

Stefan M. Maul

Der assyrische König – Hüter der Weltordnung

Šamaš, der Sonnengott, galt den Babyloniern, da er tags über die Erde hinwegzieht und des Nachts auch die Bereiche unter der Erde durchfährt, als „Herr des Oben und des Unten“¹, als der, „der alles sieht“², und somit als „der Richter von Himmel und Erde“³. Als „Lichtbringer“⁴ und derjenige, der die „Finsternis vertreibt“ (*mukkiš ekleti*)⁵, wurde er als der „Bekämpfer des Bösen“⁶ (*muḥalliq raggi*⁷; *mušallit qê lumni*⁸) angesehen. Die ewig wiederkehrende, regelmäßig kreisende Sonne erschien den Menschen Mesopotamiens als das bedeutendste Phänomen der dynamischen Ordnung der Schöpfung, die sich täglich selbst erneuert. Aus diesem Grunde wurde der Sonnengott Šamaš als Hüter und Bewacher der Schöpfung und als Garant dafür angesehen, daß sich die Schöpfung – so wie die Sonne – in den rechten Bahnen bewegt. Diese Vorbild- und Hüterfunktion des Sonnengottes wird in dem recht häufig in den an ihn gerichteten Gebeten anzutreffenden Epitheton *muštēširu*, „der, der recht leitet“⁹, umrissen. Šamaš ist es, der Mensch und Tier, Gott und Land, Lebende und Tote „recht leitet“, der „Hirte der Menschheit“.¹⁰ In dem Welterschöpfungs-epos *Enūma eliš*¹¹ erhielt die Sonne den Auftrag von Marduk, dem Gott, der

¹ *Bēl elāti u šaplāti*; vgl. A. L. Oppenheim u. a. (Hrsg.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (= CAD), Vol. E, S. 78 a (s. v. *elātu A*) und CAD Š, S. 464 f. (s. v. *šaplātu*); *passim* in den sogenannten Gebetsbeschwörungen, die an den Sonnengott gerichtet sind (hierzu vgl. W. R. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“*, *Studia Pohl, Series Maior 5*, Roma 1976, S. 410 ff. und S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, *Baghdader Forschungen 18*, Mainz 1994, *passim*). Vgl. auch die Zusammenstellung von verwandten Epitheta in: K. L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, *Studia Orientalia VII*, Helsingforsiae 1934 (= AGE), S. 458.

² *Bār kal mimma šumšu* u. ä. (vgl. K. L. Tallqvist, AGE S. 458).

³ *Dajjān šamē (u) eršetim*; zu diesem und ähnlichen Epitheta vgl. K. L. Tallqvist, AGE, S. 457.

⁴ Ebd., S. 457.

⁵ Ebd., S. 456.

⁶ Ebd., S. 457.

⁷ „Der, der den Bösen zugrunde richtet“.

⁸ „Der, der den ‚Faden des Bösen‘ durchtrennt“ (zu der Vorstellung von einem „Faden des Bösen“ vgl. S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung* S. 5, S. 119 und S. 225).

⁹ *Passim* in Šamaš-Gebeten.

¹⁰ Vgl. K. L. Tallqvist, AGE, S. 458.

¹¹ Vgl. die neue Übersetzung von W. G. Lambert in: O. Kaiser u. a. (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (= TUAT), Band III/4, *Mythen und Epen II*, Gütersloh 1994, S. 565–602.

die Weltordnung etablierte, als Richter über das Geschehen in der Welt zu stehen und „[Mord] und Gewalt zu zügeln“¹².

Das Epitheton *mušēšīru*, „der, der recht leitet“, ist gebildet von dem akkadischen Verb *ešēru(m)*¹³, das die Grundbedeutung „gerade sein“, „geradeaus gehen“ hat. Semantisch erweitert kann es „sich in rechter Weise (das heißt in ‚gerader Bahn‘) entwickeln“, „rechtschaffen sein“ und von Pflanzen und Tieren gesagt „gedeihen“ bedeuten. *šutēšuru*, der Verbalstamm, von dem auch das erwähnte Šamaš-Epitheton gebildet ist (Št²-Stamm von *ešēru(m)*), bedeutet „veranlassen, daß sich etwas in rechter Bahn/in rechter Weise bewegt“, „in Ordnung bringen“. Eben dieses Verb *šutēšuru*, „in Ordnung bringen“, ist auch das Verb, das als juristischer Fachterminus die Tätigkeit eines „profanen“ Richters, nämlich das „Recht herzustellen“ bezeichnet.¹⁴ Auch Ḫammurapi selbst bezeichnete den Akt seiner Gesetzgebung, die auf der berühmten Gesetzesstele, dem Kodex Ḫammurapi, schriftlich fixiert wurde, als *šutēšuru*.¹⁵

Der Zusammenhang, den Assyrer und Babylonier zwischen der Sonne, die Ordnung in der Schöpfung hält, und der gesellschaftlichen Ordnung herstellen, wird besonders deutlich in einer Inschrift des neuassyrischen Königs Asarhaddon. Geradezu als Beweis für seine Legitimität und Rechtschaffenheit führte Asarhaddon dort folgendes an: „[Šin und Ša]maš, die Zwillingsgötter, hielten, u[m] einen Rechtsentscheid nach Recht und Gerechtigkeit (*dēn kītte u mišari*) de[m Land] und den Leuten zu schenken, Monat für Monat die Bahn von Recht und Gerechtigkeit ein ...“¹⁶

Diese von Asarhaddon gewählte Formulierung gestattet einen tiefen Einblick in das assyrisch-babylonische Weltbild und ermöglicht, die zunächst juristischen Termini *kittu* und *mišaru*, die hier mit „Recht“ und „Gerechtigkeit“ wiedergegeben wurden, näher zu fassen. *kittu* – abgeleitet von der Verbalbasis *kānum*¹⁷, „fest, beständig sein“ – bedeutet wörtlich „das, was feststeht“; dann auch „Wahrheit“ und schließlich „Recht“ als statisches Prinzip. Das Wort *mišarum*¹⁸ ist von dem bereits oben genannten Verb *ešēru(m)*, „gerade sein“, „geradeaus gehen“ abgeleitet und bedeutet wörtlich „Akt oder Instrument des Geradewerdens; Instrument, um etwas gerade werden zu lassen“, also ein Akt,

¹² Ee V, Z. 24 f. (TUAT III/4, S. 588).

¹³ Vgl. W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch (= AHw), Wiesbaden 1965–1981, S. 254–256 und CAD E, S. 352–363.

¹⁴ Vgl. B. Landsberger, „Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht“, in: J. Friedrich, J. G. Lautner, J. Miles (Hrsg.), *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae*, Leiden 1939, S. 219–234 [S. 221].

¹⁵ KH XXIV, 73; vgl. auch XXV, 38 und V, 16 (vgl. die Textausgabe: R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke [Analecta Orientalia 54]*, Band I, Roma ²1979, S. 5 ff., sowie die Übersetzung: ders., TUAT I/1 [1982], S. 39–80).

¹⁶ Siehe R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Graz 1956, S. 2 Kol. I, 31–36.

¹⁷ Vgl. AHw S. 438–440 und CAD K, S. 159–171.

¹⁸ Vgl. AHw S. 659 f. und CAD M/II, S. 116–119.

durch den die Dinge in Ordnung kommen im Sinne von Gerechtigkeit als einem dynamischen, aktiven Prinzip.¹⁹

kittum und *mīšarum*, „Recht“ und „Gerechtigkeit“, werden nach Asarhaddon den Menschen Mesopotamiens nur zuteil, weil auch Sonne und Mond sich auf der Bahn von „Recht und Gerechtigkeit“ bewegen. „Recht und Gerechtigkeit“ im Sinne einer politisch-sozialen Ordnung, die zu erhalten und wiederherzustellen Aufgabe des Königs ist, sind nur dann möglich, wenn sie im Einklang stehen mit der Ordnung des Kosmos, wie sie im Schöpfungsakt errichtet wurde. Die Ordnung und „Rechtmäßigkeit“ im Kosmos ist ein Zeichen des Wohlwollens der Götter und Grundvoraussetzung für das Funktionieren des irdischen politisch-sozialen Gefüges. Ist dieses in Unordnung, spiegelt sich das in einer Unordnung im Kosmos, in ungunstigen, das heißt unregelmäßigen, Zeichen am Himmel oder in der Natur auf Erden wider. Zürnen die Götter dem König, der für das Wohlergehen des Landes verantwortlich ist, wenden sie sich von dem König ab und lassen den Kräften des Chaos freien Lauf. In dieser Weltanschauung liegt der Grund für das enorme Interesse an Naturerscheinungen und ihrer Bedeutung für das politisch-soziale Leben, das die mesopotamischen Kulturen des ersten vorchristlichen Jahrtausends so sehr prägt. Der Wille der Götter offenbarte sich, so glaubte man, in jeder Form des Wachsens und des sich Bewegens, in jeder Laune der Natur. Jegliches Geschehen war letzten Endes auf ihren Willen zurückzuführen, dem nicht nur die Menschen, sondern alle Wesen und auch die unbelebte Materie unterworfen waren. Denn die Vorstellung, daß es einen Zufall gebe, ist dem babylonischen Denken gänzlich fremd. Daher konnten alle Naturerscheinungen, so wenig spektakulär sie auch sein mochten, gedeutet werden, um die Absicht der Götter zu durchschauen. Um alle nur denkbaren Zeichen der Götter zu erfassen und dadurch einen Mißklang zwischen der Welt der Götter und dem irdischen Diesseits rechtzeitig zu erkennen, haben die neuassyrischen Könige keine Mühe gescheut. Unter den letzten großen assyrischen Königen Asarhaddon und Assurbanipal wurden die bereits von altbabylonischer Zeit an schriftlich fixierten Omensammlungen nach Sachgruppen geordnet und in sehr umfangreichen Tontafelserien zusammengefaßt. Mehr als zehntausend terrestrische Omina waren in einer Omensammlung verzeichnet, die nach der ersten Zeile der ersten Tafel *Šumma ālu ina mēlê šakin*²⁰ genannt wurde. Eine nicht minder umfangreiche Serie namens

¹⁹ Nach J. Renger, „Noch einmal: Was war der ‚Kodex‘ Hammurapi – ein erlassenes Gesetz oder ein Rechtsbuch?“, in: H.-J. Gehrke, Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich, Tübingen 1994, S. 27–59 [S. 47].

²⁰ „Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe gelegen ist“. Vgl. S. M. Moren, The Omen Series „Šumma Alu“, A Preliminary Investigation, Ph. D., University of Pennsylvania 1978; F. Nötscher, „Haus- und Stadtomina der Serie *šumma ālu ina mēlê šakin*“, *Orientalia* 31, Rom 1928; ders., „Die Omen-Serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38–40)“, *Orientalia* 39–42, Rom 1929; ders., „Die Omen-Serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38–40), Fortsetzung“, *Orientalia* 51–54, Rom 1930.

*Enūma Anu Enlil*²¹ enthielt astrologische Vorzeichen und ihre Deutung. Die Vorzeichen, die Mißgeburten von Mensch und Tier lieferten, enthält die 24 Tafeln umfassende Omenserie *Summa izbu*²². Eingeweide- und Leberschauomina waren in weiteren Serien zusammengestellt. Außerdem gab es Tafelsammlungen mit physiognomischen Omina, Texte, in denen die Bedeutung von Träumen erläutert war, und viele andere. Im siebenten Jahrhundert v. Chr. beschäftigten die assyrischen Könige eine Vielzahl von Gelehrten, die den Auftrag hatten, den Sternenhimmel zu beobachten und auch außergewöhnliche terrestrische Vorkommnisse zu registrieren, dem König zu melden und die entsprechende Deutung anhand der Omensammlungen zu ermitteln, so daß rechtzeitig ein gegebenenfalls dem König und damit dem Staatswesen drohender Schaden erkannt und mit Hilfe von Löseritualen abgewendet werden konnte, noch bevor das drohende Unheil spürbare Gestalt angenommen hatte. Ein ganzes Netz von Observatorien war über das Reichsgebiet verteilt. Teams von Astrologen beobachteten dort unabhängig voneinander den Sternenhimmel und ließen dem König regelmäßig Berichte zukommen. War der Himmel an einem Ort bewölkt, hatte doch an einem anderen Ort des Reiches ein Team den Himmel beobachten und dem König Meldung erstatten können. So versuchten die Könige zu verhindern, daß ein Zeichen der Götter unbemerkt bliebe, und konnten darüber hinaus durch Abgleich der aus den verschiedenen Teilen des Reiches geschickten Berichte die Gefahr umgehen, daß ihnen wissentlich oder unwissentlich unrichtige Angaben gemacht wurden. In der königlichen Residenz wurden die beobachteten Vorzeichen von einem Stab von Gelehrten, die fast wie in einem Ministerium organisiert waren, ausgewertet. Im Falle von als ungünstig eingestuften Vorkommnissen planten die Beschwörer am Königshof Rituale, die den Zorn der Götter beruhigen sollten, noch bevor das durch das Vorzeichen angekündigte Unheil Wirklichkeit werden konnte. Entsprechende Rituale ließ Assurbanipal aus allen Teilen seines Reiches zusammentragen und in einer aus mehr als 136 Tafeln bestehenden Serie erstmals zusammenstellen.²³ Diese Serie befähigte ihn – so zumindest in der Sicht der Assyrer und Babylonier –, auch unter gefährlichster Bedrohung, sei sie nun realer Natur oder durch ein übles Vorzeichen angezeigt, die mit der stets angewachsenen Macht assyrischer Könige immer vielschichtiger gewordenen Gefahren für König und Staatswesen so gering als möglich zu halten und den ständig in Frage gestellten

²¹ „Als Anu (und) Enlil“. Vgl. C. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*, Paris 1905–1912; E. Weidner, *AfO* 14 (1941–1944), S. 172–195 und S. 308–318 sowie *AfO* 17 (1954–1956), S. 71–89; E. Reiner und D. Pingree, *The Venus Tablet of Ammisaduqa*, BPO 1, Malibu 1975 und F. Rochberg-Halton, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil*, *AfO Beiheft* 22, Horn 1988; A. R. George, *AfO* 38/39 (1991/92), S. 52–73; W. H. van Soldt, *Solar Omens of Enūma Anu Enlil: Tablets 23 (24) bis 29 (30)*, Leiden 1995.

²² „Wenn ein (absonderlich gestaltetes) Neugeborenes ...“. Vgl. E. Leichty, *The Omen Series Summa Izbu*, TCS 4, Locust Valley 1970.

²³ Vgl. S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, S. 216–221.

Einklang zwischen der Welt der Götter und dem Diesseits immer wieder herzustellen. Hierin liegt eine der wesentlichen Aufgaben des assyrischen Königs. Welch große Bedeutung die Assyrer dieser Aufgabe (die übrigens von den heutigen Historikern kaum gewürdigt wird) beimaßen, zeigt die beträchtliche Anzahl von Briefen und Berichten aus den königlichen Staatsarchiven Asarhaddons und Assurbanipals, die sich mit Fragen von Vorzeichen und ihrer Deutung sowie mit prophylaktischen Ritualen beschäftigen.²⁴

Einklang mit der Weltordnung war, wie oben aufgezeigt, ein wesentliches Indiz für die Rechtmäßigkeit eines Königs. Ein Erdbeben beispielsweise, auch wenn es fern der königlichen Residenz stattgefunden hatte, kündigte dem König nach den Omentexten „Geringschätzung“ seitens seiner Würdenträger an.²⁵ Und selbst der Berater Asarhaddons, der die Sorge des Königs über ein solches gefährliches Vorzeichen zu zerstreuen suchte, kam nicht umhin, dem König zu verstehen zu geben, daß das Erdbeben eine ernsthafte Verwarnung der Götter sei, die mit diesem Zeichen „die Ohren des Königs hatten öffnen“ wollen.²⁶ Umgekehrt konnte ein König, zu dessen Regierungszeit die himmlischen Zeichen günstig und die Ernte gut war sowie allgemeines Wohlergehen im Lande herrschte, sich der Gunst der Götter gewiß sein. Diese Zeichen konnten nicht nur ihm, sondern auch den Mächtigen im Lande und der Bevölkerung geradezu als Beweis seiner Rechtmäßigkeit gelten.

In der Einleitung einer seiner bedeutendsten Bauinschriften, der sogenannten Annalen des Rassam-Cylinders, schildert Assurbanipal daher ganz im Sinne des oben Gesagten seine Regierungszeit als eine wahre Segenszeit: „Seit Assur, Šin, Šamaš, Adad, Marduk, Nabû, Istar von Ninive, die Königin von Kidmuru, Istar von Arbela, Ninurta, Nergal, Nuska mich wohlwollend auf dem Throne des Vaters, meines Erzeugers, hatten Platz nehmen lassen, ließ Adad seine Regengüsse los, öffnete Ea seine Quellen, wurde das Getreide 5 Ellen in seinen Saatfurchen hoch, wurde die Ähre 5/6 Ellen hoch, gedieh die Ernte, indem der Weizen zahlreich wurde, kamen die Weiden zu prächtiger Entfaltung, brachten die Obstpflanzungen die Frucht zu üppigem Wachstum, hatte das Vieh im Gebären Gelingen. Während meiner Regierungszeit war die Fülle überreich, während meiner Jahre wurde Überfluß aufgehäuft.“²⁷ Die gleiche Heilsstimmung, in der sich Natur und Kosmos befanden, ergriff offenbar auch die Welt der Menschen beim Regierungsantritt Assurbanipals: „Durch die Nennung meines gewichtigen Namens freuten sich und jauchzten die vier Weltengenden. . . . Die Waffen der aufständischen Feinde ruhten. . . . Inmitten von Stadt und Haus nahm kein Mensch die Habe seines Nächsten mit Gewalt weg. Im

²⁴ Siehe S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, State Archives of Assyria (= SAA), Vol. X, Helsinki 1993.

²⁵ Ebd., S. 41, Text 56, Vs. 9–10.

²⁶ Ebd., Rs. 19–20.

²⁷ M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, Leipzig 1916, Band II, S. 6 f., Z. 41–51.

Bereich des gesamten Landes verursachte kein Mann einen Schaden. Wer allein des Weges zog, durchmaß wohlbehalten die ferne Straße ... Weder war da ein Räuber, der Blut vergoß, noch wurde eine Gewalttat verübt.“²⁸

Freilich wartete ein neuer König nicht ab, bis sich solche Zustände von allein einstellten. Bereits in altbabylonischer Zeit (ca. 2000–1600 v. Chr.) versuchten die Könige – zunächst wohl nur bei Bedarf – später dann regelmäßig bei Regierungsantritt, das gestörte soziale Gleichgewicht im Lande durch einen Rechtsakt wiederherzustellen. Dieser Akt wurde *mišaram šakānum*, „Gerechtigkeit setzen“, genannt. Zumeist betraf er das Erlassen von Dienstpflichten, von Schulden und Rückständen.²⁹ Diese Tradition, beim Regierungsantritt „Gerechtigkeit zu setzen“, hat bis in neuassyrische Zeit fortbestanden. So wie der Sonnengott durch das Einhalten seiner Bahn den Kosmos immer wieder „recht leitete“, übernahm der König diese Ordnungsfunktion für das politisch-soziale Gefüge. Daher erstaunt es nicht, daß sich Ḥammurapi im Prolog seiner Gesetzesstele als „Sonne/Sonnengott von Babylon“³⁰ bezeichnete. Dieses oder doch ein sehr ähnliches Epitheton, das ganz sicher im Zusammenhang mit den zum Regierungsantritt proklamierten Rechtsakten zu sehen ist, haben auch mehrere mittel- und neuassyrische Könige geführt³¹: sie nennen sich *šamsu kiššat nišē*, „Sonne/Sonnengott aller Leute“. Die Vorstellung, daß der König ein Ebenbild des Sonnengottes sei, war in neuassyrischer Zeit sogar so sehr im Denken verwurzelt, daß ein Beschwörer seinem König Asarhaddon, der häufig krank darniederlag, als dieser weder essen noch sein dunkles Gemach verlassen wollte, folgendes schrieb: „Warum wurde heute schon zum zweiten Male der Tisch nicht vor den König, meinen Herrn gebracht? ... Der König, der Herr der Länder ist ein Ebenbild des Sonnengottes. Er sollte nur einen halben Tag im Dunklen bleiben!“³² Während sich die neuassyrischen Könige dem Volke in ihrer Eigenschaft als Hüter der Ordnung geradezu göttergleich als „Sonnengott aller Leute“ präsentierten, traten sie den Göttern in den zahlreich erhalten gebliebenen Gebeten und Ritualen zumeist als demütige, reuige und bußfertige Diener gegenüber. In diesem scheinbaren Widerspruch zeigt sich deutlich die Mittlerfunktion die dem König zukam. Denn er hatte die Aufgabe, die Menschenwelt und die Götterwelt in Einklang zu bringen und zu halten. Besonders deutlich wird dies an der Titulatur der assyrischen Könige. Der Titel *šarru*, „Kö-

²⁸ M. Streck, ebd., S. 261, Tontafelinschrift L⁴, 13 ff.

²⁹ Vgl. J. Renger, in: H.-J. Gehrke (Hrsg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich, Tübingen 1994, S. 49.

³⁰ KH V, 4–5 (siehe oben Anm. 15).

³¹ Vgl. M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967, S. 284. Folgende Könige nennen sich in ihren Inschriften „Sonne/Sonnengott aller Leute“: Tukulti-Ninurta I. (hierzu vgl. auch K. Deller, A. Fadhil, K. M. Ahmad, „Two New Royal Inscriptions Dealing With Construction Work in Kar-Tukulti-Ninurta“, *Baghdader Mitteilungen* 25 (1994), 459–472 und Tf. 13–17 [dort: S. 460, Vs. 2]); Adad-nirāri II., Tukulti-Ninurta II., Assurnasirpal II., Šalmanasser III. und Asarhaddon.

³² S. Parpola, SAA X (siehe oben, Anm. 24), S. 159, Text 196, Vs. 14 ff.

nig“, wurde erst unter babylonischem Einfluß angenommen. Ursprünglicher sind neben dem Titel *rubā'um*, „Fürst“, die Titel „Statthalter des Enlil“ und „Priester des Assur“. ³³ Im Gegensatz zum babylonischen Königtum ist das assyrische Königtum stets, auch in der späteren neuassyrischen Zeit, in erster Linie als Statthalterschaft für die Götter angesehen worden.

Daß im ersten Jahrtausend v. Chr. das Königtum selbst als Teil der uranfänglichen Weltordnung betrachtet wurde, zeigt ein mythischer Text, der von der Erschaffung des Menschen berichtet und erst vor wenigen Jahren bekannt wurde. ³⁴ Zunächst weist dieser Text gewisse Ähnlichkeit mit dem Atrahasis-Mythos auf: Da sich die Götter weigern, die Arbeit zur weiteren Ausgestaltung der Erde nach dem eigentlichen Schöpfungsakt fortzuführen (konkret: das Graben von Flüssen und Kanälen), erschafft die Muttergöttin Bēlet-ili mit dem Rat-schluß des Ea den Menschen, damit dieser die Arbeit an der Götter Statt verrichten könne. Im folgenden wollen wir den Text selber zu Wort kommen lassen:

Ea hub an zu sprechen, indem er an Bēlet-ili das Wort richtete:

„Bēlet-ili, die Herrin der großen Götter bist du. Du hast den *lullû*-Menschen geschaffen. Bilde nun den König, den überlegend-entscheidenden Menschen (*māliku-amēlu*). Mit Gutem umhülle seine ganze Gestalt, gestalte seine Züge harmonisch, mache schön seinen Leib!“ Da bildete Bēlet-ili den König, den überlegend-entscheidenden Menschen. Es gaben dem König den Kampf die [großen] Götter. Anu gab ihm seine Krone, Enlil ga[b ihm seinen Thron], Nergal gab ihm seine Waffen, Ninurta g[ab ihm seinen Schreckensglanz], Bēlet-ili gab ihm [ihr! schönes Aussehen]. ³⁵

Die Bedeutung der letzten Zeilen ist bisher nicht im rechten Maße gewürdigt worden; mehr noch: ihre grundlegende Bedeutung als Schlüssel zum Verständnis des altorientalischen Königtums blieb bisher unerkannt! Der letzte Abschnitt des mythischen Textes kann nur so verstanden werden, daß die Götter, nachdem der König erschaffen worden war, ihm ihre Attribute und damit ihre Stärke, ihre Potenzen abtraten, zumindest aber zur Verfügung stellten.

Dieser Topos ist aus der altorientalischen Literatur sehr wohl bekannt, wenngleich auch in ganz anderem Kontext; nämlich in dem sogenannten Weltschöpfungsepos *Enūma eliš*.

„Als droben die Himmel noch nicht benannt waren [das heißt existierten]“ (so beginnt das Werk *Enūma eliš*), zu dieser Zeit also existierte nur der männliche Apsû („die große Wassermasse, die man sich als unter der Erde liegend vorstellte und aus der alle Quellen fließen“ ³⁶) und die weibliche Tīāmat, das

³³ Zu den Königsepitheta vgl. M.-J. Seux, *Épithètes royales*, unter *šarru*, *rubû*, *išš(i)akku* und *šangû*.

³⁴ W. R. Mayer, „Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs“, *Orientalia Nova Series* 56 (1987), S. 55–68 [= VS 24 n92].

³⁵ Ebd., S. 56, Z. 31'–40'.

³⁶ So die Definition von Apsû von W. G. Lambert, *TUAT* III/4, S. 565.

Meer. Durch das Vermischen ihrer Wasser entstanden weitere Götter, die wiederum Götter zeugten. Der Lärm der jungen Götter störte Apsû, so daß dieser beschloß, die jungen Götter zu vernichten. In einem Kampf wird Apsû getötet und nun will auch Tiāmat aus Furcht, daß sie dasselbe Schicksal ereilen könnte wie Apsû, ihren Gatten, gegen die jungen Götter zu Felde ziehen. Zu diesem Zwecke erschafft sie eine Schar von Ungeheuern und unterstellt sie Kingu, ihrem neu erwählten Gefährten. Sowohl Ea als auch Anu, die ältesten der jungen Götter und späteren Hauptgötter des sumerisch-akkadischen Pantheons, können nichts gegen Kingu und seine Ungeheuer ausrichten. Dann jedoch bietet Marduk den Göttern an, gegen Kingu und Tiāmat zu kämpfen. Er knüpft sein Angebot jedoch an eine Bedingung: sollte er Erfolg haben, müßten ihm die Götter die oberste Gewalt übertragen und ihn zu ihrem König erwählen. Daraufhin kommen die Götter in einer Versammlung zusammen. Nach einer Kraftprobe, die sie von Marduk fordern und die dieser glänzend besteht, lassen sie sich auf den Handel ein.

Der folgende Passus nun erinnert sehr an den oben zitierten Abschnitt aus dem Mythos von der Erschaffung des Königs. Dort heißt es: „Sie freuten sich und huldigten ihm: ‚Marduk ist König!‘ Sie fügten ihm die Keule, den Thron und den Stab zu, sie gaben ihm die unwiderstehliche Waffe, die den Feind überwältigt. ‚Geh, schneide Tiāmat den Hals ab!‘“³⁷ Daraufhin zieht Marduk gegen Tiāmat und ihre Ungeheuer zu Felde und tötet sie mit Pfeil und Bogen und „seiner großen Waffe, der Sturmflut (*abūbu*)“.³⁸ Aus dem Leibe der getöteten Tiāmat formt er die Welt, und aus dem Blute des geschlachteten Kingu wird der Mensch erschaffen, der mit seiner Arbeit die Götter zu entlasten und in ihren Tempeln zu versorgen hat. Die Götter erheben Marduk, den sie nun ihren „Rächer“³⁹ nennen, endgültig zu ihrem König, und er soll „die Menschen (‚Schwarzköpfigen‘), seine Geschöpfe, als Hirte leiten ... und auf Erden das Gleiche tun, was er im Himmel getan hat.“⁴⁰

Das Motiv des Gottes, der zum Kampfe auszieht, um die vom Chaos bedrohte Welt zu erretten, und dann für seine Siegestat von den anderen Göttern zu ihrem König erhoben wird, ist nicht auf das *Enūma eliš* und auf Marduk beschränkt, sondern aus mehreren sumerischen und akkadischen Mythen bekannt. W. G. Lambert hat überzeugend dargestellt, daß dieses Motiv der Ninurta-Theologie entlehnt ist, ja daß Marduk im *Enūma eliš* als „Ninurta *redivivus*“⁴¹ oder „neuer Ninurta“⁴² erscheint. Ninurta oder aber ein Gott, dem die Eigenschaften des Ninurta übertragen wurden, besiegt in diesen Mythen eine Macht

³⁷ Ee IV, 28–31 (vgl. W. G. Lambert, TUAT III/4, S. 584).

³⁸ Ee IV, 49 (vgl. W. G. Lambert, TUAT III/4, S. 584).

³⁹ Siehe z. B. Ee VI, 105 (vgl. W. G. Lambert, TUAT III/4, S. 595).

⁴⁰ Ee VI, 107 und 112 (vgl. W. G. Lambert, TUAT III/4, S. 595).

⁴¹ W. G. Lambert, „Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation“, in: K. Hecker, W. Sommerfeld (Hrsg.), Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Internationale. Münster, 8. bis 12. 7. 1985 (Berlin 1986), S. 56.

⁴² Ebd., S. 60.

des Chaos im Auftrage seiner göttlichen Väter, die ihn zum Dank zu ihrem König erhöhen. Der sumerische Titel *šu-mar gi₄ a-a-na* = *mutir gimil(li) abišu*, „Rächer seines Vaters“⁴³, feiert Ninurta (oder den mit dessen Eigenschaften versehenen Gott) als denjenigen, der im Auftrage seines Vaters die Mächte des Chaos besiegt und die göttliche Ordnung wiederhergestellt hat.

Im Anzû-Mythos beispielsweise beauftragt Anu zunächst Adad, dann Gibil und zuletzt Šara, den Anzû zu besiegen, der die Schicksalstafel geraubt und damit die göttliche Ordnung gestört hatte. Nachdem alle drei Götter – dieser Aufgabe nicht gewachsen – unverrichteter Dinge zurückkehren mußten, übernimmt Ninurta den Auftrag. Ihm gelingt es, den Anzû zu töten und damit die Ordnung wiederherzustellen, und die Götter erhöhen ihn zu ihrem König.⁴⁴ Im Labbu-Mythos ist es Tišpak, der Gott von Ešnunna, der gegen Labbu, das von Enlil zur Ausrottung der Menschheit geschaffene Monster, zieht. Tišpak wurde in den Götterlisten mit Ninurta gleichgesetzt. In dem sumerischen Ninurta-Mythos Lugale⁴⁵ sitzt Ninurta mit An und Enlil beim Bier (Lugale, Z. 19), als die Nachricht über die Geburt des Gegenspielers á-sàg, einer Hypostase des das Land Sumer bedrohenden Feindes im Gebirge⁴⁶, eintrifft. Zwar erfahren wir nicht direkt von einem Auftrag dieser Götter an Ninurta, gegen den á-sàg in den Kampf zu ziehen, aber Ninurta ist hier der einzige, der den Kampf gegen das durch á-sàg verkörperte Chaos aufnehmen will, während die anderen Götter in Panik geraten (Lugale, Z. 71 ff.) und ihren Blick erwartungsvoll auf Ninurta richten (vgl. Lugale, Z. 68). Nach seinem Sieg unterwerfen sich ihm die Götter (Lugale, Z. 678 ff.), und sein Vater Enlil überträgt ihm die „Kraft des Himmels“⁴⁷. Parallelen zu diesem Motiv dürften wohl auch in den weiteren sumerischen Ninurta-Mythen vorhanden gewesen sein, von denen wir nur durch Anspielungen in literarischen Texten wissen.⁴⁸

Sollte nun in dem oben zitierten Mythos von der Erschaffung des Königs durch die Schilderung, daß die Götter dem König ihre Insignien überreichten und ihn dadurch zum legitimen König im wahrsten Sinne „von Gottes Gnaden“ machten, bewußt auf die Erhebung des Drachentöters zur Königswürde,

⁴³ Zu diesem Epitheton vgl. CAD G, S. 73–75; CAD M/II, S. 299; K. L. Tallqvist, AGE S. 241, sowie W. G. Lambert, „The Converse Tablet: A Litany with Musical Instructions“, in: H. Goedicke (Hrsg.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore und London 1971, S. 335 ff.

⁴⁴ Das Ende des Anzû-Mythos, in dem die Erhöhung des Ninurta geschildert wird, ist erst unlängst bekannt geworden. Vgl. H. W. F. Saggs, „Additions to Anzu“, *Archiv für Orientalforschung* 33 (1986), S. 1–29.

⁴⁵ J. J. A. van Dijk, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL* (2 Bände), Leiden 1983.

⁴⁶ Zu einer anderen Deutung des á-sàg vgl. T. Jacobsen, „The Asakku in Lugal-e“, in: E. Leichty u. a. (Hrsg.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs* (Philadelphia 1988), S. 225–232.

⁴⁷ *usu an-na* (Lugale, Z. 700).

⁴⁸ W. G. Lambert, *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* S. 335 ff.; ders., *Keilschriftliche Literaturen* [siehe Anm. 41], S. 57 f.; J. S. Cooper, *The Return of Ninurta to Nippur*, *Analacta Orientalia* 52, Rom 1978, S. 141 ff.

auf die Erhebung des Gottes, der die Welt vor dem Chaos errettet hatte, angepielt werden? Bewahrheitete sich diese These, so würde das bedeuten, daß der irdische König im Hier und Jetzt den Heldengott verkörpern sollte und – wie die Götter im *Enūma eliš* von Marduk forderten – „auf Erden das Gleiche tun sollte, was Marduk im Himmel getan hatte“, nämlich die Welt durch seine Heldentaten vor den Kräften des Chaos bewahren.

Formulierungen in assyrischen Königsinschriften lassen erahnen, daß der König seinen Kampf gegen den Feind als Reaktualisierung des mythischen Kampfes des Helden Ninurta und sich selbst als dessen irdisches und gegenwärtiges Abbild begriff, das den Auftrag von An und Enlil zur Errettung des Landes (an Ninurtas Statt) zu erfüllen hatte. Nur so ist zu erklären, wieso dort das zerstörerische Wüten der Könige im Lande des Feindes mehrfach als *abūb(ān)īš sapānu*⁴⁹, „wie eine Flut niederwalzen“ umschrieben wird, mit einer Formulierung, die zunächst nur Ninurta selbst (und den Göttern, auf die die Eigenschaften Ninurtas übertragen wurden) zusteht. Denn *abūbu*, die Flut, war die Waffe, mit der Ninurta im Mythos Lugale seinen Gegenspieler *á-sàg/asakku* zu Fall brachte, und auch Marduk besiegte mit Hilfe der „Flut“ die *Tiāmat*. Deutlicher noch zeigt folgender Beleg aus der Schilderung Asarhaddons von seinem Feldzug nach Ägypten, daß die assyrischen Könige ihre Kriegsführung als Wiederholung des mythischen Rachezug des Ninurta verstanden: „Ich wurde wütend wie ein Löwe, zog den Panzer an, setzte den Helm, das was zu einer Kampfausrüstung gehört, auf mein Haupt und faßte mit meiner Hand den mächtigen Bogen und den starken Pfeil, die Assur, der König der Götter, mir verliehen hatte. Wie ein wütender Adler mit ausgebreiteten Schwingen ging ich wie eine Sintflut an der Spitze meines Heeres einher. Der schonungslose Pfeil des Assur sauste zornig und wütend fort ... *šár-ur₄* und *šár-gaz* gingen vor mir her.“⁵⁰

Šár-ur₄ und *šár-gaz*, wörtlich „die gesamte Potenz: Niedermachen“ und „die gesamte Potenz: Töten“ sind jedoch zunächst keine wirklichen, realen Waffen. In dem sumerischen Ninurta-Mythos Lugale sind sie die beseelten Waffen des Heldengottes, mit deren Hilfe er seine Feinde in die Knie zwingt. Eine bewußte Analogie zwischen dem mythischen Kampf Ninurtas und dem realen Kriegsgeschehen unter Asarhaddon ist hier nun nicht mehr zu leugnen. Wenn sich der kriegführende assyrische König mit dem Heldengott Ninurta in Analogie setzt, ist folgerichtig, daß er seine realen Feinde in der Rolle der Mächte des Chaos, der Gegenspieler Ninurtas oder Marduks sehen mußte. Vor dem hier aufgezeigten Hintergrund wird der ‚Sitz im Leben‘ der „Dämonisierung“ des Feindes im Alten Orient verständlich, die V. Haas in der Festschrift für R.

⁴⁹ Vgl. CAD A/I, S. 77 a.

⁵⁰ R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, AfO Beiheft 9, Graz 1956, S. 65, Nin. E, Kol. II, 6–13.

Ranoszek beschrieben hat.⁵¹ Ein direkter Bezug zwischen einer solchen Dämonisierung des Feindes und dem mythischen Kampfgeschehen, das im *Enūma eliš* beschrieben ist, läßt sich auch in den Königsinschriften Assurbanipals nachweisen. In einer seiner Inschriften beschimpft er vor dem Hintergrund des in die Gegenwart projizierten mythischen Geschehens⁵² Tugdammê, den König der Kimmerier, der das assyrische Reich angegriffen hatte, als „ein Geschöpf der Tiāmat, ein Ebenbild des *gallū*-Dämons“⁵³. In der gleichen Inschrift betont Assurbanipal, daß sein Feldzug den Zweck hat „Rache zu nehmen und Vergeltung zu üben“⁵⁴. „Rächer seiner Väter“ und „der, der Vergeltung übt“ sind aber auch die Titel, die Marduk bzw. Ninurta nach dem gelungenen Feldzuge gegen die Kräfte des Chaos annahm.

Wie ich an anderer Stelle bereits aufgezeigt habe, zeigt auch ein neuassyrischer Ritualkommentar, daß der König vor seiner Investitur symbolisch den Kampf Ninurtas gegen die Kräfte des Chaos ‚nachleben‘ mußte, damit er dann – in Analogie zu der Verherrlichung Ninurtas am Ende des Mythos Lugale (bzw. des Anzû-Mythos) – von den Göttern zum Königtum erhoben werden konnte.⁵⁵ In dem beschriebenen Ritual mußte der König „den Feind“ töten (vielleicht einen Kriegsgefangenen)⁵⁶ und sich so – Ninurta gleich – den Göttern als „Rächer seiner Väter“ präsentieren und seine Gewalt als oberster Kriegsherr im Auftrage der Götter demonstrieren.⁵⁷

Ganz zu Recht trägt der assyrische König den Titel „Statthalter des Enlil“. Wie in den Heldenmythen es Ninurta tut, sollte er im Auftrage des Enlil, bzw. des Assur, der mit Enlil gleichgesetzt wurde, die Ordnung wiederherstellen. In dem Krönungsritual des Assurbanipal, das durch glückliche Umstände erhalten blieb, ist die Verleihung der Königsinsignien durch die Götter beschrieben.⁵⁸ Die „rechte Keule (*ḫattu*)“ verleihen ihm die Götter, mit dem Auftrage, das Land zu erweitern (*ana ruppūš mātika; ruppīš māka*). Der Ruf, der den König legitimiert, lautet aber: „Assur ist König, ja Assur ist König. Assurbanipal ist ... das Geschöpf seiner Hände“. Der wahre König Assyriens ist Assur. Assurbanipal ist der Kämpfer, der im Auftrage des Gottes dessen Ordnung wiederherstellt, garantiert und erweitert. Aus diesem Grunde legte der König Assyriens in seiner Eigenschaft als der für Assur und im Auftrage Assurs han-

⁵¹ V. Haas, „Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient“, in: Rocznik Orientalistyczny 41/2. Anniversary Volume dedicated to Rudolf Ranoszek on his eighty fifth birthday, Warschau 1980, S. 37–44.

⁵² In diesem Falle standen die in *Enūma eliš* beschriebenen Götterkämpfe Pate.

⁵³ M. Streck, Assurbanipal [siehe Anm. 27], S. 280, 20 ff. Weitere Belege für *gallū* als Schimpfwort in neuassyrischen Königsinschriften sind in CAD G, S. 19b zusammengestellt.

⁵⁴ M. Streck, Assurbanipal [siehe Anm. 27], S. 280, 17.

⁵⁵ S. M. Maul, *Orientalia Nova Series* 60 (1991), S. 329 f.

⁵⁶ Vgl. B. Menzel, *Assyrische Tempel*, *Studia Pohl: Series maior* 10, Band I, Rom 1981, S. 57 f.

⁵⁷ Hierzu vgl. S. M. Maul, *Orientalia Nova Series* 60 (1991), S. 326 ff.

⁵⁸ A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA III, Helsinki 1989, S. 26 f., Text 11.

delnde Feldherr auch nach Beendigung eines Feldzuges dem Gott Assur, den anderen im Assur-Tempel beheimateten Gottheiten (und wohl auch der Stadt Assur und ihren Einwohnern) einen militärischen Rechenschaftsbericht in Form eines sogenannten Gottesbriefes vor.⁵⁹ Der Feldzug des Königs, der mit der von den Göttern verliehenen „rechten Keule“ geführt wurde, wird in den Kriegsritualen, die den Zweck haben, dem König erneut die Kraft der Götter zu verleihen, als „Feldzug des Rechtes und der Gerechtigkeit“ (*ḥarrān kitti u mišari*) bezeichnet.⁶⁰ Nun wird man sich nicht mehr wundern, daß „Statthalter des Enlil“ nicht nur der Titel des assyrischen Königs, sondern auch eines der wichtigsten Epitheta des Heldengottes Ninurta ist.⁶¹ Denn beide gelten als „Held“, Kämpfer und Feldherr des Gottes Enlil, bzw. des Assur.

Die assyrische Königsideologie ist eine glänzende Voraussetzung, wenn nicht gar ein Motor des assyrischen Imperialismus. Die Tatsache, daß Assur selbst, nicht etwa der assyrische König, der wahre König des Reiches ist, erklärt den stark ausgeprägten juristischen Charakter der assyrischen Kriegsführung, der häufig beschrieben worden ist. Jedwedes Aufbegehren gegen die assyrische Macht wurde als Versündigung gegen den Gott Assur verstanden und entsprechend ohne Erbarmen geahndet. Hierzu paßt, daß die Verträge, die der assyrische König Asarhaddon mit seinen Vasallen schloß, um die Thronfolge nach seinem Tode zu regeln⁶², nicht etwa mit dem Siegel des Königs gesiegelt sind, sondern mit den Siegeln des Gottes Assur. Und nicht nur das. Das am besten erhaltene Exemplar dieses Vertrages ist mit drei verschiedenen Siegeln des Gottes versehen: einem alt-, einem mittel- und einem neuassyrischen Siegel. Dies sollte – während die irdischen Könige Assyriens und Stellvertreter des Gottes sterblich waren – die ewige Herrschaft Assurs symbolisieren.

Gebirge und Steppe, die Mesopotamien umgeben, wurden seit alters als unheimlich und als Aufenthaltsort der Dämonen betrachtet, ja sogar mit der Unterwelt gleichgesetzt. Nicht ohne Grund lautet die sumerische Bezeichnung für dieses Land *ki-bal-a*, „Chaosland“ (akkadisch etwas blaß mit *māt nukurti*, „Feindesland“ wiedergegeben). Der in dem Krönungsritual des Assurbanipal formulierte Auftrag, das Land zu erweitern, also das „Feindesland“ zu erobern, ist gleichbedeutend mit dem Auftrag, den Bereich der Ordnung auszudehnen. Zwar kam eine solche Königsideologie assyrischen politischen und wirtschaftlichen Interessen wunderbar zupaß. Dennoch wäre es zu kurz gegriffen, die Position des Königs als irdischen Stellvertreter des göttlichen Besiegers des Chaos lediglich als ideologische Verbrämung assyrischen Machthungers und

⁵⁹ Zu den Gottesbriefen vgl. R. Borger, Stichwort: „Gottesbrief“, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 3/VIII, Berlin 1971, S. 575–576.

⁶⁰ Vgl. S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, S. 390, Z. 17.

⁶¹ Vgl. K. L. Tallqvist, *AGE* S. 34 und ferner *AHw*, S. 398.

⁶² Vgl. K. Watanabe, *Die adé-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, *Baghdader Mitteilungen*, Beiheft 3, Berlin 1987; S. Parpola, K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, *SAA I*, Helsinki 1988, S. 28 ff.

Deckmäntelchen eines brutalen Imperialismus zu sehen. Mit Sicherheit haben die assyrischen Könige an ihrem göttlichen Auftrage, die Weltordnung zu erhalten und zu erweitern, nicht gezweifelt. Wie anders könnte man erklären, daß sie stolzgeschwellt und ohne jede Scham ihre ungeheuer brutalen Strafaktionen in Wort und Bild bis ins Detail schilderten? Aus ihrer Sicht war ihre Politik kein verachtenswerter Imperialismus, der wie heutzutage durch allerlei Trug und Äußerlichkeiten mit schlechtem Gewissen rasch verbrämt und dann noch geleugnet wird. Vielmehr waren sie stolz darauf, auf göttlichen Auftrag hin mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln die von den Göttern gegebene Ordnung verteidigt und ausgedehnt zu haben, eine Ordnung, die sich in dem bewohnten und geordneten Kulturraum Mesopotamiens offenbarte. Die Vernichtung ihrer Feinde haben sie als ihre Pflicht und als – wenn man so will – kosmischen Auftrag empfunden.

Während der babylonische König im Rahmen des Neujahrsfestes, in dem die Götter das Schicksal des Landes und der Welt jährlich neu bestimmten und bestätigten, nur durch die Vermittlung eines Priesters den Segen Marduks und dessen Kraft erlangen konnte⁶³, trat im assyrischen Neujahrsfest der assyrische König – und ausschließlich er – seinem Gott Assur unmittelbar als Freund und Verbündeter gegenüber. Wenn sich der assyrische König dem Volke auf dem Vorhof des Assur-Tempels, angetan mit der Krone des Gottes Assur, zeigte, wurde den Assyrern deutlich, daß hier der „Schreckensglanz“ Assurs mit der Gestalt des Königs verschmolz.⁶⁴ Sinnfälliger hätte die Stellung des assyrischen Königs als Mittler zwischen der Götterwelt und der Menschenwelt kaum verbildlicht werden können!

Die tiefgründigen Unterschiede zwischen der assyrischen Weltsicht und der heute vorherrschenden werden bisher leider bei weitem nicht hinreichend bei der Beurteilung der assyrischen Geschichte berücksichtigt.

⁶³ Vgl. F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, S. 145.

⁶⁴ Vgl. B. Menzel, *Assyrische Tempel*, *Studia Pohl: Series maior 10, Band II*, Rom 1981, T 49f, Text A 413, Z. 23–26.