

## Der assyrische König – Hüter der Weltordnung

STEFAN M. MAUL

Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg

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“<sup>1</sup>, als der, „der alles sieht“<sup>2</sup>, und somit als „der Richter von Himmel und Erde“<sup>3</sup>. Als „Lichtbringer“<sup>4</sup> und derjenige, der die „Finsternis vertreibt“ (*mukkīš ekleti*)<sup>5</sup>, wurde er als der „Bekämpfer des Bösen“<sup>6</sup> (*muḫalliq raggi*<sup>7</sup>; *mušallit qē lumni*<sup>8</sup>) 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“<sup>9</sup>, umrissen. Šamaš ist es, der Mensch und Tier, Gott und Land, Lebende und Tote „recht leitet“, der „Hirte der Menschheit“.<sup>10</sup> In dem Weltschöpfungsepos

<sup>1</sup> *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. 78a (s.v. *elātu* A) und CAD Š, S. 464f. (s.v. *šaplātu*); *passim* in den sog. 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. 410ff. 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.

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

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

<sup>4</sup> Ebd., S. 457.

<sup>5</sup> Ebd., S. 456.

<sup>6</sup> Ebd., S. 457.

<sup>7</sup> „Der, der den Bösen zugrunde richtet“.

<sup>8</sup> „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.

<sup>9</sup> *Passim* in Šamaš-Gebeten.

<sup>10</sup> Vgl. K. L. Tallqvist, AGE S. 458.

*Enūma eliš*<sup>11</sup> erhielt die Sonne den Auftrag von Marduk, dem Gott der die Weltordnung etablierte, als Richter über das Geschehen in der Welt zu stehen und „[Mord] und Gewalt zu zügeln“<sup>12</sup>.

Das Epitheton *muštēšīru*, „der, der recht leitet“ ist gebildet von dem akkadischen Verb *ešēru(m)*<sup>13</sup>, das die Grundbedeutung „gerade sein“, „geradeausgehen“ hat. Semantisch erweitert kann es „sich in rechter Weise (d. h. in «gerader Bahn») entwickeln“, „rechtschaffen sein“ und von Pflanzen, Tieren gesagt „gedeihen“ bedeuten. *šutēšuru*, der Verbalstamm, von dem auch das erwähnte Šamaš-Epitheton gebildet ist (Št<sup>2</sup>-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.<sup>14</sup> Auch Ḫammurapi selbst bezeichnete den Akt seiner Gesetzgebung, die auf der berühmten Gesetzesstele, dem Kodex Ḫammurapi, schriftlich fixiert wurde, als *šutēšuru*.<sup>15</sup>

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

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*<sup>17</sup>, „fest, beständig sein“ – bedeutet wörtlich „das, was feststeht“; dann auch „Wahrheit“ und schließlich „Recht“ als statisches Prinzip. Das Wort *mišarum*<sup>18</sup> ist von dem bereits oben genann-

<sup>11</sup> 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.

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

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

<sup>14</sup> 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].

<sup>15</sup> KH XXIV, 73; vgl. auch XXV, 38 und V, 16 (vgl. die Textausgabe: R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*<sup>2</sup> (*Analecta Orientalia* 54), Band I, Roma 1979, S. 5ff. sowie die Übersetzung: ders., TUAT I/1 (1982), S. 39–80).

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

<sup>17</sup> Vgl. AHw S. 438–440 und CAD K, S. 159–171.

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

ten Verb *ešēru(m)*, „gerade sein“, „geradeausgehen“ abgeleitet und bedeutet wörtlich „Akt oder Instrument des Geradewerdens; Instrument, um etwas gerade werden zu lassen“, also ein Akt, durch den die Dinge in Ordnung kommen im Sinne von Gerechtigkeit als einem dynamischen, aktiven Prinzip.<sup>19</sup>

*kittum* und *mīšarum*, „Recht“ und „Gerechtigkeit“ werden nach Asarhaddon den Menschen Mesopotamiens nur zuteil, da 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 ungunen, d. h. unregelmäßigen Zeichen am Himmel oder in der Natur auf Erden wieder. 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 Weltsicht liegt der Grund für das enorme Interesse an Naturerscheinungen und ihrer Bedeutung für das politisch-soziale Leben, das die mesopotamischen Kulturen des 1. vorchristlichen Jt. 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 war. 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 10.000 terrestrische Omina waren in einer Omensammlung verzeichnet, die nach der ersten Zeile der ersten Tafel *Šumma ālu ina mēlē šakin*<sup>20</sup> genannt wurde. Eine nicht minder

<sup>19</sup> 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].

<sup>20</sup> „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 mēlē šakin*“, *Orientalia* 31, Rom 1928; ders., „Die

umfangreiche Serie namens *Enūma Anu Enlil*<sup>21</sup> enthielt astrologische Vorzeichen und ihre Deutung. Die Vorzeichen, die Mißgeburten von Mensch und Tier lieferten, enthält die 24 Tafeln umfassende Omenserie *Šumma izbu*<sup>22</sup>. Eingeweide- und Leberschauomina waren in weiteren Serien zusammengestellt. Außerdem gab es Tafelsammlungen mit physiognomischen Omina, Texte, in denen die Bedeutung von Träumen erläutert war, u. v. a. m. Im 7. Jh. vor 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 ggf. 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 in 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.<sup>23</sup> 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 Vor-

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.

<sup>21</sup> „Als Anu (und) Enlil“. Vgl. C. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*, Paris 1905–1912; E. Weidner, *AfO* 14 (1941–44), S. 172–195 und S. 308–318 sowie *AfO* 17 (1954–56), S. 71–89; E. Reiner und D. Pingree, *The Venus Tablet of Ammišaduqa*, 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)–29 (30)*, Leiden 1995.

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

<sup>23</sup> Vgl. S. M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, S. 216–221.

zeichen 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 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 beschäftigten.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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 sog. Annalen des Rassam-Cylinders, schildert Assurbanipal daher ganz im Sinne des oben Gesagten seine Regierungszeit als eine wahre Segenszeit: „Seit Aššur, Šin, Šamaš, Adad, Marduk, Nabû, Ištar von Ninive, die Königin von Kidmuri, Ištar 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.“<sup>27</sup> Die gleiche Heilstimmung, in der sich Natur und Kosmos befanden, ergriff offenbar auch die

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

<sup>25</sup> Ebd., S. 41, Text 56, Vs. 9–10.

<sup>26</sup> Ebd., Rs. 19–20.

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

Welt der Menschen beim Regierungsantritt Assurbanipals: „Durch die Nennung meines gewichtigen Namens freuten sich und jauchzten die vier Weltgegenden. ... Die Waffen der aufständischen Feinde ruhten. ... Inmitten von Stadt und Haus nahm kein Mensch die Habe seines Nächsten mit Gewalt weg. Im 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.“<sup>28</sup>

Freilich wartete ein 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 *mīšaram šakānum*, „Gerechtigkeit setzen“ genannt. Zumeist betraf er das Erlassen von Dienstpflichten, von Schulden und Rückständen.<sup>29</sup> 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 Ḫammurapi im Prolog seiner Gesetzesstele als „Sonne/Sonnengott von Babylon“<sup>30</sup> 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 geführt<sup>31</sup>: sie nennen sich *dšamšu 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 der Beschwörer des Asarhaddon dem erkrankten König, 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 Dunkeln bleiben!“<sup>32</sup> Während sich die neuassyrischen Könige dem Volke in ihrer Eigenschaft als Hüter der Ordnung geradezu göttergleich als

<sup>28</sup> M. Streck, ebd. S. 261, Tontafelinschrift L<sup>4</sup>, 13ff.

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

<sup>30</sup> KH V, 4–5 (siehe oben Anm. 15).

<sup>31</sup> 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-nīrārī II., Tukulti-Ninurta II., Assurnaširpal II., Šalmanasser III. und Asarhaddon.

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

„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 Menschen- und Götterwelt in Einklang zu bringen und zu halten. Besonders deutlich wird dies an der Titulatur der assyrischen Könige. Der Titel *šarru*, „König“ wurde erst unter babylonischem Einfluß angenommen. Ursprünglicher sind neben dem Titel *rubā’um*, „Fürst“ die Titel „Statthalter des Enlil“ und „Priester des Aššur“. <sup>33</sup> 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 1. Jt. 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. <sup>34</sup> 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-ilī mit dem Ratschluß 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-ilī das Wort richtete:

»Bēlet-ilī, die Herrin der großen Götter bist du. Du hast den *lullū*-Menschen geschaffen. Bilde nun den König, den überlegend-entscheidenden Menschen (*māliku-amēlu*). Mit Gutem umhülle seine ganze Gestalt, gestalte seine Züge harmonisch, mache schön sein Leib!« Da bildete Bēlet-ilī 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-ilī gab ihm [ihr!? schönes Aussehen]. <sup>35</sup>

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.

<sup>33</sup> Zu den Königsepitheta vgl. M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris 1967 unter *šarru*, *rubū*, *išš(i)akku* und *šangū*.

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

<sup>35</sup> Ebd., S. 56, Z. 31’-40’.

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

„Als droben die Himmel noch nicht benannt waren (d. h. existierten)“ (so beginnt das Werk *Enūma eliš*), zu dieser Zeit also, existierte nur der männliche Apsū, „die große Wassermasse, die man sich als unter der Erde liegend vorstellte und aus der alle Quellen fließen“<sup>36</sup>, und die weibliche Tiāmat, das Meer. Durch das Vermischen ihrer Wasser entstanden weitere Götter, die auch selber wieder Götter zeugten. Der Lärm der jungen Götter störte Apsū, so daß dieser beschloß die jungen Götter zu vernichten. In einem Kampf wird Apsū getötet und nun will auch Tiāmat, aus Furcht, daß sie dasselbe Schicksal ereilen könnte wie Apsū, 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 zu ihrem König machen. 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!«“<sup>37</sup> Daraufhin zieht Marduk gegen Tiāmat und ihre Ungeheuer zu Felde und tötet sie mit Pfeil und Bogen und „seiner großen Waffe, der Sturmflut (*abūbu*)“.<sup>38</sup> 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“<sup>39</sup> 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.“<sup>40</sup>

Das Motiv des Gottes, der zum Kampf 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, son-

<sup>36</sup> W. G. Lambert, TUAT III/4, S. 565.

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

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

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

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



dern 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“<sup>41</sup> oder „neuer Ninurta“<sup>42</sup> erscheint. Ninurta oder aber ein Gott, dem die Eigenschaften des Ninurta übertragen wurden, besiegt in diesen Mythen eine Macht des Chaos im Auftrage seiner göttlichen Väter, die ihn zum Dank zu ihrem König erhöhen. Der sumerische Titel *šu-mar gi<sub>4</sub> a-a-na* = *mutir gimil(li) abišu*, „Rächer seines Vaters“<sup>43</sup>, 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.<sup>44</sup> 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 Lugal-e<sup>45</sup> sitzt Ninurta mit An und Enlil beim Bier (Lugal-e Z. 19), als die Nachricht über die Geburt des Gegenspielers á-sàg, einer Hypostase des das Land Sumer bedrohenden Feindes im Gebirge<sup>46</sup>, 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 (Lugal-e Z. 71ff.) und ihren Blick erwartungsvoll auf Ninurta richten (vgl. Lugal-e Z. 68). Nach seinem Sieg unterwerfen sich ihm die Götter

<sup>41</sup> 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.-12. 7. 1985 (Berlin 1986), S. 56.

<sup>42</sup> Ebd., S. 60.

<sup>43</sup> 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/London 1971, S. 335ff.

<sup>44</sup> 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 Orientforschung* 33 (1986), S. 1–29.

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

<sup>46</sup> 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.

(Lugal-e Z. 678ff.) und sein Vater Enlil überträgt ihm die „Kraft des Himmels“<sup>47</sup>. 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.<sup>48</sup>

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, auf die Erhebung des Gottes, der die Welt vor dem Chaos errettet hatte, angespielt 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 dem 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)iš sapānu*<sup>49</sup>, „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 Lugal-e seinen Gegenspieler *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 Aššur, der Könige 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 Aššur sauste zornig und wütend fort... šár-ur<sub>4</sub> und šár-gaz gingen vor mir her.“<sup>50</sup>

<sup>47</sup> *usu an-na* (Lugal-e Z. 700).

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

<sup>49</sup> Vgl. CAD A/1, S. 77a.

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

Šár-ur<sub>4</sub> 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 Lugal-e 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 kriegsführende 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“, die V. Haas in der Festschrift für R. Ranzsek beschrieben hat,<sup>51</sup> verständlich. Ein direkter Bezug zwischen einer solchen Dämonisierung des Feindes und dem mythischen Kampfesgeschehen, 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 Geschehens<sup>52</sup> Tugdammê, den König der Kimmerier, der das assyrische Reich angegriffen hatte, als „ein Geschöpf der Tiāmat, ein Ebenbild des *gallû*-Dämons“<sup>53</sup>. In der gleichen Inschrift betont Assurbanipal, daß sein Feldzug den Zweck hat, „Rache zu nehmen und Vergeltung zu üben“<sup>54</sup>. „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 annimmt.

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 Lugal-e (bzw. Anzû) – von den Göttern zum Königtum erhoben werden konnte.<sup>55</sup> In dem beschriebenen Ritual mußte der König „den Feind“ töten (vielleicht einen Kriegsgefangenen)<sup>56</sup> und sich so – Ninurta gleich – den Göttern als „Rächer seiner Väter“ präsentieren und seine Gewalt als oberster Kriegsherr im Auftrage der Götter demonstrieren<sup>57</sup>.

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

<sup>52</sup> In diesem Falle standen die in *Enūma eliš* beschriebenen Götterkämpfe Pate.

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

<sup>54</sup> M. Streck, Assurbanipal [siehe Anm. 27], S. 280, 17.

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

<sup>56</sup> Vgl. B. Menzel, *Assyrische Tempel*, S. 57f. In LKA n73 ist der 23. Šabātu als „(Tag, den man) Schlacht (nennt)“ gekennzeichnet.

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

Der oben zitierte Ritualkommentar (KAR n307) macht deutlich, daß die Bilder der Mythen von dem Götterhelden Ninurta im Königsritual benutzt werden konnten, um die Kampfeskraft und die Herrlichkeit des Königtums darzustellen.

Ganz zurecht trägt der assyrische König den Titel „Statthalter des Enlil“. Wie in den Heldenmythen es Ninurta tut, soll er im Auftrage des Enlil, bzw. des Aššur, 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. Die „rechte Keule (*ḥattu*)“ verleihen ihm die Götter, mit dem Auftrage, das Land zu erweitern (*ana ruppūš mātika; ruppīš māka*). Der Ruf, der den König legitimiert, lautet aber: „Aššur ist König, ja Aššur ist König. Assurbanipal ist... das Geschöpf seiner Hände“. Der wahre König Assyriens ist Aššur. 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 Aššur und im Auftrage Aššurs handelnde Feldherr auch nach Beendigung eines Feldzuges dem Gott Aššur, den anderen im Aššur-Tempel beheimateten Gottheiten (und wohl auch der Stadt Aššur und ihren Einwohnern) einen militärischen Rechenschaftsbericht in Form eines sog. Gottesbriefes vor. 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. 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. Denn beide gelten als „Held“, Kämpfer und Feldherr des Gottes Enlil, bzw. des Aššur.

Die assyrische Königsideologie ist eine glänzende Voraussetzung, wenn nicht gar ein Motor des assyrischen Imperialismus. Die Tatsache, daß Aššur 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 Aššur 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 regeln<sup>58</sup>, nicht etwa mit dem Siegel des Königs gesiegelt sind, sondern mit den Siegeln des Gottes Aššur. 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 Sie-

<sup>58</sup> Vgl. K. Watanabe, Die *adē*-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons, Baghdader Mitteilungen, Beiheft 3, Berlin 1987; S. Parpola, K. Watanabe, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, SAA II, Helsinki 1988, S. 28ff. 10.

gel. Dies sollte – während die irdischen Könige Assyriens und Stellvertreter des Gottes sterblich waren – die ewige Herrschaft Aššurs symbolisieren.

Gebirge und Steppe, die Mesopotamien umgeben, wurden seit alters her 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 Königs-ideologie 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 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 Strafaktion in Wort und Bild bis ins Detail schilderten, wie etwa Sargon, der ganz poetisch das rote Fleisch eines gehäuteten Gegners mit der Blüte einer Anemone vergleicht? 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 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 konnte<sup>59</sup>, trat im assyrischen Neujahrsfest der assyrische König – und ausschließlich er – seinem Gott Aššur unmittelbar als Freund und Verbündeter gegenüber. Wenn sich der assyrische König, dem Volke auf dem Vorhof des Aššur-Tempels angetan mit der Krone des Gottes Aššurs zeigte, wurde den Assyrern deutlich, daß hier der „Schreckensglanz“ Aššurs mit der Gestalt des Königs verschmolz. Sinnfälliger hätte die Stellung des assyrischen Königs als Mittler zwischen der Götter- und der Menschenwelt kaum verbildlicht werden können!

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

<sup>59</sup> Vgl. F. Thureau-Dangin, RAcc., S. 145.

## Résumé

Der assyrische König war in seiner Eigenschaft als „Statthalter des Aššur (bzw. des Enlil)“ der Mittler zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen. Ihm oblag es, für den Einklang zwischen Göttern und Menschen zu sorgen. Dem Weltbild der Babylonier und Assyrer zufolge offenbarte sich eine Mißstimmung zwischen den Göttern und dem König bzw. dem Land, dem er voranstand, in auffälligen „Störungen“ der Weltordnung, wie Naturkatastrophen, bestimmten astralen Phänomenen und in terrestrischen Vorzeichen. Diese Zeichen wurden als Warnungen für König und Land verstanden. Eine wichtige Aufgabe des Königs bestand daher darin, die Vorzeichen zu registrieren und ggf. mittels Ritualen, Opfern und Bußhandlungen den Zorn der Götter zu besänftigen.

So sehr sich der König den Göttern als reumütiger Diener präsentierte, so sehr stellte er sich den Menschen als ein Wesen dar, das den Göttern sehr nahe stand und das von den Göttern erschaffen wurde. 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, die bewußt in eine Analogie zu der kosmischen Ordnung gestellt ist. Für die Menschen präsentiert sich der assyrische König als „Sonne/Sonnengott aller Leute“. Als Kriegsherr stellte er sein Handeln als Akt der Rettung vor dem Chaos dar, in der Weise wie in den Mythen der Sieg der Heldengötter Ninurta oder Marduk über die Kräfte des Chaos (Anzû, asakku; Tiāmat) geschildert sind. Hierbei übernahm der König Waffen oder Attribute, die eigentlich nur dem Heldengott zustanden, oder aber er schilderte seine Feinde so wie die Kräfte des Chaos in den Heldenmythen beschrieben sind. Die in den Mythen geschilderten Heldentaten, durch die die Welt gerettet und die Ordnung wiederhergestellt worden war, betrachteten die assyrischen Könige gewissermaßen als Handlungsschema für ihr politisch-militärisches Vorgehen. In gewisser Weise verschmolz hier die Gestalt des Königs mit der Gestalt der Götter.