

OFFPRINT FROM

*Organization, Representation,
and Symbols of Power
in the Ancient Near East*

Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale
at Würzburg
20–25 July 2008

edited by
GERNOT WILHELM

Winona Lake, Indiana
EISENBRAUNS
2012

© 2012 by Eisenbrauns Inc.
All rights reserved
Printed in the United States of America
www.eisenbrauns.com

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Rencontre assyriologique internationale (54th : 2008 : Würzburg, Germany)
Organization, representation, and symbols of power in the ancient Near East :
proceedings of the 54th Rencontre assyriologique internationale at Wuerzburg,
20–25 July 2008 / edited by Gernot Wilhelm.

p. cm.

Includes bibliographical references.

ISBN 978-1-57506-245-7 (hardback : alk. paper)

1. Middle East—Civilization—To 622—Congresses. 2. Middle East—
Politics and government—Congresses. 3. Middle East—Antiquities—
Congresses. 4. Assyria—Civilization—Congresses 5. Assyria—Politics and
government—Congresses. 6. Assyria—Civilization—Congresses.

I. Wilhelm, Gernot. II. Title.

DS41.5R35 2008

939.4—dc23

2012019372

The paper used in this publication meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences—Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48–1984. ©™

Contents

Vorwort	ix
Abbreviations	xi
Program	xvii
Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers bei seinen Untertanen	1
WALTHER SALLABERGER	
L'exercice du pouvoir par les rois de la I ^{ère} Dynastie de Babylone: problèmes de méthode	21
DOMINIQUE CHARPIN	
Verwaltungstechnische Aspekte königlicher Repräsentation: Zwei Urkunden über den Kult der verstorbenen Könige im mittelassyrischen Assur	33
EVA CANCEK-KIRSCHBAUM	
Bild, Macht und Raum im neuassyrischen Reich	51
DOMINIK BONATZ	
Die Rolle der Schrift in einer Geschichte der frühen hethitischen Staatsverwaltung	73
THEO VAN DEN HOUT	
WORKSHOP: Collective Governance and the Role of the Palace in the Bronze Age Middle Euphrates and Beyond	85
Introduction	85
ADELHEID OTTO	
Archaeological Evidence for Collective Governance along the Upper Syrian Euphrates during the Late and Middle Bronze Age	87
ADELHEID OTTO	
Textual Evidence for a Palace at Late Bronze Emar	101
DANIEL E. FLEMING	
Die Rolle der Stadt im spätbronzezeitlichen Emar	111
BETINA FAIST	
Les « Frères » en Syrie à l'époque du Bronze récent: Réflexions et hypothèses*	129
SOPHIE DÉMARE-LAFONT	
Organization of Harrādum, Suhum, 18th–17th Centuries B.C., Iraqi Middle Euphrates.	143
CHRISTINE KEPINSKI	

Contents

Ein Konflikt zwischen König und Ältestenversammlung in Ebla	155
GERNOT WILHELM	
WORKSHOP: The Public and the State	167
Introduction	167
EVA VON DASSOW	
The Public and the State	171
EVA VON DASSOW	
From People to Public in the Iron Age Levant.	191
SETH SANDERS	
Administrators and Administrated in Neo-Assyrian Times	213
SIMONETTA PONCHIA	
The Babylonian Correspondence of the Seleucid and Arsacid Dynasties: New Insights into the Relations between Court and City during the Late Babylonian Period	225
ROBERTO SCIANDRA	
La liste Lú A et la hiérarchie des fonctionnaires sumériens	249
ALEXANDRA BOURGUIGNON	
Königslisten als Appellativ-Quellen	257
PAVEL ČECH	
From King to God: The NAMEŠDA Title in Archaic Ur.	265
PETR CHARVÁT	
The Uses of the Cylinder Seal as Clues of Mental Structuring Processes inside Ur III State Machinery	275
ALESSANDRO DI LUDOVICO	
EN-Priestess: Pawn or Power Mogul?	291
JOAN GOODNICK WESTENHOLZ	
Die Uruk I-Dynastie—ein Konstrukt der Isin-Zeit?	313
CATHERINE MITTERMAYER	
Neue Erkenntnisse zu den königlichen Gemahlinnen der Ur III-Zeit	327
MARCOS SUCH-GUTIÉRREZ	
Ĝeštinanna und die Mutter des Šulgi	347
FRAUKE WEIERSHÄUSER	
Vom babylonischen Königssiegel und von gesiegelten Steinen	357
SUSANNE PAULUS	
Marduk and His Enemies: City Rivalries in Southern Mesopotamia.	369
J. A. SCURLOCK	
Text im Bild — Bild im Text: Bildmotive als Bedeutungsträger von Machtansprüchen im hellenistischen Mesopotamien?	377
KARIN STELLA SCHMIDT	
The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš	387
KAREN SONIK	
Aššur and Enlil in Neo-Assyrian Documents	397
SPENCER L. ALLEN	

Contents

“The Charms of Tyranny:” Conceptions of Power in the “Garden Scene” of Ashurbanipal Reconsidered	411
MEHMET-ALI ATAÇ	
Les archers de siège néo-assyriens	429
FABRICE Y. DE BACKER	
King’s Direct Control: Neo-Assyrian Qēpu Officials	449
PETER DUBOVSKY	
Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program	461
NATALIE NAOMI MAY	
Local Power in the Middle Assyrian Period: The “Kings of the Land of Māri” in the Middle Habur Region	489
DAISUKE SHIBATA	
Women, Power, and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces	507
SAANA SVÄRD	
Organising the Interaction Between People: a New Look at the Elite Houses of Nuzi	519
DAVID KERTAI	
Les femmes comme signe de puissance royale: la maison du roi d’Arrapha.	531
BRIGITTE LION	
Power Transition and Law: The Case of Emar	543
LENA FIJAŁKOWSKA	
The Representatives of Power in the Amarna Letters	551
J. MYNÁŘOVÁ	
Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḫirom-Sarkophags	559
H. NIEHR	
Religion and Politics at the Divine Table: The Cultic Travels of Zimri-Līm	579
CINZIA PAPPI	
The City of Ṭābatum and its Surroundings: The Organization of Power in the Post-Hammurabi Period	591
SHIGEO YAMADA	
The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King	605
GARY BECKMAN	
The Power in Heaven: Remarks on the So-Called Kumarbi Cycle	611
CARLO CORTI AND FRANCA PECCHIOLI DADDI	
Die Worte des Königs als Repräsentation von Macht: Zur althethitischen Phraseologie.	619
PAOLA DARDANO	
Treaties and Edicts in the Hittite World.	637
ELENA DEVECCHI	
Luxusgüter als Symbole der Macht: Zur Verwaltung der Luxusgüter im Hethiter-Reich	647
MAURO GIORGIERI AND CLELIA MORA	

Contents

Autobiographisches, Historiographisches und Erzählelemente in hethitischen “Gebeten” Arnuwandas und Mursilis	665
MANFRED HUTTER	
The (City-)Gate and the Projection of Royal Power in Ḫatti	675
J. L. MILLER	
Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht: Einige ikonographische Bemerkungen	687
ZSOLT SIMON	
“ . . . Ich bin bei meinem Vater nicht beliebt. . . ”: Einige Bemerkungen zur Historizität des Zalpa-Textes	699
BÉLA STIPICH	
Dating of Akkad, Ur III, and Babylon I	715
PETER J. HUBER	
Cuneiform Documents Search Engine	735
WOJCIECH JAWORSKI	
Fluchformeln in den Urkunden der Chaldäer- und Achämenidenzeit	739
JÜRGEN LORENZ	
Arbeitszimmer eines Schreibers aus der mittelelamischen Zeit	747
BEHZAD MOFIDI NASRABADI	
Siegel für Jedermann: Neue Erkenntnisse zur sog. Série Élamite Populaire und zur magischen Bedeutung von Siegelsteinen.	757
GEORG NEUMANN	
Did Rusa Commit Suicide?	771
MICHAEL ROAF	
Über die (Un-)Möglichkeit eines “Glossary of Old Syrian [GIOS]”	781
JOAQUÍN SANMARTÍN	
Adapas Licht	795
ILLYA VORONTSOV	
Early Lexical Lists and Their Impact on Economic Records: An Attempt of Correlation Between Two Seemingly Different Kinds of Data-Sets.	805
KLAUS WAGENSONNER	



Das Ansehen eines altorientalischen Herrschers bei seinen Untertanen

Walther Sallaberger

MÜNCHEN

„Von Enlil berufener Hirte“ (*rējūm nibīt Ellil*, CH i 52–54), „Erstürmer der vier Weltgegenden“ (*tīb kibrāt erbētīm*, ii 2–4), „Schirm des Landes“ (*ṣulūl mātīm*, ii 48f.), „ungestümer Wildstier“ (*rīmum kadrum*, iii 7f.), „frommer Fürst“ (*rubūm na’dum*, iv 32f.), „Sonne von Babylon, der das Licht über dem Land Sumer und Akkad aufgehen lässt“ (*šamšu Babilim, mušēši nūrim ana māt Šumerim u Akkadim*, v 4–9): mit solchen Epitheta wurde Ḫammurapi von Babylon in seiner berühmten Gesetzesstele vorgestellt. Auch wenn die ideologischen Implikationen solcher Epitheta erschlossen werden können, so bleibt dabei doch unbekannt, wie der Liebling der Götter oder „der ungestüme Wildstier“, wie der babylonische König von seinen Untertanen gesehen wurde.

Denn deren Gehorsam bildet die Grundlage von Herrschaft, wenn man Max Webers Definition folgt.¹ In diesem Zusammenhang stellen sich dann aber weitere Fragen: Wie stellte sich die königliche Macht aus der Perspektive der Babylonier dar? Wirkten auch andere Aspekte außer der faktischen politischen Macht, die womöglich durch rigide Gesetze, ergebene Beamte, willfähige Spezialtruppen und eine starke Armee aufrecht erhalten werden konnte? Denn stabile Herrschaft impliziert, dass der König sein Volk an sich band und sich nicht allein auf die Legitimation innerhalb seiner Ideologie berufen konnte. Die Konstanz des Königtums in Mesopotamien und die strukturellen Voraussetzungen von Herrschaft setzen eine enge Bindung zwischen dem König und seinem Volk unabdingbar voraus. Hier ist nach dem Ansehen, der positiven Einschätzung des Königs zu fragen, wobei sich in erster Linie die Aufgabe stellt, dafür geeignete Quellen zu identifizieren. Denn in königlichen Texten steht der König allein im Fokus, als Adressaten erscheinen explizit der zukünftige Herrscher oder die Götter, so dass eine adäquate Beschreibung der sozialen Funktionen und Wirkung der Texte erschwert wird. Die königlichen

Author's note: Zusätzlich zu den im Abkürzungsverzeichnis aufgeschlüsselten Abkürzungen wird in diesem Aufsatz die Abkürzung Ur-Utu für Van Lerberghe and Voet 1991 verwendet.

1. Weber 1980 (1922), Kap. I § 16: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden; Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden. . . . Der Tatbestand einer Herrschaft ist nur an das aktuelle Vorhandensein eines erfolgreich andern Befehlenden, aber weder unbedingt an die Existenz eines Verwaltungsstabes noch eines Verbandes geknüpft; dagegen allerdings – wenigstens in allen normalen Fällen – an die eines von beiden.“

Texte, das sind Bau- und Weihinschriften, Stelen und Hymnen ebenso wie die Formeln der Jahresnamen, kann man auch *nicht* als im engeren Sinne ‚argumentativ‘ auffassen, also als begründete Stellungnahmen in Streitfällen. Ebenso verbietet sich eine Bezeichnung als ‚Propaganda‘, denn es fehlte die Masse an Menschen, die von den Vorzügen des Königs hätte überzeugt werden sollen. Wenn die königlichen Texte selbst also nicht plausibel in eine argumentative oder legitimatorische Auseinandersetzung mit den Untertanen einzupassen sind, dann entfallen sie auch weitgehend als primäre Quelle für das Ansehen des Herrschers in seinem Lande.

Vielmehr sei hier eine Zusammenschau unterschiedlicher Quellen gewagt, in denen sich der Blick der Bevölkerung auf ihren Herrscher offenbart.² Die Beispiele in diesem Beitrag stammen aus dem Frühen Mesopotamien, dem Zeitraum von der präargonischen bis zur altbabylonischen Periode. Diese Epoche lässt sich sowohl aufgrund ideologischer Traditionen als auch aufgrund ähnlicher Raum- und Bevölkerungsgrößen zusammenfassend betrachten, sie hebt sich zudem von nachfolgenden Reichen ab. Ein Schwerpunkt liegt aufgrund der Quellenlage auf dem Babylonien Ḫammurapis, denn hier ergänzen Briefe und Urkunden das Bild. Wir nähern uns dem Thema in drei Schritten:

1. Zuerst interessiert die Perspektive des Herrschers selbst auf sein Volk, wobei neben königlichen Texten auch administrative Palastarchive zu berücksichtigen sind und zudem die Frage der Kommunikation königlicher Ideologie gestreift wird.
2. Die Verteilung ökonomischer Ressourcen verweist recht deutlich auf den zentralen Stellenwert des Kriegswesens bei der Repräsentation des Herrschers und der Generierung seines Ansehens im Land.
3. Palast, König und Hauptstadt werden nach dem Zeugnis altbabylonischer Alltagsbriefe vornehmlich als höchste Rechtsinstanz wahrgenommen. Dem Zentrum der Macht begegnete man in gebotenem Respekt, doch auch Stiftungen für den regierenden König sind in dieses Bild einzufügen.

Dieser Beitrag verfolgt damit ein doppeltes Ziel, nämlich zunächst überhaupt relevante Quellen für den Blick der Menschen auf ihren Herrscher zu identifizieren und anzuführen und damit in einem weiteren Schritt die Akzeptanz königlicher Macht und das darüber hinausgehende Ansehen eines Königs als relevante Faktoren erfolgreicher Herrschaftsausübung darzustellen. Über den Gehorsam gegenüber dem Herrscher hinaus, der jede Form von Herrschaft definiert, geht es um sein Prestige, das allgemeine gesellschaftliche Anerkennen des Charismas des königlichen Amtes.³

1. Die Perspektive des Herrschers

In den königlichen Texten steht allein der Herrscher im Fokus, so dass sie zwar die ideologischen Grundlagen, doch nicht die politische Verankerung seiner Macht zeigen. Umso wertvoller sind deshalb die vereinzelt Aussagen über die Abhängigkeit des Königs von der Zustimmung seines Volkes (Abschnitt 1.1.). Auf vielfältige Weise erfuhr man außerhalb des Hofes von Person, Amt und Taten des Herrschers,

2. In den meisten Fällen müssen Andeutungen genügen; bibliographisch nachgewiesen sind nur die eingehender behandelten Textstellen.

3. Nach der Typologie von Max Weber (1922) weist die traditionale Herrschaft im Frühen Mesopotamien durch die Verwaltung Züge der legalen Herrschaft und durch die außeralltägliche Bevorzugung des Königsamtes der charismatischen Herrschaft auf. Im vorliegenden Zusammenhang wird der amtscharismatische Aspekt vorrangig behandelt.



wurden im Lande die Inhalte königlicher Texte vermittelt (1.2.). Die Texte stellen die Beziehung des Herrschers zu den Göttern beinahe als exklusiv dar, doch aus dem Blickwinkel unseres Themas lässt sich außerdem erkennen, dass die Götter in ihren Tempeln zugleich als die Identifikationspunkte mesopotamischer Städte fungierten (1.3.). Damit unterwarfen sich Herrscher und Land den gemeinsam anerkannten überirdischen Mächten und den von ihnen repräsentierten Werten und Normen. In der politischen Praxis hatte der Herrscher seiner Verantwortung gegenüber dem Land insbesondere durch eine adäquate Verteilung der ökonomischen Ressourcen gerecht zu werden (1.4.).

1.1. Die Macht des Volkes

So sehr sind die königlichen Texte auf die Gestalt des Herrschers fixiert, dass Hinweise auf die Macht des Volkes, die sogar einen Herrscher vertreiben konnte, selten bleiben. Ein Grenzdokument des präargonischen Herrschers Enmetena von Lagaš schließt mit dem Fluch, dass ein Vertragsbrüchiger aus Umma von seiner eigenen Stadt erschlagen werde:

Wenn der Mann von Umma den Grenzdeich Ningirsus, den Grenzdeich Nanšes überschreiten will, um gewaltsam Felder wegzunehmen, – sei es ein Mann von Umma, sei es ein Fremder – dann soll Enlil ihn zerstören, soll Ningirsu sein großes Fangnetz über ihn werfen und seine erhabene Hand, seinen erhabenen Fuß von oben auf ihn setzen!

Die Bevölkerung seiner Stadt soll die Hand gegen ihn erheben und ihn dann inmitten seiner Stadt erschlagen! (Ent. 28 vi 9–29 // Ent. 29 vi 21–40 = RIME 1.9.5.1, Hervorhebung W. S.)

Auch der Begründer der III. Dynastie von Ur, Urnamma, wünscht, dass die Stadt den nachlässigen Nachfolger vom Thron vertreibe:

[Wer] diese Inschrift ausradiert, seinen Namen darauf schreibt, wegen dieses [Fluches] einen Anderen die Hand erheben lässt, damit er diese [Inschrift] ausradiere, ihm einen nicht zu schreibenden Namen [auftrage] – sei dieser [Mensch] ein König, ein ‚Herr‘ oder ein Stadtfürst – *von seinem hingestellten Thron herab(gestürzt) soll er im Staub [sitzen]! Seine [Stadt] soll ihn unter dem Baldachin weg vertreiben!*

Seine [Stadt] soll zu einer Stadt gemacht werden, der Enlil nicht wohlgesonnen ist! [Die Stadttore] seiner Stadt soll man öffnen! [. . .] junge Männer seiner Stadt sollen Blinde sein! [. . .] junge Frauen seiner Stadt sollen schlaflos sein! Am [. . .] seiner Stadt sollen (die Götter) Enki, Iškur und Ašnan im erhabenen [. . .] Enlils [. . .]. [. . .] der Hürde sollen sie nicht erbauen, [. . .] des Pferchs sollen sie ihm nicht [. . .] [Spuren] (Codex Urnamma, Schluss C iii' 9'–22'; nach Wilcke 2002: 326f.; Hervorhebung W. S.)

Im Fluch bei den Göttern wurde die Rebellion der Bevölkerung beschworen; die Macht des Herrschers musste von den Menschen akzeptiert werden, um wirksam zu sein.

Utuhēgal von Uruk beschrieb eindrücklich, wie der Machtverlust von der Bevölkerung umgesetzt wurde:

An diesem Tag hat Tirigan, der König von Gutium, sich ganz alleine zu Fuß davongestohlen. Dort, wohin er sein Leben gerettet hatte, in Dabrum, war es für ihn gut.



EISENBRAUNS

Offprint from: Gernot Wilhelm, ed.,
*Organization, Representation, and Symbols of Power
 in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th
 Rencontre Assyriologique Internationale*
 © Copyright 2012 Eisenbrauns. All rights reserved.

Weil die Leute von Dabrum wussten, dass Utuḫegal der König ist, dem Enlil die Macht gegeben hat, haben sie den Tirigan nicht freigelassen.

Der Bote Utuḫegals hat den Tirigan und dessen Frau und Kinder in Dabrum festgenommen und an seine Hand die Holzklammern angelegt, seine Augen mit einem Tuch verbunden. (Text RIME 2, 286f. und 292, E2.13.6.4: 103–120; Hervorhebung W. S.)

Die religiös fundierte Ideologie des Königtums, dass Utuḫegal das Königtum von Enlil erhalten hatte, wurde als allgemein bekannt vorausgesetzt. Die politische Macht hatten auch die Einwohner im letzten Winkel des Landes akzeptiert, ihr konsequent loyales Verhalten führte letztlich zum Sieg Utuḫegals.

Hier wird einmal in Worte gefasst, dass bei jedem Regierungsantritt, umso mehr aber beim Wechsel der herrschenden Dynastie die Bevölkerung den neuen Herrscher mitzutragen hatte, wobei zuerst die Zustimmung wichtiger Institutionen und einflussreicher Persönlichkeiten gefordert war.

1.2. Die Verbreitung königlicher Ideologie

Die uns erhaltenen königlichen Quellen zeigen einige Wege auf, *wie* Name und Bild des Königs und seine Taten im Lande kommuniziert wurden. Die wichtigsten Denkmäler königlicher Präsentation, die Stelen oder Statuen mit ihren Bildnissen und Inschriften, befanden sich meist in Tempeln, in deren Fundamenten die Bauinschriften vergraben waren. Die Hymnen wurden am königlichen Hof von Ur rezitiert: die Sänger traten als Dichter der Preislieder in Erscheinung, sie wurden dafür mit Geschenken reich belohnt.⁴ Sowohl Tempel als auch Palast sind aber Orte beschränkter Zugänglichkeit.

In der altbabylonischen „Schule“ (e₂-dub-ba-a) studierte man die Preislieder von früheren Königen der Ur III- und Isin-Zeit ebenso wie historische Inschriften, Königsbriefe und andere Literaturwerke, so dass die ideologischen Grundlagen des Königtums unter den Personen mit Schreiberausbildung verbreitet waren; das war in altbabylonischer Zeit ein nicht allzu kleiner⁵ und vor allem ein einflussreicher Personenkreis.

In Analogie zu einer solchen in der Regel posthumen Tradition von Texten lässt sich erschließen, wie man allerorten während der jeweiligen Regierungszeit das „offizielle“ Herrscherbild der königlichen Texte rezipieren konnte. Als ein Zeugnis für einen Konsens in der geistigen Elite des Landes über die Ideologie des Herrschers kann man auf die Hymnen auf Rim-Sîn verweisen, die von der Priesterschaft in Ur zu seinen Ehren verfasst wurden.⁶ Und die sumerischen Briefe der Schultradition vermitteln in ihrer Mischung aus literarischen königlichen Epitheta und trockener Verwaltungssprache einen Eindruck davon, wie das überhöhte Bild des Königs in den Alltag des Schreibers eingepasst wurde.⁷

Gerade die Priester der größeren Tempel begegneten dem Wirken ihrer Könige täglich in deren Bauten und Stiftungen. Königliche Bauinschriften waren zwar in

4. Knapp zusammenfassend Sallaberger 2003/04: 57; zu den königlichen Sängern nun Pruzsinszky 2007.

5. Vgl. Wilcke 2000 zur Literalität in altbabylonischer Zeit.

6. So Charpin 1986: 301f.: «En réalité, ces hymnes sont des salutations adressées par le clergé d'un temple lors de la visite d'un souverain»; vgl. Brisch 2007: 67 u.ö.

7. Neben der literarischen Korrespondenz mit den Königen von Ur (RCU, Michalowski 1976) sind hier vor allem Briefe der „Sammlung B“ (Ali 1964) einschlägig.



der Regel verborgen, so dass der Namen am göttlich geschützten Ort lange bewahrt wurde, doch gab es gelegentlich auch sichtbare Bauinschriften.⁸ In den Haupttempeln waren zudem Statuen älterer und regierender Könige versammelt, deren Namen durch den regelmäßigen Opferdienst in Erinnerung gerufen wurde.

Das charakteristische Bild des Herrschers stand vielen Einwohnern des Landes gerade unter den Dynastien von Ur III bis Babylon I ständig vor Augen: Die Rollsiegel königlicher Amtsträger, vom Stadtfürsten (*ensi₂*) im Reich von Ur III bis zum Kultpersonal unter den letzten Königen von Babylon I, trugen nicht nur eine Inschrift, die den Siegelinhaber als „Diener“ des regierenden Königs auswies, sondern zeigten auch im Bild den König thronend oder als Triumphator, dem sich der Beter ehrfürchtig näherte.⁹ Alle Amtsträger verfügten als Zeichen ihres Amtes über Name und Bild des jeweiligen Königs in ihren Rollsiegeln, die sie innerhalb der Administration und gegenüber ihren Klienten auswiesen;¹⁰ Status und Ansehen gewannen sie so aus ihrem Verhältnis zum Herrscher.

Nicht nur dessen Namen und Bild, sondern auch seine wichtigsten Taten konnten alle in Administration und Recht tätigen Landesbewohner sehr genau: in der Form von Jahresnamen wurden in verdichteter Form dieselben Inhalte transportiert, die am Hof in langen Hymnen besungen wurden oder die in Steleninschriften niedergelegt waren, all die Stiftungen für die Götter des Landes und die Tempelbauten, die Erlasse oder Kriegszüge. Alle Urkunden im Lande, von der Ausgabeliste von Rationen bis zu privatrechtlichen Verträgen, erhielten dieselben Datenformeln, alle Schreiber gebrauchten sie in einheitlicher Weise. Jedes persönliche Datum außerhalb des Jahreskreises war so durch die königliche Politik definiert.

Die genannten Quellen mögen als Hinweise darauf genügen, durch welche Medien und auf welchen Wegen Name, Bild und Taten des Königs über die Amtsträger im ganzen Lande verbreitet wurden.

1.3. Die Rolle der Götter in der Repräsentation gegenüber dem Land

In welcher Form die Königsideologie kommuniziert wurde, ist wieder am prägnantesten bei Utuḫeḡal formuliert:

Der König, von Enlil mit Macht beschenkt, den Inana ins (reine) Herz berufen hat, Utuḫeḡal, der starke Mann, zog ihm (: Tirigan) aus Uruk entgegen. Am Iškurtempel schlug er die (Lager)pflöcke ein, zu den Söhnen seiner Stadt sprach er:

„Gutium, das hat Enlil mir gegeben, meine Herrin Inana ist meine Helferin, Dumuzi-ama’ušumgalana hat es als das Meinige erklärt, den Gilgameš, den Sohn Ninsumuns, hat er mir zum Anwalt gegeben.“ Den Söhnen von Uruk und Kulaba bereitete er damit Freude. Wie ein einziger Mann folgten sie ihm nach.

Die Leute von Uruk folgten dem König bereitwillig in den Krieg, nachdem der ihre Stadtgötter Inana, Dumuzi-ama’ušumgalana und Gilgameš angerufen hatte.

In der Ideologie des Frühen Mesopotamien war das Königtum eine Gabe der Götter, die den jeweiligen Herrscher bestimmten und ihm die für sein Amt erforderlichen Voraussetzungen gewährten. Doch wofür standen die Götter? Im Prolog

8. Radner 2005: 141–147, behandelt eingehend das Verbergen und die Sichtbarkeit von Inschriften im Frühen Mesopotamien; vgl. ihre Zusammenfassung *ibid.* 153–155.

9. Zur Ikonographie des Herrschers im Frühen Mesopotamien sei auf die großen Überblicke von Barrelet 1974 und Braun-Holzinger 2007 verwiesen.

10. Zur Ikonographie und zum obligatorischen Gebrauch von Königs- und Beamtsiegeln im altbabylonischen Obermesopotamien und Syrien s. Otto 2000: 173–78.



des „Codex Hammurapi“ beschreibt sich Hammurapi als ihr frommer Diener, der für die Kulte des Landes sorgt:

Ich bin Hammurapi,
 der von (Gott) Enlil berufene Hirte, der Hülle und Fülle aufhäufte und alles Erdenkliche fertigstellte für *Nippur*-Duranki, der fromme Pfleger von Ekur,
 der tüchtige König, der (für Gott Ea) *Eridu* wiederherstellte, der den Ritus von Eabzu reinigte,
 der Erstürmer der vier Weltgegenden, der den Namen *Babylons* groß machte,
 der das Herz (Gott) Marduks, seines Herrn, erfreute, der täglich Esagil zu Diensten ist,
 der Same des Königtums, den (Gott) Šin schuf, der *Ur* gedeihen ließ, der Demütige, der Betende, der Überfluss brachte nach Ekišnuḡal,
 der König der Einsicht, der auf (Gott) Šamaš hört, der Mächtige, der die Grundfesten von *Sippar* gefestigt hat, der den Hochtempel der (Göttin) Aja mit Grün bekleidete, der den Tempel Ebabbar, welcher wie eine Wohnung im Himmel ist, erhaben gemacht hat,
 der Krieger, der *Larsa* schonte, der Ebabbar erneuerte für (Gott) Šamaš, seinen Helfer,
 der Herr, der *Uruk* belebte, Wasser der Fülle seinen Einwohnern vorsetzte, der die Spitze von Eanna erhöhte, der reichen Ertrag für (Gott) Anu und (Göttin) Ištar aufhäufte,
 der Schirm des Landes, der die zerstreuten Einwohner von *Isin* sammelte, der den Tempel (der Göttin Ninisina) *Egalmaḡ* reichlich versah mit Überfluss,
 (weitere Orte: Kiš, Kutha, Borsippa, Dilbat, Keš, Lagaš und Girsu, Karkar, Maškan-šapir, Malgium, Mari und Tuttul, Ešnunna, Akkade, Assur, Ninive)
 der Fromme, der zu den großen Göttern betet (CH i 50-iv 66)

Der König erfüllt seine Aufgaben in enger Beziehung zur jeweils zuständigen Gottheit: er ist der vom Götterkönig eingesetzte Hirte des Landes, der Weise gegenüber dem Weisheitsgott, der Eroberer seines Stadtgottes, der Erbsohn des für die Geburt verantwortlichen Mondgottes usw. Vergleichbare Aussagen finden sich regelmäßig in königlichen Texten. Ungewöhnlicher Weise aber betont Hammurapi hier zudem die Pflege der Hauptheiligtümer seines Reiches. Die großen Tempel bildeten ideell und baulich die Zentren der ebenfalls namentlich einzeln angeführten Städte, mit ihrer Versorgung unterstützte Hammurapi das Land. Nicht selten – und deshalb ist dieser Abschnitt so wichtig – wird zudem die Pflege des Heiligtums mit der Stärkung der Bevölkerung verbunden: die durch die vorangegangenen Kriege verstreuten Einwohner von Isin wurden wieder zurückgeführt, die Bevölkerung der letzten Kriegsgegner Larsa oder Mari wurde „geschont“, obwohl deren Herrscher durch ihre Taktik die Rache Hammurapis provoziert hatten; und insbesondere bezieht sich der Text auf den Ausbau des Euphrat, so dass durch eine verbesserte Bewässerungswirtschaft Orte wie Nippur, Ur oder Uruk in Überfluss leben können. Mit den Namen der Götter ist hier also auch eine große Restauration des Landes angesprochen.

Die Tempel bildeten die zentralen lokalen Institutionen, die Identifikationspunkte eines jeden Ortes. Dort arbeiteten die Bewohner und dort erhielten sie Rationen, sie riefen die Stadtgötter im Gruß oder in den Personennamen ihrer Kinder an, durch Pfründendienste waren einflussreiche Familien dem Tempel fest verbunden, vor dem Stadtgott leistete man Eide und vor ihm wurde Recht gesprochen.

Im Polytheismus Mesopotamiens verkörperten die Götter also auch die großen Städte des Landes; und wenn Hammurapi für sie sorgte, dann sorgte er für das



EISENBRAUNS

Offprint from: Gernot Wilhelm, ed.,
*Organization, Representation, and Symbols of Power
 in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th
 Rencontre Assyriologique Internationale*
 © Copyright 2012 Eisenbrauns. All rights reserved.

Land und seine Leute. Dadurch, dass der König sich um die Götter bemühte, gewann er die Menschen, die den Göttern verbunden waren. Hierin mag ein wichtiger Grund für die religiöse Fundierung königlicher Ideologie liegen, auch wenn dieser Aspekt üblicher Weise in den königlichen Texten höchstens indirekt erscheint.

1.4. Die gerechte Verteilung ökonomischer Ressourcen

Zu den Aufgaben des Herrschers zählte eine gerechte, angemessene Verteilung der ökonomischen Ressourcen, soweit er darauf direkten Einfluss nehmen konnte. Hier interessiert die Frage, inwiefern der ökonomische Gütererwerb dem Einzelnen Anlass geben konnte, das Wirken des Herrschers positiv zu würdigen.

Für diesen Überblick gehen wir von einer groben Einteilung in zwei Bereiche aus, nämlich (1) die Subsistenzwirtschaft, insbesondere Ackerbau und Viehzucht, und (2) die Palastwirtschaft.

Die Landwirtschaft unterstand letztlich immer dem Herrscher. Zwar überantworteten Urukagina (Reformtexte) und Šulgi (Jahresdatum Šulgi 21) den Ackerbau den Tempeln, doch blieben diese dem Herrscher verpflichtet. Für die Nutznießung der Felder und ihrer Erträge wurden umgekehrt Frondienste und Abgaben gefordert. Dies war der konstante, wenig flexible Teil staatlicher Wirtschaft, der auf festen sozialen Verpflichtungen beruhte, die vom einzelnen Bauern und Krieger zu seinem Vorgesetzten, zu den Verwaltern und den lokalen Stadtfürsten oder Gouverneuren reichten. Herrscher rühmten sich in ihren Inschriften, dass das Volk ein Leben „in Überfluss“ führen könne, was auf eine florierende Subsistenzwirtschaft verweist, die auf stabilen politischen Verhältnissen – nach einer Eroberung oder dem Sieg über äußere Feinde – und einem ausgebauten Kanalsystem und sicheren Verkehrsrouten beruhte und wozu die Larsa-Könige auch stabile Preisrelationen als Belege anführten.¹¹

Das Rechtswesen und die königlichen Erlasse, Gesetze und Edikte behandelten vorrangig diesen Aspekt der Wirtschaft. König Ḥammurapi verband mit der Proklamation seiner Rechtssatzungen¹² den Wunsch nach ewigem Dank der Landesbewohner ihm gegenüber; durch jedes gerechte Urteil sollte das Ansehen des Königs wachsen. Die bekannten Zeilen des Epilogs des „Codex Ḥammurapi“ verdienen es, hier zitiert zu werden:

Ein Geschädigter, der einen Rechtsanspruch erwirbt, soll zu meinem Bildnis „König der Gerechtigkeit“ gehen und dann meine beschriebene Stele genau lesen, so dass er meine Worte vernimmt und meine Stele ihm die Angelegenheit aufzeigt, er sein Urteil liest, damit sein Herz aufatmet und er (sagt):

„Ḥammurapi, der Herr, der wie ein leiblicher Vater für die Leute da ist, hat auf das Wort seines Herrn Marduk sich bemüht, den Wunsch Marduks oben und unten erreicht, das Herz seines Herrn Marduk erfreut und Wohlergehen für die Leute auf ewig bestimmt und dem Lande zu seinem Recht verholfen!“

Dies soll er sagen und für mich vor meinem Herrn Marduk und meiner Herrin Zarpanītum aus ganzem Herzen beten! (*ina maḥar Marduk . . . u Zarpanītum . . . likrubam*) (CH Rs. xxv 3–47)

11. Prototypische Beispiele aus dem behandelten Zeitraum sind Lugalzagesis Vaseninschrift oder der Prolog des Codex Ḥammurapi.

12. Nachdrücklich hat Wilcke 2007: 211–214 (mit weiterer Lit.) auf die Funktion der Stele des Codex Ḥammurapi hingewiesen, „an Ḥammurāpi’s Rechtssetzung [zu] erinnern und die Gesetze bekannt [zu] machen“ (*ibid.* 212).



Vor den Göttern für jemanden zu „beten“, das bedeutete nach dem Zeugnis altbabylonischer Alltagsbriefe seinen tiefen Dank abzustatten. Das Ansehen, das sich der König im Volk erwartete, sollte auf seinen „kostbaren Worten“, den Rechtsprüchen, beruhen.

Doch die rechtlichen Regelungen des Codex Hammurapi selbst stellen Prinzipien in den Vordergrund, wie das Recht ohne den Eingriff des Königs bewahrt werden konnte: (1) das Prinzip der Schriftlichkeit bei Rechtsgeschäften, verbunden mit der Anwesenheit von Zeugen, was ein unabhängiges Überprüfen im Konfliktfall ermöglicht und zugleich ein willkürliches Eingreifen von Machträgern ausschließt; (2) die Verpflichtung zur gesellschaftlichen Verantwortung (Sorgfaltspflicht; Belohnung bei Rückgabe eines entlaufenen Sklaven; Meldung von Kriminellen in der Schenke), verbunden mit starken Maßnahmen gegen die Gefahr der Denunziation; (3) die Fürsorgepflicht der Institutionen gegenüber dem Individuum, die Verantwortung der Richter und der Stadt für ihre Bürger, wobei die Gremien sogar in private Angelegenheiten wie Erbschaft eingreifen können. Die Interessen des Staates waren in den Gesetzen durchaus verankert, wenn wir an den besonderen Schutz von Palasteigentum und die zahlreichen Regelungen zur Sicherung der Lehenpflicht denken. Doch in seiner zentralen Ausrichtung erlaubte das Recht ein selbständiges Wirtschaften und Handeln des Individuums in seinem städtischen Umfeld, forderte es persönliche Verantwortung und beauftragte die sozialen Institutionen mit dem Schutz der Schwachen. Anders als die außenpolitischen Verträge, die die Herrscher in altbabylonischer Zeit allein von Person zu Person schlossen, sollte das Gesetz Hammurapis für seine Bewohner auf ewige Zeit gelten. Hierfür war die ewige Präsenz der Götter, die man in den Städten verehrte und vor denen die rechtlich bindenden Eide geleistet wurden, ein Garant; nicht umsonst widmete sich der Prolog des Codex Hammurapi also ausführlich den Stadtgöttern.

Obwohl Hammurapi also als rechtsprechender König persönlich Dank und Segen von den Babyloniern erhoffte, zielten die Rechtssätze selbst auf eine unabhängig vom jeweiligen Herrscher andauernde stabile Ordnung. Das Ansehen des Herrschers erwuchs hier ebenso wie beim Leben „in Überfluss“ daraus, dass er für sichere Grundlagen der Subsistenzwirtschaft sorgte.

Der Herrscher verfügte zweitens in patrimonialer Weise auch direkt über beträchtliche Schätze; den Erwerb und Umsatz dieser Güter bezeichne ich als Palastwirtschaft.¹³ Die Palastarchive von Ebla über Puzriš-Dagan bis Mari oder Uruk (Sin-kāšid-Palast) zeigen, wie Silber und Gold, Textilien oder Schlachtfleisch und andere Delikatessen vom Palast verwaltet wurden. Der König verteilte daraus Geschenke an die wichtigsten politischen Akteure, Familienmitglieder oder Heerführer, an Gesandte und Hoflieferanten, mit Geschenken wurden besondere Leistungen, vor allem im Krieg, ausgezeichnet.

Diese Geschenke erlaubten es dem Staat, flexibel und rasch auf die aktuellen politischen Erfordernisse zu reagieren. In den Geschenken materialisierten sich die politisch relevanten persönlichen Kontakte des Königs.¹⁴ Die Macht des Herrschers bedeutete demnach auch eine Verpflichtung, sich durch großzügige Geschenke Ansehen zu erwerben und die zentralen politischen Akteure zu gewinnen.

13. Der Begriff ist nicht mit dem altbabylonischen „Palastgeschäft“ (Renger 2000; Stol 2004: 919–44) zu verwechseln. Grundzüge der Palastwirtschaft werden bei Sallaberger (im Druck) dargestellt.

14. Vgl. etwa die Mari-Briefe, die Treffen des Königs bei den Festen oder den Brief von Rim-Sin II. AbB 13 53.



2. Der König als Kriegsherr

Es gab keinen Bereich, in dem das Handeln des Königs so unmittelbar alle Bewohner des Landes betraf, wie das Kriegswesen. Im Frühen Mesopotamien waren Feldbauern in Kriegszeiten zu königlichen Feldzügen verpflichtet; solche staatlichen Dienste wurden durch die königlichen Erlasse und Rechtsprüche geregelt und protegiert. Bei drohender Gefahr wurden alle verfügbaren Leute, vom Kaufmann bis zum freigelassenen Sklaven, zum Heeresdienst verpflichtet, so dass die große Heere Tausende, ja Zehntausende von Soldaten umfassten.¹⁵ Die Bevölkerung wurde von Würdenträgern zum Eid auf den König verpflichtet, und in einer solchen Situation teilte der hohe Beamte Šu-nuḫra-ḫalu auch die Meinung eines einfachen Mannes aus dem Volk dem König mit, der einem bevorstehenden Kriegszug Maris gegen Elam vorbehaltlos zustimmte:

[Aber alle] Männer wollen mit ihm (dem Hausvorstand Igmil-Sin) mitkommen [mit den Worten: „Ich will] gegen den Feind des Königs ge[hen!] [. . .] will ich abhalten und ich will [Sieg?/Feind?] erlangen! Aber wenn [der Feind her]ankommen sollte, will ich sofort [die Antwort] geben, und zwar so: [Ich will] dich [erniedrigen], aber mein Haus will ich bewahren! Großen [Ruhm] will ich erwerben!“ (Durand/Charpin 2003, hier 66f., M.13014: 24–31; Z. 31 . . .] *ra-bi-tam*)

Der Einzelne konnte sich persönlichen Ruhm in der Schlacht erwerben, die Taten des Königs prägten so markant die persönliche Biographie – und das nicht weniger bei Gefangenschaft, Verwundung oder Tod des Soldaten.

Der König begleitete selbst sein Heer im Krieg und er hielt dort seine Ansprachen an die versammelten Truppen.¹⁶ Heldentaten in der Schlacht wurden mit persönlichen Geschenken des Königs belohnt.¹⁷ Das königliche Gastmahl für das Heer, insbesondere die Feier aus Anlass eines Sieges, bot den Rahmen für den inszenierten Auftritt des Herrschers, der dabei auch seinem Äußeren die nötige Aufmerksamkeit widmete.¹⁸ Alle Bewohner des Landes feierten den siegreichen Feldherrn, der sich Ruhm erworben hatte.¹⁹

Dem erfolgreichen König Ḫammurapi „rief das ganze Land Jamutbalum ‚Tritt in Erscheinung, mein Herr!‘ zu!“ (*māt Jamutbalim kalūša ana Ḫammurāpi ,būr, bēli!‘ ištasi*; ARM 26/2 383: 7f.)²⁰. Das Verb *bārum*, etwa „in Erscheinung treten; sichtbar sein/werden“, ist nicht leicht zu übersetzen, doch impliziert es ohne Zweifel

15. Vgl. etwa ARM 26/2 363: 9–15, die Generalmobilmachung Babyloniens durch Ḫammurapi vor der elamischen Invasion; dazu etwa Charpin 2003: 166; Stol 2004: 778f.

16. Vgl. Charpin 2003: 153–7, insbesondere mit Hinweis auf den Brief A. 510, wonach eine Ansprache auch allgemein erwartet wird; vgl. oben die unter 1.3. zitierte Ansprache Utuḫēgals an sein Heer.

17. Dafür bieten Urkunden aus den Palastarchiven von Ebla bis Mari zahlreiche Belege; für den Hinweis in einem Mari-Brief und den Schutz der Geschenke im CH § 34 vgl. Stol 2004: 805.

18. Charpin 2009.

19. Vgl. etwa die Aussage in einem Brief an Zimrilim, dass das gesamte Land Babylonien dem König Zimrilim für seine Hilfe gegen Elam bei Ḫirītum dankt: A. 3669 (D. Lacambre, MARI 8 [1997] 449): 17’f. „[Nachdem] mein [Herr] dies eingefädelt [und den Babylonier und sein Land gerettet hat, sprechen [jetzt] Ḫammurapi und sein Land von der Stärke meines Herrn (= Zimrilim) [von der] Erde bis zum Himmel!“; vgl. Charpin 2003: 79; *id.* 2009: 293f.

20. Charpin weist in der Bearbeitung von ARM 26/2 383 auf die Parallele in ARM 26/2 327: 2’f. hin: *mātum kalū[ša ana] bēlija ,būr, bēli!‘ itassi* (zu *itassi* als Nebenform statt **išassi* vgl. CAD Š/II, 147 s.v. *šasū*); zum Text s. unten.



immer Sichtbarkeit, Präsenz, hier also das Erscheinen des Königs.²¹ Bedeutete der Ruf einen Segenswunsch für den siegreichen Herrscher, so dass dabei die Konnotation mitschwingt, dass das Erscheinen lange dauere? Doch der Ausdruck vermeidet die sonst bei Wünschen üblichen Lexeme von „Heil“, „Leben“ usw., *bârum* ist in den Wünschen altbabylonischer Briefe unbekannt, und schließlich ist der Imperativ ernst zu nehmen.²²

Der jeweilige Kontext für die beiden Mari-Belege zeigt vergleichbare Situationen: Den Ausruf äußerten die Leute von Jamutbalum nach der Einnahme von Maškanšapir, anschließend schlossen sich die Truppen von Jamutbalum dem Heer Ḫammurapis an (ARM 26/2 383). Im anderen Fall rief „das ganze Land“ um Šeḫnā *būr bēli!*, nachdem der Rückzug Elams bei Ḫiritum bekannt geworden war und deshalb der in Šeḫnā stationierte elamische Gesandte Simatḫuluriš der Grundlage seiner Macht beraubt war; Zimrilim, der mit seinen Truppen Ḫammurapi bei der Abwehr des elamischen Heeres unterstützt hatte, sollte „heraufkommen“ (ARM 26/2 327).

Obwohl die historischen Konstellationen im Einzelnen Unterschiede aufweisen, so unterstellte sich in beiden Fällen das Land und Heer des früheren Gegners dem siegreichen König. Die neuen Truppen riefen „Zeige dich, mein Herr!“ (*būr, bēli!*), sie verlangten nach seinem persönlichen Erscheinen (*bârum*), um ihm als ihrem neuen Herrn (*bēlum*) den Treueeid zu leisten. Interessanter Weise ging in diesen Fällen der Anstoß vom „Land“ aus, nicht von politischen Anführern; das Ansehen des Siegers bei den Bewohnern und Soldaten führte also unmittelbar zu wichtigen politischen Entscheidungen.

21. Für den Bedeutungsansatz von *bârum* folge ich AHw. 108: „in Erscheinung treten, auftauchen“, dann „nach aB u aA lit“ auch „Bestand haben“; im Einzelnen führt der Eintrag folgende Bedeutungen an: „in Erscheinung treten, sich offenbaren, klar, heiter sein; auftauchen, greifbar werden“; ab mB: „sichtbar Bestand haben“; CAD B 125–130: „to stay firm, stable, in good health, to stay in good repair (. . .)“. In heutiger Alltagssprache würde man *bârum* deshalb wohl am besten als „Präsenz zeigen“ verstehen. Bei allen in den Wbb. angeführten Belegen ist die AHw.-Grundbedeutung „in Erscheinung treten, sichtbar werden“ nicht nur ebenso möglich, sondern manchmal der vagen CAD-Übersetzung auf jeden Fall vorzuziehen; die „Sichtbarkeit“ von Personen etwa ist ein wichtiges Kriterium in jeder Gesellschaft. Zwei Beispiele dafür: CAD 126 re. 1.a) 3' zitiert Siegelinschriften: *šakin kunukki annī libūr līdiš limmir u libabbir* „der Träger dieses Siegels möge in Erscheinung treten, sich verjüngen, strahlen und alt werden!“, wobei die umgebenden Wörter stark auf den (bei einem Siegel nahe liegenden) Aspekt der Sichtbarkeit verweisen; der Kronzeuge für die CAD-Übersetzung ist offensichtlich *kīma erpetu ina šamē lā iburru*, CAD „just as a cloud does not stay firm (i.e., does not keep its shape) in the sky“ CT 23 10:15 (SB inc.), doch ist hier ebenfalls die Sichtbarkeit angesprochen: „wie eine Wolke am Himmel keine (dauernde) Präsenz zeigt“. Die Grundbedeutung des Verbums wird auch im rechtlichen Kontext unterschiedlich festgelegt (AHw. D: „deutlich machen, überführen“; CAD G „to become established, proven“, D „to establish the true legal situation“); *burrum* „beweisen, überführen“ impliziert zwar ebenfalls „sichtbar/offenkundig machen“, doch könnte man auf der anderen Seite die Parallelen zu *kunnum* anführen; vgl. die Diskussion bei Dombardi 1996, Teil 1, 89–95 und 349–351 mit vor allem Teil 2, 97 Anm. 455 und 294f. Anm. 2383. Von Soden, AHw. III 1547, vermerkt dazu lapidarisch: „Deutung kontrovers (CAD u Borger, JCS 18, 54f. m.E. falsch)“. Das zugehörige Adj. *bīrum* (AHw. 130 „klar, deutlich“ mit Lit., mit Nachtrag S.1548 zu altbab. *bīram* „sichtbar, öffentlich“) spricht ebenfalls für „in Erscheinung treten“, also Sichtbarkeit statt Konstanz.

22. Charpin 2003: 85. 115 u. ö., übersetzt, offensichtlich CAD folgend, freier „Longue vie à mon seigneur!“, ein wörtliches Verständnis bietet er in ARM 26/2, p.96 Anm. a) „sois en bonne santé, ô mon seigneur“; ebenso Heimpel 2003 „Long live my lord!“. Würde man mit dem Verb *bârum* für eine solche Übersetzung nicht eher **libūr bēli* erwarten? Und würde man bei der CAD-Übersetzung nicht eher an *bârum* als Zustandsverb denken, was es schon aufgrund des Imperativs nicht sein kann? Zu den altbabylonisch in Briefen üblichen Wünschen vgl. Sallaberger 1999, *passim*.



Das Prestige des Herrschers, das er als siegreicher Feldherr nicht nur bei seinen Landesbewohnern, sondern darüber hinaus auch bei Nachbarn, Verbündeten und ehemaligen Gegnern gewinnen konnte, war somit von höchster politischer Relevanz. Das korreliert damit, dass der König seinen Truppen besondere Aufmerksamkeit schenkte, vor allem auf Kriegszügen. Mit den Hinweisen aus den Mari-Briefen lässt sich nun noch besser ermessen, warum Generäle und Feldherrn ebenso wie die Truppen aus dem Besitz des Palastes mit Festessen und Ehrengeschenken besonders reich bedacht wurden. Diese Dimension von Herrschaft scheint aber kaum je in den königlichen Texten aus dem Frühen Mesopotamien auf – die Rede Utuḫegals an sein Heer (s. oben 1.3, S. 5) ist eine seltene Ausnahme –, da diese sich auf ein zeitloses, überirdisches Konzept des Herrschertums konzentrieren.

3. Ansehen, Respekt und Etikette

Auch in Friedenszeiten waren die Taten des Herrschers im Lande gegenwärtig und, wie oben gezeigt, wurde der königliche Anspruch im Land in unterschiedlichen Formen kommuniziert. Doch wie sprach man über den König, wie über die königliche Macht? Welche Rolle kam dem König im Alltag zu?

3.1. Zu Selbstbezeichnung und Adresse in Königsbriefen

Einen ersten Einblick, wie sich das Verhältnis zwischen Untertan und König darstellte, bieten die Formen von Anrede und Briefkopf in Briefen. Der König korrespondierte nicht nur mit seinen Vertrauten und Beamten, sondern ihn erreichten auch Eingaben über rechtliche Zweifelsfälle und Missstände, die zu beantworten waren. Im Anredeverhältnis zeigen sich feine Unterschiede in der altbabylonischen Zeit. Überall schrieb man an den König „an meinen Herrn“ (*ana bēlīja*) und sprach ihn (ab dem 18. Jh.) in der 3. Person an, so wie ein Klient im Alltag an seinen Herrn schrieb. Der König gebrauchte umgekehrt in der Anrede die 2. Person und nannte den Adressaten bei seinem Namen oder sprach ein kollegiales Gremium, etwa die Ältesten einer Stadt, an. Die Unterschiede zeigen sich vor allem in der Selbstbezeichnung im Briefkopf. König Rīm-Sîn von Larsa schrieb *umma Rīm-Sîn bēlka-ma* „folgendermaßen Rīm-Sîn, dein Herr“, die Herrscher von Ešnunna, Mari oder Ekallātum kurz: *umma bēlka-ma* „folgendermaßen dein Herr“; hier erfolgte dann in den Briefen an den König auch häufig die Selbstbezeichnung als „dein Diener“ (*umma PN waradka-ma*). Ḫammurapi und auch die späteren Könige von Babylon schrieben dagegen einfach ihren Namen (*umma Ḫammurapi-ma*), in den Briefen der Untertanen steht dann auch nur deren Name und eine Selbstbezeichnung als „dein Diener“ fehlt.²³

3.2. Sprechen über König, Palast und Babylon

Den Namen des Königs schrieben Babylonier, wenn der im Affekt angerufen wurde: „Bei Ḫammurapi, meinem Herrn!“, so unterstreicht Šamaš-ḫāzir eine Forderung ([*aššum Ḫammurapi bēlīja*, AbB 9 19:30, mit Moran 1984: 575). Sonst erscheint er wie in den Urkunden im promissorisches Eid, wo auf die Schutzherren einer gerichtlichen Berufung, Stadtgott und König, verwiesen wurde: „Zum Eid bei Marduk und meinem Herrn Ḫammurapi, wer wieder das Haus von [. . .] belangt“

23. Sallaberger 1999: 30 mit Anm. 40, mit Verweisen auf die grundlegenden Studien von Charpin; vgl. auch den Überblick bei Charpin 2003: 167–9.



(Eid: *nīš Marduk u bēlīja Hammu-rāpi ša iturruma ana bīt [. . .] išassû*, AbB 8 149: 16'–19').

In der Argumentation des Alltags stand der König in der Regel für die höchste richterliche Autorität. Deshalb konnte man auf ihn verweisen, wenn einem Unrecht widerfuhr: „Ich werde (sonst) den König angehen!“ (*šarram amahḫar*), schrieb eine darbende *naditum*-Stiftsdame, als die Gerstelieferungen ausblieben (AbB 3 19 Rs. 7', Lagaba; vgl. das Fragment AbB 5 112, Kiš); wird der Täter nicht hergeschickt, „so werde ich es dem König sagen“ (*ana šarrim aqabbi*, AbB 13 177 Rs. 5', vgl. Vs. 6–8); oder man warnte davor, dass ein General dem König eine Beschwerde schreiben könne, falls Boote nicht zurückgegeben werden (*ana šarrim išappar*, AbB 10 125: 12 f.). Da der König die höchste richterliche Instanz darstellte, handelte es sich aber nicht um leere Drohungen, um Trugschlüsse *ad baculum* („mit dem Stock“). Allerdings stützten sich die Einwohner Babyloniens auch nie allein auf die Autorität des Königs, um in strittigen Fällen überzeugend zu argumentieren.

Gelegentlich warnte der König selbst vor den Folgen königlicher Strafe: „Als hättet ihr eine große Grenze überschritten, wird euch nicht verziehen werden“ (*kīma ša itām rabiam tētiqā pānūkunu ul ibbabbalū*, AbB 4 11: 31–33, Ḥammurapi an Šamaš-ḫāzir). Ḥammurapi nannte dabei nie sich selbst als Strafenden, sondern ließ das unpersönliche Recht walten: „Werden sie es für Babylon nicht zusammenbinden, so wird ihre Schuld dann dir auferlegt“ ([*ana*] '*Babilim*' *ul ikammisūnim-ma aranšunu ina muḫḫika iššakkan!* AbB 9 192: 15–7).

In den Briefen verwies man auf den Herrscher als Amtsträger, und so bezeichnete man ihn als *šarrum* „König“ und nicht mit seinem Namen. Häufiger führte man in noch allgemeinerer Form den „Palast“ (*ekallum*) oder „Babylon“ als Orte der königlichen Macht an. „Wie bei etwas Großem will ich den *Palast* nicht aufsuchen müssen“, schreibt der Gouverneur von Sippar an den Räuberhauptmann wegen eines Diebstahls (*kīma rabītim ekallam lā aka-ššad*), AbB 7 116:29). Da die Quote an erwirtschaftetem Getreide nicht erreicht wurde: „Wenn *Babylon* von dieser Sache hören würde, könntest du dich dann verantworten?“ (*šumma annītam a[w]ātam Babilim išteme, apālam tele*?) AbB 3 38:28f.), wobei das Verbum „hören“ unterstreicht, dass der Ort metaphorisch für den dort residierenden König steht.

Ein Dienst im Palast, dem Ort königlicher Macht, galt als erstrebenswertes Ziel, wie die einen Brief einleitenden guten Wünsche verraten:

Die Schutzgötter meines Väterchens mögen Dich, meinen Vater, in hohem Alter und gutem Ruf *im Palast*, in dem Du ein- und ausgehst, alt werden lassen! Du, mein Vater, mögest in Heil leben! Der Schutzgott meines Väterchens möge dich beschützen! (*lamassū ša bijatīja ina littim u šumi damqim ina ekal tattanallaku abī kâta lilabbirū! abī attā lū šalmāta, lū balḫāta! lamassi bijatīja lišsurka!* AbB 1 15:1–6).

Als handelnde Person trat der „König“ (*šarrum*) dagegen in Schülerbriefen auf. Und hier zeigt sich ein Kontrast zum Bild der Alltagsbriefe: das war nicht die neutrale, juristische Instanz, sondern ein Herrscher, bei dem man denunziert werden konnte, der emotional reagierte und der offensichtlich auch Furcht einflößte:

„Betreffend die Nachricht über das Feld, das du gekauft hast: Adad-rabi, Ilimguranni und Nabium-mālik verleumdete Dich beim König (*karšika ana šarrim ikulū-ma*) und brachten zwei Deiner Schuldhäftlinge ins Gefängnis. Komm schnellstens und befreie Deine Schuldhäftlinge aus dem Gefängnis!“ (AbB 5 234, s. Sallaberger 1999: 152 (102))



[Das Feld betreffend], das Du dem Sîn-mušallim weggenommen und einem anderen gegeben hast: Sîn-mušallim ist den König angegangen, da wurde der König zornig (*Sîn-mušallim šarram imḥur-ma šarrum libbātim imtala*). Eile! Bevor der Gendarm des Königs dich erreicht, gib das Feld seinem Besitzer zurück! (AbB 11 147, s. Sallaberger 1999: 151 (101))

Man möchte diesem volkstümlichen, leicht bedrohlichen Bild von König und Palast ein sumerisches Sprichwort der altbabylonischen Schule an die Seite stellen:

„Der Palast ist ein Dickicht,
der König ein Löwe,
Nin-egal/Nungal (die Göttin des Gefängnisses), ein großes Netz, das die Männer
bedeckt“

e₂-gal ter-ra(-am₃)

lugal ur-maḥ-e (var. ur-maḥ)

⁴nin-e₂-gal (var. ⁴nun-gal) sa-šu₂-uš gal ḡuruš dul-dul-e

(SP (2+)6.3, Haupttext YBC 9871, Alster 1997: 147)

In diesem literarischen Bild spürt man die Macht des Königs insbesondere im Vergleich mit dem Löwen, doch wirkt diese Macht auch gefährlich gegenüber den eigenen Leuten, die im Gefängnis des Palastes landen können. Der Palast ist ein Wald (ter), weniger ein schützender Hain als das Dickicht, in dem man sich verirren kann. Diese Deutung wird unterstützt durch die umgebenden Sprichwörter: Im Hauptmanuskript CBS 13890 folgt die Aussage, dass der Palast als „schlüpfriger Ort“ (ki ma-an-ze₂-er, SP 6.4) gilt, an dem man sich zu hüten habe, voran geht der auch aus dem *Rat des Šuruppag* bekannte Vergleich: „Der Palast ist ein großer Fluss, sein Inneres sind stöbliche Stiere“ (*e₂-gal i₇ maḥ-am₃, ša₃-bi gud du₇-du₇-dam, SP 6.2 // *Rat des Šuruppag* 94, Alster 1997: 146f.; Alster 2005: 136). Der Fluss bringt Wasser und ermöglicht den Ackerbau, seine Hochflut kann das Land verwüsten; und unter stöblichen Stieren, so kostbar sie sein mögen, ist Vorsicht geboten.

Im Bild der Schülerbriefe fürchtete man offensichtlich den König. Der Ḥammurapi der echten Briefe wirkt demgegenüber sachlicher, doch bildete er womöglich eine Ausnahme unter seinen Zeitgenossen, die sich selbst im Brief als „Herr“ bezeichneten (s. oben). Nūr-Adad von Larsa nannte den Empfänger des Briefes herrisch „Diener“ (*wardum*) und fuhr ihn vorwurfsvoll an: „Diener, was machst du denn dauernd?“ (*wardum, mīnam tēteneppeš?*; AbB 9 56²⁴). Rīm-Sîn von Larsa drohte viel direkter, weil eine Bootslieferung ausblieb: „Gibst du nach Lektüre meines Briefes nicht die 10 Boote und das Benötigte, das Mannum-kīma-Šamaš von dir verlangt, so ist dein Leben bei den Leuten, die sterben!“ (AbB 10 66: 8–14).

Der oben konstatierte Kontrast im Königsbild zwischen dem korrekten Verwalter der Ḥammurapi-Briefe und dem gefürchteten König der Schulbriefe mag also nicht nur auf den unterschiedlichen Textgattungen, echter Brief *vs.* fiktionaler Brief, beruhen. Es könnten sich unterschiedliche Persönlichkeiten in den Briefen spiegeln, doch mag damit zudem ein diachroner Wandel im Gebaren der Herrscher dokumentiert sein. Die Schulbriefe entstanden wohl im 19. Jahrhundert, dem dann der ‚emotionale‘ Herrscher angehörte, der Bürokrat erschiene dagegen eher im 18.

24. Auch AbB 9 23 von Nūr-Adad an denselben Sîn-iqīšam beginnt mit einem Vorwurf in Form einer rhetorischen Frage; derselbe Briefbeginn AbB 8 27 von Rīm-Sîn mit der *exclamatio aššum Šamaš bēl kittim* „Bei Šamaš, dem Herrn des Rechts!“.



und 17. Jahrhundert.²⁵ Auch wenn sich bei Vorliegen einer breiteren Quellenbasis eine solche Entwicklung nicht bewahrheiten sollte, so zeigen die angeführten Beispiele doch eine gewisse Bandbreite, in welcher Art und Weise König und Palast im Alltag mit den Untertanen kommunizierten. Das rief dann die Reaktionen hervor, die sich in Schulbriefen und Sprichwörtern niederschlugen.

Wie oben schon angesprochen standen zur Zeit der Könige von Babylon die drei Begriffe „König“, „Palast“ und „Babylon“ gleichsam synonym für das Machtzentrum, das vor allem als Ort königlicher Entscheidungen wahrgenommen wurde. Diese Bedeutung von „Babylon“ als Ort des Königs führte sogar zu einer bemerkenswerten Idiomatik bei den Bewegungsverben. Abgesehen vom neutralen *alākum* „gehen“ gebrauchte man „hinuntergehen“ (*warādum*), etwa von Babylon ins euphratabwärts gelegene Larsa (z.B. AbB 4 115:12; vgl. AbB 9 134:11f.) bzw. in der Gegenrichtung „hinaufgehen“ (*elûm*), so von Larsa nach Babylon (z.B. AbB 13 8: 12, 36: 12) oder nach Arrapha (AbB 9 160: 10f.). Bewegte man sich allerdings von Sippar in das euphratabwärts gelegene Babylon, so sagte man „hinaufgehen“ (*elûm*; z.B. AbB 7, 4: 25; 155: 7f.; 173: 8; 8, 106: 8f.; 12, 3: 7f.; 7: 14; Ur-Utu I, 82: 16, 91: x+4. 6): der Weg in die Hauptstadt galt also als ein Aufstieg! Vergleichbar ist auch nach der Assyrischen Königsliste Šamši-Adad von Ekallätum nach Aššur *hinaufgegangen*, obwohl Assur von Ekallätum aus wohl flussabwärts lag.²⁶ Und ist es dann auch nicht nur durch die Topographie bedingt, dass man (in hethitischen Texten) in die hethitische Hauptstadt Hattuša „hinaufgeht“? Die Bedeutungsperspektive auf die Hauptstadt prägte auf diese Weise die Idiomatik der Sprache.

3.3. Ansehen (nir-ġal₂) und Etikette

Das „Ansehen“, das dem Herrscher – und seinem Palast und seiner Hauptstadt – kraft seines Amtes zukommt, wird im Sumerischen als *nir-ġal₂* bezeichnet. Man erwarb Ansehen durch Kraft oder durch die Gunst des Herrschers; Ansehen hatte man in der Versammlung oder unter den Menschen, und damit unterscheidet sich das Wort *nir-ġal₂* von den Begriffen für „Macht, Stärke“, neben denen es gerne erscheint, die aber die Ausübung durch ihren Träger implizieren. Ansehen wird einem Gott oder Herrscher zugeschrieben, es beruht auf der Anerkennung in der Versammlung und wirkt dort: Inanna ist die „Herrin, die Gewicht hat, die Angesehene im Versammlungsraum“ (*nin ġun₂ tuku nir-ġal₂ ġu₂-en-na-ke₄*, Ninmešara 143), Ninegal ist die „Angesehene in der Versammlung, deren Wort vorgeht“ (*nir-ġal₂ unken-na du₁₁-ga-ni igi-še₃ du*, Rīm-Sîn I. RIME 4.2.14.16:6). Bei Lipit-Eštar zeigt die Klimax vom „Land“ über die „Fremdländer“ zur „Menschheit“, dass das Ansehen (*nir-ġal₂*) von den Menschen kommt; erst dann wird die die Herrschaft begründende Filiation angeführt:

Lipit-Eštar, der König des Landes bist du!
 Der Schwarzköpfigen ihr rechter Hirte bist du!
 Der Stärkste der Fremdländer, der im Land Erhobene bist du!

25. Zur Datierung der Schulbriefe Sallaberger 1999: 153f. Zwar mag Ḥammurapi als Persönlichkeit einen neuen Stil im Umgang mit den Untergebenen eingeführt haben, doch zeigen die Briefe seiner Nachfolger kaum einen Rückfall in alte Formen. AbB 2 53: 17f. von Ammiditana enthält allerdings einen Vorwurf mit drohendem Unterton, wobei anders als bei Ḥammurapi kein Sachargument angeführt wird: *ana epēšim annim kī lā laplaš* „Wie hast du dich nicht gefürchtet, so zu handeln?“. Die Überlieferungslage verzerrt aber das Bild.

26. Ziegler 2002: 228 zur Stelle (ohne Lösungsvorschlag), *ibid.* 223–8 zur Lokalisierung ws. nördlich von Assur.



Der Gott der Menschheit, der mit Ansehen unter den zahllosen Menschen bist du!
Der starke Erbsohn des Königtums bist du!

ᵀli-pi₂-it-eš₄-tar₂ lugal kalam-ma-me-en
saĝ-gegge-ga sipa zi-bi-me-en
saĝ-kal kur-kur-ra kalam-e (var. -ma) il₂-la-me-en
diĝir nam-lu₂-lu₇ nir-ĝal₂ uĝ₃ šar₂-ra-me-en
[ib]jila kala-ga nam-lugal-la-me-en

(*Lipit-Eštar* A 17–21; Umschrift nach TCL 16 48; vgl. ETCSL 2.5.5.1)

Diesem Ansehen die angemessene Ehre durch Demut zu erweisen zeichnete die richtige mesopotamische Lebensauffassung aus. Sogar der selbstbewusste und strikt auf seinen Vorteil bedachte Šuruppag verweist auf dieses Ideal, denn der Mächtige bietet auch Schutz:

„Einer mit Ansehen erwirbt Güter, hat Statur, ist von fürstlicher Macht:
gegenüber den Angesehenen mögest du den Nacken gesenkt halten,
Machtgebaren und dein Ego sei ihnen gegenüber vermindert,
mein Sohn, den Bösen gegenüber sollst du (dann) Bestand haben!“

[nir]-ĝal₂-e niĝ₂ du₁₂-du₁₂ gaba-ĝal₂ me nam-nun-na
[ni]r-ĝal₂-ra gu₂ ħe₂-en-ne-ni-ĝal₂
a₂ tuku ni₂-zu ħe₂-en-ne-ši-la₂
dumu-ĝu₁₀ lu₂ ħulu-ĝal₂-ra ħe₂-en-ne-ši-ĝal₂-le

(*Rat des Šuruppag* 205–7, Alster 2005: 91f., Umschrift nach Ms. N 3298, *ibid.*
pl. 9)

Im Umgang mit dem Herrscher half die Etikette, die an sich heikle Situation der großen sozialen Distanz zu meistern. Der als *Rat des Ur-Ninurta* bekannte sumerische Weisheitstext fasst das in seinem letzten Abschnitt (Z. 65–71) in Worte; der größte Fortschritt im Textverständnis ist hier M. Civil (1997), die neueste Edition B. Alster (2005) zu verdanken. Dieser Weisheitstext ist wie folgt aufgebaut:

- Z. 1–18 Einleitung
- Z. 19–29c Wohlverhalten gegenüber der Gottheit
- Z. 30–36 Fehlverhalten gegenüber der Gottheit
- Z. 37: Unterschrift: „Das sind die Regeln des Gottes (d.h. für das Verhalten gegenüber Gott)“
(a₂-aĝ₂-ĝa₂ diĝir-ra-kam)
- Z. 38–63 Ratschläge zur Feldarbeit
- Z. 64: Unterschrift: „Das sind die Regeln des Bauern“ (a₂-aĝ₂-ĝa₂ engar-kam)
- Z. 65–71 Ehrfurcht gegenüber den Machthabern

Wie beim *Rat des Šuruppag* verweisen die einleitenden Zeilen zurück auf die Entstehung des Kosmos; Gott Ninurta von Nippur setzt König Ur-Ninurta in das Amt ein, „um den Grundriss des Landes auszurichten, das Böse zu zerstören, Gerechtigkeit zu sprechen“ (Z. 7–8), „auf ewig“ hat er es festgesetzt (Z. 17). Der erste Abschnitt (Z. 18–36/37) behandelt das Verhalten gegenüber der Gottheit: „Derjenige, der das, was zur Gottheit gehört, zu fürchten weiß“ (Z. 18), dem wird die Gottheit helfen, und sie wird den vernichten, der sie nicht ehrt. Die Regeln für die Feldarbeit folgen dem Jahreslauf, wobei der Adressat in der Tradition der Weisheitsliteratur in der 2. Person angesprochen wird. Ohne Parallele in der sumerischen Literatur ist der dritte Abschnitt, der wie der erste allgemein vom „Mann, Mensch“ (lu₂) in der 3. Person spricht. Für diese letzten Zeilen ist fast nur noch das unorthographisch



geschriebene Ms. A erhalten; Civil (1997: 49) konnte die Zeilen 65–68 deuten;²⁷ dafür und für den Schluss möchte ich die folgende Interpretation vorschlagen:²⁸

Rat des Ur-Ninurta, Z. 65–71, Partiturnumschrift und rekonstruierter Komposittext (*)

Quellen A = TIM 9 1

C = VS 10 204 iii

E = MM 487b (Civil 1991: 53, Foto)

- 65 A: lu₂ ni₂ ta-a-ni ki mu-un-za-[za]
 C iv: lu₂ [
 E: lu₂ ni₂ te-a-ni [
 * lu₂ ni₂ te-a-ni ki mu-un-za-[za]
- 66 A: lu₂ iri^{ki}-na-ka mi-it-te-en₃-bi mu-un-ʿzuʿ-[(x)]
 C: lugal erin₂ [
 E: lugal iri-na-ka [
 * lugal iri/erin₂-na-ka ni₂-te-bi mu-un-zu
- 67 A: šu-ku-un di-ip-pa ħe₂-en-zu ki su-ba* ħe₂-en-ʿzuʿ¹
 C: šu-KIN?/ku? [
 E: šu-kiġ₂ dab₅(ku)-be₂ ħe₂-[
 * šu-kiġ₂ dab₅-be₂ ħe₂-en-zu ki su-ub-ba ħe₂-en-zu
- 68 A: su-un-su₂-na ħe₂-en-zu gu-bu ħe₂-en-zu tuš-še₃ nu-zu-a
 C: sun₅-sun₅ [
 E: ʿsun₅-sun₅-naʿ [
 * sun₅-sun₅-na ħe₂-en-zu gub-bu ħe₂-en-zu tuš-e nu-zu-a
- 69 A: e ni-ġa₂-al in-tuku šu-un-nam-bi-dul-e
 C: a₂ niġ₂-[
 * a₂ niġ₂-ġa₂ in-tuku šu nam-bi₂-dul-e
- 70 A: su-aĥ-ĥi-ib-mu₄-mu₄ saġ-ki na-an-il₂¹²⁹
 C: su-a [
 * su-a ħe₂-eb₂-mu₄-mu₄ sag-ki na-an-il₂
- 71 A: lu₂ a-ġa₂-ke₄ kan₄ e₂-gal gu zi-ga ħe₂-en-zu
 * lu₂ a₂-aġ₂-ġa₂-ke₄ kan₄ e₂-gal gu₂ zi-ga ħe₂-en-zu³⁰

Übersetzung:

- 65 Ein ehrfürchtiger Mann wird sich prosternieren,
 66 er kennt die Ehrfurcht vor dem König seiner Stadt (Var. Truppen),
 67 er soll wissen, sich niederzubeugen, er soll wissen, den Boden zu berühren,

27. Civil 1997: 49: „A man will prostrate himself, / he should know how to respect the ruler of his town, / he should know how to bow down, he should know how to kiss the ground, / he should know how to be most humble, he should know how to serve, he will not rest.“ Ihm folgte Alster 2005: 234.

28. Die Deutung der letzten Zeilen beruht entscheidend auf der Interpretation von Z. 69 šu-un-nam-bi-dul-e als šu nam-bi₂-dul-e und von Z. 70 su-aĥ-ĥi-ib-mu₄-mu₄ als su-a ħe₂-eb₂-mu₄-mu₄; ähnliche Schreibungen mit einem zwei Wörter verbindenden Silbenzeichen sind im unorthographischen Ms. A Z.1 u₄-ub-ba-til-la-ta für u₄ ba-til-la-ta (Alster anders), Z. 28 šu-un-di-ib-ge₄-ge₄ für šu in?-di-ib-ge₄-ge₄, Z. 31 šu-ub-la-bi für šu pe-el-la₍₂₎-bi, Z. 33 si-in-nu-sa-x-x für si nu-sa₂-e.

29. Nach der Kopie van Dijk (TIM 9 1: 70) sieht das letzte Zeichen ähnlich wie ein AĜ₂ aus, doch ist auch eine Konjekture zu II₂ gut möglich. Alster ist unentschieden: er liest in seiner letzten Edition aġ₂ (Alster 2005: 240) aber unmittelbar nach seiner Kollation des Textes il₂ (Alster 1991: 156).

30. Zu dieser Bedeutung von gu₂ zi-g, wörtlich „Nacken erheben“, vgl. etwa Edubba C (Dialog 4) Z. 14: gu₂ zi-zi(-i) ĥa-la a₂-aġ₂-ġa₂-kam u₄ zal-le niġ₂-ge₁₇-ga(-zu), „Bemühen ist das Erbe (d. h. die Folge) des Befehls, den Tag verstreichen zu lassen sei (dir) Tabu“; zitiert nach ETCSL c.5.1.3 und einem Ms. von Pascal Attinger.



- 68 Demut soll er kennen, Einsatz soll er kennen, (ruhiges) Sitzen ist unbekannt.
 69 Er hält etwas im Arm,³¹ die Hand soll er nicht bedecken,
 70 sein Körper sei bekleidet, die Stirn sei nicht erhoben!
 71 Jemand, der unter Befehl ist, soll es kennen, (am) Tor des Palastes bereit zu stehen!

Einsatzbereitschaft und Demut charakterisierten den Untertan, auch seine Haltung vor dem König war vorgeschrieben. Es erfolgten Gesten der Unterwerfung (s. unten),³² er soll das Haupt gesenkt halten und geziemende Kleidung tragen; die unverhüllten Hände offenbarten, dass der Mensch, der den Palast betrat, in friedlicher Absicht kam und keine Waffen verbarg.

In drei großen Lebensbereichen legte der *Rat des Ur-Ninurta* das korrekte individuelle Verhalten eines Babyloniers fest: gegenüber der Gottheit, was rechtmäßiges gesellschaftliches Handeln impliziert (etwa durch den Eid vor der Gottheit), als pflichtbewusster Landmann und schließlich als stets dienstbereiter Untertan, der die Gesten der Demut kennt.

Auch Briefe der altbabylonischen Zeit verweisen darauf, dass man sich vor dem König „prosternieren“ (*šukênum*) solle.³³ Welche Geste darf man sich darunter vorstellen, denn es könnte ein Sich-Niederwerfen, ein Fuß- oder Kniefall oder eine Verbeugung gemeint sein. Die Untertanen der Siegelbilder treten erhobenen Haupts vor ihren König; der unterworfenen Feind liegt am Boden, doch sollte man deshalb Gleiches für die Demutsgesten beim Empfang vor dem König voraussetzen? Solche Gesten symbolisieren allerdings, dass man die Hoheit des Herrn anerkennt – also warum nicht durch Niederwerfen? Eine dritte Form von Haltung vor Gott bzw. Herrscher zeigt die Statuette des „Beters von Larsa“, der als „Fürbittender“ (*ša₃-ne-ša₄*) beschrieben ist und als des Königs Diener die Statue weihte (s. unten). Wurde das Gebet kniend gesprochen, so dass *šukênum* ein anschließendes Niederwerfen bedeutete?³⁴ Oder war vielmehr der Kniefall, bei dem der Beter oder der vor den König tretende Untertan mit einem Knie den Boden berührte, genau die Geste, die wir uns unter akkadisch *šukênum* bzw. sumerisch *ki za-za* vorzustellen haben?

3.4. Stiftungen für den König

Der dienstbereite Babylonier kannte die Gesten der Demut und er achtete auf angemessene Kleidung, wenn er zum Palast kam. Ob er dabei auch an die literarischen Bilder des Königs dachte, wie sie in den königlichen Texten erscheinen? Und dem Babylonier blieb wohl weitgehend verborgen, inwiefern die politischen Entscheidungen des Königs sein Leben letztlich zum Guten oder Schlechten wenden sollten. Der Einzelne mag sich vielmehr nach Stabilität der Herrschaft geseht haben, denn die bildete eine Voraussetzung für ein friedliches und sicheres Leben. Dieses Bedürfnis nach konstanten politischen Verhältnissen führte dann auch zur

31. Aufgrund des Kontexts wird hier *a₂* als „Arm“ aufgefasst, nicht übertragen als „Macht“ usw.; wörtlich ungefähr „er hat einen Arm, (der) etwas Vorhandenes (ist), bekommen“. Da sich der Ausdruck weniger auf die Armhaltung zu beziehen scheint, dürfte vom Bringen eines Geschenks die Rede sein.

32. Die Idiomatik des Sumerischen ist nicht geeignet, die Umsetzung dieser Gesten zu erschließen.

33. Vgl. Charpin 2009: 292: „Die Gestik des Respekts“, alle Belege mit dem Verb *šukênum*; CAD Š/III 214–217 *šukênu* „1. to prostrate oneself“; in manchen Quellen des 1. Jt. mit „Boden küssen“ bzw. mit *kamāsu* „sich beugen“, assyrisch auch *garruru* „sich krümmen“ verbunden, wofür bildlich auf den bekannten Symbolsockel Tukulti-Ninurtas I. zu verweisen ist.

34. In den jungbabylonischen Ritualbeschreibungen folgt auf ein Gebet häufig ein *šukênu*; vgl. CAD Š/III s.v. *šukênu*.



frommen Fürbitte für das Leben des Königs, wofür die Inschrift auf der als „Beter von Larsa“ bekannten Statuette angeführt sei:

Für Amurru, seinen Gott,
und für das Leben Ḥammurapis, des Königs von Babylon,
hat Lu-Nanna, der [. . .], der Sohn von Šin-lē'i,
eine kupferne Statue eines Fürbittenden, deren Gesicht mit Gold [überzo]gen ist,
für sein Leben verfertigt.
Für seine Diener(schaft) hat er es ihm geweiht.
(RIME 4.3.6.2002)

Ḥammurapi wird mit Namen genannt, so wie im Eid der Urkunden, wo der König als oberste Instanz erscheint. Nicht ein beliebiger König, nicht die Institution Königtum, sondern der gerade regierende Herrscher steht für die Kontinuität des Reichs. Waren Gott und König wohlgesonnen, bedeutete das persönliches Glück in einem stabilen Staat.

Fassen wir also zusammen: Lu-Nanna mag durchaus die politischen Taten Ḥammurapis verfolgt haben; er kannte sie aus den Jahresnamen, war eventuell nach der Eroberung Larsas auf Kriegszug mitgezogen und hatte da oder bei einem Fest den König erblickt, war von ihm bewirtet worden. Er profitierte womöglich als Feldbesitzer von der staatlichen Wirtschaftspolitik,³⁵ das Recht des Codex Ḥammurapi regelte seine Familien- und Vermögensverhältnisse. Bei erlittenem Unrecht konnte er sich brieflich an den König wenden; doch er blickte auch ehrfürchtig zu seinem König auf, denn am Palast oben im fernen Babylon endete jede rechtliche Auseinandersetzung. Einer wie Lu-Nanna wusste von den Stiftungen des Königs an den Tempeln, Ḥammurapi sorgte ja auch für die Götter seiner Stadt.³⁶ Die Überlegenheit des Königs hatte er in der Eroberung von Larsa erfahren; auf den Schutz des Mächtigen wollte Lu-Nanna deshalb auf lange Zeit bauen. In einer Geste der Demut trat er vor den angesehenen Herrscher.

Herrschaft und damit einhergehende Verpflichtungen wie Steuern und Arbeitsdienste konnten auch als bedrückend empfunden werden, wie einige Stellen der Schulliteratur zeigen; doch in den Alltagsquellen erkennt man, wie der Ruhm des siegreichen Kriegers die Menschen begeisterte oder wie man zum obersten Richter aufblickte. Das Ansehen (sumerisch *nir-ḡal₂*) des Königs bei seinen Untertanen beruhte auf mehreren Faktoren und äußerte sich in unterschiedlicher Weise; nebensächlich für das Ausüben von Macht war es aber gewiss nicht.

Literaturverzeichnis

Ali, F. A.

1964 *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian Schools*. Ph.D. Diss. University of Pennsylvania.

Alster, B.

1991 The instructions of Ur-Ninurta and related poems. *Or* 60: 1–17.

1997 *Proverbs of Ancient Sumer*. Bethesda, MD: CDL.

2005 *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda, MD: CDL.

35. Die Korrespondenz mit Šamaš-hāzir und anderen Beamten dokumentiert die Neuordnung des Landes Larsa, insbesondere die Zuteilung von Ackerland.

36. RIME 4.3.6.13–14 sind Inschriften von Ḥammurapis Bau des Ebabbar in Larsa.



- Barrelet, M.-T.
1974 La „figure du roi“ dans l'iconographie et dans les textes depuis Ur-Nanshe jusqu'à la fin de la 1ère dynastie de Babylone. Pp. 27–138. in *Le Palais et la Royauté. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. P. Garelli. Paris: Paul Geuthner.
- Braun-Holzinger, E. A.
2007 *Das Herrscherbild in Mesopotamien und Elam. Spätes 4. bis frühes 2. Jt. v. Chr.* AOAT 342. Münster: Ugarit-Verlag.
- Brisch, N.
2007 *Tradition and the Poetics of Innovation. Sumerian Court Literature of the Larsa Dynasty (c.2003–1763 BCE)*. AOAT 339. Münster: Ugarit-Verlag.
- Charpin, D.
1986 *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi*. Genève: Librairie Droz.
2003 *Lire et écrire à Babylone*. Paris: Presses Universitaires de France.
2009 Die Sorge des Königs um sein Erscheinungsbild in der altbabylonischen Zeit (18. Jh. v. Chr.). Pp. 279–308 in *Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. Münchner Studien zur Alten Welt 6*. ed. B. Hildebrandt and C. Veit. München: Herbert Utz.
- Civil, M.
1997 The Instructions of King Ur-Ninurta: A New Fragment. *AuOr* 15: 43–53.
- Dombradi, E.
1996 *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozeßurkunden*. FAOS 20. Stuttgart: Franz Steiner.
- Heimpel, W.
2003 *Letters to the King of Mari*. MesCiv 12. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Michalowski, P.
1976 *The Royal Correspondence of Ur*. Ph. D. Diss. Yale University.
- Moran, W. L.
1984 [Rezension zu AbB 8 und 9], *JAOS* 104: 573–5.
- Otto, A.
2000 *Die Entstehung und Entwicklung der Klassisch-Syrischen Glyptik*. UAVA 8. Berlin: Walter de Gruyter.
- Pruzsinszky, R.
2007 Beobachtungen zu den Ur III-zeitlichen königlichen Sängern und Sängerinnen. *WZKM 97 (Festschrift für Hermann Hunger [. . .])* 329–51.
- Radner, K.
2005 *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. Santag 8. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Renger, J.
2000 Das Palastgeschäft in der altbabylonischen Zeit. Pp. 153–83 in *Interdependency of institutions and private entrepreneurs. Proceedings of the second MOS symposium (Leiden 1998)*. ed. C. V. M. Bongenaar. PIHANS 87. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Sallaberger, W.
1999 „Wenn Du mein Bruder bist, . . .“ : *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*. CM 16. Groningen.
2003/04 Schlachtvieh aus Puzriš-Dagān. Zur Bedeutung dieses königlichen Archivs. *JEOL* 38: 45–62.
- im Druck The Management of the Royal Treasure: Palace Archives and Palatial Economy in the Ancient Near East. in: *Cosmos and Politics in the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia.
- Stol, M.
2004 Wirtschaft und Gesellschaft in altbabylonischer Zeit. Pp. 641–975 in *Annäherungen 4: Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*. ed. P. Attinger et al. OBO 160/4. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



EISENBRAUNS

Offprint from: Gernot Wilhelm, ed.,
*Organization, Representation, and Symbols of Power
in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th
Rencontre Assyriologique Internationale*
© Copyright 2012 Eisenbrauns. All rights reserved.

- Van Lerberghe, K. and Voet, G.
 1991 *Sippar-Amnānum. The Ur-Utu Archive vol. 1. MHET 1*. Ghent: University of Ghent.
- Weber, M.
 1988 (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5., revidierte Aufl. Studienausgabe. Tübingen: Mohr.
- Wilcke, C.
 2000a *Wer las und schrieb in Babylonien und Assyrien. Überlegungen zur Literalität im Alten Zweistromland. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* Jg. 2000, H. 6. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
 2002b *Der Kodex Urnamma (CU): Versuch einer Rekonstruktion*. Pp. 247–333 in *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. T. Abusch. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
 2007 *Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient*. Pp. 209–44 in *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. ed. C. Wilcke. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ziegler, N.
 2002 *Le royaume d'Ekallātum et son horizon géopolitique*. Pp. 211–74 in *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot.*, ed. D. Charpin and J.-M. Durand. Florilegium marianum 6. Mémoires de NABU 7. Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien.



EISENBRAUNS

Offprint from: Gernot Wilhelm, ed.,
*Organization, Representation, and Symbols of Power
 in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th
 Rencontre Assyriologique Internationale*
 © Copyright 2012 Eisenbrauns. All rights reserved.