

## Bemerkungen zur Gesellschaft und Religion der Nabatäer

Robert Wenning

Eine Interdependenz zwischen sozialen Strukturen und der Religion ist gerade auch bei den Nabatäern zu beobachten, doch hat diese Fragestellung in der Forschung bislang noch wenig Beachtung gefunden. Generell können die nabatäische Gesellschaft<sup>1</sup> und die nabatäische Religion<sup>2</sup> auch heute noch als nur unbefriedigend erforscht angesehen werden. In beiden Bereichen, so scheint es, werden mehr phantasievolle Vorstellungen als gesicherte Darstellungen tradiert. An dieser Stelle kann nur das Problem verdeutlicht und nur durch einige Bemerkungen und Fallbeispiele auf die Möglichkeiten hingewiesen werden, in welche Richtung Lösungen gesucht werden könnten<sup>3</sup>.

### 1. Die Problemstellung

Die Nabatäer sind uns in erster Linie als die Araber bekannt, die in hellenistischer und frühromischer Zeit den Transport von Aromata auf der sog. Weihrauchstraße bis zu den Häfen und Märkten des Mittelmeeres durchführten, die dadurch reich und mächtig wurden und ein großes Königreich mit der Hauptstadt Petra errichten konnten, das 106 n. Chr. von Rom okkupiert und zur *provincia Arabia* umgewandelt wurde.

Der ältesten datierten nabatäischen Inschrift aus Petra von 96 v. Chr. (D. II Nr. 90) gehen über 200 Jahre seit der ersten sicheren Erwähnung von Nabatäern bei griechischen Autoren, 312 v. Chr. durch Hieronymos von Kardia (Diod. Sic. II 48.1–5; XIX 94) voraus. Für diese Phase können wir uns nur ein unvollkommenes Bild von den Nabatäern machen, da u.a. genuin nabatäische Denkmäler erst in späthellenistischer Zeit erkennbar sind. Über die Frühgeschichte und die Herkunft der Nabatäer lassen sich nur Hypothesen aufstellen.<sup>4</sup>

Der Karawanenhandel der Nabatäer, der Bericht des Hieronymos von Kardia und die Thesen über die Herkunft der Nabatäer haben in der Forschung ein Bild

---

<sup>1</sup> Hammond 1973, 106–112.

<sup>2</sup> Zayadine 1989; Zangenberg 1991.

<sup>3</sup> Die Götter der Nabatäer werden derzeit von H. Merklein (Bonn) und dem Verf. in einem von der DFG geförderten Projekt erforscht. Als Einführung vgl. Wenning/Merklein 1996; dies. 1997a–b. Auch für den vorliegenden Beitrag verdanke ich vieles der Diskussion mit H. Merklein, verantworte aber die vorgetragenen Positionen selbst.

<sup>4</sup> Milik 1982; Knauf 1985, 92–111; ders. 1986; Graf 1990.

von den Nabatäern als Kamelnomaden entstehen lassen, das in zwei Richtungen polar ausgefaltet worden ist:

Auf der einen Seite gelten die Nabatäer bis zur römischen Okkupation und darüber hinaus als Nomaden; „nomadisch“ bezeichnet die nichtseßhafte Lebensweise. Diese Position ist in jüngerer Zeit vor allem von E. A. Knauf<sup>5</sup> vertreten worden. Er versteht unter „Nabatäer“ nur die Angehörigen des Stammes der *Nabatu*, die eine Minderheit in ihrem Reich geblieben seien, aber alle Machtpositionen des Reiches innegehabt hätten. Überwiegend seien die Nabatäer Beduinen/Kamelreiter-Krieger geblieben. Lediglich die Oberschicht des Stammes hätte Kapital akkumuliert, Latifundien erworben und wäre in den Ortschaften des Reiches präsent gewesen. Knauf spricht vom ersten Staat von Frühbeduinen in dieser Region und mehr von einem Stämmebund als von einem Königreich oder einem Staat westlichen Gepräges.

Auf der anderen Seite geht man von einer weitgehenden Seßhaftwerdung der Nabatäer seit späthellenistischer Zeit und einer sich stetig verstärkenden Assimilation an die hellenistisch-römische Kultur der Umwelt aus, die letztlich zur Übernahme durch Rom geführt habe.<sup>6</sup> Grundlage dieser Sicht ist einerseits der „klassische“ Vergleich zwischen den Nabatäer-Berichten des Hieronymos und des Strabon und andererseits der archäologische Befund mit Hunderten von nabatäischen Fundplätzen<sup>7</sup>. Beide antiken Berichte sind jedoch aus ihrer Intention und Sicht zu beurteilen und beide enthalten Topoi und Fehlurteile, weil sie eine bestimmte Sicht vermitteln wollen.<sup>8</sup> Als Nabatäer werden bei dieser These die Bewohner des nabatäischen Reichs insgesamt verstanden, soweit sie nicht durch vorliegende Quellen anders ausgewiesen sind.

Gegen beide Vorstellungen, die wichtige Beobachtungen enthalten, sind manche Bedenken vorgetragen worden, die in erster Linie die Extrempositionen a) Fortbestand nomadischer, nichtseßhafter Lebensweise bzw. räuberisches Kamelbeduinentum<sup>9</sup>, b) fortgeschrittene Hellenisierung nach außen und innen<sup>10</sup> betreffen; dies ist hier nicht zu vertiefen.

Greift man auf genuin nabatäische Denkmäler zurück, wie sie spätestens seit dem frühen 1. Jh. v. Chr. vorliegen, so scheinen zwei Denkmalgruppen besonders

<sup>5</sup> Knauf 1985; 1986; 1989; 1992; 1997.

<sup>6</sup> u.a. Funke 1989.

<sup>7</sup> Wenning 1987. Während die nabatäische Feinkeramik weiterhin ein Indikator für Nabatäer sein kann, bleibt zu beachten, daß nabatäische Schrift auch von anderen arabischen Gruppen übernommen worden ist, nabatäische Inschriften somit nicht überall auf Nabatäer verweisen müssen.

<sup>8</sup> Kritisch zu den Folgerungen aus dem Vergleich Knauf 1986, 75f.; Dijkstra 1995, 299–307; zum Bericht des Hieronymos Graf 1990, 51–53; zum Bericht des Strabon Graf 1994, 266–268.

<sup>9</sup> Macdonald 1992; kritisch zum Beduinenverständnis von Dostal 1959 u. 1967, das auch Knauf zugrundelegt, vgl. Webster 1992.

<sup>10</sup> Wenning 1993a.

geeignet, etwas über die nabatäische Gesellschaft zu erfahren: die Inschriften und die religiösen Monumente.

## 2. Titel illustrieren soziale Strukturen

Es erscheint kennzeichnend, daß man bei den Inschriften, inklusive der Legendenden der nabatäischen Münzen, sich primär Titeln zugewandt hat. Diese Diskussion suggeriert eine zentralistische, hierarchische Administration des Nabatäischen Reichs ähnlich der anderer hellenistischer Königreiche. Ob allerdings die Dynastie so durchgreifend überall präsent war, besonders auf dem zivilen und religiösen Sektor, mag bezweifelt werden. Eher scheinen, den Inschriften folgend, lokale/regionale Clans und Sippen und dann auch Ortsgemeinschaften autonom geblieben zu sein, zwar loyal zur Dynastie, doch weniger stark von ihr abhängig. Für eine solche Beurteilung kann u.a. angeführt werden, daß die überlieferten Titel neben dem Amt des 'strg' (griechisch *strategos*) als dem zivil- und militärrechtlichen Vertreter des Königs<sup>11</sup> im Land nur noch militärische Positionen ausweisen.<sup>12</sup> Versuche, von 'strg' ausgehend das Nabatäische Reich insgesamt in *strategiea* aufzugliedern, begegnen verschiedenen Problemen und werden durch die Quellen nicht gedeckt.

In ähnlicher Weise auffällig ist, daß auch am Königshof neben dem König (*mlk nabatu*) und der Königin (*mlkt nabatu*), die zwar oft ähnlich wie bei den Ptolemäern die leibliche Schwester war, aber wohl eher in einem Ehrentitel oder einer Amtsfunktion als „*seine [des Königs] Schwester ('hth)*“ tituliert wird, nur noch das Amt des „*Bruders des Königs ('h mlk')*“ genannt wird.<sup>13</sup> Ihm fiel offenbar als rechte Hand des Königs die Ausübung der Staatsgeschäfte zu. Er gehörte genealogisch nicht zur Dynastie.

Die Unterschiede zu hellenistischer Reichsverwaltung scheinen deutlich zu sein und mit allem Vorbehalt mag man diesen Befund dahingehend interpretieren, daß er Ausdruck einer stärker tribalen Grundordnung im Nabatäischen Reich ist, einem Stammeskönigtum, das sich jedem stärkerem Dirigismus entzog.

## 3. Die Stellung des Königs

Nimmt man die tribale Gesellschaftsordnung, die durch die Selbsthaftwerdung der Nabatäer keineswegs aufgehoben wird, ernst, muß die Frage gestellt werden,

<sup>11</sup> Graf 1994, 274–279; er verweist ebd. 293f. auf die dynastischen 'hd-Namen bei vielen dieser Funktionäre. Eine ähnliche Doppelfunktion scheint dem „*Ethnarchen des Aretas*“ 2 Kor 11,32 zuzukommen; dieser Titel ist allerdings in nabatäischen Quellen nicht belegt; vgl. Wenning 1994, 16f. Zu beiden Titeln und einer möglichen Differenzierung zuletzt Macdonald 1993, 368–377.

<sup>12</sup> Bowsher 1989; Graf 1994.

<sup>13</sup> Meshorer 1975, 38, 61f., 79; Bowersock 1983, 63; Wenning 1990, 144f.; Dijkstra 1995, 315–318.

wie sich der König in sie einpaßt. Auch hier ist die Thematik komplexer als die nachfolgenden Anmerkungen ausdrücken können.

In der Forschung sind oft die hellenistischen Elemente des nabatäischen Königtums herausgestellt worden, z.B. in den Münzbildern, der Schwesternheirat und der Vergöttlichung zumindest einiger der Könige, worauf noch einzugehen ist. Doch weder der Königstitel, die Königsstatuen, die Residenz in Petra, die prächtige Hofhaltung, die Anwesenheit von auswärtigen Künstlern und Gästen am Hof, der monumentale Ausbau Petras u.a.m. klären die Stellung des Königs unter den Nabatäern, sondern deuten eher auf seine nach außen gerichtete Repräsentation im Umgang mit der nichtarabischen Umwelt und den Großmächten.

Demgegenüber ist zu Recht mehrfach auf eine Passage bei Strabon, Geogr 16,4,26 hingewiesen worden, die ein Schlaglicht auf die interne Situation wirft. Strabon berichtet nämlich, daß der König vor dem Volk oft Rechenschaft ablegte. Der Kontext dieser Stelle erlaubt, solche Überlegungen noch weiterzuführen. Die Rechenschaftsgebung des Königs erfolgt nämlich im Rahmen der Zusammenkunft einer Kultgenossenschaft, griechisch *symposion*, nabatäisch *mrzh*.

Zitat: „*Sie bereiten gemeinsame Mahlzeiten für Gruppen von 13 Personen; sie haben zwei Sänger(innen) für jedes Bankett. Der König aber veranstaltet viele Symposia in großartigem Stil (oder: in einem großen Haus). Keiner trinkt aber mehr als 11 Becher voll, aus einem und wieder einem Goldbecher. Der König ist wie einer aus dem Volk, so daß er sich nicht nur selbst bedient, sondern manchmal selber sogar die anderen. Oft aber auch gibt er Rechenschaft vor dem Volk, mitunter wird auch seine Lebensweise untersucht.*“

Die Rolle des Königs entspricht der eines *symposiarches* oder *quinquennalis* im hellenistisch-römischen Vereinswesen<sup>14</sup>, das neben der Ausrichtung von Symposien und persönlichen Stiftungen auch die diesbezügliche Rechenschaftspflicht vor der Vollversammlung kennt.<sup>15</sup> Die Egalisierung der „Vereinsbrüder“ ist gleichfalls kennzeichnend; sie war von wichtiger sozialer Funktion. Dieser Egalisierung steht der gesellschaftliche Prestigezugewinn für den Symposiarchen gegenüber, der mit diesem Amt durchaus eigene Interessen verfolgen konnte.

Es stellt sich aber die Frage, ob nicht Strabon griechische Vorstellungen von Symposien in seinen Bericht über die königlichen Gastmähler in Petra, die einerseits in der altorientalischen Tradition des *mrzh* stehen, andererseits vor der tribalen Gesellschaftsordnung der Nabatäer zu sehen sind, eingetragen hat? So scheinen die Unterschiede zu hellenistischen Symposien besonders gewichtig. Wenn Strabon den König ausdrücklich als „*demotikos*“ bezeichnet, so mag hier ein solcher Unterschied vorliegen. Geht man darum auch bei diesem Bericht von arabischen Traditionen aus, dann reflektiert Strabon offenbar Zusammenkünfte des nabatäischen Königs mit den Vertretern der „führenden Familien“ im Rahmen eines *mrzh*. Patron der königlichen Gastmähler wird *Dūšarā*, der Gott der Dynastie, ge-

<sup>14</sup> Zayadine 1986a, 472; vgl. allg. zuletzt Schmeller 1995, 36–39.

<sup>15</sup> vgl. Poland 1909, 31, 336f., 386, 389, 423 [vor dem Volk]; Schmeller 1995, 43f.

wesen sein<sup>16</sup>. Die Funktion dieser Zusammenkünfte wäre nach Strabon dann die gewesen, daß der König die ihn tragende Elite der nabatäischen Gesellschaft als *primus inter pares* hinter sich zu bringen hatte, indem er großzügige Gastmähler abhielt, sich selbst als gleichgeordnet, ja sogar als dienend zeigte und alle seine Handlungen offenlegte, um im Sinne einer Zustimmung durch den Stamm erneut sein Mandat als „König“ zu erhalten.<sup>17</sup> Daß dies in einem *mrzh* vor dem Gott als religiöse Handlung vollzogen wurde, erhöhte natürlich die Bedeutung der gegebenen Zustimmung und der Bestellung des Königs.

#### 4. *Mrzh* in Petra als Hinweis auf soziale Strukturen

Neben dem Bericht des Strabon sind Kultgenossenschaften in Petra durch Inschriften<sup>18</sup> und mehr noch durch „Vereinslokale“, d.h. Kultsäle (große Felskammern mit einer Kultnische an der Rückwand), Biklinien und Triklinien<sup>19</sup> bekannt. Ein *mrzh* für den Gott Obodas ist in einer Inschrift von *ad-Dēr* bezeugt<sup>20</sup>:

*dkyr 'bydyv br wqyh 'l'wḥbrwḥy mrzh 'bdt/ 'lh'.*

„Gedacht werde des 'Obaidu, Sohn des Waqṭh'el, und seiner Genossen, der Kultgenossenschaft des 'Obodas, des Gottes.“

Es handelt sich um eine Gedenkinschrift (D. 457), nicht um die Bezeichnung des Kultlokals. Sie ist unterhalb einer Wasserleitung und schräg oberhalb einer Bogennische (D. 456 Abb. 216) bzw. über den beiden Zisternen D. 454 u. 458 angebracht. Ihre Anbringung an dieser Stelle wird aber nicht als zufällig erachtet, zumal sie auf einer partiellen, natürlichen Felsfläche, die wie eine Art Medaillonrahmen wirkt, hervorgehoben ist, und hat zu mehreren Vorschlägen geführt, worauf sie bezogen werden könnte:

Es mag erwogen werden, daß zwischen den Wasseranlagen und der Inschrift ein Zusammenhang besteht, wonach die Kultgenossenschaft diese Anlagen gestiftet (gepflegt) haben könnte. Daß solche Stiftungen von Kultgenossenschaften gemacht wurden, bezeugt eine Inschrift aus Oboda (Avdat), die eine Kultgenossenschaft für *Dūšara* den Gott in Gaia [bei Petra], nennt<sup>21</sup>, die als Stifter eines agrarischen Bewässerungsprojektes in Erscheinung tritt. Der Vergleich ist insofern eingeschränkt und nicht beweisend für die Erwägung, daß die Inschrift auf *ad Dēr* eben nur eine Gedenk- und keine Motivinschrift bzw. Stiftungsurkunde ist.

<sup>16</sup> Ein idealer Ort für diese Treffen wären z.B. die Kammern D. 840–843 im *Siq el bārid*, die kürzlich als Triklinien erwiesen worden sind (Zayadine 1986b mit Abb. 78). Dieser Hinweis kann allerdings nur auf entsprechende Räumlichkeiten deuten und keinen faktischen Bezug erweisen, da aus Strabon nichts über die Örtlichkeit hervorgeht.

<sup>17</sup> Knauf 1986, 76, 80, „wie es der Stellung des Scheichs nach beduinischem Herkommen entspricht“; Macdonald 1993, 376, allg. zur Art der Herrschaftsausübung von Scheichs

<sup>18</sup> Bryan 1973, bes. 198ff., 213ff.

<sup>19</sup> z.B. D. S. 86–92; Tarrier 1980 u. 1986.

<sup>20</sup> D. II S. 92–94 Nr. 73; Savignac 1913, 440; RES 1423; Bryan 1973, 198f.

<sup>21</sup> Negev 1963, 113–117 Nr. 10; Bryan 1973, 199–207.

Ob andererseits der kleine, der Inschrift gegenüberliegende Schrein D. 452 oder eher noch der parallel dazu liegende, aber tholosartige Schrein D. 453<sup>22</sup> — Tholoi verweisen in griechischer Tradition oft auf ein Heroon —, das Kultlokal D. 462 (mit Ädikulanische mit zwei Idolen und kleinerer, einfacher Bogennische an der Rückwand; D. Abb. 217) an der gleichen Felswand oder zur anderen Seite ebd. das große Biklinium D. 446, das ist der monumentale sog. Felsentempel *ad Dēr*, auf das Zentrum des Obodaskultes zu beziehen sind, läßt sich gleichfalls nicht entscheiden.

Unter der Voraussetzung, daß die Inschrift anzeigt, daß irgendwo auf *ad-Dēr* eine Kultstätte des Obodas gelegen haben wird, was die Inschrift allerdings nicht ausdrückt, hat man auch auf weiter entfernte Anlagen verwiesen,<sup>23</sup> so auf die gegenüberliegende oblonge Anlage D. 451, das Kultlokal D. 491 am Burgberg und die Tholos auf dem Burgberg<sup>24</sup>. Für eine solche Zuweisung fehlt aber jeglicher weiterer Hinweis.

Die Gedenkinschrift eines Synposiarchen (*rb mrzh'*) stammt aus *al-Lanti* bei *al-Bēda* nahe Petra<sup>25</sup>:

*dkrwv ṭh [w]šl[m] lgnmw rb/ mrzh' wv'hw brh*

*"Gutes Gedenken und Friede für Ganimu, / den Vorsitzenden der Kultgenossenschaft, und Wāilu, seinen Sohn."*

Die Inschrift befindet sich nahe einer Kammer, deren Eingang mit Pilastern gerahmt ist.<sup>26</sup> Zayadine 1986, 468, vermutet hier das Triklinium der Kultgenossenschaft.

Neben diesen direkten Bezeugungen lassen sich auch einige andere Inschriften als Zeugnisse für eine gruppengebundene Verehrung von Gottheiten verstehen. Inwieweit dies dann auf Kultgenossenschaften<sup>27</sup>, Familienverbände, Berufsgruppen<sup>28</sup>, Begräbnisvereine<sup>29</sup> oder andere Kultgemeinschaften<sup>30</sup> verweist, bedarf ausführlicherer Untersuchung und kann hier nur an einem Beispiel dargelegt werden.

<sup>22</sup> Lindner 1984, 621–624 Abb. 23–27; Wenning 1987, 265.

<sup>23</sup> Zayadine/Farajat 1991, 284.

<sup>24</sup> Lindner 1984, 612 Abb. 12–15.

<sup>25</sup> CIS II 476; Br. 482d; Zayadine 1976, 139–142, ca. erstes Viertel 1. Jh. n. Chr.; Zayadine 1986, 465–474.

<sup>26</sup> Br. 842, irrig als Gruppe von Höhlen bezeichnet; vgl. dagegen D. 810–814, von denen vielleicht der Saal D. 811 mit einer Tafelvertiefung an der Rückwand die sonst nicht genauer bezeichnete Kammer ist.

<sup>27</sup> vgl. eine Inschrift aus *Ḥegrā*: CIS II 235; JS I 57; RES 1160; Cantineau 1932, 37 Nr. VIII; Starcky 1966, 1015. Vgl. ferner die Lesung von Littmann 1914, 271 zu D. II Nr. 57 von *Qattār ad-Dēr* in Petra.

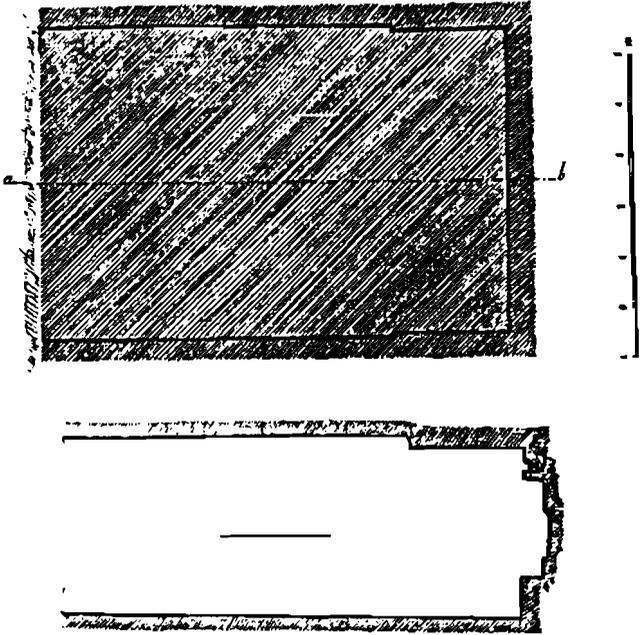
<sup>28</sup> vgl. Milik/Starcky 1970, 174 Nr. 89, wo vielleicht an eine Baugilde gedacht werden kann, die in *Ḥegrā* ein Grab schuf.

<sup>29</sup> vgl. Inschrift D. II 31, die eine „Genossin“ im Triklinium D. 514<sup>2</sup>; Br. 532, das mehreren Felskammergräbern benachbart ist, nennt.

<sup>30</sup> Bei Inschrift JS II 246 wird man wohl weniger an einen militärischen Berufsverein als an eine „Kameradschaft“ im Sinne der griechischen *Hetairoi* denken müssen, wie Graf 1994, 284f. vorschlägt.

#### 4.1. Das Obodas–Heiligtum

Die sog. Obodas–Kapelle in *an–Ninēr* hat fast ausschließlich nur wegen ihrer Inschrift Beachtung gefunden, die dort einen Kult des Gottes Obodas bezeugt. Die Anlage selbst ist noch nicht hinreichend beschrieben und untersucht.<sup>31</sup>



**Abb. 1**  
(Lagrange 1898, 171)

Sie hier dennoch vorzustellen, bietet die Möglichkeit, auf die Bedeutung der Gesamtanlage und die Notwendigkeit einer eingehenderen Untersuchung hinzuweisen, zugleich aber auch die Möglichkeit, der Frage nach der Vergöttlichung der nabatäischen Könige nachzugehen und darauf hinzuweisen, daß sich praktizierte nabatäische Religion nicht in den Tempelkulten erschöpfte. Der in Darstellungen nabatäischer Religion und Götter häufig skizzierte Großkult spiegelt nur einen Bereich nabatäischer Religion, Anlagen wie das Obodas–Heiligtum bieten daneben Einblick in den anderen Bereich nichtzentralen Kultes, der nicht weniger wichtig gewesen ist.

<sup>31</sup> Lagrange 1898, mit Plan u. Schnitt S. 171; Br. S. 282–285 Nr. 288–292 Taf. IX A; D. S. 212–214 Nr. 286–298; D. II S. 45, 48f.; Milik/Starcky 1975, Taf. 40,2; Hellenkemper Sa-lies 1981 Taf. 57; Wenning 1987, 253f.

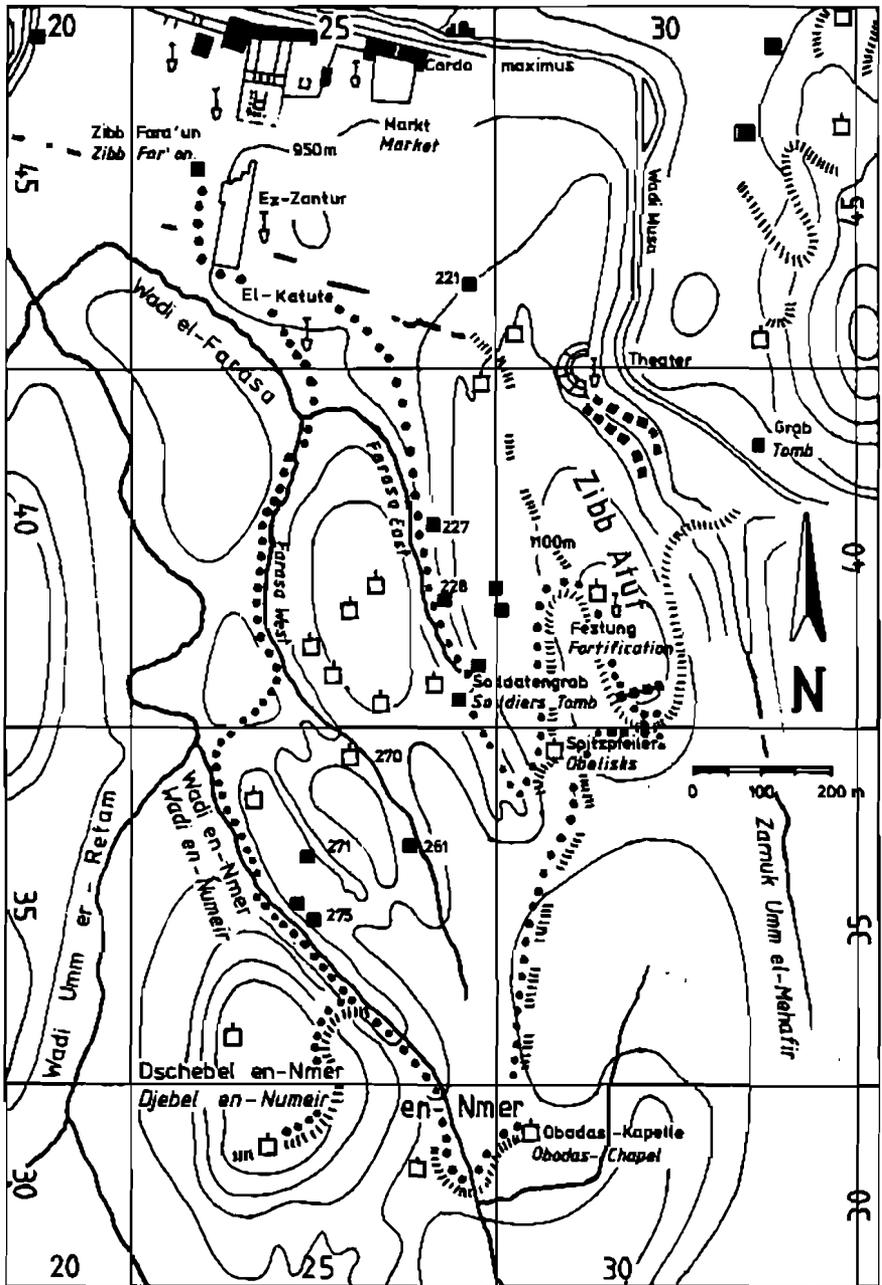


Abb. 2

(Lindner 1985, 65 (mit freundlicher Genehmigung))

Das Obodas-Heiligtum liegt ca. 2 km südlich von Petra am Ende eines durch das *Wādi an-Nmēr* gebildeten Seitentals am Aufstieg zum *an-Nmēr*, d.h. relativ weit außerhalb der Stadt und etwas abseits für sich.

Vom Tal des *Wādi an-Nmēr* her führt ein Treppenweg mit 109 Felsstufen zum Heiligtum des Obodas hinauf. Ob das Heiligtum nach Norden mit einem anderen Weg über die Berge mit dem sog. Hohen Opferplatz verbunden war, wie Dalman annimmt<sup>32</sup>, bedarf der Überprüfung, da nach bisheriger Erfahrung hier zumindest kein leicht begehbarer Weg vorhanden bzw. jetzt durch Felsabbruch unterbrochen zu sein scheint. Anders als die breiten Treppenaufstiege zum sog. Hohen Opferplatz und zum *Ġebel el-Iḥubta*, die im Stadtgebiet begannen, kann man deshalb hier nicht an Wege für größere kultische Prozessionen denken und daraus schließen, daß das Obodas-Heiligtum in den Großkult eingebunden war. Jedoch befinden sich am Treppenweg vom Tal herauf mehrere Votivnischen mit Idolen und Bänken/Stufen für Weihgaben (D. 286 mit Stufen für Votivgaben, 291, 292, 293 mit Votivbank), kultische Wasserbassins (D. 287, 288) und ein Opferstein (?), D. 289). Diese Stiftungen frommer Verehrer und die relativ aufwendige Treppenanlage geben einen ersten Hinweis auf die Bedeutung des Heiligtums. Am Treppenweg (D. II 1–23), im Heiligtum (Br. 290–290a) und an einem nach Norden ansteigenden Weg (?) oder Plateau (Br. 292) finden sich an den Felswänden 58 Namensinschriften<sup>33</sup>.

D. S. 177 nennt am „Südweg“ als weitere Inschriften CIS II 393, 400–404; Br. 93; D. 194c–d, ferner ein Idol (D. 197) und Felsritzungen (D. 195–196, 198). In CIS II 401 wird zwar *Dūsara* angerufen, doch besagt das wenig für das Obodas-Heiligtum, wie überhaupt die Relation dieser Inschriften und Votive zum Obodas-Heiligtum eher dahingestellt bleiben muß. So bestehen u.a. in der Form der Inschriften Unterschiede, sind es am „Südweg“ nur Gedenkinschriften, so beim Heiligtum überwiegend Grußinschriften. Für die Felsritzung D. 198, die ein Heiligtum skizzieren dürfte, läßt sich von dieser Darstellung her und von der Funktion der Ritzung her hoch am steilen Felsen einer durch Steinbrucharbeiten geglätteten Wand kein Bezug zum Obodas-Heiligtum herstellen.

Das eigentliche Heiligtum besteht aus einer künstlich geebneten Hofterrasse mit der sog. Obodas-Kapelle im Süden (Br. 290; D. 294; Abb. 3) als dem Zentrum der Anlage.

Westlich von der sog. Obodas-Kapelle liegt eine zweite Kultkammer (D. 295) an der Front einer Felsknolle. Außerdem gehören eine kleine Kammer (D. 296), eine Zisterne (D. 297), ein Wasserbassin (D. 298), hoch an der östlichen Felswand, und ein durch eine Sperrmauer im Seitental aufgestauter Teich mit einer Votivnische (D. 298' mit Votivbank) zur Anlage.

<sup>32</sup> D. S. 176f., 214 u. Karte im Anhang, sog. Südweg. Auch M. Lindner, *Petra. Der Führer durch die antike Stadt*, Fürth 1985, 70, mit Karte S. 65 kennt diesen Weg.

<sup>33</sup> CIS II 355–380, 382–389; Br. 290a, 292; D. 194a–b, 290; D. II Nr. 1–23; Milik/Starcky 1975 a.O. 117f., 119.; nach Littmann 1914, 267 wäre Inschrift D. II Nr. 21 auf die Götter Qaus und Astarte bezogen, doch ist die Lesung unsicher.

**Abb. 3**

(Foto R. Wenning)

Im Norden sind die Fundamente einer Toranlage ungefähr in der Achse der sog. Obodas-Kapelle auszumachen, die noch nicht untersucht worden ist. Die Toranlage öffnet sich zu dem Anstieg, wo sich die Inschriften finden, während hier keine Votivnischen beobachtet worden sind. Seitlich der Toranlage befindet sich ein kleines Gebäude (für den Wächter?). Der Treppenweg vom Tal herauf endet zwischen den Felsen mit den Idolen D. 293 und der Kammer D. 295 südwestlich hinter der sog. Obodas-Kapelle. Man würde erwarten, daß er vor die Toranlage im Norden geführt hätte; doch scheinen sowohl beim Treppenweg als auch bei der Ausgestaltung des Heiligtums mit der Toranlage die lokalen Vorgegebenheiten entscheidend gewesen zu sein.

Bei der sog. Obodas–Kapelle selbst (Br. 290 Abb. 315f.; D. 294 Abb. 137) handelt es sich um eine ca. 6,50 m breite, 6,80 m lange, über 4 m hohe und jetzt vorn offene Felskammer. Die Öffnung war durch einen Vorbau einfaßt, der noch nicht näher untersucht worden ist. Auch der Fels oberhalb der Frontöffnung ist bearbeitet, doch gleichfalls noch nicht untersucht. Durch eine ungewöhnliche Konstruktion ist der Rückwand der Kammer eine Giebelwand vorgeblendet: dreiseitig ist der ca. 2,30 m tiefe, hintere Teil der Kammer zu einer Art eingesetzter Aedikula verengt. Die Seiten treten jeweils ca. 30 cm vor; die Decke ist stufig abgesenkt, so daß ein flacher, 75 cm hoher Giebel gestaltet werden konnte. Inwieweit die zu Dreiecken angeordneten Haflöcher oben an der Rückwand der Kammer dazugehörige architektonische Elemente, etwa aus Stuck, oder Girlanden, Kränze, Gebinde etc. trugen, bedarf weiterer Untersuchung.

Auf dem Giebel ist die vierzeilige, ins Jahr 20 n. Chr. datierte nabatäische Inschrift C1S II 354 angebracht.<sup>14</sup> In der Lesung von Merklein/Wenning:

*dnh šlm' dy 'bdt 'lh' dy 'bdw bny hnyw br htyšw br pt[mwn .../ dy] lwi  
dwtr' 'lh htyšw dy bšhw ptmwn 'mlm 'l hyy hrt mlk.nb[fw rhm 'mh wš/qlt  
'jth mlk nbšw wmlkw w'bdt wrh' l wš'wdt whgrw brwby whrt br  
[hgrw brt hrt/ byrh ... šnt] 29 hrt mlk nbšw rhm 'mh. b' šlm.*

*..Dies ist das Bild des 'Obodat, des Gottes, das die Söhne des Honainu, Sohn des Hattaišu, Sohn des Petammōn gemacht haben, [...]/ nahe Dū-Tarā, den Gott des Hattaišu der auf der Terrasse (oder: in der Kapelle) des Petammōn ist, ihres Ahnen, für das Leben des Aretas, König der Nabatu, der sein Volk [liebt, und Ša/qlat] [se]ine Schwester, Königin der Nabatu, und Māliku und Obodat und Rabb'el und Paša'el und Ša'ūdat und Hāgiru, seine Kinder, und Aretas, Sohn der Hāgifu, Tochter]/ [des Aretas. Im Monat ... des Jahr]es 29 der Herrschaft des Aretas, König der Nabatu, der sein Volk liebt. -- [Nachtrag:] Vollkommener Frie[de]!“*

In die Mitte der Rückwand der Kammer ist 90 cm über dem Boden eine hochrechteckige, 40 cm tiefe Nische von 1,85 x 0,80–0,90 m ausgehauen.

Sie war von Pilastern mit vorgesetztem Giebel gerahmt; der Giebel bestand aus anderem Material, wie die Nut für den Architrav und zwei Haflöcher für die seitlichen Akrotere anzeigen. Die Innengestaltung der Nische wirft interpretatorisch noch Fragen auf. Dalman versteht sie als Fassung für eine lebensgroße Statue von etwa 1,75 m Höhe mit Piedestal und omphalosähnlicher, 14 cm starker Vertiefung von 64 x 85 cm, die zusätzlichen Raum für den Rücken gegeben habe, und einer kleineren Vertiefung oberhalb als entsprechenden Raum für den Kopf. Die obere „Vertiefung“ scheint jedoch eher ein sekundärer Ausbruch, wie er ähnlich auch sonst an der Wand zu beobachten ist.

<sup>14</sup> De Vogüé 1897; ders. 1898; Lagrange [u. M. de Vogüé] 1898, 172f.; Clermont–Ganneau 1898, § 72–73; Cooke 1903, 244–46 Nr. 95; Br. 290; Cantineau 1932, Nr. IV; Milik 1959, 559f.; Starcky 1965, 5 Abb.; Wenning 1987, 253f.; Marchetti 1992 Taf. 17; Dijkstra 1995, 57–60.

**Abb. 4**

(Foto R. Wenning)

Geht man von Abbildungen der Nische aus (D. Abb. 137), verwundert zunächst diese Interpretation und man möchte fragen, ob nicht ein Idol dargestellt sein kann. Das drängt sich auch deswegen auf, weil die Kultsäle in Petra häufig Nischen mit Idolen aufweisen. Eine solche Deutung haben Milik 1959, 559f., und Starcky 1966, 1015, unter Bezug auf das Idol des *Dū-Tarā* vorgeschlagen. Das Idol wäre dann in der omphalosartigen Vertiefung zu sehen, die Abstufung darunter als ein Podium (*mōtab*). Der Flachheit des Idols wäre durch die Rundform und den schattigen Umriß optisch entgegengewirkt, doch müßten weder die geringe

Tiefe des Idols noch die Negativform als Idol befremden<sup>35</sup>. In manchen Fällen kann dem vertieften Idol ein separates plastisches Idol vorgestellt sein, sofern am Boden eine Aussparung vorhanden ist. Das ist hier nicht der Fall.

Das Problem dieser Interpretation liegt darin, daß die Maße der Nische monumental gegenüber den Nischen in den Kultsälen sonst sind und die Form des Idols in Petra keine Parallele besitzt. Gelegentlich kommen ähnliche monumentale Nischen in Kultsälen vor, sind dann aber durch Rahmung und Ausführung noch monumentaler gestaltet wie D. 491a mit den Maßen 0,75 x 1,82 m, die für ein Standbild in der Nische sprechen, das nicht näher bestimmt werden kann. Omphalosartige Idole kommen dagegen entweder als hohe Stele mit Abrundung oben und weitgehend steilen Seiten oder als niedrige, halbkreisförmige Form vor.<sup>36</sup> Eine stärker konische Form mit bis zum Boden reichender, schräggeführter Bogenlinie wie in dieser Nische ist sonst nicht belegt. Die Kuppe der omphalosartigen Vertiefung verläuft auch nicht nach hinten, wie bei einem Idol zu erwarten wäre, sondern ist gemuldet zum Nischengrund vorgezogen. Dann handelt es sich unten nicht um ein vortretendes Podium, sondern um den Nischengrund, der nur durch die omphalosartige Vertiefung abgesetzt wirkt.

Geht man von der bei Lagrange gegebenen Schnittzeichnung aus [Abb. 1] oder kann den Befund vor Ort prüfen, läßt sich die Vorstellung von einem Idol kaum aufrechterhalten. Dazu kommt, daß der Terminus *slm*, der die Darstellung in der Nische bezeichnet, in nabatäischen Inschriften nicht für Idole belegt ist und sowohl bei anderen nabatäischen Inschriften als auch sonst in altorientalischen Quellen für gewöhnlich auf eine anthropomorphe Gestalt als Statue oder Kultbild verweist. Ausgehend von der Bedeutung „Kultbild“ wird der Terminus z.T. weitergefaßt verstanden.<sup>37</sup>

Die auffällige, omphalosartige Vertiefung in der Nische bedarf aber weiterhin des Versuchs einer Erklärung, will man sie nicht für rein zufällig oder sekundär halten. Neigt man der Interpretation von Dalman zu, daß die Vertiefung dem Körper mehr Raum geben sollte, müßte man vielleicht eher an eine sitzende als an eine stehende Statue denken. Da m.W. in Petra kein anthropomorphes Kultbild einer nabatäischen Gottheit bezeugt ist, kann man diese Statue vielleicht damit erklären, daß es sich hier um die Darstellung einer vergöttlichten Person handelt. Auch unter den Votivreliefs sind anthropomorphe Gestaltungen der Verehrungsbilder in Petra selten<sup>38</sup>; anders verhält es sich mit Büstenreliefs von Tempelfassaden, die unterschiedlich zu interpretieren sind, meist Hinweisfunktionen auf die Tempelgöttheit haben, aber eben keine Kultbilder darstellen.

Erstaunlicherweise zeigen die nabatäischen Terrakottastatuetten anthropomorphe Götterbilder, darunter eine thronende Göttin (*Al-'Uzzā*). Es bleibt jedoch zu fragen, für wen und von wem die Statuetten hergestellt wurden. Dabei ist zu erwägen, daß diese Votivfigürchen u.a. gerade für die nichtarabischen Gäste in Petra von einer „staatlichen“ Tempelindustrie vertrieben worden sein könnten.

<sup>35</sup> D. S. 70f. listet neben 55 erhabenen 37 vertiefte Idole auf.

<sup>36</sup> Merklein 1995, 111f., 119f.

<sup>37</sup> vgl. Dohmen 1984; Stendebach 1989.

<sup>38</sup> z.B. D. 149 in syrischer Tradition oder zwei Isisreliefs in griechischer Tradition.

Die Statue des Obodas nimmt Starcky 1966, 1015 auf einem Sockel rechts unter der Inschrift an. Die dafür herangezogene Abbildung zu CIS II 354, ebd. S. 313 — noch deutlicher in Br. Abb. 316 —, zeigt aber eher Architekturglieder in Versturzlage, die vom Vorbau stammen. Außerdem spricht die wegen ihrer Position anzunehmende Relation zwischen der Inschrift und der Nische eher für einen Bezug auf Obodas in der Nische. Treffen die Lesungen „nahe dem *Dū-Tarā*„ und „auf der Terrasse des *Petammōn*“ zu, muß, da die sog. Obodas-Kapelle keine weiteren Votivnischen aufweist, erwogen werden, z.B. die seitliche Kammer D. 295 als den Kultsaal des *Dū-Tarā* anzusehen. Die Rückwand dieses Saales enthält eine Bogennische (55 x 70 cm) mit Pilasterrahmen und kleinem Idol mit Basis. Auf zwei Gottheiten im Heiligtum könnten auch die beiden Nischen mit hochrechteckigen Idolen beim Ausgang (D. 293a–b Abb. 136) hinweisen, falls man hier nicht zwei unterschiedliche Aspekte einer Gottheit anzusehen hat, in 295a die *mesgidā*, in 295b das Idol auf dem *mōtab*.<sup>39</sup>

Entscheidend bleibt die unstrittene Interpretation von *shw(t)*. Deutet man als „Fels“ oder „Terrasse“, bereitet die vorgetragene Interpretation keine Probleme. Nimmt man mit Dijkstra 1995, 58, dagegen einen direkten Bezug auf den Raum mit der Inschrift, die sog. Obodas-Kapelle, an, dann wäre von einer Beiordnung und Mitverehrung des *Dū-Tarā* mit Obodas in diesem Raum auszugehen.

Die Lesung dieser Passage ist auch sonst schwierig. Weder ein Gott *Dū-Tarā* oder *Dū-Tadā* noch *Watr*, *Watrá* oder *Witru* sind bekannt<sup>40</sup>. Ob man Milik folgend den Namen als Umschreibung für den „Gott von der Stätte“ deuten und die Hypothese weiterführend unter der Stätte den sog. Hohen Opferplatz oder Petra selbst verstehen kann, was beidemal auf *Dūšarā* weisen würde, sei dahingestellt. *Dū-Tarā* mit *Dūšarā* gleichzusetzen<sup>41</sup>, bleibt weiterhin hypothetisch, doch vielleicht nicht ganz abwegig, wenn man mit E. A. Knaut<sup>42</sup> erwägt, daß *Dū-Tarā* eine Dialekt-Variante mit Wechsel von *t* und *s*<sup>2</sup> darstellen mag. Man kann wohl nur davon ausgehen, daß mit „*dū*„ wie bei *Dūšara* eine lokale oder regionale Herkunft des Gottes angegeben ist. Dies führt aber nicht weiter, da keine entsprechende Örtlichkeit bekannt ist. Das „*dū*„ scheint allerdings gegen die Annahme zu sprechen, daß *Dū-Tarā* wie Obodas eine vergöttlichte Person gewesen sein könnte.

## 4.2. Obodas, der Gott

Die Annahme einer Statue als Kultbild des Obodas bleibt noch hinsichtlich der Vorstellung zu untersuchen, daß 'hdt 'lh' auf einen vergöttlichten König Obodas zurückzuführen ist. Dies geht auf eine Notiz des Uranios (FGrH 675; I. Jh. n. Chr.) zu Oboda/Avdat im Negev zurück, überliefert durch Steph. Byz., *Ethnika* 482, 15–16 (ed. A. Meinike):

<sup>39</sup> vgl. Merklein 1995, 114, 119.

<sup>40</sup> vgl. Milik 1959, 560 Anm. 1.

<sup>41</sup> Wenning 1987, 253.

<sup>42</sup> Persönliche Mitteilung vom 20. 8. 1996.

*"Oboda, ein Ort der Nabatäer. Uranios im Vierten Buch der Arabica: 'Wo Obodas, der König, den sie vergöttern, begraben liegt'...*

Nach dem archäologischen Befund ist Oboda im 3. Jh. v. Chr. besiedelt worden, könnte aber im Kontext der Weihrauchstraße nach Gaza auch etwas älter sein; allerdings scheint mir die Route von der Araba nach Gaza, anders als von Mildenberg 1995 mit Abb. 2 skizziert, in persischer Zeit weiter nördlich gelegen zu haben. Durch die Eroberung von Gaza 97/96 v. Chr. und des nördlichen Negev durch Alexander Jannaeus verlieren die Nabatäer diesen Teil der Weihrauchstraße an die Hasmonäer. Erst nach 24 v. Chr. erschließen sie die Route neu mit Wiederaufbau der alten Stationen, aber neuem Hafen Rhinocolura.

Von den uns bekannten drei nabatäischen Königen namens Obodas<sup>43</sup> kommt m.E. entgegen bisherigen Bezügen eher keiner als der vergöttlichte Obodas in Frage. Auch Dijkstra 1995, 58–60, 319–321 lehnt jeden Bezug auf einen König Obodas ab. Obodas I. regierte von ca. 96–85 v. Chr., d.h. nach der Besetzung des Negev durch die Hasmonäer. Die Annahme seiner Bestattung in Oboda macht daher wenig Sinn und legt sich auch nicht durch die Umstände seines Todes oder andere Vorgänge nahe. Obodas II., 62–60 v. Chr., ist nur durch Münzen erschlossen. Obodas III. regierte 30–9 v. Chr. Ein Bezug auf ihn begegnet der Schwierigkeit, erklären zu müssen, wie der Ort vor Neubenennung hieß, welchen Ortsgott der neue Gott Obodas verdrängte — der Kult des Gottes Obodas und dann des Zeus Oboda ist am Ort dominant und gut bezeugt<sup>44</sup> —, warum ein nabatäischer König in Oboda statt in Petra begraben worden sein könnte, warum keine der Quellen, die über Obodas III. berichten, seine Deifikation nennt und warum gerade dieser König, aber sonst keine nabatäischen Könige vergöttlicht worden sind. Eher legt sich m.F. nahe, daß Uranios aus dem Ortsnamen, dem Ortsgott Obodas und dem dynastischen Königsnamen zu einer irrigen Ätiologie gekommen ist.

Damit ist jedoch noch nicht die Frage nach dem Gott Obodas und seiner Verehrung beantwortet. Der Name *'hdt* mit dem Element *..Knecht, Diener'* könnte dafür sprechen, in *'hdt 'lh'* einen deifizierten Menschen anzunehmen, einen *Heros Klistes* oder, wie Dalman (D. S. 214) äußerte, einen Ahnherrn der nabatäischen Dynastie, über den dann sonst nichts bekannt ist; hier könnte dann sogar eine spätere politische Fiktion vorliegen. Gegen den Vorschlag von Dalman ist einzuwenden, daß Obodas in keiner Inschrift als Gott der Dynastie angeführt wird und kein Mitglied der Dynastie als Verehrer des Obodas in Erscheinung tritt. Auch scheint die Bedeutung dieses Gottes eher gering. Eine andere Erklärung für den Befund läge darum in der Annahme (Hinweis Merklein), daß Obodas (Obodas III.?) nur von einer bestimmten Verehrergruppe als Kultgenossenschaft spezifische Verehrung als Gott genoß, ohne daß der Kult in die Staatlichkeit übernommen worden wäre bzw. breitere Kreise erreicht hätte.

Für die These der Vergöttlichung nabatäischer Könige, die in der Forschung mal für einzelne Könige, mal als allgemeiner Brauch vertreten worden ist, wurde neben diesen Inschriften auf theophore Namen, auf den Skulpturenschmuck und

<sup>43</sup> vgl. Wenning 1993b.

<sup>44</sup> Wenning 1987, 160f., 164–166, 171; vgl. ebd. 158 zu Nr. 81; zum Tempel in Oboda jetzt Negev 1991; 1996.

Charakter der *Ḥazne*, auf eine neue Inschrift aus Petra und auf Münzbilder erwiesen. Keines dieser Argumente ist jedoch stützend oder tragend für die These. So müssen die dynastischen *ḥd*-Namen entgegen Starcky 1966, 906, 1015 nicht primär als theophore Namen interpretiert werden, auch wenn nicht auszuschließen ist, daß der Name im ein oder anderen Fall in dieser Weise erklärt werden kann, sondern drücken allgemeiner eine Zugehörigkeit oder Reverenz an die Dynastie aus und finden sich daher gerade bei Strategen, die ihr Amt oft in Erbfolge besaßen, und Militärs und Hofkünstlern (?) besonders häufig.<sup>45</sup> Eine kürzlich gefundene Inschrift aus Petra wurde in der *editio princeps* für die Deifikation von Malichus I. angeführt.<sup>46</sup> Die wenigen Statuen von Mitgliedern der nabatäischen Dynastie, die durch Inschriften und vielleicht ein Münzbild angezeigt werden, während die zugewiesenen Porträts alle sehr hypothetisch bleiben,<sup>47</sup> bezeugen zwar, daß es solche anthropomorphen Königsstatuen gegeben hat, doch scheinen sie eher die Dargestellten als Stifter etc. zu repräsentieren; denn in keinem Fall ist eine dieser Statuen als Kultbild nachweisbar.

Soweit heute Quellen vorliegen, muß deshalb davon ausgegangen werden, daß allenfalls nur ein König Obodas vergöttlicht worden ist und beschränkt Verehrung gefunden hat, während die nabatäischen Könige normalerweise und staatlicherseits keine Deifikation erfuhren.

### 4.3. Die Betreiber des Heiligtums

Die in der Inschrift CIS II 354 genannten Personennamen sind als Gruppennamen genealogisch formuliert, so daß *Peṭammōn* durchaus als Gründer eines Clanheiligtums oder einer Kultgenossenschaft auf Clan- oder Sippenbasis angesehen werden kann.

Zur Diskussion von *ḥm* vgl. Dijkstra 1995, 58. Die eigentliche Bedeutung „Urgroßvater“ trifft genealogisch auf die Söhne des *Honainu* nicht exakt zu; *Peṭammōn* wäre ihr Großvater. Dies könnte auch die Bedeutung „Ahnherr“ des Clan oder „Gründer“ der Kultgenossenschaft nahelegen, die im übrigen mehr aus dem Kontext angenommen wird.

Daß einzelne Familienverbände innerhalb des Clans ihre eigenen Götter einbrachten, wie die *Hattaišu Dū-Tarā* und die *Honainu*, wohl eine Untereinheit der *Hattaišu*, Obodas, und ihnen spezielle Verehrungsräume schufen, befremdet nicht. Daß die sog. Obodas-Kapelle schon immer die zentrale Verehrungsstätte des *Peṭammōn* gewesen ist und auch früher schon dem Obodas geweiht gewesen war, kann der Inschrift nicht sicher abgelesen werden.

CIS II 393' am „Südweg“ (s.o.) nennt einen *Ḥobodat*, Sohn des *Honainu*, aus der Gegend von *Boṣrā* im Hauran, und JS II 250 u. 259 von einem Ort nahe *Ḥegrā* nennen bei-

<sup>45</sup> Graf 1994, 293–295.

<sup>46</sup> Khairy 1981, 22, „[Statue] des vergöttlichten Malichus“, doch bereits im angefügten Kommentar korrigiert (Milik 1981, 25, „GN, dem Gott des Manku“).

<sup>47</sup> vgl. Hübner 1997.

demal einen *Tym'obodat*, Sohn des *Honainu*. Obwohl solche kurze Namensinschriften der Eindeutigkeit entbehren und das Patronym nicht mit der Stammesbezeichnung *'I+PN* identisch ist, kann mit allem Vorbehalt daran gedacht werden, daß hier weitere Mitglieder der Sippe, benannt nach dem Schutzgott der *Honainu*, erwähnt sein könnten. Die *Honainu* wären dann in Petra und im Hauran und in dienstlicher Mission im *Hegāz* bezeugt. Doch bleibt diese Erwägung angesichts solcher Gedenkschriften zu hypothetisch, um ihr mehr Gewicht geben und sie weiter auswerten zu dürfen. Der Name *Tym'obodat* begegnet zudem hier im Kontext von Militärs, was darauf weisen könnte, daß das Namenselement auch als allgemeine Reverenz an die Dynastie zu interpretieren sein mag (s.o.), was allerdings keinen Rückbezug auf den Gott Obodas ausschließen muß.

Der Gott, dem die Weihung CIS II 354 zugebracht war, wie man nach der Regel anderer Votivinschriften erwartet, könnte in der Lücke am Ende der ersten Zeile genannt gewesen sein. Man hat dabei an Obodas gedacht; das bleibt aber eine hypothetische Annahme. Unter solcher Ergänzung hat Dijkstra 1995, 58 alternativ gelesen: „*der auf der Terrasse (oder: in der Kapelle) des Petammōn mit ihnen [den Göttern] ist*“. Doch sind auch *hyy*-Inschriften erhalten, die neben der Nennung des Votivs keine besondere Widmung an einen Gott enthalten; das scheint auch bei dieser Inschrift zuzutreffen.

Daß die Stiftung eines Kultbildes des Gottes Obodas „für das (lange) Leben“ der königlichen Familie erfolgt, entspricht einem bekannten Votivformular<sup>48</sup>. Die Stifter stehen hier stellvertretend für den Clan (die Kultgenossenschaft) und deklarieren ihre Loyalität der Dynastie gegenüber an einer hervorgehobenen Stelle ihres Heiligtums. Die öffentliche Herausstellung der sozialen Bindung an die Dynastie dient beiden Parteien, unterstreicht den Rückhalt der Dynastie im Volk und hebt das Prestige des Clans. Zugleich ist wechselseitig mit dem Wunsch für das Heil und Wohlergehen der Dynastie auch an das eigene gedacht. War der Gott Obodas ein vergöttlichter König, wird man eine besondere Nähe des Familienverbandes (der Kultgenossenschaft) zur königlichen Familie annehmen dürfen.

Unter den 91 Personennamen der Inschriften im und beim Heiligtum finden sich nur vier dynastische *'bd*-Namen, die auf Funktionäre in königlichem Dienst weisen könnten (s.o.), soweit nicht ein *'bd'bd* (CIS II 376) sich im Namen als Anhänger des Gottes Obodas ausweist.

Unter den Inschriften vom „Südweg“ begegnet zwar einmal ein *'bd'bd* (CIS II 403) und zweimal ein *'wš'bd*; die Relation der Inschriften zum Obodas Heiligtum wurde jedoch oben in Frage gestellt.

Eine Analyse der Bauglieder des Heiligtums muß erweisen, ob die sog. Obodas-Kapelle bzw. ihre Ausgestaltung (Vorbau, Toranlage) mit dem Datum der Inschrift, 20 n. Chr., kongruent ist und wie sich der Ausbau dieses Heiligtums insgesamt in das unter Obodas III. und Aretas IV. durchgeführte Großprojekt neuer, ironumentaler Tempelheiligtümer in Petra einordnet. Beim Obodas-Heiligtum liegen allerdings keine Tempelbauten vor, denen das Interesse der Könige galt, sondern Kultsäle, wie sie kennzeichnend für Kultgenossenschaften sind. Der Ausbau des Heiligtums und der aufwendige Treppenweg scheinen für eine gewisse Bedeutung und wirtschaftliche Potenz der Betreiber des Heiligtums zu sprechen, dessen Angehörige zu den „führenden Familien“ der Stadt gehört haben werden (s.o.).

<sup>48</sup> Dijkstra 1995. Ich danke Herrn Dijkstra für die Überlassung einer Kopie seiner Dissertation 1992 (publiziert als Dijkstra 1995), die mir sehr anregend und hilfreich gewesen ist.

Mehren sich solcherart die Hinweise auf tribale Elemente als Grundstruktur der nabatäischen Gesellschaft, die man den Milieugesellschaften zurechnen kann, so bedeutet das nicht, daß die Nabatäer auch Nomaden blieben. Eine Auswertung der Inschriften insgesamt wie auch die der Heiligtümer ergibt ein sozial sehr differenziertes Bild der nabatäischen Gesellschaft. Untersuchungen zum ausgeprägten Rechtswesen bei den Nabatäern<sup>49</sup> einerseits und die auffällig vielen Termini im religiösen Bereich andererseits verdeutlichen stärker als vielleicht die Siedlungsbefunde, wie wenig die Nabatäer — und damit sind in diesen beiden Bereichen gerade auch die *Nabatu* gemeint — im 1. Jh. v./n. Chr. noch als nomadisch angesprochen werden können. Auch wenn Teile der *Nabatu* weiterhin Nomaden geblieben sein mögen, sind diese Nomaden doch nicht das kulturprägende Element, sondern die sesshaften *Nabatu*. Die von ihnen in Auftrag gegebenen alltäglichen und festtäglichen, profanen und kultischen Anlagen, Monumente und Kleindenkmäler bilden den Nukleus dessen, was man als „nabatäisch“ aus kultur- und kunstgeschichtlicher Sicht bezeichnen kann.

## 5. Die Verehrung der Götter

Ist die Prämisse zulässig, daß zwischen einer Gesellschaft und ihrer Religion eine komplexe Wechselbeziehung besteht, dann müßte es möglich sein, nicht nur aus Kenntnis der Gesellschaft zum besseren Verständnis ihrer Religion zu gelangen, sondern auch umgekehrt, über die gelebte Religion Rückschlüsse auf die (u.U. weniger bekannte) Gesellschaft zu ziehen. Wo Texte fehlen, dokumentiert sich praktizierte Religion für den Archäologen vor allem in den Verehrungsformen der Gottheiten. Das sind einerseits die Namen und Beschreibungen und die bildlichen Darstellungen der Gottheiten, andererseits die Räume und Umräume, in denen ihnen Verehrung zuteil geworden ist. Dieser Ansatz drängt sich für die Nabatäer deswegen auf, weil über die Gesellschaft aus den Quellen relativ wenig bekannt ist, während die Hinterlassenschaft eminent religiös geprägt ist. Petra nur als Kultzentrum und Akkumulation von Altären und Gräbern anzusehen<sup>50</sup>, verkennt den archäologischen Befund mit Wohnungen und urbanen Komplexen.<sup>51</sup> Daß diese These aufgestellt werden konnte, zeigt aber, wie sehr religiöse Denkmäler das Bild von Petra bestimmen.

Ich habe diese Thematik in mehreren Beiträgen schon früher aufgegriffen und auch der Diskussion des Obodas-Heiligtums liegt dieser Ansatz zugrunde, so daß hier nur auf einige Besonderheiten und Aspekte zum Verständnis nabatäischer Götterverehrung hinzuweisen ist.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Healey 1993.

<sup>50</sup> Negev 1977, 590; Knauf 1986, 81; ders. 1997.

<sup>51</sup> vgl. Wenning 1997.

<sup>52</sup> Wenning/Merklein 1997a-b.

### 5.1. Das Bild von „Gott“

Es gehört zu den Typika der nabatäischen Götterbenennungen, daß sie appellativ als Umschreibungen der Göttlichkeit erfolgten. Daneben können Götter in Zuordnung zu ihren Kultorten oder zu bestimmten Personen bestimmt sein. Beides ist hier von Interesse. Die Ortsbindung und lokale Verehrung einer Gottheit in einer bestimmten Verehrungsform, ein Prozeß, der durch die Selbsthaftwerdung verstärkt wurde, führte zur „Personalisierung“ der Gottheit, d.h. zur Fixierung auf eine Hypostase, die angesichts des Charakters der Gottheit als „Gott“ oder „Allmächtige“ notwendig war.

*Dūšarā* kann als „Gott von Madrasa“ oder „Gott in Gaia“ usw. angerufen werden; entsprechendes gilt für *Al-Uzzā*, Allat und *Al-Kutbā*. Eine personale Zuordnung begegnete oben im Beispiel des *Dū-Tarā* als Gott der *Hattaišu*. Es zeigte, daß man hierbei an den (Schutz)Gott einer Sippe (oder einer Kultgenossenschaft) denken kann. Dies gilt auch z.B. für „*Dūšarā*, Gott des Manbatu“, verehrt im Kultsaal des *Astah* (D. 17), datiert 96 v. Chr. (Merklein 1995, 109–115), oder für „Ba'al Schamin, Gott des Mattanu“, in *Salḥād* (RES 2051), u.a.m. Die Variante dazu findet sich als Bezeichnung für „*Dūšarā* Gott unseres Herrn“ bzw. „Gott des Rabb'el“, die die Funktion des *Dūšarā* als dynastischen Gott, den Gott Rabb'el II., herausstellt.<sup>53</sup>

Trotz der Verehrung in der Funktion gleichartiger bzw. identischer Gottheiten entwickelte sich durch die regionalen und lokalen Traditionen in der Benennung und Darstellung bei den Nabatäern ein partikularistisches Nebeneinander scheinbar unterschiedlicher Gottheiten, *in vero* oft ein Nebeneinander von verschiedenen Verehrungsformen sehr weniger Gottheiten; denn im Grunde verehrten die Nabatäer nur eine Gottheit, meist in der Form eines männlichen oder weiblichen Himmelsgottes. Dieser Orts- oder Schutzgott deckte als „Gott“ alle Erwartungen seiner Verehrer ab und bedurfte in der Regel keiner zugeordneten anderen Gottheiten, wohl aber konnte er in anderen Situationen z.B. als besonderer Schutzgott der Karawanen und der Krieger erfahren und als solcher verehrt werden. Das schloß nicht aus, daß man Götter auch paarweise verehren konnte oder daß man „*Dūšarā* und allen Göttern“ dankte. Aufgrund der weitgehend fehlenden sozialen Differenzierung der Götterwelt entwickelte sich aber kein hierarchisch strukturiertes Pantheon.

Der Partikularismus ist sowohl durch die ethnische Pluralität der Bevölkerung im Nabatäischen Reich bedingt gewesen, als auch durch die tribalen Strukturen innerhalb der Ethnien. Er wurde offenbar als eine natürliche, die Gesellschaft spiegelnde Erscheinung angesehen. Erst als diese Gesellschaft selbst durch Überfremdung in Gefahr geriet, hat man auch die Nachteile dieses Partikularismus gesehen und versucht, ihn u.a. durch das zu überwinden, was ich andernorts als *renovatio* des Königshauses beschrieben habe (s.u.).

Dem Gottesbegriff entsprechend war die Gottheit allenfalls in ihrer Funktionalität und in einem Präsenzsymbol darstellbar. Die „nahe Präsenz“ der Gottheit stellte man sich in der Erfahrung als Berg-, Wetter- und Vegetationsgott vor. Im edomitischen Bergland — *Dūšara* ist „der vom edomitischen Schara-Gebirge“ —

<sup>53</sup> vgl. Wenning 1993a, 89.

und in Petra selbst als der Region, in der sich die nabatäische Religion entwickelte, kam dem Berg und dem Fels als Mal der Gottheit und davon abstrahiert und gestaltet dem anikonischen Steinidol die Signifikanz göttlicher Wesenheit und Präsenz zu.

Über die Götter der Nabatäer und mehr noch über die Religion der Nabatäer werden nur Teilaspekte erfahren werden, untersucht man nur die Namen der Götter oder auch theophore Namen und nähert sich den Darstellungen der Götter nur ikonologisch und typologisch, so wichtig auch alle diese Schritte sind, weil dabei der Gegenstand der Untersuchungen aus dem Kontext gelöst interpretiert wird, und weil die Götter nicht gleich „die Religion“, sondern nur Teil derselben sind. Gerade in der nabatäischen Religion ist aber der Kontext der Schlüssel zum Verständnis. Deshalb bedarf es mehr als bislang in der Forschung geschehen auch der Untersuchung, wo werden die Götter erfahren, von wem und wie werden sie dort verehrt, was wird von ihnen erwartet, usw.

## 5.2. Griechische Verehrungsformen

Eine der Unterscheidungen, die man vorzunehmen hat, ist die Frage, ob es sich um den staatlichen Großkult, der sich an bestimmten Heiligtümern manifestierte, oder um praktizierte Frömmigkeit unabhängiger Gruppen der Bevölkerung handelt. Zum Großkult, der durch das Königshaus gefördert und vertreten wurde, gehören ab einer gewissen Zeit prächtige Tempelanlagen und Opferstätten, die pointiert im Stadtzentrum und auf den Höhen um die Stadt lagen. Tempel begegnen nicht vor der augusteischen Zeit. Das ist schon für sich bemerkenswert, so daß zu fragen ist, was bewegt das Herrscherhaus und die „führenden Familien“, in dieser Zeit diese neue Form der Verehrung ihrer Gottheiten einzuführen? Parallel mit dem Bau von Tempeln, die nicht nur in Petra, sondern über das Reich verteilt errichtet werden, kommen jetzt an den Tempelfassaden Darstellungen von Gottheiten als anthropomorphe Büstenreliefs in griechischen Bildtypen auf.

Auch wenn man aus der Umwelt solche Darstellungen und Bauten kannte, muß dieses umfassende Projekt für die Nabatäer dennoch geradezu revolutionär gewirkt haben. Doch blieben auch die Traditionen und die darin begründeten Empfindungen der Nabatäer gewahrt. So gab es in den Tempeln, soweit wir wissen, keine griechischen Kultstatuen. So ist keinem Zeugnis zu entnehmen, daß vor der Umwandlung des Nabatäischen Reichs in die *provincia Arabia* griechische Götter in Petra verehrt worden sind, sieht man von der Isis als „Allmächtige“ ab. So diente die Innengestaltung der Tempel weiterhin dem nabatäischen Ritual der Verehrung der Gottheit im Idol auf dem *mōtab*, den man umschreiten oder betreten konnte. So bestanden die vielen Kultplätze mit ihren Felsheiligtümern fort u.a.m.

Gegenüber hellenistischen Tempeln wirken viele dieser nabatäischen Tempel in der Art und Fülle ihrer Dekore gleichsam „orientalisch“, unorthodox und überladen, weniger in architektonische Prinzipien eingebunden als vielmehr auf Wirkung bedacht. Man muß diese neuen Formen als zeitgemäße Aufwertung der einheimischen Kulte verstehen, als monumentale Formulierung, die zugleich eine

Selbstdarstellung nach außen hin ausdrückte. Nicht von ungefähr scheint diese Entwicklung vom stärker hellenisierten südsyrischen Raum auszugehen.

Daß diese neuen griechischen Formen nicht nur auf Zustimmung gestoßen sind, äußert sich u.a. darin, daß man in einer Krisenzeit unter Rabb'el II. zur Ablehnung dieser griechischen Formen gekommen ist und die alten Idole und die offenen Felsheiligtümer ostentativ neu herausgestellt hat. Im Rahmen dieser *renovatio* als einer Rückbesinnung auf nabatäische Identität hat Rabb'el II. offenbar auch versucht, *Dūsara* als den nabatäischen Gott schlechthin durchzusetzen, um auch in der Religion die Nabatäer nationalistisch zu einigen und im Kampf gegen innere Überfremdung und äußere Bedrohung durch Rom hinter das Königshaus zu bringen (Wenning 1993a).

### Literaturverzeichnis

*Bowersock, G. W.*

1983 Roman Arabia. Cambridge.

*Bowsher, J. M. C.*

1989 The Nabataean Army. in: French, D. H./ Lightfoot, C. S. (eds.), The Eastern Frontier of the Roman Empire. British Archaeological Reports. International Series 553, Oxford, 19–30.

*Brünnow, R. E./ Domaszewski, A. v.*

1904 Die Provincia Arabia. I. Strassburg [= BD.].

*Bryan, D. B.*

1973 Texts relating to the Marzeah. A Study of an ancient Semitic Institution. Ph.D. Dissertation Baltimore.

*Cantineau, J.*

1932 Le Nabatéen. II. Paris.

*CIS*

1893–1907 Inscriptiones Nabataeae. Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars II. Tomus II. Fasc. I, Sectio Secunda. Paris.

*Clermont-Ganneau, C.*

1898 La statue du dieu Obodas. roi de Nabatène. Recueil d'archéologie orientale II. 366–369 (§ 72); Inscription d'El-Mer. 370–379 (§ 73).

*Cooke, G. A.*

1903 A Text Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford.

*Dalman, G.*

1908 Petra und seine Felsheiligtümer. Leipzig [= D.].

1912 Neue Petra-Forschungen, Leipzig [= D. II].

*de Vogüé, M.*

1897 Notes d'épigraphie araméenne, JA 10. 199–202.

1898 Notes d'épigraphie araméenne, JA 11. 131–136.

*Dijkstra, K.*

1995 Life and Loyalty. A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. Religions in the Graeco-Roman World 128, Leiden/ New York/ Köln.

*Dohmen, C.*

- 1984 Heißt *šlm* 'Bild, Statue'?, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 96, 263–266.

*Dostal, W.*

- 1959 The Evolution of Bedouin Life, in: Gabrielli, F. (ed.), *L'antica società beduina*, *Studi Semitici* 2, Rom, 11–34.  
 1967 Die Beduinen in Südarabien, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 16, Wien.

*Funke, P.*

- 1989 Rom und das Nabatäerreich bis zur Aufrichtung der Provinz Arabia, in: Drexhage, H.-J./ Sünskes, J. (Hg.), *FS Pekáry, St. Katharinen* 1989, 1–18.

*Graf, D. F.*

- 1990 The Origin of the Nabataeans, *Aram* 2, 45–75.  
 1994 The Nabataean Army and the Cohortes Ulpiae Petraeorum, in: Dabrowa, E. (Ed.), *The Roman and Byzantine Army in the East*, Krakau, 265–311.

*Hammond, Ph. C.*

- 1973 The Nabataeans. Their History, Culture and Archaeology, *Studies in Mediterranean Archaeology* 37, Göteborg.

*Healey, J. F.*

- 1993 Sources for the Study of Nabataean Law: *New Arabia Studies* 1, 203–214.

*Hellenkemper Salies, G.*

- 1981 die nabatäer. Erträge einer Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum Bonn 24. Mai – 9. Juli 1978. *Führer des Rheinischen Landesmuseums Bonn* Nr. 106.

*Hübner, U.*

- 1997 "Dem König, was des Königs ist", in: *Weber/Wenning* 1997 (im Druck).

*Jaussen, A./Savignac, R.*

- 1909 *Mission archéologique en Arabie. I, De Jérusalem au Hedjaz, Médain Saleh*, Paris [= JS].  
 1914 *Mission archéologique en Arabie. II, El-'Ela, d'Ilégra à Teima, Harrah de Tebouk*, Paris.

*Khairy, N. I.*

- 1981 A new dedicatory Nabataean Inscription from Wadi Musa: *Palestine Exploration Quarterly* 113, 19–25.

*Knauf, E. A.*

- 1985 Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins* 7, Wiesbaden.  
 1986 Die Herkunft der Nabatäer, in: Lindner, M. (Hg.), *Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen*, Bad Windsheim, 74–86.  
 1989 Nabataean Origins, in: *FS Ghul*, Wiesbaden, 56–61.  
 1992 "Bedouin and Bedouin States", in *Anchor Bible Dictionary* 1, 634–638.  
 1997 "Der sein Volk liebt". Entwicklung des nabatäischen Handelsimperiums zwischen Stamm, Königtum und Klientel, in: *Weber/Wenning* 1997 (im Druck).

*Lagrange, M.-J.*

1898 La salle d'el-Mêr. *Revue Biblique* 7, 170–173.

*Lindner, M.*

1984 Archäologische Erkundigung des Der-Plateaus oberhalb von Petra (Jordanien) 1982 und 1983, *Archäologischer Anzeiger*, 597–625.

*Littmann, E.*

1914 Zu den nabatäischen Inschriften von Petra, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 28, 263–279.

*Macdonald, M. C. A.*

1992 Was the Nabataean Kingdom a „Bedouin State“?. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins ZDPV* 107 (1991) 102–119.

1993 Nomads and the Hawran in the Late Hellenistic and Roman Periods, *Syria* 70, 303–413.

*Marchetti, N.*

1992 L'iscrizione della capella rupestre di En-Numêr a Petra e la paleografia nabatea. *Vicino Oriente* 8, 157–177.

*Merklein, H.*

1995 *Dūšara* –Idole in den Heiligtümern vom *Bāb es-Siq* und von *el-Medras*. in: Weippert, M./ Timm, S. (Hg.), *FS Donner. Ägypten und Altes Testament* 30, Wiesbaden 109–120.

*Meshorer, Y.*

1975 Nabataean Coins, *Qedem* 3, Jerusalem.

*Mildenberg, L.*

1995 Petra on the Frankincense Road?. *Transeuphratène* 10, 69–71.

*Milik, J. T.*

1959 Inscription nabatéenne de Turkmaniyyé à Pétra, *Revue Biblique* 66, 555–560.

1981 Additional Note. *Palestine Exploration Quarterly* 113, 25f.

1982 Origines des Nabatéens, in: *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 1, 261–265.

*Milik, J. T./ Starcky, J.*

1970 Nabataean, Palmyrene, and Hebrew Inscriptions, in: Winnett, F. V./ Reed, W. L. (eds.), *Ancient Records from North Arabia*, Toronto, 139–163.

1975 Inscriptions récemment découvertes à Pétra. *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 20, 111–130.

*Negev, A.*

1963 Nabatean Inscriptions from 'Avdat (Oboda) — II, *Israel Exploration Journal* 13, 113–124.

1977 The Nabateans and the Provincia Arabia, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 8, Berlin, 520–686.

1991 The Temple of Obodas. Excavations at Oboda in July 1989. *Israel Exploration Journal* 41, 62–80.

1996 Oboda — The city of Obodas the God, in: Fittschen, K. — Foerster, G. (eds.), *Judaea and the Greco-Roman World in the Time of Herod in the Light of Archaeological Evidence. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-Historische Klasse)* 3. Folge Nr. 215, Göttingen, 219–251.

*Poland, F.*

1909 Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig.

*RES*

1900–1968 Répertoire d'Épigraphie Sémitique, 1–8.

*Savignac, R.*

1913 Notes de voyage de Suez au Sinai et à Pétra. Revue Biblique 10, 429–442.

*Schmeller, Th.*

1995 Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine. Stuttgarter Bibelstudien 162, Stuttgart.

*Starcky, J.*

1965 Pétra — Les Nabatéens, Bible et Terre Sainte 74.

1966 Pétra et la Nabatène. Supplément au Dictionnaire de la Bible 7, Paris, 886–1017.

*Stendebach, F.–J.*

1989 *saelaem*. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI, Stuttgart, 1046–1055.

*Tarrier, D.*

1980 Les triclinia cultuels et salles de banquets, Le Monde de la Bible 14, 38–40.

1986 Les installations de banquet de Pétra, Revue Biblique 93, 254–256.

*Weber, Th./ Wenning, R.*

1997 (Hg.) Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm. Sonderheft „Antike Welt“. Zabern Bildbände zur Archäologie, Mainz (im Druck).

*Wehster, R. M.*

1992 The Bedouin in Southern and Southeastern Arabia. The evolution of bedouin life reconsidered, Proceedings of the Seminary for Arabian Studies 22, 121–134.

*Wenning, R.*

1987 Die Nabatäer. Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandsaufnahme des archäologischen Befundes, Novum Testamentum et Oriens Antiquus 3, Freiburg/Schweiz u. Göttingen.

1990 Two forgotten Nabataean Inscriptions, *Aram* 2, 143–150.

1993a Das Ende des nabatäischen Königreichs. in: Invernizzi, A. — Salles, J.–F. (eds.), *Arabia Antiqua. Hellenistic Centres around Arabia*, Rom, 81–103.

1993b Eine neuerstellte Liste der nabatäischen Dynastie, *Boreas* 16, [1994], 25–38.

1994 Die Dekapolis und die Nabatäer, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 110, 1–35.

1997 Petra als Stadt, in: Weber/Wenning 1997 (im Druck).

*Wenning, R./ Merklein, H.*

1996 The Gods of the Nabataeans. A new research project, Newsletter of the German Protestant Institute of Archaeology in Amman 1, Heft 2.8.

1997a Die Götter in der Welt der Nabatäer, in: Weber/Wenning 1997 (im Druck).

- 1997b Die Götter der Nabatäer. Eine archäologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. Vorbericht, *The Near East in Antiquity* V. Amman (im Druck).

*Zangenberg, J.*

- 1991 "Alles ist voller Götter". Religion und Kult bei den Nabatäern, in: Lindner, M./Zeitler, J. P. (eds.), *Petra. Königin der Weihrauchstrasse*, Fürth, 25–36.

*Zayadine, F.*

- 1976 A Nabataean Inscription from Beida, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 21, 139–142.
- 1986a A Symposiarch from Petra, in: Geraty, L. T./Herr, L. G. (eds.), *The Archaeology of Jordan and Other Studies*, FS Horn, Berrien Springs, 465–474.
- 1986b Siq el Barid in Beida, in: Lindner, M. (Hg.), *Petra. Neue Ausgrabungen und Entdeckungen*, Bad Windsheim, 267f.
- 1989 Die Götter der Nabatäer, in: Lindner, M. (Hg.), *Petra und das Königreich der Nabatäer*, Bad Windsheim<sup>5</sup>, 113–123.

*Zayadine, F./Farajat S.*

- 1991 Excavation and Clearance at Petra and Beida, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 35, 275–311.