

Porter, Barbara Nevling: *Trees, Kings, and Politics*. Studies in Assyrian Iconography. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. XVI, 113 S. m. Abb., 33 Taf. 8° = *Orbis Biblicus et Orientalis*, 197. Hartbd. 37.00 €. ISBN 3-7278-1449-7 (Academic Press); 3-525-53054-4 (Vandenhoeck & Ruprecht). – Bespr. von Betina Faist, Berlin.

Barbara Porter versammelt in diesem Buch acht Aufsätze, darunter zwei bislang unveröffentlichte, die sie zwischen 1989 und 2003 geschrieben hat. Gemeinsam ist ihnen der untersuchte Gegenstand, nämlich einige bedeutsame neuassyrische Steindenkmäler, der sehr begrüßenswerte methodische Ansatz, der Bild und Inschrift gleichsam berücksichtigt, und die theoretische Prämisse, Bilder seien äußerst wirksame Mittel der politischen Darstellung und Beeinflussung. Letztere wird in der Einleitung mit Hinweis auf die einschlägige Fachliteratur eigens erläutert.

Die Aufsätze werden unverändert wiedergegeben, neue Literatur ist also nicht eingearbeitet worden.¹ Dies beeinträchtigt jedoch in keiner Weise die Ausführungen der Vfn. Anders indes steht es mit ihrer Behauptung, sie wäre nicht mehr mit allem, was sie geschrieben hat, restlos einverstanden (S. XVI). Man hätte gern etwas mehr darüber in der Einleitung erfahren.

Die ersten vier Aufsätze sind den Palastreliefs Assurnasirpals II. (883–859 v. Chr.) gewidmet, von denen Rez. zwei hervorheben möchte. Im zweiten Beitrag (S. 11–20) entwickelt die Vfn. eine sehr suggestive These zum ikonographischen Motiv ‚Heiliger Baum flankiert von Genien‘. Mit Verweis auf moderne Studien über die Dattelpalmenkultur gelingt es ihr, die Deutung der Szene als künstliche Befruchtung von Dattelpalmen zu untermauern, eine Erklärung, die bereits Edward B. Taylor am Ende des 19. Jahrhunderts formuliert hatte. Dattelpalmen seien besonders fruchtbar, wenn sie künstlich befruchtet werden. Dies erreiche man, indem man weibliche Pflanzen mit männlichen Blüten bestäubt und anschließend mit Wasser besprengt, damit möglichst viel Pollen zurückbleibt. Die Attribute der den ‚Heiligen Baum‘ flankierenden Genien, die in der Forschung als ‚Zapfen‘ und ‚Eimer‘ bezeichnet werden, würden jeweils Vegetationskegel und Wasserbehälter darstellen. Die Bildaussage ließe sich mit den Begriffen Fruchtbarkeit und Überschuss am besten beschreiben.

Ein besonderes politisches Gewicht käme der Darstellung im Thronsaal des Palastes zu. Dort ist an zwei prominenten Stellen der ‚Heilige Baum‘ vom König selbst flankiert, dem sich jeweils ein Genius mit ‚Zapfen‘ und ‚Eimer‘ anschließt. Der assyrische Herrscher wird als Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen präsentiert und als Garant für deren Wohlstand. Die Vfn. räumt dennoch ein, dass die Auswahl der Dattelpalme als Fruchtbarkeitssymbol nicht unproblematisch

¹ In einem Fall (S. XV, Anm. 7) wird in der Einleitung auf rezente Beiträge hingewiesen. Der zitierte Aufsatz von Michael Roaf und Annette Zgoll ist bereits erschienen: ZA 91, 2001, 264–295.

ist, da die Dattelpalmenkultur typisch für Babylonien, nicht aber für Assyrien ist. Diesbezüglich ist auf einen kürzlich erschienenen Aufsatz von Wilfred G. Lambert hinzuweisen, in dem er nahe legt, dass das Motiv des ‚Heiligen Baums‘ wie auch der ganzen Szene in mittelassyrischer Zeit entstanden und vom ‚elaborate style‘ der mittanischen Kunst übernommen worden ist.²

Zur ikonographischen Bedeutung des ‚Heiligen Baums‘ erklärt Lambert ganz im Sinne der Vf.n.: „... the sacred tree was not especially an Assyrian royal motif in the first millennium. Presumably Ashurnasirpal II or a courtier of his had a passion for it, but that was, so far as we can ascertain, not typical.“³ Hier liegt ebenfalls der Kern der Argumentation gegen die brisante, aber auch umstrittene These Simo Parpolas, die im dritten, bislang unpublizierten Beitrag (S. 21–29) erläutert wird. In Anlehnung an den kabbalistischen Sefirot-Baum möchte Parpola im assyrischen ‚Heiligen Baum‘ die bildliche Darstellung einer monotheistischen Religionsauffassung sehen, in der die einzelnen Götter Erscheinungsformen des einzigen und universalen Gottes Assur seien. Als Vertreter Assurs auf Erden komme dabei dem assyrischen König eine besondere Bedeutung zu. Er verkörpere die menschliche Vollkommenheit, und es würden an ihn eschatologische Vorstellungen geknüpft. Gleichzeitig legitimiere diese Wesensart seine politische Stellung als absoluter Herrscher. Gegen diesen Aspekt in Parpolas These, wonach der ‚Heilige Baum‘ der Idee des Königs als vollkommenen Menschen Ausdruck verleihe, wendet sich die Vf.n. in ihrem Aufsatz. Sie fragt mit Recht, warum der ‚Heilige Baum‘ nach der Regierungszeit Assurnasirpals II. ikonographisch immer seltener wurde, wenn er ein zentrales Konzept des assyrischen Königtums versinnbildlichte.⁴

Diesen methodischen Kritikpunkt, dem zufolge Parpola die historischen Zusammenhänge und Entwicklungen vernachlässige, möchte Rez. durch eine weitere Beobachtung stützen. Der ‚Heilige Baum‘ ist nach Parpola nicht nur Ausdruck der göttlichen Ordnung, sondern auch der menschlichen Ordnung, die jene widerspiegelt.⁵ So wie Assur der einzige und universale Gott sei, aber mittels einer Ratsversammlung von Göttern

herrsche, die verschiedene Aspekte seiner Kräfte darstellen, regiere der König als Vertreter Assurs mit Unterstützung eines Kabinetts, dessen sieben Mitglieder in einem funktionalen Verhältnis zu den Göttern aus der Ratsversammlung stehen, d. h. Aspekte der königlichen Macht charakterisieren. Raija Mattila hat diese Idee als Ausgangspunkt ihrer Untersuchung zu den höchsten Funktionsträgern des neuassyrischen Reiches übernommen.⁶ Ihre Arbeit zeigt aber, dass das assyrische Kabinett, wie es Parpola definiert, während der Regierungszeit Assurnasirpals II. nicht existierte und dass es sich vermutlich, wenn überhaupt, erst in der Sargonidenzeit vor dem Hintergrund der militärischen Expansion herausgebildet hat⁷, also zu einem Zeitpunkt, als der ‚Heilige Baum‘, der diese Staatsordnung bildlich zum Ausdruck bringen soll, seine ikonographische Bedeutung eingebüßt hatte. Nach Barbara Porter geht dieser Bedeutungsverlust einher mit der assyrischen Expansion, in deren Folge die Landwirtschaft als Grundlage wirtschaftlicher Stärke und königlicher Macht zugunsten von Beute und Tribut zurückging.

Der fünfte und der sechste Aufsatz sind assyrischen Denkmälern aus Babylonien gewidmet, das zu dieser Zeit, d. h. im 7. Jh. v. Chr., unter assyrischer Herrschaft stand. Zunächst geht es um den sogenannten Black Stone (S. 39–46), den Lord Aberdeen im Jahre 1860 dem British Museum gestiftet hat und der nach der eingemeißelten Inschrift anlässlich des Wiederaufbaus von Babylon und der Wiederherstellung von Privilegien für die Einwohner durch Asarhaddon (680–669 v. Chr.) errichtet wurde. Die Vf.n. weist überzeugend darauf hin, dass das Denkmal assyrische (Inschrift, bildliche Symbole) und babylonische Elemente (Form und Funktion der Kudurru) kombiniert und auf diese Weise Ausdruck der probabylonischen Politik Asarhaddons sei.⁸ Dazu ist zu bemerken, dass die bildlichen Symbole, die in zwei Registern angeordnet sind und Name und Titulatur Asarhaddons wiedergeben⁹, die Funktion eines Siegels haben könnten¹⁰, was der Königsinschrift zugleich einen urkundlichen Charakter verleihen würde. Falls dies zu-

² W. G. Lambert, The background of the Neo-Assyrian sacred tree, in: S. Parpola – R. M. Whiting (Hrsg.), *Sex and Gender in the Ancient Near East*, Part I, Helsinki, 2002, 321–326. Vgl. auch B. Hrouda, Zur Herkunft des assyrischen Lebensbaumes, *BaM* 3, 1964, 41–51, wonach das Motiv des Palmmettbaumes von dem ägyptischen Papyrus herzuleiten sei und über mittanische Vermittlung nach Assyrien gelangte.

³ Lambert, ebenda, 323a.

⁴ Für umfassende Stellungnahmen zu den theologischen Implikationen von Parpolas These siehe z. B. E. Frahm, *Wie „christlich“ war die assyrische Religion?*, *WO XXXI*, 2000–2001, 31–45; M. Weipert, „König, fürchte dich nicht!“, *Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr.*, *OrNS* 71, 2002, 1–54.

⁵ S. Parpola, *The Assyrian cabinet*, in: M. Dietrich – O. Loretz (Hrsg.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament*. Festschrift für Wolfgang Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993, Neukirchen-Vluyn, 1995, 47–77 (AOAT 240).

⁶ R. Mattila, *The King's Magnates*, Helsinki, 2000 (SAAS 11).

⁷ Besonders zu erwähnen sind die Ämter des *rab ša rēšī*, des „Chefeunuchen“, und des *sartennu*, des „Oberrichters“, die jeweils unter Šamšī-Adad V. und Salmanassar IV. erstmals belegt sind (s. Mattila, ebenda, 163–164) und keine (!) mittelassyrischen Vorläufer haben.

⁸ I. L. Finkel – J. E. Reade, *Assyrian Hieroglyphs*, *ZA* 86, 1996, 254 gehen davon aus, dass das Denkmal aus Babylon stammt, obwohl in der Erstpublikation Ninive als Herkunftsort angegeben wird. Dies fügt sich besser in die Argumentation der Vf.n. ein.

⁹ Neue Vorschläge über die Art und Weise, wie diese Bilder gelesen werden müssen, werden von der Vf.n. in ihrer Einleitung erwähnt. Siehe Anm. 1 der vorliegenden Besprechung.

¹⁰ So schon P. Miglus, „Der Stein des Grafen von Aberdeen“: Interpretation eines assyrischen Flachbildes, in: P. Calmeyer – K. Hecker – L. Jakob-Rost – C. B. F. Walker (Hrsg.), *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde*. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag, Wiesbaden, 1994, 188.

trifft, ergäbe sich eine typologische Verbindung zu den assyrischen ‚royal grants‘.¹¹

Der sechste Beitrag (S. 47–58), bislang unveröffentlicht, beschäftigt sich mit vier Stelen, die in drei Fällen Assurbanipal (668–630 v. Chr.) und in einem Fall seinen Bruder Šamaš-šumu-ukīn in der traditionellen babylonischen Haltung als ‚Korbträger‘ abbilden und deren Inschriften sich auf Restaurierungsarbeiten an den Hauptheiligtümern in Babylon und Borsippa beziehen. Die Vfn. ist der Meinung, dass diese Stelen eine politische Fehlentscheidung waren, weil die vermittelte Botschaft eine nicht beabsichtigte, sogar entgegengesetzte Wirkung auf die Babylonier hatte. Indem sich nämlich Assurbanipal als legitimer Nachfolger in Babylonien darstellen ließ, widersprach er der Tatsache, dass sein Vater Asarhaddon seinen Bruder Šamaš-šumu-ukīn zum König in Babylonien ernannt hatte, und untergrub auf diese Weise seine Position und die Assyriens im südlichen Nachbarland. Die Entwicklung der politischen Verhältnisse und der sogenannte Bruderkrieg zwischen Assurbanipal und Šamaš-šumu-ukīn scheinen diese Hypothese zu bestätigen. In Ermangelung zusätzlicher Beweise bleibt sie jedoch nach Meinung der Rez. spekulativ, zumal die Stelen primär nicht für die Zeitgenossen, sondern für die entsprechende Gottheit und die nachfolgenden Könige bestimmt waren und der Tempelzugang eingeschränkt war.

Der siebente Aufsatz (S. 59–79) widmet sich der assyrischen Propaganda im Westen des Reiches. Die Vfn. untersucht drei Stelen Asarhaddons, eine aus Sam'al/Zincirli, die zwei anderen aus Til Barsip/Tall Aḫmar. Obwohl alle als Mittel assyrischer Machtdarstellung aufzufassen sind, glaubt die Vfn. sowohl in der Bildaussage als auch in der Inschrift gewisse Unterschiede festzustellen, die sie auf die Art der Anbindung an Assyrien zurückführt und die von einer differenzierten assyrischen Propaganda zeugen würden. Die Stelen aus Til Barsip, das durch seine strategische Lage eine starke ‚Assyrisierung‘ erfuhr, würden die assyrische Überlegenheit weniger betonen als die Stele aus Sam'al, einem Ort mit größerer kultureller und politischer Eigenständigkeit, der daher für Assyrien kein zuverlässiger Vasall war.

Die ikonographischen Argumente sind nach Meinung der Rez. mit einigen Schwächen behaftet. Nach der typologischen Klassifizierung von Daniele Morandi handelt es sich in den drei Fällen um militärische Stelen, deren bildliche Darstellung sich im Laufe der neuassyrischen Zeit kaum ändert und die als Hauptelemente den König vor Göttersymbolen zeigen.¹² In dieser Szene

erscheint der Herrscher stets in einen Mantel gekleidet, der als ‚Schalgewand Nr. 2‘ in die Literatur eingegangen ist; er hält in der Regel eine Zeremonialkeule in der Hand.¹³ Vor diesem Hintergrund ist zu bezweifeln, dass Asarhaddon in den Stelen aus Til Barsip ein anderes Gewand als das erwähnte trägt, das sich von dem der unterworfenen Herrscher nicht unterscheiden soll.¹⁴ Die vermeintliche Besonderheit ist eher dadurch zu erklären, dass sich die beiden Stelen aus Til Barsip in einem verhältnismäßig schlechten (unvollendeten?) Zustand befinden, so dass sämtliche Details verloren gegangen sind. Dies dürfte ebenso für die angeblich nicht verzierte Krone und die vermissten Stricke gelten, an denen Asarhaddon die besiegten Herrscher auf der Sam'al-Stele hält. Dass überdies auf den Stelen aus Til Barsip Größe und Körperhaltung der Unterworfenen ihre Erniedrigung weniger deutlich zum Ausdruck bringen als auf der Sam'al-Stele, fällt nur dann auf, wenn man sie vergleichend – und scharfsinnig – betrachtet, was in neuassyrischer Zeit nicht der Fall gewesen sein dürfte.¹⁵ Dementsprechend stellt sich auch die Frage nach der Beziehung zwischen Bild und Inschrift neu.¹⁶ Die Vfn. sieht im Tatenbericht der Stelen aus Til Barsip eine weniger bedrohliche Botschaft, weil dort nicht nur die Zerstörung des Feindes, sondern auch die Belohnung von treuen Vasallen Erwähnung findet.

Ungeachtet der Bemerkungen ist der Vfn. grundsätzlich darin zuzustimmen, dass die assyrische Herrschaft differenzierter war als allgemein immer noch angenommen wird und dass sie nicht allein auf Unterdrückung und Bedrohung begründet gewesen sein kann, sondern auch Mechanismen des Konsenses entwickelt haben muß.¹⁷ In dieser Hinsicht versucht die Autorin in ihrem letzten Beitrag (S. 81–97), das ikonographische Programm des Thronsaales im Palast Assurnaširpals II. in Kalḫu/Nimrūd als eine Kombination von Einschüchterung und Überredung zu deuten.

Das Buch schließt mit einem Sachregister und 33 Tafeln mit Schwarzweißaufnahmen der behandelten Denkmäler. Für die beiden Stelen aus Til Barsip werden sogar neu angefertigte Fotos geliefert. Dieses reiche Bild-

¹³ E. Braun-Holzinger, Zum Schalgewand Nr. 2, in: Fs. Barthel Hrouda (s. Anm. 10), 31–41 mit Taf. VII–VIII.

¹⁴ Nach Braun-Holzinger, ebenda, 38 trägt Asarhaddon auf den drei Stelen das Schalgewand Nr. 2. Der einzige wirkliche Unterschied besteht darin, dass der König auf der Sam'al-Stele im Profil nach rechts dargestellt ist, während er auf den Stelen aus Til Barsip im Profil nach links abgebildet ist.

¹⁵ Vgl. Braun-Holzinger, ebenda, 38, Anm. 65: „... Asarhaddon ist hier eindeutig als Beter (Handhaltung) dargestellt, die Unterworfenen sind ein Nebenmotiv in kleinerem Format, das nur auf diesen provinziellen Stelen auftaucht; Unterworfenen gehören sonst zum Herrscher als Triumphator auf Obelisken und Wandreliefs.“

¹⁶ D. Morandi, op. cit., weist darauf hin, dass militärische Stelen, anders als Siegesstelen, nicht dort aufgestellt wurden, wo ein Sieg errungen worden war, vermutlich weil die assyrische Herrschaft in diesen Gebieten nicht als dauerhaft betrachtet wurde.

¹⁷ Rez. hat in einer anderen Buchbesprechung (WO 31, 2000/2001, 236–240) die wichtigsten Aspekte dieser Politik zusammengetragen (mit einschlägigen Literaturhinweisen).

¹¹ Vgl. L. Kataja – R. Whiting, Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period, Helsinki, 1995 (SAA 12), bes. XIV–XVII, wo darauf hingewiesen wird, dass ‚royal grants‘ typologisch sowohl als Königsinschriften als auch als Rechtsurkunden betrachtet werden können. Zur Gestaltung des Buchdeckels wurde interessanterweise die bildliche Darstellung auf dem ‚Black Stone‘ gewählt, obwohl die Inschrift nicht aufgenommen wurde.

¹² D. Morandi, Stele e statue reali assire: localizzazione, diffusione e implicazioni ideologiche, Mesopotamia 23, 1988, 114–117 und 155.

material sowie die durchgehend klare Darstellungsweise kommen dem Leser sehr entgegen und machen die Publikation auch für Interessierte aus anderen Fächern empfehlenswert.
