

Wolfgang Röllig

Zum „Sakralen Königtum“ im Alten Orient

Mit dem Thema „Sakrales Königtum“ im Rahmen einer Ringvorlesung über „Religion und Macht“ verbinden sich wahrscheinlich sehr rasch Erwartungen verschiedenster Art, die ich schwerlich werde erfüllen können. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, ein neues Bild vom sakralen Königtum zu entwerfen, vielmehr kann ich lediglich versuchen, die Grenzen aufzuzeigen, die unserem Wissen gesetzt sind, und ein paar Grundlinien auszuziehen, die mir für das Verständnis des Königtums im Alten Orient unter dem religiösen Aspekt grundlegend zu sein scheinen.

Zunächst ein paar Vorbemerkungen: Die Diskussion um das „Sakrale Königtum“ beherrschte vor ca. zwei Jahrzehnten die altorientalische Religionsgeschichte noch sehr stark. Sie war ausgelöst worden durch die sogenannte „Uppsala-Schule“, als deren Hauptvertreter J. Engnell, G. Widengren und A. Haldar zu nennen sind. Paradigmatisch war das sehr anregende aber auch sehr umstrittene Buch von Engnell mit dem programmatischen Titel „Divine Kingship“ (1940). Die Rolle des Königs wurde hier unter drei Aspekten gesehen: a) in sich selbst: Der König war göttlich; – b) in bezug auf die Götter: Der König war ihr Statthalter auf Erden; – c) in Verbindung mit den Untertanen: Der König war der „Kanal der göttlichen Gnade und Kraft“ (S. Mowinckel). Es zeigte sich bald, daß diese Generalisierungen, die schließlich das Königtum Jahwes aus der altorientalischen Königsideologie ableiten wollten, sachlich nicht haltbar und methodisch problematisch waren. Deshalb soll hier differenziert werden.

Für Ägypten kann kein Zweifel daran bestehen, daß stets die Vorstellung von der Göttlichkeit des Pharaos, seiner göttlichen Geburt und Verehrungswürdigkeit nach dem Tode bestand. Das hatte weitreichende Folgen für die Staatstheorie und die Geschichte des Nillandes, soll aber hier nicht Gegenstand der Darstellung sein, da Ägypten – auch in dieser Hinsicht – atypisch für den Alten Orient ist.

In Syrien-Palästina ist die Quellenlage bisher nicht sehr günstig. Die regionalen Zentren, die wir durch besondere keilschriftliche Überlieferung etwas besser kennen, so vor allem Mari am Euphrat, Alalakh am Orontes und Ugarit am Mittelmeer, haben bisher keine Dokumente geliefert, die ein sakrales Königtum im Sinn einer Vergöttlichung des Königs dokumentieren. Wenn

die Ahnen im Totenkult eine größere Rolle spielten, als das im benachbarten Mesopotamien nachweisbar ist, so ändert das an der Grundtendenz nichts, daß auch hier von vergöttlichten Königen nicht die Rede sein kann. In Anatolien trug zwar der Großkönig den Titel „Meine Sonne“, doch bedeutet diese Herrschaftstitulatur keineswegs, daß er deshalb als Gott kultische Verehrung genoß. Erst nach dem Tod „wurde der König Gott“, erhielt er Opfer und war folglich unter die „Tausend Götter des Hatti-Landes“ versetzt. Noch wichtiger waren die kultischen Pflichten, die dem König oblagen und deren Vernachlässigung für das ganze Land folgenreich sein konnte. Hier bestehen enge Verbindungen zu Mesopotamien, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Mesopotamien soll die Region sein, von der hier vor allem die Rede ist. Dabei muß besonders darauf hingewiesen werden, daß dieses Land weder historisch noch kulturell als Einheit angesehen werden kann. Wir müssen deutlich unterscheiden zwischen den Phänomenen, die im Sumer der Frühzeit, das heißt dem 3. Jahrtausend v. Chr., erkennbar sind, denen der Akkade-Zeit nach 2350 v. Chr., denen im jüngeren Babylonien und in Assyrien. Genau genommen verdiente jede der einzelnen Perioden eine eigene Untersuchung, die dann die zeitlichen und regionalen Unterschiede deutlich hervortreten lassen würde. Es soll deshalb ausdrücklich betont werden, daß es „das“ mesopotamische Königtum eigentlich nicht gab, wir also nur einzelne Aspekte herausgreifen können.

Neben die regionale Differenzierung muß aber auch noch eine inhaltliche treten:

Wird der König selbst als Gott gefeiert, so kann die Einreihung in ein weitgefächertes Pantheon, wie es Mesopotamien aus hauptsächlich historischen Gründen eigen ist, einen höchsten Akt der Legitimation bedeuten. Wenn davon ausgegangen wird, daß damit auch der Vollzug der „Heiligen Hochzeit“ verbunden ist, so wird hier auch der Schöpfungsakt wiederholt, und der König tritt in engen Kontakt zu diesem wichtigsten Aspekt der Gottheit.

Wird der König gleichzeitig als Priesterfürst verstanden, so begegnen wir bereits dem Problem der Substitution. Es könnte immerhin sein, und wird auch mehrfach angenommen, daß eine theokratische Staatsform sich der Institution des sakralen Königtums bedient.

Wird der König als Repräsentant des Volkes gegenüber der Gottheit verstanden, so kommen ihm besondere Funktionen zu: Sein Leben und sein kultisches Verhalten müssen bestimmten Normen entsprechen, die nur unter Gefahr für den Bestand des Staates geändert werden dürfen.

Wenn wir auf diesem Hintergrund das „sakrale Königtum“ definieren wollen, so muß das sehr weit geschehen: Der König als Objekt des Kults – der König als Sachwalter der Gottheit auf Erden und – der König im sakralen

Vollzug gegenüber der Gottheit. Das alles umschließt, wenn ich recht sehe, der Begriff „sakrales Königtum“ im Alten Orient; sicher nicht jederzeit, sicher nicht überall, sondern mit verschiedener Gewichtung in verschiedenen historischen Räumen und Situationen.

I. Das Königtum in der sumerischen Frühzeit

Adam Falkenstein hat 1954 einen Aufsatz veröffentlicht, dessen Titel „La Cité-Temple Sumerienne“ bereits programmatischer Natur war. Er rekonstruiert für die Frühzeit des südlichen Zweistromlandes eine Gesellschaftsform, die sich in der Überlieferung von den einheimischen Götterkreisen wiederfinden läßt. Da schon früh die lokalen Panthea kleiner Städte und Distrikte zu solchen übergeordneter Städte zusammengefaßt wurden, bildete sich ein quasi-patriarchalisches System: Der Gott der bedeutendsten Stadt wurde auch höchster Gott. „Theologische Interpretation rechtfertigte diese Wahl mit dem Hinweis auf den Beschluß der Götter, die das Schicksal setzen, die der Stadt die jeweilige Gottheit gaben. Fortan wurde dieser Gott für den wahren Herrn gehalten und für den Eigentümer des Stadt-Staates, und der Anführer seines Tempels wurde Anführer und Verwalter der neuen politischen Einheit.“ Diesem Konzept zufolge leitete sich weltliche Macht, die Herrschaft des Priesterfürsten einer bedeutenden Stadt, von göttlichem Willen und göttlicher Macht ab. Der Stadtfürst als weltlicher Repräsentant der Gottheit hatte damit auch Verfügungsgewalt über den Landbesitz des Gottes, das Tempelland; er war Sachwalter der Gottheit auf Erden.

Dieser Theorie widersprachen zum Beispiel I.M. Diakonoff und Th. Jacobsen, die den Alleinbesitz des Tempels am verfügbaren Land leugnen und anstelle einer ursprünglich theokratischen Despotie eine „primitive democracy“ erkennen wollen. Sie verweisen auf die „Versammlung der Ältesten“ und die „Versammlung der wehrfähigen Männer“, die mehrfach genannt ist, und stellen fest, daß schon für eine sehr frühe Zeit Privaturkunden Grundbesitz in der Hand Einzelner bezeugen, folglich die Grundthese Falkensteins anfechtbar ist.

Inzwischen ist fraglich geworden, ob beide Konzepte für das ganze Land Anwendung finden dürfen. Es wird für die historischen Epochen, das heißt für die Zeit nach ca. 2500 v. Chr., erkennbar, daß deutliche Unterschiede zwischen Nord und Süd in Babylonien bestanden. Die Quellen, die uns für eine Rekonstruktion des Herrscherbildes für die Jahrhunderte vor dieser Zeit zur Verfügung stehen, sind aber nicht so eindeutig, daß sie genaue Differenzierungen erlauben. Vor allem werden die sumerischen Epen herangezogen, die Verhältnisse spiegeln sollen, wie sie in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends

v. Chr. in ganz Mesopotamien herrschten. Diese Epen sind aber erst zu einer Zeit niedergeschrieben worden, als sich die Verhältnisse entscheidend geändert hatten, und können – die Homerforschung gibt uns dafür ja vergleichbare Verhältnisse zur Hand – durchaus bereits retuschierte oder „modernisierte“ Fassungen sein. Ihr Aussagewert ist folglich begrenzt. Die schriftlichen Quellen, die wir aus der Frühzeit haben, bezeugen nicht so sehr das Herrscherkonzept, sondern eine rasch entwickelte Bürokratie, die jedenfalls ein differenziertes Wirtschaftssystem mit einer Verwaltungsspitze voraussetzt. Dazu kommt, daß archäologisch in den Städten Südmesopotamiens für die Frühzeit zwar ausgedehnte Tempelkomplexe, aber keine Paläste nachweisbar sind. Daß der Tempel aber auch (und ausschließlich?) bedeutender Wirtschaftsfaktor war, geht schon daraus hervor, daß in Uruk innerhalb seines Bezirks Werkstätten zur Metallverarbeitung aufgedeckt wurden. Der Import des Erzes muß also seitens des Tempels organisiert gewesen sein, setzt eine straffe Organisation voraus.

Archäologisch faßbar ist auch der Kopf dieser Organisation, denn zahlreiche Denkmäler, kleine wie Rollsiegel, größere wie die Löwenjagdstele oder die Kultvase aus Uruk, zeigen uns an zentraler Stelle eine Figur, die nur der Herrscher bzw. Priesterfürst sein kann. Er erscheint im Netzrock, der ihm bis zu den Waden reicht, trägt Bart und eine Kalottenmütze, das Haar im Nacken geknotet. Er ist – nach der kaum zu mißdeutenden Aussage der Siegel – der Beschützer der Herde, des Milch und Fleisch spendenden Rindes und Schafes, er ernährt die domestizierten Tiere. Er ist auf der sogenannten Jagdstele im Kampf mit dem Löwen dargestellt, den er erlegt – ein uraltes Privileg des Fürsten, hier sicher nicht aus dem nur ihm vorbehaltenen Waffenbesitz abzuleiten. Vielmehr steht der Fürst hier stellvertretend für sein Volk, schützt das zivilisierte Land, das domestizierte Tier vor dem anspruchsvollen Löwen, dem Symbol der Wildnis. Der Mann im Netzrock hat aber auch und vor allem kultische Funktionen: Er fährt auf dem Schiff in der Götterprozession auf den Kanälen von seiner Stadt zur zentralen Kultstadt Nippur, er steht – auf der Kultvase – an prominenter Stelle der Göttin gegenüber, leitet die Opferhandlung. Er ist sicher kein Gott, aber als oberster Priester herausgehoben unter den Menschen.

Man hat versucht, die Stellung des Fürsten der Frühzeit aus den überlieferten Titeln abzuleiten. Das ist sicher legitim, birgt nur die Gefahr in sich, daß man exakte Verwendung einer Titulatur voraussetzt, die den Sumerern wahrscheinlich im staatsrechtlichen Sinne fremd war. Da ist der Terminus *en* „Herr“, der als Herrschertitel offenbar nur in Uruk gebraucht wird, wo ihn auch der Anführer des Heeres trägt. Schon in der sogenannten Frühdynastischen Zeit III, das heißt um 2500 v. Chr., ist es nur noch Priestertitel, und auch in der Akkadezeit ist es, jetzt häufiger, die Bezeichnung des Prie-

sters etwa in Ur. Dort, wo der Mondgott sein zentrales Heiligtum hatte, kann selbst dessen höchste Priesterin den Titel *en* tragen, die noch dazu in einem palastähnlichen Gebäudekomplex, dem *gipar*, im Tempelbezirk wohnt. Weiter gibt es, und das offenbar weit verbreitet und vor allem im Norden Sumers, den Titel *lugal* „großer Mann, König“, der bald zum Herrschertitel *par excellence* wird. Ferner kennen wir den *ensi*, was man neutral mit „Stadtfürst“ übersetzen kann, obgleich das Wort etymologisch nicht voll erklärbar ist. Er scheint im Rang niedriger gewesen zu sein als ein *en* und *lugal*, vielleicht aber in dem Sinn, daß der Herrscher eines kleineren Staatswesens diesen Titel führte. Er sinkt bald ab, bekommt den Sinn von „Statthalter“ und später gar „Kolon“ u.ä. Auch neben dem *en* und dem *lugal* steht aber schon in der Frühzeit der *sanga*, der Oberpriester einer bestimmten Gottheit. Eindeutige Abgrenzungen der Verantwortlichkeiten sind uns noch nicht möglich.

Der Herrscher hatte oft das Bedürfnis nach Legitimation, das sich recht unterschiedlich äußern konnte. So wird er nicht selten das Kind eines Gottes genannt, in der Sumerischen Königsliste, einer gelehrten Kompilation, ist zum Beispiel Meskiaggasur von Uruk, der erste König dieser Stadt, als Sohn des Utu, des Sonnengottes, bezeichnet. Auch Enmerkar, sein Nachfolger, ist in der epischen Tradition „Sohn des Utu“ und gar Bruder der Göttin Inanna. Lugalbanda ist Sohn der Uraš und eines „Fürsten“, wird Gemahl der Göttin Ninsun. Beider Sohn schließlich ist Gilgameš, der zu zwei Dritteln Gott, zu einem Drittel Mensch gewesen sein soll. Es muß aber mit Nachdruck darauf verwiesen werden, daß hier eine späte Tradition vorliegt, die die Vergöttlichung der Heroen der Frühzeit bereits kennt. Über die Selbsteinschätzung der frühen Herrscher besagen diese Nachrichten nichts.

Der Stadtfürst Gudea, der um 2200 v. Chr. in Lagaš regierte, läßt von sich sagen: „Dein Gott ist der Herr Ningizzida, der Enkel Ans, deine mütterliche Göttin ist Ninsun, die mit dem rechten Samen schwanger geht.“ Wenn hier anscheinend göttliche Eltern angeführt werden, so ist doch – etwa im Hinblick auf die bereits genannte Abstammung des Gilgameš – eine Aufnahme mythisch-epischer Tradition unverkennbar. Darüber hinaus soll der Hinweis auf die göttliche Legitimation, – und mehr soll die bildliche Ausdrucksweise nicht besagen, – die wohl nicht ganz reguläre Thronfolge des Fürsten verschleiern bzw. seinem Anspruch eine religiöse Stütze verleihen.

In ganz ähnlichem Sinne sind Aussagen über Gotteskindschaft zu verstehen, so wenn beispielsweise Eannatum von Lagaš (ca. 2470 v. Chr.) von sich sagt: „Inanna nahm ihn auf ihren Arm, nannte seinen Namen: ‚Er, der vom Ebgal-Heiligtum ins Eanna der Inanna gebracht wurde‘, und dann ließ sie ihn auf dem guten Schoß der Göttin Ninḫursanga Platz nehmen. Ninḫursanga ließ ihn von ihren heiligen Brüsten trinken, Ningirsu maß ihn mit seiner Elle

– die war 5 Ellen – maß ihn und zu 5 Ellen und 1 Hand (hoch) machte ihn Ningirsu, ihn, seinen König, in seiner großen Freude.“ Der König erhält also durch seine Verbindung zur Gottheit eine zusätzliche und wahrscheinlich die entscheidende Legitimation. Damit ist er aber durchaus nicht selbst vergöttlicht.

Nur Herren der Frühzeit werden später unter die Götter gesetzt: Gilgameš, Dumuzi, Lugalbanda. Dies geschieht vermutlich wegen ihrer beispielhaften, auch aus den Epen ablesbaren Taten, wegen ihrer vorbildhaften Bewährung in Anfangssituationen. Es ist aber selbst hier nie von Hochgöttern die Rede, vielmehr sind sie, da eben Sterbliche, als Unterweltsgötter verstanden worden, übernehmen dort offenbar eine Art Vermittlerfunktion.

II. Das Königtum in der Akkade- und Ur-III-Zeit

Mit der Übernahme der Vorherrschaft durch die semitische Akkade-Dynastie vollziehen sich weitreichende Änderungen bzw. werden neue Tendenzen sichtbar, die aber eventuell schon früher bestanden haben, durch die Überlegenheit der Tradition des Südens aber verdeckt waren. Die zentrale Stellung des Tempels entfällt jetzt; an seine Stelle tritt der Palast. Damit verschiebt sich auch das Bild des Herrschers, doch ist nach wie vor die Begründung der Königs-Vergöttlichung, wie sie jetzt zu beobachten ist, schwierig. Außer Zweifel steht, daß in der Ur-III-Zeit die Könige Sargon, Rimuš, Maništusu und Narām-Sîn kultische Verehrung genossen.

Erst Narām-Sîn, der 4. Herrscher der Akkade-Dynastie, läßt seinen Namen zu Lebzeiten mit dem Gottesdeterminativ schreiben, sich also vergöttlichen. Er trägt den Titel „Gott von Akkade“, bezeichnet sich als „Gemahl der Ištar Anunītum“. Sehr aufschlußreich ist das nicht. Aus den Reaktionen in einigen späteren Dichtungen ist immerhin zu entnehmen, daß damit der Anspruch verbunden war, gegenüber den eigenen Untertanen die Rolle des Schöpfers, des Ordners, des Herrn im Guten wie im Bösen zu spielen. Hier ist sicherlich der Begriff der Despotie am ehesten anwendbar. Denn die Ideologie führt zur Ausbildung einer Hierarchie, das patriarchalische Prinzip wird abgelöst von der absoluten Monarchie als unbestreitbares und unbestrittenes Prinzip.

Dieser Wandel im Herrscherbild ist zumindest den Späteren bewußt geworden. So wird Sargon von Akkade zwar in den Omina, die recht häufig gerade auf ihn Bezug nehmen, als Herrscher ohne Rivale, der nichts Schlechtes tun kann, hingestellt. Doch schildert ein (jüngeres) Epos vom „Herrn der Schlacht“ einen weitausgreifenden Siegeszug des Königs, der ihn bis nach Puruṣhattum in Anatolien führt. Dort läßt er die heiligen Bäume abhauen,

daraus sein Bild anfertigen und verehren – was schließlich zu einem unglücklichen Ausgang des Zuges führt. Auch daß er eine völlig neue, nicht durch altehrwürdige Tradition geheiligte Hauptstadt gründet, wird (anachronistisch) von Marduk mit Hungersnot im Lande und Ruhelosigkeit geahndet. Narām-Sîn ist gar der „Unheilsherrscher“ schlechthin. Wenn später Akkade geplündert und zerstört wird, so ist das eine Folge des Zorns des Gottes Enlil über die „Sünde“ des Königs gegenüber dem Ekur in Nippur, dem Hauptheiligtum des Enlil. Die Tendenz dieser – sicher nicht zeitgenössischen, so doch alte Überlieferungen aufnehmenden – Dichtungen ist deutlich: Das Königtum, das Deifizierung zu seiner Basis machte, wird als hybrid verworfen. Es ist uns, bei der spärlichen Überlieferung zwar nicht verwunderlich, dennoch auffällig, über theologische Rechtfertigungsversuche der Akkade-Könige nichts bekannt.

Anders verhält es sich in der Zeit der 3. Dynastie von Ur. Deren zweiter König, Šulgi (2094-2046), wird schon zu Lebzeiten, wenn auch erst in den späten Jahren seiner Regierung, vergöttlicht. Erste Ansätze sind schon beim Dynastiegründer zu finden, denn Urnammu nennt sich „Schutzgott meiner Stadt“, „Schutzgott des Landes Sumer und Akkad“. Es verdient allerdings Erwähnung, daß damit eine alte Funktion des Königs nur aufgewertet ist, eine Intensivierung erfährt. Šulgi jedoch nennt sich programmatisch „Gott aller Länder“, „Gott der jungen Männer“ usw. Sein Name wird mit dem Gottesdeterminativ geschrieben; für den König werden Tempel gebaut: an der Peripherie des Reiches zwar zunächst, aber ein täglicher Kult war damit sicherlich verbunden. Das entnehmen wir der Einführung von Königsfesten, der Erwähnung von Priestern des Königs und dem Kult vor Königsstatuetten, die alle aus Wirtschaftsurkunden bekannt sind.

Eine Legitimation dafür wurde wohl aus dem Kult der sogenannten „Heiligen Hochzeit“ abgeleitet, die hier plötzlich an Bedeutung gewinnt. Um der Klarheit willen muß hier unterschieden werden:

a. Götterhochzeiten sind uns wohlbekannt. Sie wurden ebenfalls gelegentlich kultisch begangen, so die von Ningirsu und Baba, von Marduk und Šarpanitu.

b. Kosmische Hochzeiten stehen am Beginn der Schöpfung. Aus der Vereinigung vom Himmel und Erde entsteht die Welt. Namen wie Anšar und Kišar für sumerische Urgottheiten bezeugen das.

c. Im Kult der „Heiligen Hochzeit“ spielt die Gestalt des Königs, die Funktion des Königtums, eine entscheidende Rolle. In Wiederholung des mythischen Geschehens zwischen Dumuzi dem Hirten und der Göttin Inanna zieht der König mit Opfertieren zum Eanna, dem Tempel der Inanna in Uruk. Nach dem Opfer vollzieht er anstelle des Dumuzi das Beilager, danach „entscheidet Inanna dem König das Geschick“. Das bedeutet natürlich

nicht einen persönlichen Akt, sondern der König ist lediglich als Repräsentant des Staates gesehen. Der Kult wird dann durch ein großes Festmahl zum Ende gebracht. Der Herrscher nimmt hier also die Stelle des Dumuzi, des „göttlichen Hirten“, ein. Wir wissen das von Šulgi und Amarsuenna, doch lebte der Brauch fort in der Isin-Dynastie: Iddindagān hat ihn vollzogen, andere nach ihm. Der Herrscher kann sich dann als „Gemahl der Inanna“ bezeichnen.

Fragen wir nach der Funktion dieses kultischen Vollzugs, seinem „Sitz im Leben“, so ist zunächst negativ festzuhalten: Es handelt sich offenbar nicht um einen Fruchtbarkeitsritus etwa im Sinn Frazers. Der König tritt nicht in die Rolle des „sterbenden und auferstehenden Gottes“ ein, die nicht einmal Dumuzi spielte. Vielmehr ist verbunden mit dem Ritus die „Schicksalsbestimmung“, das „Hirtenum über alle Länder“. Der rituelle Vollzug zeigt: Der König wird dadurch würdig für Thron, Krone, Königsgewänder, Waffen, Szepter und Sandalen, also für die eigentlichen Herrschaftsinsignien. Also ist die Legitimation beim Herrschaftsantritt – und in diesen Zusammenhang gehört wohl der Vollzug der „Heiligen Hochzeit“ – abgeleitet aus der Verbindung mit der Gottheit; es ist wahrscheinlich sehr elementar gedacht: Die größte Nähe zur Gottheit garantiert auch dem König ein glückhaftes Handeln.

Daraus, und nur daraus erklärt sich dann, daß mit dem Ritus verbunden ist eine Bitte um die Herrschaft über Sumer und Akkad und über die Fremdländer, um reichen Ertrag von Feld und Herde, um fruchtbringendes Wasser. Der sogenannte „Fruchtbarkeitsritus“ ist also sekundär, nicht primär verbunden mit dieser kultischen Begehung, die nicht rein symbolhaften Charakter hat. Wir werden sehen, daß hier die engsten Berührungen zu der in Assyrien beheimateten Königs-Ideologie bestehen.

Es verdient immerhin Beachtung, und das mahnt zur Vorsicht bei jeder Übertragung dieser Gedanken, daß außerhalb der Zeit der 3. Dynastie von Ur und der sogenannten Isin-Dynastie der Ritus der „Heiligen Hochzeit“ nicht bezeugt ist. Es mag also wohl sein, daß es sich um einen Teil des Reichskultes handelte, er also für viele andere Regionen keine Gültigkeit gehabt hat. Es soll ferner unterstrichen werden, daß keine Verbindung zum Neujahrsfest bestand.

III. Das Königtum in Assyrien

Wir haben bisher von Sumer und Babylonien gesprochen, wollen dort die Entwicklung nicht weiter verfolgen, da die wesentlichen Gesichtspunkte für die Begründung von Herrschaft aus der kultisch-priesterlichen Funktion des

Königs deutlich geworden sind. Interessant ist nun die Sonderstellung, die der König in Assyrien einnahm und die sicherlich von der in Babylonien deutlich verschieden war, da manche der Rituale, die im Zusammenhang mit dem König stehen, in Babylonien unbekannt waren. Dabei ist es besonders bedauerlich, daß wir über die Stellung des Königs in der Frühzeit Assyriens noch sehr wenig wissen. Wir dürfen deshalb die Verhältnisse des Südens dennoch nicht auf den Norden des Zweistromlandes übertragen, da in dem Moment, in dem uns eine eigene assyrische Tradition faßbar wird, die Unterschiede eklatant hervortreten.

Das Krönungsritual der assyrischen Könige, das wahrscheinlich in mittelassyrischer Zeit, das heißt um 1300 v.Chr., konzipiert wurde, beginnt mit dem Ausruf: „Aššur ist König, Aššur ist König!“ Erst danach tritt der König selbst auf. Die Grundidee ist also eine theokratische, die Herrschaft des Königs ist von der des Staatsgottes Aššur abgeleitet. Der Titel des Königs ist deshalb auch in der Frühzeit des assyrischen Staates und über viele Jahrhunderte hin *aklum* „Obmann“ – nämlich der Reichsgottheit. Er empfängt im Ritual die Krone aus der Hand von Aššur und Ninlil – danach wird ihm eine rechte Regierung, das „Weitmachen“ des Landes – also die imperialistische Verbreitung der Herrschaft Assurs – in Aussicht gestellt. Ein Brief, der an den König Assurbanipal (668-627), den letzten König des assyrischen Großreichs, anlässlich seiner Thronbesteigung gerichtet ist, verdeutlicht diese Idee noch einmal: „Aššur, der König der Götter, hat den Namen des Königs, meines Herrn, genannt, damit er das Königtum über das Land Assur ausübe. Šamaš und Adad haben in einem klaren Opferschaubefund den König, meinen Herrn, zur Herrschaft über die Länder eingesetzt.“ Als Folge wird festgestellt: „Die Regentschaft ist gut, die Tage sind (ominös) günstig, die Jahre voll Gerechtigkeit. Reichlicher Regen, kräftige Hochfluten, günstiger Preis.“ Die Berufung des Königs erfolgt also durch die Götter; selbst das Orakel wird befragt, ob der vorgeschlagene Thronprätendent – und Assurbanipal war eigentlich nicht Kronprinz – genehm sei oder nicht. Bei günstiger Prognose war nicht nur der König legitimiert, sondern es bedeutete auch eine Heilszeit für das Land. Assurbanipal nimmt darauf natürlich auch in seinen Inschriften Bezug und schreibt zum Beispiel (Übersetzung nach M. Streck): „Seit Aššur, Šin, Šamaš, Adad, Bel, Nabû, Ištar von Niniveh ... mich wohlwollend auf den Thron des Vaters, meines Erzeugers, hatten Platz nehmen lassen, ließ Adad seine Regengüsse los, öffnete Ea seine Quellen, wurde das Getreide 5 Ellen in seinen Ähren hoch ... brachten die Obstpflanzungen die Frucht zu üppiger Entfaltung, hatte das Vieh im Gebären Gelingen. Während meiner Regierung triefte die Fülle, während meiner Jahre wurde Überfluß angehäuft.“ Der Selbstpreis, die Propagandaabsicht, die diese Formulierungen auch enthalten, muß uns hier nicht interessieren. Wichtig ist die Verbindung

zwischen göttlicher Berufung des Königs und Heilsgeschehen im Lande, die hier so deutlich zutage tritt.

Sicher ist der assyrische König ein absolutistischer Herrscher. Allerdings ist dafür eine Vereidigung mit Berufung auf die Erwählung durch die Götter erforderlich. Damit ist aber nur die eine Seite beschrieben. Die andere Seite zeigt den König in seiner Verantwortung für sein Volk. Er ist der Repräsentant seines Volkes gegenüber den Göttern, hat für die Einhaltung der göttlichen Gesetze zu sorgen. Er ist nicht frei, sondern von seinem Verhalten, von seinem Umgang mit dem Recht, hängen Wohl und Wehe des Landes ab. Der König ist derjenige, „der das Leben des Landes hält“. Das manifestiert sich in verschiedenster Art und Weise. Zum Beispiel heißt es in einem Omen: „Wenn zu einer außergewöhnlichen Zeit Getreide gesehen wird (das heißt: wächst), wird der Statthalter des Landes wechseln, das Land wird den Verstand verlieren, die Ähre wird ihren Ertrag abwerfen.“ Was hier Ursache, was Wirkung ist, scheint zunächst nicht klar. Wenn es aber an einer anderen Stelle heißt: „Wenn der König den Kult richtig vollzieht, wird die Ernte gedeihen“, dann wird klar: Das ungewöhnliche Wachstum, das Chaos im Lande sind Folge des Wechsels des Statthalters. Der König ist Garant der Ordnung im Lande, ja der universellen Ordnung. Sein Verhalten hat unmittelbare Folgen nicht nur für Wohl und Wehe seiner Untertanen, sondern für die Schöpfungsordnung.

Diese Konzeption hat weitreichende Folgen für die Handlungen des Königs, beschränkt dessen Freiheit in einem Maße, wie es den Untertanen sicher nie zugemutet werden konnte, bestimmt aber auch seine Aktivitäten.

Die Tempelbauten sind nicht ein Werk der Verherrlichung der Taten des Königs, sondern Erfüllung göttlichen Auftrags. Die Belastung der Staatsfinanzen, der Einsatz der Arbeitskraft des Volkes für diese gewaltigen Bauvorhaben sind voll gerechtfertigt, da sie dem Wohlergehen des Landes direkt wieder zugute kommen.

Die Jagden, die der König durchführt und über die er in den Bauinschriften der Tempel (!) berichtet, sind natürlich auch Demonstration königlicher Kraft und Tüchtigkeit, sind sicher auch Lustbarkeiten gewesen. In erster Linie aber sind sie ritueller Natur, der König wird am Ende der Jagd als Opferer dargestellt; das oben bereits angesprochene Motiv der Fürsorge für sein Volk, des Schutzes von Kultur und Zivilisation vor der wilden Bestie, vor der Chaosmacht, findet hier sinnfälligen Ausdruck.

Die Sühneriten, die der König vollziehen muß, kultische Gastmähler und selbst der Ritus des Ersatzopfers, wo bei ungünstigen Vorzeichen für den Herrscher dieser den Thron verläßt, an seiner Stelle ein ausgewählter Untertan die Funktion und damit auch das (tödliche) Schicksal des Königs übernimmt – sie alle sind Pflichten des Königs, die er stellvertretend für sein

Volk auf sich nimmt. Die Fesseln, die ihm dadurch angelegt werden, sind eng und sicher auch oft als drückend empfunden worden. Rituelle Regelungen, u.a. in großen Omenserien niedergelegt, bestimmen beispielsweise, daß er am 7., 14., 19., 21. und 28. Tag des Monats „als Herrscher keinen Anspruch tun“ darf, das heißt in seiner Befehlsgewalt und Rechtsprechung gehindert war. Die Verfügungen, einmal vollständig zusammengestellt, dürften so vielfältig gewesen sein, daß es schwer vorstellbar ist, daß sie je komplett eingehalten wurden, da sonst die Regierungsfähigkeit schwer beeinträchtigt wurde. Es ist auch wahrscheinlich, daß sie erst allmählich zu einem solch großen Umfang anschwellen, wohl auch in der Folge des gelehrten Eifers, ja keine der je möglichen Vorkommnisse zu vergessen.

In diesem Sinn also manifestierte sich das „Sakrale Königtum“ im Alten Orient, und es prägte sicherlich die Idee von der Herrschaft nachhaltig: Der auf den ersten Blick absolute Herrscher, dessen Herrschaftsstil übrigens unserer Kenntnis nach nie prinzipiell in Frage gestellt wurde, ist kein Despot aus eigener Herrlichkeit und lediglich geleitet vom Willen zur Macht. Er bedurfte vielmehr der Berufung und der Legitimation durch die Götter und vertrat diesen gegenüber seinen Staat, seine Untertanen mit allen Konsequenzen: Wohlverhalten des Königs bedeutete Wohlergehen für sein Volk. Frevelhaftes Verhalten des Königs, Versündigung gegen Recht und gegen religiöse Pflichten, bedeutete Unheil, Mißernte, Einfall von Feinden – und rechtfertigte die Beseitigung des „ungetreuen Hirten“. So kann das derart begründete sakrale Königtum die Herrschaft stützen oder zu ihrem Sturz führen; es schließt in sich Auftrag, Verantwortung – und die Chance des Scheiterns.

Literatur (in Auswahl)

- I.M. Diakonoff*, The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia, in: Ancient Mesopotamia, Moscow 1969, 173-203.
- J. Engnell*, Studies in Divine Kingship, in: the Ancient Near East, Uppsala 1943.
- A. Falkenstein*, La Cité-Temple Sumérienne: Cahiers de l'Histoire Mondiale I (1954) 784-814 (jetzt: Monographs in History: Ancient Near East 1/1 (1974)).
- H. Frankfort*, Kingship and the Gods, Chicago 1948.
- P. Garelli* (Hrsg.), Le palais et la royauté. Compte rendu XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris 1974.
- Th. Jacobsen*, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia: Journal of Near Eastern Studies 2 (1943) 159-172 (jetzt: Toward the Image of Tammuz [1970] 157-172).
- Th. Jacobsen*, Early Political Development in Mesopotamia: Zeitschrift für Assyriologie 52 (1957) 91-140 (jetzt: Toward the Image of Tammuz [1970] 132-156).
- R. Labat*, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Leiden 1939.
- S. Mowinkel*, Psalmenstudien I – VI. repr. Amsterdam 1961.

- K.F. Müller*, Das assyrische Ritual 1, in: Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 41/3, Leipzig 1937.
- S. Parpola*, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part I. Alter Orient und Altes Testament 5/1, Kevelaer 1970.
- G. Widengren*, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1955.