

Sonderdruck aus:

Die Sakralität von Herrschaft

Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume

Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und
epochenübergreifenden Phänomen

Herausgegeben von Franz-Reiner Erkens



Akademie Verlag

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-05-003660-5

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: BARLO FOTOGRAFIK (Tobias Schneider), Berlin

Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Printed in the Federal Republic of Germany

WALTHER SALLABERGER

Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers

Die Sakralität des mesopotamischen Herrschers

Denkt man an altorientalische Herrscher Mesopotamiens, so stehen einem vielleicht die triumphierenden Könige Assyriens, Hammurapi von Babylon mit seiner Gesetzesstele oder Sargon von Akkad, Begründer des sogenannten ersten Weltreichs, vor Augen. Bei allen Unterschieden stehen diese Herrscher in ein und derselben Kulturtradition, die wesentlich durch den Gebrauch der Keilschrift und die verehrten Götter bestimmt ist. Auch das Königtum weist bei verallgemeinernder Sicht Gemeinsamkeiten auf. So steht der König allein an der Spitze der Gesellschaft; er vertritt sie vor den Göttern, deren Segen dem König und damit wieder dem ganzen Land gilt. Als Vermittler zwischen eigentlich menschlicher und göttlicher Sphäre zeichnet den König so eine besondere Nähe zu den Göttern aus und macht ihn auch zum Objekt von menschlicher Verehrung. Das Amt des Königs wird durch göttliche Anerkennung legitimiert, und der göttliche Auftrag bestimmt die Handlungen des Herrschers gegenüber seinem Land. Diese religiös determinierte Fundierung des Königtums ist gemeint, wenn ich von dessen Sakralität spreche, nicht jedoch ein bestimmter, durch mehrere Merkmale definierter ‚Typus‘ eines Herrschers.

Zu Methode und Fragestellung

Es mangelt nicht an assyriologischen Arbeiten zum mesopotamischen Königtum¹. Dabei folgte man in der wissenschaftlichen Beschreibung meist der Selbstdarstellung des Königs in seinen Texten, den Inschriften von der identifizierenden Titulatur bis zu Bau- und Dedikationsinschriften und den Hymnen². Aber solche Texte geben eigentlich nicht eine Gestalt des Herrschers wieder, sondern sie konstruieren selbst dieses Herrscherbild. Die reiche Textevvidenz erlaubt es, dem Bild des Herrschers immer neue Schattierungen hinzuzufügen, doch gelingt allein so noch keine Einordnung in die umgebende Kultur Mesopotamiens. Denn die göttliche Zuwendung kann jeder erfahren, nicht nur der König. So ist etwa die Metapher vom „Geschöpf“ der Gottheit nicht auf den König beschränkt, sondern sie begegnet ebenso bei der idealtypischen Beschreibung des Wahrsagers oder als Wunsch in altbabylonischen Briefen.

Steht der König an der Spitze der Gesellschaft und durchdringt Religion sämtliche Lebensbereiche mesopotamischer Kultur, so muß die Rolle des Königs auch in religiöser Hinsicht ausgezeichnet sein. Um die Charakteristika des Königtums erkennen zu können, frage ich also im folgenden nach Besonderheiten und Unterschieden. Im ersten Teil betrifft dies die Repräsentation der Sakralität des Königs: Welche Symbole, welche Insignien kennzeichnen am markantesten die religiöse Fundierung des Königtums und kommen dabei dem König allein zu? Im zweiten Teil soll ein kontrastiver Vergleich zwischen dem Frühen Mesopotamien und Assyrien helfen, die jeweiligen Ausprägungen königlicher Sakralität präziser zu erfassen. Die Einzelbeobachtungen sollen abschließend zu einem Beschreibungsmodell königlicher Sakralität führen, das das Verhältnis des Königs zu den Göttern als Reflex gesellschaftlicher Hierarchie sieht.

¹ Hier können nur einige wenige wichtige Arbeiten angeführt werden. Allgemein: René LABAT, *Le caractère religieux de la royauté* (Paris 1939); Marie-Joseph SEUX, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris 1967); Paul GARELLI (Hg.), *Le palais et la royauté. XIX^e Rencontre Assyriologique internationale* (Paris 1974); Wolfgang RÖLLIG, Zum ‚Sakralen Königtum‘ im Alten Orient, in: B. GLADIGOW (Hg.), *Staat und Religion* (Tübingen 1981) 114-125; J. Nicholas POSTGATE, *Royal ideology and state administration in Sumer and Akkad*, in: J. M. SASSON (Hg.), *Civilizations of the ancient Near East* (New York u. a. 1995) 395-411. Für sumerische Texte z. B. Willem H. Ph. RÖMER, ‚Königshymnen‘ der Isinzeit und Königsinvestitur, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Ges.*, Suppl. 1 (1969), 130-147; Esther FLÜCKIGER-HAWKER, *Urnamma of Ur in Sumerian literary tradition. Orbis biblicus et orientalis 166* (Freiburg Schweiz u. a. 1999), sowie der Beitrag von Claus WILCKE im vorliegenden Band; für Assyrien s. Stefan M. MAUL, *Der assyrische König – Hüter der Weltordnung*, in: K. WATANABE (Hg.), *Priests and officials in the ancient Near East* (Heidelberg 1999) 201-214. – Abkürzungen:

CAD = Chicago Assyrian Dictionary (Chicago 1956 ff.)

SAA = State Archives of Assyria (Helsinki 1987 ff.)

² Bildliche Darstellungen des Königs werden in diesem Beitrag in der Regel nicht berücksichtigt.

I.

Zur ‚besonderen‘ Sakralität des Herrschers

In der keilschriftlichen Literatur werden öfters allgemein die drei Seinskategorien Mensch – König – Gott aufgezählt – der König wäre hier ein ‚eigenes Wesen‘ zwischen Menschen und Göttern. Hier spiegelt sich die Stellung des Königs als alleinige Spitze der Gesellschaft, die den Göttern untergeordnet ist. Dieser Rang des Königs bringt nicht nur die Nähe zu den Göttern mit sich, sondern kann auch eine Sonderrolle im religiösen System bedingen. Ein Beispiel dafür bieten die Omina und Orakel, die Vorzeichen der Götter, die in umfangreichen Kompendien niedergelegt sind. Zwar sind sie nicht ausschließlich für den König bestimmt, viele ominöse Erscheinungen gelten ebenso dem Einzelnen, jeder Händler kann z. B. vor seiner Reise ein Leberorakel befragen.

Einige Arten von Omina sind jedoch in ihrer Wirksamkeit auf den König allein beschränkt. So gelten insbesondere die Konstellationen von Mond (Šîn) und Sonne (Šamaš) als Zeichen, die den König betreffen. Größte Gefahr droht dem König bei einer Eklipse. Für kurze Zeit wird ein Ersatzkönig eingesetzt, der das Unheil auf sich ziehen soll; und erst wenn dieser beseitigt ist und seine Insignien verbrannt sind, kann der eigentliche König aus seiner zwischenzeitlich angenommenen Rolle als „Bauer“ wieder auf den Thron zurückkehren³. Das Amt und die Insignien bestimmen also, wer den Göttern gegenüber als König gilt.

Die königlichen Insignien

Als königliche Insignien begegnen in Texten in der Regel Krone, Thron, Szepter, seltener Waffen und Gewand. Hier stellt sich die Frage nach der symbolischen Bedeutung der Insignien und welche die religiöse Fundierung des Königtums repräsentiert. Erwartungsgemäß werden aus der Sicht des Königs alle Insignien von den Göttern verliehen, übergeben, gefestigt. Auf einfacher ikonischer Ebene heben sie alle den König aus der Masse der Menschen heraus.

Der jeweilige Symbolgehalt läßt sich aufgrund expliziter Aussagen in den Texten und durch Vergleiche relativ leicht feststellen⁴. Während das Gewand zu selten bezeugt

³ Simo PARPOLA, Letters from Assyrian scholars to the kings Asarhaddon and Assurbanipal, Part II. *Alter Orient und Altes Testament* 5/2 (Kevelaer u.a. 1983) XXII-XXXII; S. XXIV zur Krönung des Ersatzkönigs, wobei außer im sog. „Chronicle of Early Kings“ nicht gesagt wird, welche Insignien der Ersatzkönig erhält.

⁴ Für den folgenden Überblick stütze ich mich auf Belege in den Wörterbüchern und die in den Anmerkungen genannte Literatur zum Königtum. Zu den Insignien sind zudem folgende Übersichten hilfreich: R. CAPLICE/W. HEIMPEL, s. v. Investitur, *Reallexikon der Assyriologie* 5 (Berlin u. a. 1976-80) 139-144 (dabei S. 142 f. Übersicht der Götter); J. KRECHER, s. v. Insignien *ibid.* 109-114 (dort S. 111 zu Stab = Hirtengerät); Ursula MAGEN, *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft*. *Baghdader Forschungen* 9 (Mainz 1986) 21: Zuordnung von Insignien zu Arten der Herrschaft; Szepter mit *re'ûtu* „Hirtentum“ verbunden, *agû* „Krone“ mit v. a. *bêlûtu* „Herrschaft“, auch *šarrûtu* „Kö-

ist⁵, ist die kriegerische Funktion der Waffen unschwer zu erraten. Das „Szepter“ als „Stab“ (sumerisch *ġidru*, akkadisch *hattum*) steht für den Aspekt des Königs als Hirte seines Volkes, das er leitet; außer auf entsprechende Textpassagen kann man auch auf den Stab des Aufsehers im nicht-königlichen Bereich verweisen. Der „Stuhl“ (*gu-za, kussû*), wobei wir beim König und Göttern das Wort meist als „Thron“ übersetzen, bedeutet den Amtssitz. Die Götter verleihen den Thron nicht, sie „festigen sein Fundament“⁶. Er steht auch für die ererbte Tradition des Amtes, besteigt doch der König den „Thron seines Vaters“. Bestätigt wird diese Deutung durch ein anderes Vorkommen des Stuhles als Amtszeichen, den „Stuhl des Richteramtes“.

Die Krone als Symbol der Sakralität des Königtums

In der „Krone“ (*aga, agû*) schließlich kommt fundamental der sakrale Aspekt des Königtums zum Tragen. Mit der Übersetzung „Krone“ wollen wir die Funktion dieser in der Regel textilen Kopfbedeckung kennzeichnen, die im Frühen Mesopotamien als runde Breitrandkappe, beim assyrischen König als polosartiger Fez ausgebildet ist. Auch im Alten Orient wird das Einsetzen des Königs in sein Amt in Text und Bild zur „Krönung“ verkürzt, etwa in Urkundenvermerken der Ur III-Zeit⁷ oder in einer singulären neuassyrischen bildlichen Darstellung der Krönung⁸.

Die religiöse Rolle der Krone beruht weniger darauf, daß sie gerne der Himmelsgott Anu übergibt⁹, sind doch alle Insignien göttlichen Ursprungs; bedeutsam ist allerdings, daß hier der höchste Gott handelt. Inschriften und Hymnen heben die Krone als Zeichen des Königtums hervor. Die Krone läßt sich auch außerhalb des Königtums als Amtszeichen belegen: sie schmückt bezeichnenderweise in Babylonien den/die Hohepriester/in¹⁰, was die vorgeschlagene Deutung als Zeichen sakraler Amtsmacht unterstützt und bestätigt.

nigtum“ und nur indirekt mit *rē'ûtu* „Hirtentum“. – Das Thema bedarf einer gründlicheren Ausarbeitung, die hier nicht geleistet werden kann.

⁵ In der Ikonographie spielt das Gewand eine viel wichtigere Rolle, man denke an den Typus des „Gottkönigs als Krieger“ (Frühes Mesopotamien) oder das assyrische Königsgewand.

⁶ Belege aus sumerischen Königshymnen bei FLÜCKIGER-HAWKER (wie Anm. 1) 51.

⁷ In der Wendung „als (König) Ibbi-Suen die Krone empfangen hat“; s. Angaben bei Walther SALLABERGER, Ur III-Zeit, in: P. ATTINGER/M. WÄFLER (Hg.), *Annäherungen 3. Orbis biblicus et orientalis 160/3* (Freiburg/Schweiz u. a. 1999) 172.

⁸ Ursula SEIDL/H. BORN, *Schutzwaffen aus Assyrien und Urartu, Sammlung Axel Guttman 4* (Mainz 1995), bes. Abb. 22.

⁹ Vgl. den Mythos von der Erschaffung des Königs Vorderasiatische Schriftdenkmäler 24, 92:38', sog. Krönungshymne Assurbanipals SAA 3, 11 Rs. 5; vgl. Riecke BORGER, *Die Inschriften Esarhaddons, Königs von Assyrien* (Graz 1956), 81 Rs. 1; s. CAD A/1 154 f.; die Krone verleiht auch Ellil, der in seiner Rolle Anu vergleichbar ist, bzw. der Mondgott Sin. Zu Anu und der Krone beim assyrischen König vgl. Simo PARPOLA, *The Assyrian Tree of Life*, in: *Journal of Near Eastern studies* 52 (1993) 180 Anm. 75 und 77.

¹⁰ Mit weiterer Literatur dazu Walther SALLABERGER, *Eine reiche Bestattung im neusumerischen Ur*, in: *Journal of cuneiform studies* 47 (1995) 19.

Ein wichtiges Zeugnis liefert ein Ritual zur Investitur des Königs anlässlich der Krönung oder der Wiedereinsetzung im Rahmen eines Festaktes, das die Insignien und die dabei zu rezitierenden Beschwörungen überliefert¹¹. Der Thron wird göttlich verfertigt, kultisch gereinigt und seiner Bestimmung übergeben. Bei der Krone werden jedoch neben ihrer überirdisch-himmlischen Erscheinung (Hörnerkrone, Schreckensglanz) ihre Funktionen für den König beschrieben: das Land soll Ertrag bringen, die Götter Šin und Šamaš sollen an den Seiten des Königs stehen, Schutzgott und Genius in seinem Körper¹².

Im assyrischen Krönungsritual nimmt der König aus dem Assurtempel die Krone Assurs und die Waffen seiner Gemahlin Mullissu. Der folgende Text ist zu lückenhaft, um zu entscheiden, ob die im folgenden Kultlied angesprochenen *kulīlu*, „Kronbinden“, von der Assur-Krone stammen oder angesichts dieser Krone auf das Haupt des Königs gesetzt werden. Es heißt im Lied¹³:

„Die Kronbinden deines Hauptes –, ja, Assur und Mullissu, die Herren deiner Kronbinden, mögen sie dir für 100 Jahre aufsetzen!
Heil deinem Fuß im (Tempel Assurs) Ekur und deinen Händen vor deinem Gott Assur!
Heil deinem Priestertum und dem Priestertum deiner Söhne vor deinem Gott Assur!
Mit deinem geraden Szepter erweitere das Land!
Auf Befehle rasches Hören und Einwilligen, Recht und Frieden möge dir Assur geben!“

Mit der Krone ist der assyrische König also, wie der Text explizit sagt, für seine zentrale kultische Aufgabe eingesetzt: den Priesterdienst Assurs (und dessen Gemahlin Mullissu) zu versehen, in dessen Tempel ein- und auszugehen (Gedeihen des „Fußes“ im Tempel) und den Gott in Ritual und Gebet zu ehren (Gedeihen der „Hand“). Das Szepter verpflichtet dagegen zum Hirtenamt über die Menschen.

Die Sonderrolle der Krone wird auch aus dem assyrischen Königskult deutlich. Der „Herr Krone“, die vergöttlichte Krone des Götterherrschers Assur, die mit dem Gott in

¹¹ Angelika BERLEJUNG, Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen königsideologischen Implikationen, in: Ugarit-Forschungen 28 (1996) 1-35.

¹² BERLEJUNG (wie Anm. 11) 21-23, zum Thron, der genauso wie der des göttlichen Kultbildes behandelt wird; S. 23-26 zur Krone, die nun anders als die des Kultbildes beschrieben wird; zum Text vgl. unten S. 10. Zur Rolle der Krone vgl. (jeweils ohne Vergleich der Funktionen der Insignien): BERLEJUNG a. O. 26 (mit der Krone war der König „der irdischen Welt gleichsam enthoben und in einen zwischenweltlichen Bereich eingetreten“); MAUL (wie Anm. 1) 213 („Wenn sich der assyrische König, dem Volke auf dem Vorhof des Aššur-Tempels angetan mit der Krone des Gottes Aššur zeigte, wurde den Assyriern deutlich, daß hier der ‚Schreckensglanz‘ Assurs mit der Gestalt des Königs verschmolz“); MENZEL (wie Anm. 14) 58 („ist sie [sc. die Krone – WaSa] (auch) Sinnbild des göttlichen Ursprungs der assyrischen Königsmacht?“); PARPOLA (wie Anm. 9) 180 Anm. 75. 77. Zu Kopfbinde und Fez beim neuassyrischen König s. MAGEN (wie Anm. 4) 25 f. Einschlägig ist meines Erachtens auch der Befund der sumerischen Hymne Ur-Namma D, wo die Krone in der Ur-Version aufscheint (Z. 16'), in der Nippur-Version aber durch das „Königtum“ zwei Zeilen zuvor gleichsam ersetzt ist; s. FLÜCKIGER-HAWKER (wie Anm. 1) 246 f.

¹³ Karl Friedrich MÜLLER, Das assyrische Königsritual. Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 41/3 (Leipzig 1937) 64 f. ii 30-36.

der Zella thront, darf offensichtlich nur vom König, nicht vom Priester behandelt werden, und im Kult setzt sich der König beim Auszug aus dem Assurtempel diese Krone Assurs auf¹⁴: der Gott ist der König, der Herrscher handelt in seinem Namen.

Nur am Rande sei angemerkt, daß die Krone in der Antike und über sie hinaus als Zeichen der Göttlichkeit bzw. besonderen Verbundenheit mit Gott galt¹⁵.

II.

Ein kontrastiver Vergleich des Königtums im Frühen Mesopotamien und in Assyrien

Arbeiten zum altorientalischen Königtum und seiner Ideologie setzen sich meistens mit einer der beiden folgenden Perioden auseinander (vgl. Anm. 1):

1) mit dem „Frühen Mesopotamien“¹⁶, das meint das südliche Mesopotamien, die Landschaft Babylonien, im späten III. und frühen II. Jahrtausend, mit den sumerischen Königshymnen und sumerischen und akkadischen Inschriften als wichtigsten Quellen

2) mit Assyrien in mittel- und neuassyrischer Zeit (15. Jh. bis 609)¹⁷ mit ausführlichen Inschriften unterschiedlicher Art

Gerade das Frühe Mesopotamien zeichnet sich dabei durch stärkere politische Brüche aus, die ebenso die ideologische Fundierung des Königtums betreffen. Den Stadtstaaten des babylonischen Südens in prä-sargonischer Zeit, die nicht nur kulturell, sondern auch politisch lose unter dem König von Kiš miteinander verbunden sind, folgt das Reich von Akkade (2334-2154) mit dessen Begründer Sargon (2334-2279) und mit seinem Enkel Narām-Suen (2254-2218) als erstem vergöttlichten König. Das wieder in Einzelstaaten zerfallene Land wird unter den Königen der III. Dynastie von Ur („Ur III“, 2112-2004) geeint, die sich ideologisch an den Akkade-Königen orientieren. Das Erbe des Königtums Sumers führen die Herrscher der Stadt Isin (2017-1794) weiter, doch werden auch die übrigen Nachfolgestaaten durch Ur III geprägt. Mit den Königen von Babylon („Babylon I“, 1894-1595) und ihrem herausragenden Herrscher Hammurapi (1792-1750) endet die Zeit des „Frühen Mesopotamien“, wobei zu den Gemeinsamkeiten mit Ur III etwa die Titulatur, Aufgaben des Königtums (Stichwort Gesetzgebung) oder die Königshymnen in sumerischer Sprache zählen. In diesem Überblick wird also

¹⁴ Brigitte MENZEL, *Assyrische Tempel*. Studia Pohl s. m. 10 (Rome 1981), Band II, 57* Anm. 698 mit Hinweisen zu allen Stellen; zum König Band I, 173. Zu den Ritualen in Assur s. nun Stefan M. MAUL, *Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur*, in: A.R. GEORGE/I.L. FINKEL (Hg.), *Wisdom, gods and literature. Studies [...] W.G. Lambert* (Winona Lake 2000) 389-420, bes. 393 f. und 398.

¹⁵ Jürgen STROTHMANN, s. v. Herrscher, *Der Neue Pauly* 14 (Stuttgart/Weimar 2000) 380.

¹⁶ Begriff in Anlehnung an das treffende englische „Early Mesopotamia“, dem nicht zuletzt J. Nicholas POSTGATES gleichnamige Monographie von 1992 gilt.

¹⁷ Die Angaben von Daten verstehen sich als „v. Chr.“. Die absoluten Zahlen folgen der Mittleren Chronologie und der von J. A. BRINKMANN, in: A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia* (Chicago 1977²) 335-347, gebotenen Rekonstruktion.

die auch durch eine gute Quellenlage ausgezeichnete Ur III-Dynastie im Zentrum stehen, die eine von Akkade begonnene Königsideologie vollendet und die die folgenden Jahrhunderte prägt.

Der folgende Vergleich soll die Bandbreite altorientalischen Königtums unter dem Gesichtspunkt der Sakralität aufzeigen. Ich kann hier freilich nur einige prominente Aspekte herausgreifen, die durch den Kontrast vielleicht profilierter hervortreten. Die einleitend genannten allgemeinen Charakteristika altorientalischen Königtums werden dabei vorausgesetzt.

1) Verhältnis der Götter zum König

Die Götter betrauen den König mit seinem Amt, sie wählen ihn aus. Im Frühen Mesopotamien wie in Assyrien ist der Herrscher Kind der Götter, von ihnen großgezogen, sie verleihen ihm die Insignien der Herrschaft¹⁸. Doch sind Unterschiede zu bemerken: In sumerischen Texten präsentiert sich der Herrscher als leibliches Kind der Götter, von ihnen gezeugt und gestillt¹⁹. Er ist der Geliebte und Gemahl der Göttin Ištar/Inanna; und die Darstellung dieses Verhältnisses in Hymnen führte zur Vorstellung von einer die Fruchtbarkeit des Landes begründenden „Heiligen Hochzeit“²⁰.

In Assyrien sorgen die Götter wie Vater und Mutter um den König²¹; er ist Geschöpf der Götter im Mutterleib, ohne von ihnen gezeugt zu sein²²; er wird von verschiedenen Göttern „geliebt“²³, doch geht er kein Liebesverhältnis mit ihnen ein.

2) König vor den Göttern im Kult

Der König vertritt sein Volk gegenüber den Göttern, er baut und unterhält die Heiligtümer des Landes. Auch die Rolle im Kult in den zentralen Heiligtümern des Landes gleicht sich: In neusumerischer Zeit, zu Ende des III. Jahrtausends, besorgen höchste Kultbeamte die Versorgung als Beauftragte (*maškim*) des Königs, wenn dieser nicht selbst die Opfer vollzieht²⁴. Vergleichbar übernimmt in der kultischen Hauptstadt Assur

¹⁸ Für die Wahl und Gotteskindschaft im Frühen Mesopotamien s. den Beitrag von WILCKE in diesem Band, sowie RÖMER und FLÜCKIGER-HAWKER 42 ff. (beide wie Anm. 1); für assyrische Belege s. z. B. SEUX (wie Anm. 1) 292 Anm. 154, 234 Anm. 6, s.v. *māru* usw., oder S. 19 die Verweise zu den einzelnen Stichwörtern.

¹⁹ FLÜCKIGER-HAWKER (wie Anm. 1) 46 f. A).

²⁰ Zusammenfassung und Hinweise auf wichtige Literatur bei SALLABERGER (wie Anm. 7) 155 f., wo dafür plädiert wird, in der Ur III-Zeit die "Heilige Hochzeit" als Beschreibung eines mythischen Verhältnisses, nicht eine rituelle Erzählung aufzufassen; eine etwas andere Meinung vertritt Piotr STEINKELLER, On rulers, priests and sacred marriage: tracing the evolution of early Sumerian kingship, in: WATANABE (Hg., wie Anm. 1) 103-137. – Die „Heilige Hochzeit“ mag in der Isin-Zeit entsprechend den übrigen politisch-religiösen Umbrüchen anders konzipiert worden sein.

²¹ SEUX (wie Anm. 1) 234 Anm. 6; vgl. auch im Beitrag von WILCKE den Hinweis auf das Tukulti-Ninurta-Epos.

²² SEUX a. O. 292 Anm. 154.

²³ SEUX a. O. 19.

²⁴ Die grundlegenden Erkenntnisse von S. OH'É führt Walther SALLABERGER, Der kultische Kalender der Ur III-Zeit (Berlin u. a. 1993) 17 f., 30, weiter.

der König bei Anwesenheit die Aufgaben des höchsten Priesters (*šangû*)²⁵. Das bedeutet also, daß die Priester im Namen des Königs ihren Pflichten nachkommen²⁶.

Ist damit der König immer auch ein Priester? Dem assyrischen König kommt häufig das Epitheton „reiner“ oder „erhabener Priester“ (*šangû*) zu, er übt das Priesteramt aus (*šangûtu*)²⁷. Im Frühen Babylonien sind dagegen priesterliche Ämter in der königlichen Titulatur selten, vereinzelt begegnen „Reinigungspriester“ (*isib*)²⁸ oder der *lu₂-mah*²⁹, nur die Herrscher von Akkade sind regelmäßig „Salbungspriester“ (*pāšišum*) von An³⁰. Im Gegensatz zum späteren Assyrien nimmt man also spezifische priesterliche Funktionen in die Titulatur auf, ohne daß damit der König gleichsam als höchster Priester fungiert. Das Amt des Hohepriesters oder der Hohepriesterin (sumerisch *en*) an den wichtigsten Heiligtümern erfüllen oft Söhne oder Töchter des Königs³¹.

²⁵ MENZEL (wie Anm. 14) I, 172-174. – Der angebliche Unterschied zwischen dem assyrischen und babylonischen König, vgl. z. B. MAUL (wie Anm. 1) 213, daß der babylonische König nur mit Priester, der assyrische ohne diesen agiere, scheint mir nicht so sicher zu sein. Denn gerade beim Verleihen der Insignien handelt im assyrischen Krönungsritual (s. Anm. 13) der Priester, zudem zeigen die einschlägigen babylonischen und assyrischen Ritualtexte eine unterschiedliche Ausrichtung auf Priester bzw. König, was die Darstellung beeinflussen muß.

²⁶ Vgl. auch aus dem Frühen Mesopotamien die Siegelinschriften von Kultpersonal mit Widmung an den König.

²⁷ SEUX (wie Anm. 1) s. v.; CAD Š/1, 382. Einzelne Ausnahmen aus dem Frühen Mesopotamien sind im altakkadischen Nippur der „Stadtfürst“ (*ensi₂*) Lugalniĝzu als *saĝĝa* des Enlil; vgl. auch den *saĝĝa* von Isin neben dem König im Eid z. B. bei Dietz Otto EDZARD, Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends (München 1968) Nr. 85a.2. – Zum *saĝĝa* Ningirsus im frühdynastischen Lagaš s. Josef BAUER, Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte, in: P. ATTINGER/M. WÄFLER (Hg.), Annäherungen 1. Orbis biblicus et orientalis 160/1 (Freiburg/Schweiz u. a. 1998) 474 (nicht Sohn des Stadtfürsten; der dort besprochene Brief betrifft aber nicht den späteren Herrscher Enentarzi, wie die Neubearbeitung von Burkhard KIENAST/Konrad VOLK, Die sumerischen und akkadischen Briefe des III. Jahrtausends [...] (Stuttgart 1995) 25-29, zeigt).

²⁸ SEUX (wie Anm. 1) s. v.: Lugalzagesi (prä-sargonisch), Šu-Suen (Ur III) und Lipit-Eštar (Isin) sind *isib* von An, letzterer auch in Keš (Nintur), Ur-Ninurta (von Isin) in Eridu.

²⁹ SEUX a. O. 420 s. v. *lu₂*: Lugalzagesi.

³⁰ Zum *pāšišu* (so statt *pašišu*) s. Alfonso ARCHI, Eblaita: *pāšisu* ‚colui che è addetto all’unzione; sacerdote purificatore; cameriere al servizio di una persona‘, in: Vicino Oriente 10 (1996) 37-71. Was kann dann der Titel bei Sargon bedeuten? Spielt er auf die gleichsam priesterliche Macht an, Untertanen in ihrem Amt einzusetzen? Belege s. SEUX a. O. s. vv. *pašišu* und ‚*gudá*‘ (letzteres auch bei Šu-Suen).

³¹ Dieses Priesteramt ist, wie jüngst endgültig klargestellt wurde, vom alten Herrschertitel ‚*en* der Stadt Uruk‘ zu trennen: STEINKELLER (wie Anm. 20) 116-118. Die Priester- und die Herrscherbezeichnung *en* lassen sich aber nicht immer klar auseinander halten, denn die Gleichung sumerisch *en* = akkadisch *enum* (d. i. der Priestertitel) von Uruk ist durch die Inschriften Lipit-Eštars belegt; vgl. auch ANam von Uruk als ‚*en* von Inanna‘; altbabylonische Königsinschriften nach Douglas R. FRAYNE, Royal inscriptions of Mesopotamia, early periods 4: Old Babylonian period (Toronto 1990).

3) König als Stellvertreter Gottes

Der assyrische König ist nicht nur Priester, er ist vor allem „Stadtfürst“ (*iššiakku*) seines Landesgottes Assur und „Statthalter“ (*šaknu*) des alten Götterherrschers Enlil. Den als „Stadtfürst“ übersetzten Titel trägt im Frühen Mesopotamien üblicherweise der Herrscher eines Stadtstaates. Und nur zu Beginn des betrachteten Zeitraums sehen sich manchmal die Herrscher als „Stadtfürsten“ des Gottes Enlil oder des Stadtgottes³².

Eine solche Bezeichnung „Stadtfürst“ fehlt für die späteren Könige von Akkade und die Könige der Ur III-Dynastie des späten III. Jahrtausends. In dieser Zeit ist der „Stadtfürst“ der vom König abhängige Gouverneur einer Provinz; der König aber ist zu dieser Zeit vergöttlicht (worauf gleich einzugehen ist). Besonders spannend ist nun die Situation nach dem Ende der Dritten Dynastie von Ur, wenn die einzelnen Provinzen wieder selbständig werden: denn an zwei Orten, in Ešnunna und in Aššur, bezeichnet sich der Herrscher weiterhin als „Stadtfürst“ (*iššiakkum*); der übergeordnete „König“ (*lugal*, *šarrum*) jedoch ist nicht mehr der Ur III-König, sondern der Stadtgott³³. Das daraus bald entwickelte Verständnis des Königs als expliziter „Stellvertreter Gottes“ sollte für Assyrien charakteristisch bleiben und das assyrische Königtum bis zu seinem Ende prägen.

4) Königsvergöttlichung und die gleichsam göttliche Rolle des Königs in der Gesellschaft

Die Vergöttlichung des Königs ist ein besonderes Phänomen des späten III. und frühen II. Jahrtausends. Augenfälligstes Kennzeichen ist die Schreibung des Personennamens mit dem Gottesdeterminativ. Wie diese in der Schrift markierte „Deifizierung“ allerdings sprachlich realisiert wurde, bleibt uns unbekannt³⁴.

³² Lugalzagesi (prä-sargonisch Umma) ist *šagina* „General“ Utus, vgl. SEUX (wie Anm. 1) 447 f.; zum Titel *ensi₂* eines Gottes s. SEUX a. O. 399 f.; Hermann BEHRENS/Horst STEIBLE, Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften (Wiesbaden 1983) 115, 117: „mächtiger Stadtfürst“ (*ensi₂ kalaga*) Enlils ist Lugalzagesi, dieser auch *ensi₂ gal* Enlils, letzter Titel ebenso im prä-sargonischen Mari und bei Sargon von Akkad; *ensi₂ gal* Ningirsus sind einige Stadtfürsten von Ġirsu (Enanatum I und II sowie Enmetena); *ensi₂* Utus: Warad-Sin von Larsa (s. SEUX). STEINKELLER (wie Anm. 20) 116, sieht im Titel *ensi₂* das Verhältnis gegenüber der Gottheit, in *lugal* „König“ das zu den Untertanen dargestellt. Wendet man dies für die Ur III-Zeit an, so könnte man allgemeiner *ensi₂* als Bezeichnung gegenüber dem übergeordneten Herrscher verstehen.

³³ Für Assur s. Hannes D. GALTER, Textanalyse assyrischer Königsinschriften. Die Puzur-Aššur-Dynastie, in: State Archives of Assyria Bulletin 12 (1998) 12 f., mit weiteren Hinweisen auch zur Entwicklung von Assur = Stadt zu Assur = Gott; für Ešnunna s. bei FRAYNE (wie Anm. 31) im Abschnitt E4.5.: Kirikiri (2.1), Ušur-awassu (5.1), Azūzum (6.2 und 3), Ur-NinMAR.KI (7.2), immer handelt es sich um das Siegel des Stadtfürsten; vgl. dagegen das Siegel Ibāl-pi-El II., der sich nun „König“ nennt (ib. 20.3); das Siegel Ipiq-Adads I. (9.2) ist schon nicht mehr Tišpak gewidmet, er ist aber noch *ensi₂*. [Anmerkung: Die erste Zahl der Inschriftensiegel gibt die Stelle in der Abfolge der altbabylonischen Herrscher von Ešnunna an, die zweite bezeichnet die Inschrift].

³⁴ Für einen Versuch s. Aage WESTENHOLZ, The Old Akkadian period. History and culture, in: ATTINGER/WÄFLER (Hg., wie Anm. 7) 47: *ilum Narām-Suen* „Gott N.“. Beachte in diesem Sinne auch die verstorbenen Könige von Ebla, vor deren Namen das Logogramm DIĠIR „Gott“ (in einem eigenen

In dieser Form beanspruchen göttlichen Status zuerst Narām-Suen von Akkade, dann die Ur III-Könige und einige Herrscher ihrer Nachfolgestaaten, voran der direkte Erbe Isin. Der göttliche Status selbst ist in seiner *theologischen* Dimension nicht so schwer zu fassen: Die aufgezeigte familiengleiche Nähe des Herrschers zu den Göttern und seine Funktion als Vermittler heben ihn über die Menschen hinaus, und als „Gott des Landes“ fungieren auch Könige des Frühen Mesopotamien, deren Namen nicht mit dem Gottesdeterminativ geschrieben wird³⁵.

Ein König wird mit seinem Regierungsantritt zum Gott, nicht die jeweilige Person, sondern das Amt ist also göttlich. Administrative Texte lehren uns zudem, daß eigentlich der „Genius“ (*lamma*) des Königs verehrt wird, wenn der göttliche König gemeint ist³⁶. Diese ausführlichere Variante kennen wir zwar nur aus einigen wenigen Ur III-Opferurkunden aus einer Provinz (Umma), doch zeigt dies, daß eine besondere schützende göttliche Macht die königliche Göttlichkeit begründet. Damit sind wir nicht mehr so weit entfernt von den Aussagen eines im I. Jahrtausend auch in Assyrien überlieferten Rituals zur Investitur des Königs, daß mit Übernahme der Krone als Insignie zwar Sonnen- und Mondgott zur Rechten und Linken Platz nehmen sollten, aber „Guter Schutzgott“ (*šēdu*) und „Guter Genius“ (*lamassu*) von Herrschaft und Königtum im Leib des Königs beständig seien³⁷. Der neuassyrische König galt in den Augen seiner Gelehrten zudem als „Abbild des Sonnengottes“, „Abbild des Gottes“ oder „Abbild des Herrn“ (Bēl)³⁸.

Der vergöttlichte Herrscher des Frühen Mesopotamien wird zum Objekt kultischer Verehrung, doch erlaubt die Schreibung des Königsnamens allein keine scharfe Abgrenzung. Zuerst sind Opfer bei den königlichen Statuen zu nennen, die in deutlich bescheidenerem Umfange auch früher und später im Frühen Mesopotamien sowie in Assyrien belegt sind³⁹. Die verstorbenen Herrscher werden im gesamten Alten Orient

Fach!) gesetzt wird; s. insbesondere Alfonso ARCHI, *Archivi reali di Ebla. Testi*, VII (Roma 1988) Nr. 150.

³⁵ So Ur-Namma (Ur III) und als letzter Hammurapi.

³⁶ Zu diesem Befund in Ur III-Urkunden aus Umma s. SALLABERGER (wie Anm. 24) 85. (Der Vorschlag von Gebhard SELZ, ‚The holy drum, the spear, and the harp‘ [...], in: I. L. FINKEL/M. J. GELLER (Hg.), *Sumerian gods and their representations* (Groningen 1997) 181, die Frage des „Genius“ durch einen Verweis auf die Rolle der Kultstatue zu lösen, bedeutet meines Erachtens einen Rückschritt: daß die Statue die Opfer erhält, steht nicht zur Debatte, fraglich ist das Konzept, das sich in dieser Statue konkretisiert). Der bei SALLABERGER a. O. angestellte Vergleich mit dem römischen *Genius* (insbes. des Kaisers) kann für sich beanspruchen, daß *lamassu* ebenso wie *genius* die ‚Lebenskraft‘ des Mannes bedeutet (s. die Wörterbücher).

³⁷ BERLEJUNG (wie Anm. 11) 24:53-56 (K4906+).

³⁸ PARPOLA (wie Anm. 9) 168 Anm. 33; vgl. SAA 10 196, 207, 125.

³⁹ Einige Beispiele: Zu den Opfern bei den Ur III-Königen s. SALLABERGER (Anm. 24) passim; zur Verehrung der frühdynastischen Herrschergemahlin vgl. Gebhard SELZ, *Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Šaša*. Ein Beitrag zum Problem der Vergöttlichung, *Acta Sumerologica* 14 (1992) 245-268; zu Opfern für altbabylonische Königsstatuen in Nippur s. R. Marcel SGRIST, *Les sattukku dans l'Éšumeša*. *Bibliotheca Mesopotamica* 11 (Malibu 1984) 149 (*alan* „Statue“ von König NN); zu Assyrien (und einzelnen Belegen anderer Epochen) Steven COLE/Peter MACHINIST, *Letters from Assyrian and Babylonian priests* [...]. SAA 13 (Helsinki 1998) XIV f.

kultisch verehrt, man denke etwa an die monatlichen Opfer beim ‚Heros‘ Gudea in der Provinz Girsu oder bei den Ur III-Königen oder an die königliche Begräbnisstätte, den Alten Palast der Stadt Assur als *bēt šarrāni* ‚Haus der Könige‘.

Verkörperte der König nun übernatürliche Macht, so war es nur folgerichtig, daß der Königsname als theophores Element in die Namengebung Eingang fand. Solche Namen sind bei königlichen Beamten am häufigsten anzutreffen, aber nicht allein auf sie beschränkt. Auch hier findet man Beispiele von der altsumerischen bis zur späten altbabylonischen Zeit, also weit über den Zeitraum der eigentlichen Königsvergöttlichung hinaus. In Assyrien (und im späten Babylonien) hingegen erscheint in Namen das Element *šarru* ‚König‘.

Daß auf dem Königtum die gesellschaftliche Ordnung beruht, begründet letzten Endes die Anrufung des Königs (neben Göttern) im Eid vor allem in Rechtsurkunden; dabei wird im Frühen Mesopotamien der König oft – nicht immer – namentlich angeführt, nicht jedoch in Assyrien (*adē ša šarri*).

Der Vergleich zwischen dem Frühen Mesopotamien und Assyrien zeigt also bemerkenswert konstant einen wesentlichen Unterschied: Im Frühen Mesopotamien wird bei der Statue, bei Personennamen, oft beim Eid der jeweilige König als Vertreter seines Amtes namentlich genannt, in Assyrien dagegen erscheint in all diesen Fällen das Appellativum *šarru* ‚König‘. Hier ist also das Amtsprinzip konsequenter in die entsprechende Begrifflichkeit eingegangen, der jeweilige Herrscher tritt hier nicht namentlich auf.

Am weitesten ausgebaut ist der Kult der vergöttlichten Herrscher offensichtlich in der Ur III-Zeit⁴⁰. Es gibt jährliche Herrscherfeste, die sich eher durch ihren Volksfestcharakter als durch einen aufwendigen Ritus auszeichnen. Nach diesen Festen sind zudem Monate des Kalenders benannt (z. B. ‚Monat Šulgi-Fest‘). Des weiteren kennen wir Tempel der vergöttlichten Könige mit ihren Besitzungen und ihrem Personal.

Der älteste Beleg für solche Königstempel ist ein so erstaunliches und einzigartiges Dokument, daß es hier zitiert sei. Es handelt sich um die Inschrift auf einer Statuenbasis von Narām-Suen von Akkade, also des ersten Herrschers, dessen Namen mit dem Gottesdeterminativ geschrieben wurde⁴¹:

„Narām-Suen, der Mächtige, der König von Akkade,
hat, als die vier Weltgegenden insgesamt gegen ihn rebellierten, durch die Liebe, die Ištar ihm erwiesen hat, neun Schlachten in einem Jahr siegreich bestanden und die Könige, die sich gegen ihn erhoben hatten, gefangen genommen.

⁴⁰ SALLABERGER (wie Anm. 7) passim, (wie Anm. 24) bes. 153 f., 170 f. – Thomas RICHTER, Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens. *Alter Orient und Altes Testament* 257 (Münster 1999) 200 f., meint, dass ^d*Inanna* ^d*Is-bi-er₃-ra* auf Kult beim göttlichen König hinweise; hier wird man aber den Namen einer Statue annehmen dürfen; vgl. entsprechend zu einer Statue von Šu-Suen Douglas R. FRAYNE, *Royal inscriptions of Mesopotamia, early periods 3/2: Ur III period* (Toronto 1997) 292 f. (mit Lit.).

⁴¹ Neueste Edition (mit Lit.): Douglas R. FRAYNE, *Royal inscriptions of Mesopotamia, early periods 2* (Toronto 1993) 113 f. (E2.1.4.10).

Weil er in dieser Not die Basis seiner Stadt gefestigt hatte, haben (die Bürger) seiner Stadt ihn zum Gott ihrer Stadt sich erbeten
 bei Ištar in E'anna, bei Enlil in Nippur, bei Dagān in Tuttul, bei Ninhursaga in Keš, bei Enki in Eridu, bei Suen in Ur, bei Šamaš in Sippar, bei Nergal in Kutha [d. h. bei den großen Göttern des Landes in ihren Heiligtümern]
 und sie haben in Akkade seinen [sc. Narām-Suens] Tempel errichtet.“

Die *Funktion der Königsvergöttlichung in der Gesellschaft* tritt damit offen zu Tage: Das Reich, das auseinanderzubrechen gedroht hatte, findet in der Gestalt des göttlichen Herrschers und seines Tempels einen neuen geistig-religiösen Identifikationspunkt in der politischen Hauptstadt, eine gemeinsame Mitte. Bezeichnenderweise lebt der Königs kult im überregionalen Reich der Ur III-Könige ebenso wieder auf und erreicht da mit Volksfesten, mit Tempeln in den Städten und Provinzen und Königsstatuen im ganzen Reich und in den Häusern hoher Beamter seinen Höhepunkt. Die ehemaligen Stadtstaaten behalten ihre Götterkreise, einzig der Königs kult stellt in religiöser Hinsicht die Verbindung zum Reich dar⁴².

Und nach dem Ende von Ur III? Die Könige von Isin schreiben sich noch mit dem Gottesdeterminativ, doch kennen wir nun keine Feste und Tempel ihres Kultes mehr. Jetzt orientiert sich der staatliche Kult auf ein gemeinsames Zentrum, nämlich den Götterherrscher Enlil in seiner Stadt Nippur⁴³. Vergleichbar setzten ja, wie schon erwähnt, die assyrischen Herrscher als Statthalter auf ihren König, den Gott Assur, als Nationalgott. Offenbar führt also das Ende von Ur III auch zu einem Ende der relativ kurzlebigen umfassenden Göttlichkeit des Herrschers (mit vollständigem Kult einschließlich Festen und Tempeln). Das Erbe dieser Zeit läßt sich in zwei unterschiedlichen Traditionen erkennen: In der einen wird der göttliche König von Ur durch den jeweiligen Stadtgott ersetzt, unter dem der „Stadtfürst“ steht (Beispiele Assur, Ešnunna), in der anderen lebt zwar die Königsvergöttlichung noch in der Namensschreibung fort, doch fehlt der ausgeprägte Königs kult (Beispiel Isin).

Die Königsvergöttlichung ist demnach kein einheitliches Phänomen, sondern weist je nach Gesichtspunkt verschiedene Facetten auf, wie diese zusammenfassende Übersicht noch einmal verdeutlichen soll:

- a) Schreibung des Namens mit Gottesdeterminativ:
 seit Narām-Sîn von Akkade, Ur III, Isin und Herrscher anderer frühaltbabylonischer Dynastien
- b) Opfer bei königlichen Statuen:
 nicht an a) gebunden, z. B. auch präargonisch, vgl. assyrisch *šalam šarri* „Statue des Königs“

⁴² Die Verbindungen der Provinzen mit dem Kult in den Zentren Nippur und Ur sind Vorstufen zum Modell der Isin-Zeit, doch im Unterschied zu Isin gibt es unter den Ur III-Königen noch mehrere Zentren.

⁴³ Dieser markante Wandel in der religiösen Rolle von Nippur ist dargestellt in: Walther SALLABERGER, Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel, in: G. WILHELM (Hg.), Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch (Saarbrücken 1997) 147-168.

- c) Königsname als theophores Element in Personennamen:
 nicht an a) gebunden (da etwa auch Babylon I), assyrisch stattdessen *šarrum* „König“
 d) Kult des vergöttlichten Königs:
 Tempel (Narām-Suen von Akkade, Ur III-Könige), Königsfeste (Ur III), Monatsnamen (Ur III), also gegenüber a) mit eingeschränkter Verbreitung

Versuch einer Synthese: Göttlichkeit des Herrschers und soziale Nähe zu den Untertanen

In wenigen Stichworten seien noch einmal die Eckdaten zusammengefaßt (markante Unterschiede sind durch Kursivierung hervorgehoben):

Thema	Frühes Mesopotamien	Assyrien
1) Verhältnis der Götter zum König	Kind, gezeugt, <i>gestillt</i> , <i>Geliebter</i> , usw.	Kind, geliebt, usw.
2) König vor den Göttern im Kult	Opferherr kultische Aufgaben vereinzelt priesterliche Funktionen	Opferherr kultische Aufgaben „Priester“ (<i>šangû</i>) im Titel
3) König als Stellvertreter Gottes	(nicht in Titulatur)	„Stadtfürst“ (<i>iššiakku</i>) von Gott Assur
4) Königsvergöttlichung a. Auftreten b. Zur Charakterisierung	a. Akkade- bis Isin-Zeit b. (göttlicher) „Genius“ des Königs (Ur III)	a. (nicht in Assyrien) b. (vgl. „Schutzgott“ und „Genius“ „im Leib des Königs“, König als Abbild Gottes)

Läßt dieser hier knapp skizzierte Befund eine allgemeine Tendenz erkennen? Betrachtet man, in welcher Art die soziale Nähe des Königs zum Gott dargestellt wird⁴⁴, so scheint eine Antwort möglich. Im Frühen Mesopotamien steht der Herrscher den Göttern sehr nahe, wie die Metaphern der Liebe und Geburt deutlich zeigen, er ist selbst göttlich; der neuassyrische König hingegen stellt sein nach wie vor zentrales Verhältnis zu den Göttern deutlich distanzierter dar, er ist ihr Stellvertreter und Priester oder das Abbild eines Gottes⁴⁵.

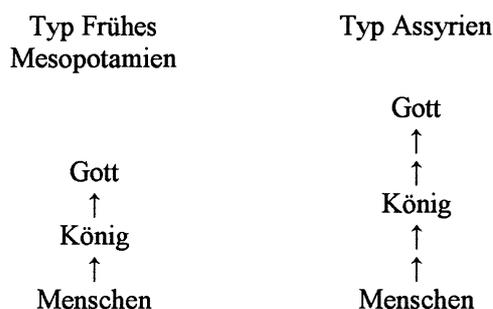
⁴⁴ Es geht hier, das sei ausdrücklich betont, um die (sprachliche) *Darstellung* des Verhältnisses der Untertanen zum Herrscher bzw. (dessen) zur Gottheit, nicht um das ‚tatsächliche‘ gesellschaftliche Verhältnis. Ohne Zweifel muß auch dieses Thema, das hier nur als Hypothese entworfen werden kann, gründlich ausgearbeitet werden.

⁴⁵ Zu dieser Interpretation hat mich der Beitrag zum altägyptischen Königtum von Elke BLUMENTHAL angeregt.

Diesen Punkt wollen wir noch einen Schritt weiterdenken. Der König vermittelt, wie oft gesagt, zwischen der Welt der Menschen und der der Götter. Wenn sich seine Nähe zu den Göttern ändert, wie sieht dann das Verhältnis zu den Menschen aus? Hier lassen sich leider nur wenige Hinweise in den Texten finden. Die Anrede in Briefen an den König ist ein erster Punkt: In altbabylonischer Zeit (und wohl auch Ur III) spricht man den Herrscher „mein Herr“ an, so wie andere Übergeordnete auch; der König ist hier also nicht besonders gekennzeichnet. In neuassyrischer Zeit dagegen schreibt man „an den König, meinen Herrn“, der Titel in der Anrede legt den Adressaten schon eindeutig fest. Unterschiede zeigt auch der Empfang beim König: Wenngleich nicht jeder zur Audienz bei König Hammurapi vorgelassen wird, so können sich dort bei Audienzen und in geheimer Sitzung mit den fremden Gesandten Gespräche entwickeln, während man vor den assyrischen König offensichtlich mit bedecktem Gesicht tritt⁴⁶.

Wenn ich solche Beispiele richtig deute, so wird in Assyrien auch der Abstand zwischen König und seinen Untertanen größer gesehen/dargestellt als im Frühen Mesopotamien. Damit kommen wir zu folgendem Schluß: Menschen und Götter stehen nicht immer in einem ‚festen Abstand‘, wobei der König einmal näher bei den Menschen, einmal näher bei den Göttern eingeordnet würde. Nein, die hierarchischen Verhältnisse entsprechen sich: Eine größere Nähe zum König entspricht dessen Einbindung in die Götterwelt im Frühen Mesopotamien, die größere Distanz der Spätzeit dagegen äußert sich ebenfalls in beiden Hierarchie-Verhältnissen vom Untertan zum König und von ihm zur Gottheit⁴⁷. Nicht unerwartet wird also das Verhältnis zu den Göttern entsprechend der sozialen Hierarchie gestaltet; für unsere Vorstellung vom sakralen Königtum bleibt dieser Schluß dennoch wichtig.

Ein Modell zur sozialen Nähe zwischen Gott – König – Menschen:



⁴⁶ Empfang bei Hammurapi: Dominique CHARPIN, Hammu-rabi de Babylone et Mari. Nouvelles sources, nouvelles perspectives, in: J. RENGIER (Hg.), *Babylon* (Saarbrücken 1999) 111-130, bes. 113-121; bedecktes Gesicht am assyrischen Hof: Simo PARPOLA, The murderer of Sennacherib, in: B. ALSTER (Hg.), *Death in Mesopotamia*. Mesopotamia 8 (Copenhagen 1980) 171-182, hier 172 und 176 Anm. 12.

⁴⁷ Einschränkend ist daran zu erinnern, daß in der (späten) Akkad- und Ur III-Zeit, als der König die größte Gottähnlichkeit erreicht, der König als ‚zusätzliche‘ Instanz über dem ‚gewohnten‘ lokalen (nun abhängigen) Stadtfürsten steht.