heroen hatten in Olympia teils einen eigenen Tempel oder ein Temenos, meist jedoch einen Altar inner- oder auch außerhalb des heiligen Bezirks. Die Art dieser Kultstätten und ihre Verteilung spiegelt offenbar eine hierarchische Ordnung des Pantheons. Dabei kann die räumliche Konfiguration der Kulte – die Nähe von Altären unterschiedlicher Gottheiten zueinander oder gar die gemeinsame Verehrung an einem Altar – als eine Art Projektion der Struktur der in Olympia verehrten Götterwelt auf den Heiligtumsraum aufgefasst werden.

In den Heiligtümern gefundene Weihgaben gehören häufig zu den einzigen materiellen Zeugnissen einer Interaktion des Menschen mit der Gottheit. Helga Bumke wendet sich in ihrem Beitrag »Das Phänomen der standardisierten Weihgaben und die Aussagekraft kultspezifischer Votive in griechischen Heiligtümern« einer der zentralen Fragen hinsichtlich dieser Weihgaben zu, nämlich was diese Geschenke über die jeweils verehrte Gottheit, ihre besonderen Eigenschaften oder Wirkungsbereiche und die daraus resultierende Zusammensetzung ihrer Kultgemeinschaft aussagen. Während die zahlreichen Weihgaben aus dem persönlichen Besitz den Eindruck erwecken, dass man jeder Gottheit alles schenken konnte, deutet der hier angestellte übergreifende Blick auf die eigens für die Dedikation hergestellten Votivgattungen an, dass die Wahl eines Geschenkes für eine spezifische Gottheit doch nicht so beliebig war. Darüber lassen sich exklusive, nicht nur lokal-, sondern kultspezifische Weihgaben benennen, die in einzigartigen Ausführungen nur für bestimmte Heiligtümer in größerer Zahl bezeugt sind. Als eigene Ausprägungen des Dedikationswesens waren sie in exceptioneller Weise mit bestimmten Gottheiten und ihren Funktionsbereichen und zumindest in bestimmten Kontexten offenbar auch direkt mit dort praktizierten Ritualen verbunden.

Zwei weitere Beiträge zum griechischen Kulturkreis beschäftigen sich mit der Rolle des Wassers, die bei den Tagungen der Jahre 2012 und 2013 Thema war. Wie in den meisten antiken Kulturen spielte Wasser auch im griechischen Kult eine große Rolle, wovon u. a. verschiedenste hydrologische Installationen in griechischen Heiligtümern zeugen. Da schriftliche Quellen zur spezifischen Funktion dieser Anlagen in der Regel fehlen, wählt Christina Leybold in ihrem Artikel »Wasserinstallationen in griechischen Heiligtümern. Zur Bedeutung von Brunnen und Badeanlagen für die rituelle Rei-

nigung« einen Zugang über die Bautypologie, die zusammen mit der Platzierung der jeweiligen Anlagen wichtige Rückschlüsse auf ihre Funktion und Nutzung erlaubt. Im Fokus ihres Artikels stehen Anlagen, die Wasser für symbolische Reinigungen bereitstellten, die entweder vor Eintritt in einen heiligen Bezirk oder vor der Kommunikation mit der Gottheit durchzuführen waren. Sie diskutiert aber auch Installationen, die eher praktisch genutzt wurden und für die Versorgung der Kultteilnehmer unentbehrlich waren, insbesondere in extraurbanen Kultstätten, die zu Festzeiten eine große Anzahl von Kultteilnehmern zu versorgen hatten.

Außerdem untersucht Helga Bumke in diesem Band »Das ›heilige Wasser‹ im Orakelheiligtum von Didyma«. Literarischen Quellen zufolge empfing eine Priesterin (Prophetin) ein Wasserorakel, die Verkündung erfolgte wohl über den Priester des Apollon. Auch wenn eine Quelle bislang noch nicht gefunden wurde, so kamen im Adyton doch mehrere Brunnen zutage. Zumeist wird in der jüngeren Forschung allerdings davon ausgegangen, dass die Quelle im oder beim Naiskos hervortrat. Hier fanden sich ebenfalls Installationen, die vermutlich ebenfalls mit Wasser in Verbindung standen. Das Wasser soll zunächst unter dem Naiskos bereitgestellt und zu einem noch unbekanntem Zeitpunkt im Adyton durch einen Schacht erschlossen worden sein. Es wird argumentiert, dass zusätzlich auch dem ›reinen‹ Wasser im Artemisheiligtum eine wichtige Rolle zukam. Eine der Aufgaben der Artemispriesterinnen, Hydrophoren genannt, scheint die Beförderung des Wassers gewesen zu sein.

Mit einigen Architekturphänomenen in griechischen Heiligtümern wird häufig ein besonderes Ritual oder eine Inszenierung des Göttlichen verbunden. Dazu gehören Giebeltüren, rechteckige Öffnungen in der Mitte eines Tempelgiebels, die von verschiedenen griechischen Kultbauten bekannt sind und mit denen sich Jan-Henrik Hartung beschäftigt. In seinem Beitrag »Giebeltüren im griechischen Osten – Inszenierte Epiphanien in Magnesia am Mäander?« stellt er dar, dass die Giebeltür am Artemistempel in Magnesia höchstwahrscheinlich den Rahmen für eine Inszenierung bildete, bei dem die Tempelinhaberin Artemis erschien, in Anlehnung an ein auch für Ephesos rekonstruiertes Ritual. Er erläutert diese These anhand von Vergleichen mit anderen Kulturen.

Es folgt schließlich eine Reihe von Beiträgen aus der römischen Welt. Die Frage nach der Form der Kommunikation mit den Göttern geht Ulrike Egelhaaf-Gaiser in ihrem Beitrag »Ein Cerestempel im Briefsiegel. Religiöse Kommunikation und sakraler Kontext in Plinius epist. 9, 39« nach. Zunächst untersucht sie die Wechselwirkung von religiöser Kommunikation im Heiligtum und dem stilisierten Freundschaftsbrief. Es folgt eine Textexegese des Briefes: Es wird zunächst ein Ceres-

tempel auf einem Privatgrundstück des Plinius als Raum der Kommunikation und der Wirtschaft beschrieben und die von *haruspices* vorgetragene Notwendigkeit der Verschönerung und Vergrößerung des Bauwerks vorgebracht. Die Vergrößerung soll durch Anlage einer Säulenhalle erfolgen. Im zweiten Teil wird der Auftrag an den Briefempfänger vorgetragen, Marmor zur Verkleidung sowie ein Bild der Göttin zu besorgen. Da kein Platz für eine Säulenhalle direkt beim Tempel vorhanden ist, könne man zudem auf die Wiese jenseits der Straße ausweichen. Durch die ausführlichen Beschreibungen der notwendigen Aktionen geriert sich Plinius als Baustifter, der durch die Stiftung sowohl seine Frömmigkeit gegenüber den Göttern zum Ausdruck bringt als auch seine Fürsorge für die Mitbürger, die die Säulenhallen für verschiedene Geschäfte nutzen.

Wie fruchtbar der im Cluster gepflegte enge Austausch mit Althistoriker*innen war, zeigte sich in besonderem Maße bei den Diskussionen zu »Religiöser Praxis in der Festzeit und Alltagszeit« der Clustertagung 2016 in Münster, denn das Verhältnis antiker Gesellschaften zur vierten räumlichen Dimension, der Zeit, lässt sich im archäologischen Befund kaum nachweisen. Aus dem Thema geht der Beitrag des Göttinger Althistorikers Christian Neumann »Besondere Zeiten, besondere Regeln« hervor, in dem er zwei Texte des griechisch-römischen Autors Plutarch untersucht, der nicht nur Schriftsteller und Philosoph war, sondern seit 95 n. Chr. auch Apollonpriester in Delphi. Auch wenn die *Questiones Graecae* und *Questiones Romanae* in erster Linie eine didaktisch-pädagogische Intention haben, bilden sie eine wichtige Quelle zur antiken Geistesgeschichte. Ihre Analyse zeigt, dass zumindest Plutarch die Festzeit als eine zyklisch wiederkehrende Ausnahmezeit versteht, die den Alltag gliedert. In dieser Sonderzeit konnten bestehende Gesetze und soziale Unterschiede aufgehoben und die Festteilnehmer mit außergewöhnlichen Lizenzen versehen werden, wobei die gesellschaftlichen Grundlagen allerdings nicht ausgehebelt wurden.

Ein weiteres Fest ist der römische Triumph, der feierliche Einzug eines siegreichen Feldherrn in die Stadt Rom, dem sich Henner von Hesberg in seinem Beitrag »Prozessionen in den Bauten für Schaustellungen im kaiserzeitlichen Rom« widmet. Im Unterschied zu den von Julia Budka diskutierten Prozessionen im Landschaftsraum um Abydos ist der römische Triumph mit dem städtischen Raum verbunden, denn er führte seit den Zeiten der Republik vom Marsfeld in die Stadt Rom und zum Kapitol, wo dem Jupiter Optimus Maximus geopfert wurde. Am Beispiel des Triumphzuges der Flavier im Jahr 71 n. Chr. zeigt von Hesberg einerseits, wie hier zwar die religiöse Motivation des Umzuges betont wird, die Prozession aber in Anklang an Theateraufführungen inszeniert wurde und tatsächlich auch durch

Theater und andere Bauten für Schaustellungen hindurch führte. In einer vergleichenden Perspektive auf die Triumphzüge seit republikanischer Zeit legt er andererseits dar, wie sehr sich die Bedeutung und Präsentation der Akteure dieser Prozessionen – Imperatoren, Heer, Vertreter der Senatoren und Ritter und die Bevölkerung Roms – und damit auch ihre agency über die Jahrhunderte verändert hatte. Der Triumphzug der Flavier diente dazu, die dynastische Position der Protagonisten Vespasian und seiner Söhne Titus und Domitian in diesem performativen Akt zu inszenieren und damit zu fixieren.

Marlis Arnhold analysiert in ihrem Beitrag »Komplexe Darstellungen der Mithras-Tauroktonie und ihre Einbettung in die römisch-kaiserzeitliche Kunst. Ein Relief aus Nida-Heddernheim« die komplexe Darstellung des Mithrasreliefs aus der Zentralnische des Mithräums von Nida (Frankfurt/Heddernheim), das um 200 n. Chr. zu datieren ist. Es handelt sich dabei um das wohl facettenreichste Mithrasrelief und um eines der außergewöhnlichsten Bildwerke aus den römischen Nordwestprovinzen überhaupt. Manche der Motive sind im Fundus der Mithrasreliefs gängig, andere generische Motive – wie etwa Personifikationen von Winden oder Jahreszeiten – finden sich dagegen auch auf sonstigen Bildträgern, etwa auf Mosaiken in Wohnhäusern oder in Denkmälern der Grabkunst. Nach einer Einordnung jedes einzelnen Bildmotivs wird deutlich, dass trotz der Komplexität die einzelnen Bildmotive so gängig waren, dass das Denkmal quasi überall hergestellt gewesen worden sein kann.

Das prähistorische Mitteleuropa wurde bei den Tagungen unseres Clusters regelmäßig von Tilmann Vachta vertreten, der für diesen Band die »Konjunkturen des bronzezeitlichen Deponierungsgeschehens an der Unteren Donau« untersucht. Die im Boden niedergelegten Horte sind Deponierungen von Metallartefakten, die früher teils als Verstecke in Krisenzeiten oder Materiallager wandernder Händler oder Schmiede galten, heute aber mit guten Gründen als Weihungen gedeutet werden. Bekanntlich haben die Gesellschaften des bronze- und eisenzeitlichen Mittel- und Nordeuropas keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen, die Auskunft über die Götterwelt geben. Deshalb bilden die Horte mit ihren Weihgaben die wichtigste Quellengattung zum religiösen Geschehen der Bronzezeit. Die hier vorgelegte Studie der Horte an der Unteren Donau zeigt exemplarisch, wie sich aufgrund der Zusammensetzung der geweihten Objekte, des Zustands der Bronzen und der zeitlichen Rhythmik ihrer Niederlegung »Hortfundlandschaften« beschreiben lassen, die sich von Nachbarregionen unterscheiden. Die Horte spiegeln also Regionen mit gemeinsamen rituellen Ausdrucksformen, die offenbar auf gemeinsame religiöse Vorstellungen zu-

rückgehen. Die diachrone Analyse der Horte an der Unteren Donau zeigt, dass über die gesamte Zeit vom 3. Jahrtausend bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. die meisten Horte relativ klein sind und aus wenig Objekttypen bestehen. Dies spricht für strikte Weihvorschriften von großer Wirksamkeit und langer Dauer.

Großer Dank geht an Anja Ludwig, in deren Händen die Redaktion dieses Bandes lag und die den Kontakt zwischen Autor*innen, Herausgeberinnen und dem Satzbüro herstellte. Letzterem, der le-tex publishing services GmbH, sei an dieser Stelle ebenso gedankt wie dem Harrassowitz-Verlag für die ausgezeichnete Zusammenarbeit.

Vor allem sprechen wir neben den Autor*innen dieses Bandes den zahlreichen Kollegen*innen unseren herzlichen Dank aus, dass sie sich über die vielen Jahre nicht nur mit Vorträgen in die Clusterforschung eingebracht, sondern auch die einzelnen Themenschwerpunkte der Tagungen erarbeitet haben. Die unterschiedlichen Kompetenzen dieser Kolleg*innen kamen vor allem in den anregenden Vorträgen und Diskussionen zum Tragen. Hier sind vor allem Susanne Bocher, Velia Boecker, Claudia Bührig, Uta Dirschedl, Sophie Helas, die maßgeblich zu den Rahmenpapieren beitrug, Ivonne Kaiser, Ireen Kowalleck, Uta Kron (†), Asuman Lätzer-Lasar, Kathrin Müller, Jörg Rüpke, Jessica Schrader und Engelbert Winter zu nennen. Außerdem seien Felix Arnold, Alexander H. Arweiler, Max Beiersdorf, Francois Bertemes, Peter Funke, Jan-Marc Henke, Christian

Karst, Jana Mätzschker, Ioannis Mylonopoulos, Jutta Stroszek, Renate Schlesier, Ulrich Sinn, Sebastian Prignitz und Stephan Prütting genannt.

Unter diesen ist Uta Kron besonders hervorzuheben, die zu unserem großen Bedauern am 1. April 2020 verstarb. Sie war Klassische Archäologin und Altphilologin und eine der besten Kennerinnen der griechischen Mythen, Religion und Kultpraxis. Im Jahr 2013, einige Jahre nach ihrer Emeritierung, nahm sie das erste Mal an einer Tagung unseres Forschungsclusters teil. Seitdem gehörte Uta Kron zum festen Kreis der ›Clusterianer‹ und beteiligte sich mit viel Engagement und Freude an den Tagungen und gemeinsamen Forschungen. Sie bereicherte unsere Diskussionen durch ihr breites Wissen und ihre detaillierten Kenntnisse verschiedenster Materialgruppen und Quellengattungen aus allen Bereichen der Altertumswissenschaften. Uta Kron trug zu verschiedenen Themen vor, unter anderem zu »Prozessionen im griechischen Kult. Religiöses Ritual und Selbstdarstellung einer Gemeinschaft« (2014), zur »Epiphanie der zürnenden Demeter im Erysichthon-Mythos« (2015) und zuletzt zu »Ausnahmen von der Regel? Überlegungen zum Phänomen der Bestattungen von Kindern im antiken Griechenland« (2019). In den Diskussionen, die häufig bei einem abendlichen Essen und Wein weitergeführt wurden, zeichnete sie sich als kluge, kritische und unbestechliche und doch zugleich humorvolle und warmherzige Gesprächspartnerin aus. Uta Kron widmen wir diesen Band.

Das Heiligtum in Südarabien als Ort der schriftlichen Dokumentation

von *Norbert Nebes**

Widmungen und ihre Stifter

Die Heiligtümer in Südarabien sind nicht nur Orte der sakralen Kommunikation, sondern auch der schriftlichen Dokumentation. So stammt ein Großteil der juristischen Texte aus Tempeln, und zwar sind dies nicht nur Erlässe und Verordnungen der Gottheit, sondern auch Dokumente von profaner Seite, so von Königen und gesetzgebenden Körperschaften oder auch nur zivil- oder schuldrechtliche Dokumente von Privatpersonen, die im Heiligtum als Ort der Gerichtsbarkeit oft an prominenter Stelle niedergelegt werden¹. Das Gros der Texte aus den Heiligtümern bilden erwartungsgemäß die Widmungsinschriften und diese sind eine wesentliche Quelle für die Rekonstruktion der vorislamischen Gesellschaften Südarabiens. So erfahren wir etwa aus den 2.000 Dedikationen aus den Tempeln Südarabiens², die, zumindest was jene des sabäischen Kernlandes betrifft, eine Laufzeit vom frühen 1. Jahrtausend v. Chr. bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr. haben, welchen Göttern gewidmet, was gewidmet, aufgrund

welcher Anliegen und aus welchem Anlass heraus gewidmet wird. Anliegen und Anlässe sind jeweils verschieden und zumeist von voraussehbarer individueller Natur, also Danksagungen für die Rettung aus individuellen Notlagen, Genesung von Krankheit, Geburt von Nachkommen und Bitten des Stifters um sein Wohlergehen und das seiner Familie³ (Abb. 1).

Wenn wir die Stifter als Akteure im kultischen Kontext im weitesten Sinne ansprechen, so erhalten wir einen nicht überraschenden, aber durchaus aussagekräftigen Befund. Die Motivinschriften sind mitnichten auf soziale Gruppen beschränkt, sondern die über 1500 Dedikationen aus den großen Tempeln in Mārib und Ṣirwāḥ⁴ geben einen repräsentativen Einblick in die soziale Stratigraphie der sabäischen Gesellschaft und ihren Wandel über zehn Jahrhunderte. Widmungen werden von allen sozialen Gruppen ausgerichtet, angefangen von den frühen Herrschern, den Mukarriben, sowie den

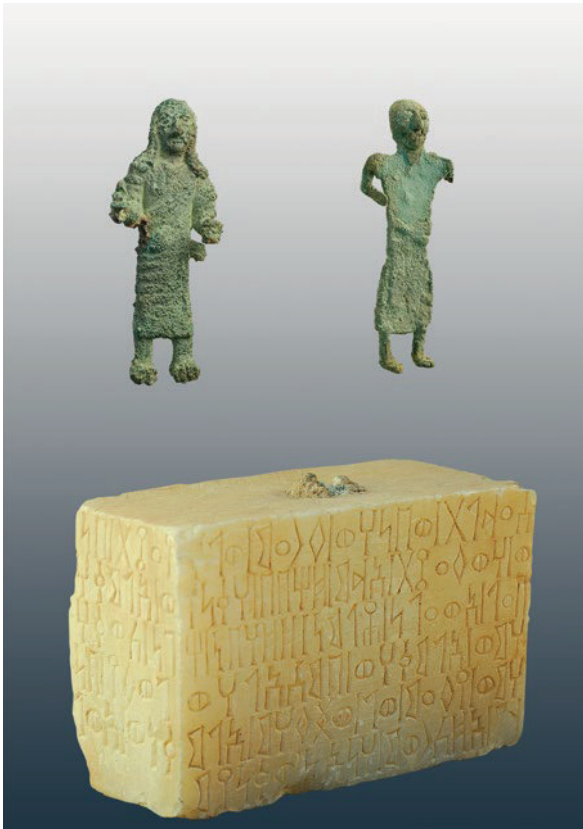
* Die im Folgenden verwendeten Inschriftensiglen sind in der Regel an Ort und Stelle mit einem entsprechenden Literaturverweis versehen. Ältere Inschriftensiglen findet man bei Kitchen 2000.

1 s. im Einzelnen Nebes 2004, 295–311.

2 Einen Überblick über die Gottheiten Südarabiens, ihre Tempel und Kultstätten gibt Robin 2012, 11–39.

3 Für einen informativen Überblick s. Multhoff 2011, 333–362.

4 Zu nennen sind hier in erster Linie die großen, dem sabäischen Hauptgott gewidmeten Heiligtümer in der Oase von Mārib, der 'Awām und der unweit davon gelegene Bar'ān, der Ḥarūnum-Tempel in Mārib-Stadt sowie das 'Almaqah-Heiligtum in Ṣirwāḥ. Zu den Epitheta des Gottes im Bar'ān und in Ṣirwāḥ s. Nebes 2005b, 116 f. und Nebes 2009, 269 f.



1 Widmungsinschrift samt zwei Statuetten

späteren Königen und den Stammesführern über die sakralen und weltlichen Funktionsträger, wie z. B. die Priester und Tempelverwalter, bis hin zu den königlichen und anderweitig Dienstverpflichteten. Wir finden aber auch Widmungen aus den sozial niederrangigen Statusgruppen wie aus den Klientelverbänden sowie von nicht weiter durch Funktionstitel ausgewiesenen Stammesmitgliedern, die beispielsweise eine Kamelstatuette samt zugehörigem Inschriftenblock dem sabäischen Hauptgott 'Almaqah widmen, weil ihnen ein namentlich genanntes Kamel am Leben geblieben ist⁵. Auch Widmungen von Frauen sind nicht selten, wenn auch weitaus weniger häufig als jene der männlichen Dedikanten.

5 Derartige Dedikationen besitzen wir in überdurchschnittlich großer Anzahl aus dem 'Almaqah-Tempel in Şirwāh gegen Ende seiner Laufzeit.

6 Ausführlich dazu Nebes 2016, 60–68.

7 Nach wie vor aktuell ist die Zusammenstellung von Beeston 1976; zu den umfangreicheren Texten wie J 576 + J 577 u. a. s. die Übersetzungen und Kommentare bei Nebes 2005a, passim.

Doch geben die Inschriften aus den Heiligtümern nicht nur einen Einblick in das soziale und gesellschaftliche Leben Südarabiens, sondern sie sind auch unsere wichtigste Quelle, wenn es darum geht, sich ein authentisches Bild über die 1.400-jährige politische Ereignisgeschichte des südarabischen Raums in vorislamischer Zeit zu verschaffen. So berichten die im 'Almaqah-Tempel in Şirwāh aufgestellten monumentalen Tatenberichte der sabäischen Mukarribe Yiṭa'amar (DAI Şirwāh 2005-50) und Karib'il (R 3945 und R 3946) (Abb. 2) über die Kriege mit ihren südarabischen Nachbarn und belegen die Vorherrschaft der Sabäer im späten 8. und 7. Jahrhundert v. Chr., die in dieser Zeit die innersüdarabische Strecke der Weihrauchstraße kontrollieren⁶.

Anhand der in den Dedikationen eingebundenen Feldzugsberichte aus dem 'Awām-Tempel in Mārib (Abb. 3) lässt sich die Ereignisgeschichte der Sabäer in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten rekonstruieren. Über die mitunter sehr ausführlich gehaltenen Berichte erhalten wir ein detailliertes Bild über die Auseinandersetzungen zwischen den nördlichen Hochlanddynastien, die gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. die Nachfolge der Könige in Mārib angetreten haben, und ihren Kontrahenten, den Ḥimyar im südlichen Hochland, die von ihrer Hauptstadt Zafār aus gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Vorherrschaft in Südarabien übernehmen und unter denen in den anschließenden Jahrzehnten Südarabien geeint wird⁷.

Doch können wir aus den zahlreichen Inschriften, die wir in den Tempeln Südarabiens vorfinden, angefangen von den verschiedenen Arten von Widmungen über die Bauinschriften bis hin zu den dort aufgestellten Rechtstexten, auch eine Reihe von Informationen über das Heiligtum selbst, seine Ausstattung, sein Personal, seine ökonomische Rolle und nicht zuletzt auch einiges Wenige über die dort stattfindenden Kulte entnehmen. Im Folgenden seien einige Punkte kurz angesprochen, wobei wir uns zuvörderst auf die Befunde aus den großen Heiligtümern in Mārib und Şirwāh beziehen⁸.

8 Die folgenden Ausführungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und bündeln lediglich in kurzer Form einige Aspekte, die in den zurückliegenden Clusterkonferenzen angesprochen wurden.



2 Şirwāh, 'Almaqah-Tempel. Tatenberichte des Yiṭa'amar (DAI Şirwāh 2005-50) und des Karib'il (R 3945 und R 3946)



3 Mārib, 'Awām-Tempel



4 Şirwāh, 'Almaqah-Tempel. Tempelmauer mit Inschrift des Yada'īl Ḍariḥ

Errichtung des Heiligtums und architektonische Ausgestaltung

Schriftliche Dokumente, die die Errichtung eines Heiligtums (Personenname / *bny / byt / Göttername*) belegen, reichen bis in die frühaltabäische Zeit des 9. und 8. Jahrhunderts v. Chr. zurück. Es handelt sich dabei um kleinere Anlagen wie z. B. den bislang nicht lokalisierten Tempel der Hawbas in der Oase von Mārib, den Yīṭa'amar Watar erbaut hat⁹, oder jenen des Waddum ḏū Masma'im in Samsara am südwestlichen Abhang des Ḡabal Balaq al-Qiblī, der von einem Verwalter eines 'Almaqah-Heiligtums errichtet worden ist¹⁰. Ins 9. Jahrhundert v. Chr. – oder möglicherweise noch früher – datieren mehrere gleichlautende Inschriften auf den Pfeilern des Tempels des 'Aṭtar ḏū Riṣāfim in Naššān extra muros, die dessen Errichtung durch den König dieser Stadt, 'Ab'amar Ṣadiq, dokumentieren¹¹. Nach-

weise für den Bau größerer Tempel besitzen wir erst seit der klassisch-altabäischen Zeit des 7. Jahrhunderts v. Chr., so für den großen Ma'rabum-Tempel des 'Almaqah, den Yada'īl Ḍariḥ in al-Masāḡid, 30 km südwestlich von Mārib, errichten und mit einer gewaltigen rechteckigen Temenosmauer umgeben hat lassen¹². Auch wenn bislang für die großen Heiligtümer in Mārib und Şirwāh epigraphische Dokumente über den expliziten Bau des eigentlichen Tempels nicht zum Vorschein gekommen sind, was der zufälligen Fundsituation geschuldet sein mag, so geben Inschriften Auskunft über die Errichtung einzelner zentraler Bauelemente und zugleich verschiedener Bauphasen (Abb. 4). In Şirwāh wird von dem bereits erwähnten Yada'īl Ḍariḥ die 10 Meter hohe ovoide Umfassungsmauer des 'Almaqah-

⁹ s. Muḥāfazat Mārib 23 und Nebes 2016, 80 f.

¹⁰ s. Schm/Samsara 1 und Müller 1988a, 636 f.

¹¹ s. SW-BA/I/2-4 und Avanzini 2011, 49 f.

¹² s. R 3949 und R 3950 sowie von Wissmann 1982, 210 und Schmidt 1982, 135–141.



5 Mārib, Bar'ān-Tempel mit Brunnen und Galerien

Tempels errichtet¹³, die zugleich Bestandteil der Stadtbefestigung ist und den Vorgängerbau des Yada'īl bin Damar'alī teilweise ersetzt¹⁴. Ebenfalls von Yada'īl Darīh wird der bislang nicht freigelegte, vermutlich hypäthrale Innenbereich des 'Awām in der Oase von Mārib mit einer 300 Meter langen und über 13 Meter hohen ovalen Umfassungsmauer umgeben¹⁵.

Doch nicht nur die Mukarribe und – wenn auch weit aus seltener – die späteren Könige, sondern auch deren Repräsentanten und die Oberhäupter der ansässigen Stämme führen Bauvorhaben im Heiligtum aus¹⁶. Im Altarbereich des Innenhofs des 'Almaqah-Tempels in Širwāh hat ein Tempelverwalter, der sich zugleich als Verwalter dreier Mukarribe ausweist, den Plattenboden verlegt¹⁷ und in dessen südwestlichen Teil wird von einem Stammesoberhaupt eine erhöhte Plattform mit

Steinbänken errichtet, die als Bankettbereich angesprochen wird¹⁸. Im unweit vom 'Awām gelegenen, ebenfalls dem 'Almaqah gewidmeten Bar'ān-Tempel in Mārib ist eine Reihe der den Rückwänden der Hofgalerien vorgeetzten Steinbänke als Privatstiftung ausgewiesen und die Rückwände selbst sind wiederum mit gestifteten Alabasterreliefs verkleidet, deren größtes von 3 Metern Länge ein Verwalter dreier Mukarribe dem 'Almaqah gewidmet hat¹⁹ (Abb. 5. 6). Der im Vorhof des Bar'ān, am Fuß der Monumentaltreppe befindliche imposante Brunnen mit seinem 18 Meter tiefen, aus Kalksteinquadern ausgekleideten Schacht ist von einer Person ohne weitere Funktionsbezeichnung angelegt und mit den entsprechenden Aufbauten dem 'Almaqah dediziert worden²⁰.

Nicht wenige Bauvorhaben im Tempel, die epigraphisch dokumentiert werden, scheinen mit bestimmten

13 s. C 366 und Nebes 2011b, 372 f. sowie zuletzt Nebes 2018, 461 f. mit weiterer Literatur.

14 s. Gerlach – Schnelle 2016, 112 mit Anm. 14. Dieser Herrscher, der mit mindestens drei Dutzend gleichlautenden Inschriften (*yd'īl / bn / ḏmr'ly / bny* »Yada'īl, Sohn des Damar'alī, hat gebaut« [s. z. B. Schmidt 2007, Taf. 13, Abb. 5 und C 633]) vertreten ist, wird aufgrund des bauhistorischen Befundes um 900 v. Chr. angesetzt und ist damit zugleich der am frühesten bezugte Mukarrib, somit gegen die späte Ansetzung bei von Wissmann 1982, 337 f. Anm. 288.

15 s. C 957 und von Wissmann 1982, 183.

16 Den Plan des Heiligtums s. bei Gerlach in diesem Band, Abb. 2.

17 DAI Širwāh 2002-23, Foto bei Schmidt 2007, Taf. 28, Abb. 3; ferner Gerlach – Schnelle 2016, 148 Taf. 27 b, wo der Innenhof mit Altarbereich abgebildet ist.

18 Gerlach in Bentz – Bumke 2013, 278, zu einer weiteren Funktion s. u.

19 s. vorläufig Vogt u. a. 2000, 6. 17 Nr. 6.

20 Vogt u. a. 2000, 6 f. 17 Nr. 8.



6 Mārib, Bar'ān-Tempel. Alabasterrelief des Yīṭa'karīb

politischen Umständen und Vorgaben zu korrelieren bzw. ursächlich von diesen sogar motiviert worden zu sein. Die Ummauerung von Tempelanlagen diente genauso wie jene ganzer Stadtanlagen innerhalb und außerhalb des sabäischen Kerngebiets vom frühen 7. bis Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr. auch fortifikatorischen Zwecken²¹. So beziehen sich möglicherweise zwei frühe, zu Zeiten des Yakrubmalik, also des Vaters des Yīṭa'amar des Tatenberichts, gesetzte Inschriften auf die Reparatur der frühen Tempelmauer des 'Almaqah-Heiligtums in Širwāḥ, die im Zuge eines Angriffs aus Ma'in beschädigt worden ist²². Ebenfalls in engem Zusammenhang mit kriegerischen Ereignissen stehen mehrere Inschriften an der Außenseite der ovalen Umfassungsmauer des 'Awām in Mārib, die von der Erhöhung ihrer Quaderlagen berichten – und dies zu einer Zeit, als Qatabān im 4. Jahrhundert v. Chr. den Sabäern die Vorherrschaft im südarabischen Raum streitig

macht²³. Möglicherweise einen gesellschaftspolitischen Hintergrund hat die bereits erwähnte, als Bankettbereich angesprochene, über drei Stufen erschlossene Galerie im 'Almaqah-Tempel in Širwāḥ, an deren Treppe eine lange, zu Teilen abgeblätterte Bauwidmung eines ansässigen Stammesoberhauptes namens Sumuhūkarīb angebracht ist²⁴, in der die einzelnen architektonischen Elemente dieser Installation aufgezählt werden (Abb. 7). Auf ihre mögliche Funktion verweist der verwendete Ausdruck »Plattform (oder Dach) der Ratsversammlung« (*sqf / mshntn*), wobei die »Ratsversammlung« als *terminus technicus* für die gesetzgebende Körperschaft zusammen mit dem sabäischen König erst ab dem späten 5. Jahrhundert v. Chr., also in spätalt- und nachaltsabäischer Zeit, in Erscheinung tritt²⁵ und dieser Umstand zusammen mit paläographischen Kriterien die späte Datierung dieser Einrichtung von baugeschichtlicher Seite unterstützt²⁶. Auch die Neu-

21 Der zweite Teil von Karīb'ils Tatenbericht (R 3946) nennt eine Vielzahl von Städten außerhalb des sabäischen Kerngebiets, die der Mukarrīb ummauert hat, s. die Neubearbeitung und Übersetzung von Nebes 2016, 81–86.

22 s. die Inschriften des 'Asadšafaq aus Širwāḥ bei Nebes 2016, 73–75 und Gerlach – Schnelle 2016, 112 mit Anm. 11.

23 Die fraglichen Inschriften J 555, J 550 = C 375 u. a. sind ausführlich bei von Wissmann 1982, 351–355 behandelt.

24 Schmidt 2007, Taf. 5, Abb. 2; 22. 23; ferner Röring 2008, 82–85.

25 s. C 955 + C 418/3 (*mshnt*) und möglicherweise auch hierher gehörig *mshn* in diesem Sinne in C 563 + C 965/1 und R 3951/1.

26 Bei Bentz – Bumke 2013, 277 noch ins 7. Jh. datiert; s. aber jetzt Gerlach in diesem Band.



7 Şirwāh, 'Almaqah-Tempel. Bankettbereich



8 Şirwāh, 'Almaqah-Tempel. Äußeres Propylon mit vor den Pfeilern vorgesetzten Inschriftenbasen

gestaltung des Eingangsbereichs in diesem Heiligtum ist vor dem Hintergrund einer besonderen historischen Situation zu sehen. Jedem der sechs Pfeiler des Eingangspropylons war ein Kalksteinsockel mit jeweils gleichlautender Inschrift und der Statue des im ausgehenden 1. Jahrhundert n. Chr. regierenden Sabäerkönigs Naša'karib Yuha'min aus dem Hochlandgeschlecht der Banū Gurat vorgesetzt²⁷ (Abb. 8). Die Neugestaltung des Eingangsbereichs des neben dem 'Awām bedeutendsten Heiligtums der Sabäer ist unschwer als politische Demonstration zu begreifen, mit der sich dieser König nicht nur ikonographisch an prominenter Stelle eindrucksvoll in Szene setzt, sondern sich demonstrativ in die Tradition und Nachfolge der Könige in Mārib stellt²⁸. Und schließlich nehmen die auf monumentalen Kalksteinmonolithen angebrachten Tatenberichte des Yiṭa'amar und Karib'il, die den zentralen Kultbereich

begrenzen²⁹, schon mehr den säkularen Charakter politischer Manifestationen zweier Herrscher als lediglich religiös-kultischer Verlautbarungen an die Adresse der Gottheit an. So ist zwar in den beiden Inschriften von den erbrachten Kultureistungen für 'Almaqah und den anderen sabäischen Gottheiten die Rede³⁰, doch ist der Großteil des Textes den siegreich durchgeführten Feldzügen und Kriegen, den Gebietsannexionen und Erwerbungen von Städten und, so im Fall von Karib'il, der Ummauerung von Städten, Errichtung von Bauten und der Bewirtschaftung der Oase von Mārib vorbehalten. Diese steinernen Schriftmonumente, in denen die Lebensleistungen zweier Herrscher festgehalten sind³¹, die die Sabäer auf den Höhepunkt ihrer Macht geführt haben, sind im Kult an zentraler Stelle im Heiligtum über eintausend Jahre lang präsent.

Kultinventar

Die wesentliche Aufgabe des Tempels im Alten Orient – und darin macht Südarabien keine Ausnahme – ist es, die Götter mit den notwendigen Opfern zu versorgen, und dafür bedarf es der entsprechenden Kultvorrichtungen, auf denen diese dargebracht werden können. So treffen wir in den Heiligtümern auf eine Vielzahl und eine große Bandbreite von Altären, zumeist aus Kalkstein, von denen ein Großteil beschriftet ist (Abb. 9). Unter diesen ist wiederum der überwiegende Teil mit verschiedenen Funktionsbezeichnungen versehen, die Rückschlüsse auf ihre Verwendung im Kult erlauben³². Zu unterscheiden sind dabei Maḡbaḡat-Altäre für Schlachtopfer, Maḡham- und Miḡṭar-Altäre für Räucheropfer, Maṣrab-Altäre für Feldfrüchte u. a.³³. Sowohl den Inschriften auf den Altären, die in den meisten Fällen als Widmungen mit dem üblichen Formular ausgewiesen sind, als auch den kürzer

gehaltenen Aufschriften auf Opferplatten können wir nicht nur entnehmen, welchem Altar welche Art von Opfer vorbehalten ist³⁴, sondern darüber hinaus, wer den Altar gestiftet hat, oft auch, dass der Altar ausschließlich für den Stifter und dessen Sippe vorbehalten ist. Gelegentlich erlaubt der Text auch seltene Rückschlüsse auf die Kultpraxis, so etwa, wenn festgesetzt wird, dass auf einem Altar der König am neunten Tage eines bestimmten Monats ein Schlachtopfer darbringt³⁵ oder dass ein Stifter an einem bestimmten Tag oder einem bestimmten Monat auf dem von ihm dedizierten Altar ein bestimmtes Opfer, zumeist ein Schlachtopfer, ausführt. Schließlich finden wir unter den Kultgeräten auch Bronzekessel, die möglicherweise zur Zubereitung der rituellen Mahlzeiten dienten³⁶. Einer der seltenen Fälle, in denen ein solcher Kessel auch beschriftet ist, kommt aus dem Tempel Bana'

27 Eine Ausfertigung der Inschrift ist abgebildet bei Schmidt 2007, Taf. 16, Abb. 2.

28 Zur politischen Situation in dieser Zeit s. Robin 1996, 1134 f.

29 s. Gerlach in diesem Band.

30 s. u. ab S. 31.

31 Diese *res gestae* sind vom Mukarrib der Gottheit 'Almaqah und dem Volk von Saba' symbolisch übereignet (*hftn*). Von dem ausdrücklichen Dank an 'Almaqah, wie er der Gottheit in den Feldzugsberichten späterer sabäischer Könige und Stammesführer ausführlich und vielfach abgestattet wird, ist in den Tatenberichten an keiner Stelle die Rede.

32 Mitunter ist kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Inschrift und Altarfunktion erkennbar. Dies ist z. B. bei Personen-

und Landwidmungen der altsabäischen Zeit aus dem Bar'an-Tempel der Fall, vgl. etwa die bei Nebes 2005b, 119 f. unter 1.2 und 1.3 aufgeführten Beispiele.

33 Einen Überblick über die einzelnen Termini gibt Maraqtan 1994. Ein Katalog der beschrifteten Altäre ist von R. Stähle, Jena, in Vorbereitung.

34 Ob diese nach etymologischen Gesichtspunkten getroffenen Unterscheidungen in der konkreter Opferpraxis immer zutreffen, ist die Frage, da eine eindeutige, allein nach der äußeren Form vorgenommene typologische Zuordnung, abgesehen von den Räucheraltären, oft nicht möglich ist.

35 C 671, für Übersetzung und Kommentar s. Müller 1988b, 447 f.

36 s. Gerlach in diesem Band.

aus der qatabanischen Hauptstadt Timna³⁷. Von besonderem Interesse ist dieser Kessel nicht nur, weil aus dem Text hervorgeht, dass er von den Stiftern auf Kosten des Tempels erneuert wurde (*šhd*), sondern auch, weil er das abschließende Verbot enthält, den Kessel aus dem Tempel zu entfernen³⁸. Dies ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass es anscheinend für die Heiligtümer gängige Praxis war, Kultinventar gegenseitig auszuleihen und nicht wieder zurückzugeben³⁹.

Die zentrale Kultinstallation im Tempel ist ohne Zweifel das Kultbild der Gottheit. Auch wenn sich Kultbilder von Gottheiten im Tempelinneren archäologisch bislang nicht belegen lassen und die Frage ihrer Erscheinungsformen noch nicht abschließend geklärt ist⁴⁰, so steht doch deren Vorhandensein im Heiligtum außer Frage und wird auch epigraphisch unterstützt. In der Widmung des *Yiṭa'* amar auf einem bronzenen Altar, der im Heiligtum des Stadtgottes von Naššān aufgestellt war, spricht der sabäische Mukarrib davon, dass er diesen wieder nach Naššān zurückgebracht hat, was kaum anders gedeutet werden kann, als dass dessen figürliche Repräsentation damit gemeint ist⁴¹. Ebenso sind »Reliefs bzw. Skulpturen von Götter(bilder)n« in der späteren, vermutlich aus Naššān stammenden Tempelverordnung, al-Jawf 04.18 + 04.19A/7, genannt, wenn wir uns die Interpretation für *'šq / 'l'tm* von Anne Multhoff und Peter Stein⁴² zu eigen machen. Und schließlich sind in Karib'ils Tatenbericht (R 3945/1) die Kultbilder der Gottheiten *'Aṭtar* und *Hawbas* angesprochen, sofern man der Übersetzung Walter W. Müllers⁴³ folgt, wonach diese von Karib'il mit einem Gewand (*hlfm*) ausgestattet worden sind⁴⁴.



9 Ma'rib, Bar'an-Tempel. Altar eines Steinmetzen mit Widmung

37 CSAI I, 114; s. zuletzt Jändl 2009, 176 f. mit Literaturangaben. Ein weiterer beschrifteter Bronzekessel kommt aus Guldām in der Nähe des äthio-sabäischen Zentrums Yeha und trägt die Aufschrift eines Stifters, der aus einer Sippe von Steinmetzen aus der Gegend von Ma'rib stammt; Näheres bei Nebes 2011a.

38 CSAI I, 114; zum sprachlichen Verständnis der Stelle s. den Kommentar bei Nebes 2016, 18 Anm. 34.

39 In diesen Kontext gehört die unten erwähnte Verordnung al-Jawf 04.18 + 04.19A, in welcher es untersagt wird, Wertgegenstände aus dem Tempel zu entfernen. Multhoff – Stein 2008a, 41 treffen dabei die Unterscheidung, ob die Entfernung des Tempelinventars in lauterer oder unlauterer Absicht erfolgt, wobei es sich bei Letzterem um Tempeldiebstahl und somit um ein schweres Vergehen handelt. In erstere Kategorie fällt dabei vermutlich das auf einem Propylonpfeiler des Bar'an-Tempels angebrachte Verbot (C 400), Silbergegenstände aus dem Heiligtum zu entnehmen.

40 Gründe für anthropomorphe Götterdarstellungen führen Multhoff – Stein 2008a, 40 mit Anm. 113 an, s. ebenso Robin 2012,

68–72 (vgl. auch 39–41) und zuletzt Avanzini 2016, 96 unter Bezugnahme auf die Reliefdarstellungen auf zwei Pfeilern des Eingangsbereichs des 'Aranyada'-Tempels in Naššān. Zur Diskussion der Erscheinungsform von Kultbildern in der frühen Zeit s. Gerlach – Schnelle 2013, 209 mit Anm. 6.

41 AO 31929 zuletzt mit Kommentar und Übersetzung bei Nebes 2016, 23. 78 f. Der Kontext erschließt sich aus *Yiṭa'* amars Tatenbericht (DAI Širwāḥ 2005-50/3), wonach der sabäische Mukarrib nach der Niederwerfung von Kaminahū, der Nachbarstadt Naššāns, deren von jener annektiertes Territorium wiederherstellt, in welchem Zusammenhang dann auch die Rückführung des Kultbildes des 'Aranyada', des Stadtgottes von Naššān, erfolgt.

42 Multhoff – Stein 2008a, 37–39.

43 Müller 1985, 652.

44 Eine andere Deutung der Passage s. bei Müller 1993, 23; Beispiele von Widmungen von Kleidern gibt Robin 2012, 41.

Priester, Tempelverwalter und anderes Kultpersonal

Die überschaubare personale Infrastruktur des Heiligtums ist von einer deutlichen Trennung in sakrale und profane Ämter gekennzeichnet. Sakrale Funktionen nimmt der Priester (*ršw*) wahr⁴⁵, für administrative Aufgaben im Heiligtum ist der Verwalter (*qyn*) zuständig⁴⁶. Beide Gruppen treffen wir in allen Gesellschaften bzw. Sprachvarietäten des Altsüdarabischen mit unterschiedlicher Häufigkeit an. Das Priesteramt ist zeitlich begrenzt und kann mehrmals ausgeübt werden⁴⁷. Aus den sogenannten Eponymenlisten oberhalb des antiken Dammes unweit südwestlich von Mārib, die vermutlich schon vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. einsetzen, können wir entnehmen, dass das Priesteramt für die Gottheit 'Aṭtar, das mit der Bewässerung der Oase in engem Zusammenhang steht, Mitgliedern der führenden Sippe in Mārib, den Ḥalil, vorbehalten war, aus deren Reihen auch die Mukarribe kommen⁴⁸.

Festzuhalten ist, dass weder der sabäische Mukarrib noch König als Priester des Hauptgottes 'Almaqah oder als irgendein Priesteramt ausübend angesprochen ist⁴⁹, obwohl der Mukarrib, wie wir aus den Tatenberichten wissen, kultische Handlungen für die Gottheiten 'Aṭtar und Hawbas ausführt⁵⁰. Dies steht in deutlichem Gegensatz zu den qatabanischen Mukarriben und Königen, die in ihren Titulaturen eine Reihe sakraler und kultisch-administrativer Funktionen vereinen, wie das Qataba-

nische auch eine ganze Reihe verschiedener sakraler Funktionstitel aufweist⁵¹.

Über ein wesentlich breiteres Funktionsspektrum verfügt dagegen das Amt des Verwalters, welches auf die altsabäische und – bei den Nachbarn der Sabäer – auf die frühere Zeit beschränkt ist⁵². Zugeordnet sind die Verwalter einer Gottheit und ihrem Heiligtum, einem oder mehreren Herrschern oder einer Stadt, wobei mehrere Zuständigkeiten in Kombination möglich sind, wie z. B. Verwalter einer Gottheit und eines Herrschers, zweier Gottheiten und eines Herrschers usw.⁵³. Auch können von ein und derselben Person mehrere funktional unterschiedliche Ämter wahrgenommen werden. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel stammt aus der bereits eingangs zitierten Bauwidmung von der ovalen Umfassung des 'Awām-Tempels, die um mehrere Quaderlagen von einem Stifter namens Tubba'karib erhöht wird. Dieser bezeichnet sich dort als »Priester der *dāt* Ḡadrān«, einer Erscheinung der Sonnengöttin Šams aus dem nördlichen Hochland, als »Verwalter des Gottes Saḥr«, dessen Tempel in Mārib zu suchen ist, und zugleich als Verwalter dreier Mukarribe⁵⁴. Derartige Fälle von Ämterhäufung kommen auch außerhalb des sabäischen Kerngebiets vor, so in der auf Minäisch abgefassten Inschrift auf einer Steinstele aus Qarnawu (Ma'in 101⁵⁵), auf der der Stifter sich als Verwalter der Gottheiten Wadd,

45 Die Definition bei Jursa 2013, 151 kann auch für die südarabischen Verhältnisse übernommen werden, wonach als Priester bzw. Priesterin jene Personen bezeichnet werden können, »die eine spezifische Funktion in dem Prozeß haben, in dem im Rahmen des Tempelkults der Kontakt zum Göttlichen hergestellt« wird.

46 Eine analoge Aufteilung in sakrales und administratives Personal kennt z. B. auch der babylonische Tempel, wozu man Jursa 2013, 163 mit Anm. 20 vergleiche, demzufolge es in den bekannten Heiligtümern einen »Bischof« (akk. *šatammu*) und einen »königlichen Beauftragten« (akk. *qīpu*) gegeben habe.

47 So z. B. zweimal in Gl 1681/2 und dreimal in Gl 1691/3. Die zeitliche Begrenztheit des Priesteramtes zeigt sich auch darin, dass der Stifter den Titel (*ršw*) oft nicht in seiner Filiation nennt, sondern diese Funktion erst an späterer Stelle im Text im *ywm*-Satz bzw. in der Phrase *b-ršwt-hw* angesprochen ist. Dagegen ist in der qatabanischen Widmung CSAI I, 121/8 f. davon die Rede, dass der Stifter 54 Jahre lang zwei Priesterämter (*mršwmyw*) bekleidet hat (*drf / w-ntsf*).

48 Vgl. dazu von Wissmann 1982, 86–91 und Robin 1996, 1091–1095. Aus einzelnen gleichlautenden Passagen geht zudem hervor, dass der 'Aṭtar-Priester in seiner Amtszeit auch für alle anderen Heiligtümer dieser Gottheit zuständig war, s. z. B. Gl 1679 + Gl 1773a + b/8 bei Müller 1983, 270. Auch kann eine Person Priester von mehreren Gottheiten sein, womit sich seine religiös-kultische Zuständigkeit auf die Tempel verschiedener Gottheiten erstreckt, vgl. z. B. Gl 1523 aus Kuhālum/Ġidfir bin Munayḥir im Wādī al-Ġufra nordwestlich von Mārib, wo sich ein Stifter als Priester ver-

schiedener Gottheiten, nämlich des 'Almaqah, der *dāt* Ḥamyim, des Sāmi' von Zabyat und der 'Aṭtar des Sāmi', bezeichnet.

49 Die in älterer Literatur vertretene Ansicht des Mukarribs als »Priesterfürst« wird durch die schriftlichen Zeugnisse in keiner Weise bestätigt, s. schon Beeston 1981, 24. – Das Verhältnis zwischen Mukarrib/König und dem Tempel ist in den Inschriften nicht thematisiert.

50 Es ist auffallend, dass sich im Tatenbericht des Yīṭa'amar (DAI Širwāḥ 2005-50/1) die Kulthandlungen lediglich auf das zweimalige Schlachtopfer für 'Aṭtar und das »Eingehen« zu Hawbas beschränken, die in zwei kurzen Sätzen zusammengefasst werden, s. den Kommentar zur Stelle bei Nebes 2016, 13. 71 mit Anm. 264 zu der stark politisch geprägten Rolle des Mukarribs.

51 So übernimmt der qatabanische Herrscher zugleich die Funktion des obersten Priesters der Gemeinschaft (vgl. z. B. CSAI I, 121/7). Dazu und zu den in den Titulaturen gebräuchlichen Denominationen wie *qyn*, *qzr*, *ršw* sowie *rby* und *šhr* vgl. jetzt die grundlegenden Ausführungen von Mazzini 2020, 103–107 bzw. 93–97 passim.

52 Selten ist der Titel in Ḥaḍramawt bezeugt, wie z. B. *qyn / rybn* »der Verwalter von Raybūn« in Rb XIV/90 Nr. 253 (s. Frantsouzoff 2005, 205).

53 Ausführlich dokumentiert in <sabaweb.uni-jena.de> s. v. *qyn* (1.8.2020); s. auch Avanzini 2016, 85..

54 C 375 = J 550, zu Übersetzung und Kommentar s. Müller 1985, 660–662.

55 s. Robin u. a. 2005–2006, 279 f.

'Attar dū Qabd, Nakrah und der (anderen) Götter von Ma'in, sodann als Verwalter zweier minäischer Könige und schließlich auch als Priester des Saḥr ausweist, dessen Gedenkstein (*m'mr*) er erneuert.

Im Unterschied zum turnusmäßig wechselnden Priesteramt wird das Amt des Verwalters dauerhaft übertragen, von einer begrenzten Amtszeit, wie dies für das Priesteramt geschlossen werden kann⁵⁶, ist in den Inschriften keine Rede. Auch wird das Amt von einem größeren Kreis von Personen ausgeübt⁵⁷ und ist zudem hierarchisch angelegt, worauf etwa der Titel eines »Vorsteher der Verwalter von Bar'um [d. h. des Bar'an-Tempels]« hinweist⁵⁸.

Über die administrativen Tätigkeiten, die in den Verantwortungsbereich der Tempelverwalter fallen, wissen wir recht wenig. Sicherlich üben sie die Oberaufsicht über die Tempelanlage aus und sind für deren Funktionsfähigkeit und Schutz zuständig, in welchem Zusammenhang auch ein Erlass der bereits genannten Verwalter des Bar'an und ihres Vorstehers zu sehen ist, wonach Ziegen, die den Bereich der Tempelaußenmauer als Weide benutzen, zu schlachten sind⁵⁹. Ebenfalls sind sie für das Kultinventar verantwortlich, in welchem Sinne ein entsprechendes Verbot (C 400) auf einem Propylon-Pfeiler des Bar'an aufzufassen ist. Inwieweit ihnen auch die Verwaltung des »Tempelschatzes« (*mb'l*) obliegt und inwieweit sie sich diese Verantwortlichkeit mit den Priestern teilen, geht aus den Texten bislang nicht her-

vor. Anscheinend sind mit dem Tempelvermögen bzw. Tempelbesitz auch noch andere Funktionsgruppen betraut. So gehören zwei Stifter aus dem 'Awām, ihrem Titel nach zu schließen, zu einer Personengruppe außerhalb oder innerhalb des Tempels, die sich ausschließlich um den Besitz des 'Awām kümmert⁶⁰. Aus dem Statut des Gottes Ta'lab im Hochland von 'Arḥab erfahren wir, dass der Tempelschatz der Gottheit (*mb'l / t'lb*) in die Verantwortlichkeit nicht nur der »Tempeldiener« (*mnsft*), sondern auch von Autoritäten außerhalb des Tempels in Gestalt der Stammesführer fällt⁶¹.

Selten sind Frauen als Kultpersonal vertreten. In Ḥarūnum, dem 'Almaqah-Tempel in Mārib-Stadt, hat eine Priesterin dieses Heiligtums (*ršyt / ḥrwnm*) eine Statuette samt Inschriftenbasis für die glückliche Geburt eines Sohnes gewidmet⁶². Aus der qatabanischen Hauptstadt Timna' stammt die Dedikation der Frau Bar'at (CSAI I, 125), die sich als Priesterin des Hauptgottes 'Amm in einem seiner Tempel bezeichnet sowie für einen anderen Tempel derselben Gottheit dessen Einnahmen verwaltet⁶³. Und schließlich ist in einem Heiligtum der *dāt Ba'dān*, einer Erscheinung der Sonnengöttin, im nördlichen Hochland eine Priesterin (*b'lt*) und eine Traumdeuterin (*hlmt*) vor Ort gefordert, sobald die Gottheit ein Orakel bekannt gibt⁶⁴. Obwohl Frauen in offiziellen Ämtern dem epigraphischen Befund zufolge weniger vertreten sind, scheinen sie doch im Kultgeschehen eine größere Rolle gespielt zu haben⁶⁵.

Der Tempel als Wirtschaftskörper

Kein einfaches Kapitel ist die Frage, inwieweit die großen Heiligtümer in Südarabien einen eigenständigen Wirtschaftsfaktor darstellen oder, wenn wir diese Frage etwas grundsätzlicher stellen und dabei den epigraphischen Befund auf südarabischer Seite im Auge haben: Können wir in Südarabien von einer Art »Tempelwirtschaft« wie

im Alten Orient sprechen, wenn wir darunter zunächst einmal verstehen, dass der Tempel Land besitzt, welches von eigenem Personal bewirtschaftet oder verpachtet wird, und mit seinen Erzeugnissen in den innersüdarabischen Wirtschaftskreislauf eingebunden ist? Für einen substantiellen Vergleich mit dem mesopotamischen

56 s. Anm. 47.

57 In einer Bekanntmachung auf einem Pfeilerfragment aus dem Bar'an werden die Verwalter dieses Tempels als »Gemeinschaft der Verwalter von Bar'an« angesprochen (DAI Bar'an 1994/5-1/1: *š'bn / qyn / br'n*), s. Nebes 2005b, 123 Nr. 55.

58 DAI Bar'an 1990-1/1: *kbr / qyn / br'm*. Ebenso einen »Vorsteher« haben die Priester des Matabnaṭiyān, die Stadtgottheit von Haram im Ġawf, so M 292 = R 3303: *kbr / rš / mtbntyn* »der Vorsteher der Priester des Matabnaṭiyān«, s. Jändl 2009, 169 f.

59 DAI Bar'an 1990-1, zur Übersetzung s. Nebes 2004, 306 f.

60 Der Titel lautet *m'hdy / qny / 'lmqh / b-wm* (J 554/1), was sinngemäß mit »die beiden Personen, die für den Besitz des verehrten 'Almaqah im 'Awām verantwortlich sind« wiedergegeben werden kann. Die Inschrift dokumentiert den Bau eines definier-

ten Bereichs der ovalen Außenmauer, wobei explizit noch gesagt ist, dass ein bestimmter Abschnitt wiederum aus dem Tempelschatz (*mb'l / 'lmqh*) finanziert wird.

61 R 4176 = Gl 1210/5, für die Übersetzung s. Müller 1988b, 438–442 und Müller 1997 mit ausführlichem Kommentar.

62 MB 2005 I-39, Übersetzung und Literatur bei Multhoff – Stein 2008b, 404 f.

63 Womit *qzrt* unspezifisch umschrieben ist. Den etymologischen Parallelen nach zu urteilen, handelt es sich um ein administratives Amt mit der Aufgabe der Steuerkollekte für den Tempel bzw. der Verwaltung der »money offerings« (Ricks 1989, s. v. *qzrt*).

64 So eine mögliche Deutung, s. Müller 1987, 57–68 und zur Neuinterpretation des Textes Stein 2006, 300 f.

65 Vgl. die Ausführungen auf S. 32.

Raum, der sich im Grunde für das 1. Jahrtausend v. Chr. anbietet, fehlen allerdings auf südarabischer Seite die einschlägigen Daten. Während wir Zigtausende von Keilschrifttafeln aus den Tempelarchiven im babylonischen Uruk und dem weiter nördlich gelegenen Sippar besitzen, aus denen gerade für das sogenannte lange 6. Jahrhundert v. Chr. ein überaus detailliertes Bild über innere Organisation und wirtschaftliche Funktionsweisen des babylonischen Tempels gewonnen werden kann⁶⁶, geben die schriftlichen Dokumente aus Südarabien nur in begrenztem Umfang Auskunft. Alle Formen von Dokumenten mit Archivcharakter, die in Zusammenhang mit einer Tempelwirtschaft anfallen, angefangen von Kauf-, Darlehens- und Geschäftsurkunden über Abrechnungen und Verpflichtungsscheine bis hin zu Verpflegungslisten, suchen wir unter den schriftlichen Quellen vergeblich. Auch die in den letzten Jahrzehnten vermehrt zu Tage getretenen, verschiedenorts aufgetauchten Minuskelinschriften auf Holzstäbchen, die, so hat es den Anschein, in Tempelarchiven niedergelegt waren⁶⁷, helfen – bislang jedenfalls – nicht weiter.

Nichtsdestoweniger können wir in erster Linie wiederum aus den Widmungen eine Reihe indirekter Informationen entnehmen, die uns ein ungefähres Bild über die Einnahmen- und Ausgabenseite des Tempels vermitteln⁶⁸. Demnach stellt eine wesentliche Einnahmequelle der Tempelzehnt (*šr*) dar, der von bewirtschaftetem Land abgeführt, aber auch, wenn auch seltener, aus der Kriegsbeute (*ḡnm*) beglichen werden kann⁶⁹. In Ma'in erhält der Stadttempel von Yaṭīl/Barāqīš diesen aus dem Fernhandel⁷⁰ und schließlich wird in der ḥadramitischen Hauptstadt Šabwa, wie in einer Nebenüberlieferung bei Plinius

nat. 12, 63 berichtet wird, der Zehnt aus der Weihrauchernte an den dortigen Tempel des Sin abgeführt⁷¹. Dazu kommen die Einnahmen für Tempelleistungen wie Orakelanfragen, Tempeleide, Bußgelder für kultische Vergehen⁷² und schließlich die Einnahmen aus Widmungen, die durch ein persönliches Anliegen gegenüber der Gottheit motiviert sind. Für die Herstellung des Inschriftenblocks samt Statuette bzw. der Bronzetafel mit Widmungstext, welche den materiellen Widmungsgegenstand abgeben, ist die Tempelwerkstatt zuständig⁷³ und die von den Stiftern hierfür zu tragenden Kosten können, wenn wir die beeindruckende Vielzahl der Statuettenwidmungen aus den großen Heiligtümern in Mārib und Širwāḥ bedenken, die ja aus Platzgründen regelmäßig entsorgt werden müssen, als eine nicht unwesentliche Einnahmequelle des Heiligtums veranschlagt werden. Diese Einnahmen bilden zusammen mit dem Kultinventar einschließlich der gewidmeten Statuen⁷⁴ und anderer Widmungsgegenstände das Tempelvermögen (*mb'l*)⁷⁵.

In welcher Form der Zehnt aus dem bewirtschafteten Land dagegen abgeführt wird, ist mit Ausnahme des Statuts des Ta'lab (s. u.) nicht gesagt. Wie Alexander Sima⁷⁶ zu Recht feststellt, ist die Finanzierung einer Widmung von Inschrift und Statuette, womit die Tempelsteuer gänzlich oder auch nur teilweise abgegolten werden kann, sicherlich die Ausnahme. Es ist allerdings nicht falsch, wenn wir annehmen, dass in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten – also in der Zeit, in der die meisten, in Zusammenhang mit dem Zehnt ausgerichteten Widmungen im 'Awām aufgestellt werden – dieser genauso wie die Tempelleistungen in Münzform bezahlt werden kann⁷⁷. Wie wir dagegen aus dem einige

66 Zu dieser Thematik und ihren verschiedenen Aspekten sind in den letzten Jahren zahlreiche Untersuchungen auf assyriologischer Seite vorgelegt worden. Für unseren Zusammenhang beziehen wir uns auf die grundlegenden Ausführungen von Jursa 1998, 84–90; Jursa 2010, 768–772; Jursa 2013.

67 s. Stein 2010a, 34. Bei Urkunden können sich, so Stein 2010a, 266, auch Ausfertigungen bei den an der Beurkundung beteiligten Personen befunden haben.

68 Zum Stand der Diskussion s. Sima 1999a mit Beispielen und Korotayev 1994a; Korotayev 1994b; Korotayev 1995, 87–89; Korotayev 1996, 60–66 sowie Sima 2002.

69 So auch Sima 1999a, 162 oben.

70 Sima 2002, 171; s. auch Jursa 1998, 89, wonach »im altbabylonischen Ur [...] der Zehnt von Kaufleuten anlässlich ihrer erfolgreichen Handelsreisen in den Golf abzuführen (ist)«.

71 Sima 2002, 165 et passim.

72 Stellvertretend für viele andere sei auf folgende Beispiele verwiesen: Schm/Mārib 24 und C 532 sowie C 523 und R 3956, bei Nebes 2004, 303 f. 310 bzw. Müller 1983, 280 f.

73 Zur Bronzwerkstatt im 'Almaqah-Tempel in Širwāḥ s. Gerlach – Schnelle 2016, 110 f. (Lageplan unter E) und Gerlach in diesem Band.

74 Bei manchen Statuen ist sogar der Preis genannt. So beläuft sich der Wert der Silberstatue des letzten Sabäerkönigs Naša'karib Yu'min Yuharḥib aus den 260er-Jahren auf »2000 Silber-Münzen

von guter Qualität« (J 608/6), was einem Gewicht von ca. 30 kg entspricht, s. Multhoff 2011, 343 Anm. 29. Die Frage ist in diesem Fall, ob der König das Silber vom Tempel erworben oder diesem zur Verfügung gestellt hat und lediglich für die Herstellungskosten der Statue in der Tempelwerkstatt auf gekommen ist, wobei Letzteres wohl wahrscheinlicher ist.

75 Wenn wir darüber hinaus in Rechnung stellen, dass der Zehnt auch in Münzform an den Tempel abgeführt werden kann (s. u.), dann verfügt dieser spätestens in nachaltsabäischer Zeit über beträchtliche liquide Mittel. Die Frage ist, wie er mit diesem Kapital umgegangen ist. Eine Erklärung hat Korotayev 1994b, 17–21 vorgeschlagen. So ist mit der in den Schlussklauseln von Bauinschriften verwendeten Phrase *b-rd' Göttername* »mit Hilfe des Gottes X« nicht allein der »moral support«, sondern die »substantial aid by the local temple to its tithe-payers« (Korotayev 1994b, 20) gemeint, die in Form von finanziellen Zuwendungen bei Wiederaufbaumaßnahmen wie nach Dürreperioden, Kriegsschäden u. Ä. den Stammesmitgliedern gewährt wird. Für diese durchaus zu erwägende Hypothese fehlen bislang allerdings die einschlägigen Dokumente.

76 Sima 1999a, 163

77 Zu den verschiedenen Münzeinheiten im antiken Südarabien vgl. zuletzt Stein 2010b, insbesondere 333, demzufolge nach Ausweis sabäischer und minäischer Minuskelinschriften bestimmte Bezeichnungen für Währungseinheiten bereits ins frühe 1. Jt.

Jahrhunderte früher verfassten Statut des Ta'lab von Riyām⁷⁸ wissen, wird der Zehnt vom Stammesverband Sum'ay in Form von Ernteerträgen erbracht, in welchem Zusammenhang auch von mehreren Hundert Stück Kleinvieh die Rede ist. Dieser in Naturalform und Kleinvieh geleistete Zehnt ist größtenteils zweckgebunden, d. h. er ist für die rituellen Mahlzeiten (*'lm*) bestimmt, die im Zuge der Pilgerfahrt an mehreren Orten und zu verschiedenen Zeiten im Jahr sowohl von der Gottheit als auch von den Stämmen von Sum'ay ausgerichtet werden müssen. Damit ist zugleich die wesentliche Ausgabe benannt, für die der Tempel aufzukommen hat. Er hat für die Verpflegung der Pilger im Rahmen der Wallfahrten und der an diesen stattfindenden Festtagen Sorge zu tragen und die rituellen Mahlzeiten zu finanzieren. Dies gilt nicht nur für die Haupttempel des Ta'lab⁷⁹ wie für jenen des Sin in Šabwa⁸⁰, sondern ebenso für die großen 'Almaqah-Tempel in Mārib und Širwāḥ, für die die Wallfahrt auch inschriftlich belegt ist⁸¹.

Damit kommen wir zu der nach wie vor ungeklärten Frage, ob dem Tempel das Land, von dem die Steuer entrichtet wird, auch gehört. Aus der altsabäischen Zeit besitzen wir eine Reihe von Landwidmungen, wonach landwirtschaftliche Nutzflächen, Palmgärten etc. dem 'Almaqah dediziert werden⁸². Dies deutet zunächst einmal darauf hin, dass der Tempel über dieses Land als Eigentum auch verfügt, um es dann – so die weiterführende Überlegung – als Pachtland den einzelnen Sippen und

Familien in der Oase zu überlassen, da wir keine Belege dafür haben, dass der Tempel mit eigenem Personal das Land selbst bewirtschaftet. Anhand einer noch unveröffentlichten Inschrift aus Širwāḥ vom Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. können wir diese Frage allerdings dahingehend beantworten, dass mit der Widmung die Eigentumsrechte an dem dedizierten Land mitnichten an den Tempel übergehen, sondern beim Stifter verbleiben⁸³. Wenn wir den Inhalt dieses Textes etwas allgemeiner auslegen, dann läge die Intention dieser auf die altsabäische Zeit beschränkten Landwidmungen demnach darin, nicht das Land dem Tempel zu übereignen, sondern nur einen Teil der aus dem dedizierten Land anfallenden Ernteerträge an diesen abzuführen. Dies könnte durchaus in der nicht ausgesprochenen Form des Zehnten erfolgt sein, der erst in späterer Zeit in den mittelsabäischen Statuettenwidmungen explizit genannt ist. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass der 'Almaqah-Tempel in Širwāḥ oder Mārib kein eigenes Land besitzt⁸⁴. Was aber mit einiger Sicherheit ausgeschlossen werden kann, ist, dass der Tempel neben dem Herrscher⁸⁵, seiner Familie und den anderen tonangebenden Sippen in der Oase über umfangreichen Grundbesitz verfügt⁸⁶ und diesen mit eigenem oder angemietetem Personal bewirtschaftet⁸⁷. Darüber hinaus ist es keineswegs gesichert, dass der Zehnt, von dem in den mittelsabäischen Widmungen die Rede ist, die Zinspacht für das dem Stifter vom Tempel überlassene Land darstellt. Viel wahrscheinlicher ist dagegen, dass der

v. Chr. zurückgehen – und dies, bevor die ersten Prägungen in Südarabien überhaupt auftauchen.

78 R 4176, für Bearbeitung und Kommentar s. die Literaturangaben in Anm. 61.

79 Neben dem Hauptheiligtum Tur'at am Ġabal Riyām ist dies der Tempel Zabyān in Hadaqān, der antiken Hauptstadt von Sum'ay, dem heutigen Bayt Duḡayš, südlich von Riyām, s. Müller 1997, 96 mit Anm. 31.

80 s. Sima 2002, 171.

81 s. z. B. YM 375, Schm/Sir 92 (in: Schmidt 2007, Abb. 13, 1 Taf. 20, Abb. 1) und das Statut des Ta'lab R 4176/1 f., wo ausdrücklich gesagt ist, dass der Stamm Sum'ay es nicht verabsäumen dürfe, im Monat Abhay die Wallfahrt zu 'Almaqah nach Mārib zu veranstalten. – Weitere Heiligtümer, welche als Ziel von Wallfahrten genannt sind, sind z. B. der Tempel des dū Samāwī im Wādī aš-Šuḏayf (Arbach 1996, 378), jener derselben Gottheit in Yaṭill/Barāqīš und der Tempel des 'amīritischen Gottes Ḥalfān in Haram (C 547: Müller 1983, 281 f.).

82 So aus dem Bar'ān-Tempel (Beispiele bei Nebes 2005b, 120 Nr. 22–26), dem 'Awām (z. B. J 555; C 375 = J 550; YM 23206 [s. zuletzt Robin 2015, 109–111]), dem Ma'rabum-Tempel in al-Masāḡid (Ghul-al-Masāḡid 2 [s. Bron 1992, 94–96]) und auch aus den Tempeln anderer Gottheiten.

83 In der 26 Zeilen umfassenden, vollständig erhaltenen, aus 18 Bruchstücken bestehenden und in einem vertieften Register eingelassenen Bustrophedonwidmung dediziert (*hqny*) Yuhafri', der Vorsteher von Širwāḥ (*kbr / šrwḥ*), dem 'Almaqah zwei bewirtschaftete Dattelpalmpflanzungen mitsamt den dazugehörigen Bewässerungseinrichtungen, welche er vom sabäischen König Yada'il Bayyin, dem vermutlich letzten sabäischen Herrscher, der

auch noch den Titel des Mukarribis führt, erhalten hat (*whb*), was dem Stifter wiederum von dessen Sohn, dem sabäischen König Sumuhū'ali Yanūf bestätigt worden ist. Weiter heißt es, dass ihm der Besitztitel auf diese Plantagen und ihre Bewässerungseinrichtungen nicht streitig gemacht werden darf und dass sie sich weiterhin in seinem, seiner Nachkommen und Angehörigen Besitz befinden (*w-yhfr' / yqyn-hmw / w-wld-hw / w-d- / 'qr-hw*).

84 Für einen der seltenen Fälle sei auf eine Urkunde aus Širwāḥ (C 376) verwiesen, in der u. a. festgehalten ist, dass zwei Personen das von der Gottheit übergebene Land ihr wieder zurückerstattet haben.

85 Zu nennen ist etwa der umfangreiche Grundbesitz des Karib'il in der Oase von Mārib, welcher im zweiten Teil seines Tatenberichts (R 3946/6 f.) aufgeführt ist, s. die Abschnitte (27) bis (29) in der Übersetzung bei Nebes 2016, 85 f.

86 Grundsätzlich ist Korotayev 1994b, 17 gegen Sima 1999a, 161 zuzustimmen. Dass mit dem Ausdruck *mlk / 'lmqh* in den bei A. Sima aufgeführten Stellen der Besitz an Grund und Boden der Gottheit («the property of 'Almaqah») gemeint ist, ist in keiner Weise zwingend, vielmehr kann damit ganz allgemein der Herrschaftsbereich der Gottheit angesprochen sein, s. schon Ryckmans 1974, 257. Wenn der Tempel z. B. in der Oase von Mārib über nennenswerten Grundbesitz verfügen würde, dann wäre zu erwarten, dass dieser Umstand zumindest in den Besitz- und Kaufurkunden sowie in den zahlreichen Dokumenten, in denen von der Anlage landwirtschaftlicher Nutzflächen berichtet wird, in irgendeiner Form zur Sprache käme.

87 Nach wie vor unklar ist der Hintergrund der auf die altsabäische Zeit beschränkten Personendedikationen, in denen ein Stifter eine Person oft in Gestalt seiner Nachkommen, mitunter sich selbst sowie zusammen mit seinen Angehörigen und seinem Besitz

Zehnt eine Abgabe darstellt, die nicht in Zusammenhang mit dem Eigentumsanspruch des Tempels auf das Land des Stifters steht.

Wenn wir hier einen vorläufigen Vergleich mit den gut dokumentierten Verhältnissen in Babylonien des 6. Jahrhunderts v. Chr. wagen⁸⁸, dann lassen sich die vorausgehenden Beobachtungen, die zuvörderst die Verhältnisse im sabäischen Kernland im Auge hatten, thesenartig in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Wir haben keine belastbaren Anhaltspunkte dafür, dass der Tempel in der altsabäischen Zeit, also vor dem 3. Jahrhundert v. Chr., über nennenswerten Grundbesitz in der Oase von Märib verfügt⁸⁹ – mit anderen Worten: Der Tempel tritt nicht in Konkurrenz zum Herrscher, seiner Sippe und den anderen tonangebenden Familien, die den Landbesitz in der Oase unter sich aufteilen. Dass sich diese Besitzverhältnisse in mittelsabäischer Zeit zugunsten des Tempels verschieben, ist dem umfangreichen Textcorpus aus den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten nicht zu entnehmen. In einem Rechtsdokument aus Širwāh aus der nachaltsabäischen Zeit ist Landbesitz für den 'Almaqah-Tempel bezeugt⁹⁰. Die Frage, inwieweit sich dieser gegenüber dem Grundbesitz der dort ansässigen großen Sippen der Ḥubāb und 'Inānān u. a. in vergleichbaren Größenordnungen bewegt, lässt sich derzeit nicht beantworten.

2. Mit den Widmungen landwirtschaftlicher Nutzflächen in der altsabäischen Zeit wird nachweislich kein Eigentumsanspruch des Tempels begründet⁹¹. Als Erklärung für diese Art der Dedikationen wird vorgeschlagen, dass der Stifter Eigentümer des gestifteten Landstücks

der Gottheit widmet. Dass die »gestifteten« Personen zu Dienstleistungen im Tempel o. Ä. herangezogen werden bzw. sich zu diesen verpflichten, ist nicht völlig auszuschließen. Die Frage ist allerdings dann, um welche Art von Dienstleistungen es sich handelt, zumal wenn man bedenkt, dass im Falle von Selbstwidmungen bzw. Widmungen der Nachkommen wie in C 34 und Gr 234 bzw. J 555 und C 375 = J 550 die Stifter hohe Funktionsämter innehaben. Dass allein mit der Widmung (*hqny*) eine gestiftete, »freie« Person nicht so einfach in das Eigentum des Tempels übergeht und damit – analog zum babylonischen Tempelbetrieb – den Status einer »unfreien Tempelabhängigen« (akk. *širku*, so Jursa 2013, 156) erhält, zeigt ein bislang singuläres Beispiel aus Širwāh (Širwāh-04: Multhoff 2011, 340 f.), in dem ein Stifter eine Tochter, die aus seiner Verbindung mit einer in seinem Besitz befindlichen »Abhängigen« (*'mt*) hervorgegangen ist, dem dortigen Tempel der Göttin 'Aṭtar Šayyāmim sowohl »verkauft« als auch »widmet« (*hš'm / w-hqny*). – Robin 1996, 1175 f. hat sich dagegen für einen alternativen Erklärungsvorschlag ausgesprochen, wonach mit den Personenwidmungen gemeint ist, dass die dedizierte Person in die Kultgemeinschaft der Gottheit eintritt.

⁸⁸ Die Vergleichsgrundlage bilden die zusammenfassenden Ausführungen von M. Jursa, s. Anm. 66.

⁸⁹ Das Gegenmodell sind das Eanna in Uruk und das Ebabbar in Sippar, die über so ausgedehnte Landflächen verfügen, dass sie mit eigenem Personal nicht bewirtschaftet werden können und

bleibt und einen Teil des aus diesem erwirtschafteten Ertrags an den Tempel abgibt⁹².

3. Dass der Zehnt als Pachtzins für Tempelland gezahlt wird, kann weder aus dem Statut des Stammesgottes Ta'lab für Sum'ay noch für Märib aus den Statuettenwidmungen, in deren Zusammenhang der Zehnt genannt wird, abgeleitet werden. Der Zehnt stellt neben anderen Einkünften eine wichtige Einnahmequelle des Tempels dar und steht, wie wir aus dem Statut des Ta'lab wissen, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verpflegung der Pilger bei den jährlichen Wallfahrten⁹³.

4. Es gibt keine Hinweise darauf, dass der Tempel mit seinen Erzeugnissen, die aus verpachtetem oder eigenem Land erwirtschaftet werden, Handel treibt⁹⁴ und in der einen oder anderen Form in den innersüdarabischen Wirtschaftskreislauf eingebunden ist⁹⁵.

5. Ein signifikanter Unterschied gegenüber den babylonischen Verhältnissen liegt in der sozialen und gesellschaftlichen Stellung der Priester. Während es sich bei der babylonischen Priesterschaft um eine »in sich geschlossene, distinkte soziale Gruppe«⁹⁶ handelt, die sich durch eine (lebenslange) enge Bindung an den Tempel auszeichnet, können wir im sabäischen Kernland diese soziale Geschlossenheit und enge Bindung bei den das Priesteramt ausübenden Personen nicht erkennen. Auch wenn das Priesteramt für die einzelne Gottheit bestimmten einflussreichen Sippen vorbehalten gewesen sein mag, so wird es nur temporär für einen bestimmten Zeitraum übertragen. Auch kann ein und dieselbe Person, wofür im vorhergehenden Abschnitt einige Beispiele gegeben wurden, nicht nur das Priesteramt für unterschiedliche Gottheiten in deren Heiligtum beklei-

daher verpachtet oder durch angemietete Arbeitskräfte bestellt werden müssen; s. Jursa 2010, 768 f., wo auch ausgeführt ist, welche wirtschaftlichen Folgeerscheinungen für den Tempel aus dieser Situation erwachsen.

⁹⁰ s. Anm. 84.

⁹¹ s. Anm. 86.

⁹² Worauf Sima 1999a, 160 verweist, findet sich eine ganz ähnliche Regelung in einer in Xenophons Anabasis 5, 3, 13 mitgeteilten griechischen Inschrift.

⁹³ Auch wenn wir einen derartigen expliziten Text für Märib und Širwāh nicht besitzen, so gilt dieser Zusammenhang auch für die dortigen großen 'Almaqah-Heiligtümer, s. Anm. 81 und zu den Wallfahrten den Abschnitt 6.

⁹⁴ Dass durchaus mit Ernteerträgen Handel getrieben wird, wissen wir z. B. aus MB 2002 I-28/24–26, einer in einer wirtschaftlichen Notlage erfolgten Orakelanfrage des letzten Sabäerkönigs Naša'karib Yu'min Yuharḥib (s. Anm. 74), in deren Antwort von der Gottheit das Verbot ausgesprochen wird, Ernteerträge nach Ḥadramawt zu verkaufen; zur Neuinterpretation des Textes s. Multhoff – Stein 2008a, 2–23.

⁹⁵ Ganz im Unterschied zu den großen Tempeln in Uruk (Eanna) und Sippar (Ebabbar), die einen beträchtlichen Überschuss an Wolle bzw. Datteln produzieren, der von Mittelsmännern angekauft wird, so i. E. Jursa 2010, 269 f.

⁹⁶ Jursa 2013, 152.

den, sondern darüber hinaus auch andere, weltliche Ämter, wie z. B. als Verwalter (*qyn*) für mehrere Herrscher, ausüben, so dass wir von einer Priesterschaft im

engeren Sinne nicht sprechen können, wenn darunter eine ausschließlich an ein Heiligtum gebundene, sozial geschlossene Statusgruppe zu verstehen ist⁹⁷.

Frühe Herrscherrituale, Umzüge, Wallfahrten und rituelle Alltagspraxis

Die Vorherrschaft der Sabäer über weite Teile Südarabiens, wie sie in den großen Tatenberichten des *Yiṭa*^ʿamar und des *Karib*^ʿil aus dem späten 8. und frühen 7. Jahrhundert v. Chr. dokumentiert wird, findet auch im Kult ihren Niederschlag. In Zusammenhang mit der sogenannten Bundesschließungsformel, in der die sabäischen Mukarribe die Weisungshoheit über die südarabischen tribalen Gemeinschaften beanspruchen⁹⁸, sind auch die kultischen Handlungen genannt, durch die der Bündnisabschluss zwischen Saba^ʿ und den südarabischen Stämmen rituell verankert wird⁹⁹. Dieser wird im Heiligtum *Taraḥ*, ca. 85 km Luftlinie nordwestlich von Mārib entfernt, auf dem *Ġabal al-Lawḍ* vollzogen. Zu gegebenem Anlass wird der gemeinaltsüdarabischen Gottheit *ʿAṭtar* dort ein rituelles Mahl ausgerichtet und ihr auf dem Bergheiligtum ein Feuer angezündet¹⁰⁰. Weitere Herrschaftsrituale, die eng mit dem Amt des Mukarribs verbunden sind, sind das mehrmalige *ʿAṭtar*-Opfer, das in den Tatenberichten des *Yiṭa*^ʿamar und des *Karib*^ʿil genannt ist¹⁰¹, die rituelle Jagd für *ʿAṭtar*¹⁰² sowie – dies als eine mögliche Interpretation – die rituelle Vereinigung mit

der weiblichen Gottheit *Hawbas*, die der Mukarrib mit einer Priesterin dieser Gottheit vollzieht¹⁰³.

Ebenfalls in den Kontext der Herrschaftsrepräsentation gehört der rituelle Umzug des Mukarribs von Mārib nach *Širwāḥ* zum dortigen *ʿAlmaqah*-Tempel. Dieser wird von *Yada*^ʿil *Ḍariḥ* dreimal ausgeführt und ist in Zusammenhang mit der Errichtung der ovalen Umfassungsmauer des *ʿAlmaqah*-Tempels genannt¹⁰⁴.

Rituelle Umzüge kennen wir aber auch aus späterer Zeit, und zwar zu besonderen Anlässen und bislang ohne ausdrückliche Beteiligung des Königs. Ein derartiger ritueller Umzug zu einem Heiligtum oder innerhalb eines Heiligtums ist auf einem als Altarverkleidung zu deutenden Bronzerelief (YM 13981) aus dem frühen 4. Jahrhundert v. Chr. szenisch dargestellt (Abb. 10). Zu sehen ist ein Defilee von sechs Kriegerern mit Kompositbögen in der erhobenen Linken und abgeschlagenen Händen in der Rechten, die, so die naheliegende Interpretation, als Trophäen getöteter Feinde im Tempel niedergelegt werden¹⁰⁵. Und schließlich besitzen wir auch Hinweise darauf, dass Götterbilder in rituellen Umzügen

97 Nach ihren Verrichtungen im babylonischen Tempel setzt sich diese Gruppe aus vielen weiteren, hierarchisch differenzierten Untergruppen zusammen, vom höchstrangigen Amt des »Tempelbetreters« (*ērib bīti*) bis zu einzelnen Hilfsämtern mit dem niedrigsten Prestige; vgl. dazu ausführlich Jursa 2013, 153 und zusammenfassend 162.

98 Insgesamt ist die Formel für vier frühe Mukarribe bezeugt; s. Nebes 2016, 38 f. mit weiterer Literatur und 71 f.

99 Für die Beispiele s. Robin 1996, 1180.

100 So die Paraphrase von *ywm / ʿlm / ʿtr / q-dbn / w-hnr-hw / b-trḥ*; Literatur s. bei Robin 1996, 1179 f.

101 s. zuletzt Nebes 2016, 13.

102 Ausführlich dazu Sima 2000/2001, insbesondere 93–95, ferner Robin 1996, 1182 mit weiterer Literatur.

103 So für *Yiṭa*^ʿamar in dessen Tatenbericht DAI *Širwāḥ* 2005-50/1 bezeugt; s. Nebes 2016, 13 und Müller 1993 für die Deutung im Sinne des Hieros gamos im altorientalischen Kontext, ferner Robin 1996, 1179. – Von einer rituellen Hochzeit anlässlich des minäischen *ʿAṭtar*-Festes ist in einem z. T. schwer verständlichen Erlass aus Naššān (M 293 = R 3306) die Rede, der bei Müller 1988b, 444–446 übersetzt ist.

104 Dass der Umzug zum *ʿAlmaqah*-Heiligtum in *Širwāḥ* Bestandteil des Kanons der Herrschaftsrituale sabäischer Mukarribe ist, geht aus einer Altarinschrift des *Ḍamar*^ʿali *Ḍariḥ* (*Muḥāfaẓat Mārib* 11) hervor, die in den Kontext der politischen Umbruchsituation des 1. Jhs. n. Chr. gehört, in der für einen kurzen Zeitraum die frühen Herrschaftsrituale wieder aufgenommen werden, wozu man Nebes 2018 mit weiterer Literatur vergleiche; ein ritueller Umzug zu einem unbekanntem, im *Ġawf* gelegenen *ʿAṭtar*-Heiligtum ist für *Karib*^ʿil im zweiten Teil seines Tatenberichts (R 3946/7) bezeugt.

105 Gestützt wird diese Interpretation einmal durch die Aufschrift (YM 13981/B) »Umzug (*mhy*) des *ʿAws*^ʿatt, des Sohnes des *Yuhā*^ʿin, des *ʿAhimiten*«, womit die Szene eindeutig in diesem Sinne aufzufassen ist, zum anderen wird durch den ikonographischen Bezug der in den späteren Feldzugsberichten verwendete Begriff *mhrḡ*, Pl. *mhrḡt*, erklärlich, wonach es sich bei den »Tötungen« – so die wörtliche Übersetzung – um Tötungstrophäen handelt, womit der Nachweis für die tatsächlich getöteten Feinde vor der Gottheit und dem Stamm erbracht wird; s. Nebes 2000, 301 mit Anm. 19 und Gerlach 2000, 279–284, ferner <abaweb.uni-jena.de> s. v. *mhrḡ* (1.10.2020) mit zahlreichen (übersetzten) Beispielen.



10 Reliefierte Bronzeplatte YM 13981 mit Umzug des 'Aws'att

gen von einem Heiligtum zu einem anderen verbracht worden sind¹⁰⁶.

Verhältnismäßig detailliert beschrieben ist dagegen eine kollektiv vorgetragene Bitte um Regen in einer Widmungsinschrift (J 735) aus dem 'Awām aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. Ihr Hintergrund ist das Ausbleiben dreier saisonaler Regenzeiten, welches eine anhaltende Dürre, verdorrte Felder und Weinstöcke und ausgetrocknete Brunnen in der Oase zur Folge hat. Darauf zieht der Stadtstamm von Mārib und Umgebung vermutlich auf der inschriftlich nachgewiesenen Prozessionsstraße von Mārib zum 3,5 km südöstlich gelegenen 'Awām¹⁰⁷, wobei besonderer Wert auf die Erwähnung der Frauen von Mārib gelegt wird, die die Prozession begleiten. Zusammen mit ihnen führt eine andere Gruppe

von Frauen, bei denen es sich möglicherweise um Beschwörungspriesterinnen (*raqt*) handelt, einen nicht näher definierten ›Unterwerfungsritus‹ oder ›Pfänderritus‹ aus, worauf sich die Bitte der Teilnehmer um Regen anschließt, die 'Almaqah im Laufe des Tages dann auch gewährt, was wiederum die Statuettenwidmung als Ausdruck des Dankes nach sich zieht¹⁰⁸.

Wallfahrten¹⁰⁹, worunter allgemein rituelle Umzüge in größerem Maßstab verstanden werden können, sind seit altsabäischer Zeit bezeugt¹¹⁰. Sie folgen einem bestimmten Festkalender und finden in bestimmten Monaten statt, wie z. B. die Wallfahrt zum 'Awām in Mārib oder zum Heiligtum des Ta'lab in 'Arḥab im Herbstmonat 'Abhay. Näheres über Ablauf und Regularien erfahren wir wiederum aus der nun schon des Öfteren erwähnten großen Felsinschrift

106 Im Rahmen eines rituellen Umzugs ist die Rückführung des 'Aranyada', des Stadtgottes von Naššān, aus dem besiegten Kaminahū durch Yīta'amar erfolgt; s. S. 25 mit Anm. 41.

107 So nach MB 2002 I-20/2 (*msb' / 'wm / byn / ḥrwnm / w-'wm*), wozu i. E. auf Maraqtan 2004 verwiesen sei.

108 Zu J 735 s. die Übersetzung von Müller 1988b, 450–452.

109 Für die Begriffe *wfr* und *ḥdr* vergleiche man die Einträge in < sabaweb.uni-jena.de > s. v. *wfr* bzw. *ḥdr* (1.10.2020), wobei es sich bei Letzterem um das die Pilgerfahrt beschließende Fest im Tempel handelt.

110 Die älteste Erwähnung einer Wallfahrt zu 'Almaqah nach Mārib, vermutlich aus dem ausgehenden 8. Jh. v. Chr., enthält der

vom Ġabal Riyām, dem Statut des Gottes Ta'lab für seinen Stamm Sum'ay, aus dem frühen 3. Jahrhundert v. Chr. Festgehalten sind u. a. nicht nur die einzelnen Stationen auf dem Weg zum Heiligtum des Gottes, sondern auch die Verpflichtung der Stammesführer, für die Verpflegung der Pilger durch den eigens dafür erhobenen Zehnt Sorge zu tragen und die kultischen Mahlzeiten auszurichten. Darüber hinaus ist eine Reihe weiterer Verbote und Vorschriften zu beachten, wie z. B. die Pilger nicht zu belästigen und während der Wallfahrt Frieden untereinander zu halten¹¹¹.

Die Wallfahrt zu den großen Tempeln und das abschließende rituelle Mahl ebendort ist ein wesentlicher Bestandteil des Kultjahres für viele tribale Gemeinschaften Südarabiens, jedoch sind wir bislang weit davon entfernt, einen Kultkalender über das Jahr allein für Mārib und Širwāh mit ihren zentralen Kultstätten auch nur ansatzweise zu erstellen, wie es beispielsweise für viele Kulturlandschaften Mesopotamiens der Fall ist¹¹².

Ebenso fehlen uns die einschlägigen Texte aus der rituellen Alltagspraxis wie Omina, Beschwörungen und Prophetien, Orakel und andere Ritualtexte, wie wir sie im mesopotamischen Raum in den verschiedensten Ausformungen antreffen¹¹³. Wir sind hier auf indirekte Informationen angewiesen, die wiederum zum allergrößten Teil aus den Widmungsinschriften kommen. Viele der Dedikationen gerade aus der mittel-sabäischen Zeit stehen in engem Zusammenhang mit der Orakeltätigkeit der Gottheit, sei es, dass mit der Stiftung die Gottheit um die Gewährung eines günstigen Orakels (*ms'l*) gebeten, ihr für die Gewährung desselben gedankt wird oder dass das im Orakel Zugesagte wirklich eingetroffen ist¹¹⁴. Die Orakelbescheide der Gottheit sind in den Widmungen im Einzelnen nun nicht festgehalten, jedoch finden sich unter den sabäischen Minuskelschriften auf Holzstäbchen einige Beispiele, die als Orakelantworten der Gottheit interpretiert werden¹¹⁵ (Abb. 11). Der Grund, warum die Bescheide in dieser Form aufgezeichnet sind, wird von Multhoff – Stein¹¹⁶ einleuchtend damit erklärt, dass bei der extensiven Inanspruchnahme des Orakels durch die Bevölkerung die Niederschrift der einzelnen Anfragen einem geordneten Ablauf des Kultbetriebes geschuldet ist. Ebenso in den thematischen Umkreis der



11 Minuskelschrift mit Orakelbescheid X.BSB 188

Orakeltätigkeit des Gottes gehören Träume und ihre Deutung, wobei der Tempelschlaf eine besondere Rolle spielt. So zieht sich die betreffende Person, wie wir aus einigen mittelsabäischen Widmungen wissen, im Rahmen eines festen Rituals an einen bestimmten Ort im Tempel zurück, um im Schlaf von der Gottheit eine nächtliche Vision zu empfangen¹¹⁷. Diesem Ritual kann wiederum ein Orakel der Gottheit vorausgehen, wel-

Bustrophedontext eines Priesters des Naswar, YM 375, der bei Müller 1988a, 628 f. behandelt ist; s. auch die folgende Anm.

111 s. die oben in Anm. 61 aufgeführte Literatur.

112 Vgl. z. B. den Kultkalender für Babylonien und Assyrien bei Hecker 2008, 79–89 und die Übersetzung eines akkadischen Textes, der einen Überblick über die Riten der syrischen Stadt Emar enthält, bei Schwemer 2008, 240 f.

113 Einen Überblick über die Vielfalt dieser Themenkreise im alten Vorderen Orient einschließlich des alten Ägypten vermittelt Band 4 von TUAT (N. F.), s. Janowski – Wilhelm 2008.

114 s. Multhoff – Stein 2008b, 394, wo die verschiedenen Anliegen, um die die Gottheit in der Orakelanfrage angegangen wird, thematisch aufgliedert sind.

115 So X.BSB 188, X.BSB 190, X.BSB 191 und X.BSB 192 bei Stein 2010a, 610–616 bzw. 621–627.

116 Multhoff – Stein 2008b, 409

117 Ausführlich dazu Stein 2006, demzufolge zwischen »spontanen« Träumen (*hlm*) im Schlaf (*snt*) und »provokierten« Träumen (*sdg*) bei ritueller Abgeschiedenheit (*hrb*, *thrb*) im Heiligtum zu unterscheiden ist.

ches zu dieser Prozedur die erforderlichen zeitlichen Anweisungen erteilt¹¹⁸. Und schließlich wird das Orakel der betreffenden Gottheit im Zuge des Entsühnungsvorgangs in Anspruch genommen¹¹⁹, von dem in den Buß- und Sühneinschriften die Rede ist¹²⁰. Bei ihnen geht es um die Verletzung kultischer Reinheitsvorschriften im Tempel, sei es, dass die betreffende Person diesen in unreinem Zustand betreten, dort geschlechtlichen Verkehr ausgeübt oder dass sie sich anderer Vergehen schuldig gemacht hat. Die Entsühnungsleistung besteht mitunter in einer Geldbuße, jedoch stets in der öffentlichen Bekanntmachung der Verfehlung in Form einer Bronzetafel oder Steininschrift.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass das rituelle Alltagsgeschäft des Tempels zum einen in den Opferhandlungen besteht. Anhand der Auf- und In-

schriften auf den Altären und Opferplatten wie auch aufgrund archäologischer Hinweise können wir zwar sagen, welche unterschiedlichen Arten von Opfer es gegeben hat¹²¹, doch sind in den wenigsten Fällen die rituellen Anlässe bekannt, zu denen Opferhandlungen ausgeführt wurden und wie diese im Einzelnen abgelaufen sind. Zum anderen gehören, was wir in indirekter Form den zahlreichen Dedikationen entnehmen können, die Orakeltätigkeit und die damit verbundenen Rituale und Praktiken zum Kerngeschäft des Tempels. Diese stellen nicht nur eine wichtige Einnahmequelle der Heiligtümer dar, sondern sind für die altsüdarabischen Gesellschaften auch ein wesentliches Instrument der individuellen und kollektiven Zukunftsbewältigung, wie wir es auch aus anderen Kulturen des Alten Orients kennen.

Adresse

Norbert Nebes
 Lehrstuhl für Semitische Philologie
 und Islamwissenschaft
 Forschungsstelle Antikes Südarabien und Nord-
 ostafrika
 Friedrich-Schiller-Universität Jena
 Zwätzengasse 4
 07743 Jena
 norbert.nebes@uni-jena.de

Abkürzungsverzeichnis

Arbach 1996 M. Arbach, Deux nouvelles inscriptions sudarabiques provenant du sanctuaire de dhū-s-Samāwī à Yağrū, *EgVicOr* 19, 1996, 243–250

Avanzini 2011 A. Avanzini, Les inscriptions, in: F. Breton (Hg.), *Le sanctuaire de ‘Athtar dhū Riṣāf d’as-Sawdā’*, *Arabia Antica* 7 (Rom 2011) 43–55

Avanzini 2016 A. Avanzini, *By Land and by Sea. A History of South Arabia before Islam. Recounted from Inscriptions*, *Arabia Antica* 10 (Rom 2016)

Beeston 1976 A. F. L. Beeston, *Warfare in Ancient South Arabia (2nd. – 3rd. Centuries A. D.)*, *Qahtan. Studies in Old South Arabian Epigraphy* 3 (London 1976)

118 Vgl. NNAG 12, zuletzt übersetzt bei Stein 2006, 295 f.

119 Beispiele bei Sima 1999b, 143.

120 Wie Sima 1999b, 141 Anm. 3 zu Recht hinweist, sind diese nicht nur auf die Stadt Haram und die Gottheit dhū Samāwī beschränkt.

121 s. o. und Gerlach in diesem Band.

- Beeston 1981** A. F. L. Beeston, Two Epigraphic South Arabian Roots: HY' and KRB, in: R. G. Stiegner (Hrsg.), Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag (Graz 1981) 21–34
- Bentz – Bumke 2013** M. Bentz – H. Bumke, Mahlzeiten in rituellen Kontexten. Basierend auf den Projektdarstellungen von M. Bentz, H. Bumke, U. Effland, I. Gerlach, A. Heiden, I. Kaiser, N. Nebes, D. Raue und G. Zuchtriegel, in: I. Gerlach – D. Raue (Hg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund, MKT 10 (Rahden/Westf. 2013) 275–290
- Bron 1992** F. Bron, Mémorial Mahmud al-Ghul. Inscriptions sudarabiques, Arabie préislamique 2 (Paris 1992)
- CSAI** A. Avanzini, Corpus of South Arabian Inscriptions I–III. Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions, Arabia Antica 2 (Pisa 2004)
- Frantsouzzoff 2005** S. A. Frantsouzzoff, Appendix III. Epigraphic documentation from Ḥaḍramawt, in: A. V. Sedov (Hrsg.), Temples of Ancient Ḥaḍramawt, Arabia Antica 3 (Pisa 2005) 193–216
- Gerlach 2000** I. Gerlach, Zur Übernahme altorientalischer Motive in der Kunst Südarabiens. Eine reliefierte Bronzeplatte aus dem Jemen, BaM 31, 2000, 259–295
- Gerlach – Schnelle 2013** I. Gerlach – M. Schnelle, Sabäische Sakralarchitektur in Südarabien (Jemen), in: I. Gerlach – D. Raue (Hg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund, MKT 10 (Rahden/Westf. 2013) 209–220
- Gerlach – Schnelle 2016** I. Gerlach – M. Schnelle, Der Inschriftenstein des Yīṭa'amar Watar nach archäologischem Befund (Anhang), in: Nebes 2016, 108–116 Taf. 144–148
- Hecker 2008** K. Hecker, Jüngere Beschwörungen und Rituale, in: Janowski – Wilhelm 2008, 76–127
- Jändl 2009** B. Jändl, Altsüdarabische Inschriften auf Metall, Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 4 (Tübingen 2009)
- Janowski – Wilhelm 2008** B. Janowski – G. Wilhelm (Hrsg.), Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (N. F.) 4 (Gütersloh 2008)
- Jursa 1998** M. Jursa, Der Tempelzehnt in Babylonien vom siebenten bis zum dritten Jahrhundert v. Chr., AOAT 254 (Münster 1998)
- Jursa 2010** M. Jursa, Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC. Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth, AOAT 377 (Münster 2010)
- Jursa 2013** M. Jursa, Die babylonische Priesterschaft im ersten Jahrtausend v. Chr., in: K. Kaniuth – A. Löhnert – J. L. Miller – A. Otto – M. Roaf – W. Sallaberger (Hrsg.), Tempel im Alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft. 11.–13. Oktober 2009. München (Wiesbaden 2013) 151–165
- Kitchen 2000** K. A. Kitchen, Documentation for Ancient Arabia II. Bibliographical Catalogue of Texts, The World of Ancient Arabia Series (Liverpool 2000)
- Korotayev 1994a** A. Korotayev, Sabaeen Cultural-Political Area in the 2nd and 3rd Centuries AD. Problem of Taxation at the Kingdom Level and Temple Tithe, Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 54, 1994, 1–14
- Korotayev 1994b** A. Korotayev, Middle Sabaeen Cultural Political Area. Problem of Local Taxation and Temple Tithe (ʿŠR), Le Muséon 107, 1994, 15–22
- Korotayev 1995** A. Korotayev, Ancient Yemen. Some General Trends of the Evolution of the Sabaic Language and Sabaeen Culture, JSS Suppl. 5 (Oxford 1995)
- Korotayev 1996** A. Korotayev, Pre-Islamic Yemen. Socio-political Organization of the Sabaeen Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries AD (Wiesbaden 1996)
- Maraqten 1994** M. Maraqten, Typen altsüdarabischer Altäre, in: N. Nebes (Hrsg.), Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag (Wiesbaden 1994) 160–177
- Maraqten 2004** M. Maraqten, The Processional Road between Old Mārib and the Awām Temple in the Light of a Recently Discovered Inscription from Maḥram Bilqīs, Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 34, 2004, 157–163
- Mazzini 2020** G. Mazzini, The Ancient South Arabian Royal Edicts from the Southern Gate of 'Timna' and the Ḡabal Labaḥ. A New Edition with Philological and Historical Commentary, Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 8 (Wiesbaden 2020)
- Müller 1983** W. W. Müller, Altsüdarabische Dokumente, in: O. Kaiser (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte 3. Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben (Gütersloh 1983) 268–282
- Müller 1985** W. W. Müller, Altsüdarabische und frühnordarabische Inschriften, in: O. Kaiser (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1. Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-

- chronologische Texte 6. Historisch-chronologische Texte III (Gütersloh 1985) 651–668
- Müller 1987** W. W. Müller, Zwei sabäische Votivinschriften an die Sonnengöttin. Nami 74 und YM 1965, in: Ch. Robin – M. Bäfaqih (Hrsg.), *Ṣayhadica. Recherches sur les inscriptions de l'Arabie préislamique offertes par ses collègues au Professeur A. F. L. Beeston, L'Arabie préislamique 1* (Paris 1987) 57–73
- Müller 1988a** W. W. Müller, Altsüdarabische und frühnordarabische Grab-, Sarkophag-, Votiv- und Bauinschriften, in: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 2. Religiöse Texte 4*, Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften (Gütersloh 1988) 621–640
- Müller 1988b** W. W. Müller, Altsüdarabische Rituale und Beschwörungen, in: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 2. Religiöse Texte 3. Rituale und Beschwörungen II* (Gütersloh 1988) 438–452
- Müller 1993** W. W. Müller, »Heilige Hochzeit« im antiken Südarabien, in: A. Gingrich – S. Haas – G. Palczek – Th. Fillitz (Hrsg.), *Studies in Oriental Culture and History. Festschrift for Walter Dostal* (Frankfurt am Main 1993) 15–28
- Müller 1997** W. W. Müller, Das Statut des Gottes Ta'lab von Riyām für seinen Stamm Sum'ay. Zur Interpretation der sabäischen Felsinschrift RES 4176 seit der Erstveröffentlichung durch Nikolaus Rhodokanakis, in: R. G. Stiegner (Hrsg.), *Aktualisierte Beiträge zum 1. Internationalen Symposium Südarabien. Interdisziplinär. An der Universität Graz, mit kurzen Einführungen zu Sprach- und Kulturgeschichte, in memoriam Maria Höfner* (Graz 1997) 89–110
- Multhoff 2011** A. Multhoff, Altsüdarabische Widmungsinschriften, in: B. Janowski – D. Schwemer (Hrsg.), *Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (N. F.) 6* (Gütersloh 2011) 333–362
- Multhoff – Stein 2008a** A. Multhoff – P. Stein, Tempeldiebstahl und andere Schlechtigkeiten: Zwei verkannte sabäische Inschriften, *Orientalia* 77, 2008, 1–44
- Multhoff – Stein 2008b** A. Multhoff – P. Stein, Sabäische Texte, in: Janowski – Wilhelm 2008, 393–415
- Nebes 2000** N. Nebes, Zu den Inschriften auf einer reliefierten Bronzeplatte aus dem Jemen, *BaM* 31, 2000, 297–308
- Nebes 2004** N. Nebes, Sabäische Texte, in: B. Janowski – G. Wilhelm (Hrsg.), *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (N. F.) 1* (Gütersloh 2004) 295–311
- Nebes 2005a** N. Nebes, Sabäische Texte, in: B. Janowski – G. Wilhelm (Hrsg.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (N. F.) 2* (Gütersloh 2005) 331–367
- Nebes 2005b** N. Nebes, Zur Chronologie der Inschriften aus dem Bar'an-Tempel, *ABADY* 10 (Mainz am Rhein 2005) 111–125
- Nebes 2009** N. Nebes, Ein Erlaß des Gottes 'Almaqah zum Schutze der Grabanlagen in Ṣirwāḥ, in: W. Arnold – M. Jursa – W. W. Müller – St. Procházka (Hrsg.), *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra. Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima* (Wiesbaden 2009) 267–278
- Nebes 2011a** N. Nebes, An Inscription in Ancient Sabaic from Fārās May, Tigray, Ityopis 1, 2011, 158–165
- Nebes 2011b** N. Nebes, Altsüdarabische Bauinschriften. Mit einem Beitrag von Walter W. Müller, in: B. Janowski – D. Schwemer (Hrsg.), *Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (N. F.) 6* (Gütersloh 2011) 367–387
- Nebes 2016** N. Nebes, Der Tatenbericht des Yīṭa'amar Watar bin Yakrubmalik aus Ṣirwāḥ (Jemen). Zur Geschichte Südarabiens im frühen 1. Jahrtausend vor Christus. Mit einem archäologischen Beitrag von I. Gerlach und M. Schnelle, *Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 7* (Tübingen – Berlin 2016)
- Nebes 2018** N. Nebes, Der rituelle Umzug des Yada' il Darīḥ nach Ṣirwāḥ, in: L. Nehmé – A. Al-Jallad (Hrsg.), *To the Madbar and Back Again. Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to Michael C. A. Macdonald, Studies in Semitic Languages and Linguistics 92* (Leiden – Boston 2018) 461–478
- Ricks 1989** S. D. Ricks, *Lexicon of Inscriptional Qatabanian, Studia Pohl 14* (Rom 1989)
- Robin 1996** C. J. Robin, Sheba II. Dans les inscriptions d'Arabie du Sud, in: J. Briend – É. Cothenet (Hrsg.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible 70* (Paris 1996) Sp. 1047–1254
- Robin 2012** C. J. Robin, Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leur représentations, in: I. Sacht (Hrsg.), *Dieux et déesses d'Arabie. Images et représentations. Actes de la table ronde tenue au Collège de France (Paris) les 1^{er} et 2 octobre 2007, Orient & Méditerranée 7* (Paris 2012) 7–118
- Robin 2015** C. J. Robin, Before Ḥimyar. Epigraphic Evidence for the Kingdoms of South Arabia, in: G. Fisher (Hrsg.), *Arabs and Empires before Islam* (Oxford 2015) 90–126

- Robin u. a. 2005–2006** C. J. Robin – S. Antonini de Maigret – F. Bron, *Nouvelles inscriptions de Maʿin, Arabia* 3, 2005–2006, 273–280
- Röring 2008** N. Röring, *Bauhistorische Untersuchungen am Almaqah-Heiligtum von Sirwah. Im Land der Königin von Saba. Vom Kultplatz zum Heiligtum* (Saarbrücken 2008)
- Ryckmans 1974** J. Ryckmans, *Himyaritica* 3, *Le Muséeon* 78, 1974, 237–264
- Schmidt 1982** J. Schmidt, *Tempel und Heiligtum von al-Masāḡid*, *ABADY* 1 (Mainz am Rhein 1982) 135–141
- Schmidt 2007** J. Schmidt, *Die Grabungen im Almaqah-Heiligtum*, *ABADY* 11 (Mainz am Rhein 2007) 208–239 Abb. 1–25 Taf. 1–33
- Schwemer 2008** D. Schwemer, *Akkadische Texte aus Emar*, in: Janowski – Wilhelm 2008, 231–242
- Sima 1999a** A. Sima, *Notes on ʕr in Sabaean inscriptions*, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 29, 1999, 159–166
- Sima 1999b** A. Sima, *Kleinasiatische Parallelen zu den altsüdarabischen Buß- und Sühneinschriften*, *AoF* 26, 1999, 140–153
- Sima 2000/2001** A. Sima, *Die Jagd im antiken Südarabien*, *Die Welt des Orients* 31, 2000/2001, 84–109
- Sima 2002** A. Sima, *Plinius nat. hist. XII 63 und das Steuerwesen im antiken Ḥaḍramawt*, *Tyche* 17, 2002, 165–173
- Stein 2006** P. Stein, *Träume im antiken Südarabien*, *AoF* 33, 2006, 293–312
- Stein 2010a** P. Stein, *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München* 1. Die Inschriften der mittel- und spätsabäischen Periode. 1. Teil: Text; 2. Teil: Verzeichnisse und Tafeln, *Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel* 5 (Tübingen – Berlin 2010)
- Stein 2010b** P. Stein, *The Monetary Terminology of Ancient South Arabia in Light of New Epigraphic Evidence*, in: M. Huth – P. G. van Alfen (Hrsg.), *Coinage of the Caravan Kingdoms. Studies in Ancient Arabian Monetization*, *Numismatic Studies* 25 (New York 2010) 303–343
- Vogt u. a. 2000** B. Vogt – W. Herberg – N. Röring, »Arsh Bilqis«. *Der Tempel des Almaqah von Barʿan in Marib* (Sanaa 2000)
- von Wissmann 1982** H. von Wissmann, *Die Geschichte von Sabaʿ II. Das Großreich der Sabäer bis zu seinem Ende im frühen 4. Jh. v. Chr.* Herausgegeben von Walter W. Müller, *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte* 402 (Wien 1982)

Abbildungsnachweis

- Abb. 1. 4. 8** DAI, Orient-Abteilung, Archiv Ṣanʿāʾ (I. Wagner).
- Abb. 2** DAI, Orient-Abteilung, Archiv Ṣanʿāʾ (J. Kramer).
- Abb. 3** AFMS (Zaydoon Zayd).
- Abb. 5** DAI, Orient-Abteilung, Archiv Ṣanʿāʾ (I. Gerlach).
- Abb. 6** DAI, Orient-Abteilung, Archiv Ṣanʿāʾ.
- Abb. 7** DAI, Orient-Abteilung, Archiv Ṣanʿāʾ (D. Petzold).
- Abb. 9** DAI, Orient-Abteilung, Archiv Ṣanʿāʾ (M. Könsgen).
- Abb. 10** W. Seipel (Hrsg.), *Jemen. Kunst und Archäologie im Land der Königin von Sabaʿ*. Ausstellungskatalog Wien (Mailand – Wien 1998) 309 Abb. zu Kat. 208.
- Abb. 11** Foto und Abzeichnung nach Stein 2010a/2, Taf. CLXXIX.