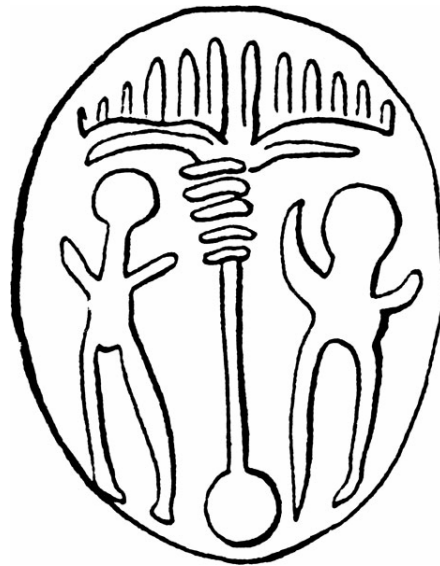


# V.IRAT

Veröffentlichungen  
der Ideagora für Religionsgeschichte,  
Altertumswissenschaften & Theologie



herausgegeben / bereitgestellt  
von Florian Lippke

SLM Press  
سلام  
שלום  
Jerusalem

TOBIASlib  
Tübingen

2012

Impressum:  
Florian Lippke  
Liebermeisterstraße 12  
D-72076 Tübingen  
Germany

**V.IRAT**  
**II-LIP 2012.2 (Miscellanea)**

**FLORIAN LIPPKE**

**Weitere Miscellanea zu den  
nordwestsemitischen Sonnengottheiten**

**Exkurse, Detaildiskussion und  
Weiterführung**

in Fortführung von (V.IRAT-LIP) 2012.1 (Rez. Kutter)



# Weitere Miscellanea zu den nordwestsemitischen Sonnengottheiten

## Exkurse, Diskussionsbeiträge und Weiterführung

*Florian Lippke, Bern/Fribourg*

(publiziert als V.IRAT II-LIP 2012.2 [Miscellanea], Tübingen 2012)

Die hier vorgelegten Ausführungen sind Ergänzungen. Diese beziehen sich auf die in ZDPV 128/1 (2012), 82-88 erschienene Rezension zur Monographie von Juliane Kutter, *nūr-ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit*, 523 S. + 23 Tafeln mit 39 Abbildungen, AOAT 346, Münster 2008. Die Rezension musste aus Platzgründen aufgespalten werden. Während die in ZDPV erschienenen Teile die Basisinformationen liefern, sind hier nun entsprechende Diskussionsbeiträge und speziellere Hinweise versammelt, die gleichwohl einen Beitrag zur Einordnung der besprochenen Monographie beisteuern wollen. Aus Gründen der Deutlichkeit sind die Bezugsparagrafen vorangestellt. Somit ist ein nahtloses Wahrnehmen der thematischen Aspekte ermöglicht. Auch in ZDPV sind diese Nahtstellen verzeichnet.<sup>1</sup>

**§1a** Ganz allgemein kann die vorliegende Arbeit als methodisch reflektiert bezeichnet werden. So lässt auch Verf.in keinen Zweifel an ihrer Verhältnisbestimmung der religionsgeschichtlichen Prioritäten:

„Für die Untersuchung der Religion Israels und Judas wurde (...) ein bewusst kontextueller Zugang gewählt. Damit wird nicht zuletzt der Einsicht Rechnung getragen, dass eine Religionsgeschichte Israels losgelöst von einer Religionsgeschichte Syrien-Palästinas nicht existiert. Vielmehr ist diese als die Matrix zu betrachten, aus der heraus eine Religion Israels sich überhaupt erst ausbildet. Von ‚Umweltreligionen‘ zu sprechen und deren Erschließung, wie vor allem in der älteren Forschung häufig geschehen, aus einer betont israelitischen bzw. alttestamentlichen Perspektive anzugehen, entbehrt jeder methodischen Berechtigung.“ (13f.)

Mag man den ersten drei Sätzen noch vorbehaltlos zustimmen, so bleibt der Abschlusssatz des Zitats in mehreren Hinsichten diskussionswürdig. Zudem verwundert die Vehemenz, mit der hier Position im weiteren Verlauf bezogen wird und dem Alten Testament, wegen seines „kanonischen Bildes der Geschichte und Religion Israels“, der Status einer zu relativierenden Quelle zugeteilt wird. Auch wenn eine solche Relativierung nicht mit einer

---

<sup>1</sup> Vgl. aber auch den Abschnitt „Corrigenda & Addenda“ am Ende dieses Beitrages.

Marginalisierung gleichzusetzen ist (so schon Uehlinger 2001, zum weiten Spektrum der Optionen vgl. das konzise Referat bei Kamlah 2008:41-43 in Bezug auf die Historizität des Tempelbauberichts), stellt sich natürlich die Frage nach den Kriterien von „Hochkultur und Umwelt“ bzw. von „Zentrum und Peripherie“. Dass aber mit einer klassischen Einteilung des östlichen Mittelmeerraums in Hochkultur-Zentren und Randgebiete schnell einseitige Argumentationsschemata begünstigt werden, ist evident (vgl. Staubli 2011 [im Druck], zudem auch Bonnet/Niehr [im Folgenden BN] 2010:24f.). Die sich anschließende Spitzenaussage der Verf.in, dass „von einem Monotheismus vor der Makkabäerzeit nicht die Rede sein kann“ (ebd.), wäre gleichfalls noch einmal nachdrücklich zu diskutieren (vgl. inzwischen auch Leuenberger 2010).

**§2a** Dass gerade durch die gründliche Aufarbeitung und reflektierte Auswertung der Quellen mit der vorliegenden Arbeit ein neuer Meilenstein gesetzt wurde, zeigt sich an vielen Punkten. Ein Beispiel mag dem Leser diesen Sachverhalt deutlicher vor Augen führen: Im Rahmen der alttestamentlichen Theologie- und Religionsgeschichte ist eine deutliche Kontroverse auszumachen, welche auf die frühe Entwicklung des JHWH-Glaubens in Jerusalem rekurriert. Diese ist durch viele Publikationen beleuchtet worden, unter anderem auch durch die These O. Keels zur Verbindung von Wettergott und Sonnengott im Jerusalemer Tempel (2007:264ff., zur weiteren Literatur und den Argumenten vgl. Lippke 2010:571). F. Hartenstein hat in einem eigenen Entwurf durch das Postulat einer Diastase zwischen Wettergott und Sonnengott im Alten Orient (2007:60ff.) eine dezidierte Gegenposition zu Keel eingenommen. Unter anderem bekräftigt Hartenstein seine Einschätzung durch den Verweis auf KTU 1.107 und die dort scheinbar angesprochene Diastase zwischen Sonnengöttin (Šapšu) und Wettergott. Hartenstein gibt die entscheidende Stelle nun wie folgt wieder: „Nimm weg, Sonne, von den Bergen das Wolkendunkel, auf der Erde, Mächtiger<sup>(sic!)</sup>, nimm weg das Gift!“ (KTU 1.107:32f. R). Auch unabhängig davon, dass die zu Grunde liegende Wurzel 'sp hier eher mit „einsammeln/zusammentragen“ zu übersetzen ist (so auch DUL 1:113f., wenn auch mit differierender Entscheidung z.St.), ergeben sich besonders in Bezug auf die Deutung einige gravierende Probleme. Hartenstein sieht hier die Diastase von Wetter- und Sonnengott exemplifiziert, indem die Sonne das Gewölk, das mit dem zornigen Wettergott in Verbindung zu bringen sei, auflöst. Der Wettergott kommt hier allerdings als Urheber des Wolkendunkels nicht explizit vor. Kutter gibt diese Stelle folgendermaßen wieder: „Samme, Šapšu, von den Bergen, ‚das Gewölk‘, auf der Erde überall sammle das Gift“ (127). Mit Kutter, die naturgemäß nicht auf Hartenstein (2009!) Bezug nehmen konnte, ist festzuhalten: Die nur sehr fragmentarisch erhaltene Tafel KTU 1.107 (wohl entweder eine *historiola* verbunden mit einem *namburi*-Löseritual oder eine Beschwörung gegen Schlangengift, Verf.in grenzt dies treffend ein, 129) enthält in Z. 32-45 die Aufforderung an Šapšu und andere Götter (!) zum Sammeln unterschiedlicher Objekte: Das „Gewölk“ (von den Bergen), das Gift (auf der Erde), die „Zerstörung“ vom Maul der Schlange und die „Vernichtung“ vom Maul des Fressers (bei den letzten beiden Objekten ist wohl von Identität auszugehen). Der Inhalt des Textes muss wegen seines

Erhaltungszustandes auf dem Hintergrund von KTU 1.100 interpretiert werden. Viel eher als der Wettergott ist der Gott Ḥorōn als Urheber des Giftes (|| des Wolkendunkels) zu vermuten (128). Zudem erscheint der Wettergott (b'1) höchstwahrscheinlich auf der Seite der Sammelnden und soll damit Šapšu unterstützen (wird die plausible Ergänzung Z.39 in Zweifel gezogen, müsste zuvor eine adäquate Alternative vorgeschlagen werden). Die Textpassage hat also, wie aus der Diskussion bei Kutter ersichtlich ist, keinen Aussagewert für die Diastase von Sonnengöttin und Wettergott. Durch die vorbildliche Aufarbeitung der Verf.in ist diese erste Abschätzung aber überhaupt erst möglich geworden.

**§3a** Ein winziges Detail verwundert in diesem Kapitel: *Bustān aš-Šayḥ* (بستان الشيخ), der Ort, der die Reste des sidonischen extramuralen Eschmun-Heiligtums beherbergt, wird als „Bostan ech Sheiq“ wiedergegeben. Es ist nicht möglich, den jeweils gleich ausgesprochenen Konsonanten einmal mit ch und einmal mit sh zu transkribieren; die Assimilation des Artikelbestandteils /l/ an Dentale, Sibilanten, /r/ und /n/ ist elementar für das Arabische. Ebenso ist die Wiedergabe von ḥ mit q nicht richtig.

**§3b** Aus Kutters Analyse geht auch Überraschendes hervor: So scheint es zwei phönizische Vorstellungen der Sonnengottheit gegeben zu haben (293). Die eine Vorstellung, traditionsgeschichtlich der Linie des sum. <sup>d</sup>UTU/akk. Šamaš entsprechend, ist als männliche Person realisiert. Die andere, eher in eine Linie mit den ugaritischen Belegen zu stellen, bezeichnet die weibliche Gottheit als špš. Diese weibliche Komponente ist auch ikonographisch nachweisbar (ebd.). Ob mit dem Eigennamen *špš ab* („Šapšu<sup>fem!</sup> ist mein Vater“) beide Traditionen miteinander verbunden wurden, müssen wohl erst noch zukünftige Belege erhellen. Insgesamt attestiert Kutter der Sonnengottheit im phönizischen Pantheon schon früh eine bedeutende Stellung; der Prozess der Solarisierung anderer Gottheiten wird am Rande erwähnt (294). Verf.in weist auch dezidiert auf den möglichen Unterschied zwischen phönizischen Inschriften des Mutterlandes und anderen „westlicheren“ Belegen hin. Trotz vieler Kontinuitäten urteilt sie vorsichtig: „Eine 1:1 Übertragung der Götterwelt und religiöser kultischer Gegebenheiten (von den zyprischen und karthagischen Belegen auf die) der phönizischen Stadtstaaten während der ersten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. ist nicht möglich“ (Zufügung FL). Dies ist eine methodisch sinnvolle Positionierung.

**§4a** Das letztgenannte Artefakt (die astronomische Bronzeschale der Sammlung Sh. Moussaieff) ist wohl mit gutem Recht als singulär zu bezeichnen. Die Gattung der verzierten Metallschalen gerät häufig unter Generalverdacht (dort aber insbesondere die iranischen Schalen aus sassanidischer Zeit, vgl. die ehemalige Sammlung M. Foroughi). Zudem befindet sich die hier diskutierte Schale ebenfalls in einer Sammlung, die nicht über alle Fälschungsmomente erhaben ist. Jedoch trifft der Fälschungsvorwurf beim vorliegenden Stück nicht ohne weiteres zu (ich danke W. Röllig für die klärende Diskussion). Die

Echtheitsvermutung durch R.D. Barnett ist hier schon ein deutlicher Indikator; vielleicht auch die vergleichsweise geringen Maße der Schale. Aber auch die geringe Größe der Beischriften kann gut für ein Original sprechen: Bei einer Fälschung wären diese sicherlich prominenter und mächtiger ins Auge gefallen, eben so, dass sie Barnett bei seiner Erstpublikation nicht hätte übersehen können. Es bleibt die Frage der Datierung. Ob eine Diachronie zwischen Bild und Schrift anzunehmen ist, muss zunächst offen bleiben. Sollte die Schale wirklich schon ins 8. oder 7. Jh. datieren, wäre dies ein wichtiger Ansatzpunkt für die levantinische Astronomiegeschichte. Insgesamt zeigt sich in der aktuellen Forschung immer wieder, welchen Stellenwert die Metallschalen auch gerade in ikonographischer Hinsicht als Kompendium der Ausdrucksformen einnehmen. So sind auch die phönizischen Schalen für unterschiedliche Epochen der Eisenzeit ikonographische Referenzgröße und Sammelpunkt der unterschiedlichen Ikoneme.

**§4b** Philologisch richtig verfährt Verf.in bei der Einordnung der Inschriften: Die phönizische Kulamuwa-Inschrift gehört in den aramäisch(-luwisch)en Kulturbereich (Bīt Gabbari), ist aber nicht unter „aramäische Inschriften“ zu subsumieren (siehe so auch im Stellenregister). Ein weiteres Objekt, das analog in zwei Kategorien fällt („aramäisch“ gemäß dem Fundort [Bīt Adini], „phönizisch“ gemäß einigen Inschrift-Merkmalen), stellt das oben erwähnte Täfelchen KAI 27 dar (vgl. zur komplexen Situation BN: 241). Für das Kapitel der aramäischen Bezeugungen ist des Weiteren erwähnenswert, dass nunmehr ein zusätzlicher Beleg für den Sonnengott (šmš) aus dem aramäisch-luwischen Fürstentum von Bīt Gabbari (mit der Hauptstadt Y'DY/Sam'al/Zincirli) entdeckt wurde. Im Juli 2008 kam bei den wiederaufgenommenen Grabungen des OIC Chicago eine bild- und texttragende Memorialstele (der Begriff der Grabstele könnte sich als irreführend erweisen) zu Tage. Das schon durch die modernen Medien weltweit diskutierte Denkmal des Kuttamuwa wurde in einer *editio princeps* von D. Pardee nun vorgelegt (Pardee 2009, vgl. insgesamt BASOR 356 und auch die stattlichen Anzahl der Vorberichte durch D. Schloen und A.S. Fink). Im gut erhaltenen Text finden sich einige spektakuläre Aussagen. So lässt sich die Vorstellung von der Seele/(Lebens-)Kraft<sup>2</sup>, die im Stein einwohnend gedacht wird ([l]nbš[y] zy bnšb zn), hier mit dem bislang frühesten Beleg nachweisen (Z.5/6, vgl. auch zur Grundlegung Kühn 2005:139ff, inzwischen auch Kühn 2009). Neben weiteren divinen Namensbelegen (Hadad QRPDL, NGR ṢWRN, Hadad KRM und Kubaba<sup>2</sup>) tritt in Z.4 auch die Zuteilung eines Widders für Šamaš auf ([w]ybl lšmš). Dieser Šamaš-Beleg ergänzt das Bild der von Kutter unternommenen Analyse zur „solaren Komponente im königlichen Totenkult von Sam'al“ (302ff.), gerade weil hier ein nicht-königliches Denkmal aufgefunden wurde; schließlich bezeichnet sich Kuttamuwa ja als 'bd pnmw (also als den „Diener/Untergebenen des Panamuwa“; zur Diskussion und Einordnung des gesamten Textes vgl. auch BN: 282ff. sowie Niehr 2010a:50f.).

<sup>2</sup> Zur ikonographischen Tradition vgl. inzwischen Cornelius 2012.



§4c Ein wichtiger epigraphischer Befund, der bei Kutter im Rahmen der ugaritischen Belege (157) nur angedeutet wird, hätte gleichsam auch im Rahmen der Aramaica diskutiert werden können: die Bala‘am-Inschrift von Tell Dayr ‘Allā (TDA). Denn da diese recht umfangreichen Textkombinationen nicht direkt auf die prophetische Schüलगemeinde des historischen Bala‘am zurückgehen (so die durchaus „romantisierende“ ältere Theoriebildung), ist doch wohl mit E. Blum von einer weisheitlich-prophetischen Erzählung auszugehen, die aus sprachlichen wie historischen Gründen dem Einflussbereich des aramäischen Fürstentums (Aram-)Damaskus zuzuordnen ist (vgl. Blum 2008a: 94f.). Kutter liest den Namen der in Kombination I erwähnten zürnenden Göttin als Šagar. Viele andere entscheiden sich ebenfalls für diese Option. Obgleich dies möglich ist, kann Blum (2008a: 89 Anm. 47 im Anschluss an Caquot/Lemaire und Weippert) gute Gründe vorbringen, hier (1:25) š-m/p-š zu lesen:

„Die inzwischen weithin übernommene Ergänzung der Lücke in Zeile 6 mit  $\text{šmš}$  (...) wird in der elektronischen Zusammenstellung der Nachzeichnung *zweifelsfrei* bestätigt: dazu passen (a) der Abstand zwischen i (c) und (d), der – dank des Bileam-Namens – durch die Fügung der Zeilen 1 und 2 ‚gesichert‘ ist, sowie (b) der Zeichenrest am Beginn von Zeile 6 auf i (d), der nach Position und Neigung sich optimal zum linken Abstrich des Šin fügt.“ (Blum 2008: 583, Anm. 36, Kursivierung FL)

Die Gottheit ist in der Inschrift als weiblich (!) gekennzeichnet (vgl. auch Blum 2008a: 93.94 und 2008: 583.593). Somit könnte es sich um die Sonnengöttin handeln – die erwähnten Motive wären sehr ertragreich mit den früher (Kap. 2) gemachten Erkenntnissen zur staubfarbigen Sonne (Himmel und Chaos) in Korrelation zu bringen. Im vorliegenden Fall (TDA) scheint die Sonnengottheit für diese chaotische Welt (mit-)verantwortlich zu sein; sie wirkt Wolkendunkel und verstopft den Himmel. Vom Wettergott ist in diesem Zusammenhang keine Rede. Die Diastase zwischen Wettergott und Sonnengott lässt sich aus dem Befund von TDA nicht erheben. Von Hartenstein wird dieser mögliche Beleg der Sonnengöttin abgelehnt (Entscheidung zugunsten der Šagar-Hypothese), weil dieser „Wettergott-Zorn“ nicht zur Sonnen-Göttin passe, er sei sogar „religionsgeschichtlich unwahrscheinlich“ (63, Anm. 30). Dass die altorientalische[n] Sonnengottheiten niemals unter denselben Zornesmanifestationen wie ein Wettergott“ (ebd.) auftreten, kann zugestanden werden. Dass aber die Sonnengottheit *niemals* zürnend auftritt, stünde mit diesem Beleg (TDA) wieder zur Debatte. Hartensteins Beitrag zu den komplexen Befunden darf keinesfalls unterschätzt werden: Er bringt wesentliche Aspekte sowie grundsätzliche Möglichkeiten zur Sprache. Einige dieser Aspekte sind allerdings von Keel 2010 erneut problematisiert worden. An diesem Punkt hätte Verf.in mit einer eingehenderen Analyse des Textes (TDA) noch ein wenig mehr Licht ins Wolkendunkel bringen können (vgl. aber BN:315f. sowie Niehr 2010b: 344f.).

§ 5a Die eingefügten Exkurse sind:

1. „Die Sonnengottheit in Ebla“ (22-24).

Ziel der Ausführungen ist ein Überblick über die ältesten Belege semitischer Provenienz zum Thema.

2. „Sonnengottheit und König bei den Hethitern“ (88-91).

Im Verlauf der Darlegung wird der Anitta-Text KBo 3.22 als Beleg für die übergeordnete Fragestellung relativiert, hingegen werden KBo 29.1 und weitere Stellen gewinnbringend herangezogen. Die bekannte Anrede an den König, „meine Sonne“, die Rolle der Sonnengottheit im hethitischen Totenritual *šalliš waštaiš* (möglicherweise gewinnbringend mit der inzwischen editierten Kuttamuwastele [s.o.] zu korrelieren!) sowie das Königsgebet an den „Sonnengott des Himmels“ im Rahmen eines Substitutionsrituals werden diskutiert; zu letzterem wären die Ersatzkönigsrituale (im Anschluss an Kümmel 1968) noch expliziter mit einzubeziehen.

3. „Die mythologische Bedeutung d. Horizonts als Ort d. Sonnenauf- bzw. -untergangs in Mesopotamien“ (134-141).

Es werden neben ausgewählten, einschlägigen neuassyrischen Belegen auch phönizische und ugaritische präsentiert, wobei die zuletzt genannten umfassender mit der Geographie Ugarits in Verbindung gebracht werden. Eine solche real-geographische Verankerung der *mental-map* muss in Zukunft fraglos vertiefte Beobachtung erfahren. Weiterhin kommentiert der Exkurs die in diesem Kontext relevanten Belege im Gilgamesch-Epos.

4. „Der Sonnengott in der akkadzeitlichen Glyptik“ (245-258).

Es werden vornehmlich die zu Šamaš gehörigen Ikoneme diskutiert: Šamaš-Boot, Heraussteigen zwischen den Berggipfeln, Sonnenzeichen, Strahlen und *šaššarum*-Attribut werden adäquat behandelt. Gerade die recht umfassende Klassifizierung des *šaššarum*-Gegenstandes als Schlüssel, Säge, Sense/Sichel und der diachrone Antwortversuch der Verf.in sind bemerkenswert. Ob allerdings die Identifikation des Gottes auf der Rückseite des Lamaštu-Amuletts von Arslan Taş mit Šamaš gestattet ist, bleibt diskussionswürdig. Vielleicht ist die Distanz zwischen den jeweils herangezogenen Textgattungen (schon ab 242ff.) nicht so einfach zu überbrücken; bei Arslan Taş käme möglicherweise auch Assur in Frage (zur allgemeinen Diskussion inzwischen auch Frey-Anthes 2007:59ff.).

5. Der kurze Exkurs, „Der Sonnengott in den neuassyrischen Inschriften“ (314), geht auf das Verhältnis zwischen Sonnen- und Mondgottheit ein und nennt ausgewählte Belege.

6. „Das Genus der ‚Sonne‘ im Alten Testament“ (404-406).

Als Hauptlinien hebt Verf.in bei Belegen mit femininem Genus folgende Aspekte hervor: „1. Der Aufgang der Sonne als Symbol für die Etablierung der Ordnung, der Untergang der Sonne als Zeichen für hereinbrechendes Chaos“, 2. „Die Präsenz der Sonne als Garantin für Recht und Gerechtigkeit“ und 3. „Die Sonne als ein Geschöpf JHWHs, das seinem Schöpfer bei weitem nicht gleichkommt“.

## 7. „Pferde und Wagen des Sonnengottes“ (410-412).

Der Exkurs behandelt die Hintergründe der Notiz 2Kön 23,11 unter Berücksichtigung der Argumente Chr. Uehlingers (1995); im Übrigen wäre hierzu auch Keel 2007, § 636ff.665ff. mit den detaillierten religionsgeschichtlichen Zusammenhängen heranzuziehen.

§8a Überaus erfreulich ist die Einbindung des ikonographischen Materials. Damit wird einem neuen Standard der umfassenden Quelleninterpretation, wie sie von Keel mehrfach eingefordert wurde, der Weg bereitet. Die ikonographischen Quellen werden gut diskutiert, es stellt sich allerdings die Frage nach der methodischen Verankerung (Panofsky-Schema etc.). Eine schärfere Trennung der Ebenen in vor-ikonographische Beschreibung, ikonographische Analyse und ikonologische Interpretation wäre möglich gewesen. In der Zwischenzeit wurde die Ikonographie der Sonnengötter nochmals von Lauber 2009 aufgenommen. Er diskutiert wichtige und weiterführende Aspekte. Gleichsam ist nach dem zeitlichen Gerüst zu fragen, wenn er nach der Grundlegung (ägyptische Herkunft sowie Übernahme des Motivs in Syrien, Kleinasien und Mesopotamien) direkt in die israelitisch/judäische Königszeit springt und auf Jerusalem fokussiert. Die vermittelnde Rolle Phöniziens und der anderen levantinischen Kulturzentren der Eisenzeit (im Anschluss an das Material bei Gubel etc.) kommt hier ein wenig zu kurz. Diese Bedeutung für die Fragestellung hat ja Kutter gerade in ihrem Kapitel nachgewiesen. Die phönizischen Kultureinflüsse insgesamt werden wohl von J. Kamlah (im Druck) nochmals umfassend aufgearbeitet vorgelegt werden. Hinsichtlich des mehrfach angeschnittenen Problems der Diastase zwischen Sonnen- und Wettergott sowie der Vereinbarkeit beider Aspekte in ikonographischer Hinsicht kann Kutter mit einer Sammlung von sechs Darstellungen zur Fragestellung aufwarten (Abb. 26-28 wurden im Abbildungsteil aufgenommen). Die Bezeugung ist analog dem Argument von O. Keel (2010: 217f.) als positive Bezeugung des „Nebeneinander[s] beider Gottheiten“ zu verstehen. Vor diesem Hintergrund reiht sich der Herrschernamen „Šamši-Adad“ auch recht gut in die Belege ein und muss folglich nicht als Ausnahme deklariert werden. Letztlich stellte es auch für die Tradenten der Azitawada-Inschrift (Karatepe, KAI 26) kein Problem dar, die hieroglyphen-luwische Apposition (DEUS)SOL-mi-sá CAPUT-ti-i-sá (DEUS)TONITRUS-hu-ta-sa SERVUS-ta<sub>4</sub>-sá („von der Sonne beschützte Person, Diener des Wettergottes“) mit der phönizischen Entsprechung *hbrk b‘l ‘bd b‘l* (wohl: der gesegnete<sup>??</sup> Ba‘als, der Diener des Ba‘al) wiederzugeben. Damit wird aber der Sonnengott faktisch mit einem (wohl solarisierten) Wettergott geglichen (hierzu bei Kutter 222ff.). Es mehren sich also die ikonographischen und epigraphisch-philologischen Belege zu Gunsten einer nahen Verbindung von Sonnen- und Wettergott. Das Verdienst der Verf.in, viele dieser Hinweise aufgearbeitet und kommentiert zu haben, tritt deutlich vor Augen. Hierin liegt zweifelsfrei eine Bereicherung, die sowohl für die Religionsgeschichte der Levante als auch für die alttestamentliche Traditionsliteratur weitere Diskussionsrunden zu generieren vermag.

## LITERATUR

- Bonnet, C./Niehr, H., 2010, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II, Phönizier, Punier, Aramäer, Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,2, Stuttgart.
- Blum, E., 2008, Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir <sup>°</sup>Alla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen, in: Kottsieper, I./Schmitt, R./Wöhrle, J. (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt (FS Albertz), Münster, 573-601.
- Blum, E., 2008a, „Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen“ in: Cornelius, I./Jonker, L., „From Ebla to Stellenbosch“. Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible, ADPV 37, 81-115.
- Cornelius, I., 2012, In Search of the Goddesses of Zincirli. ZDPV 128/1, 15-25.
- DUL, Olmo Lete, G. del/Sanmartín, J., <sup>2</sup>2004, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, HdO 1/67, Leiden.
- Frey-Anthes, H., 2007, Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von "Dämonen" im alten Israel, OBO 227, Fribourg/Göttingen.
- Hartenstein, F., 2007, Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1 Kön 8,12f //3Reg 8,53), in: Männchen, J. (Hg.), Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult, Festschrift für Thomas Willi zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 53-69.
- Kamlah, J., 2008, Der salomonische Tempel. Paradigma der Verknüpfung von biblischer Exegese und Archäologie für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels, Verkündigung und Forschung 53, 40-51.
- Kamlah, J., (im Druck), „Und es herrschte Friede zwischen Hiram und Salomo“. Studien zum Tempelkult in Phönizien und in Israel/Juda, ADPV.
- Keel, O., 2007, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, OLB IV/1, Göttingen.
- Keel, O., 2010, Minima methodica und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: de Hulster, I. /Schmitt, R. (Hg.), Iconography and Biblical Studies, Proceedings of the Iconography Sessions at the Joint EABS/SBL Conference, 2007, Vienna (A), AOAT 361, Münster, 213-223.
- Kühn, D., 2005, Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie, AOAT 311, Münster.
- Kühn, D., 2009, Eine Wohnstatt für die nebesch des Kuttamuwa, in: WuB 14, 74.
- Kümmel, H.M., 1968, Ersatzkönig und Sündenbock, ZAW 80, 298-318.
- Lauber, S., 2008, Zur Ikonographie der Flügelsonne, ZDPV 124, 89-106.
- Leuenberger, M., 2010, „Ich bin Jhwh und keiner sonst“ (Jes 45,5f). Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1-7 in seinem religions- und theologiegeschichtlichen Kontext, SBS 224, Stuttgart.

- Lippke, F., 2010, GGG (Göttinnen, Götter und Gottessymbole) im forschungsgeschichtlichen Kontext, zugleich ein Nachwort zur 6. Auflage, in: GGG<sup>6</sup>, 565-592 (= V.IRAT II-1, <http://goo.gl/jRgkf>).
- Niehr, H., 2010a, Die Grabstelen zweier Priester des Mondgottes aus Neirab/Syrien im Licht alter und neuer Funde, in: Ernst, S./Häusl, M. (Hg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und im Alten Orient*, ATSAT 89, St. Ottilien, 41-59.
- Niehr, H., 2010b, König Hazael von Damaskus im Licht neuer Funde und Interpretationen, in: Gass, E./Stipp, H.-J., (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag, HBS 62, Freiburg, 339-356.
- Pardee, D., 2009, A New Aramaic Inscription from Zincirli, *BASOR* 356, 51-71.
- Staubli, Th., 2011, Antikanaanismus. Ein biblisches Reinheitskonzept mit globalen Folgen, in: Burschel, P./Marx, Chr. (Hg.), *Reinheit*, Wien, 349-388.
- Staubli, Th., (im Druck), Die kanaänäische Vegetationsfrömmigkeit und ihr Fortleben in Judentum, Christentum und Islam, in *palästinischer Volkskultur und säkularer Staatsementik. Neue Einsichten aus der Ikonographie der Südlevante*.
- Uehlinger, Chr., 2001, Bildquellen und „Geschichte Israels“. Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele, in: Hardmeier, Chr. (Hg.), *Steine-Bilder-Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen*, ABG 5, Leipzig, 25-77.
- Uehlinger, Chr., 1995, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: Groß, W. (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim, 57-90.

*Corrigenda & Addenda zu ZDPV 128/1, 82-88*

Niehr (im Druck) = Niehr, H., Die phönizische Inschrift auf dem Sarkophag des Königs Ešmunazor II. aus Sidon [KAI 14] in redaktionsgeschichtlicher und historischer Sicht [erscheint 2012 in einer Festschrift]). In ZDPV 128/1 wird auf die hier vorliegenden Ergänzungen durch den Kurztitel „Lippke, in Vorb.“ verwiesen. S. 86 beruht die Angabe „Lippke 2011, §8a“ auf einer früheren Manuskriptform; die Angabe ist deshalb durch „Lippke in Vorb., §8a“ zu ersetzen. Der Katalog von Herrmann/Staubli 2010 ist in Freiburg/Schweiz erschienen.