

Wolfgang Röllig

Der den Schwachen vom Starken nicht entrechten läßt, der der Waise Recht schafft . . .

Gleich und ungleich im religiösen Denken des Alten Orients

„Damit der Starke den Schwachen nicht entrechte, damit Waisen und Witwen zu ihrem Recht kommen, damit in Babylon der Stadt [. . .] nach dem Recht des Landes gerichtet werde, [. . .] damit den Unterdrückten Recht werde, habe ich meine kostbaren Worte auf eine Stele geschrieben.“¹

Dies sind die Worte des Königs *Hammurabi*, mit denen er die Niederschrift seiner umfassenden Sammlung von Rechtssprüchen auf einer großen, öffentlich zugänglichen Stele begründet. Ganz ähnlich lesen wir im Psalm 82:

„Schafft Recht den Armen und den Waisen und helft den Elenden und Dürftigen zum Recht. Errettet den Geringen und Armen und erlöst ihn aus der Gewalt der Gottlosen.“²

Und der Prophet *Jesaia* ruft dem Volke Israel zu:

„Lernt Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schafft der Waise Recht, führt die Sache der Witwe.“³

Rund 1000 Jahre liegen zwischen der ersten und der letzten dieser Aussagen, die dennoch fast identisch sind. Sie konnten es sein, weil die gesellschaftliche Situation und die mit ihr unlösbar verknüpfte Anthropologie nahezu identisch waren.

Es war den altorientalischen Völkern immer bewußt, daß es Gleichheit und Ungleichheit, Hochgestellte und Niedrige, Starke und Schwache unter den Menschen gibt. Das altorientalische Menschenbild ist realistisch genug, um diese Unterschiede nicht zu verwischen; vielmehr hat man sie immer offen ausgesprochen. Ich sage bewußt „immer“, weil dies tatsächlich von Anfang der schriftlichen Überlieferung und folglich vom Beginn der Hochkultur in Mesopotamien an nachweisbar ist. Schrifterfindung ist in Mesopotamien zwar ausgelöst gewesen durch die Bedürfnisse der bald stark differenzierten Wirtschaft. Die Schrifterfindung hat aber auch sehr rasch zur Ausbildung

¹ CH Epilog Kol. XLVII 59–75 (vgl. auch Prolog Kol. I 27–49), s. z. B. W. Eilers, Die Gesetzesstele Chamurabis, *Der Alte Orient* 31 (1932) 55; R. Haase, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Fassung² (1979) 58.

² Ps 82, 3 f.

³ Jes 1,17.

einer „wissenschaftlichen“ Literatur geführt. Schon unter den ältesten Schrifttafeln, die uns aus Uruk bekannt sind, finden sich solche, die dem Bedürfnis ihrer Schreiber, nämlich der Sumerer, Rechnung tragen, die gegenständliche Welt zu ordnen.⁴ Es wird die früheste wissenschaftliche Literatur eingeführt, die in Listenform zusammengehörige Sachen und Begriffe erfaßt und ordnet. Eine dieser Listen, die dem ältesten uns bekannten Schrifttyp angehört, enthält bereits Titel bzw. Berufe,⁵ läßt eine deutliche Abstufung erkennen. Dieser Typ der „Liste von Menschenklassen“ wird dann systematisch ausgebaut und in der gesamten Keilschriftüberlieferung weiter tradiert,⁶ was ihr zweifellos einen besonderen Rang unter den lexikalischen Werken zuweist. Es wäre aber eine Verkennung des Charakters dieser Liste, wollten wir nun annehmen, wir könnten aus der Reihenfolge der Eintragungen die soziale Abstufung der sumerischen bzw. der babylonischen Gesellschaft ablesen. Das ist sicher von den alten Schreibern nicht beabsichtigt gewesen, selbst wenn König, Priesterfürst und Priester am Anfang der Liste stehen, vielmehr haben Ordnungsprinzipien gegolten, die den Bedürfnissen der Schreiberkunst der babylonischen Schule entgegenkamen. Der beachtliche Umfang des Gesamtwerkes in altbabylonischer Zeit, nämlich ein Kompendium mit schließlich 846 Eintragungen, läßt jedoch erkennen, daß eine starke Differenzierung der Gesellschaft und damit natürlich auch eine starke soziale Abstufung nicht nur vorhanden war, sondern auch bewußt registriert wurde. Damit ist aber auch klar, daß Spannungen auftreten mußten und daß immer erneut der Versuch gemacht werden mußte, diese Spannungen abzubauen.

Wir erfahren nicht, weshalb es Starke und Schwache, sozial Hochgestellte und Niedrige gegeben hat. Wieweit sie bereits in der Schöpfungsordnung vorgegeben waren, wird nicht gesagt, wohl aber sind nach sumerischer Vorstellung selbst Krüppel und Mißgestaltete göttliche Geschöpfe, wenn auch offenbar im Gegensatz zu einem Schöpfungsplan, der im allgemeinen vollkommene Wesen vorgesehen hatte.⁷ Ob sozialer Abstieg als Schwäche,

⁴ Vgl. zum Problemkomplex *W. von Soden*, Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft, *Die Welt als Geschichte* 2 (1936) 411–464. 509–557 (= Nachdruck Wissenschaftl. Buchgesellschaft Libelli Bd. 142, 1965) und *Ders.*, Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient, Abhdlg. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. Akademie d. Wissensch. und d. Literatur, Mainz, 1973/6.

⁵ *A. Falkenstein*, Archaische Texte aus Uruk (1936) 340, s. p. 43 f.

⁶ Vgl. *B. Landsberger*, Die Liste der Menschenklassen im babylonischen Kanon, *Zeitschr. f. Assyriologie* 41 (1933) 184 ff; jetzt *M. Civil u. a.*, Materials for the Sumerian Lexicon 12 (1969) mit ausführlicher Einleitung.

⁷ Beschrieben im sumerischen Lehrgedicht „Enki und Ninmah“. Hier überbieten sich die beiden Götter in der Folge eines Gelages darin, mißgebildete Geschöpfe zu produzieren. Vgl. dazu u. a. *J. A. van Dijk*, *Acta Orientalia* 28 (1964) 24–30; *G. Pettinato*, Das altorientalische Menschenbild an die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Abhdlg. Heidelberg. Akademie d. Wissenschaften 1971/1 (1971) 69 ff.

Aufstieg als Stärke gedeutet wurde, erfahren wir nicht. Aber: Es gehört zu den vornehmsten Pflichten des Königs, der seine Herrschaftsgewalt von der Gottheit empfing und ihr Rechenschaft schuldete, daß er Recht im Lande setzte und dabei besonders die Belange der Schwachen berücksichtigte. Einige Zitate aus Gesetzestexten oder diesen nahestehenden Inschriften mögen das belegen: Der altsumerische Herrscher von Lagasch *Urukagina* beschließt einen Text:

„Damit er dem Starken die Witwe und die Waise nicht verpfände, hat Urukagina mit Ningirsu diese Vereinbarung getroffen.“⁸ Ganz ähnlich formuliert *Urnammu* rund 300 Jahre später.

„Die Waise hat er dem Reichen nicht verpfändet, die Witwe hatte er nicht dem Mächtigen, den Mann eines Sekels nicht dem Mann einer Mine verpfändet.“⁹

Etwas später sagt *Lipiteštar* im Prolog seiner Rechtssammlung von sich selbst, er sei

„der weise Hirte, von Nunamnir berufen, damit er im Lande Gerechtigkeit aufrichte, damit er Murren und Bestechung ausrotte, damit er Waffengewalt und Aufstand zurückschlage.“¹⁰

Es gehört zum Hirtenamte¹¹ des Königs, daß er sich der Witwen und Waisen annimmt, so daß der König *Išmedagan* in einer Hymne sogar im Selbstlob von sich sagen kann:

„Der Sonnengott Utu hat Gerechtigkeit, ein Wort auf das man vertrauen kann, in meinen Mund gelegt, er hat mir das Los erteilt, das Urteil zu fällen, die Entscheidung zu treffen, das Volk recht zu leiten, das Recht über alles zu stellen, den Guten recht zu leiten, den Bösen zu vernichten, so daß der Bruder dem Bruder die Wahrheit sagt, der Vater geehrt wird, daß der älteren Schwester nicht widersprochen wird, der Mutter Ehrfurcht erwiesen wird, daß der Schwache dem Mächtigen nicht überantwortet wird, daß der Mächtige nicht willkürlich handelt, daß einer dem anderen nicht verpfändet wird.“¹²

Diese Idee, die in dem eingangs zitierten Passus des *Codex Hammurabi* in klassischer Form zusammengefaßt ist, wird auch in der nach-altbabyloni-

⁸ Urukagina Kegel B/C, s. R. Haase, Rechtssammlungen², 3.

⁹ Urnammu-Kodex, Prolog, s. R. Haase, Rechtssammlungen², 7.

¹⁰ Kodex Lipiteštar, Prolog, s. R. Haase, Rechtssammlungen² 12 f, vgl. auch den Epilog ebd. S. 16.

¹¹ Zum Hirtenamt des Königs, das sowohl literarisch wie auch in der bildenden Kunst ein zentrales Motiv altorientalischer Vorstellung bleibt, s. vorläufig I. Seibert, Hirt-Herde-König (1968); H. Waetzoldt, Reallexikon d. Assyriologie Bd. 4 (1972/5) 424 f. Vgl. etwa die Einsetzung des Königtums „zum Hirtenamt über das Land“ in der dynast. Chronik *Journal of Cuneiform Studies* 32 (1980) 66.

¹² Nach W. H. Ph. Römer, Sumerische ‚Königshymnen‘ der Isin-Zeit, (1965) 45, 92 ff, s. auch ebd. 50, 205 ff, vgl. Å. Sjöberg, *Zeitschr. f. Assyriologie* 63 (1973) 2 ff.

schen Zeit weiter tradiert, es ist aber sehr fraglich, ob sie noch lebendig war. Es fällt auf, daß jeweils im Zusammenhang mit kultischen Erneuerungen, Wiedererrichtung von Heiligtümern, Neufestsetzung von Kulturen und Tempelabgaben, formelhaft davon gesprochen wird. So sagt noch König *Asarhaddon* von sich selbst, er sei einer,

„der Ersatz schafft für den dem Schwachen zugefügten Schaden, der die Hand des Kraftlosen faßt, der für die Waise . . . Recht (schafft)“.¹³

Oder König *Assurbanipal* begründet die Einsetzung seines Bruders über Babylon mit der Formel:

„damit der Starke den Schwachen nicht schädige, habe ich Šamašsumukīn, meinen bevorzugten Bruder, mit der Königsherrschaft über Babylon betraut“.¹⁴

Es ist natürlich auffällig, daß vor allem Witwen und Waisen den bevorzugten Schutz des Gesetzes genießen sollen. Die Erklärung dafür liegt sicherlich im babylonischen Sozialgefüge, das auf einer engen Familienbindung aufgebaut war. Die Bedeutung der Sippe, der Familie des Mannes, kann kaum überschätzt werden. Solange die Zugehörigkeit zur Familie gesichert war, so lange gab es auch rechtlichen Schutz, da der gesamte Clan zueinander hielt und sich gegenseitig unterstützte, auch wenn Rechtsachen auszufechten waren. Außerhalb dieses Schutzes zu stehen, war zweifellos das Schlimmste, was einem babylonischen Bürger geschehen konnte. Nicht so sehr das Hoch- oder Tiefstehen innerhalb der Gesellschaft war gefährlich, sondern der Verlust der Bindung zur Familie und damit zu einem ziemlich sicheren sozialen Netz. Witwen und Waisen, die nicht in ihre früheren Familien zurückkehren konnten, bedurften deshalb eines besonderen Schutzes.¹⁵ Sie waren zweifellos diejenigen, die auf der sozialen Leiter am tiefsten standen und deshalb auf die Fürsorge des Herrschers als des Vaters der ganzen Bürgerschaft besonders angewiesen waren.

Hier ist selbstverständlich auch der Punkt, an dem göttliche Fürsorge einsetzt. Sie ist ganz ähnlich formuliert wie die königliche Fürsorge, so daß der Verdacht naheliegt, daß eines vom anderen abgeleitet wurde, der König als Stellvertreter der Gottheit auf Erden auch in deren Pflichten eintrat. Erwei-

¹³ R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons . . . , Archiv f. Orientforschung Beih. 9 (1956) 92: § 63, 12 ff.

¹⁴ M. Streck, Assurbanipal, Vorderasiatische Bibliothek 7 (1916) 226, 11 f, vgl. 230, 11 f; 236, 13 f u. ö.

¹⁵ Zusammenfassende Untersuchungen zur Stellung von Witwen und Waisen im Alten Orient gibt es m. W. nicht. Vgl. aber F. Ch. Fensham, Widow, orphan and the poor in ancient Near Eastern legal and wisdom literature, Journal of Near Eastern Studies 21 (1962) 129–139; J. Weiler, Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt, Saeculum 31 (1980) 157–193 (mir erst nachträglich bekannt geworden) und s. z. B. St. Dalley u. a., Old Babylonian Tablets from Tell al Rimah Nr. 150, wo sich eine Halbweise – offenbar aber aus königlicher Familie – selbst als „Kind eines Totengeistes“ bezeichnet.

sen läßt sich dies zwar nicht, doch ist die Berufung auf göttlichen Willen bei der Verkündung der Gesetze wohl auch so zu verstehen, daß hier ein Recht vollzogen wird, das seine Begründung letztlich in göttlichen Setzungen besitzt, daß das irdische Recht einer göttlichen Schöpfungsordnung entsprach, die recht war.

In einem sumerischen Hymnus auf die Göttin Nanše, die Stadtgöttin von Lagaš, die offensichtlich auch als Herrin des Rechts angesehen wurde, heißt es:

„Sie kennt die Waise, kennt die Witwe, sie weiß von der Unterdrückung eines Mannes durch den anderen, ist die Mutter der Waisen, Nanše sorgt für die Witwe, findet Recht für den Unterdrückten, die Königin nimmt den Flüchtigen auf ihren Schoß, kümmert sich um den Schwachen.“¹⁶

Ganz ähnlich heißt es von Marduk, dem Stadtgott von Babylon und vor allem von Šamaš, dem Sonnengott, der gleichzeitig Richter-gott ist, daß er für Witwen und Waisen sorgt, daß er das Recht des Schwachen gegenüber dem Starken durchsetzt. Es wird also klar, daß die Begründung richterlicher Gewalt für den König in der gleichfalls richterlichen Funktion des Gottes liegt, daß es eine der Hauptaufgaben der Rechtsetzung ist, den sozial Schwachen vor der Willkür des sozial Starken zu schützen, zwar nicht die vorhandenen sozialen Gegensätze zu beseitigen, wohl aber ihre Folgen zu lindern.

Daneben gibt es allerdings einen weiteren, recht wesentlichen Aspekt. So hören wir in einer Hymne an die Göttin Ištar aus altbabylonischer Zeit die Worte:

„Straße und Weg zu öffnen, einen gesicherten Platz an der Straße zu errichten, dem Schwachen Hilfe zu leisten, das liegt bei dir, Ištar.“ . . .

„Den Minderbemittelten und den Starken, den Schwachen und Kraftlosen gegeneinander auszugleichen, liegt bei dir, Ištar.“¹⁷

Und in einer allerdings sehr späten Hymne auf die Göttin Šarpanītu, die Frau des Stadtgottes von Babylon Marduk, heißt es noch dezidierter:

„Unter den Göttinnen gibt es keine wie sie, sie ist es . . . , die den Reichen arm macht, reich macht den Armen, die den Feind zurückweist, der ihre Gottheit nicht fürchtet . . .“¹⁸

Hier ist also von göttlichen Eingriffen die Rede, die entweder die Sozialordnung umkehren, oder zu einem Ausgleich führen können. Der Wunsch

¹⁶ S. N. Kramer, *Sumerian Literary Texts from Nippur . . .* (1944) 67/68 und Dupl., s. S. N. Kramer, *The Sumerians* (1963) 124; *Ders.*, *Modern Social Problems in Ancient Sumer*, in: *Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland*, Abhdlg. Bayer. Akadem. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., NF 75 (1972) 117 mit Anm. 15.

¹⁷ Å. Sjöberg, *A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna*, *Zeitschr. f. Assyriologie* 65 (1975) 188, 117; 192, 140.

¹⁸ F. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens* (1921) 135, 259.

nach einem Ausgleich der Unterschiede, nach sozialer Gerechtigkeit, war also trotz des von Anfang an bestehenden Bewußtseins sozialer Differenzierung immer vorhanden. Es war allerdings ausgeschlossen, daran zu denken, daß eine Veränderung der Gesellschaft erreicht würde. Wenn von Revolution die Rede ist, und das ist nicht selten der Fall, so bedeutet das nur, daß eine absolute Herrschaft durch eine andere ersetzt wird. Dennoch gibt es über die Jahrtausende hin das Ideal einer Gesellschaftsveränderung, die Vorstellung einer egalitären Sozialordnung. Das prägt sich in einer doppelten Art und Weise aus, die eine Form, die wir zuerst betrachten wollen, hat eine uralte Tradition, die zweite scheint erst im 1. Jahrtausend aufgekomen zu sein.

Bei *Athenaios* ist uns ein Bericht des babylonischen Priesters *Berosos* überliefert, in dem es heißt:

„Berosos aber sagt, daß man am 16. des Monats Loos (= Du'uzu = Juli) das Sakäenfest gefeiert habe, das sich in Babylon über 5 Tage erstreckt habe, in denen es die Sitte gewesen sei, daß die Fürsten von Bürgern beherrscht würden. Es seien aber die Bürger von einem der ihren angeführt worden, der eingehüllt war in einen Mantel, ähnlich dem königlichen.“¹⁹

Leider kennen wir den babylonischen Text nicht, auf den dieser Bericht des Berosos zurückgeht, obgleich kaum Zweifel daran besteht, daß in der Grundsubstanz dieser Text Richtiges überliefert. Denn es hat sich gezeigt, daß im Allgemeinen die unter dem Namen des Berosos weitergegebene Überlieferung auf gute babylonische Quellen zurückgeht, folglich authentisch ist. Es ist allerdings möglich, daß im Zuge der Weitergabe dieser Quellschriften und bei ihrer Gräzisierung Verkürzungen eingetreten sind, so daß hier vielleicht zwei verschiedene Traditionen zusammenfallen konnten, die eigentlich zu trennen waren.

So ist uns eine Beschreibung des babylonischen Neujahrsfestes in Keilschrift überliefert, nach der am 5. Tage des Monats Nisan ein merkwürdiger Ritus vollzogen wurde. Der König kommt nämlich an diesem Tage ins Hauptheiligtum des Gottes Marduk von Babylon. Dabei tritt ihm ein Priester entgegen, nimmt ihm Stab und Ring sowie die *mittu*-Waffe als Herrschaftsinsignien ab, bringt diese Königsinsignien vor den Gott Marduk und legt sie dort nieder. Er tritt dann wieder hinaus, ohrfeigt den König, führt ihn vor den Gott, zieht ihn dort an den Ohren und läßt ihn sich zur Erde werfen. Der König hat danach ein negatives Sündenbekenntnis abzulegen, woraufhin ihm der Gott durch den Mund des Priesters versichert, daß er

¹⁹ Athenaios, *Deipnosophistes* XIV 639C = F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker* III C 373, s. *St. M. Burstein*, *The Babyloniaca of Berossus, Sources and Monographs* I/5 (1978) 17 Nr. 6

seine Macht nur von dem Gott selbst erhalten habe und die Aufgabe habe, seine „Schutzbefohlenen“ zu bewahren. Danach erhält der König seine Insignien wieder aus der Hand des Priesters zurück und wird offensichtlich in die Herrschaft neu eingesetzt.²⁰ Der König wird hier also zum Privatmann, ist Mensch wie jeder andere Bürger. Von einer Übernahme der Herrschaft durch das Volk an diesem Tag wird allerdings nichts gesagt. Es ist jedoch sicher, daß beim *akītu*-Fest, auf das sich dieser Text bezieht, das Volk in breiter Masse beteiligt war.

Der Hinweis auf den in königliche Gewänder gehüllten Anführer des Volkes scheint aus einem anderen Zusammenhang zu stammen. Wieder haben wir antike Nachrichten, die uns etwas dazu verraten. Unter den Biographien *Alexanders des Großen* finden sich drei Berichte über seine letzten Tage in Babylon, die in einer Episode fast identisch sind, die ich hier nach *Kleitarch* bzw. nach *Diodorus Siculus* zitiere. Es heißt dort:²¹

„Als der König sich salben ließ und das Königsgewand und das Diadem auf irgend einem Thronessel abgelegt waren, da befreite sich ein einheimischer Gefangener von selbst von seinen Fesseln und gelangte von den Wachen unbemerkt durch die Türen der Halle, ohne daß ihn jemand hinderte. Er ging auf den Thron zu, zog das Königsgewand an, legte sich das Diadem um, setzte sich auf den Thron und blieb da ruhig sitzen. Als die Tat bemerkt wurde, war der König erschreckt durch das seltsame Ereignis, ging aber zum Thron hin und fragte, ohne sich den Schrecken anmerken zu lassen, den Menschen ganz ruhig, wer er sei und in welcher Absicht er das getan habe. Als der aber antwortete, er könne selber einfach keinen Grund dafür erkennen, fragte er die Omendeuter um Rat wegen des Vorzeichens und ließ ihn nach deren Entscheidung töten, damit sich die unheilvollen Vorzeichen gegen jenen wendeten.“

Die Erzählung wird in ganz ähnlicher Art von *Plutarch* und *Aristobul* gegeben,²² wobei Charakteristika sind, daß es ein einfacher Mann ist, gelegentlich als Gefangener gekennzeichnet, der sich die königlichen Insignien anlegt und der seine Motivation für dieses Handeln selbst nicht erklären kann. Es ist mit Recht mehrfach darauf verwiesen worden, daß wir es hier mit dem letzten Zeugnis für einen mesopotamischen Ritus zu tun haben, der die Einsetzung eines „Ersatzkönigs“ in Notzeiten vorsieht.²³ Beim Einzug Alexanders nach Babylon kurz vor seinem Tode 323 war es zu verschiede-

²⁰ F. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens* (1921) 142 ff.

²¹ Diodor XVII 116, 2, s. H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, *Stud. zu den Boğazköy-Texten* 3 (1967) 185.

²² S. H. M. Kümmel, a. a. O. 184 f.

²³ Zum Ersatzkönigritual s. H. M. Kümmel, a. a. O. 169 ff, *Ders.*, *Ersatzkönig und Sündenbock*, *Zeitschr. f. die alttestament. Wissenschaft* 80 (1968) 319 ff.

nen unheilvollen Vorzeichen gekommen. Offensichtlich hatten die babylonischen Priester, um diese Vorzeichen abzuwehren, den alten Brauch wieder belebt, einen einfachen Mann aus dem Volke an die Stelle des Königs treten zu lassen, ihn mit den Königsinsignien zu bekleiden und dadurch die Strafe der Götter auf ihn abzuleiten. Wir kennen diesen Brauch vor allem aus neuassyrischer Zeit, wo sich die Könige z. B. den Bedrohungen durch Sonnenfinsternisse dadurch zu entziehen vermochten, daß sie während der Tage der Bedrohung einen Ersatzkönig auf den Thron bringen ließen, der dann durchaus königliche Verehrung genoß, während sich der König während dieser Zeit als „Bauer“ anreden ließ.²⁴ Daß dieser Brauch schließlich bis mindestens Anfang des 2. vorchristlichen Jahrtausends zurückreicht, erweist eine Anekdote, die uns in einer Neubabylonischen Chronik überliefert ist. Dort heißt es:

„König Erra-imitti setzte Ellil-bani, den Gärtner, als Ersatzperson auf seinen Thron, er setzte ihm seine königliche Tiara auf's Haupt. Da starb Erra-imitti in seinem Palaste, als er einen zu heißen Brei schlürfte. Ellil-bani aber blieb auf dem Throne sitzen und wurde in die Königsherrschaft eingesetzt.“²⁵

Es erweist sich also, daß dieses Prinzip des „Ersatzkönigs“ auch zu einem echten Machtwechsel führen konnte.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in diesem Zusammenhang den Ritus des Ersatzkönigtums im Detail zu betrachten, so interessant das auch wäre. Wichtig ist, daß hier offensichtlich eine verkehrte Welt geschaffen wird, der „Bauer“ die Stelle des Königs einnimmt und umgekehrt – allerdings mit dem Hintergedanken, daß den Minderwertigen die göttliche Strafe treffe, der Hochwertige, nämlich der König, von der Strafe verschont bleibe. Das Ganze vollzieht sich, und darauf deuten ja alle Texte hin, in einem bestimmten kultischen Rahmen, der allein diesem Ritus seine Rechtfertigung gibt.

Dieser kultische Rahmen führte aber auch gelegentlich, wir wissen leider nicht wie oft und ob mit Zwangsläufigkeit, ja wir wissen nicht einmal, ob in der Realität und nicht nur im Wunschdenken des Herrschers, zu einer Aufhebung aller Gegensätze. Der Stadtfürst *Gudea* von Lagaš, der um 2100 v. Chr. regiert haben wird, ließ einen Haupttempel in seiner Stadt neu bauen. In der hymnischen Beschreibung dieses Tempelbaus heißt es u. a.:

„Er reinigte die Stadt, schreckliche Zauberer, Geisterbeschwörer, Schwarz-

²⁴ Belege bei *W. von Soden*, Festschrift V. Christian (1956) 100–107.

²⁵ *Chronicle of Early Kings*, s. *A. K. Grayson*, *Assyrian and Babylonian Chronicles, Texts from Cuneiform Sources 5* (1975) 155, 31–36, vgl. auch *D. O. Edzard*, *Die ‚Zweite Zwischenzeit‘ Babylonien* (1957) 138 ff.

künstler, übelbeleumdete Weiber warf er aus der Stadt heraus. Keine Frau trug die Last, die Bauarbeiten erledigten die Männer . . . Niemand wurde mit der Peitsche geschlagen, niemand mit der Geißel. Die Mutter strafte das Kind nicht . . . Im Bereich von Lagaš schritt niemand, der einen Streit hatte, zum Platz der Eidesleistung.“²⁶

Über den Zeitpunkt der Tempelweihe schließlich heißt es:

„Für 7 Tage brauchte man die Leibeigenschaft nicht zu beachten, die Sklavin stand auf der gleichen Stufe mit ihrer Herrin, der Sklave ging Seite an Seite mit seinem Herrn. In meiner Stadt schliefen der Starke und der Schwache nebeneinander . . . Der Reiche tat der Waise nicht Unrecht, der Mächtige tat der Witwe nicht Unrecht.“²⁷

Diese Beschreibung der Tempelweihe ist sehr auffällig. Ihre Charakteristika sind: Reinigung – wohl auch als kultische Reinigung zu verstehen, insofern Entfernung von schwarzer Magie –, Lastenverteilung auf beide Geschlechter und Straffreiheit. Es wird offenbar eine Ausnahmesituation geschaffen, die einer Wiederherstellung der Schöpfungsordnung entspricht, und der für den kultischen Akt notwendige Friede wird auch und besonders als sozialer Friede verstanden. Es ist ein Zustand, der offenbar als wünschenswert angesehen wurde, der in der Realität aber nicht mehr erreichbar war, nämlich der Ausgleich zwischen Stark und Schwach, zwischen Arm und Reich, zwischen Frei und Unfrei. Da man sich offenbar der Ausnahmesituation bewußt war, die Utopie erkannte, wurden sieben Tage als mythische Zahl – ohne Bezug auf die Woche, die die Sumerer nicht kannten – zur zeitlichen Begrenzung als realistisch angesehen.

Entsprach offensichtlich dem Lebensgefühl des ausgehenden 3. vorchristlichen Jahrtausends diese Utopie noch, so wandelt sich bis zum 1. Jahrtausend das religiöse Bewußtsein sehr wesentlich. Ein stark mythisch bedingtes Denken, das bestimmte Verhältnisse als gegeben voraussetzt und nicht nach ihren Ursachen fragt, wird abgelöst durch eine stärker persönlich geprägte Frömmigkeit, die Schuld und Strafe, gute Werke und Lohn kennt.²⁸ Deshalb verwundert es nicht, daß nun Reichtum, Gesundheit und soziales Ansehen als Lohn für religiöses Wohlverhalten, Armut, Krankheit und niedriger sozialer Rang dagegen als Strafe verstanden wird. Für dieses Denken gibt es zahlreiche Belege, so wenn es heißt:

²⁶ Gudea, Statue B III 12 ff., vgl. R. Haase, Rechtssammlungen², S. 4.

²⁷ Gudea, Statue B VII 30 ff., vgl. R. Haase, a. a. O.

²⁸ Vgl. zum Gesamtkomplex W. von Soden, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient, Mittlg. der Dt. Orient-Gesellschaft 96 (1965) 41–59; H. Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (1975); R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion (1978).

„Wer falsch bei den Göttern schwört, der wird voller Lepra sein, er wird arm werden und wird keinen Erbsohn haben“²⁹

„Wer zum König Widerspenstigkeiten und Lügen spricht: ist es ein Würdenträger, so wird er durch die Waffe getötet, ist es ein Reicher, so wird er arm werden.“³⁰

Allerdings steht diesen sehr einfachen Schemata, die ja fast jeder Religion eigen sind, schon bald ein grimmiger Skeptizismus zur Seite. Ein satirischer Dialog zwischen einem Herren und seinem Sklaven bringt das auf treffende Weise zum Ausdruck, wenn es dort heißt:

„Sklave, höre mir zu! Ja, mein Herr, ja!

Ich will ein Verbrechen tun! Wohlan, tue es mein Herr, tue es! Wenn du kein Verbrechen tust, womit willst du dich kleiden? Wer wird Dir etwas zu essen geben, womit du deinen Magen füllen kannst?

Nein, Sklave, ich will kein Verbrechen begehen. Der Mann, der ein Verbrechen begeht, wird entweder getötet oder geschunden oder geblendet oder er wird ins Gefängnis geworfen.“³¹

Die schiere Ausweglosigkeit, die Unmöglichkeit, die eigene vorgegebene Situation zu verändern, kommt hier zum Ausdruck. Daß schließlich auch die Glaubensgrundlagen der jüngeren Religion in Frage gestellt werden, lehrt die babylonische Theodizee, wo der Leidende ausruft:

„Die, die Gott mißachten, gehen den Weg des Wohlergehens, während die, die zur Göttin beten, arm werden, gering sind.“³²

Hier nun wird das Dilemma offenkundig. Eine Religion, die wie die babylonische kein Weiterleben nach dem Tode kennt, die folglich auch keine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits annehmen kann, muß mit der Verzweiflung ihrer Anhänger rechnen, wenn weder im Kult die sozialen Gegensätze ausgeglichen noch durch sichtbares Wohlergehen auf Erden der Lohn für Wohlverhalten ausbezahlt wird. So sucht der Einzelne nach der Schuld, versucht verborgene Sünden aufzuspüren, die für Krankheit und soziale Benachteiligung verantwortlich sein könnten. Er versucht andererseits, sich durch magische Praktiken, durch rituelle Vollzüge von dieser Schuld zu reinigen und aus eigener Kraft, nicht durch göttliches oder königliches Eingreifen, zu einem besseren Leben zu kommen, was auch bedeutet, daß der Gegensatz zwischen Armen und Reichen aufgehoben, der Schwache stark wird. Und in diesen Versuchen wird der Mensch natürlich enttäuscht.

²⁹ Ur Excavations Texts Vol. 6, 402, 38, s. Iraq 25 (1963) 179.

³⁰ E. Ebeling, Literarische Keilschrifttexte aus Assur Nr. 31 Rs. 10.

³¹ W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature (1960) 146, 39–45.

³² W. G. Lambert, a. a. O. 75 ff, 70 ff.

In dieser Situation entwickelt sich ein Denken, das sich in Texten niederschlägt, die in der Fachwissenschaft als „prophecies“ bezeichnet werden, die aber wohl besser als eschatologische Texte anzusprechen sind.³³ Man wendet sich von der Gegenwart ab, in der offensichtlich keine Änderung der sozialen Verhältnisse zu erwarten ist, in der der Frevler reich, der Gerechte arm bleibt, in der eine ungerechte Herrschaft durch die nächste abgelöst wird. Da heißt es dann:

„Ein Fürst wird heraufkommen und für acht Jahre regieren . . . Da werden die Reichen arm werden, die Armen werden reich und der Reiche wird seine Hand dem Armen hinstrecken.“³⁴

Hier wird die ausgleichende Gerechtigkeit also nicht mehr von dem gegenwärtig regierenden Fürsten erwartet, der den Schwachen gegenüber dem Starken in Schutz nimmt, hier wird auch nicht mehr der göttliche Schutz in Anspruch genommen, der für einen gerechten Ausgleich sorgen könnte, sondern hier wird die gegenwärtige Misere als ein Übergangsstadium gesehen, das schließlich zu einem besseren Zustand führt, der aber in einer fernen Zukunft liegt.

Es ist wohl kein Zufall, daß diese eschatologische Stimmung in einer Zeit aufgekommen ist, in der sich zwar die Könige großer Taten rühmen, in der Tempel und Kulte in nie gesehener Pracht entstehen, in der andererseits magische Praktiken und religiöse Vorschriften in großer Zahl niedergeschrieben und wohl auch angewendet worden sind, die aber alle nicht in der Lage waren, die Sehnsucht der Menschen nach Gerechtigkeit, nach Frieden und sozialem Ausgleich zu erfüllen. Da die Staatsmacht nicht mehr in der Lage war und vielleicht auch nicht gewillt war, den Schwachen vor dem Starken zu schützen, da auch die Religion den Trost nicht zu spenden vermochte, der über die tägliche Erniedrigung hinweghalf, suchte man das Heil in einer fernen Zukunft, die eine ausgleichende Gerechtigkeit, ein Leben ohne Kampf, ohne Rangordnung und sozialen Konflikt bieten mochte.

³³ Vgl. allg. P. Höffken, *Die Welt des Orients* 9 (1977/8) 57 ff mit der dort angeführten Primär- und Sekundärliteratur.

³⁴ *Journal of Cuneiform Studies* 18 (1964) 12 II 15, vgl. auch *Iraq* 29 (1967) 120,10; E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* Nr. 421 r I 15.