

# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben  
von der  
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien  
24

R. Oldenbourg Verlag München 1993

# Anfänge politischen Denkens in der Antike

Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen

Herausgegeben von  
Kurt Raaflaub  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1993

## Schriften des Historischen Kollegs

im Auftrag der  
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
herausgegeben von  
Horst Fuhrmann  
in Verbindung mit  
Knut Borchardt, Rudolf Cohen, Arnold Esch, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Christian Meier,  
Horst Niemeyer, Peter G. J. Pulzer, Rudolf Vierhaus und Eberhard Weis  
Geschäftsführung: Georg Kalmer  
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner  
Organisationsausschuß:  
Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Kurt Raaflaub (Providence, R. I./USA) war – zusammen mit Privatdozent Dr. Franz Bauer (Regensburg), Professor Dr. Volker Press (Tübingen) und Professor Dr. Shulamit Volkov (Tel Aviv/Israel) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1989/90. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Kurt Raaflaub aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen“ vom 10. bis 13. Juni 1990 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Anfänge politischen Denkens in der Antike** : die nahöstlichen Kulturen und die Griechen / hrsg. von Kurt Raaflaub unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. – München : Oldenbourg, 1993

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien ; 24)  
ISBN 3-486-55993-1

NE: Raaflaub, Kurt [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München): Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1993 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München  
ISBN 3-486-55993-1

# Inhalt

Zur Einführung <i>Kurt Raaflaub</i> . . . . .	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer . . . . .	XXIV
<i>Sally C. Humphreys</i> Diffusion, Comparison, Criticism . . . . .	1
<i>Jan Assmann</i> Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik . . . . .	13
<i>Claus Wilcke</i> Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien . . . . .	29
<i>Peter Machinist</i> Assyrians on Assyria in the First Millennium B.C. . . . .	77
<i>Wolfgang Röllig</i> Aktion oder Reaktion? Politisches Handeln assyrischer Könige . . . . .	105
<i>Hubert Cancik</i> ,Herrschaft' in historiographischen und juristischen Texten der Hethiter . . . . .	115
<i>Volkert Haas</i> Eine hethitische Weltreichsidee. Betrachtungen zum historischen Bewußtsein und politischen Denken in althethitischer Zeit . . . . .	135
<i>Heleen Sancisi-Weerdenburg</i> Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions . . . . .	145
<i>Hartmut Matthäus</i> Zur Rezeption orientalischer Kunst-, Kultur- und Lebensformen in Griechenland . . . . .	165

Inhalt

<i>Fritz Gschnitzer</i> Phoinikisch-karthagisches Verfassungsdenken .....	187
<i>Frank Crüsemann</i> „Theokratie“ als „Demokratie“. Zur politischen Konzeption des Deuteronomiums .....	199
<i>Klaus Seybold/Jürgen von Ungern-Sternberg</i> Amos und Hesiod. Aspekte eines Vergleichs .....	215
<i>Martin Bernal</i> Phoenician Politics and Egyptian Justice in Ancient Greece .....	241
<i>Volker Fadinger</i> Griechische Tyrannis und Alter Orient .....	263
<i>Walter Nicolai</i> Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias .....	317
<i>Peter Spahn</i> Individualisierung und politisches Bewußtsein im archaischen Griechenland ..	343
Diskussionen .....	365
<i>Walter Eder</i> Epilog .....	427
Zu den Autoren .....	451
Namen- und Ortsregister .....	455

## Zur Einführung

In seiner Analyse „spekulativen Denkens“ in Mesopotamien beschreibt Thorkild Jacobsen die Vorstellung des Kosmos als eines auf absolute Macht und Autorität gegründeten Staates, in dem die Götter als Inhaber der höchsten Macht in Versammlung und strikt hierarchischer Abstufung regieren, geleitet vom Himmelsgott Anu, der Verkörperung von Majestät und Autorität<sup>1</sup>.

Wherever else he [the Mesopotamian] found majesty and authority he knew it to be that power in the sky, to be Anu. And he did find it elsewhere; indeed, authority, the power which produces automatic acceptance and obedience, is a basic constituent in all organized human society. Were it not for unquestioning obedience to customs, to laws, and to those "in authority", society would dissolve in anarchy and chaos<sup>2</sup>.

Anu ist der Prototyp des Vaters und Herrschers; er spricht durch den König, der in der Menschenwelt die Herrschaft Anus verkörpert. Diese Menschenwelt entspricht strukturell dem Kosmos; die Stellung der Menschen in der kosmischen Hierarchie ist analog der der Sklaven in der menschlichen Gesellschaft<sup>3</sup>. Die Funktion der Menschen wie des Staates ist es, den Göttern zu dienen und dadurch die kosmische Ordnung zu perpetuieren. Der einzelne, ob hoch oder niedrig, ist dadurch in eine strikte Hierarchie eingebunden, von der aus sich das Werte- und Normensystem bestimmt<sup>4</sup>.

In a civilization which sees the whole universe as a state, obedience must necessarily stand out as a prime virtue. For a state is built on obedience, on the unquestioned acceptance of authority. It can cause no wonder, therefore, to find that in Mesopotamia the "good life" was the "obedient life." The individual stood at the center of ever wider circles of authority which delimited his freedom of action. The nearest and smallest of these circles was constituted by authorities in his own family ... Beyond the family lie other circles, other authorities: the state and society ... All these can and must claim absolute obedience. The Mesopotamian looked with disapproval and pity, but also with fear, on the crowd which had no leader ...

Hence an orderly world is unthinkable without a superior authority to impose his will. The Mesopotamian feels convinced that authorities are always right ... And, as there are circles of human authority in family, society, and state, to circumscribe the freedom of the individual, so there are circles of divine authority which may not be trespassed upon<sup>5</sup>.

So weit Jacobsen. In einem solchen System, dies dürfte klar sein, sind nicht nur der

<sup>1</sup> Thorkild Jacobsen, Mesopotamia, in: Henri Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago und London 1946, pb ed. 1977) 123–219.

<sup>2</sup> Ebd. 138 f.

<sup>3</sup> Ebd. 149.

<sup>4</sup> Ebd. 185–201.

<sup>5</sup> Ebd. 202 f.

Freiheit, sondern auch dem Denken des einzelnen enge Grenzen gesetzt. Gedacht wird gleichsam nur von oben, von der religiös autorisierten Zentrale und hierarchischen Spitze aus. Auch wenn solches Denken allenfalls durchaus eindrucksvolle Gebäude zu errichten und subtil zu differenzieren vermag, so dient es doch primär der Legitimation von Herrschaft und bestehender Ordnung, die dadurch gefestigt und auf Dauer gestellt werden sollen. Auch die Fürsorge der Mächtigen für die Schwachen und die Förderung von Recht und Gerechtigkeit durch den König dienen primär der Stabilisierung des Systems<sup>6</sup>.

Aus dieser Perspektive könnte der Unterschied zum politischen Denken der Griechen kaum größer sein. Doch zunächst: was ist unter ‚politischem Denken‘ zu verstehen? In einem Aufsatz, in dem ich die ersten Ergebnisse meiner Untersuchungen zu den Anfängen solchen Denkens im archaischen Griechenland zusammenfaßte und der den Teilnehmern des im Sommer 1990 am Historischen Kolleg abgehaltenen Kolloquiums gleichsam als Thesenpapier und gemeinsamer Ausgangspunkt vorlag, habe ich folgende Definition vorgeschlagen:

Denken und Handeln waren für die Griechen ‚politisch‘, wenn sie sich, in sehr weitem Sinne, auf die Gemeinschaft (und d. h. üblicherweise die Polis) richteten. Politisches Denken konzentrierte sich deshalb primär auf die Situation der Gemeinde und die in ihr herrschenden Verhältnisse und Beziehungen. Aber es war von Anfang an nicht nur an dem interessiert, was uns Modernen als spezifisch politisch gilt, sondern darüber hinaus an einem weiten Spektrum sozialer, religiöser, moralischer, rechtlicher, wirtschaftlicher und militärischer Aspekte. Denn die Polis wurde nicht als abstrakte politische oder administrative Einheit, sondern in umfassendem Sinne als Gemeinschaft von Menschen verstanden, deren Wohlergehen von vielen Faktoren, nicht nur von politischen Institutionen und Entscheidungen abhing. In diesem unspezifischen, aber dem griechischen Verständnis angemessenen Sinne konnte ‚politisches Denken‘ schon in einer ‚vopolitischen‘ Gesellschaft existieren, in der ‚das Politische‘ noch nicht ausgesondert und zu einem autonomen Bereich geworden war<sup>7</sup>.

Diese Definition ist mit voller Absicht von dem griechischen Verständnis des ‚Politischen‘ abgeleitet. Sie mag deshalb für andere Gesellschaften mit einem anderen Verständnis von Staat und Gemeinschaft und einer andern Beziehung zu diesen zu eng und zu spezifisch sein und wird allenfalls aufgrund der vorliegenden Erörterungen zu revidieren sein<sup>8</sup>. Als Arbeitshypothese oder ‚heuristisches Modell‘ ist sie dennoch verwendbar. Sie hat den Vorteil, konkret, offen und auf die Praxis gerichtet zu sein; und wenn man von der Polis als spezifisch griechischer ‚Staatsform‘ abstrahiert, vermag sie

<sup>6</sup> *Jacobsen*, ebd. 207, betont, daß auch Gerechtigkeit ursprünglich lediglich eine Gunst oder Belohnung für Gehorsam und treue Dienste, nicht einen Anspruch oder gar ein Recht darstellte und daß das Aufkommen dieser letzteren Vorstellung im 2. Jahrtausend einen massiven Konflikt mit der traditionellen Weltansicht und dem daraus abgeleiteten Wertesystem provozierte (208–16).

<sup>7</sup> *Kurt Raaflaub*, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: *HZ* 248 (1989) 6f.; ähnlich *ders.*, in: *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler* (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen I: Frühe Hochkulturen und europäische Antike* (München 1988) 190; vgl. auch *Christian Meier*, Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen, in: *ders.*, *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers* (Berlin 1989) 85, sowie allgemein *ders.*, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankf. M. 1980) 27 und Teil A pass. (mit einer grundsätzlichen Diskussion des ‚Politischen‘ in alter und neuer Zeit).

<sup>8</sup> So jedenfalls *Sally Humphreys*, in ihrem Beitrag zum vorliegenden Band.

alle wesentlichen Grundprobleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzubeziehen, mit denen sich solches Denken von seiner Entstehung bis heute immer neu befaßt hat, in welcher Staats- oder Gesellschaftsform auch immer sich diese stellten und stellen.

Die frühesten Manifestationen des griechischen politischen Denkens finden sich in den im späten 8. und frühen 7. Jahrhundert entstandenen Dichtungen Homers und Hesiods<sup>9</sup>. Aufgrund dieser Zeugnisse lassen sich folgende Charakteristika solchen Denkens bestimmen<sup>10</sup>:

Das erste betrifft Inhalte und Schwerpunkte: Bereits das frühe politische Denken der Griechen setzt sich dezidiert mit einer Reihe von grundlegenden Problemen auseinander, die für die Gemeinschaft als Ganzes von existentieller Bedeutung waren und die Griechen auf Jahrhunderte hinaus beschäftigen sollten. Als solche Probleme wären zu nennen: die für die Gemeinde verhängnisvollen Auswirkungen von Konflikten in der Führungsschicht und von unverantwortlichen Handlungen von Königen und Adligen; die Möglichkeiten, solche Konflikte zu vermeiden oder zumindest schnell beizulegen; der Widerspruch zwischen den Interessen der Gemeinde und denen der mächtigen einzelnen; die Rolle, die zumal bei der Bewältigung solcher Schwierigkeiten dem Volk und der Versammlung zukommen soll; die Möglichkeiten, das Recht zu erkennen, zu definieren und durchzusetzen sowie die Rechtsprechung zu verbessern; die Kennzeichen und Strukturen einer wohlfunktionierenden, ‚zivilisierten‘ Gesellschaft und die für solches Funktionieren vorauszusetzenden Qualitäten der Führer und Geführten; die Verantwortung der Gemeinde und der Mächtigen für die Außen-seiter und sozial Unterprivilegierten; die politische und moralische Problematik des Krieges.

Das zweite Charakteristikum hat mit der Form zu tun, in der solches Denken ausgedrückt wird: Es tritt nicht in abstrakter Formulierung und selbständig auf, sondern ist völlig in den narrativen Zusammenhang der epischen, theogonischen oder didaktischen Dichtungen Homers und Hesiods integriert. Die Dichter benützen die durch Mythos, dramatische Erzählung, Rede, Genealogie und Spruchweisheit gebotenen Möglichkeiten, um ihre ethischen und politischen Ideen zu formulieren und ‚an den Mann zu bringen‘; ihre Hörer werden dadurch aufgeklärt, zum Denken angeregt, belehrt. Zumindes in den uns erhaltenen Werken frühgriechischer Dichtung, die zweifellos unter ihresgleichen herausragten, ist die Reflexion über aktuelle moralische,

<sup>9</sup> Die bronzezeitlichen Schriftdokumente aus den Linear B-Archiven von Pylos, Knossos und andern ‚mykenischen‘ Palästen erlauben im Gegensatz zu denen der Hethiter und Mesopotamier keine Rückschlüsse auf die zeitgenössische politische Gedankenwelt. Vgl. zum Charakter dieser Dokumente *Stefan Hiller* und *Oswald Panagl*, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit* (Erträge d. Forsch. 49, Darmstadt 1976); *John Chadwick*, *The Mycenaean World* (Cambridge 1976).

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden *Raafflaub*, HZ 248 (1989) 1–32 (mit Lit. in Anm. 12 auf S. 8); ausführlicher in *Pipers Handbuch I* (wie Anm. 7) 197–215. Zum historischen Kontext auch *ders.*, *Homer und die Geschichte des 8. Jahrhunderts v. Chr.*, in: *Joachim Latacz* (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick* (Stuttgart/Leipzig 1991) 205–56 mit zusätzlicher Literatur: 248 Anm. 141.

soziale und politische Probleme der Gemeinschaft mit dem vordergründigen Ziel der Unterhaltung der Zuhörer untrennbar verknüpft<sup>11</sup>.

Das dritte Kennzeichen ergibt sich aus der Behandlung religiöser Aspekte. Homer wie Hesiod weisen zwar den Göttern bei der Durchsetzung des Rechts und der positiven Normen eine wichtige Funktion zu, weil für diese Aufgaben keine ausreichend mächtige und gerechte menschliche Autorität zur Verfügung steht.

Aber, und das ist entscheidend, die Probleme, mit denen sich das politische Denken auseinandersetzt, werden in einem rein menschlichen Kausalzusammenhang gesehen und analysiert. Anders gesagt, die Götter bestrafen zwar die Übeltäter und ihre Familien und Gemeinden und segnen die Gerechten; und durch Seher, Sänger oder von ihnen geförderte Anführer warnen sie die Menschen oder beraten sie über heilsames Verhalten in einer Krise. Aber diese Krise wird von den Göttern weder verursacht noch überwunden. Sie wird vielmehr durch spezifische menschliche Handlungen ausgelöst und muß von und in der betroffenen Gemeinschaft selbst gelöst werden. Das politische Denken der Griechen konzentriert sich somit von Anfang an auf die menschliche Ebene, auf die individuelle und kollektive Verantwortung der Bürger für das Wohlergehen ihrer Gemeinde<sup>12</sup>.

Im Hinblick auf die im folgenden zu erläuternde spezifische Fragestellung dieses Kolloquiums möchte ich hinzufügen: solches Denken entspringt bei den Griechen nicht einem Fundus umfassenden göttlichen Rechts oder einer gottgesetzten Ordnung, in deren Aufrechterhaltung, „In-Gang-Haltung“ oder Wiederherstellung die erste Pflicht der ja ebenfalls von göttlicher Autorität eingesetzten und legitimierten irdischen Autorität besteht. Einfach gesagt, das griechische politische Denken steht nicht, wie in Ägypten, im Horizont der *Ma'at* oder, wie in Mesopotamien, in dem einer umfassenden Vorstellung des Kosmos als eines von den Göttern mit absoluter Autorität beherrschten Staates noch, wie im alten Israel, in dem der Gesetze Jahwes.

Ein instruktives Beispiel für den Unterschied zwischen dem griechischen und dem mesopotamischen Denken in diesem Bereich findet sich in den Mythen über den Ursprung der Übel in der Welt: In Hesiods Pandora-Mythos (Werke und Tage 42–105) stellen die Übel die den Menschen von Zeus gesandte Strafe für die Vergehen des Prometheus dar, der Zeus zu überlisten trachtete und seinen strikten Befehl mißachtete. Nun ist Prometheus gewiß ein Gott, aber er ist gleichzeitig der Förderer und Beschützer der Menschen par excellence, gleichsam der Anführer der universellen menschlichen Gemeinschaft<sup>13</sup>. Genau wie die ganze Stadt für die Vergehen eines einzelnen zu büßen hat (ebd. 238–47), so muß die Menschheit als Ganzes für das von ihrem *promachos* begangene Unrecht leiden (42–49): „So ist's ganz unmöglich, dem Sinn des Zeus zu entkommen“ (105)<sup>14</sup>. Nach dem sumerischen Mythos jedoch entstanden die Übel, als Enki, der Gott der süßen Wasser, und Ninmah, die Göttin der Erde, sich an einem Fest, nach reichlichem Genuß von Bier, gegenseitig durch List und Findigkeit zu überbieten trachteten. Wie Jacobsen es formuliert, wurden die Übel erschaffen

<sup>11</sup> Dazu auch in *Latacz*, (wie Anm. 7) 248–50.

<sup>12</sup> So HZ 248, 27. Dies ist in Hesiods Denken völlig evident (vgl. *Pipers Handbuch I* [wie Anm. 7] 215–24), ist am Anfang der *Odyssee* unmißverständlich formuliert (1, 32 ff.) und wird zu Beginn des 6. Jahrhunderts von Solon erneut hervorgehoben (Fragm. 3 Diehl = 4 West, 1 ff.).

<sup>13</sup> Vgl. auch Aischylos' ‚Prometheus‘ (bes. 107 ff., 231 ff., 248 ff., 442 ff.).

<sup>14</sup> Vgl. die Betonung des gleichen Zusammenhangs in der *Theogonie* (561–64, 570 ff.).

„in a moment of irresponsibility, when the gods were in their cups and succumbed momentarily to envy and a desire to show off“<sup>15</sup>.

Das vierte Charakteristikum betrifft die Voraussetzungen der Entstehung politischen Denkens bei den Griechen des 8. und 7. Jahrhunderts. Soweit wir sehen können, bestanden diese gerade darin, daß die früharchaische Gesellschaft nicht von einem sakralen und absoluten Königtum dominiert wurde, die Autorität der Könige und Adligen in ihren Gemeinden nicht unangreifbar war und die griechische Religion nicht die Akzeptierung eines absoluten göttlichen Willens forderte. Dort, wo uns solches Denken bezeugt ist, entstammt es nicht dem Kreis der Herrschenden selbst und dient es nicht – oder jedenfalls nicht primär – der Legitimation ihrer Herrschaft, sondern entwickelt es sich gerade aus der Kritik und Ablehnung der von diesen gestützten Zustände – oder vielleicht vorsichtiger: der von einigen unter ihnen verursachten und von anderen tolerierten, wenngleich von manchen Standesgenossen ebenfalls verurteilten Mißstände. Wie ich glaube, wurde unter den spezifischen Bedingungen der frühgriechischen Gesellschaft die Diskrepanz zwischen den Interessen der Gemeinde und denen mächtiger einzelner zum auslösenden Faktor und auf längere Zeit hinaus zum stärksten Antrieb politischen Denkens<sup>16</sup>.

Aufgrund solcher Überlegungen liegt es nahe, dieses politische Denken, das nach einer langen Entwicklung im 5. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt, in der politischen Philosophie Platons und Aristoteles' monumentale Dimensionen erreichte<sup>17</sup> und die abendländische Tradition solchen Denkens zutiefst befruchtete, als eigenständige, den spezifischen Bedingungen der archaischen Zeit entspringende Schöpfung und einmalige Leistung der Griechen zu betrachten. Dies ist in der Tat die Sicht, die in der jüngeren althistorischen Forschung dominiert<sup>18</sup>. Dies sei an zwei herausragenden Beispielen illustriert.

In seiner Studie über die Anfänge des griechischen Denkens verfolgt Jean-Pierre

<sup>15</sup> In: *Frankfort*, (wie Anm. 1) 165.

<sup>16</sup> HZ 248, 28–32; vgl. *Pipers Handbuch I* (wie Anm. 7) 255 ff. mit der Modifikation in *Latacz*, (wie Anm. 7) 250 mit Anm. 145.

<sup>17</sup> Vgl. jüngst die entsprechenden Beiträge in *Pipers Handbuch I* (mit reicher Lit.). Allgemeine Literatur zum politischen Denken der Griechen: ebd. 261. Nachzutragen sind dort *Christian Meier*, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie* (München 1988); *J. Peter Euben*, *Greek Tragedy and Political Theory* (Berkeley und Los Angeles 1986); *ders.*, *The Tragedy of Political Theory* (Princeton 1990).

<sup>18</sup> Eduard Meyer hätte dies wohl anders gesehen. Als neueren Versuch, die nahöstlichen Kulturen in die Behandlung des politischen Denkens der Antike mit einzubeziehen, sei vor allem genannt: *Eric Voegelin*, *Order and History I: Israel and Revelation* (Baton Rouge, Louisiana 1956) und II: *The World of the Polis* (1957); vgl. auch *Peter Weber-Schäfer*, *Einführung in die antike politische Theorie I: Die Frühzeit* (Darmstadt 1976). Im Gegensatz zu andern von Autorenkollektiven verfaßten Handbüchern (z. B. *Hans Fenske*, *Dieter Mertens*, *Wolfgang Reinhard*, *Klaus Rosen*, *Geschichte der politischen Ideen von Homer bis zur Gegenwart* [Königstein Ts. 1981]; *Luigi Firpo* (Hrsg.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali I: L'antichità classica* [Turin 1982]) bezieht *Pipers Handbuch I* (wie Anm. 7) auch China, Indien, Ägypten, Mesopotamien und Israel mit ein (wobei leider zumal die beiden letztgenannten Beiträge wenig mehr als Abrisse der politisch-sozialen Geschichte darstellen). Entscheidend ist jedoch, daß solche Nebeneinanderstellung kaum je Integration und Vergleich mit sich bringt und die Frage der Beeinflussung einer Kultur durch die andere kaum je aufgegriffen wird.

Vernant die Entstehung und Entwicklung dieses Denkens in engstem kausalem Zusammenhang mit der Entwicklung der griechischen Polis und der damit verbundenen gesellschaftlichen Ordnung und Werte, und d. h. zugleich: in betontem Gegensatz zur mykenischen und den damit verwandten Kulturen des Nahen Ostens<sup>19</sup>. Programmatisch klingt dies bereits in der Einleitung an: Als die Griechen nach dem Zusammenbruch der mykenischen Palastkulturen und den Dark Ages im 8. Jahrhundert ihre Beziehungen zum Nahen Osten wieder aufnehmen<sup>20</sup>,

ils ne s'engagent pas, comme l'avaient fait les Mycéniens, dans la voie de l'imitation et de l'assimilation. En plein renouveau orientalisant, l'Hellénisme s'affirme en tant que tel face à l'Asie, comme si, par le contact renoué avec l'Orient, il prenait mieux conscience de lui-même. La Grèce se reconnaît dans une certaine forme de vie sociale, dans un type de réflexion qui définissent à ses propres yeux son originalité, sa supériorité sur le monde barbare: à la place du Roi dont la toute-puissance s'exerce sans contrôle, sans limite, dans le secret de son palais, la vie politique grecque se veut l'objet d'un débat public, au grand jour de l'Agora, de la part de citoyens définis comme des égaux et dont l'Etat est l'affaire commune; au lieu des anciennes cosmogonies associées à des rituels royaux et à des mythes de souveraineté, une pensée neuve cherche à fonder l'ordre du monde sur des rapports de symétrie, d'équilibre, d'égalité entre les divers éléments qui composent le cosmos<sup>21</sup>.

Und in seinem Schlußwort faßt Vernant den für ihn entscheidenden Zusammenhang zwischen Polis, Werten der Polis-Gesellschaft, öffentlicher Debatte, Mentalität des Polis-Bürgers und der Entstehung von politischem und rationalem Denken bündig zusammen:

Avènement de la Polis, naissance de la philosophie: entre les deux ordres de phénomènes les liens sont trop serrés pour que la pensée rationnelle n'apparaisse pas, à ses origines, solidaire des structures sociales et mentales propres à la cité grecque ... De fait, c'est sur le plan politique que la Raison, en Grèce, s'est tout d'abord exprimée, constituée, formée. L'expérience sociale a pu devenir chez les Grecs l'objet d'une réflexion positive parce qu'elle se prêtait, dans la cité, à un débat public d'arguments ... Ainsi s'est dégagée, définie une pensée proprement politique, extérieure à la religion, avec son vocabulaire, ses concepts, ses principes, ses vues théoriques. Cette pensée a profondément marqué la mentalité de l'homme ancien; elle caractérise une civilisation qui n'a pas cessé, tant qu'elle est demeurée vivante, de considérer la vie publique comme le couronnement de l'activité humaine<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (Paris 1962) = *The Origins of Greek Thought* (Ithaca, NY 1982); *Die Entstehung des griechischen Denkens* (Frankfurt M. 1982).

<sup>20</sup> Vernant schrieb dies, bevor neuere archäologische Entdeckungen alle Zweifel daran beseitigten, daß diese Beziehungen während der ganzen Dark Ages, wenngleich in deutlich reduziertem Umfang, weiterbestanden und bereits seit dem 10. Jahrhundert an einzelnen Orten wieder intensiviert wurden. Vgl. dazu z. B. John Nicolas Coldstream, *Geometric Greece* (New York 1977); *ders.*, *Greeks and Phoenicians in the Aegean*, in: Hans Georg Niemeyer (Hrsg.), *Phönizier im Westen* (Madriider Beitr. 8, Mainz 1982) 261–72. Zum Paradebeispiel von Lefkandi: Peter Blome, *Lefkandi und Homer*, *Würzburger Jahrb.* 10 (1984) 9–21. Vgl. ferner *ders.*, *Die dunkeln Jahrhunderte – aufgehehlt*, in: *Latacz*, (wie Anm. 7) 45–60; *Sigrud Deger-Jalkotzy*, *Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte*, ebd. 127–54; jetzt auch *Hartmut Matthäus'* Beitrag zum vorliegenden Band; weiteres u. Anm. 40.

<sup>21</sup> Vernant, *Les origines* 7.

<sup>22</sup> Ebd. 131 f.

Vernant setzt freilich manche der wesentlichen Kennzeichen der Polis, die sich in einer langen Entwicklung allmählich herausbildeten, gleichsam statisch an ihren Anfang und ignoriert damit den prozeßhaften Charakter dieser Entwicklung<sup>23</sup>.

In der Erkenntnis der zentralen Bedeutung gerade dieses Aspektes liegt eine der Stärken der Analyse Christian Meiers, die trotz mancher nicht unwesentlicher Unterschiede in den für den vorliegenden Zusammenhang wesentlichen Punkten doch in eine ähnliche Richtung zielt. Sein oft zitiertes Wort „Die Griechen hatten keine Griechen vor sich“ steht freilich im spezifischen Zusammenhang der Herausbildung der Demokratie und der für diese grundlegenden Formen politischen Denkens und Handelns im 6. und 5. Jahrhundert<sup>24</sup>. Es sollte also nicht verallgemeinert und a priori auch auf die Entstehung des politischen Denkens bezogen werden. Aber de facto läuft Meiers Argumentation doch darauf hinaus. In verschiedenen Abhandlungen, in denen er sich mit den Voraussetzungen politischen Denkens im archaischen Griechentum befaßt, konzentriert er sich auf den Zusammenhang zwischen Soziogenese und dem Aufkommen solchen Denkens, die beide von einer Vielzahl von Faktoren genährt und angetrieben wurden, und auf den prozeßhaften Charakter dieser parallelen und eng miteinander verflochtenen Entwicklungen<sup>25</sup>. Wesentliche Faktoren waren nach Meier die anfängliche Undifferenziertheit und „evolutive Offenheit“ der Verhältnisse; die besondere geopolitische Situation der Ägäis in einem machtpolitischen Vakuum, die es den Griechen erlaubte, von benachbarten Kulturen zu lernen, ohne von ihnen überwältigt und geprägt zu werden; das Fehlen einer starken Monarchie und damit eines üblicherweise zentralen Motors der Kulturentstehung und des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses; statt dessen die breite Lagerung der Macht und damit die weltgeschichtlich einmalige Chance, eine Kultur „grob gesagt aus der Mitte einer Gesellschaft heraus“ aufzubauen, „vom Adel und dann zu nicht geringen Teilen auch von den Bauern her“<sup>26</sup>; die Beteiligung vieler Poleis, Gruppen und einzelner an mannigfachen über die Polis hinausgreifenden Unternehmungen (Handel, Seeraub, Kolonisation) und die entsprechend breite Streuung von Gewinn an Reichtum, Macht und Ansehen sowie die Chance, es außerhalb der Polis und des Politischen zu etwas zu bringen; die Tatsache, „daß die griechische Kulturbildung in den entscheidenden frühen Phasen weitgehend unpolitisch war“<sup>27</sup>, schließlich die große Krise des 7. und

<sup>23</sup> Dazu Meier, Entstehung einer autonomen Intelligenz (wie Anm. 7) 73 f. Dies gilt auch für den Gegensatz zu den Barbaren: u. Anm. 44.

<sup>24</sup> Meier, Entstehung des Politischen (wie Anm. 7) 51.

<sup>25</sup> Meier, Die Herausbildung des Trends zur Isonomie, in: Die Entstehung des Politischen (wie Anm. 7) 51–90 (danach die folgende Aufzählung entscheidender Faktoren); Die Entstehung einer autonomen Intelligenz (wie Anm. 7) 70–100; vgl. ferner u. a. dens., Autonomprozessuale Zusammenhänge in der Vorgeschichte der griechischen Demokratie, in: Karl-Georg Faber und Christian Meier (Hrsg.), Historische Prozesse (Theorie der Geschichte 2, dtv Wiss. Reihe 4304, München 1978) 221–47, bes. 235 ff.; Die Griechen: die politische Revolution der Weltgeschichte, in: Saeculum 33 (1982) 133–47; Politik und Anmut (Berlin 1985) 31 ff.; Bürger-Identität und Demokratie, in: Christian Meier/Paul Veyne, Kannten die Griechen die Demokratie? (Berlin 1988) 58–76.

<sup>26</sup> Politik und Anmut 31.

<sup>27</sup> Entstehung des Politischen 62.

6. Jahrhunderts, die zu einer massiven Umschichtung der griechischen Gesellschaft führte, der die führenden Kreise zunächst ratlos gegenüberstanden, und die es notwendig machte, politische Lösungen zu finden. Das für Meier Wesentliche läßt sich wie folgt zusammenfassen:

Der Beginn der intensiven Phase der griechischen Kulturbildung ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihm die politischen Zentralgewalten, insbesondere die Monarchien, schwach waren. Die ungeheuren Handlungsmöglichkeiten, die Freiheit, viel auszurichten, das Bewußtsein, viel ausrichten zu können, die enorme Ausweitung des Horizonts, der Kenntnisse, der Mittel und Spielräume – all dies wurde von relativ Vielen über ganz Griechenland hin wahrgenommen, praktiziert und zum eigenen Vorteil ausgebeutet.

Die große Bewegung befestigte also gleichzeitig mit der zunehmenden Differenzierung, Erkenntnis und den zunehmenden Handlungsmöglichkeiten den anfänglichen Ausgangsbestand der sehr breiten Lagerung von Macht und Mitteln in den Poleis und in der ganzen poly-politischen Welt der Griechen<sup>28</sup>.

In engem Zusammenwirken mit diesem langen und komplexen Prozeß muß sich ein paralleler Prozeß der Herausbildung „zunehmender intellektueller Fähigkeiten, von Einsicht und Erfahrung“ abgespielt haben. Die mit der Kolonisationsbewegung verbundene Gründung zahlreicher neuer Poleis, die vielfach bezeugte und entsprechende Probleme voraussetzende Kodifikation des Rechts, die Bemühungen, mit der tiefgreifenden sozialen Krise fertig zu werden, und die entsprechenden Reformen, Regelungen und Gesetze – all dies führte zu immer besserem Verständnis der Grundlagen des Zusammenlebens und der für das Funktionieren der Polis-Ordnung wesentlichen Voraussetzungen. Diese Umstände und Herausforderungen „setzten irgendwie voraus und förderten zugleich eine über ganz Griechenland hin (und noch darüber hinaus) Erfahrungen und Einsichten sammelnde und austauschende geistige Bewegung, die geeignete Mittel und Wege, vielfach Institutionen ausdachte, ausprobierte und entwickelte“<sup>29</sup>.

Aus solchen Ansätzen heraus bildete sich mit der Zeit das frühe politische Denken der Griechen. Es stellt keineswegs einfach die Leistung einer intellektuellen Elite dar (oder gar einzelner herausgehobener Persönlichkeiten, obwohl es die gab). Es war zwar in einem intellektuellen Ambiente über ganz Griechenland hin konzentriert, hatte sein Zentrum lange in Delphi, lebte aber aufs stärkste auch aus der Resonanz und aus dem Austausch mit der Wirklichkeit und bestand nicht zuletzt darin, daß sich seine Erkenntnisse mit der Zeit in das Denken und Trachten breiter Schichten einlagerten ... Alle Einsichten und Pläne waren dicht an das Gegebene gebunden, konnten jeweils nur wenig darüber hinauszielen. Man hatte kaum Vorsprung vor der Realität. So sind politisches Denken, Politik und die Wirklichkeit der Polis, Einsichten Weniger und das Wissen und die Ansprüche Vieler aneinander gewachsen. Dieses Denken war also tief mit der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit verwoben. Es bildete weithin einen breiten anonymen Vorgang, ein Stück Sozialgeschichte: das intellektuelle Vordringen einer ganzen Gesellschaft. Es lebte aus weit ausladenden Wurzeln, auch wenn einzelne prominente Herren wie Solon und andere der „Sieben Weisen“ besonderen Anteil daran hatten<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ebd. 61.

<sup>29</sup> Ebd. 71.

<sup>30</sup> Ebd. 71 f. Wichtig ist hier auch die Betonung der Unabhängigkeit dieser Denker, aufgrund derer sich mit der Zeit eine „dritte Position“ institutionalisieren konnte: ebd. 76–78 und öfter in den in Anm. 25 angeführten Arbeiten.

Auch in Meiers Sicht ist also dieses politische Denken eine eigenständige, untrennbar mit den spezifischen Bedingungen der Entwicklung ihrer Gesellschaft und Polis verbundene Leistung der Griechen. Aus der griechischen – und unserer auf die Griechen konzentrierten – Perspektive ist dies unzweifelhaft richtig: Welchen Einflüssen auch immer die Griechen im Laufe dieses langen Prozesses ausgesetzt waren, welche Anregungen auch immer sie aufgriffen, Polis, Gesellschaft und politisches Denken haben sich gleichzeitig und in engster Interdependenz miteinander entwickelt; sie bedingen sich gegenseitig. *Dieses* politische Denken konnte sich nur in dieser Umwelt und unter diesen ganz spezifischen Bedingungen entwickeln.

Dies aber schließt keineswegs aus, daß zu Beginn oder im Verlauf dieses Prozesses – allenfalls ganz massive – auswärtige Impulse und Anregungen auf ihn eingewirkt haben. Nichts spricht grundsätzlich dagegen, vieles spricht im Gegenteil dafür, daß sich darunter auch Einflüsse nahöstlicher intellektueller Traditionen befanden. Meier selbst schließt lediglich aus, daß die griechische Soziogenese in wesentlichen Hinsichten von nahöstlichen Mustern – vor allem: von monarchischen Strukturen – geprägt wurde; wesentlich ist ihm gerade, daß die Griechen bei ihren häufigen Kontakten mit den von Anatolien bis Ägypten reichenden vielfältigen Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes vieles lernen und aufgreifen konnten, ohne davon aufgesogen zu werden und dadurch ihre Identität zu verlieren<sup>31</sup>.

Obschon nach allem, was wir heute wissen, die Existenz solcher Einflüsse in der Tat als wichtiger Faktor vorzusetzen ist, sind die dadurch aufgeworfenen Fragen nach Art, Inhalt und Bedeutung solcher Einflüsse, nach ihrer Herkunft und dem Weg oder der Methode ihrer Übermittlung bisher nur ganz partiell behandelt worden. Hier also wäre anzusetzen: hier erweist sich die übliche griechische Perspektive als ungenügend. Das Bild muß aus der nahöstlichen Perspektive ergänzt werden, und von dorthin mag sich manches anders darstellen. Denn das eingangs skizzierte Bild eines scharfen Kontrastes zwischen den Formen und Voraussetzungen mesopotamischen und griechischen Denkens darf nicht a priori verallgemeinert werden. Erstens waren die theokratisch geführten Territorialmonarchien ägyptisch-mesopotamischen Zuschnitts nicht die einzigen Staatsformen, die der Nahe Osten in der Antike gekannt hat, und waren selbst diese Monarchien nicht statisch, sondern im Laufe der Zeit beträchtlichen Veränderungen unterworfen, die sich auch auf die königliche Ideologie und Selbstdarstellung auswirkten<sup>32</sup>. Israel bildet ohnehin in mancher Beziehung einen Sonderfall. Zumal im syrisch-palästinischen Bereich gab es seit alters auch Stadtstaaten, von denen manche (zumal die phönizischen) gerade im frühen 1. Jahrtausend über längere Zeit hinweg autonom waren und beachtliche Übereinstimmungen mit den griechischen Poleis aufgewiesen haben können<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Ebd. 58 und 71. Vgl. auch *Walter Burkert*, Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur (SB Akad. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1984, 1) 14, 117f.

<sup>32</sup> *Jan Assmann*, Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten, in: *Saeculum* 35 (1984) 97–114.

<sup>33</sup> *Martin Bernal* hält in seinem Beitrag zum vorliegenden Band solche Übereinstimmungen für substantiell. Ähnlich *Fritz Gschnitzer*, Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums, in: *Oriens antiquus* 27 (1988) 287–302, bes. 300–302. Die phönizische Fachforschung

Zum zweiten ist von vornherein klar, daß gewisse Formen politischen Denkens auch in den vorderasiatischen Stadtstaaten und Reichen bestanden haben müssen, auch wenn sie nur zu einem kleinen Teil explizit überliefert sind<sup>34</sup>. Der Aufbau und die Leitung jener komplexen staatlichen Organismen und die Bewältigung der je anstehenden Probleme im Innern und gegen Außen erforderten intensives und vielfältiges Denken und Planen. Indem solches Denken sich auf die *Gemeinschaft und den ‚Staat‘* bezog, indem es die Schaffung, Bewahrung, Wiederherstellung oder Fortentwicklung einer bestimmten konzeptualisierten Ordnung oder die „In-Gang-Haltung“ bestimmter konzeptualisierter Prozesse bezweckte, war dies politisches Denken – zumindest wenn ‚politisches Denken‘, wie oben vorgeschlagen, als Denken definiert wird, das sich in sehr weitem Sinne auf die menschliche Gemeinschaft richtet und auf deren Situation, die in ihr herrschenden Verhältnisse und Beziehungen, ihre Stellung in Umwelt und Kosmos und ihre Beziehungen zu anderen Gemeinden, Staaten oder Völkern reflektiert. Die Konzeption und fortwährende Auseinandersetzung mit solch komplexen Ordnungen wie der ägyptischen Ma’at<sup>35</sup>, dem Rechtskodex des Hammurabi und der alttestamentlichen Gesetzgebung oder auch die Gestaltung zuverlässiger und dauerhafter auswärtiger Beziehungen durch Verträge und Bündnisse: all dies erfordert fortgesetzte Denkprozesse, die ihrer Natur nach auch als politisch einzustufen sind. Solches Denken, das meist gleichzeitig der Legitimation von Herrschaft im Innern und nach außen diente, war zwar in der Regel naturgemäß in der engsten Umgebung des Königs konzentriert, da dieser ja den politischen Willen monopolisierte oder, anders gesagt, sich in seiner Person der Wille der Gesamtheit bündelte. Aber auch in Ägypten, Mesopotamien und Israel finden sich Äußerungen solchen Denkens von Personen, die in Opposition zu den jeweils Herrschenden stehen oder (in einer literarischen Fiktion) zu stehen vorgeben.

Eine erste Aufgabe besteht also darin, die Ähnlichkeiten oder Unterschiede zum griechischen politischen Denken noch schärfer zu erfassen, als dies bisher geschehen ist. Dazu ist zunächst einmal eine umfassende Bestandsaufnahme nötig. Gewiß sind im Hinblick auf Kulturen, in deren Schriftdokumenten solches Denken kaum je explizit formuliert ist und aus impliziten Äußerungen und fragmentarischen Zusammenhängen in oft mühsamer interpretativer Kleinarbeit herausgelöst werden muß, solche Bestandsaufnahmen mit großen Schwierigkeiten verbunden. Aber dies darf keinen Hinderungsgrund darstellen, zumal es in der Natur dieser Texte liegt, daß nie-

*Fortsetzung Fußnote von Seite XV*

ist, zumal angesichts der desolaten Quellenlage, in dieser Hinsicht vorsichtiger. Vgl. als Beispiel nur *Wolfgang Röllig*, Die Phönizier des Mutterlandes zur Zeit der Kolonisierung, in: *Niemeyer* (Hrsg.), *Phönizier im Westen* (wie Anm. 20) 15–30, bes. 15–16, der es bezeichnend findet, wie wenig *Sabatino Moscati*, *Die Phöniker von 1200 v. Chr. bis zum Untergang Karthagos* (Zürich 1966) über die Struktur und Gesellschaft der phönizischen Stadtstaaten zu sagen weiß; im Vergleich dazu sind die Kapitel über die phönizische Kolonisation und bes. Karthago viel umfangreicher. Vgl. jetzt auch *The Phoenicians* (Ausstellungskatalog, New York 1988).

<sup>34</sup> Vgl. im vorliegenden Band bes. die Beiträge von *Jan Assmann*, *Claus Wilcke* und *Hubert Cancik*.

<sup>35</sup> Dazu jetzt *Jan Assmann*, *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München 1990).

mand den Spezialisten diese Aufgabe abnehmen kann. Es wäre zu wünschen, daß sie diese als Herausforderung und Verpflichtung einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit gegenüber und vielleicht zugleich als Chance empfinden, durch eine solche Analyse die Anfänge der westlichen Kultur- und Geistes-tradition über Homer und Jesaja hinaus um einige Jahrtausende zurückzuverlegen<sup>36</sup>.

Die eine Hauptfrage, die den Kolloquiumsteilnehmern vorgegeben war, lautet denn auch, ob es zu den vom frühen politischen Denken der Griechen aufgegriffenen Problemen und zu den Formen, in denen es sich äußert, in ihrem jeweiligen Forschungsbereich Analoges und Vergleichbares gibt, mit welchen anderen Formen und Schwerpunkten sie es allenfalls zu tun haben und wie solche Analogien und Kontraste zu erklären sind. Also: welche Themen werden in den verschiedenen Gesellschaften von ‚politischem‘ Denken erfaßt? In welchen sozialen und politischen Zusammenhängen steht es, und welchen Bedürfnissen dient es? Welche Rolle spielt es also in der jeweiligen Gesellschaft? In welchen Formen und in welchem Kontext tritt es auf, und an wen richtet es sich? Wer sind seine Träger, in welchem Verhältnis stehen diese zum Herrscher oder den herrschenden Kreisen, und woraus beziehen sie ihre Legitimation? Dies sind nur einige der Fragen, durch deren Beantwortung überhaupt erst ein sinnvoller Vergleich möglich würde.

Damit ist zugleich eine Voraussetzung angesprochen, die ich als selbstverständlich betrachte: daß politisches Denken nicht nur als Geistesgeschichte, sondern als integraler Bestandteil der sozialen und politischen Geschichte verstanden und damit bewußt in seiner Beziehung zu – und Interdependenz mit – dem jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext untersucht werden muß.

Nun gilt die Frage nach möglichen vorderasiatischen Analogien oder Vorbildern nicht einem beliebigen historischen Vergleich, und es geht erst recht nicht um den Vergleich als modischer ‚art pour l’art‘. Diese Frage ist vielmehr schon allein deshalb unumgänglich, weil bekanntlich Hesiod, eine unserer wichtigsten Autoritäten für das frühe politische Denken der Griechen, eine Fülle von geistigen Einflüssen verarbeitet hat, die direkt oder indirekt aus vorderasiatischen Traditionen stammen, namentlich der Mythologie, der Theogonie und Kosmogonie und der Weisheitslehre<sup>37</sup>. Auch für Homer sind seit langem – und jüngst erneut von W. Burkert – inhaltliche und formale Übereinstimmungen mit nahöstlichen Dichtungen und Mythen wahrscheinlich gemacht worden<sup>38</sup>. Wenig mehr als ein Jahrhundert nach Hesiod wurden die An-

<sup>36</sup> So Jan Assmann auf dem Schutzumschlag seines Ma’at-Buches.

<sup>37</sup> Vgl. bes. Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff 1966); Martin L. West, *Hesiod, Theogony* (Oxford 1966) 1 ff., 19 ff.; ders., *Hesiod, Works and Days* (Oxford 1978) 3–30; ferner Franz Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland*, in: Ernst Heitsch (Hrsg.), *Hesiod* (Wege d. Forsch. 44, Darmstadt 1966) 131–50; Alfred Heubeck, *Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum*, ebd. 545–70; Albin Lesky, *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*, ebd. 571–601. Weitere Lit. im Beitrag von Jürgen von Ungern-Sternberg und Klaus Seybold zum vorliegenden Band.

<sup>38</sup> Walter Burkert, *Oriental Myth and Literature in the Iliad*, in: Robin Hägg (Hrsg.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation* (Stockholm 1983) 51–56; ders., *Die orientalisierende Epoche* (wie Anm. 31) 85–118 mit reicher Lit. (121 ff.); seither etwa J. Corsi

fänge der griechischen Mathematik, Astronomie und Philosophie entscheidend von östlichen Einflüssen geprägt<sup>39</sup>. Neben solchen intellektuellen Impulsen steht eine enorme Fülle von – teils gesicherten, teils möglichen und kontrovers diskutierten – Einflüssen und Übernahmen im Bereich von Religion, Kunst, Kunsthandwerk und Architektur, Rohstoffverarbeitung und Technologie, Bewaffung und Militärtechnik. Man denke des weiteren an die Münzprägung, Maßsysteme und vor allem die Schrift, schließlich auch – obschon hier erst recht vielfach Unsicherheit besteht, Behauptung und Ablehnung schroff aufeinander prallen – an soziale und politische Phänomene wie die Tyrannis, das Symposion, die inschriftliche Fixierung kodifizierten Rechts und, möglicherweise, die gegenüber der Frühzeit veränderte Stellung der Frau<sup>40</sup>. H. E.

*Fortsetzung Fußnote von Seite XVII*

*Aleja*, Homer i l'influx de la mitologia oriental, *Faventia* 7 (1985) 7–19; *John R. Wilson*, The Gilgamesh Epic and the Iliad, *Echos du Monde Classique* 30 (1986) 35–41; *Martin L. West*, The Rise of the Greek Epic, in: *Journ. Hell. Stud.* 108 (1988) 169–172 (mit Lit.); sowie jetzt *Burkert*, Homerstudien und Orient, in: *Latacz*, (wie Anm. 7) 155–74 mit reicher Bibliographie, 174–81; *Wolfgang Kullmann*, Ergebnisse der motivgeschichtlichen Forschung in Homer (Neoanalyse), ebd. 430–33; *W. Kendrick Pritchett*, The Greek State at War, vol. IV (Berkeley 1985) 32f. Vgl. auch die Herleitung der Beschreibung des Schildes des Achilleus (Ilias 18, 483ff.) von phönizischen Bronzeschalen bei *Wolfgang Helck*, Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. (Darmstadt 1979) 192 (*Moscatti*, Die Phöniker [wie Anm. 33] 480, Abb. XIX zeigt ein besonders überzeugendes Beispiel).

<sup>39</sup> Vgl. z. B. *Martin L. West*, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford 1971); *Geoffrey E. R. Lloyd*, Greek Sciences and Greek Society, in: *ders.*, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science* (Cambridge 1979) 226ff., bes. 229–34; ferner *Uvo Hölscher*, Anaximander und der Anfang der Philosophie, in: *Hermes* 81 (1953) 257–77, 385–418, überarbeitet in: *ders.*, *Anfängliches Fragen* (Göttingen 1968) 9–89; *Bartel Leendert van der Waerden*, *Erwachende Wissenschaft* (Basel 1956); *ders.*, *Die Anfänge der Astronomie* (Groningen 1966).

<sup>40</sup> Dies kann hier nicht im einzelnen dokumentiert werden. Ich verweise nur beispielhalber auf die in Anm. 20 genannten Arbeiten, ferner auf *Stier*, (folg. Anm.) 208–28; *Jan Bouzek*, The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the Second Millennium B.C. (*Studies in Mediterranean Archaeology* 29, Göteborg und Prag 1985); *Thomas James Dunbabin*, The Greeks and their Eastern Neighbors: Studies in the Relations between Greece and the Countries of the Near East in the Eighth and Seventh Centuries B.C. (London 1957); *Franz Dornseiff*, *Antike und Alter Orient. Interpretationen I* (Leipzig 2 1950); *Helck*, (wie Anm. 38); *Burkert*, *Orientalisierende Epoche* (wie Anm. 31) mit reicher Bibliographie, 121–31; *ders.*, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influences on Greek Culture* (Cambridge, Mass. 1992); *Christoph Ulf*, *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung* (*Vestigia* 43, München 1990), Kap. VI. 3 (mit Lit.); *Ann C. Gunter*, Models of the Orient in the Art History of the Orientalizing Period, in: *Heleen Sancisi-Weerdenburg/Jan Willem Drijvers* (eds.), *Achaemenid History V: The Roots of the European Tradition* (Leiden 1990) 137–47, sowie demnächst *Günter Kopcke/Isabelle Tokumaru* (eds.), *Greece between East and West: 10th–8th Centuries B.C. Speziell zu den Phöniziern: James D. Mubly*, Homer and the Phoenicians: The Relations between Greece and the Near East in the Late Bronze and the Early Iron Ages, *Berytus* 19 (1970) 19–64; *Hans Georg Niemeyer*, Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers, in: *Jahrb. des Römisch-German. Zentralmus.* Mainz 31 (1984) 3–94 mit Lit. auf S. 90–94. Speziell zur Schrift: *Alfred Heubeck*, *Schrift* (*Archaeol. Homeric* III, Teil X, Göttingen 1989); *Barry B. Powell*, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet* (Cambridge 1990); zum Symposion: *Burkhard Febr*, *Orientalische und griechische Gelage* (Bonn 1971); *Jean-Marie Dentzer*, Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> s. av. J.–C. (Rom 1982); *Annette Rathje*, *The Adoption of the Homeric Banquet in Central Italy in the Orientalizing*

Stier hat vor 40 Jahren, als man dies alles noch betonen mußte, festgestellt: „Angesichts dieser Sachlage wäre es durchaus nicht als abwegig zu bezeichnen, wenn man fragte, was im archaischen Hellas eigentlich nicht aus dem Orient herstammte.“<sup>41</sup>

Das ist gewiß übertrieben, und Stier gibt auf seine Frage selber eine überzeugende Antwort<sup>42</sup>. Auch andere haben darauf hingewiesen, das Entscheidende sei, was die Griechen aus solchen Impulsen gemacht hätten und daß die griechische Gesellschaft und Kultur letztlich eben doch kein Ableger nahöstlicher Modelle geworden, die Freiheit als gestaltende und tragende Idee des gesamten politischen und künstlerischen Lebens nicht aus dem Orient herzuleiten sei<sup>43</sup>. Dennoch sind zwei Tatsachen unbestreitbar: Zum einen herrschte in der archaischen Periode Griechenlands überwiegend eine große Offenheit der ‚barbarischen Umwelt‘ gegenüber. Man bewunderte namentlich die alten und reichen Zivilisationen des Vorderen Orients für ihre überlegene materielle und geistige Kultur, man suchte sich in mancher Beziehung (etwa durch genealogische Konstruktionen) mit ihnen zu verbinden und war entsprechend auch willig und stolz, von ihnen zu lernen. Die Selbstabgrenzung der Griechen von den ‚Barbaren‘, der ‚negative Vergleich‘, der für die Bestimmung ihrer Identität so wichtig wurde, ist ein relativ spätes, erst im 5. Jahrhundert voll entwickeltes Phänomen: bei Homer ist davon bekanntlich noch kaum etwas zu spüren<sup>44</sup>. Zum andern setzte nach Vorläufern bereits im 10. und 9. Jahrhundert genau mit der Zeit Homers – der Zeit also, in der in einem sich rasch beschleunigenden und intensivierenden Prozeß die Gesellschaft sich differenzierte und ein Adel sich herausbildete, die Polis sich entwickelte und das politische Denken sich erstmals zu Worte meldete<sup>45</sup> – eine weite Lebensbereiche umfassende massive kulturelle Ost-West-Bewegung ein, die die Entwicklung der griechischen Gesellschaft in vieler Hinsicht nachhaltig beeinflusste. Dies

*Fortsetzung Fußnote von Seite XVIII*

Period, in: *Oswyn Murray* (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposium* (Oxford 1990) 279–88; zur Gesetzesaufzeichnung: *Max Mühl*, *Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung* (Klio Beiheft 29, Berlin 1933); *Michael Gagarin*, *Early Greek Law* (Berkeley/Los Angeles 1986) Kap. 6, bes. 125–29, 132–35, 144; *Raymond Westbrook*, *The Nature and Origin of the XII Tables*, in: *Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., rom. Abt.* 105 (1988) 74–121; zur Tyrannis: *Volker Fadingers* Beitrag zum vorliegenden Band.

<sup>41</sup> *Hans Erich Stier*, *Probleme der frühgriechischen Geschichte und Kultur*, in: *Historia* 1 (1950) 227.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> *Heubeck*, (wie Anm. 37) 570; *Lesky*, (wie Anm. 37) 590; *Burkert*, *Orientalisierende Epoche* (wie Anm. 31) 114–18; *Meier*, (wie oben zu Anm. 31) und viele andere.

<sup>44</sup> Vgl. die Beiträge von *Hans Schwabl*, *Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen*, und *Hans Diller*, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in: *Greco et Barbares (Entretiens sur l'antiquité classique 8, Genf 1962) 1–36 bzw. 39–82* (einschl. Diskussion); *Edithe Hall*, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1989) mit reicher Bibl., 225–49. Vgl. auch *O. Reverdin/B. Grange* (Hrsg.), *Hérodote et les peuples non Grecs (Entretiens sur l'antiquité classique 35, Vandoeuvres/Genf 1988)*.

<sup>45</sup> Dazu jüngst mit Lit. der in Anm. 10 genannte Forschungsbericht in *Latacz'* Sammelband.

<sup>46</sup> Vgl. die Skizze bei *Lesky*, (wie Anm. 37) 572 ff.; *Niemeyer*, *Phönizier* (wie Anm. 40) 3 f. In andere Extrem verfällt *Martin Bernal*, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization I: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985* (New Brunswick, New Jersey 1987), II: *The Archaeological and Documentary Evidence* (1991); s. Anm. 49.

läßt sich nicht leugnen, so schwer sich die klassische Altertumswissenschaft bis in die jüngste Vergangenheit auch damit getan hat, in der Beurteilung solcher Einflüsse und ihrer Auswirkungen die Extreme zu vermeiden und einen sachlich-vernünftigen Mittelweg zu finden<sup>46</sup>. Man darf jedoch heute mit W. Burkert erwarten: „Ein ausgewogenes Bild jener entscheidenden Epoche, in der die griechische Kultur unter orientalischer Anregung ihren einzigartigen Aufschwung nahm, um alsbald selbst die kulturelle Führung im Mittelmeerraum zu übernehmen, sollte in Reichweite sein.“<sup>47</sup>

Angesichts all dessen ist die Frage zwingend – und dies ist die zweite Hauptfrage, die den Kolloquiumsteilnehmern vorgegeben war –, ob nicht auch das beginnende politische Denken der Griechen durch solche Impulse angeregt worden sei oder diese doch aufgenommen und sich davon habe befruchten lassen, und auf welchen Wegen, in welchen Formen solche Einwirkungen erfolgt sein könnten. Diese Frage würde noch drängender, wenn sich in der Tat dem frühen griechischen Denken vergleichbare Formen und Inhalte in älteren oder parallelen nahöstlichen Kulturen nachweisen ließen, aber sie läßt sich auch angesichts dessen, was wir bereits wissen, nicht vermeiden. Denn einige thematische Übereinstimmungen sind auf den ersten Blick evident. Ich erwähne nur zwei Beispiele: Besonders bei Hesiod, in geringerem Maße auch bei Homer, konzentriert sich solches Denken über weite Strecken auf die Probleme von Recht und Gerechtigkeit, und der Begriff der Gerechtigkeit ist der Grundbegriff ägyptischen (wie überhaupt nahöstlichen) politischen Denkens. Die Verantwortung der Mächtigen für die Armen und Schwachen spielt einerseits in der Odyssee und bei Hesiod, andererseits mindestens in Ägypten und im Alten Testament eine zentrale Rolle. Auf solche und weitere, auch spezifischere Übereinstimmungen ist besonders zu achten. Von hier aus stellt sich die Frage nach kultureller Eigenständigkeit, Abhängigkeit und Diffusion, und gemeinsamen Traditionen neu<sup>48</sup>.

Freilich scheint mir persönlich die Feststellung der Priorität oder Originalität eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Region nicht das allerwichtigste Ziel. Ob Asiaten, Afrikaner oder Griechen als *protoi heuretai* zu feiern sind, ist eine typisch griechische Streitfrage, die unsere Zeit vielleicht doch endlich etwas distanzierter und mit weniger persönlichem, ideologischem, nationalistischem oder ethnischem Engagement anpacken kann – oder können sollte – als frühere Generationen<sup>49</sup>. Gewiß, die Bestimmung des eigenständig Griechischen ist ein nicht unwichtiges Anliegen, das

<sup>47</sup> Burkert, Orientalisierende Epoche (wie Anm. 31) 12.

<sup>48</sup> Vgl. bes. den Beitrag von Jürgen von Ungern-Sternberg und Klaus Seybold zum vorliegenden Band.

<sup>49</sup> Wie die Beiträge von Martin Bernal und zum Teil auch Heleen Sancisi-Weerdenburg im vorliegenden Band zeigen, kann sich diese Hoffnung freilich leicht als Illusion erweisen. Das überaus berechtigte Bedürfnis, einseitige Betrachtungsweisen der Vergangenheit zu korrigieren, schlägt eben nur zu leicht in neue Extreme um. Vgl. auch den Beginn von Sally Humphreys' Beitrag: „To offer blacks and Asians the claim that Greek civilization derived from Egypt and Phoenicia is to substitute myth for history, to treat history-writing as a mechanism for awarding prizes to past cultures for initiating achievements that we (in the west!) value. It is not an effective way of mounting a critique of western historiography.“ Zur Diskussion um die Bernalschen Thesen vgl. abgesehen von den im vorliegenden Band abgedruckten Voten unter vielen anderen The Challenge of „Black Athena“, Arethusa Sonderheft (1989) sowie die Beiträge in Journ. of Mediterranean Archaeol. 3/1 (1990).

aber doch vor allem im Rahmen wichtigerer und grundsätzlicherer Probleme zu bedenken ist.

Zentrum oder doch steter Bezugspunkt unserer Erörterungen sollten, wie mir scheint, zwei Hauptfragen sein: einerseits die nach der Entstehung von politischem Denken überhaupt, d.h. nach den Voraussetzungen, Möglichkeiten und Inhalten solchen Denkens in einer je gegebenen sozialen und politischen Ordnung, andererseits die nach den Voraussetzungen und Modalitäten der Verbreitung und Übertragung solchen Denkens. Beides sind komplexe Fragen, die m.W. kaum je systematisch und sachgerecht erörtert worden sind. Worum es bei der ersten Frage geht, dürfte nach dem zuvor Gesagten einigermaßen klar sein. Die Frage nach der Verbreitung scheint mir nicht weniger erörterungsbedürftig<sup>50</sup>.

Zu oft wird als selbstverständlich angenommen, daß ‚Kulturgüter‘ (im weitesten Sinne des Wortes) jederzeit und überall weitergereicht und übernommen werden können – als ob wir es immer, wie bei der ‚Erschließung‘ Afrikas und Amerikas, mit Glasperlen, Gewehren und Schnaps zu tun hätten. Zweifellos bestehen zwischen den Bedingungen, unter denen sich zum Beispiel wertvolle Gegenstände, Kunstformen und -motive, religiöse Phänomene oder schließlich politische oder soziale Ideen, Konzeptionen oder gar Denkformen verbreiten, beträchtliche Unterschiede. H. G. Niemeyer hat etwa festgestellt, daß die vom 10. bis frühen 8. Jahrhundert in Griechenland importierten Luxusgüter als Prestigebesitz der Elite ihre soziologische Exklusivität behielten, höchstens im Tausch innerhalb dieser Elite zirkulierten und deswegen keine auf die allgemeine Kultur ausstrahlende Wirkung erzielten. Erst mit dem Aufstieg der Polis und den damit verbundenen sozialen und politischen Veränderungen wurden die orientalischen Motive zunehmend übernommen und kam es zur Ausbildung eines eigentlichen orientalisierenden Stils<sup>51</sup>. D.h., für die Verbreitung wertvoller Gegenstände (oder dessen, was dafür gehalten wird) ist auch ein sehr großes Kulturgefälle kein Hindernis; für die Nachahmung der Motive und Übernahme der Techniken bedarf es nicht nur einer beträchtlich höheren Kulturstufe, sondern auch bestimmter sozialer Voraussetzungen<sup>52</sup>. Für die Übernahme politischer Konzeptionen und Ideen oder Denkformen (wie eben des politischen Denkens) müssen wohl zusätzlich ähnliche Problem- und Bedürfnislagen vorausgesetzt werden. Dies gilt natürlich erst recht für die Übernahme ganzer sozio-politischer Strukturkomplexe (wie im Extremfall des Modells eines ‚Stadtstaates‘)<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. den Beitrag von *Sally Humphreys* mit dem Hinweis auf *A. Dupront, L'acculturazione* (Turin 1967).

<sup>51</sup> *Niemeyer*, Die Phönizier und die Mittelmeerwelt (wie Anm. 40) 5, 62–64. Vgl. allgemein auch *Helck*, (wie Anm. 38) 171.

<sup>52</sup> *Filippo Coarelli*, in: *Arnaldo Momigliano/Aldo Schiavone* (Hrsg.), *Storia di Roma I: Roma in Italia* (Turin 1988) 142, betont etwa: „nella società arcaica si importano tecnici, non tecnologie.“

<sup>53</sup> Mit der Möglichkeit starken phönizischen Einflusses auf die griechische Polisbildung rechnen bes. *Martin Bernal* (in seinem Beitrag zum vorliegenden Band; vgl. auch die Diskussion zu diesem Beitrag); *Robert Drews*, *Phoenicians, Carthage and the Spartan Eunomia*, in: *Amer. Journ. of Philol.* 100 (1979) 45–58; *Fritz Gschnitzer*, *Stellung der Polis* (wie Anm. 33). *Chester Starr*, *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800–500 B.C.* (New York 1977) 101; *Individual and Community: The Rise of the Polis, 800–500 B.C.* (New York/Oxford 1986) 42, lehnt diese

Es ist also sehr sorgfältig auf die je bestehenden Voraussetzungen zu achten. Es ist durchaus denkbar, daß das politische Denken der Griechen in viel stärkerem Maße als bisher angenommen auf uralten Traditionen oder fast gleichzeitigen geistigen Bewegungen im Nahen Osten aufruht. Es könnte aber auch sein, daß in den ganz anders gearteten Staaten des Nahen Ostens ganz andere Formen politischen Denkens ausgebildet wurden und ganz andere Themen im Zentrum standen als in den frühen Poleis der Griechen oder daß gleiche Themen trotz oberflächlicher Ähnlichkeit in sehr verschiedener Weise bewältigt wurden, so daß die Griechen trotz intensiver Kontakte mit dem Nahen Osten und trotz Kenntnis solchen östlichen Denkens wenig damit anfangen konnten oder sich nur von bestimmten Aspekten anregen ließen, die wegen einer vertrauten Problematik auch bei ihnen Resonanz auslösten<sup>54</sup>. Die wohl überall zentrale Frage der Gerechtigkeit bietet sich für solche Überlegungen besonders an. Dazu kommt natürlich das dornige Problem, wie gerade in diesem Bereich Analogien und Parallelentwicklungen von Übernahmen zu unterscheiden sind.

Schlußendlich stellt sich das Problem der Übermittlung auch ganz konkret in den Kategorien der Chronologie, der Wege und der Modalitäten. Beispielsweise können die subtilen Differenzierungen der vermutlich zumindest teilweise aus mesopotamischen Traditionen stammenden hethitischen Vertragssprache über die vieldiskutierten Ahhijawa auch den mykenischen Griechen bekannt geworden sein<sup>55</sup>. Sie wären dort freilich ein Teil der hochentwickelten Palastkultur gewesen, die wie das hethitische Reich am Ende der Bronzezeit in einer ebenfalls vieldiskutierten Zerstörungswelle unterging. Für eine solche Vertragssprache bestand in den Dark Ages auf beiden Seiten der Ägäis kein Bedürfnis; sie ist deshalb sicher nicht an die archaischen Griechen weitergegeben worden. Von diesen übernommen werden konnten wohl nur Formen und Inhalte, die sich erhielten und über die Nachfolgestaaten der Hethiter entweder direkt zu den Ioniern oder – wahrscheinlicher – über Nordsyrien und die Phönizier in die Ägäis gelangt sind. Die Erkenntnisse über die Herkunft und die Übermittlungswege des von Hesiod verarbeiteten nahöstlichen Gedankenguts dürften hier wegweisend sein<sup>56</sup>.

Mit alledem ist eine sehr komplexe Problematik nur notdürftig umrissen. Daß es sich bei dem heute üblichen Ausmaß an fachlicher Spezialisierung und Isolierung empfiehlt, sie in interdisziplinärer Zusammenarbeit anzupacken, liegt auf der Hand. Aus solchen Erwägungen heraus wurde dieses Kolloquium konzipiert. Es schien mir

*Fortsetzung Fußnote von Seite XXI*

Möglichkeit dezidiert ab. Zu wesentlichen Übereinstimmungen zwischen dem phönizischen Stadtstaat und der griechischen Polis vgl. ferner etwa *Jacob Burckhardt*, *Über das Studium der Geschichte* (München 1982) 127, 296; *Arnaldo Momigliano*, *The Origins of Rome*, in: *Cambridge Ancient History*, Second ed. VII. 2 (1989) 52–54 (= ders., *Settimo contributo* [Rom 1984] 379–81); *Anthony Snodgrass*, *Archaic Greece: The Age of Experiment* (Berkeley/Los Angeles 1980) 32. Zur Zurückhaltung der Phönizierforschung in dieser Frage: o. Anm. 33. Vgl. ferner zum verwandten Problem des griechischen Einflusses auf die Stadtbildung in Etrurien und im übrigen Italien *Carmine Ampolo*, *La nascita della città*, in: *Momigliano/Schiavone* (Hrsg.), *Storia di Roma* (Anm. 52) 161–63.

<sup>54</sup> Vgl. in einem ähnlichen Zusammenhang meine Überlegungen in *HZ* 238 (1984) 538–40.

<sup>55</sup> Vgl. den Beitrag von *Hubert Cancik* zum vorliegenden Band.

<sup>56</sup> Vgl. die in Anm. 37 genannte Literatur.

freilich sinnvoll, sich auf die skizzierten Fragen und jenen geographischen Raum zu beschränken, innerhalb dessen ein Rahmen kulturellen Austausches und Einflusses fest etabliert ist. Kein Zweifel: Der Vergleich mit dem politischen Denken ganz anderer Kulturbereiche, namentlich Chinas und Indiens, könnte uns helfen, durch einen scharfen Kontrast das für den ostmediterranen Kulturbereich Wesentliche und Charakteristische noch schärfer zu erfassen. Ich habe es, vielleicht in unnötiger Vorsicht und Scheu vor allzuviel Ungewohntem, vorgezogen, zunächst nur einen einigermaßen überschaubaren ersten Schritt zu tun und den nächsten, größeren, einer künftigen Gelegenheit zu überlassen.

Die hier vorgelegten Referate und Diskussionsbeiträge (die alle *post festum* redigiert und teilweise neu formuliert wurden) spiegeln unser Bemühen, mit einer schwierigen Materie in einem von der Forschung zu wenig begangenen Gelände zu Rande zu kommen. Im Epilog wird eine wenigstens kurze Bilanz gezogen, aus der vor allem hervorgeht, wie viel hier noch zu leisten ist. Dennoch haben die Teilnehmer manche Erkenntnisse und Ideen mitgenommen. Und ein großer Gewinn lag in der Möglichkeit, in einer ungemein anregenden Atmosphäre das viel zu selten gesuchte und angebotene Gespräch über die Fachgrenzen hinaus zu pflegen. Davon haben wir alle profitiert. Möge der Leser dasselbe empfinden.

\* \* \*

Das Kolloquium fand vom 10. bis 13. Juni 1990 in der Kaulbachvilla, dem Domizil des Historischen Kollegs, statt. Ermöglicht wurde es durch die großzügige Unterstützung des Stiftungsfonds der Deutschen Bank und des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft, die als Träger der Stiftung Historisches Kolleg die Mittel zur Verfügung stellten. Beiden Institutionen gilt mein besonderer Dank. Sehr herzlich danken möchte ich auch den Teilnehmern, die zu einem anregenden Gedankenaustausch beitrugen und ihre Referate und Diskussionsbeiträge nach dem Kolloquium für den Druck überarbeiteten; Frau Dr. Müller-Luckner, die die organisatorische Vorbereitung souverän leitete und mich bis zum Ende der Drucklegung in bewährter Art unterstützte; den anderen Mitarbeitern des Historischen Kollegs, die sich unermüdlich einsetzten und unendlich viel zum Gelingen beitrugen; Jürgen von Ungern-Sternberg, der durch seine Kritik an meinem früher stärker graeozentrischen Standpunkt die Idee eines solchen Kolloquiums provoziert hat; Jan Assmann und Heinrich von Staden (der dann leider an der Teilnahme verhindert war), die mir durch nützliche Ratschläge halfen, mich in mir ungewohnten Forschungsgebieten zurechtzufinden; und schließlich meiner Frau, Deborah Boedeker, die das ganze Unternehmen von seiner Konzipierung bis zum Erscheinen dieses Bandes mit großem Interesse und steter Ermunterung miterlebt und miterlitten hat.

Providence, Rhode Island, im September 1991

Kurt Raaflaub

## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

- Prof. Dr. Jan Assmann, Heidelberg  
Prof. Dr. Klaus Baltzer, München  
Prof. Dr. Martin Bernal, Ithaca, N.Y./USA  
Prof. Dr. Deborah Boedeker-Raaflaub, Providence, R.I./USA  
Prof. Dr. Klaus Bringmann, Frankfurt/Main  
Prof. Dr. Hubert Cancik, Tübingen  
Prof. Dr. Frank Crüsemann, Bethel-Bielefeld  
Prof. Dr. Walter Eder, Berlin  
Prof. Dr. Dietz Otto Edzard, München  
Prof. Dr. Volker Fadinger, Berlin  
Prof. Dr. Manfred Görg, München  
Prof. Dr. Fritz Gschnitzer, Heidelberg  
Prof. Dr. Volkert Haas, Berlin  
Prof. Dr. Uvo Hölscher, München  
Prof. Dr. Sally C. Humphreys, Ann Arbor, MI/USA  
Prof. Dr. Jörg Jeremias, München  
Dr. Manfred Krebernik, München  
Prof. Dr. Peter Machinist, Ann Arbor, MI/USA  
Dr. Hartmut Matthäus, Heidelberg  
Prof. Dr. Christian Meier, München  
Prof. Dr. Glenn Most, Innsbruck  
Prof. Dr. Walter Nicolai, Mainz  
Prof. Dr. Dieter Nörr, München  
Prof. Dr. Kurt Raaflaub, Providence, R.I./USA (Stipendiat des Historischen Kollegs  
1989/90)  
Prof. Dr. Wolfgang Röllig, Tübingen  
Prof. Dr. Heleen Sancisi-Weerdenburg, Groningen/Niederlande  
Prof. Dr. Jakob Seibert, München  
Prof. Dr. Klaus Seybold, Basel  
Dr. Allen Shapiro, München  
Prof. Dr. Peter Spahn, Berlin  
Prof. Dr. Hatto H. Schmitt, München  
Prof. Dr. Ahmet Ünal, München  
Prof. Dr. Jürgen von Ungern-Sternberg, Basel  
Prof. Dr. Ernst Vogt, München  
Prof. Dr. Klaus Wilcke, München

*Sally C. Humphreys*

## Diffusion, Comparison, Criticism

My remarks at the conference were intended to provoke a discussion of theoretical frameworks and methodology. In this they were on the whole unsuccessful (as may be seen from the record of the comments made), and in this final version I have partly modified and recast them in the light of my perceptions of the whole discourse of the conference – ‘discourse’ including what was not said as well as what was said.

We both started and finished with very varying levels of interest in the question of diffusion, commitment to playing an active role in the project of comparison, and agreement on the definition of the political proposed to us by Kurt Raaflaub<sup>1</sup>, that the political is what concerns the *Gemeinschaft* (the latter term was taken in widely diverging senses). We had differing agendas: the proposed theme brought into play our engagements in disciplinary politics, national class and gender politics (with which definitions of the political are inevitably connected), and world politics. Or so I saw it, from the viewpoint of one committed to explicit discussion of theoretical and methodological issues, and broad-based comparison, in history, to questioning the legitimacy of authority in the societies in which I live, and to engaging in criticism of western theories and concepts by dialogue with non-western cultures and scholars.

I thus found myself in sympathy with Martin Bernal’s politics, but not with his tactics. To offer blacks and Asians the claim that Greek civilization derived from Egypt and Phoenicia is to substitute myth for history, to treat history-writing as a mechanism for awarding prizes to past cultures for initiating achievements that we (in the west!) value. It is not an effective way of mounting a critique of western historiography.

The story of changing attitudes towards the recognition of eastern influences on Greek culture is a complex one both in ancient and in modern times. Before the Persian wars Greeks admired the older and richer societies of the near east for their more refined material culture and their superior knowledge of theology, history, astronomy and mathematics, and borrowed freely from them in these fields; in their genealogies they claimed descent from Egyptian and Persian ancestors (Danaos, Perseus). After the Persian wars attitudes changed, and the Greeks began to construct their own orientalist stereotypes, in which the orient was associated with slavishness, femininity, and luxury, in contrast to the autonomy, masculinity and self-control of the Greek citizen. In the fourth century Greek writers and politicians with a variety of agendas contribut-

<sup>1</sup> Kurt Raaflaub, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: Historische Zeitschrift 248 (1989) 1–32 (p. 6).

ed to the elaboration of a fantasy of collective Greek invasion of Persia; it was eventually acted out by Alexander, who had his own motives. Interpretation of Alexander's actions and achievement was strongly marked at the time, and has been largely dominated ever since, by Greek historians' preoccupation with the question whether Alexander was imposing Greek rule and a Greek ruling class on the Persian empire or was merely stepping into the shoes and adopting the manners of his eastern predecessors. The prominence of disputes over *proskynesis* and the use of Persians in the army in ancient accounts of Alexander, and of questions about the restructuring of administration by Alexander and his successors in modern historiography, perpetuates distinctions between 'Greek' and 'oriental' which may well have been of only marginal interest to Macedonians<sup>2</sup>. We further have to reckon with the use of orientalist stereotypes against Hellenistic rulers by the Romans, and with the Greek construction of images of oriental 'alien wisdom' analysed by Momigliano<sup>3</sup>.

The tendency of historians of antiquity in the present century to neglect the question of eastern influences in early Greek history has to be seen in its historical context. Changes in school, as well as university, curricula have certainly played a role; the decline in knowledge of both Hebrew and Sanskrit among classical scholars cannot be ascribed solely to racial prejudice. Here I wish to focus on changing attitudes to explanations couched in terms of diffusion, borrowing and external influence among historians in general since the first world war.

The major influence on historians during this period has surely been that of the social sciences, and this, at least until very recently, has meant the dominance of functionalist models of analysis and explanation, which privilege endogenous rather than exogenous factors<sup>4</sup>. Historians have been interested in the internal dynamics of development and change within communities or regions. They lost faith in grand evolutionary schemes, in stories of progress that ended in modern western society, and took refuge in more detailed research. The growth and increasing specialization of the profession, in the universities, obviously contributed to this shift. Ancient historians found themselves grappling with a steadily rising flood of archaeological evidence, and after 1952 with Bronze Age documents from Greece which focused attention on questions of internal continuity<sup>5</sup>. Archaeologists, when some of them eventually turned (c. 1970) from classification to theory, joined the functionalist band-wagon and loudly dissociated themselves from their diffusionist past. Functionalism and the focus on

<sup>2</sup> A radical reassessment of the degree of administrative continuity between Achaemenid and post-Achaemenid times in both institutions and personnel is now under way: see *Amélie Kubrt* and *Susan Sberwin-White*, *Hellenism in the East* (London 1987). Further material was presented at a colloquium on demotic sources in Egypt held at the Oriental Institute in Chicago in September 1990 (*Janet H. Johnson* [ed.], *Life in a Multi-cultural Society* [Chicago 1992]).

<sup>3</sup> *Arnaldo Momigliano*, *Alien Wisdom* (Cambridge 1975 = *Hochkulturen im Hellenismus. Die Begegnung der Griechen mit Kelten, Römern, Juden und Persern, München* 1979).

<sup>4</sup> Exogenous causes recognized by *Annales* historians were typically constructed as infra-cultural: the Black Death, gold from the Americas. Braudel's Mediterranean was conceptualized as a region.

<sup>5</sup> Cf. *Humphreys*, *Anthropology and the Greeks* (London 1978) 18–19 and my remark in the discussion below.

endogenous processes also suited third world historians, who wanted to construct their own decolonized historical narratives.

It was, I think, through decolonization that the question of influences and borrowing reappeared on the historians' agenda, under the label of 'acculturation', the title of Alphonse Dupront's paper for the World Historical Congress of 1965<sup>6</sup>. Dupront attempted to lay the groundwork for a theory of the social and cultural processes involved in diffusion and borrowing. His approach was insufficiently political for the times, but may still have something of value to offer those who are now interested in examining borrowing in premodern contexts.

Since the 1960s the study of cultural influences has focussed almost exclusively on situations of hegemony and unequal power. This line of research, starting with analysis of the mechanisms by which the capitalist core of the modern world-economy generated and maintained underdevelopment in the periphery, has moved on to study the mechanisms by which delegitimizing images of the Other are constructed and disseminated<sup>7</sup>. Ancient historians have been notably active in this latter field<sup>8</sup>. But there is still work to be done both in detecting the continuing influence of Greek stereotypes on our own interpretations of non-Greek cultures in antiquity, and in understanding how oppositions between Greek and non-Greek shaped the Greeks' conceptions of their own identity and institutions. We have to study what might be called negative borrowing: the use of other societies to think with, the influence of stereotypes on those who construct and impose them as well as their influence on those stigmatized by them<sup>9</sup>. If we are to ask whether a clearer understanding of the culture and political institutions of ancient near eastern societies can help us to analyse early Greek political thought, we will have to begin by recognizing that the claim that monarchy and politics are incompatible was part of the fifth-century Greek identity.

This brings me to the question of the definition of the terms of our comparison. Carl Schmitt's definition of the political in terms of inclusion in and exclusion from the community, friendship and enmity, has hitherto been used in ancient history by Christian Meier and others to underline differences between Greek and ancient near eastern societies, to claim that the political was for the first time discovered in Athens in approximately the first half of the fifth century B.C. To have the same definition of the political proposed as a basis for comparison between early Greece and the near east seemed somewhat problematic: were we being asked to compare something

<sup>6</sup> Best consulted in the expanded version published by Einaudi in Italian translation, *Dupront, L'Acculturation* (Turin 1967). The international congress of classical archaeology also chose culture contact as its theme in 1965: see *Le Rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques* (8<sup>e</sup> congrès, Paris 1967).

<sup>7</sup> The connection between these two types of writing was already foreshadowed, before either of them had begun, in *Octave Mannoni, Psychologie de la colonisation* (Paris 1951 = Prospero and Caliban, New York 1956).

<sup>8</sup> *Momigliano, Alien Wisdom* (n. 3); *François Hartog, Le miroir d'Hérodote* (Paris 1980); *Edith Hall, Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1989); *Amélie Kuhrt and Heleen Sancisi-Weerdenburg* (eds.), *Achaemenid History 2* (Leiden 1987).

<sup>9</sup> See the paper by *Assmann* in this volume, and cf. *Humphreys, The Family, Women, and Death: Comparative Studies* (London 1983) 51-4.

which *ex hypothesi* did not exist in full form in any of the societies we were to discuss? This question was not raised, and we did not consider whether a different definition of political thought and practice would be a more productive basis for comparison. The result was a variety of different conceptions of the phenomena relevant to our comparison, and also, where the Schmitt definition was taken seriously – for example in the papers by Professors Assmann and Machinist – a significant shift of terrain. The model which Meier uses to account for the discovery of politics in the small, homogeneous Greek *polis* community had to be transposed to the level of the whole of Egypt or of a Mesopotamian empire.

In my own view, although Schmitt had a remarkably acute and often even prophetic eye for the problems of the twentieth-century state, any attempt to detach his ideas from the highly specific legal and social problems of the Weimar republic and use them as the basis of a general typology, intended to encompass pre-modern as well as modern states, can only be extremely problematic<sup>10</sup>. Schmitt's work is rich in ideas that students of antiquity may well find stimulating and provocative, but there is no great reason to suppose that even among historians of ancient Greece the selection and application of ideas drawn from his work would follow the same lines<sup>11</sup>; while those interested in political units larger and more heterogeneous than the Greek city-state will surely want to ask questions different from those of Meier.

It seems to me that our discussions might have been more productive if they had been based on Max Weber's definition of the political as concerned with authority and power, with legitimate and illegitimate forms of domination. It has the advantage of being explicitly designed for cross-cultural comparison; Schmitt's concerns are subsumed in it, as aspects of the legitimation of authority; it gives what we commonly term 'political' institutions and ideologies their due, but can also be extended to cover any situation in which power and authority are exercised, claimed, or contested. It can be applied to the politics of an empire, a city, or a family.

Starting from the Weberian definition, we can see some significant resemblances between early Greek and near eastern political thought clustering round the concept of justice. The good ruler is a just ruler who refrains from using power arbitrarily him-

<sup>10</sup> *Christian Meier*, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt a.M. 1980; the English translation, *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, Mass. 1990, has bibliographical additions). Meier's use of Schmitt is highly selective, and he does not address the question of the relation of Schmitt's ideas to their historical context. On this I found *Joseph Bendersky*, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich* (Princeton 1983) useful; I do not however know of any detailed study of changes made in the successive editions of Schmitt's *Begriff des Politischen* (1927, 1931, 1932, 1933, 1963). Meier's treatment of the Greeks as an extreme case illustrating in ideal-typical simplicity Schmitt's conception of the relation between the contours of political discourse and the friend-foe boundary is suggestive and provocative, but occludes many of Schmitt's own pre-occupations and does not seem to me to be either intended or suited to serve as the basis for use of Schmitt's ideas in cross-cultural comparison.

<sup>11</sup> For example, a Greek historian might be interested in Sparta's definition of the Helots as internal enemies, or in the struggles between oligarchs and democrats in late fifth century Athens; a near eastern historian might focus on Schmitt's views on pluralism, or on the imperial technique of moving ethnic groups into foreign and often hostile environments to serve as loyal garrisons.

self (except against those defined as public enemies!), and protects his subjects from the arbitrary use of power by their superiors. The problem of preventing those in authority from misusing their powers is at least as salient in early Greek laws, which provide our best evidence for political discourse, as the questions of defining citizenship and the rights of different classes of citizen<sup>12</sup>. The comparative data on representations and contestations of authority, power and legitimacy are richer than the material on conceptions and representations of political identity; and the two themes often appear in conjunction. The distinction between societies with a strong monarchy and those with weak kings, lacking kingship, or instituting it only intermittently, would clearly be an important variable in this frame of reference; we would also have to pay careful attention to the relations between kings and elite groups, and to the conditions in which an elite does or does not conceive of itself and act as a distinctive status group<sup>13</sup>. We would also, taking authority and legitimation in their wider cultural context, have to focus on representations of the dignity and graciousness of kings and elites and the ways in which representations of them and of less exalted social groups in ritual processions and in depictions of ritual scenes both legitimate authority and allow the relatively powerless to share in its charisma by playing their own walk-on parts in a timeless, transcendental scene<sup>14</sup>.

I shall return at the end of this paper to the question of political uses of the body. Before doing so, however, I want to turn to questions about the functions of comparison and the selection of comparative frameworks.

Societies do not arrange themselves naturally in species-like categories, and the selection of a suitable set of societies for comparative purposes always depends on the questions that are being asked. Comparing ancient and modern Mediterranean peasant villages may be very productive if the questions are ecological, and completely inappropriate in other cases.

This conference belongs to a series of comparative ventures in which Kurt Raaflaub has played a prominent role. Earlier colloquia focussed on comparisons between ancient and medieval cities, and between the Greek city-states and early Republican Rome<sup>15</sup>. Behind these selections lie assumptions about unity of time (the comparison

<sup>12</sup> *Humphreys*, The discourse of law in archaic and classical Greece, in: *Law and History Review* 6 (1988) 465–93.

<sup>13</sup> This is the focus of *J. N. Eisenstadt* (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany 1986; German translation, *Kulturen der Achsenzeit*, Frankfurt a.M. 1988).

<sup>14</sup> For Greece see *Christian Meier*, *Politik und Anmut* (Berlin 1985); *W. R. Connor*, Tribes, festivals and processions. Civic ceremonial and political manipulation in archaic Greece, in: *Journal of Hellenic Studies* 107 (1987) 40–50; *id.*, City Dionysia and Athenian democracy, in: *Classica et Mediaevalia* 40 (1989) 7–32; *Christiane Sourvinou-Inwood*, What is *Polis* Religion?, in: *Oswyn Murray and Simon Price* (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford 1990) 295–322; *ead.*, Further Aspects of Polis Religion, in: *Archeologia e storia antica* (Istituto Universitario Orientale, Napoli: *Annali*) 10 (1988) 259–274. More general and comparative discussions, inspired by *Clifford Geertz*, Centres, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power, in: *Joseph Ben-David and Jerry N. Clark* (eds.), *Culture and its Creators* (Chicago 1977), can be found now in *Steven Mullaney*, *The Place of the Stage. License, Play and Power in Renaissance England* (Chicago 1988) Ch. 1, and bibliography cited there.

<sup>15</sup> *Kurt Raaflaub* (ed.), *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of*

being restricted to pre-capitalist societies), space, and the disciplinary formation of participants. However the two conferences at which I have been present – the one involving comparison of Greek cities and Rome, and this one – were in practice very different. In the former meeting everyone present had studied, and in most cases also taught, both Greek and Roman history; everyone could read both Greek and Latin; the comparison focussed on city-states in a political context made up largely of other city-states, in similar settings, between about 600 and 300 B.C. In the present instance we are making comparisons over much longer periods, between strikingly different types of state and physical environments, known from documents in at least eight different languages. Such common elements as there are in our disciplinary trainings may function to inhibit discussion as often as to facilitate it. For example, my training as a historian of ancient Greece enables me to appreciate in a general way the complexity of the Old Testament and the difficulties of using it as a historical source, but certainly did not supply the elements of any general discourse about the recycling, sacralization, classification and canonization, in early literate cultures, of texts from the past, that could serve as a basis for a common discussion. Such familiarity as I have with ancient near eastern texts may well blunt rather than sharpen my sensitivity to their cultural peculiarities. The Biblical construction of Jewish history as a story of ethnic identity equated with religious faith and steadfastly preserved in a hostile world is part of the culture I grew up in; I have to defamiliarize myself from it in order to recognize the effort that had to be put into defining generally similar neighbouring cultures not merely as enemies but as alien, or to see similarities between the articulation of the Jewish identity in exile and the articulation of a theory of the *polis* by Greek aristocrats resisting tyranny.

Comparison based on the assumption that the societies compared belong to the same general type presupposes not only a theory of evolution but also a scientific model of explanation that many historians and anthropologists would now reject: a model in which comparison is the social scientist's equivalent of the laboratory experiment, designed to test a hypothesis framed as a general law by setting up conditions in which irrelevant variables are, as far as possible, held constant.

Even when the conditions for such 'experiments' seem favourable, the results may be disconcerting. For example, interesting research is currently in progress on the early electrum coinage of Lydia. We know that the Greeks got the idea of coinage from the Lydians, a neighbouring society operating, in the sixth century B.C., in similar economic conditions. In addition, it has been suggested in the past that the variety of types on early Attic silver coins (*Wappenmünzen*) reflected a situation similar to that which produced the earliest Lydian coins, some of which carry the names of individuals who are not rulers. We might reasonably expect, therefore, that new light on early Lydian coinage would clarify the question of the mode of issue and economic functions of early Greek coinage.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 5*

the Orders (Berkeley 1986); Walter Eder (ed.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik* (Stuttgart 1990); Anthony Molho, Kurt Raaflaub, Julia Emlen (eds.), *Athens and Rome. Florence and Venice: City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Stuttgart 1991).

Scholars are still some way from arriving a consensus on the Lydian data, and this report must be taken as very provisional. At present, however, the results of the latest discussions are somewhat disquieting from the Greek perspective, and raise fundamental questions about the historical significance of institution-borrowing even in cases where the fact is not in doubt. It is now suggested that the practice of making metal pieces of fixed weight and stamping them with a name and/or symbol was introduced to deal with the specific problems arising from the use in exchange of electrum, a relatively rare metal whose value in terms of the commoner gold and silver was hard to stabilize<sup>16</sup>. This theory introduces discontinuity between the purpose for which coinage was invented and the functions it later acquired<sup>17</sup>, and, on current chronology, has the Athenians borrowing a technology originally designed to solve a problem with which they had never been faced, in a form (multiple symbols on *Wappenmünzen*) which had already been superseded in Lydia by the change to a bimetallic coinage uniformly stamped with the king's name and symbol. The result of comparison is to make us realize that we know less than we thought.

That is indeed, in my view, the function of comparison in a critical historiography. We would then – following the lead of Moses Finley in the new *Legacy of Greece* which he edited in 1981 – be using comparison to sharpen our awareness of the peculiarities of ‘politics’ and the ‘political’, as western cultural categories, which distort our perceptions of other societies and conceal from us aspects of our own experience<sup>18</sup>.

To use comparison for this purpose requires a wide ethnographic and historical frame of reference, and very provisional and open definitions. The history of interpretations of ancient Greek ‘homosexuality’ provides an instructive example. Early western work on the topic tacitly identified Greek homosexual behaviour with the phenomena labelled ‘homosexuality’ in the writers’ own societies; some defended Greek culture by arguing that most homosexual love was ‘Platonic’, while others used Greek evidence to argue for greater tolerance of homosexuals in contemporary societies. Kenneth Dover’s work in the 1960s–70s firmly established that the Greeks regarded

<sup>16</sup> See Robert W. Wallace, The origin of electrum coinage, in: *American Journal of Archaeology* 91 (1987) 385–98; *id.*, On the production and exchange of early Anatolian electrum coinages, in: *Revue des études anciennes* 91 (1989) 87–96; Raymond Descat, Tribut perse et agora grecque: continuité et interaction, in: *Achaemenid History* 10 (in press). As Descat says, “Le point fondamental est de souligner les différences profondes qui existent entre le premier monnayage, l’électrum d’Asie Mineure, et ce qui va suivre en Grèce à l’époque classique. On ne peut absolument pas faire comme si les deux choses étaient semblables *malgré la continuité évidente*” (my italics).

<sup>17</sup> Similar gaps between origins and later functions are opening up in the study of early writing systems, now thought to have been considerably more numerous and more diverse in function than we used to assume: see Piotr Michalowski, Early Mesopotamian communicative systems: art, literature, and writing, in Ann C. Gunter (ed.), *Investigating Artistic Environments in the Ancient Near East* (Washington, D.C. 1990) 53–69. This paper also contains remarks on accountability and on political iconography relevant to our theme.

<sup>18</sup> Cf. the criticism of the modern western concept of the ‘economic’ in Moses I. Finley, *The Ancient Economy* (London 1973), and of the equation of ancient and modern democracy in: *id.*, *Democracy, Ancient and Modern* (New Brunswick, N.J. 1973). I recognize that comparison still has a function in the construction of social theory (i.e. sets of interrelated models), and that the use of comparison as a basis for criticizing western concepts and categories has its risks, but I have no space to develop either point here.

bisexuality as normal and were more interested in the distinction between active and passive roles in intercourse than in the biological sex of the passive partner. Free adult males were expected to take only the active role; those suspected of persisting in passive sexual behaviour in adulthood were either derided as effeminate or accused of selling themselves for money (or both)<sup>19</sup>. Young males were considered more attractive as sexual objects than older ones, irrespective of social status (and we do not hear much about eunuchs), but the same was true of women. This system of sexual classification, it was argued, remained in operation throughout classical antiquity until a combination of Jewish condemnation of homosexual intercourse and the general trend of asceticism in late antiquity led the Christian church into attempting to ban all extra-marital sexual activity. The particular elaboration of homosexual courtship in some archaic and classical Greek cities would then be a phenomenon comparable to the medieval or modern romantic love complex, the choice of male rather than female love-objects being explained by the seclusion of women and the sharp separation of public and private spheres that developed in archaic and early classical Greece.

This line of explanation, which implies that homosexual intercourse belongs in a bisexual range of options that may be regarded as normal for humans, and that it can easily become fashionable and widely accepted in a favourable cultural-historical context, evidently did not satisfy some scholars. Stimulated to examine the ethnographic record, they discovered that some groups in Papua New Guinea incorporate insemination by older males into their initiation rituals, and hastily – with no attempt either to reflect on the historical processes that might have produced the variety of practices attested in Melanesia, or to reconstruct the postulated parallel evolution in Greece – concluded that Greek ‘pederasty’ could somehow be explained as a survival of initiation rites in which homosexual intercourse either physically supplied elements believed to be essential to a boy’s growth or symbolized the input of masculinity needed to transform boys into men. The use of the term ‘pederasty’ correctly signals differences between the behaviour of the adult Greek male and that of the modern ‘homosexual’; at the same time, however, the wider issues raised by the recognition of bisexuality in Greece (and elsewhere) are bracketed and left unexamined by the assertion that Greek pederasty ‘really’ belongs in a specific functional context<sup>20</sup>.

There are, as I have briefly indicated and as others have already argued more fully<sup>21</sup>, many objections to be raised to this view. One that has not yet been made forcefully

<sup>19</sup> *Kenneth Dover*, *Greek Homosexuality* (London 1978); the same pattern is found in modern Brazil, *Peter Fry*, *Para Ingles Ver* (Sao Paulo 1982). In modern Britain, by contrast, the homosexual prostitute is typically bisexually active and thought of as strongly masculine – conforming to a stereotype of working-class maleness – and caters for a feminized, exclusively homosexual middle- or upper-class client (*Jeffrey Weeks*, *Sex, Politics and Society* [London 1981] 112–14). Sexual stereotypes are mapped onto class (an insight I owe to Sherry Ortner).

<sup>20</sup> Both ancient and modern writers are reluctant to admit that homosexual activity might be enjoyable for the ‘passive’ partner: *contra*, *Eva Cantarella*, *L’omosessualità nel diritto ateniese*, in: *Symposium 1985* (Köln 1989) 153–75.

<sup>21</sup> See the criticisms of *David Halperin*, *One hundred years of Homosexuality* (London 1989); *Sir Kenneth Dover*, *Greek homosexuality and initiation*, in: *id.*, *The Greeks and their Legacy II* (Oxford 1988) 115–34.

enough, however, is that it does not distance us sufficiently from our own conceptions of sexuality. Is it appropriate to think of sexual activity in initiatory contexts as natural or unnatural, enjoyable or distasteful, romantic or functional? Might we perhaps gain more insight into the limitations of our own categories if, instead of explaining some sexual practices as components of specific initiation rites, we opened our view-finders to a wider contemplation of resemblances between sex and initiation?

Initiation is often linked to the physical changes of puberty and may thus constitute the initiated adolescent as a legitimate sexual agent or object. Older persons orchestrate the initiation of younger ones, and often dramatize their claims to superior power and/or authority in so doing. At the same time, at least in societies where initiation is concentrated at a single point defining transition from childhood to adulthood, the initiators are transforming their relation with the initiated. Hitherto the two groups have been parents and children, nurturers and nurtured; from now on they will be partners or rivals, both sexually and in other activities. Hitherto the initiated have not been sharply differentiated by gender; from now on they will be male and female. Obviously the human body offers a wide range of possible ways of symbolizing this transformation and the load of cultural meanings it carries. Even if we stay within the confines of a comparison between Papua New Guinea and ancient Greece, and concentrate on symbolism which in one way or another dramatizes the male transition from boyhood to adulthood by deliberately stressing and feminizing the pre-adult status of the initiand, we could distinguish between practices that place him in a dependent, childlike or wifelike role (*fellatio* in Papua New Guinea, the passive role of love-object in Greece), those that humiliate him, at least by implication, since they are not acceptable for adult males (passive intercourse in Greece; PNG material is not very clear on this point), and those that deliberately inflict pain (forced anal intercourse in some PNG societies; forms of bloodletting that mimic menarche in others)<sup>22</sup>. It is unlikely that we will get far with understanding any of these practices unless we know something about dominance, resistance, nurturance and cooperation in sexual relations between men and women, and about parental roles, in the societies concerned.

Gregory Bateson's analysis of the Naven initiation ritual in Papua New Guinea took a first step towards historical analysis of ritual by stressing its inherent instability, its openness to elaboration. Far from naturalizing the unnatural by providing it with a functional justification, the ritualization of homosexual activities may, I would like to suggest, denaturalize the commonplace and so call it into question. In the case of the Athenian homosexual romantic love complex, one of the main destabilizing forces seems to have been the involvement of the cult of the *kalos*, the beautiful male adolescent, with conceptions of class and with politics. It was an adaptation of aristocratic

<sup>22</sup> See Gilbert Herdt, *Guardians of the Flutes. Idioms of masculinity* (New York 1981); *id.*, *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea* (Berkeley 1982); *id.* (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia* (Berkeley 1984). In some cases the initiator himself takes on a humiliating role: the self-abasement of the infatuated older lover in Greece can be compared with the transvestism of the initiand's mother's brother in the Iatmul ritual of Naven in PNG (*G. Bateson, Naven*, Cambridge 1936).

conceptions of grace and charisma to a more democratic political context which, in the long run, failed.

The sons of the tyrant *Pisistratus*, when they inherited their father's position in the 520s, seem to have encouraged something of a youth culture in Athens. Candidates in their early thirties were elected to the highest political office, gymnasia flourished. For the tyrants to recognize the charisma of the *kalos*, too young to be a political rival, was a harmless concession to the claims of the aristocratic families from which the boys came, and a way of asserting commitment to shared aristocratic values. When the tyrants had been expelled, popular participation in the *kalos* cult became a means by which aristocratic families, cut off from some of their sources of grass-roots support in rural Attica, could generate votes in the city, and allow the ordinary citizen to share, if only from the sidelines, in the ideal world of noble beauty and romantic love<sup>23</sup>. But this admiration did not last; at the individual level only the very precocious, like Cimon and Alcibiades, could successfully convert the glamour of the *kalos* into the charisma of the victorious general, and collectively the traditional style of the upper class ceased to command deference. Politicians by the 420s were adopting a deliberately plebeian style of speaking in the assembly and urging the *demos* to trust its own judgment and mistrust the clever arguments of sophist-trained young snobs. The elite culture of the gymnasium turned in response to revolutionary activity, and in so doing finally discredited itself. Bisexuality continued, but it ceased to be a focus of cultural elaboration.

If the aim of discussing Greek political thought in a comparative framework is to help us to question some of our unexamined assumptions about politics, an approach through sexuality, gender, and initiation rituals in Papua New Guinea may be an effective strategy. Politics was for the Greeks a strongly masculinized activity. Only free adult males could take part in it; those known to take passive roles in intercourse were excluded. Women played very little role even behind the scenes; the contrast between masculine Greeks and feminized barbarians rested on belief in the powerful influence of queens at the Persian court as well as on associations between personal autonomy and citizenship<sup>24</sup>. Political life was highly competitive and was closely linked to other all-male competitive activities: war, games, the slaughter of sacrificial victims and distribution of their meat, the symposium<sup>25</sup>. As warriors came to be covered more completely in armour which concealed their individual features, display of the nude male body in athletic competitions and gymnasia became more prominent in the culture.

<sup>23</sup> I take it that vases with *kalos*-names painted on them (like the boys who were named) were frequently seen in the potters' quarter and market, even if the vases were bought to be used at upper-class symposia, and that there was popular interest in the merits and fortunes of the current 'stars'.

<sup>24</sup> *Heleen Sancisi-Weerdenburg*, *Exit Atossa: images of women in Greek historiography on Persia*, in: *Averil Cameron and Amélie Kubrt* (eds.), *Images of Women in Antiquity* (London 1983) 20–33.

<sup>25</sup> Hunting was linked to political life, indirectly, in Sparta through the consumption of game in men's houses, and hunting scenes are prominent on Laconian vases. Xenophon's treatise on hunting makes connections with politics, but in Attica hunting is more often associated with adolescence: see *La Cité des images: religion et société en Grèce antique* (Lausanne/Paris 1984).

Phallic displays at religious festivals were also a focus of attention in the archaic period, though not necessarily new; Jack Winkler suggested that such 'popular' elements in ritual were deliberately fostered by aristocrats as a foil to their own more restrained modes of exhibiting superior physique and power<sup>26</sup>.

To aristocratic Egyptian or Persian visitors the *mores* of the Greek city may well have seemed crude and primitive. The art of their own societies also associated political authority with masculine achievements, in the form of war and hunting, but it was more decorous; monarchs and nobles were clad as befitted their station and portrayed in moments of triumph, or in dignified, hierarchically ordered ceremonial, rather than in the throes of equally-balanced combat or contest. Political competition, in their societies, was something to be concealed, not acted out in public.

This is not merely a question of difference between monarchies and non-monarchic states; the Chinese empire invented and elaborated the examination system, one of the most successful devices for regulating political competition known to history. But the absence of monarchy must have contributed to the peculiarly game-like characteristics of politics in the Greek city. As in games, victory in elections only conferred superior status for a limited period, after which the erstwhile victor had to prove himself again in a new competition. As in games, there were mechanisms for recognizing victory in political competition – the majority vote – and rules regulating it. From a comparative point of view, the most striking peculiarity of Greek (and Roman) political thought seems to me to be its preoccupation with political technology, and fertility of invention in this field. The technology of political competition and the technology of athletic competition were developed during the same period.

Because we have inherited from antiquity this bent for seeking technical solutions to political problems it is hard for us to become conscious of its oddity and its peculiar consequences. The Greeks came to believe that types of government could be characterized and judged according to the rules by which the political game was played, and that political history was the story of changes in the rules, either peaceful or revolutionary. Politics came to be identified exclusively with what went on in political arenas, in contexts and contests regulated by the rules of political competition.

These rules dealt explicitly only with the forms of political decision-making, but tacitly they also controlled its content. What was proposed had to be justified as being in the interests of the community as a whole, seen as an abstract and unified entity. The interests of particular sectors of the population, even majority sectors, could not be addressed as such, except by playing on the ambiguity of the word *demos*, which could refer either to the whole community or to its poorer members; though the shift from a discourse centered on the concept of justice to one centered on common interests may well betray a tacit recognition that class interests differed.

We cannot start a project of comparison from a definition of politics created by the Greeks. The aim of comparison should be to problematize this definition, to explain how it came to be accepted and what it excluded.

<sup>26</sup> *John J. Winkler*, *Phallos Politikos: Representing the Body Politic in Athens*, in: *Differences* 2 (1990) 29–45.



*Jan Assmann*

## Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik

### 1. Drei Formen des Impliziten

Jedes soziale, das heißt auf gesellschaftliche Wirksamkeit abzielende Handeln impliziert einen Horizont gemeinsamer Verhaltens- und Gelingensregeln sowie Wert- und Sinnvorstellungen<sup>1</sup>. Das Modell hierfür ist das sprachliche Handeln. Ohne die gemeinsame Kenntnis einer Sprache wäre sprachliches Handeln erfolglos. Die Regeln dieser Sprache bleiben jedoch normalerweise implizit und werden nur fallweise, beim Spracherwerb oder im Falle eines Mißverständnisses, explizit thematisiert. Eine zusammenhängende Thematisierung sprachlicher Regeln, d.h. eine explizite Grammatik, ist eine späte Errungenschaft<sup>2</sup>. Das Nachdenken über die Sprache, das „Sprachdenken“, begleitet aber das Sprechen lange vor dem Auftreten expliziter Grammatiken. Nichts wäre absurder als die Vorstellung, Sprachen, denen die Sprachwissenschaft noch keine wissenschaftliche Beschreibung hat angedeihen lassen, besäßen keine Grammatik. Nicht anders steht es mit dem politischen Denken. Auch politisches Handeln setzt die Geltung einer Art von Grammatik, eines „Codes“ voraus (dessen Einheiten freilich von anderer Art sind als sprachliche Regeln und dessen Geltung meist auch mit anderen Mitteln durchgesetzt wird). Auch politisches Handeln ist vom Nachdenken über diesen Code begleitet, lange vor dem Auftreten expliziter politischer Diskurse. Dieses Nachdenken mündet normalerweise in die politische Praxis. Nur in Ausnahmefällen und Krisensituationen kommt es zur Entstehung expliziter Diskurse. Was das pharaonische Ägypten betrifft, sind wir weitestgehend auf die Erschließung „impliziter Politologie“ angewiesen, auf die „impliziten Axiome“ politischen Handelns<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu *Jürgen Habermas*, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. (Frankfurt 1981).

<sup>2</sup> Vielleicht ist es nicht ganz zufällig, daß ihr Auftreten, in Griechenland wie in Indien, mit dem ersten Auftreten expliziter politischer Diskurse zusammenfällt.

<sup>3</sup> Vgl. *Wolfgang Huber*, *Ernst Petzold*, *Theo Sundermeier* (Hrsg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns* (München 1990).

### 1.1 Handeln

Die politische Praxis der alten Ägypter ist eindrucksvoll genug. Das braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Es genügt, an einige wohlbekannte Tatsachen zu erinnern. Der pharaonische Staat ist die erste bedeutende Staatsgründung der Menschheitsgeschichte<sup>4</sup>. Wenn die Griechen „keine Griechen vor sich hatten“, dann gilt entsprechendes in viel schärferem Sinne für die Ägypter. Denn die Griechen hatten zumindest eine zivilisierte Staatenwelt und reiche kulturelle Traditionen vor und neben sich, an die man – wie immer transformativ, innovativ und auch kontradistinktiv – anknüpfen konnte. Aber was lag dem ägyptischen Staat voraus? In wenigen Jahrhunderten, von circa 3100 bis 2700 v. Chr., vollzieht sich hier der Übergang von Clanverbänden und Häuptlingstümmern zu einem einheitlichen und großräumigen, zentral organisierten, bürokratisch verwalteten Herrschaftsgebilde mit einheitlicher Sprache, Kultur, Religion, Kunst, Rechts- und Wirtschaftssystem, das allen späteren Staats- und Reichsgründungen als Vorbild dient<sup>5</sup>. Wenn die monotheistische Religion die spezifische Errungenschaft Israels darstellt, dann kann der monokratische Staat als die spezifische Errungenschaft Ägyptens gelten. Geschichtlich war sie nicht minder folgenschwer. Noch heute sind maßgebliche, vor allem konservative Staatstheorien entscheidend geprägt von Ideen, die in Ägypten erstmals greifbar werden.

Diese Greifbarkeit ist allerdings problematisch. Eine politische Praxis von der Größenordnung und geschichtlichen Strahlkraft der altägyptischen ist ohne ein begleitendes politisches Denken und ein konzeptionelles Arbeiten an den leitenden Ideen völlig unvorstellbar. Die Frage ist nur: wie kommen wir an diese konzeptionellen „Tiefenstrukturen“ des politischen Denkens und Handelns der alten Ägypter heran? Hierfür gibt es drei Wege. Der eine besteht in einer Analyse der politischen Praxis selbst, soweit sie uns durch die Quellen zugänglich wird. Hier geht es um eine Rekonstruktion des Handlungs- und Entscheidungsspielraums sowie der handlungsleitenden Axiome, die sich auf das reiche Korpus der Königsinschriften stützen kann, in denen politisches Handeln nicht nur beschrieben, sondern auch teilweise recht ausführlich begründet wird. Diesen Weg, dem ich vor Jahren eine eigene Studie gewid-

<sup>4</sup> Die Stadtstaaten des Vorderen Orients und der Indus-Kultur sind wesentlich kleiner. Großräumigere politische Gebilde entstehen hier „aszendent“, durch Verträge, Allianzen, Amphiktyonien. In Ägypten entsteht umgekehrt eine stadtzentrierte Regionalstruktur „deszendente“ durch einen Prozeß der inneren Kolonisation und administrativen Aufgliederung des politischen Großraums.

<sup>5</sup> Vgl. einstweilen *Hans-Jürgen Niedenzu*, Die Entstehung von herrschaftlich organisierten Gesellschaften. Eine Auseinandersetzung mit den Evolutionskonzepten von Habermas und Eder sowie eine Darstellung der Entstehung der ägyptischen Hochkultur (Frankfurt 1982); *Michael A. Hoffman*, Egypt before the Pharaohs (London 1980); *Michael Atzler*, Untersuchungen zur Herausbildung von Herrschaftsformen in Ägypten (Hildesheim 1981); *Erika Endesfelder*, Beobachtungen zur Entstehung des ägyptischen Staates (unveröff. Habil. Schr. Berlin 1980). Der Komplex bedarf dringend einer gründlichen Aufarbeitung, die die Ergebnisse der neuesten Grabungen und der ethnoarchäologischen Komparatistik berücksichtigt.

met habe<sup>6</sup>, will ich im folgenden nicht beschreiten. Statt dessen wollen wir auf zwei anderen Wegen eine Annäherung an die implizite Politologie der altägyptischen Kultur versuchen.

## 1.2 Symbolik

Kein Satz trifft besser das Grundprinzip der altägyptischen politischen Symbolik als die Regel des radikalen Konstruktivismus: „Draw a distinction and you create a universe“, oder: „wenn ein Raum geteilt wird, entsteht ein Universum“<sup>7</sup>. Die politische Symbolik des alten Ägypten, die Formen, in denen die Ägypter ihren Staat konzeptualisierten, kreisen um die Motive von (Zwei-)Teilung und Vereinigung, Zweiheit und Einheit. Ägypten heißt „die beiden Länder“ oder „die beiden Ufer“. Gemeint ist einmal eine Zweiteilung in Nord-Süd-Richtung, das andere Mal eine in Ost-West-Richtung. Die „beiden Länder“ sind Ober- und Unterägypten, ägyptisch Schema<sup>c</sup> und Mehu, also zwei ganz verschiedene Wörter. Der ägyptische König trägt zwei Titel: *njswt* als König von Ober-, *bjt* als König von Unterägypten. Seine beiden Kronen symbolisieren die Herrschaft über die beiden Landesteile und sind zwei Kronengöttinnen und zwei Kronenstädten zugeordnet, Hauptstädten mythischer (und vielleicht auch historischer) Vorläuferstaaten, die zum pharaonischen Reich vereinigt wurden<sup>8</sup>. „Vereinigung“ ist das Stichwort, das den Sinn dieser ausgeprägt dualistischen Symbolik am genauesten trifft. Nicht das statische Motiv der Zweiheit, der Grenze und Unterscheidung ist entscheidend, sondern das dynamische Motiv der Trennung und Vereinigung. Das zentrale politische Symbol, das mit Vorliebe z. B. auf den Seiten königlicher Throne dargestellt wird, ist eine Szene der Vereinigung: Horus und Seth schlingen und verknoten die Wappentpflanzen von Ober- und Unterägypten um ein längliches Gebilde herum, das eine Hieroglyphe mit der Bedeutung *zm3* „vereinigen“ ist (Abb. 1, S. 27). Der Staat, den der König beherrscht, ist das Resultat einer Vereinigung, die in der mythischen Urzeit die beiden Götter vollbracht haben und die jeder König bei Herrschaftsantritt und in der Ausübung seiner Herrschaft neu vollbringt<sup>9</sup>. Der Mythos von Horus und Seth ist als narrative Ausformung der Zweiheitssymbolik der Gründungsmythos des ägyptischen Staats. Das antagonistische Brüderpaar steht aber für mehr als nur für die geographische Zweiteilung in Ober- und Unterägypten. Hier stoßen wir zum ersten Mal auf das Prinzip der Polarisierung. Horus verkörpert die Zivilisation, Seth die Wildnis, Horus das Recht, Seth die Gewalt, Horus die Ordnung, Seth die Unordnung<sup>10</sup>. Einheit kann nur durch

<sup>6</sup> Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten, in: *Saeculum* 35 (1984) 97–114 = Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten (München 1991) 238–258.

<sup>7</sup> *George Spencer Brown, Laws of Form* (Neudruck New York 1979) 3, zitiert nach *Siegfried J. Schmidt, Weisheit, oder {...}*, in: *Aleida Assmann* (Hrsg.), *Weisheit* (München 1990) 559.

<sup>8</sup> Zu dieser Symbolik s. *Eberhard Otto, Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte*, in: *Studia Aegyptiaca I = Analecta Orientalia* 17 (1938) 10–35.

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser Symbolik *Henri Frankfort, Kingship and the Gods* (Chicago 1948); *John Gwyn Griffiths, The Conflict of Horus and Seth* (Liverpool 1960). S. a. die treffenden Bemerkungen von *Barry Kemp, Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization* (London 1989) 27–29.

<sup>10</sup> Zu Seth vgl. *Herman te Velde, Seth, God of Confusion* (Leiden 1967); *Erik Hornung, Seth*.

Versöhnung dieser antagonistischen Prinzipien, Versöhnung aber nur durch Unterwerfung des einen unter das andere hergestellt werden. Das Recht, die Kultur, die Ordnung müssen kämpfen und siegen; sie setzen sich nicht von selbst durch. Sie setzen sich aber nicht verdrängend an die Stelle von Chaos, Unordnung, Wildheit und Gewalt, sondern bändigen sie. Der Mythos fundiert daher keinen Zustand, sondern ein unabschließbares Projekt: die Bändigung des Chaos und die Herstellung von Ordnung durch Vereinigung. Die Einheit ist immer problematisch, sie ist niemals gegeben, sondern immer aufgegeben. Die durch diese dem König aufgegebenene Vereinigung erzielte Einheit ist mehr als die Summe ihrer Teile: sie ist allumfassend. Die Herrschaft über die zwei Länder bedeutet Herrschaft über das Ganze, äg. „Allherrschaft“ (*nb tm*) oder „Einherrschaft“ (*nb w<sup>c</sup>*). Die beiden Länder vereinigen sich zur Welt. Wenn ein Raum geteilt, und – so würden die Ägypter fortfahren – die Teile vereinigt werden, entsteht ein Universum. Die Herrschaft über das Ganze bedeutet Herrschaft über die vom Sonnengott geschaffene und dem König überantwortete Welt.

Pharao ist also ein Weltherrscher. Aber diese „Welt“ ist ein mythischer, kein politischer Begriff. Es handelt sich nicht um das, was später *Oikumene*, die bewohnte Erde, genannt werden wird. Er impliziert nicht das expansionistische Programm, erobert bis ans Ende der Welt vorzudringen<sup>11</sup>. Die Grenzen der Welt liegen vor Augen: im Osten und Westen die Berge der Wüste, im Norden das Mittelländische Meer, im Süden der erste Katarakt. Die Grenzen umschreiben das Gebiet, in dem die „Menschen“ wohnen. Jenseits dieser Grenzen und nicht mehr in der geordneten Welt wohnen „die neun Bogen“, unzivilisierte Nomaden, die es nicht zu unterwerfen, sondern draußen zu halten gilt. Eine große Gruppe politischer Symbole, allen voran die bekannte Szene vom „Erschlagen der Feinde“, kreisen um die Idee der Abwehr, des Niederhaltens und Vertreibens (äg. *d3r*) (Abb. 2, S. 27). Wir können sie als „Außensymbolik“ zusammenfassen. Wichtiger aber und für das ägyptische Selbstverständnis entscheidender ist die Innensymbolik der Zweiheit und Vereinigung.

Der Sinn dieser Symbolik ist integrativ. Politische Symbolismen lassen sich nach dem Kriterium der dominanten Funktion einteilen in vorwiegend distinktive oder „limitische“ (E. W. Mühlmann)<sup>12</sup> und vorwiegend integrative Symbole als Zeichen der Abgrenzung und als Zeichen der Einheit und Vereinigung. Natürlich haben alle abgrenzenden Symbole, z. B. die Beschneidung oder die Haltung des Sabbat im Juden-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 15*

Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes, in: *Symbolon* N.F. 2 (1975) 49–63; Hellmut Brunner, Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?, in: *Saeculum* 34 (1983) 226–234.

<sup>11</sup> Der ägyptische Expansionismus ist eine Erscheinung späterer Epochen, des Neuen Reichs (ab 1500 v. Chr.), s. dazu Paul Frandsen, Egyptian Imperialism, in: Mogens Trolle Larsen (Hrsg.), *Power and Propaganda* (Kopenhagen 1979) 167–90; Karola Zibelius-Chen, Die Ägyptische Expansion nach Nubien. Eine Darlegung der Grundfaktoren (Wiesbaden 1988); dies., Das Alte Ägypten, in: Iring Fetscher, Herfried Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (München 1988) 113–134.

<sup>12</sup> Emil Wilhelm Mühlmann, Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie, in: *Studien zur Ethnogenese* (Abh. d. Rheinisch-Westfälischen Akad. d. Wiss. 72, Opladen 1985) 9–28, bes. 18–22.

tum, auch einen integrativen, Zusammengehörigkeit ausdrückenden Charakter und alle einheitstiftenden Sammlungszeichen auch einen distinktiven. Trotzdem läßt sich in den meisten Fällen so etwas wie eine dominante Funktion ausmachen.

Das Symbol der vereinigten Zweiheit ist ein ausgeprägt *integratives* Symbol. Der Mythos von Horus und Seth verwandelt die Erinnerung an eine ursprüngliche Zwei- oder Vielheit von Häuptlingstüchern, die – nicht ohne Konflikt – zum pharaonischen Reich vereinigt wurden, in treibende, motivierende, richtungweisende Sinnenergie, in den Impuls zu immer erneuter Anstrengung und Herstellung von Einheit. Vielleicht liegt in solcher „Mythomotorik“<sup>13</sup> das Geheimnis der einzigartigen Konstanz des ägyptischen Staates. Denn hier geht es ja nicht einfach um bloße Dauer, sondern vielmehr um die Kraft zu identischer Erneuerung, zur strukturellen Selbstreproduktion auch über schwere Zusammenbrüche hinweg.

Integration bedeutet, Einheiten als „Teile“ zu denken in bezug auf ein ihnen übergeordnetes Ganzes. Die typische Form, diese Beziehung im Symbol anschaulich zu machen, ist der Körper mit seinen Gliedern. In Ägypten steht von Anfang an die Körpersymbolik neben der Zweiheitssymbolik. Die einzelnen Gaue oder „Stätten“ Ägyptens bilden die Glieder eines Körpers, der mit dem Gott Atum (der Name bedeutet ägyptisch „das Ganze“, „das All“) identifiziert wird. In den Riten der sog. „Gliedervereinigung“ wird mit dem Körper des verstorbenen Herrschers zugleich auch die Einheit des mit seinem Tod zerfallenen Landes wiederhergestellt. In der Spätzeit gehen diese Riten mit der sich ausbreitenden Osiris-Religion eine neue Verbindung ein. Osiris, gewissermaßen die Personifikation des toten Herrschers, ist der zerstückelte Gott, dessen Körperteile auf die 42 Gaue des Landes verteilt wurden und dessen körperliche Restitution im Ritus zugleich die politische Einheit des Landes sicherstellt<sup>14</sup>. Es wäre zu untersuchen, ob von hier verborgene Verbindungslinien zur paulinischen Vorstellung der Ekklesia als Leib Christi laufen.

Das Zentralsymbol der pharaonischen Monokratie ist die Flügelsonne, die man gerne und nicht ganz zu Unrecht als das „Staatswappen“ Ägyptens bezeichnet (Abb. 3, S. 28). Mit ihren Flügeln symbolisiert sie das Weltumspannende der Herrschaft über „Alles, was die Sonne umkreist“<sup>15</sup>, und mit der Sonnenscheibe die Idee der Einheit: *Eine Sonne, ein Herrscher*<sup>16</sup>. Wie die Sonne die Götterwelt, so zentriert der König die Menschenwelt. Die Spannung von Pluralität und Zentralität findet sich auf allen Ebenen ägyptischen Denkens wieder. Was im Kosmos die Sonne und was in der Menschenwelt der König, leistet im Menschenbild das Herz als das zentrierende, lenkende Prinzip, das die Vielheit zur Einheit koordiniert<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Ich übernehme diesen Begriff (als Übersetzung von frz. *mythomoteur*) von Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford 1986) passim, der ihn wiederum von J. Armstrong übernimmt.

<sup>14</sup> Vgl. Horst Beinlich, *Die Osirisreliquien. Zum Motiv der Körperpergliederung in der altägyptischen Religion* (Ägyptol. Abh. 42, Wiesbaden 1984).

<sup>15</sup> Entsprechende Wendungen sind seit dem Alten Reich belegt, werden aber wirklich häufig erst mit dem Neuen Reich.

<sup>16</sup> Zur Urbild-Abbild-Beziehung zwischen Sonne und Herrscher vgl. Anm. 18.

<sup>17</sup> Eine ganz andere Sicht vertritt Emma Brunner-Traut in: *Frühformen des Erkennens* (Darmstadt 1990), die den Aspekt der Vielheit verabsolutiert.

Durch die Homologie zum monokratisch organisierten Kosmos gewinnt die Monokratie Pharaos den Charakter der Heiligkeit. Nur der Einherrscher setzt die Herrschaft des Einen Schöpfers fort, kann als Abbild der Sonne und Stellvertreter des Schöpfers gelten<sup>18</sup>. Ihren im eigentlichen Sinne politischen Charakter gewinnt diese Idee der Einheit aber erst auf dem Hintergrund der Zweiheit, des Antagonismus und der Polarisierung. Erst als eine auf diesem Hintergrund ständig neu herzustellende und aufrechtzuerhaltende Einheit wird die Idee zum politischen Programm, zu einer Aufgabe, die unablässig eingeschärft und bewußt gehalten werden muß.

### 1.3 Kompaktheit

Die dritte Form von Impliztheit, in der uns das politische Denken der alten Ägypter entgegentritt, wird bedingt durch die Nichteigenständigkeit oder Nichtausdifferenziertheit des Politischen oder, positiv ausgedrückt, durch die „Kompaktheit“ der ägyptischen (wie überhaupt archaischen) Begriffsbildung. Die Begrifflichkeit, in der wir uns über diese Befunde verständigen – z. B. Recht, Moral, Weisheit, Religion, Politik, Herrschaft, Macht, Gewalt usw. –, ist das Ergebnis jahrtausendelanger Prozesse begrifflicher Differenzierung. Dem ägyptischen Denken liegen solche Unterscheidungen fern. Alle politischen und rechtlichen Begriffe gehören in ein Wortfeld der *Verbindlichkeit*, das vier Dimensionen ungeschieden in eins setzt: Moral, Recht, Politik und Religion. Man könnte sich auf den Standpunkt stellen, daß von Politik und politischem Denken überhaupt erst dort die Rede sein kann, wo sich dieser Bereich sozialen Handelns als autonome Sinndimension aus dem Gesamtkomplex ausdifferenziert und in entsprechenden Diskursen expliziert hat<sup>19</sup>. Dagegen ist nichts einzuwenden; nur gilt Entsprechendes dann ebenso für Moral, Recht und Religion. Hier hat sich aber ein Sprachgebrauch eingebürgert, der diese Begriffe ohne weiteres auch auf alle möglichen Befunde einfacher und früher Gesellschaften anwendet, deren Eigenbegrifflichkeit noch die kompakte Ungeschiedenheit des Verbindlichen widerspiegelt. Auch dieser Sprachgebrauch ist legitim, sofern er sich des Unterschieds bewußt bleibt und die entsprechenden Begriffe als solche nicht der Quellsprache, sondern der wissenschaftlichen Metasprache verwendet. In diesem Sinne möchte ich auch hier mit Bezug auf das alte Ägypten von politischem Denken sprechen und mich damit auf die begrifflich nicht ausdifferenzierte Sinndimension des Politischen beziehen, wie sie im

<sup>18</sup> In dieser Beziehung mutuelier Repräsentation irdischer und göttlicher Herrschaft liegt das Grundproblem der „Politischen Theologie“, wie es Erik Peterson in seinem berühmten Traktat von 1935 entfaltet hat: Monotheismus als politisches Problem, nachgedruckt in *Erik Peterson, Theologische Traktate* (München 1951) 45–147. S. dazu *Alfred Schindler* (Hrsg.), *Monotheismus als politisches Problem. Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Gütersloh 1978) sowie *Alfred Schindler, Fritz Scholz*, *Die Theologie Carl Schmitts*, in: *Jacob Taubes* (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt* (München 1983) 153–73. Für die (durchweg politische) Religion des Alten Ägypten ist diese Beziehung mutuelier Repräsentation konstitutiv, aber sie hat nichts mit Monotheismus zu tun, sondern vielmehr mit dem, was Eric Voegelin „Summodeismus“ genannt hat, d. h. die Verehrung einer monokratisch zentrierten Götterwelt. Vgl. dazu *Eric Voegelin, Order and History* Bd. 1: *Israel and Revelation* (Louisiana 1956).

<sup>19</sup> So etwa *Christian Meier*, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen* (Frankfurt 1980).

Begriffsfeld der Verbindlichkeit zusammen mit den Sinndimensionen des Moralischen, Rechtlichen und Religiösen mitkonnotiert wird.

Dafür bietet sich in erster Linie ein Begriff an, den wir im Deutschen mit „Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung“ umschreiben: der Begriff *Ma'at*<sup>20</sup>. Wir fragen also nach dem politischen Denken der Ägypter, insoweit es in den Diskursen über die Gerechtigkeit als eine Sinndimension neben Moral, Recht und Religion miteingeschlossen ist.

## 2. Konnektive Gerechtigkeit

Es ist wohl nicht übertrieben, wenn man den Begriff der Gerechtigkeit, äg. *Ma'at*, als den Zentralbegriff der ägyptischen Kultur bezeichnet. Diese Aussage ist vielleicht überraschend, denn gewöhnlich verbindet man mit dem Begriff der Gerechtigkeit und seiner Vorrangstellung die Botschaft der israelitischen Propheten, die damit der Unmoral nicht nur ihrer eigenen Gesellschaft, sondern der gesamten „heidnischen“ Welt entgegentreten. In Wirklichkeit geht es aber auch in der ägyptischen „Weisheit“ um nicht viel anderes als das, was die Propheten fordern<sup>21</sup>: In der ägyptischen Weisheitsliteratur wird der Begriff der Gerechtigkeit zum Thema ausführlicher Erörterungen. Weisheitsliteratur ist Gerechtigkeitsliteratur. Der Begriff *Ma'at*, der ihr zentrales Thema bildet, hat hier genau den Platz inne, den in der biblischen Weisheitsliteratur der Begriff *bokmah* besetzt. Der Begriff der Gerechtigkeit bleibt also keineswegs implizit. Ganz im Gegenteil wird er diskurshaft entfaltet, und das im Rahmen einer Literatur, die das Zentrum der ägyptischen Kultur und ihrer normativen und formativen Ansprüche bildet. Wir fischen also keineswegs im Trüben, wenn wir nach dem impliziten politischen Denken der alten Ägypter fragen. Diese Frage trifft im Gegenteil auf einen reichen textlichen Befund, dann nämlich, wenn wir sie auf den „kompakten“ Begriff der Gerechtigkeit beziehen. Die Kompaktheit des ägyptischen Gerechtigkeitsbegriffs liegt, wie schon gesagt, in der Nichtunterscheidung seiner religiösen, moralischen, rechtlichen und politischen Sinndimension. Daher handelt es sich bei dieser Literatur um „ethico-theologico-politische Traktate“. Sie zerfallen in zwei Gattungen: Lebenslehren und Klagen. Die Lehren sind alle in die Form der väterlichen Unterweisung gekleidet und dienen der Einweisung der Söhne in die Tradition<sup>22</sup>. Interessanter für uns sind die Klagen. Ihr Adressat ist weniger festgelegt: der König, ein hoher Be-

<sup>20</sup> Vgl. hierzu *Jan Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten* (München 1990). Eine kürzere französische Fassung erschien unter dem Titel *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (Paris 1989).

<sup>21</sup> Zur ägyptischen Weisheit s. die ausführlich eingeleitete und kommentierte Textsammlung von *Hellmut Brunner, Ägyptische Weisheit. Lehren für das Leben* (Zürich 1988). Ausgezeichnete englische Übersetzungen der wichtigsten Texte finden sich auch bei *Miriam Lichtheim, Ancient Egyptian Literature I: The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley-Los Angeles-London 1973).

<sup>22</sup> Vgl. hierzu auch *Jan Assmann, Weisheit, Schrift und Literatur im alten Ägypten*, in: *Aleida Assmann* (Hrsg.), *Weisheit* (München 1991) 475–500. Die Texte sind vollständig bei *Brunner, aa.O.*, übersetzt.

amter, die eigene Seele, die Gesellschaft insgesamt, und entsprechend allgemeiner, grundsätzlicher und auch „politischer“ ist ihr thematischer Skopus. Sie schildern eine Welt, die aus den Fugen geraten ist<sup>23</sup> und machen dadurch klar, worin nach ihrer Vorstellung die „Verfügung“ der Welt besteht. Ihre Grundfrage ist: „was hält die Welt im Innersten zusammen?“, und ihre Antwort: Gerechtigkeit. Daher bietet sich für diesen Gerechtigkeitsbegriff die Kennzeichnung als „konnektive Gerechtigkeit“, *iustitia connectiva*, an<sup>24</sup>.

Die konnektive Gerechtigkeit bindet den Menschen an den Mitmenschen und die Folge an die Tat. Sie stiftet einerseits Solidarität, andererseits den Tun-Ergehen-Zusammenhang. Sie wirkt daher verbindend nicht nur in der Sozial-, sondern auch in der Zeitdimension. Sie sorgt dafür, daß das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt, sie organisiert die Zeit durch Erinnerung und Erwartung. Sie bewirkt, daß ein jeder seiner eingegangenen Verpflichtungen eingedenk ist und weiß, was er vom anderen zu erwarten hat. Sie ist mehr als ein „Code“ des „kommunikativen Handelns“, sie ist ein Vertrag. Ein Code ermöglicht, daß man einander versteht, ein Vertrag, daß man einander vertraut. Er hat einen stärker bindenden, verpflichtenden Charakter. Er wird niemals, wie ein Code, zur impliziten Selbstverständlichkeit, zur unreflektierten Gewohnheit, zum Habitus (im Sinne von P. Bourdieu)<sup>25</sup>, sondern muß immer neu bewußt gemacht und eingeschärft werden. Diese Reflexion und Einschärfung vollzieht sich im Diskurs der Weisheits- oder Gerechtigkeitsliteratur.

Man kann vier Typen konnektiver Gerechtigkeit unterscheiden, je nachdem, ob der moralische, der rechtliche, der religiöse oder der politische Aspekt dominiert.

(1) Wenn der *moralische* Aspekt im Vordergrund steht (das ist z. B. bei den Lebenslehren der Fall), geht es um „Gemeinsinn“, *common sense, sensus communis*. Das Gute lohnt sich, das Böse rächt sich, der sinnhafte Aufbau der (sozialen) Welt ist gewährleistet dann (und nur dann), wenn ein jeder lernt, sein individuelles Streben dem Gemeinwohl unterzuordnen, den Willen der Gemeinschaft zu seinem eigenen zu machen, sich dem Ganzen einzufügen, für seine Handlungen und deren Folgen ebenso einzustehen wie für seine Versprechungen und Gelöbnisse, Verantwortung zu übernehmen und dadurch Vertrauen zu erwerben und Vertrauen entgegenzubringen<sup>26</sup>. Solche Solidarität ermöglicht eine Ordnung, die den Beteiligten als selbstregulativ erscheint, als eine Art „immanenter Providenz“<sup>27</sup>, in der das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt. Dann sieht es so aus, und wird gern so dargestellt, als walte zwischen Tat und Folge ein Automatismus oder eine Kausalität, die mit naturgesetzlicher Not-

<sup>23</sup> Vgl. Friedrich Junge, Die Welt der Klagen, in: Fragen an die altägyptische Literatur (Gedenkschrift E. Otto, Wiesbaden 1977) 275–284.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu ausführlicher das dritte und neunte Kapitel meines Buches Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit.

<sup>25</sup> Pierre Bourdieu, Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, in: Zur Soziologie der symbolischen Formen (Frankfurt 1974) 125–158 (zuerst frz. 1970).

<sup>26</sup> Clifford Geertz, Common Sense as a Cultural System, in: Local Knowledge (New York 1983) 73–93.

<sup>27</sup> S. zu diesem Begriff Aleida Assmann, Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld, in: Weisheit (München 1990) 19.

wendigkeit die Folge an die Tat bindet<sup>28</sup>. In Wirklichkeit handelt es sich aber um das Wirken der konnektiven Gerechtigkeit, die zu ihrem Funktionieren des Gemeinsinns, der gesellschaftlichen Solidarität, d. h. der Verpflichtung auf den zugrundeliegenden Vertrag bedarf.

(2) Wenn der *rechtliche* Aspekt im Vordergrund steht, wird das Funktionieren der konnektiven Gerechtigkeit in starken und dauerhaften Institutionen verankert, die das Böse mit Strafen belegen und dadurch dem Guten zum Durchbruch verhelfen. Die immanenten Regeln des harmonischen Zusammenlebens werden dann in Form eines Gesetzbuches kodifiziert. Dieser Aspekt der konnektiven Gerechtigkeit tritt besonders in Mesopotamien hervor.

(3) Wenn der *religiöse* Aspekt im Vordergrund steht, wird das Band zwischen Folge und Tat in die Hand der Götter oder Gottes gelegt. Jetzt ist es die Gottheit, die dafür sorgt, daß das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt und die als Garant der Gerechtigkeit auftritt. Die Regeln des harmonischen Zusammenlebens werden zum göttlichen Willen erhoben, der vom Menschen entsprechendes Handeln fordert und den straft, der sich diesen Forderungen widersetzt. Dieser Aspekt tritt in Ägypten zumindest vor der Ramessidenzeit (13.–12. Jahrhundert) auffallend zurück; er ist besonders stark in Mesopotamien und natürlich in Israel ausgeprägt.

(4) Wenn der *politische* Aspekt im Vordergrund steht, wird das Funktionieren der konnektiven Gerechtigkeit dem Staat anheimgestellt. Jetzt sorgt der Staat für gesellschaftliche Solidarität und für den Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die menschliche Gesellschaft ist zu schwach, die Götter zu weit entfernt oder zu ambivalent, um den Solidaritätsvertrag zu garantieren; dazu bedarf es vielmehr einer politischen, d. h. auf Herrschaft und Gehorsam basierenden Organisation. Das ist die ägyptische Auffassung, wie sie v. a. in den „Klagen“ entfaltet wird. Sie beschreiben das Chaos, das hereinbricht, wenn der Staat zerfällt. Wenn sich die herrschaftlich geformten Bindungen lockern, verschwinden Sinn und Ordnung aus der Welt. Das Gute lohnt sich nicht mehr, das Böse rächt sich nicht mehr, die Großen fressen die Kleinen und die Söhne erschlagen die Väter.

### 3. Politisierung durch Polarisierung

Polarisierung, die Spaltung der Welt in Freunde und Feinde, bedeutet Politisierung, d. h. Aufbau und Stärkung eines kollektiven Identitätsbewußtseins<sup>29</sup>. Soweit ist Carl Schmitts berühmt-berüchtigter Analyse unbedingt recht zu geben, auch wenn man nicht so weit gehen will, den Begriff des Politischen überhaupt in der Freund-Feind-

<sup>28</sup> Vgl. hierzu z. B. Klaus Koch, Gab es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 52 (1955) 1–42, der den Begriff der „schicksalswirkenden Tatsphäre“ eingeführt hat.

<sup>29</sup> Zur theoretischen Grundlegung dieses Kapitels vgl. Aleida und Jan Assmann, Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns, in: Jan Assmann, Dietrich Harth (Hrsg.), Kultur und Konflikt (Frankfurt 1990) 11–48.

Unterscheidung aufgehen zu lassen<sup>30</sup>. Wem es gelingt, das Gefühl der Bedrohung durch einen mächtigen Feind zu verbreiten, der wird große Gefolgschaft finden. Die Gefahr muß aber nicht unbedingt immer von konkreten Feinden, d. h. von rivalisierenden Gruppen, ausgehen. Sie kann auch in allgemeineren Bildern von Chaos und Umsturz festgemacht werden. Auch hier zeigt sich, ähnlich wie im Fall der „integrativen“ bzw. „distinktiven“ Symbolik, daß Ägypten den Antityp zu Israel vertritt. Israel bezieht sein Identitätsbewußtsein aus der Frontstellung gegenüber einem Ägypten, das Symbol ist für jede Form von Tyrannei, Unterdrückung und Heidentum<sup>31</sup>. Hier steht nicht Kultur gegen Chaos, sondern die eine gegen die andere Kultur. Ägypten geht den umgekehrten Weg.

### 3.1 Negative Soziologie

Die Ägypter gehen davon aus, daß die menschliche Gesellschaft von sich aus zur Ungleichheit tendiert, d. h. in Arme und Reiche, Schwache und Starke, Unterdrückte und Unterdrücker zerfällt. Aus dieser Einsicht lassen sich zwei verschiedene Folgerungen ableiten. Die eine nimmt die Ungleichheit als Ausdruck gottgewollter Ordnung und gelangt zur Idee einer kosmisch verankerten Klassen- oder gar Kastengliederung der Gesellschaft. Die andere nimmt die Ungleichheit im Gegenteil als Ausdruck von Unordnung, die der Mensch zwar nicht aufheben kann, der es aber doch mit allen Kräften gegenzusteuern gilt. Letzteres ist die ägyptische Position. Die Ungleichheit wird als *Isfet*, als Unrecht, Lüge und Unordnung, eingestuft und der *Ma'at*, der Gerechtigkeit, Wahrheit und Ordnung gegenübergestellt<sup>32</sup>.

*Ma'at*, das Gegenteil dieser natürlichen Ungleichheit, die sich mit Notwendigkeit einstellt, wenn man den Dingen ihren Lauf (d. h. den Menschen ihren Willen) läßt, ist nun aber nicht etwa Gleichheit; diese gilt offenbar als völlig außerhalb irdischer Realisierbarkeit. Das Gegenteil ist vielmehr eine Ordnung, ein „Solidaritätsvertrag“, in dessen Geltungsrahmen die Reichen für die Armen sorgen, die Starken die Schwachen nicht unterdrücken können, den sprichwörtlichen Witwen und Waisen zu ihrem Recht verholfen wird<sup>33</sup>. Ich nenne dieses Prinzip „vertikale Solidarität“. Die Bindungen der Mitmenschlichkeit, um die es hier geht, wirken vor allem nach oben und unten. Sie binden den einzelnen ein in ein vertikales System des Austauschs von Schutz (nach unten) gegen Gehorsam und Loyalität (nach oben). Das Paradigma, dessen sich der Ägypter vornehmlich bedient, um diese Bindungen und diesen Austausch anschaulich zu machen, ist die Sprache, näherhin das Hören. Worauf es ankommt, ist eine Kunst des rechten Hörens, die sich von oben nach unten als gutes Zuhören, von unten nach oben dagegen als Beherzigen und Gehorchen realisiert. Je höher einer

<sup>30</sup> Vgl. hierzu *Dietrich Conrad*, *Der Begriff des Politischen*, die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion, in: *Kultur und Konflikt*, 72–112; *Heinrich Meier*, *Carl Schmitt*, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden (Stuttgart 1988).

<sup>31</sup> Vgl. hierzu *Michael Walzer*, *Exodus and Revolution* (New York 1985, dt. Berlin 1988).

<sup>32</sup> Für die Einzelheiten s. *Assmann*, *Ma'at*.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu die in meinem Buch *Ma'at* herangezogene Literatur. Dazu: *H. K. Havice*, *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O. T. Ethics* (Ph. D. thesis, Yale University 1978).

steht, desto größer ist seine Schutzverpflichtung nach unten, je tiefer einer steht, desto größer seine Loyalitätsverpflichtung nach oben. Daraus ergibt sich, daß das Königtum als die am höchsten stehende Instanz in allererster Linie eine Schutzinstitution ist. Ihre vornehmste Aufgabe ist es, wie es in der Lehre für Merikare heißt, „den Rücken des Schwachen zu stärken“:

Für sie schuf er (der Schöpfergott) Herrscher ‚im Ei‘ und Befehlshaber, um den Rücken des Armen zu stärken<sup>34</sup>.

Ganz oben in dieser Pyramide vertikaler Solidarität steht der Schöpfergott selbst, dem auch der König zu Gehorsam verpflichtet ist. Von Gott heißt es, daß er

das Flehen erhört dessen, der in Bedrängnis ist  
und sein Herz dem zuneigt, der zu ihm ruft,  
den Furchtsamen errettet aus der Hand des Gewalttätigen  
und Recht spricht zwischen dem Armen und dem Reichen<sup>35</sup>.

Aber er hat diese Aufgabe an den König delegiert. Er hat, wie es in einem anderen Text heißt,

den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden  
für immer und ewig,  
den Menschen Recht zu sprechen, die Götter zu besänftigen,  
die Ma'at zu verwirklichen, die Isfet zu vernichten<sup>36</sup>.

Die Einsetzung des Königtums ist die Form, in der Gott sich um die Gerechtigkeit unter den Menschen kümmert; für alles weitere sind sie selbst verantwortlich. In diesem Punkt allerdings erfährt das ägyptische Weltbild gegen Ende des 2. Jahrtausends gewaltige Erschütterungen und Veränderungen, auf die einzugehen hier den Rahmen sprengen würde<sup>37</sup>.

### 3.2 Negative Anthropologie

Der Grundsatz der „negativen Soziologie“ besagt, daß die Menschen von sich aus zur Gemeinschaft unfähig sind. Sich selbst überlassen, tendieren sie zum Chaos, das heißt zu einem Zustand der Ungleichheit, in dem die Starken die Schwachen umbringen oder unterdrücken. In der altindischen Lehre, die auch als negative Soziologie einzu-stufen ist, heißt dieser Zustand „das Gesetz der Fische“: die Großen fressen die Kleinen<sup>38</sup>. Hierhin gehören auch die ägyptischen Anschauungen über die Ungleichheit unter den Menschen. Aber damit ist zunächst noch keine moralische Unterscheidung impliziert. Sie ergibt sich erst aus einem moralischen Urteil über die Natur des Men-

<sup>34</sup> Lehre für König Merikare P 135 f., engl. Übers. *Lichtheim*, *Literature*, 106.

<sup>35</sup> Papyrus Kairo CG 58038, vgl. *Jan Assmann*, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dyn.* (OBO 51, 1983) 176 f.; *Ma'at*, 235.

<sup>36</sup> Zu diesem Text s. *Ma'at*, 201–212.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu *Jan Assmann*, *State and Religion in the New Kingdom*, in: *William Kelly Simpson* (Hrsg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3, 1989) 55–89; *Ma'at*, 7. und 8. Kapitel.

<sup>38</sup> *Louis Dumont*, *Homo Hierarchicus* (Paris 1966), dt. *Die Soziologie des Kastenwesens* (Wien 1976) 351.

schen, die man als „negative Anthropologie“ bezeichnen kann. Unter dem Begriff einer „negativen Anthropologie“ fassen wir alle Lehren zusammen, die den Menschen als „böse“ voraussetzen. Das prominenteste Beispiel einer solchen negativen Anthropologie ist die christliche Lehre von der Erbsünde, auf deren politische Implikationen unlängst E. Pagels aufmerksam gemacht hat<sup>39</sup>. Von einer solchen Auffassung sind die Ägypter weit entfernt. Ihre negative Anthropologie äußert sich darin, daß sie die Unterscheidung zwischen dem Starken und dem Schwachen moralisch interpretieren und den Starken mit dem Bösen gleichsetzen. Sie gehen davon aus, daß von Natur aus der Starke der Böse ist, daß also der seinem eigenen Willen anheimgegebene, „naturbelassene“ Mensch die Chancen ausnutzt, die sich ihm bieten, seinen Vorteil auf Kosten anderer durchzusetzen. Nietzsche hat diese Gleichsetzung von „stark“ und „böse“, „schwach“ und „gut“ bekanntlich als eine speziell jüdisch-christliche Errungenschaft angesehen und als „Ressentiment“ und „Sklavenmoral“ gedeutet<sup>40</sup>. Max Weber ist ihm darin mit großer Zustimmung gefolgt<sup>41</sup>. Damals waren die ägyptischen und vorderorientalischen Quellen noch unzureichend erschlossen. Inzwischen ist deutlich geworden, daß es sich hier um ein gesamtorientalisches Gerechtigkeitsdenken handelt, an dem Israel lediglich auf seine besondere Weise Anteil hat.

Die „böse“ Natur des Menschen äußert sich darin, daß er zu der Geselligkeit, auf die hin er doch angelegt ist, nicht in der Lage ist. Die Ägypter lokalisieren diese Unfähigkeit zur Sozialität in seinem Willen, ägyptisch „Herzen“. Der Schöpfer, so heißt es in einem Text, hat

die Menschen einen jeden gleich seinem Nächsten geschaffen und verboten, daß sie Isfet tun sollten.

Aber ihre Herzen haben (sein) Verbot übertreten.

Aus dieser Schwäche der menschlichen Natur leiten die Ägypter, genau wie die Inder, die Notwendigkeit des Staates ab. Das Chaos, vor dem der Staat die Menschen schützen soll, ist ein Chaos „von innen“, denn es kommt von der Gier, der Habsucht und Eigensucht, die nach ägyptischer Auffassung dem Herzen von Natur aus innewohnt und die durch Erziehung gebändigt und in Gemeinsinn umgeformt werden muß<sup>42</sup>. Die Menschen brauchen den Staat, der sie voreinander schützt und sie zur Mitmenschlichkeit erzieht. Hier zeigt sich der Zusammenhang zwischen der Anthropologie der Ägypter und ihrer erstaunlichsten Leistung: dem Staat. Wenn Carl Schmitt recht hat mit seiner These, daß „echte politische Theorien den Menschen als böse voraussetzen“<sup>43</sup>, dann handelt es sich auch bei den entsprechenden ägyptischen Anschauungen um „echte politische Theorien“. Wenigstens zeigt sich doch im Licht dieser

<sup>39</sup> Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (New York 1988), bes. Kap. V, „The Politics of Paradise“.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung: „gut und böse“, „gut und schlecht“, in: *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, II (München 1955).

<sup>41</sup> E. Fleischmann, *Max Weber, die Juden und das Ressentiment*, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum* (Frankfurt 1981) 263–86.

<sup>42</sup> Wie sehr diese archaischen Ängste im Denken Carl Schmitts wiederkehren, zeigt z. B. die brillante Studie von Nicolaus Sombart, *Die Angst vor dem Chaos. Zum Carl-Schmitt-Syndrom*, in: *Merkur* 498 (Jg. 44 Heft 8 August 1990) 638–651.

<sup>43</sup> *Der Begriff des Politischen* (Berlin <sup>2</sup>1932) 59 ff.

überspitzten These, daß die ägyptischen Unterscheidungen zwischen *Ma'at* und *Isfet*, Ordnung und Chaos, Recht und Unrecht, Gut und Böse nicht nur einen moralischen, sondern auch einen politischen Sinn haben. Durch diese Polarisierung wird die Welt politisiert, d. h. so konstruiert, daß der Staat als unausweichliche Grundbedingung menschlichen Zusammenlebens erscheint.

Politisierung ist jedoch nicht Sache eines Schrittes, einer evolutionären Errungenschaft, die einmal vollzogen wird und dann selbstverständliche Gültigkeit behält. Politisierung ist vielmehr Sache eines Bewußtseins, das eingeschränkt und ständig wachgehalten werden muß. Das geschieht typischerweise durch Erzeugung eines Bedrohungsbewußtseins<sup>44</sup>. Es wird nicht nur eine Grenze gezogen, es wird vor allem das Ausgegrenzte als Quelle ständiger Gefahr dargestellt. Der ägyptische Staat gründet sich auf ein Bedrohungsbewußtsein, das den Feind nicht in äußeren Stämmen, Völkern oder Staaten festmacht, sondern als das Prinzip einer Gegenkraft zur Gerechtigkeit identifiziert, die sowohl in der Natur des Menschen, wie der Gesellschaft, wie sogar in der des Kosmos überhaupt liegt. Diese Gegenkraft wird in Gestalt einer riesigen Wasserschlange namens Apopis verkörpert, von der man annimmt, daß sie der Sonnenbarke im Himmel und in der Unterwelt entgegentritt und sie mit Stillstand bedroht. Diese Schlange muß auch mit den Mitteln des Kults bekämpft werden. Dadurch wird der Sonnenlauf und mit diesem zugleich auch die staatliche und politische Ordnung auf Erden in Gang gehalten:

Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt  
zu ihrer Zeit an diesem Ort...

dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein  
und der Pöbel wird seine Oberen im Stich lassen  
und es gibt keine Befehle für die Menge.

Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat  
aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals,  
dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören  
und Bürgerkrieg und Revolution im ganzen Land entstehen.

Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören  
und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein<sup>45</sup>.

Damit kommen wir auf das Phänomen der „Kompaktheit“ zurück. Es basiert auf dem Prinzip einer analogischen Imagination, die alles zueinander in Beziehung setzt: Kosmos und Gesellschaft, Kult und Politik, Magie und Herrschaft. Die Liturgie dieses Abwehrrituals gegen Apopis ist uns erhalten: sie basiert durchgängig auf dem Parallelismus zwischen kosmischen und politischen Feinden.

Das „Politische“ ist also in Ägypten nicht nur nicht ausdifferenziert als eigenständiger Bereich menschlichen Denkens und Handelns, es ist im Gegenteil explizit in eins gesetzt mit kultischen, kosmischen und individuellen Heilsvorstellungen. Diese Nichtunterscheidung wird man aber wohl nicht als „Fehlen“, sondern als eine besondere Form politischen Denkens einstufen müssen. Nach dieser Auffassung gibt es nur eine einzige Ordnung; sie erweist sich im Gelingen, und es kommt darauf an, sie in

<sup>44</sup> vgl. A. u. J. Assmann, Kultur und Konflikt, 17 ff. § 4: „Die Krise in den Köpfen: Über die Kultivierung von Bedrohungsbewußtsein“.

<sup>45</sup> Papyrus Jumilhac ed. Vandier, 129 f.; s. Assmann, *Ma'at*, 185 f.

allen Sphären zugleich, in der kosmischen, kultischen, politischen und häuslichen Sphäre, zur Geltung zu bringen. Ein größerer Gegensatz zu dem, was sich in Griechenland und Israel an politischem Denken entwickelt, ist schwer vorstellbar. Interessant ist aber, daß in Ägypten selbst, und viel früher als in Israel und Griechenland, eine Gegenbewegung aufgetreten ist, die sowohl das analogische Denken als auch das Prinzip einer Politisierung durch Polarisierung in Bausch und Bogen verworfen hat. Ich meine die revolutionären Reformen König Echnatons (14. Jahrhundert v. Chr.). Darauf kann ich hier nicht näher eingehen, aber einige zentrale Punkte seien wenigstens angedeutet<sup>46</sup>.

1. Die Welt wird ent-polarisiert. In Amarna gibt es den kosmischen Feind nicht mehr, die Unterscheidung von gut und böse spielt keine Rolle.

2. Die Welt ist nicht bedroht und bedarf keiner Inganghaltung. Bildzauber, sakramentale Magie und analogische Imagination werden verworfen.

3. Die Welt wird entpolitisiert. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, Ägypten und Fremdländern, Bündnispartnern und Bündnisgegnern verliert ihren Sinn. Die Sonne scheint über allen Völkern gleicherweise. Die diplomatische Korrespondenz spiegelt das politische Desinteresse Echnatons vollkommen wider<sup>47</sup>.

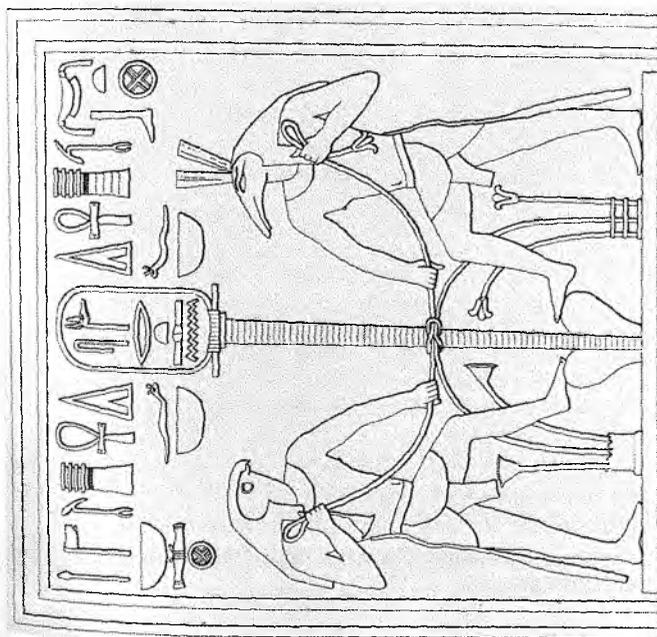
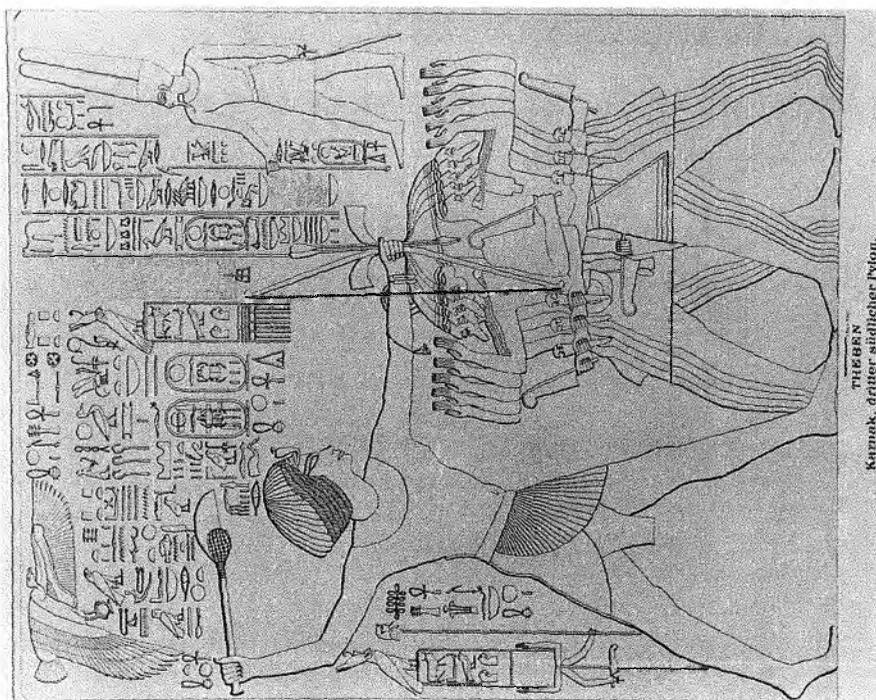
4. Die Welt wird entmoralisiert. Die Sonne läßt zwar durch ihr Licht alles Leben entstehen und in der durch ihre Bewegung hervorgebrachten Zeit sich entfalten, aber sie kümmert sich nicht um die Weinenden und schützt nicht die Schwachen gegen die Starken.

5. Die Herrschaft wird naturalisiert. An die Stelle des moralischen und politischen Prinzips des Staats tritt das vitalistische Prinzip der *Natur*. Der Mensch wird von einem politisch-moralischen Wesen zu einem natürlichen Wesen herabgestuft und mit allem, was in und von der Sonne lebt, auf eine Stufe gestellt. Die Abhängigkeit alles Lebendigen vom Licht wird als Herrschaft ausgelegt, die die Sonne über ihre Geschöpfe ausübt. Der König versteht sich nur als eine Art Korregent oder „Juniorpartner“ in dieser natürlichen Herrschaft des Sonnengottes.

Dieses utopische Projekt einer Entpolitisierung der Gesellschaft hatte für ganze 20 Jahre Bestand, dann wurde es aufgegeben, verfolgt und vergessen. Die forcierte Außenpolitik der folgenden Jahrzehnte, sowohl auf militärischem wie auf diplomatischem Gebiet, zeigt, in wie starkem Maße es hier bei dieser religiösen Umsturzbewegung auch um politische Entscheidungen ging.

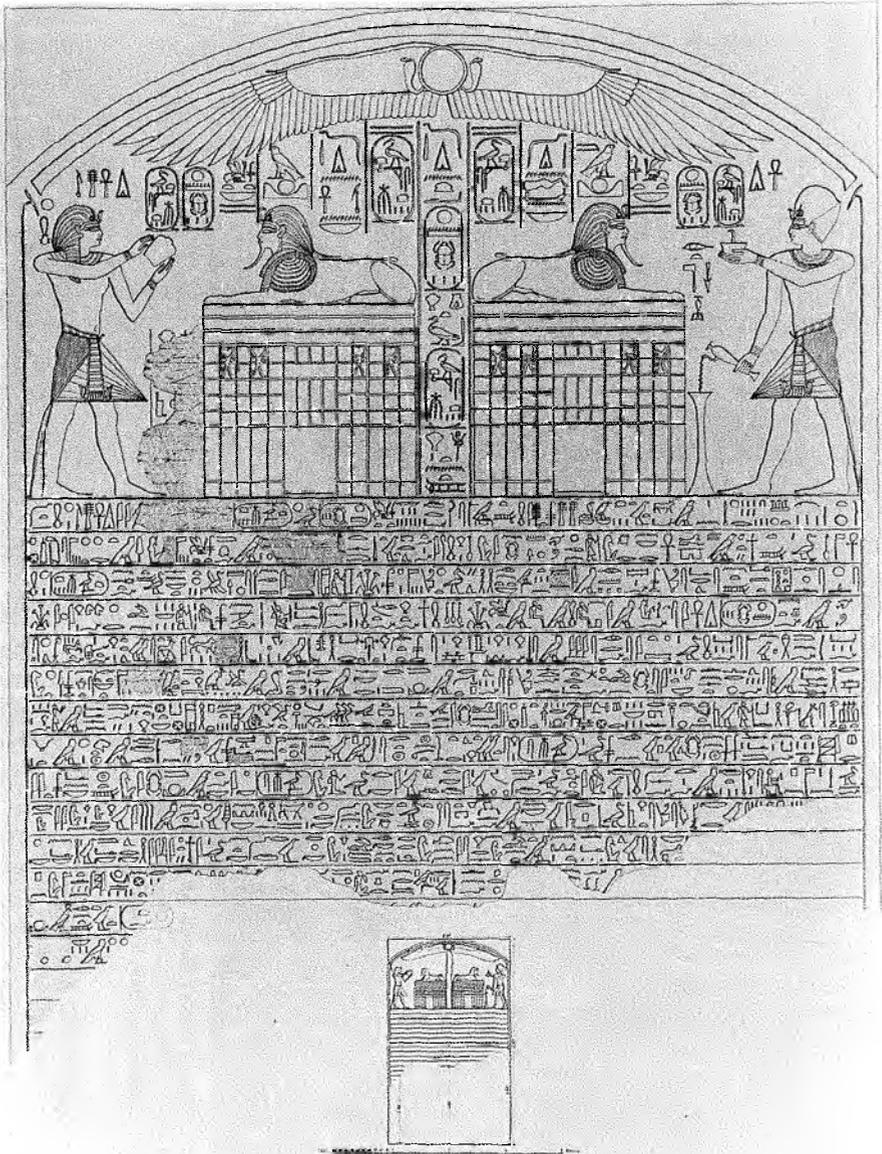
<sup>46</sup> Für eine ausführlichere Darstellung dieser Deutung der Amarna-Religion s. Ma'at, 231–36.

<sup>47</sup> William L. Moran, *Les lettres d'El Amarna. Correspondance diplomatique du Pharaon* (Paris 1987).



1. Die Vereinigung der beiden Länder. Relief auf einem Thronszitz Sesostris' I. aus Lischt (20. Jh. v. Chr.), nach *B. Kemp, Ancient Egypt, Anatomy of a Civilization*, Cambridge 1989, S. 28, fig. 6.

2. Das Erschlagen der Feinde. Relief Amenophis' II. am Dritten Pylon von Karnak (15. Jh. v. Chr.), nach *R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Nubien*, Abth. III Bl. 61.



Pyramiden von Giseh.  
Siele vor dem großen Sphinx.

3. Die Flügelsonne als Staatswappen. Sphinxstele Thutmosis' IV. in Giza (um 1400 v. Chr.), nach R. Lepsius, Denkmäler, Abth. III Bl. 68.

Claus Wilcke

## Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien

### A. Voraussetzungen\*

A1 Vom älteren Babylonien soll die Rede sein, dem Raum Mesopotamiens etwa zwischen der Engstelle zwischen Euphrat und Tigris bei Bagdad und dem Persischen Golf im ausgehenden dritten Jahrtausend v. Chr. und in der ersten Hälfte des zweiten<sup>1</sup>.

Hier entstand in prähistorischer Zeit eine städtische Kultur. Um die Wende vom 4. zum 3. Jahrtausend erfanden Sumerer hier die Schrift – nicht um Gedanken, Nachrichten oder Gedichte über Raum und Zeit zu übermitteln, sondern um die staatliche Wirtschaftsverwaltung zu erleichtern.

Man baute vor allem Getreide an, produzierte Wolle und Textilien und bewirtschaftete Dattelpalmgärten. Anlage und Erhaltung eines das ganze Land durchziehenden Kanalsystems und der damit verbundene Einsatz großer Arbeitsgruppen förderten die Ausbildung staatlicher Organisationsformen.

A2 Etwa um 2600 v. Chr. werden in den Schriftzeugnissen Eigennamen verständlich; im nördlichen Landesteil vorwiegend im semitischen Akkadisch und im Süden im mit keiner bekannten Sprache verwandten Sumerisch.

A3 Von der Mitte des dritten bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends gliederte sich das Land meist in – oft miteinander rivalisierende – Stadtstaaten. Größere Reiche regierten die ersten fünf(?) Herrscher der Dynastie von Akkade (2334–2193 v. Chr.), die 3. Dynastie von Ur (2112–2004) und dann wieder Hammurabi von Babylon (1792–1750).

Im 3. Jahrtausend gibt es Anzeichen für übergeordnete politische Strukturen: die von Th. Jacobsen „kengir league“ genannte<sup>2</sup> Organisation von Städten (ki-en-gi-r = Sumer) und das nach einer nordbabylonischen Stadt benannte „Königtum von Kiš“<sup>3</sup>.

\* Mehrfach zitierte Werke und Abkürzungen am Ende. Auf Dietz Otto Edzard, Wolfgang Röllig, Literatur, in: RIA 7/1–2 (1987) 35–66 sei generell verwiesen, ebenso auf G. S. Kirk, Myth, its Meaning and Functions (Cambridge/Berkeley/Los Angeles 1970); seine Ansicht, „charter aspects“ seien in sumerischen Mythen unbedeutend (117), teile ich nicht.

<sup>1</sup> Daten konventionell nach der „mittleren Chronologie“, auch wenn diese kaum richtig sein wird.

<sup>2</sup> Jacobsen (1957) 144 ff.; Wilcke (1974a) 202–232.

<sup>3</sup> Dietz Otto Edzard, Herrscher, in: RIA 6/4–5 (1975) 335.

das auch südbabylonische Herrscher ausüben konnten. Eine Funktion des „Königs von Kiš“ war es, Streit zwischen Stadtstaaten zu schlichten<sup>4</sup>.

A4 Jede Stadt besaß eine Stadtgottheit, die im Stadtpantheon eine herausragende Stellung einnahm; ihr gehörte der Haupttempel. Das Verhältnis des Stadtgottes zum Stadtfürsten verstand man als das eines Eigentümers zu seinem Verwalter. Die Gottheit repräsentierte den Stadtstaat; er gehörte ihr<sup>5</sup>.

A5 Der übergeordneten politischen Struktur entsprach ein als in Nippur tagende Ratsversammlung gedachtes Landespantheon. Nippur, die Stadt des Gottes Enlil, liegt ungefähr im Zentrum Babyloniens. Enlil leitete (gemeinsam mit dem Himmelsgott An) die Ratsversammlung und führte die Epitheta „König der Götter“ und „König der Länder“. Der Analogieschluß von der Mythologie auf irdische politische Verhältnisse war ein Grund für Jacobsens Konzept von „primitive democracy“<sup>6</sup> in Babylonien.

A6 Das hier vereinfacht gezeichnete System gleichberechtigter Stadtstaaten unter einem König, der mehr *arbiter* als Herrscher war, wurde nachhaltig gestört, als Sargon (*Šarrum-kīn*) von Akkade das „Königtum von Kiš“ erlangte. Akkade liegt in Nordbabylonien. Sargon eroberte den Süden und unterwarf auch Gebiete außerhalb Babyloniens. Er rühmt sich, Bürger seiner Stadt Akkade hätten „vom unteren Meer an“, also auch in Südbabylonien, die Stadtfürstenämter inne<sup>7</sup>. Dem König unmittelbar un-

<sup>4</sup> S. u., B2.1.1.

<sup>5</sup> Siehe unten B2.2; Für Eannatum trennt die „Grenze Ningirsus“ (ki-sur-ra <sup>d</sup>Nin-ġir-su-ka; ki-sur-ra ist „Grenze“ und „abgegrenztes Gebiet“) seinen Staat Lagaš von Umma; er nennt die umkämpften Felder „Felder Ningirsus“, zum Beispiel: *Steible* (1982) 1, 136 Ean 1 xx 17 f.; 145 Ean. 1 Rs. x 32 f. – Nicht immer galt das ganze Staatsgebiet als Eigentum nur einer Gottheit; „Entemena“ (Enmetena) von Lagaš spricht vom „Grenzdeich Ningirsus“ und vom „Grenzdeich der (Göttin) Nanše“ (o.c., 236 Ent. 28–29 ii 31–34/iii 15–18). Etwa zweieinhalb Jahrhunderte später hat König Utuḫegal von Uruk „die Grenze/(das Gebiet) von Enlils starkem Krieger Ningirsu ihm in die Hand zurückgegeben“: *Steible* (1991) 325: Utuḫegal 2; ähnlich 326: Utuḫegal 3 „Utuḫegal, der König der vier Weltecken, hat Enlils starkem Krieger Ningirsu – der Mann von Ur hatte die Grenze/(das Gebiet) von Lagaš beansprucht – ihm wieder in die Hand gegeben.“ Dieselbe Aussage gibt es auch über Nanše (*Steible* [1991] 325 f.: Utuḫegal 1).

Der Stadtfürst als Verwalter des Eigentums der Götter wird deutlich in den ‚Reformen‘ von Uru-KA-gi-na von Lagaš (ca. 2370 v. Chr.), in denen *Dietz Otto Edzard*, ‚Soziale Reformen‘ im Zweistromland (in: *J. Harmatta, Géza Komoróczy*, *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* [Budapest 1976] 145–156), „eine Art klerikaler Restauration“ (S. 148) sieht. Die Unterschriften der Wirtschaftsurkunden zeigen, daß was vor Uru-KA-gi-na der Familie des Herrschers gehörte, unter ihm *expressis verbis* als Eigentum der Götter bezeichnet wird und der Name des handelnden und verantwortlichen Stadtfürsten nach dem der Gottheit (syntaktisch als Apposition) steht; so z. B. deutlich in *F. M. Allotte de la Fuje*, *Documents Présargoniques* (Paris 1908 ff.) Nr. 152 xi 3–7 še-ġar ziz-ġar sā-du<sub>11</sub> iti-da, <sup>d</sup>Ba-ba<sub>6</sub>, Uru-KA-gi-na, énsi Lagaš<sup>ki</sup>-ka „Gersteausgabe, Emmerausgabe, regelmäßige Monatslieferung von (der Göttin) Baba, nämlich von Uru-KA-gi-na“, dem Stadtfürsten von Lagaš. Entsprechendes gilt für Sasa, die Ehefrau des Stadtfürsten, die vom 2. Königsjahr an im Formular der Urkunden an seine Stelle tritt, auch wenn dem doppelten Genitiv ihres Titels kein weiteres Genitivmorphem folgen kann. Weitere Formularänderungen der Zeit Uru-KA-gi-na's können hier nicht diskutiert werden.

<sup>6</sup> *Thorikild Jacobsen*, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, in: *JNES* 2 (1943) 159–172 (= *Moran-Jacobsen*) [1970] 157–170; 396–407; *ders.* (1957) 99–109.

<sup>7</sup> *Hirsch* (1963) 36 iii–iv 13–19; jetzt: *Gelb, Kienast* (1990) 159 V03:13–19 = V04:13–19.

tertane Gouverneure und nicht mehr priesterliche Verwalter des Eigentums der Stadtgottheit regierten die Provinzen. Akkadisch wurde Amtssprache im ganzen Reich, auch im sumerischen Süden.

Aufstände gegen die Herrschaft von Akkade spiegelten sicher zunächst keinen Nord-Süd-Konflikt entlang einer Sprachgrenze<sup>8</sup>. Dafür hätten sich ja die Sprecher der (später Akkadisch genannten) semitischen Sprache Nordbabyloniens mit der Stadt Akkade und ihren Herrschern solidarisieren und identifizieren müssen. Das war nicht der Fall. Einen Aufstand gegen Sargons Enkel Narām-Sîn führte z. B. das nordbabylonische Kiš an<sup>9</sup>. Die Auseinandersetzungen scheinen aber doch in einer Polarisierung geendet zu haben, die die politische Identität an die Sprache knüpfte<sup>10</sup>.

Denn Wirtschaftsurkunden der späten Akkadzeit aus dem südbabylonischen Umma bezeugen Hohlmaße „sumerischer Zunge“ (eme-gi<sub>7</sub>) in deutlicher Übertragung der Sprachbezeichnung auf eine politische, Normen setzende Einheit<sup>11</sup>. Diese „sumerischen“ Hohlmaße stehen neben solchen, die eigens als „von Akkade“ gekennzeichnet sind. Man kennt dann wenig später in der Ur III-Zeit auch Schafe „sumerischer Zunge“ (udu eme-gi), eine (einheimische) Schafrasse, deren Name dem einer durch ihre Sprache definierten Bevölkerungsgruppe folgt; diese Bezeichnung wechselt mit „Schafe von Sumer“<sup>12</sup>. Vergleichbare Ausdrücke sind die nach Völkern oder Staaten benannten „amurritischen Rinder“ (gu<sub>4</sub> mar-tu), „Šimaški-Milchlämmer“ (sila<sub>4</sub>-ga LÚ.SU) und ähnliche Formulierungen<sup>13</sup>.

A7 Die einheimische historische Tradition lastet den Untergang des Reiches von Akkade den barbarischen Gutäern an, die dann durch Utuḫegal von Uruk, einen

<sup>8</sup> Dieser Begriff trifft ohnehin nur teilweise das Rechte; denn die Bevölkerung war nach Ausweis des Onomastikons zum Teil zweisprachig; man sprach im Norden überwiegend „Akkadisch“ und im Süden überwiegend Sumerisch. Wir wissen wenig über mögliche soziale Unterschiede zwischen Sprechern der beiden Sprachen in dieser Zeit und ihre Verteilung außerhalb der Städte; s. *Wolfgang Heimpel*, Sumerische und akkadische Personennamen in Sumer und Akkad, in: AfO 25 (1974/77) 171–174.

<sup>9</sup> *Jacobsen* (1978/79).

<sup>10</sup> *Jacobsen* (1978/79) 8 ff., Anm. 36, spricht sich mit großem Nachdruck gegen die Annahme eines ethnischen Konflikts zwischen Nord und Süd aus.

<sup>11</sup> *Wilcke* (1974a) 205 f.; (1974b) 44. – *Jacobsen* (1978/79) 8, Anm. 35, rügt „Wilcke's suggestion of a Sumerian 'state' as military opponent of Akkadē already in the times of Rīmuš“ und sagt „the term Sumer is used ... as a purely geographical term“. Ich habe (1974, 230) nicht von einem „sumerischen Staat“ gesprochen, sondern von *Sumerum* als einem Wort mit unbekanntem Vokalquantitäten „für das südbabylonische Land, dessen Bevölkerung, deren Sprache und auch das dortige Staatsgebilde“, letzteres in der Annahme, daß die Koalition südlicher Städte auch eine gewisse Organisations-Struktur besaß und daß der König von Akkade (*Hirsch* [1963] 53 Rīmuš b1 iii x + 1–7; *Gelb, Kienast* (1990) 191 Rīmuš C1 A R17:03–09 = B R04:30–36) nicht grundlos zwischen Kaku, dem „König von Ur“ und „seinen Stadtfürsten“ unterscheidet.

<sup>12</sup> *Wilcke* (1974a) 218 f.; (1974b) 42 f. Siehe auch *David I. Owen*, Neo-Sumerian Archival Texts Primarily from Nippur (Winona Lake 1982) Nr. 451, 12 (udu eme-gi „Schafe sumerischer Zunge“); *Marcel Sigrist*, Neo-Sumerian Account Texts in the Horn Archaeological Museum (Andrews University Cuneiform Texts 1, Berrien Springs 1984) Nr. 405, 10.18 udu ki-en-gi „Schafe von Sumer“ (als Zusammenfassung von Schafen und Ziegen) neben udu Lu-lu-bu „Schafe von L.“ (Z. 4.14).

<sup>13</sup> Siehe die vorige Fußnote.

Mann des Südens, vertrieben wurden. Sein Bruder Urnammu<sup>14</sup> regierte in Ur und begründete die „3. Dynastie von Ur“.

Urnammu und sein Sohn Šulgi sprechen von ihrem Reich, das wieder ganz Babylonien umfassen sollte und darüber hinausgriff, als von „Sumer und Akkad“ (ki-en-gi ki-uri) und tragen so der Zweiteilung des Landes Rechnung<sup>15</sup>. Das als „Akkad“ übersetzte sumerische ki-uri hat mit der Stadt Akkade (alt Ag-gi-dè<sup>ki</sup>, jünger A-ga-dè<sup>ki</sup>) ursprünglich nichts zu tun; es meint ein nordbabylonisches Gebiet, vielleicht ganz Nordbabylonien mit Bereichen östlich des Tigris, was Urnammu einmal anscheinend von einem engeren [ma-d]a A-ga-dè<sup>ki</sup> „Land Akkades“ ohne transtigridische Gebiete abgrenzt<sup>16</sup>. Mit uri ist aber schon in der späten Akkadzeit auch ein Volk gemeint: a-uri „akkadischen Samens“ unterscheidet Personen von solchen „sumerischer Zunge“ (eme-gi<sub>7</sub>)<sup>17</sup>. In akkadischer Sprache entspricht uri aber schon bei Šulgi von Ur das vom Namen der Stadt abgeleitete Adjektiv *akkadûm*.

A8 Inanna, Göttin der Liebe und des Krieges, war Stadtgöttin von Akkade, aber auch Stadtgöttin des nordbabylonischen Kiš und des südbabylonischen Uruk. Die Bindung der Könige von Akkade an Inanna (akkadisch: Ištar) erschien späteren Generationen als so eng, daß Sargon als ihr Liebbling und diese Periode als „Amts-“ oder „Regierungszeit“ (*palû*) Ištars galt<sup>18</sup>.

A9 Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß sich die Identifizierung einzelner Gottheiten mit bestimmten Städten in mythischen Erzählungen derart niederschlägt, daß diese historisch-politisches Geschehen spiegeln können<sup>19</sup>; ferner davon, daß mögliche Wechselbeziehungen zwischen einzelnen Texten auf tendenziöse Darstellungen hinweisen können<sup>20</sup>, daß in Kultliedern (implizite) erzählte Mythen die traditionelle, vorwiegend mündlich tradierte Mythologie zeigen und von ihnen inhaltlich abweichende Texte der schriftlichen Schultradition besonderen Anlaß zur Vermutung solcher Tendenzen bieten; schließlich auch davon, daß die überwiegend im

<sup>14</sup> Wilcke (1974a) 180/192 ff. (Anm. 67).

<sup>15</sup> Wilcke (1988b) 117; (1989) 559 f.

<sup>16</sup> IB 1537 Rs. v' 22 (Wilcke [1987] 108–111).

<sup>17</sup> Ignaz J. Gelb, *Materials for the Assyrian Dictionary* 4 (Chicago 1970) Nr. 161; dazu Wilcke (1974a) 205 mit Anm. 6.

<sup>18</sup> Siehe jetzt Henri Limet, *Aspect mythique de la royauté en Mésopotamie, Sargon l'Ancien et Cyrus le Grand*, in: François Jouan, André Motte, *Mythe et Politique* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCLVII, Paris 1990) 167–179, mit älterer Literatur.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Hallo, van Dijk (1968) 6: „But we can go further and suggest that the constantly changing status of the different gods in Mesopotamian theogony and theology may have at times reflected the actual fortunes of their priestly counterparts on earth. Thus the elevation of Inanna-Ištar, which plays such a pervasive role in both Sumerian and Akkadian theology, may well have originated with Sargon of Akkad.“

<sup>20</sup> Der Möglichkeit zur Beobachtung von Intertextualität sind dabei enge Grenzen gesetzt. Das Dichten der schriftlich überlieferten Texte wurzelt, soweit wir sehen, in der mündlich-formelhafte Poesie und bedient sich deren Techniken. Entscheidungen darüber, was dichterische Formel und was absichtsvoller Bezug auf einen anderen Text ist, können so vorläufig nur subjektiv ausfallen. Intertextualität wird man darum vorerst mit einiger Sicherheit nur anhand größerer Textabschnitte feststellen wollen. Auch ist mit wechselseitiger Beeinflussung der verschiedenen Überlieferungsstränge von Schule und Kultliedern zu rechnen; s. unten Anm. 98.

18. Jahrhundert v. Chr. faßbare Schultradition in der Ur-III-Zeit wesentlich geprägt wurde.

## B. Versuch der politischen Interpretation von Werken der Literatur

B1 „Fluch über Akkade“.

B1.1 Vom Aufstieg und Fall der Stadt Akkade handelt eine sehr gut überlieferte<sup>21</sup> Dichtung in sumerischer Sprache: „Fluch über Akkade“<sup>22</sup>; die frühesten Textzeugen stammen aus der Ur-III-Zeit.

„Fluch über Akkade“ erzählt zunächst davon, wie Akkade zur Zeit Sargons mit dem Wohlwollen des Götterkönigs Enlil aufblüht, dann aber unter dessen Enkel Narām-Sîn Enlils Gunst verliert. Nach Edzards Deutungsvorschlag<sup>23</sup> fällt im Enlilheiligtum in Nippur ein Machtwort wegen der Hybris des Herrschers, der seiner Stadt zukommen läßt, was Enlils Stadt Nippur gebührt, und der selbst göttliche Ehren beansprucht. Da verläßt die Göttin Inanna Akkade, nimmt „Kampf und Schlacht“ mit hinaus und führt diese „einem Anderen“ (oder einem Feind) zu<sup>24</sup>. Das paßt zu unse-

<sup>21</sup> Zur Zeit 99 Handschriften.

<sup>22</sup> Cooper (1983); Attinger (1984) 99–121; Jacobsen (1987) 359–374: The Cursing of Akkadé.

<sup>23</sup> Dietz Otto Edzard, Das „Wort im Ekur“ oder die Peripetie in „Fluch über Akkade“, in: Fs. Sjöberg 99–105.

<sup>24</sup> „Fluch über Akkade“ 61–65:

„Wie eine junge Frau, die dabei ist aufzugeben, was zum Frauengemach gehört,  
gab die silberhelle Inanna das Heiligtum von Akkad auf.

Wie ein Krieger, der Waffen entgegentritt,  
nahm sie aus der Stadt Kampf und Schlacht mit.

Einem Anderen(/Feind) wandte sie sie zu.“

Z. 61: Coopers (1983, 53) „like a young woman abandoning her woman's domain“ und Jacobsens (1987, 363) „like a maiden who decides to abandon home“ scheinen grammatisch nicht möglich; s. Attinger (1984) 112, dessen „Tel (quelqu'un) abandonnant une jeune femme dans son appartement“ möglich, aber wegen der erwarteten Parallele zur folgenden Zeile unwahrscheinlich ist. Ich nehme einen regenslosen Genitiv in ama<sub>3</sub>-na an.

Z. 63 ff. übersetzt Cooper (53) „Like a warrior advancing to arms / she removed battle and combat from the city, (and) / confronted the enemy“ und versteht es (241) als „the image of the warrior goddess leaving the city on a military expedition from which, in this context, she would not return“; auch Jacobsens Übersetzung (364) sieht Inanna auf einem Feldzug: „Like a warrior going against armed might, / she brought (the forces for) fight and battle out of the city, / confronted with them murderous foes.“ Attinger („Tel un guerrier se hâtant vers les armes, / elle jetta hors de la ville batailles et combats / et les (approcha de =) remit à des hommes ennemis“) geht andere, lexikalisch-grammatisch schwer nachzuvollziehende Wege: saĝ ĝá-ĝá mit Lokativ/Lokativ-Terminativ „se hâter“, ri mit Komitativ oder Ablativ „jetter hors de“. Ich folge seiner Deutung von Z. 65, da gaba-ri „sich jemandem entgegenstellen“ intransitiv konstruiert wird (Wilcke, in: ZA 78 [1988] 8, Anm. 36; s. auch z. B. Edmund I. Gordon, Sumerian Proverbs [Philadelphia 1959] 2.9–10; 2.94); die transitive Form hier muß darum ein „etwas jemandem entgegenbringen“ aussagen. Das Bild des Waffen entgegentretenden Kriegers findet sich auch auf die Göttin Geštinanna (= Schwester Dumuzis) angewandt in CT 15 pl. 19, 26 f. (Cohen [1981] 87–89) = 58 Nr. 11, 28 f.

ur-saĝ ĝis<sup>is</sup>tukul-a saĝ ĝá-ĝá-gim/KE<sub>4</sub>

dGeštin-an-na-ke<sub>4</sub> eden-na saĝ ĝá-ĝá-ni/KE<sub>4</sub>

„Als Geštinanna wie ein Krieger, der Waffen entgegentritt, sich zur Steppe begab, ...“

rem Wissen darum, daß die Inanna-Stadt Kiš einen Aufstand gegen Narām-Sîn anführte<sup>25</sup>. Es paßt auch dazu, daß die Sargontochter (und en-Priesterin des Mondgottes Nanna im südbabylonischen Ur) Enheduanna in einer Hymne an die Göttin Inanna von einem Feind namens Lugalanne<sup>26</sup> spricht, den eine altbabylonische Narām-Sîn-Erzählung in akkadischer Sprache als aufrührerischen Herrscher von Uruk nennt, der südbabylonischen Stadt der Göttin<sup>27</sup>. Als es dem König nicht gelingt, Enlils Gunst wiederzuerlangen, läßt ihn „Fluch über Akkade“ Nippur und Enlils Tempel Ekur erobern und plündern, worüber kontemporäre Quellen und archäologische Zeugnisse schweigen. Enlil veranlaßt daraufhin die barbarischen, affengleichen Gutäer, das Land zu verwüsten. Er hat seine großen Tempel verlassen und sich kleine Rohr-Heiligtümer bauen müssen<sup>28</sup>. Nun verfluchen die Götter Akkade; der Fluch wird wahr, und die Schlußdoxologie preist die Göttin Inanna für die Vernichtung Akkades.

**B1.2** Man kann (und soll vermutlich) diese Dichtung ganz allgemein als Warnung an den König vor Hybris und Mißachtung der Götter verstehen und etwas spezieller als Warnung vor der Mißachtung altüberkommener politisch-religiöser Strukturen, die sich mit Enlils Stellung als Götterkönig verbinden.

Man kann sie aber auch als Rechtfertigung der neuen Herrscher von Uruk und vor allem Ur lesen, die sich von Enlil erwählt<sup>29</sup> wissen und auf ihn zurückführen. Daß auch sie ein zunehmend zentralistisches Reich schufen und von Šulgi an göttliche Ehren beanspruchten, steht auf einem anderen Blatt. Sie scheinen (zumindest anfangs) regionale Eigenheiten respektiert zu haben.

**B1.3** Historisches Geschehen ist in „Fluch über Akkade“ auf die Ebene der Götter verlagert. Auch wenn der Text vornehmlich von Narām-Sîn, seiner Stadt und dem Gott Enlil handelt – er preist die Göttin Inanna, die mit ihrer Abwendung von Akkade den Fall der Stadt bewirkt hat. Wir sahen die Inanna-Städte Kiš und Uruk als

*Fortsetzung Fußnote von Seite 33*

In Z. 64 ist die Variante -è „brachte hinaus“ in Texten O<sub>3</sub> und Y<sub>2</sub> gegenüber dem -ri „holte heraus“, „raubte“ (bei Ablativ: T<sub>2</sub>, V<sub>2</sub>), „nahm mit“ (bei Komitativ: U<sub>2</sub>) sachlich irrelevant; die Lesung von Text B „gegen die Stadt [brachte(?)] sie das zu Kampf und Schlacht Gehörige heraus“ unterscheidet sich inhaltlich nur unwesentlich von den anderen Aussagen, wenn Z. 65 zufolge die Göttin „Kampf und Schlacht“ einem Feind zuwandte.

<sup>25</sup> Oben mit Anm. 9.

<sup>26</sup> Siehe Dietz Otto Edzard, Lugal-anne, in: RIA 7/1–2 (Berlin 1987) 114 mit älterer Literatur; Wilcke (1976) 88.

<sup>27</sup> Hier hat die literarische Überlieferung vermutlich die Städte Ur und Uruk verwechselt; denn die altbabylonische Abschrift einer Stele Narām-Sîns über den Aufstand nennt Amar-Gîrid<sup>ki</sup> als Herrscher von Uruk (*Gelb, Kienast* (1990) 226 ff. Narāmsîn C1 V01:17–20; V05:19–21(?)). Dem altakkadischen epischen Fragment (*Jacobsen* [1978/79] 3) zufolge ist Lugal-anne König von Ur, d. h. des Amtssitzes der auch unter Narām-Sîn noch amtierenden Sargontochter Enheduanna. Es ist nicht auszuschließen, daß zu dieser Zeit die Städte Ur und Uruk ähnlich eng miteinander verknüpft waren wie später unter Utuḫegal und Urnammu.

<sup>28</sup> Z. 193–194.

<sup>29</sup> Vgl. für Urnammu unten mit Anm. 51 und SRT 11, 4–5

ùḡ-ḡá igi mi-ni-in-íl sípa [Ur-<sup>d</sup>Nammu-ra]

kur-gal <sup>d</sup>En-líl-le ùḡ-šár-ra-ni-a im-ma-ni-[in-suḫ]

„Im Volke richtete er seinen Blick [auf] den Hirten [Urnammu],  
der große Berg Enlil [erwählte] ihn in seinem zahlreichen Volke“.

Träger des Widerstandes gegen Akkade. Urnammu und Šulgi von Ur aber verstehen sich als Erben des Königtums eben dieser beiden Städte<sup>30</sup>. Auch so gesehen dient „Fluch über Akkade“ ihrer Legitimation.

**B2** Weitere Beispiele expliziter Verknüpfung historischen und mythischen Geschehens.

**B2.1** Auch andere Texte verbinden historische Ereignisse eindeutig mit erzähltem mythischen Geschehen. Ihre politische Aussage ist – das versteht sich von selbst – stets nur eine unter vielen. Oft scheint sie ursprünglich intendiert zu sein. Subtilere Differenzierungen sind freilich bei unserem heutigen Wissensstand nicht zu erkennen.

**B2.2** Der episch breite, soweit wir sehen nicht in Verse gefaßte Bericht des altsumerischen Stadtfürsten „Entemena“ (Enmetena) von Lagaš über den Konflikt mit dem Nachbarstaat Umma und dessen Vorgeschichte beginnt mit einem lapidaren „Prolog im Himmel“:

„Enlil, der König aller (Berg)länder, der Vater aller Götter, hat mit seinem gerechten Anspruch für (die Götter) Ningirsu und Šara die Grenze gezogen“<sup>31</sup>.

Er fährt fort mit der Grenzziehung durch den „König von Kiš“ Mesalim mittels Meßleine und die Grenze kennzeichnender Stelen – konkretem, irdischem Geschehen, auch wenn dies auf Geheiß des Richtergottes Ištaran geschieht und so mit der mythischen Ebene verknüpft bleibt. Ningirsu ist Gott des Staates Lagaš, Šara der von Umma. Mesalim ist als „König von Kiš“ durch Originalinschriften in den südbabylonischen Städten Ĝirsu und Adab bezeugt<sup>32</sup>. Sehr ähnlich hat bereits „Entemena“s Onkel Eannatum von Lagaš formuliert<sup>33</sup>; dessen Inschrift auf der „Geierstelen“ schildert seine Zeugung durch das Götterpaar Ningirsu und [Baba], seine Geburt durch die Göttin, die Namengebung durch eine andere Göttin und die Bestätigung des Namens durch den göttlichen Vater Ningirsu – der neugeborene Herrscher ist hier Teil der mythischen Götterwelt bis hin zu seinen übermenschlichen Körpermaßen<sup>34</sup>.

**B2.3** In neusumerischer Zeit geht es in „Urnammus Tod“<sup>35</sup> um den Gegensatz zwischen dem Schicksal Dumuzis, den Inanna durch eine Intervention bei Enlil aus der Unterwelt befreit hat – von diesem erfolgreichen Unternehmen berichten zwei Kultlieder<sup>36</sup> –, und dem Geschick des in noch relativ jungen Jahren umgekommenen Königs. Denn Inanna kann von Enlil die Wiederkehr Urnammus, der im Kult ihr Dumuzi war, nicht erwirken. Inanna wirft den Göttern An und Enlil Treulosigkeit

<sup>30</sup> Wilcke (1988b) 113–140; (1989) 563 ff.

<sup>31</sup> Steible (1982) 1, 230: Ent. 28–29 i 1–7.

<sup>32</sup> Steible (1982) 2, 215–217: Mesalim 1–3. Die Keuleninschrift Mesalim 1 aus Ĝirsu ist die bislang älteste Königsinschrift in (erkennbar) „akkadischer“ Sprache: in é dū<sup>d</sup> Nin-ĝir-su „Tempelbauer des Ningirsu“ (Steible 215) spricht die Trennung des Regens (é) vom Rektum (dNin-ĝir-su) durch das Verbum (dū) für ein zugrundeliegendes „akkadisches“ *bāni bīt Ningirsu* (é dū = *bāni bitim*).

<sup>33</sup> S. Jerrold S. Cooper, Medium and Message, in: RA 79 (1985) 97–114, besonders S. 111–114.

<sup>34</sup> Wilcke (1985) 298–302.

<sup>35</sup> Wilcke (1988a) 245–255.

<sup>36</sup> Wilcke (1988a) 246f.; unten B4.2.3 zu „Inannas Gang zur Unterwelt“.

vor; sie hätten ihr Wort gebrochen. Der Text äußert einen sehr deutlichen Protest gegen die durch die göttliche Ratsversammlung und besonders An und Enlil vertretenen politisch-religiösen Institutionen. Kein Gott hat Urnammu beigestanden (Inanna war abwesend: Z. 196); die früher gegebenen Zusagen haben sie nicht eingehalten. Dennoch endet die Erzählung versöhnlich; denn dem König wird ein Nachleben in seinen Werken zuteil.

**B2.4** In der „Klage um Ur und Sumer“<sup>37</sup> wird der Untergang des Reiches der 3. Dynastie von Ur unter Urnammu's Ur-Enkel Ibbisîn erzählt; wieder spielt sich alles Wesentliche im Kreise der Götter ab; sie treffen die politischen Entscheidungen. Der König ist die einzige menschliche Einzelfigur; irdisches Geschehen – z. B. die Belagerung und Eroberung der Hauptstadt Ur – wird lebensnah geschildert. Diese Dichtung – es handelt sich um ein Kultlied – dient ganz offensichtlich der Legitimation der nachfolgenden Dynastie von Isin; denn das dramatische Ende des Reiches von Ur beruht auf einem Entschluß der von An und Enlil geleiteten Götterversammlung, die Amtszeit der Stadt Ur für beendet zu erklären – ein geschickt aus der „Sumerischen Königsliste“ abgeleiteter Gedanke<sup>38</sup>, aus dem Werk, das (wie ich hoffe, gezeigt zu haben<sup>39</sup>) ursprünglich dazu konzipiert war, die Dynastie von Ur als rechtmäßige Erbin des Königtums über Nord- und Südbabylonien auszuweisen. Hier ist nicht nur politisches Geschehen in mythologischer Form erzählt; ein Literaturwerk, die Sumerische Königsliste, dient als politisches Argument. Jahrhunderte später wird die Sumerische Königsliste noch einmal in ähnlicher Weise benutzt: die sogenannte ‚Weidnersche Chronik‘ knüpft an sie an, um die Legitimation der Dynastie von Babylon von der Isin-Dynastie herzuleiten<sup>40</sup>.

**B3** Werke mit möglichen impliziten historischen und politischen Bezügen.

**B3.1** In anderen Werken der sumerischen Literatur liegt die mögliche politische Botschaft nicht so offen zutage. Epen und Lieder handeln vom vergöttlichten Vorzeitkönig Dumuzi, von seinem Werben um die junge Inanna und ihrer Hingabe an ihn, aber auch von Dumuzis tragischem Ende und seiner Wiederkehr mit der neuen Vegetation. Bedenkt man, daß der jeweilige König im Ritus der Heiligen Hochzeit Dumuzi ist<sup>41</sup> – darum ging es ja auch in „Urnammu Tod“ –, dann wird deutlich, daß diese Texte vom König handeln, der im Kult das Wohl des Landes sichert, daß sie staatstragendes Gedankengut vermitteln und der kultischen Legitimation des Herrschers dienen.

**B3.2** Ähnlich steht es mit den Epen um die sagenumwobenen Könige von Uruk, Gilgames, Lugalbanda und Enmerkar. Lugalbanda ist der Vater der Könige von Ur, Gilgames ist ihr Bruder, und Enmerkar ist einer ihrer Vorfahren. Diese Epen erzählen

<sup>37</sup> Piotr Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake 1989).

<sup>38</sup> Wilcke (1982) 41; Piotr Michalowski, *History as a Charter*, in: *JAOS* 103 (= Fs. Kramer) (1983) 237–248, besonders S. 242.

<sup>39</sup> Wilcke (1988b); (1989).

<sup>40</sup> Wilcke (1988b) 130–133; *al-Rawi* (1990).

<sup>41</sup> Zu dem dieser Identität zugrundeliegenden Modell einer Positions-Verwandschaft (positional succession) s. Wilcke (1989) 563–569.

von den mythischen Anfängen der 3. Dynastie von Ur und bekräftigen ebenso wie die Sumerische Königsliste und die in Hymnen immer wieder hervorgehobene göttliche Abstammung der Herrscher ihre genealogische Legitimation, die über Lugalbanda und Ninsun und über den Mondgott Nanna zurückführt auf den Götterkönig Enlil<sup>42</sup>.

### B3.3 Mythen über den Mondgott Nanna-Su'en.

**B3.3.1** Es überrascht darum nicht, daß ein Mythos, „Enlil und Ninlil“<sup>43</sup>, erzählt, wie Enlil mit der noch jungfräulichen Ninlil, seiner (späteren) Gemahlin, den Mondgott Nanna zeugt. Enlil wird wegen des Verstoßes gegen die Sitte von den „fünfzig großen Göttern“ und den „sieben Schicksalsgöttern“ aus der Stadt Nippur verbannt und zieht in die Unterwelt. Dorthin folgt ihm Ninlil, und er zeugt mit ihr drei weitere Götter, die, wie V. Afanasieva zeigen konnte<sup>44</sup>, als Ersatzpersonen für Enlil, Ninlil und Nanna als Unterweltsgötter in der Unterwelt bleiben. Ein Schlußhymnus der Ninlil preist Enlil mit den Herrschertiteln en („Herr“) und lugal („König“), als Herrn von Fruchtbarkeit und Überfluß in Himmel und Erde und schließlich sein unverbrüchliches Wort.

Nanna, der Stadtgott von Ur, ist demnach unzweifelhaft der erstgeborene Sohn Enlils; ihm als Erben gebührt die Königsherrschaft, die ihm laut Prolog des Codex Urnammu<sup>45</sup> von An und Enlil übertragen wurde und mit der er wiederum den irdischen König Urnammu betraute<sup>46</sup>.

Enlils und Ninlils (und mit ihnen Nannas) Exil in der Unterwelt läßt sich als Hinweis auf eine Nannas Herrschaft vorausgehende Zeit verstehen, in der Enlil seine Stel-

<sup>42</sup> Wilcke (1988b) 117–121; (1989), besonders S. 534 f.

<sup>43</sup> Hermann Behrens, Enlil und Ninlil (Studia Pohl, series maior 8, Rom 1978).

<sup>44</sup> Veronica Afanasieva, Vom Gleichgewicht der Toten und der Lebenden, in: ZA 70 (1981) 161–169.

<sup>45</sup> Jacob Joel Finkelstein, The Laws of Urnammu, in: JCS 22 (1969) 66–82, Z. 31 ff. – Der Codex Urnammu gilt heute zumeist als Werk des Urnammu-Sohnes Sulgi; s. Jan J. A. van Dijk apud Fatma Yıldız, A Tablet of Codex Ur-Nammu from Sippar, in: Orientalia NS 50 (1981) 93 Anm. 20a; Samuel Noah Kramer, The Urnammu Law Code: Who was its Author, in: Orientalia NS 52 (1983) 453–456; Piotr Steinkeller, The Administrative and Economic Organization of the Ur III State: The Core and the Periphery, in: McGuire Gibson, Robert D. Biggs, The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East (Chicago 1987) 19–21. Dagegen äußern sich Piotr Michalowski, Christopher B. F. Walker, A New Sumerian „Law Code“, in: Fs. Sjöberg 384–386 für eine Autorschaft Urnammus. Ihren Argumenten kann man hinzufügen: Gegen Sulgi als Verfasser spricht, daß das ba-an-si-sá-Maß zu 5 sila, das eingeführt zu haben der Gesetzgeber behauptet, in den Wirtschaftstexten der Zeit Sulgis und seiner Nachfolger keine Spuren hinterlassen hat. Dafür, daß der von Michalowski und Walker veröffentlichte Text dem Codex Urnammu zuzuordnen sei, spricht die Fluchformel am Ende des Textes; sie findet bislang nur bei Urnammu Parallelen: iii13–14 = Steible (1991) Urnammu 47 iv 5–9; iii 14 = Urnammu 28 ii 11–12. (Die von Adam Falkenstein, in: Bibliotheca Orientalis 23 [1966] 167 zu UET 8, 65 vi 12–16 herangezogene Parallele bei Abi-sarê von Larsa ist epigraphisch ganz unsicher.)

<sup>46</sup> Auch in der Altbabylonischen Zeit gehört zum Herrscherbild, daß An und Enlil die Königswürde der Stadtgottheit der Hauptstadt einer Dynastie übertragen und diese damit den jeweils regierenden König betraut; vgl. etwa die Anfänge des Codex Lipit-Eštar (Francis R. Steele, The Code of Lipit-Eštar, in: American Journal of Archaeology 52 [1948] 425–450), des Codex Hammurapi, der Samsuiluna-Inschrift: Ilmari Kärki, Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften der Altbabylonischen Zeit II (Studia Orientalia Fennica 55/1, Helsinki 1983) 19–32 und Jan van Dijk, L'Hymne à Marduk avec intercession pour le roi Abêšuh (Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 12, Berlin 1966) 66 f.

lung an der Spitze des Pantheons hatte räumen müssen. Das ist vielleicht – wenn auch ganz anders begründet – mit Enlils Exil in Rohrhütten in „Fluch über Akkade“ (s. o.) zu vergleichen, vielleicht auch mit Enlils Ohnmacht im akkadischen Anzu-Epos (B5.3) und seiner Verdrängung von der Spitze des Pantheons in akkadzeitlichen Inanna-Mythen (B3.4.3.2).

B3.3.2 Es paßt auch ins Bild, daß ein anderer Mythos („Nannas Fahrt nach Nippur“<sup>47</sup>) die Prozession beschreibt, in der Nanna – und mit ihm zweifellos der König von Ur – seinem Vater Enlil die Erstlingsgaben von Ur nach Nippur bringt, eben jene Produkte der Fruchtbarkeit, von denen es in „Fluch über Akkade“ hieß, König Narām-Sîn habe sie Akkade zukommen lassen wollen. Als Dank gewährt Enlil das Gedeihen von Pflanzen und Tieren – die Voraussetzung für das Bringen der Erstlingsgaben – und „langes Leben für den Palast“. Diese Gegengaben Enlils bringt Nanna nach Ur. Die Dichtung endet mit einem Vierzeiler, in dem der Dichter/Sänger den Mondgott mit verschiedenen Namen direkt anspricht:

Mein Herr, für deinen Hochsitz, (Kind) Enlils,<sup>48</sup>  
 Nanna-Su'en, hast du (es') sieben Tage fürwahr geschaffen!  
 Für deinen silbrigen Hochsitz, (Kind) der großen Mutter Ninlil,  
 Herr Ašimabbbar, hast du (es') sieben Tage fürwahr geschaffen!<sup>49</sup>

B3.3.3 Der Kreis schließt sich damit, daß diese Schlußstrophe in einem an den Mondgott gerichteten Urnammu-Lied wieder anklingt<sup>50</sup>; der König, dem Enlil die

<sup>47</sup> S. A. J. Ferrara, *Nanna-Suen's Journey to Nippur* (Studia Pohl, series maior 2, Rom 1973); siehe dazu in: *Welt des Orients* 9 (1977) 161–163.

<sup>48</sup> In (1974) 187 hatte ich den regenslosen Genitiv hier und in der parallelen Aussage über Ninlil als Objekt verstanden: „das Enlils“, „das der großen Mutter Ninlil“, bezogen auf die erwirkten Gaben (denkbar auch: „den Enlils“ etc., bezogen auf den irdischen Herrscher). Da im Zusammenhang mit den Gaben von Ninlil keine Rede ist und ihr Epitheton „große Mutter“ sich auf ihr Verhältnis zum Mondgott bezieht, ist mir obige Auffassung jetzt wahrscheinlicher.

<sup>49</sup> „Nanna's Fahrt nach Nippur“, Z. „349–352“ (der Zählung Ferraras; siehe Anm. 47):

lugal-ġu<sub>10</sub> bára-za <sup>d</sup>En-lil-lá  
<sup>d</sup>Nanna(-ar) <sup>d</sup>Su'en(-e) u<sub>4</sub>-imin hé/š(i-<sup>bí</sup>)-a-ù-tu  
 bára-kù(-za) ama(/'ama)-gal <sup>d</sup>Nin-lil-lá  
 (en) <sup>d</sup>Aš-im-babbar(-e) u<sub>4</sub>-imin (/u + ía) hé/š(i) (-<sup>í</sup>\*bí)-a-ù-tu

Diese Zeilen bereiteten, wie die Menge der Varianten (bei nur vier Textzeugen) zeigt, bereits den alten Schreibern Kopfzerbrechen; siehe auch *Wilcke* (1974a) 187. Die Übersetzung hier folgt der Nippur-Quelle V (SEM 94); Texte U (*Sippar: Stephen Langdon*, Babylonian Liturgies [Paris 1913] Nr. I; kollationiert mit freundlicher Erlaubnis von Frau Dr. Elizabeth Goring, Royal Scottish Museum, Edinburgh) und C (Ur: UET vi/1 [London 1963] Nr. 25) stellen in Z. „350“ und „352“ den Mondgott in den Agentiv; so kann auch „Mein König“ in Z. „349“ verstanden werden. Wer ist dann aber angeredet? Für die Lesart von V scheint mir das Zitat in „Coronation of Urnammu“ (Anm. 51) zu sprechen.

Ferraras „My king on your throne by Enlil.“ (Anrede eines irdischen Königs) ergibt keinen sinnvollen Satz. Er versteht Z. „350“/„352“ als *Prekative* und gibt „sieben Tage“ mit Verbum ù-tu „gebären, hervorbringen, schaffen“ durch „May ... let you live for a long time“ wieder. Die Variante u + ía „fünfzehn“ in Text U (für u<sub>4</sub>-imin „sieben Tage“) spricht dafür, die Zahlen auf Mondphasen zu beziehen – es ist ja vom Mondgott die Rede.

<sup>50</sup> S. bereits *Wilcke* (1974a) 187. Ferrara weist dann ebenfalls darauf hin.

Insignien der Herrschaft verliehen hat und der für das Gedeihen des Landes Sorge trägt, sagt:

Mein Herr, für deinen Hochsitz hat Enlil, Herr Ašimbabbar,  
jugendlicher Su'en, für deinen Hochsitz hat Enlil, Herr Ašimbabbar,  
den König, dem vom rechten Mutterleib an die Zukunft bestimmt ist, der stolz das Haupt  
erhebt,  
Urnammu, den vom [großen] Berg Enlil erwählten jungen Mann,  
mich hat Nunamnir (= Enfil) in Sumer und Akkad ausgesucht,  
in Nippur, im (Tempel) Berg des Lebens, hat er mir eine angenehme Zukunft bestimmt,  
hat mich freundlich angeschaut, hat mir das Königtum gegeben<sup>51</sup>.

B3.3.4 Mythen um den Mondgott stützen demnach nicht nur die genealogische, sondern auch die politische Legitimation der Herrscher von Ur; denn Enlil hat sie auf Vorschlag Nannas (so z. B. explizit in der Dichtung Šulgi F<sup>52</sup>) bestätigt.

B3.4 Mythen um den Weisheitsgott Enki-Ea.

B3.4.1 Anders steht es mit den erzählenden Dichtungen um den Weisheitsgott Enki von Eridu. Ihr politisches Interesse gilt in erster Linie Ordnungsprinzipien der göttlichen und der menschlichen Gesellschaft; doch ließ sich, wie es scheint, das Motiv der Legitimation damit verbinden.

B3.4.2.1 In „Enki und die Weltordnung“<sup>53</sup> handelt der Gott auf Weisung Enlils. Zunächst bestimmt er Sumer und eigens der Stadt Ur, aber ebenso Sumers Handelspartnern am Persischen Golf (bis hin nach Meluḫḫa, d. h. Indien), eine gute Zukunft, damit ihre Schiffe ihre Waren zu Enlil nach Nippur bringen<sup>54</sup>. Den Erzfeinden Mesopotamiens aber, den iranischen Ländern [Anšan<sup>5</sup>], Elam und Marḫaši, kündigt er ihre Vernichtung durch einen von Enlil ermächtigten König<sup>55</sup> an; dieser werde ihre Schätze zu Enlil nach Nippur bringen.

<sup>51</sup> William W. Hallo, The Coronation of Urnammu, in: JCS 20 (1966) 133–141: YBC 4617, 7–13:

lugal-ḡu<sub>10</sub> bára-za <sup>d</sup>En-líl-le en <sup>d</sup>Aš-im-babbar  
šul <sup>d</sup>Su'en bára-za <sup>d</sup>En-líl-le en <sup>d</sup>Aš-im-babbar  
lugal šà-zi-ta nam-tar-ra nam-nir-ra saḡ il  
Ur<sup>d</sup>Nammu šul igi-il-la kur-[gal] <sup>d</sup>En-líl-le  
<sup>d</sup>Nu-nam-nir-re ki-en-gi <sup>1</sup>ki-uri-a<sup>1</sup> ḡá-e mu-un-suḥ-en  
Nibru<sup>ki</sup>-a ḫur-saḡ nam-ti-<sup>1</sup>Ia-ka<sup>1</sup> nam-ḡu<sub>10</sub> im-mi-in-du<sub>10</sub>  
saḡ-ki zalag-ga-ni mu-un-ši-in-bar <sup>1</sup>nam<sup>1</sup>-lugal <sup>1</sup>ma<sup>1</sup>-an-<sup>1</sup>sum<sup>1</sup>

Es folgen fünf Zeilen über die Verleihung königlicher Insignien durch Enlil. Das unorthographisch schreibende Duplikat UET 6/1, Nr. 76, 7–11 läßt Z. 7–8 und im folgenden weitere Zeilen aus.

<sup>52</sup> Wilcke (1974a) 181/196.

<sup>53</sup> Kramer, Bernhardt (1959/60); Falkenstein (1964); Benito (1969). Siehe auch Alster (1983) 60f.; Bottéro, Kramer (1989) 165–188.

<sup>54</sup> Dieses Motiv wird nicht im Rahmen der Schicksalsbestimmung (Z. 217–239) genannt; es erscheint vorher in Enkis Selbstgespräch (Z. 122–128). An beide Abschnitte schließt jeweils an: „Denen ohne Stadt, denen ohne Haus – Enki schenkte den Amurriter(-Nomaden) das wilde Geter.“

<sup>55</sup> Z. 242 (Benito 244) lugal <sup>d</sup>En-líl-le á-sum-[ma]. Dieses Epitheton führt Utuḫegal im epischen Bericht über seinen Sieg über die Gutäer (Römer [1983] ii 46–47; iv 109.), ebenso Šulgi von Ur: Šulgi X 107 luga[<sup>d</sup>E]n-líl-le á-sum-ma a-ba mu-da-ḡá-ḡá „König, von Enlil mit Macht begabt, wer kann sich dir an die Seite stellen“; s. Klein (1981a) 140f.

Sodann weist Enki mehreren mesopotamischen Göttern ihre für das Gedeihen des Landes und das Funktionieren des menschlichen Zusammenlebens notwendigen Zuständigkeiten, ihre kultischen Amtsfunktionen (me) zu, zum Beispiel für Meer, Fische und Vögel, für Wolken und Regen, für Ackerbau und für Feldfrüchte, für die Ziegelherstellung und das Bauwesen, für die Pflege der wilden wie der zahmen Tiere, für Grenzen und Gerechtigkeit und für die Webekunst. Die genannten Gottheiten (d.h. ihre Kultorte) spielen, soweit wir sehen, politisch keine herausragende Rolle; das Interesse gilt ihren Aufgaben und der durch diese beschriebenen Kultur. Sie stehen exemplarisch für eine das gesamte Pantheon erfassende Zuweisung von Ämtern; das zeigt sich, als Inanna sich bei Enki bitter beklagt, sie allein bleibe ohne Aufgabe, während ihre ‚Schwestern‘ – mit Ausnahme von Nanše bis dahin noch nicht genannte Göttinnen – alle ihren Bereich erhalten hätten: Geburt und Nachwuchs an geistlichen und weltlichen Herrschern, Hierodulen- und Ammenstand, Steinschneidekunst, Vermessungswesen und Schreibkunst und (noch einmal) Fische und Vögel.

Enkis Antwort hält der Göttin, wie es scheint ironisch, vor, ihr fehle doch nichts; was könne er ihr noch geben<sup>56</sup>?

Fortsetzung Fußnote von Seite 39

Die Formulierung á-sum-ma <sup>d</sup>En-líl-lá „Machtbegabter Enlils“ findet sich schon bei altsumerischen Herrschern von Lagaš (s. *Hermann Behrens, Horst Steible*, Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften [Freiburger Altorientalische Studien 6, Wiesbaden 1983] 304) und z. B. auch in Šulgi D 12 (*Klein* [1981a] 72 f.) sipa-zi á-sum-ma <sup>d</sup>En-líl-lá „rechter Hirte, Machtbegabter Enlils“.

<sup>56</sup> Z. 422–444. Einziger veröffentlichter Textzeuge: *Samuel Noah Kramer, Inez Bernhardt*, TMH NF 3 Nr. 1 vi 425–450; dazu: *Wilcke*, Kollationen, 10; 12. *Benito* (1969) (Z. 423–445) benutzt unveröffentlichte Quellen; nach seiner Umschrift Ergänzteschreibe ich kursiv.

- 422 [<sup>d</sup>En]-ki-ke<sub>4</sub> dumu-ni kù <sup>d</sup>Inanna-ra [mu]-na-ni-ib-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>  
 [a-na] a-ra-an-lá  
 [in-ni]n a-na a-ra-an-lá [a-na a]-ra-ab-daḥ-e-dè-en
- 425 ki-sikil<sup>1</sup> <sup>d</sup>Inanna a-na a-ra-an-lá [a-na a-ra]-ab-daḥ-e-dè-en  
 [x]<sup>1</sup> x ŠAR<sup>1</sup> [(x)]-ge gù ba-e-dé  
<sup>1</sup>x<sup>1</sup> še-er-ka-an-<sup>1</sup>zu<sup>2</sup> x<sup>1</sup>[x x (x)]x-šè ḥa-ba-e-ri-a-e<sub>11</sub>  
 túg á bunga <sup>1</sup>ḥé-em<sup>1</sup>-mi-mu<sub>4</sub>  
 inim bunga ka-ga/ba ḥa-ba-e-ni-ḡar
- 430 [š] ibir enkara <sup>š</sup>ma/má-nu nam-sipa-da zà-ba ḥé-em-dè-gub  
 ki-sikil <sup>d</sup>Inanna a-na (a)-ra-(an)-lá a-na (a)-ra-ab-daḥ-e-en]-dè-en  
 mè šen-šen-(na) i<sub>5</sub>-ḡar-ra-ba KA-bala<sup>(?)</sup>-a ḥé-bí(-in)-ne(-EN)  
 murub<sub>4</sub>-ba u<sub>4</sub>/ù(-rá)-bu<sup>mušen</sup> nu-me-en-na inim-ḥul ḥu-mu-(en)-ne(-ne-EN)  
 gu-si-sá-a ḥu-mu-e/ni-sùḥ-sùḥ
- 435 ki-sikil <sup>d</sup>Inanna gu-sùḥ-a si ḥu-me/(mu-e)-ni-sá  
 túg ḥu-mu(-e)-ni-ḡar gada ḥu-mu(-e)-ni-mu<sub>4</sub>  
<sup>1</sup>mug<sup>1</sup> ḥu-mu(-e)-dun <sup>š</sup>bala ḥu-mu(-e)-ni-sír<sub>5</sub>  
 [x]<sup>1</sup> x<sup>1</sup>-za gu-du-gùn-a ḥu-mu(-e)-ni-dar/sar  
<sup>d</sup>Inanna saḡ saḥar-re-eš ḥu-me/(mu-e)-dub saḡ numun-e-eš ḥé-me/(mu-e)-ḡar
- 440 <sup>d</sup>Inanna níḡ nu-gul(-ù) ḥé-me/(mu-e)-gul níḡ nu-sè(-ke) ḥé-me/(mu-e)-sè  
 šem a-nir-ra-da túg ḥé-em-mi/dè-si(-ig)  
 ki-sikil <sup>d</sup>Inanna tigi a-da-ab é-ba ḥé-em-mi-gi<sub>4</sub>  
 lú u<sub>6</sub>-di igi nu-kùš-ù-me-en  
 ki-sikil <sup>d</sup>Inanna pú-sù-rá éše-lá nu-zu-me-en

- 422 [En]ki antwortete seinem Kind, der silberhellen Inanna, darauf:  
 [Woran] fehlt es dir?  
 [Herr]in, woran fehlt es dir, [was] kann ich dir dazugeben?
- 425 Junge Frau Inanna, woran fehlt es dir? [Was] kann ich [dir] dazugeben?  
 [...] ... hast du begehrt.  
 Dein<sup>?</sup> prächtiges ... hast du dir wirklich zum [...] herauf(/herab?)kommen lassen,  
 Ein Knaben-Schulter-Kleid hast du wirklich angezogen,  
 Knabenworte hast du wirklich in den Mund genommen,<sup>57</sup>
- 430 Šibir- und Enkara-Waffe hast du dem Hirtenstab wirklich an die Seite gestellt,  
 Junge Frau Inanna, woran fehlt es dir? Was kann ich<sup>!</sup> dir dazu geben?  
 Mit Omen-Worten für Kampf und Schlacht hast du sie wirklich im Gespräch reden lassen.  
 Mittendrin hast du sie wirklich ein böses Wort sagen lassen, auch wenn du keine Krähe bist.  
 Die geraden Fäden hast du wirklich verwirrt,
- 435 Junge Frau Inanna, die verwirrten Fäden hast du wirklich geordnet.  
 Du hast das Wollgewand wirklich abgelegt, hast Leinen wirklich angelegt.  
 Grobe Wolle hast du wirklich gesponnen, spannst wirklich mit der Spindel,  
 Bei deinen ... tanztest du wirklich mit dem bunten Springseil.  
 Inanna, Köpfe hast du wirklich wie Erde aufgeschüttet, Köpfe hast du wirklich wie Samen  
 hingelegt,
- 440 Inanna, was man nicht zerstören darf, hast du wirklich zerstört, was man nicht nieder-  
 machen darf, hast du wirklich niedergemacht.  
 Von der Klage-Trommel hast du wirklich das Tuch weggezogen,  
 Junge Frau Inanna, Tigi- und Adab-Trommeln hast du wirklich in ihre Kammer zurück-  
 gebracht.  
 Du bist eine Aufpasserin mit unermüdlichen Augen,  
 Junge Frau Inanna, du bist ein tiefer Brunnen, der kein Meißel kennt.

## Fortsetzung Fußnote von Seite 40

- 445 <sup>!</sup>i<sup>!</sup>-da<sup>!</sup>-al<sup>!</sup> šà gú-bé nam-gi<sub>4</sub> ùĝ ki-bi hē-em-gi<sub>4</sub>  
 šà <sup>d</sup>En-líl-lá gú-bi nam-gi<sub>4</sub> ùĝ ki-bi hē-em-gi<sub>4</sub>  
<sup>!</sup>šà<sup>!</sup> gú-bi gi<sub>4</sub>-a nam-lú-u<sub>18</sub>-lu-ka  
 [x x x]-<sup>!</sup>x-e-x<sup>!</sup> nam-ba-e-ĝá-ĝá  
 [x x x (x)] <sup>!</sup>x-ĝá<sup>?</sup> tab-ba-zu hē-a
- 450 [x x x hu]-mu-e-da-an-<sup>!</sup>gi<sub>4</sub><sup>?</sup>

<sup>57</sup> Diese beiden Zeilen beziehen sich auf den zum Inanna-Kult gehörenden Rollentausch von Frauen und Männern; s. *Willem H. Ph. Römer*, Sumerische ‚Königshymnen‘ der Isin-Zeit (Leiden 1965) 130/138, Z. 60–63b, und besonders *ders.*, Sumerische Hymnen II, in: *Bibliotheca Orientalis* 45 (1988) 24–60, Z. 21–25 mit Kommentar, wo dies als Gabe von Enlil und Ninlil an Inanna beschrieben wird:

- 21 nita munus-a munus nita-a{-bi} ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub> šu-bala <sup>!</sup>x x<sup>!</sup>-ak  
 ki-sikil-e-ne nam-ĝuruš-e túg zi-da mu<sub>4</sub>-mu<sub>4</sub>  
 ĝuruš-e-ne nam-ki-sikil-e-éš túg gáb-bu mu<sub>4</sub>-mu<sub>4</sub>  
 eme-bunga munus-e e-ne-di
- 25 eme-munus-e bunga e-ne-[di]
- 21 Männer zu Frauen und Frauen zu Männern zu machen, ... zu  
 vertauschen,  
 daß junge Frauen nach Art junger Männer das Gewand rechts  
 anziehen,  
 daß junge Männer nach Art junger Frauen das Gewand links  
 anziehen,  
 daß mit der Knabensprache die Frauen spielen,  
 25 daß mit der Frauensprache die Knaben spielen.  
 Siehe ferner *Volk* (1989) 181 f. zu Taf. 20, 65–70.

445 Jetzt ist das Herz randvoll geworden, das Volk ist wirklich wiederhergestellt,  
 Enlils Herz ist randvoll geworden, das Volk ist wirklich wiederhergestellt.  
 Dem für die Menschheit randvoll gewordenen Herzen<sup>58</sup>  
 [...]... sollst du<sup>7</sup> nichts setzen!  
 [...]... soll dein Genosse werden,  
 [...]... soll<sup>7</sup> mit dir zurückgebracht<sup>7</sup> werden<sup>7</sup>

(Der Schluß, Z. 451–466, läßt sich nicht wiederherstellen; er enthält vielleicht noch für Inanna Günstiges, vermutlich ihre Verehrung durch die Menschen; am Ende steht eine Doxologie, wohl für Enki.)

B3.4.2.2 Nach der, wie ich meine, ironischen Frage spricht Enki nicht, wie Inanna erwarten könnte, von der Zukunft, sondern von Vergangenenem, dem er, wie der durchgängige Gebrauch des Affirmativs zeigt, besondere Bedeutung zumißt. Auch wenn vieles unklar bleibt – Enkis Ton ist deutlich vorwurfsvoll<sup>59</sup>: sie hat Krieg<sup>60</sup>, Verwirrung, Vernichtung und Tod gebracht, Klagen an die Stelle von Preisliedern (tigi und adab) treten lassen. Sie ist ‚emporgekommen‘ und trägt statt (grober) Wolle nun Leinen; aber sie hat, was Z. 440 deutlich ausspricht, gegen die Regeln verstoßen; dazu gehört vermutlich auch die regelwidrige Kleidung und Sprache, wenngleich diese im Kult der Göttin ihren legitimen Platz haben. Ein Vergleich z.B. mit der Šulgi-„Hymne“ X<sup>61</sup> zeigt, in wie positiver Weise in der Ur-III-Zeit Inannas Rolle als Kriegsgöttin gesehen werden kann, dort bei der Feier der Heiligen Hochzeit, die Enki auch mit keinem Wort erwähnt. Das von ihr gebrachte Unheil hatte Enlil offenbar veranlaßt, sich vom Volk abzuwenden<sup>62</sup>; jetzt hat er sich ihm mit ganzem Herzen wieder zugewendet; der ursprüngliche Idealzustand ist wiederhergestellt. Damit nimmt Enki Motive aus Enlils anfänglichem Auftrag an ihn auf, wo es hieß<sup>63</sup>:

46 [...] hat das Volk in seinen Wohnstätten wohnen lassen,  
 [...] hat ihnen ihren Hirten folgen lassen,

<sup>58</sup> Die fast wörtliche Übereinstimmung von Z. 445–446 mit Gudea Zyl. A i 5–7 hebt Falkenstein (1964) 95 hervor; er nimmt ein „bewußtes Zitat“ an. Vgl. auch Šulgi E 8 (TCL 15, 14: 8 und Duplikate) en-e šā gú-bi gi<sub>4</sub>-a-na men<sup>7</sup> ma-ni-in-sum „Der Herr (i. e., Enlil) hat mir ‚in seinem randvoll gewordenen Herzen‘ die ‚Krone‘ gegeben“.

<sup>59</sup> Das Ordnen der verwirrten Fäden in Z. 435 ist kaum positiv zu sehen; vgl. z. B. *Adam Falkenstein*, Sumerische Götterlieder 1 (Heidelberg 1959) 17f. Z. 129–131, wo das geheimnisvolle Wesen Enlils mit unentwirrbar verworrenen Fäden verglichen wird.

<sup>60</sup> Auch das Springseil ist Metapher für den Krieg.

<sup>61</sup> Klein (1981a) 124–166.

<sup>62</sup> Vgl. vielleicht oben 3.3.1, Ende.

<sup>63</sup> Z. 46–51 (Texte: *Kramer, Bernhardt*, TMH NF 1 i 46–51; (1959/60) Taf. XII, ii 1'; SEM 115, 20'–21'; *Jane Heimerdinger*, Sumerian Literary Fragments (Philadelphia 1979) pl. 1: 3 N–T 923, 499 Rs. 4'–9')

46 [...] <sup>1</sup>x<sup>1</sup> ùĝ ki-tuš-ba bí-in-dúr (/ba-e-dúr)  
 [...] <sup>1</sup>x<sup>1</sup> na-gada-bi bí-in-ús (/<sup>1</sup>ba-ab<sup>1</sup>-ús)  
 [...] <sup>1</sup>x<sup>1</sup> šu-du<sub>7</sub>-a  
 [...] <sup>1</sup>šu<sup>7</sup><sub>1</sub>-na ba-an-gi<sub>4</sub>  
 50 [...] <sup>1</sup>x<sup>1</sup>-TAR <sup>8</sup>is<sup>15</sup>tukul é-ba bí-in-gi<sub>4</sub>  
 [x x x] <sup>1</sup>x GA<sup>7</sup> [(x)] ùĝ ki-tuš-ba bí(-in)-ge-en.

- [...] vollkommen gemacht,  
 [...] <sup>64</sup> ist in seine Hand <sup>2</sup> zurückgekehrt,  
 50 [...] ... hat die Waffe in ihre Kammer zurückgebracht,  
 [...] hat das Volk in seinen Wohnstätten sicher wohnen lassen.

B3.4.2.3 Ein Krieg scheint überstanden zu sein; den Namen des Herrschers (oder Gottes), dem die wiederhergestellte Ordnung zu danken ist, findet man in dem fragmentarischen Text nicht; er blieb vermutlich ungenannt. Inannas sozialer Aufstieg und ihr von Enki beschriebenes früheres ungutes Verhalten scheinen mit diesem Krieg zusammenzuhängen. Es liegt darum nahe, es mit der Herrschaft ihrer Stadt Akkade zu verbinden, die das politisch-religiöse System von Sumer außer Kraft gesetzt und dieses mit Kriegen überzogen hatte. Der Mythos könnte eine wiedererrichtete ‚Weltordnung‘ nach dem Zusammenbruch des Reiches von Akkad und der Gutäerherrschaft beschreiben, die der Tradition zufolge mit Utuḫegal's Sieg endete, mit dem er auf Weisung Enlils das Königtum nach Sumer zurückgebracht hatte<sup>65</sup>.

„Enki und die Weltordnung“ ist dennoch kaum Utuḫegal zuzuschreiben. Seine Stadt Uruk wird gar nicht erwähnt; statt dessen erhält Ur eine günstige Schicksalsbestimmung. Inannas Rolle paßt auch nicht zu einer Situation, in der der Herrscher ihrer Stadt Uruk mit ihrer Hilfe die von Enlil anerkannte Königswürde erlangt hat. Der Text kann nicht im Interesse dieses Königs verfaßt sein.

Auch ein Versuch, ihn deshalb dem Beginn der 3. Dynastie von Ur zuzuordnen, befriedigt nicht. Das Fehlen des Mondgottes<sup>66</sup> wäre unerklärlich; die Schicksalsbestimmung für Ur, die keinen Bezug auf seine Stellung als Hauptstadt nimmt, bliebe merkwürdig blaß. Der ganz auf Sumer, die Länder am Persischen Golf, Meluḫḫa, d. h. die Induskultur, und iranische Feinde am Golf und in der Färs konzentrierte geographische Horizont von „Enki und die Weltordnung“ paßt wenig zum Reich von Ur III, das sich auch in starkem Maße mit Nachbarn im Nordosten und im Nordwesten auseinandersetzen mußte.

<sup>64</sup> Vgl. vielleicht aus dem Utuḫegal-Epos (Römer [1985]) I 29–31 <sup>d</sup>En-lil-le nam-lugal ki-en-gi-ra <sup>1</sup>šū<sup>1</sup>-ba gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>-dè <sup>1</sup>á<sup>1</sup>-[bi mu-da-an-ág] „Enlil [hat mich] an[gewiesen], das Königtum in die Hände Sumers zurückzubringen“; o. c. I. Rd. 126 nam-lugal ki-en-gi-ra šu-ba im-mi-gi<sub>4</sub> „Das Königtum hat (Utuḫegal) in die Hände Sumers zurückgebracht“.

<sup>65</sup> Damit sind wir nicht weit entfernt von der von Kramer, *Bernhardt* (1959/60) 231, vermuteten Entstehung des Textes in der „Frühzeit der 3. Dynastie von Ur“; so jetzt auch *Bottéro, Kramer* (1989) 181 ff.; *Falkenstein* (1964) 45, denkt dagegen – vor allem wegen der Erwähnung der Göttin Nininsina – eher an die „frühe Isin-Zeit“.

<sup>66</sup> *Benito* (1969) 152 zu Z. „283“ will die unsicheren Spuren in Z. 281 als <sup>d</sup>Nanna! lesen; so jetzt auch *Bottéro, Kramer* (1989) 175. *Miguel Civil, The Home of the Fish*, in: *Iraq* 23 (1961) 175, las nach Kollation „<sup>d</sup>1 ÁB'ŠĀ/MURUB<sub>4</sub>“ und wies darauf hin, daß hier von Fischfang und Jagd die Rede ist. Eine Zuständigkeit des Mondgottes dafür ist unbekannt. Zeichenspuren, wie sie *Civils* Umschrift beschreibt und die *Benitos* Konjektur verständlich machen könnten, sind vielleicht zu <sup>d</sup>Lú-lál<sup>1</sup> zu ergänzen; das Liedbruchstück *Hugo Radau, Miscellaneous Sumerian Texts* (in: *Hilfrecht Anniversary Volume* [Leipzig 1909]) pl. 7 Nr. 5 nennt Lulal zusammen mit „Getier des Berglandes“ (ú-ma-am kur-ra i 6–7), einem „Hirschkalb“ (maš-lu-lim i 6), „wilden Tieren“ und einem „großen Wildstier“ (maš-anše am-gal i 10) und „Schlinge“ und „Maschen (eines Fangnetzes)“ (šes-ad igi-t[e-en ...] i 14); keinesfalls (mit *Wilfred G. Lambert*, in: *RIA* 7/3–4 [Berlin 1988] 163 s.v. Lulal/Latarāk) „domestic animals“. Allerdings gehört Lulal nach „Inannas Gang zur Unterwelt zur Stadt Badtibira, während er hier (Z. 280) „Kind von EZEN<sup>ki</sup>“ wäre.

Eher entspricht diese mythische Erzählung der Blickrichtung des bis in die beginnende Ur-III-Zeit selbständigen Staates Lagaš, in dessen Pantheon Enki als Vater der Göttin Nanše (und ursprünglich wohl auch von Ningirsu) eine wichtige Rolle zukam<sup>67</sup>. Nanše ist denn auch die einzige Göttin, deren Aufgabenbereich zweimal behandelt wird, in der Schicksalsentscheidung durch Enki und in Inannas Protest.

Ur, der bedeutendste Seehafen Sumers, wird unmittelbar vor Meluhha und den anderen überseeischen Gebieten genannt. Ihm wird gewiß in dieser Funktion als einziger namentlich genannter sumerischer Stadt das Schicksal bestimmt. Daß Ur nach dem Zusammenbruch des Reiches von Akkad zeitweise zum Staat Lagaš gehörte, ist wahrscheinlich. Urbaba von Lagaš konnte dort jedenfalls seine Tochter als en-Priesterin des Mondgottes einsetzen – ein Herrscher-Privileg –, und bis zur Mitte von Šulgis Regierungszeit ersetzte in Ur der Monatskalender von Lagaš den älteren einheimischen.

Gegen die mögliche Annahme, der Text sei in der Ur-III-Zeit um einen Abschnitt über Ur erweitert worden, spricht der Vergleich mit der Ur-Fassung von „Enki und Ninhursaga“ (s. u. B3.4.6).

**B3.4.2.4** Bei „Enki und die Weltordnung“ können wir dann eine doppelte Legitimationsfunktion erkennen: zum einen wird das religiöse und gesellschaftliche System einschließlich des intensiven Überseehandels auf die höchsten Götter zurückgeführt; zum anderen ist der Herrscher legitimiert als der, der die Wiedererrichtung dieses Systems ermöglicht hat und der selber in es eingebunden ist.

**B3.4.3.1** Der Mythos „Inanna und Enki“<sup>68</sup> scheint an den Schluß von „Enki und die Weltordnung“ anzuknüpfen. Er handelt davon, wie Inanna dem Gott der Weisheit mit List und Tücke alle für Gesellschaft und Kult wichtigen Funktionen entführt und nach Uruk bringt, eben jene kultischen und gesellschaftlichen Amtsfunktionen und deren Insignien oder Attribute, die Enki in „Enki und die Weltordnung“ den einzelnen Göttern zugewiesen hat. Das genaue Verhältnis der beiden Erzählungen zueinander ist unklar: Vielleicht schließt „Inanna und Enki“ an „Enki und die Weltordnung“ an – man könnte geradezu meinen, hier, wo Inanna über Enki triumphiert, werde auf dieses geantwortet. Oder wurde etwa „Enki und die Weltordnung“ erzählt, um ein Motiv für die schon bestehende Geschichte nachzuliefern<sup>69</sup>? Der Schluß auch dieser mythischen Erzählung ist ganz schlecht erhalten; es scheint aber kein Zweifel möglich, daß Inanna die Amtsfunktionen in Besitz hat und Enki sich damit abfinden muß.

<sup>67</sup> Zu den Beziehungen von Lagaš unter Gudea zu den Gebieten am Persischen Golf bis hin nach Indien und zu Anšan und Elam s. *Falkenstein* (1966) 46–49; *Wolfgang Heimpel*, Das untere Meer, in: *ZA* 77 (1987) 45. *Ningirsu* gilt als Bruder der Enki-Tochter Nanše; seine Ehefrau Baba ist „Schwiegertochter von Eridu“; d. h. Enkis; s. *Falkenstein* (1966) 90f. „Enki und die Weltordnung“ nennt ihn aber nicht. Verbirgt er sich hinter Enkimdu, dem der Ackerbau anvertraut ist?

<sup>68</sup> *Farber-Flügge* (1973). Dazu: *Alster* (1975) 20–34. Übersetzung: *Bottéro, Kramer* (1989) 230–256. Die von G. Farber-Flügge, o. c., 2 genannten und S. 64 umschriebenen Fragmente Ni. 4502 und Ni. 9841 der abweichenden Version von Tafel II schließen unmittelbar aneinander an (*rechte obere Tafelecke*).

<sup>69</sup> Siehe *Falkenstein* (1964) 45f.

**B3.4.3.2** Als politische Aussage<sup>70</sup> steht in „Inanna und Enki“ zweifellos der mehrfach wiederholte Katalog der Amtsfunktionen im Vordergrund, die in ihm beschriebene Ordnung der Welt. Der Mythos könnte aber auch herangezogen werden, um die Herrschaft einer Stadt oder Dynastie zu rechtfertigen<sup>71</sup>: die Kontrolle über Kult und Gesellschaft befindet sich in Uruk, der Stadt Utuḫegals, aus der sich die Könige von Ur herleiten. Es kann politisch relevant sein, daß Inanna die Verfügungsgewalt über die Amtsfunktionen durch einen Sieg über Enki erlangt. Vertritt Enki, vielleicht, wie schon zu „Enki und die Weltordnung“ vermutet, hier den mit Ur konkurrierenden Staat Lagaš?

**B3.4.3.3** Denn ein gemeinhin der Sargontochter Enḫeduanna zugeschriebener Hymnus auf Inanna<sup>72</sup> nennt den Himmelsgott An als den, der ihr die „höchsten weltlichen und alle kultischen großen Amtsfunktionen“ geschenkt habe<sup>73</sup>, und zählt diese in einem Katalog auf, der freilich mit dem von „Inanna und Enki“ nicht identisch ist. Die Stellung von An und nicht Enlil als höchstem Gott des Pantheons in dieser Hymne und in anderen in die Akkadzeit zu datierenden Inanna-Erzählungen deutet auf eine mögliche Verdrängung (oder zumindest Herabstufung) Enlils in der Götterhierarchie während der Akkadzeit, wie schon oben bei „Fluch über Akkade“ und den Nanna-Mythen („Enlil und Ninlil“: B3.3.1) beobachtet.

Ein anderes, ebenfalls der Akkadzeit zugeschriebenes Inanna-Lied<sup>74</sup> beschreibt

<sup>70</sup> Eine politisch-historische Interpretation scheint auch möglich, weil ein anderer Text berichtet, der Gott Ninurta habe vergeblich versucht, sich Enkis „göttlicher Kräfte“ zu bemächtigen: *Bendt Alster*, „Ninurta and the Turtle“, in: *JCS* 24 (1972) 120–125; *Samuel Noah Kramer*, *Ninurta's Pride and Punishment*, in: *Aula Orientalis* 2 (1984) 231–237.

<sup>71</sup> *Bottéro, Kramer* (1989) 251, betonen, daß die Götter der Schlußzeile zufolge für ihre Städte stehen und der Mythos darum politischer Interpretation bedarf. Über die Deutung der bruchstückhaften letzten Zeilen ist man allerdings uneins. *Farber-Flügge* (1973) 94f., vermutet, ein Schiedsrichter (Enlil) beschwichtige Inanna, die das Enki „zugefügte Unrecht wieder rückgängig gemacht habe“. *Alster* (1975) 26ff., sieht Inanna durch Enki gestraft. *Bottéro, Kramer* (1989) 251, meinen, Enki müsse die „göttlichen Kräfte“ in Uruk lassen und proklamiere eine Allianz von Uruk für seine Stadt Eridu.

Die Schlußzeile II vi 67 ù za-e uru-zu Eridu<sup>ki</sup> [x x x x] [x<sup>1</sup> hē-en-dah ki-bi na-an-[ni-i]b<sup>2</sup>-gi<sub>4</sub> kann verschieden ergänzt werden; das Zeilenende heißt „es soll (/sie sollen) nicht an seinen(/ihren) Ort zurückgebracht werden“; davor kann man übersetzen „es soll ihm(/ihr) hinzugefügt werden“ oder „du hast wirklich hinzugefügt“. Am Zeilenanfang sind die syntaktischen Verhältnisse undeutlich: „Und du deine(r) Stadt [(für/in/von/aus/nach?)] Eridu [...]“; ein Anakoluth ist auch möglich. Davor stehen 11 Zeilen mit Prekativen (so sicher auch in II iv 65–66), von denen nur II vi 59 relativ klar ist: „[...] ... sollen dir um deinetwillen ihre Scham zerstören!“ Nichts deutet darauf hin, daß die „göttlichen Kräfte“ in Enkis Besitz zurück nach Eridu kamen.

<sup>72</sup> *Sjöberg* (1976a). – Kollationsergebnisse: *Bendt Alster*, in: *N.A.B.U.* (1990) Nr. 100; neuer Textzeuge: *CT* 58 (1991) Nr. 53. – *Miguel Civil*, in: *Colloques internationaux du CNRS N° 580: L'Archéologie de l'Iraq: Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents* (Paris 1980) 229, vermutet aber „L'examen de sa langue et de son vocabulaire me fait soupçonner que le texte date de l'époque de Larsa.“ Enḫeduanna sei ein „nom générique pour désigner la prêtresse de Sin à Ur.“ Er führt dies aber nicht weiter aus.

<sup>73</sup> Z. 108.

<sup>74</sup> *Falkenstein, von Soden* (1953) Nr. 7; *Willem H. Ph. Römer*, Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas, in: *Orientalia NS* 38 (1969) 97–114. Duplikat: *Jane Heimerdinger* apud *Samuel Noah Kramer*, *Cuneiform Studies and the History of Literature*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963) S. 521: N. 4305 Rs. ii 4ff.

Inannas Machtbereich: Himmel und Erde gehören ihr; darauf folgt ein Katalog ihrer Heiligtümer (Z. 22–32), beginnend mit dem E'anna von Uruk und gipfelnd in dem E'ulmaš von Akkade<sup>75</sup>. Inanna nennt aber Enlil als den, der der Göttin Himmel und Erde gegeben und sie über alle anderen Götter erhöht habe, daß sie Enlil gegenüber das höfische Zeremoniell nicht mehr zu beachten habe<sup>76</sup>:

Wenn ich ins Ekur, in das Haus Enlils eintrete,  
legt mir der Pfortner die Hand nicht auf die Brust,  
sagt mir der Wesir nicht: „Lächele!“

Die Einstellung zu Enlil und dem durch ihn repräsentierten politischen System hat sich im Laufe der Akkadzeit offensichtlich gewandelt; „Fluch über Akkade“ übertreibt darum vermutlich nur unwesentlich, wenn es von einem bis in die Regierungszeit Narām-Sins reichenden Wohlwollen Enlils für die Herrscher von Akkad spricht, das auch ein entsprechendes Verhalten der Könige Enlil gegenüber voraussetzt. Die Reaktion auf die Neuerungen Sargons hätte dann erst mit einer gewissen Verzögerung eingesetzt.

An und Enlil (und auch Enki) erheben Inanna in der erst aus dem 1. Jahrtausend überlieferten Dichtung (in sumerischer Sprache mit akkadischer Interlinearversion) „Inannas Erhöhung“<sup>77</sup> zur höchsten, An gleichgestellten Göttin. Sie soll die „Ämter“/„Weisungen“ von Enlil und Enki übernehmen<sup>78</sup>. Sollte dieses erst sehr spät bezugte Epos auf die Akkadzeit zurückgehen, wäre auch für sie die zeitweise gemeinsame Führung des Pantheons durch An und Enlil bezeugt.

B3.4.4 Vom Streit zwischen Enki (Ea) und Inanna (Ištar) handelt auch ein Preislied auf die Göttin aus der Zeit Hammurabis von Babylon, das „Agušaja-Lied“<sup>79</sup>. Dieser Konflikt scheint zum literarischen Topos geworden zu sein<sup>80</sup>. Auch hier ist es die kriegerische, im Kampf unbezwungene und unmäßige Ištar, die den Zorn des Gottes erregt. Der Dichter der Hammurabizeit läßt sie über ihre vom Weisheitsgott geschaffene Gegnerin „Streit“ und damit über ihn und die Göttergemeinschaft triumphieren. Die Göttin selbst wird keiner bestimmten Stadt zugeordnet. Sollten die Götterversammlung und Ea (Enki) für das von Rīm-Sin von Larsa beherrschte und später von Hammurabi eroberte Südbabylonien (Nippur eingeschlossen) stehen, dann könnte man in diesem Text aus Nordbabylonien<sup>81</sup> ein Anknüpfen an akkadzeitliche Traditionen von der siegreichen Göttin sehen.

<sup>75</sup> Zu derartigen Katalogen von Inanna-Heiligtümern siehe in RIA 5 (s. v. Inanna/Ištar # 4). Hier ergibt sich ein Bezug zu den Anfängen von „Inannas Gang zur Unterwelt“ und „Inanna und Šukaletuda“ wie auch zum Dumuzi-ér-šēm-ma CT 58, 11.

<sup>76</sup> Z. 18–20.

<sup>77</sup> *Blaboslav Hruška*, Das spätbabylonische Lehrgedicht „Inannas Erhöhung“, in: *Archiv Orientalní* 37 (1969) 473–522.

<sup>78</sup> Tafel III 21–22.

<sup>79</sup> *Brigitte Groneberg*, Philologische Bearbeitung des Agušaya-Hymnus, in: *RA* 75 (1981) 107–134. Datierung gesichert durch Taf. 2 vü 23–29.

<sup>80</sup> Die beiden Gottheiten sind freilich nicht immer Gegner: In „Inannas Gang zur Unterwelt“ (s. u.) ist es Enki, der Inanna aus der Unterwelt befreit; in „Inanna und Šukaletuda“ steht er ihr am Ende ebenfalls bei.

<sup>81</sup> Die Textzeugen stammen vermutlich aus Sippar.

**B3.4.5** In „Enki und Ninmah“<sup>82</sup> geht es um den Platz von Menschen mit körperlichen Gebrechen in der Gesellschaft: Die Geschichte ist als Streitgedicht erzählt; zu dessen formalem Rahmen gehört die mythologische Einleitung, hier die Erschaffung der Menschen, um den Göttern die Arbeit für ihren Lebensunterhalt abzunehmen, und das anschließende Fest. Bei diesem streiten dann die beiden Götter Enki und Ninmah vom Alkohol angeregt darum, ob einer von ihnen ein Wesen schaffen könne, für das der andere keinen Platz in der Gesellschaft wisse. Ninmahs Geschöpfen fehlt immer etwas; aber Enki hat für jedes eine sinnvolle Aufgabe. Dann aber formt er eine gebärfähige Frau und zeugt mit dieser das erste Baby<sup>83</sup>, mit dem Ninmah nichts anfangen kann. Ein wesentliches Motiv dieses Textes scheint zu sein, daß auch die Schwachen und Gebrechlichen von der Gesellschaft mit getragen werden und sinnvolle Funktionen erfüllen können; es findet sich in anderer Form in Königsinschriften und Gesetzes-Pro- und Epilogen, die die Fürsorge für die sozial Schwachen zur königlichen Aufgabe erklären. Soziale Fragen werden auch im altbabylonischen Atramḫasīs-Epos (s. u.) zum Thema erhoben.

**B3.4.6** Ein Anliegen des Mythos von „Enki und Ninḫursaġa“ ist, folgen wir P. Attinger<sup>84</sup>, die innere gesellschaftliche Ordnung, die Einführung exogamer Ehen und die Beseitigung des Inzests. Freilich, auch hier scheint ein legitimierendes Element ins Spiel zu kommen; denn die Geschichte spielt in Dilmun (Baḥrain und Failaka) im Persischen Golf, das „das Haus des Landes (d. h. von Sumer) am Rand des Kais“ werden soll (Z. 50), also der am weitesten vorgeschobene Hafen. In der sehr fragmentarischen Version aus dem altbabylonischen Ur wird dieser Aspekt der Legitimierung des Fern- und Überseehandels noch unterstrichen; hier werden in diesem Kontext wie in „Enki und die Weltordnung“ die Küstenbereiche am Golf und Meluḫḫa im nordwestlichen Indien, andere ferne Länder und dazu die Stadt Ur als Sitz des Königtums genannt. Man wird darin gewiß zu Recht eine Ur-III-zeitliche Erweiterung des Textes sehen, die diesen Aspekt stärker herausstreichen sollte.

#### B4 Weitere Mythen um die Göttin Inanna.

**B4.1** Die siegreiche, über Enki triumphierende Inanna ist uns in „Inanna und Enki“ und im Aġuṣaja-Lied begegnet; wir haben die überragende Stellung der Göttin in der Akkadzeit gesehen und auch, daß An in dieser Periode zeitweise allein an der Spitze des Pantheons zu stehen scheint.

**B4.1.1** Eben diese Situation findet man in dem epischen Gedicht „Inanna und Ebeḫ“<sup>85</sup>, auf dessen Sujet, die Unterwerfung des Gebirgslandes Ebeḫ, des sich östlich des Tigris von Assur zur Dīyālā hinziehenden Ġebel Ḥamrīn, Zeilen 42–59<sup>86</sup> des

<sup>82</sup> Benito (1969) 9–76; Rykle Borger, Einige Texte religiösen Inhalts, in: *Orientalia* NS 54 (1985) 18–22; Wilfred G. Lambert, The Relationship of Sumerian and Babylonian Myth, in: *Dominique Charpin, Francis Joannès* (Hrsg.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (Paris 1992) 129–135.

<sup>83</sup> So in der Interpretation von Anne Draffkorn Kilmer, The Mesopotamian Concept of Overpopulation and its Solution as Reflected in Mythology, in: *Orientalia* NS 41 (1972) 165 f., Anm. 28; *idies*, Speculations on Umul, the First Baby, in: *Kramer* AV 266–270.

<sup>84</sup> Pascal Attinger, Enki et Ninḫursaġa, in: *ZA* 74 (1984) 4f.

<sup>85</sup> Bottéro, *Kramer* (1989) 219–229.

<sup>86</sup> Hallo, van Dijk (1968); dazu Wilcke (1976) 79–92.

Inanna-Liedes nin-me-šár-ra der Sargon-Tochter Enheduanna anspielen. In Enheduannas zweiter Inanna-Hymne in-nin šà-gur<sub>4</sub>-ra 105–113 heißt es:

Mit sieben großen ‚Hunden‘ bist du dahergefahren, als du am Himmel heraustratest,  
Der große An geriet in Furcht vor deinem Sternenglanz, auf deinen Gruß hin erzitterte er.<sup>87</sup>  
Auf dem Sitz des großen An hast du Platz genommen, da ängstigte er sich deinetwegen nicht mehr.

„Die höchsten weltlichen und alle großen kultischen Amtsfunktionen will ich in deine Hände legen!“

Da küßten alle großen Götter den Boden, waren zu Diensten,  
Das hohe Bergland, die Bergländer von Karneol und Lapislazuli beugten sich vor dir zur Erde,  
Ebeḫ aber beugte sich vor dir nicht zur Erde, erhob die Hände nicht zu dir.

Da überflutetest du es in deinem wie eine Woge niederschmetternden Zorn wie ein Unwetter.  
Herrin, die größer ist als An und Enlil, [deine] Stärke [will ich] preisen!<sup>88</sup>

**B4.1.2** Diese kurze Erzählung enthält, wie es scheint, alle wesentlichen Elemente der Geschichte über Inanna und Ebeḫ. Das Epos holt weiter aus, enthält ausführliche Reden und wird durch einen Hymnus eingeleitet. Einige Unterschiede sind aber vielleicht nicht unwichtig.

Die Abfolge der Ereignisse ist im Epos anders. Dort ist Inanna durch Himmel und Erde und durch alle Bergländer gezogen – Elam, Subir (= Assyrien) Lullubu werden *expressis verbis* genannt<sup>89</sup> –, nur Ebeḫ hat ihr nicht die gebührende Ehrfurcht erwiesen. Nun kommt sie mit Opfergaben zu An, der sich über sie freut. Inanna beklagt sich, daß Ebeḫ ihr nicht gehuldigt habe, obwohl An sie doch mit höchster Macht ausgestattet habe. Sie will Ebeḫ vernichten, damit Ans Name auch an den Grenzen des Landes respektiert werde. Aber An ist nicht bereit, ihrem Vorhaben zuzustimmen. Er fragt, warum Inanna denn das Bergland begehre, und preist Ebeḫ, dessen ehrfurchtgebietende Macht und Schönheit bis an den Wohnsitz der Götter reiche. Inanna aber zieht trotzdem gegen Ebeḫ und unterwirft es.

Inanna hat sich über Ans Einspruch hinweggesetzt. Enthält das Epos, auch wenn es die siegreiche Göttin zu preisen scheint, vielleicht eine implizite, in Ans Weigerung, ihr beizustehen, ausgedrückte Kritik an der Eroberungssüchtigen Göttin und damit an

<sup>87</sup> So mit der in ZA 62, 37, Anm. 3 vorgeschlagenen Lesung silim<sup>1</sup>-ma-zu; *Sjöberg* (1976a) 188 liest ki-tuš-zu („he was frightened of your dwelling place“) und sagt (S. 229): „we expect, however, silim-zu and what sense does his translation of the second part of the line make?“ Der Gruß silim-ma „sei heil!“ erscheint in: nin-me-šár-ra 150 (*Hallo, van Dijk* [1968] 34) und den ersten Zeilen des Iddin-Dagān-Hymnus an-ta è-a-ra (*Daniel Reisman*, Iddin-Dagan’s Sacred Marriage Hymn, in: JCS 25 [1973] 185–202); in „Inanna und Ebeḫ“ Z. 64 schreiben die Texte aus Ur in der Tat nur silim; die veröffentlichten Nippurtexte sind undeutlich. Daß der Götterkönig erschrickt, wenn sich die furchterregende Göttin an ihn wendet, scheint mir nicht widersinnig, besonders da sie der Dichterin als „größer als An und Enlil“ (Z. 113) gilt. Die Verbalform im-mi-ḫu-luḫ verstehe ich als Präsens-Futur mit getilgtem Agens (s. *Claus Wilcke*, Orthographie, Grammatik und literarische Form, in *Tzvi Abusch et al.*, *Lingering over Words*, Fs. William L. Moran, [Atlanta 1990] 488 ff.) analog der Funktion eines „Zustandssatzes“ zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit. Bei einer Lesung ki-tuš-zu müßte man die Verbalform als transitives Präteritum verstehen: „Er ließ (oder: Du ließest) deinen Wohnsitz erzittern“, was mir wenig wahrscheinlich ist.

<sup>88</sup> *Sjöberg* (1976a) 188 f.; 205; 229 f. Am Ende von Zeile 113 in Text D vermute ich ḡir-ṛ[a-z]u [g]a-i-i.

<sup>89</sup> Hier ergibt sich ein Bezug zu „Inanna und Šukaletuda“; s. u. B4.3–1.

der expansiven Politik von Akkade, wie sie wesentlich deutlicher in „Inannas Gang zur Unterwelt“ zur Sprache kommt? Darüber, daß Inannas Sieg über Ebeḫ den erfolgreichen Kriegszug eines Königs von Akkade in den Gebel Ḥamrīn in mythischer Form erzählt, herrscht Einigkeit; Bottéro und Kramer sprechen in diesem Zusammenhang von „mythologie de l'histoire“<sup>90</sup>.

**B4.2** „Inannas Gang zur Unterwelt“<sup>91</sup> ist der wohl am besten bekannte Inanna-Mythos; seine akkadische Fassung aus dem 1. Jahrtausend<sup>92</sup> wurde bereits 1875 veröffentlicht<sup>93</sup>. Wie im akkadischen liegt auch im altbabylonisch überlieferten, sumerischen Mythos der fragmentarische Schluß in unterschiedlichen Versionen vor<sup>94</sup>. Die Dichtung erklärt, warum Dumuzi in die Unterwelt verschleppt wird und wie es kommt, daß seine Schwester Geštinanna ihn dort jeweils für die Hälfte des Jahres ablöst.

„Inannas Gang zur Unterwelt“ verbindet zwei Mythen, die selbständig als erzählende Dichtungen und in Kultliedern überliefert sind, mit einem dritten, besonders ausführlich erzählten, der nur entfernt an eine im balaḡ-Lied úru àm-ma-ir-ra-bi enthaltene Episode anklingt, dessen Geschichte aber sonst unbekannt ist<sup>95</sup>.

**B4.2.1** Im Vordergrund stehen der Gang Inannas in die Unterwelt, ihr Scheitern dort und wie sie der Macht der Unterwelt wieder entrinnt. Die sumerische Fassung beginnt mit einer Aufzählung der Heiligtümer, die die Göttin beim Aufbruch in die Unterwelt verläßt, beginnend (nach Himmel und Erde) mit dem E'anna in Uruk und (in zwei Textzeugen<sup>96</sup> als Höhepunkt<sup>97</sup>) abgeschlossen durch das E'ulmaš von Akkade.

<sup>90</sup> (1989) 226.

<sup>91</sup> Bottéro, Kramer (1989) 276–295; Jacobsen (1987) 205 ff.; Falkenstein (1968); Sladek (1974); Kramer (1980); Falkenstein, Wilcke (1992).

<sup>92</sup> Rykle Borger, Babylonisch-Assyrische Lesestücke 1 (Rom 1979) 95–104; Bottéro, Kramer (1989) 318–330.

<sup>93</sup> Sir Henry C. Rawlinson – George Smith, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, Vol. IV (London 1875) 31; Peter Jensen, Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen (Berlin 1900) 80–91.

<sup>94</sup> Bottéro, Kramer (1989) 289–300 legen die Fassung des von Kramer (1980) 299–312 veröffentlichten Ur-Textes zugrunde und übersetzen die zweite Ur-Fassung der Episode von Dumuzis Flucht und endlicher Gefangennahme durch die Unterweltdämonen separat (295–300); Jacobsen (1987) 226–231 hat diese in seine Übersetzung eingefügt. Ob die Rückseite von CBS 15162 (Text O bei Samuel Noah Kramer, „Inanna's Descent“ continued and revised, in: JCS 5 [1951] 1–17, dort Z. „375–385“) mit Sladek (1974) 102 zu „Text y“ einem anderen (unbekannten) Literaturwerk zuzuordnen ist oder aber eine weitere abweichende Version vertritt, läßt sich vorläufig nicht ausmachen; dasselbe gilt von der noch unveröffentlichten „Vorderseite“ des Fragments N 2986 (Text a bei Sladek).

<sup>95</sup> Siehe Wilcke (1974b) 59. Jacobsen (1987) 205 sieht nur zwei „independent stories“ miteinander verbunden; ihm gelten die Erzählungen vom Tod Dumuzis und von der ihrem Bruder in die Unterwelt folgenden Göttin als nur eine Geschichte. Das trifft insofern zu, als ihr innerer Zusammenhang evident ist und sie sich auf den Dumuzi-Kult beziehen. Andererseits werden sie in selbständigen Literaturwerken überliefert und sind verschiedenen Abschnitten des kultischen Jahres zuzuordnen.

<sup>96</sup> Siehe Sladek (1974) 184 (C und E); ein Textzeuge (B) stellt Nippur an das Ende der Liste, was vielleicht die herausragende Stellung der Enlil-Stadt betonen soll. Texte A (?) und D nennen nur die beiden südbabylonischen Kultorte Uruk und Zabalam und stimmen darin mit der epischen Erzählung „Inanna und Sukaletuda“ überein; unten B4.3.1.

<sup>97</sup> Sladek (1974) 61 denkt bei Text C an eine geographische Ordnung der Heiligtümer entlang des Iturungal-Kanals.

Der Zusammenhang mit dem Katalog von Inannaheiligtümern der hymnischen Literatur und in „Inanna und Šukaletuda“ (s. u.) ist evident<sup>98</sup>. Zumindest einem Teil der Quellen gilt Inanna als die in Akkad residierende Göttin. Die junge akkadische Version weiß nichts von einem Katalog der Heiligtümer; sie ist vielmehr an einer Beschreibung der ‚Lebensbedingungen‘ in der Unterwelt interessiert.

Angetan mit allen Insignien ihrer Macht, begehrt Inanna am Tor zur Unterwelt ge-

<sup>98</sup> Siehe oben, B3.4.3.3. Ebenso besteht ein deutlicher Zusammenhang mit dem neuen Zeugen aus Sippar für das Dumuzi-ér-šem-ma-Lied šeš-e dab<sub>3</sub>-a-na, CT 58, 11: 12–19:

dumu é-gal-a-ni nu-mu-un-sù-ga-ġu<sub>10</sub>  
 kù-<sup>d</sup>Inanna-ke<sub>4</sub> É-an-na mu-un-šub  
 lú eden-na-ke<sub>4</sub> nu-mu-un-<sup>l</sup>sù<sup>l</sup>-ga-ġu<sub>10</sub>  
<sup>l</sup>kù<sup>l</sup>-<sup>d</sup>Inanna-ke<sub>4</sub> Umma<sup>ki</sup> mu-un-šub  
 [lú] eden-na-ke<sub>4</sub> a-na-àm šu ba-ab-du  
 [x]<sup>l</sup>x<sup>l</sup> an-na-ke<sub>4</sub> <sup>duk</sup>šakir mu-un-šub  
 lú ka ambar-ra-ke<sub>4</sub> a-na-àm šu ba-ab-du  
<sup>d</sup>Geštin-an-na-ke<sub>4</sub> sila<sub>4</sub> amar mu-un-šub  
 „Oh mein (Mann), Kind, das sein Palast nicht gesättigt hat!“ –  
 Die silberhelle Inanna verließ das Eanna.  
 „Mein (Mann), den der Mann der Steppe nicht gesättigt hat!“ –  
 Die silberhelle Inanna verließ Umma.  
 „Der Mann der Steppe, was hat er vollkommen gemacht?“ –  
 Die ... des Himmels verließ das Butterfaß;  
 „Der Mann vom Zufluß des Röhrichts, was hat er vollkommen gemacht?“ –  
 Geštinanna verließ Lamm und Kalb.

Dafür heißt es in CT 15, 19: 4–9 (Cohen [1981] 87–89 liest anders):

dumu é-gal-a-ni nu-mu-un-sù-ga-ġu<sub>10</sub>  
 kù-<sup>d</sup>Inanna-ke<sub>4</sub> É-an-na-ka im-me  
 lú eden-na-ke<sub>4</sub> nu-mu-un-su<sup>sic</sup>-ga-ġu<sub>10</sub>  
 kù-<sup>d</sup>Inanna-ke<sub>4</sub> Zabalam<sup>ki</sup>-ka im-me  
 lú ka-ba-ra-ke<sub>4</sub> nu-mu-un-sù-ga-ġu<sub>10</sub>  
 {bára KA} kù-<sup>d</sup>Inanna-ke<sub>4</sub> Umma<sup>l</sup>-ka im-me  
 „Oh, mein Kind, das sein Palast nicht gesättigt hat!“  
 Ruft die silberhelle Inanna im E’anna;  
 „Mein (Mann), den der Mann der Steppe nicht gesättigt hat!“  
 Ruft die silberhelle Inanna im (Tempel) von Zabalam;  
 „Mein (Mann), den der Mann des Zuflusses zum Röhricht<sup>2</sup>/des Thronsitzes<sup>2</sup> nicht gesättigt hat!“  
 Ruft die silberhelle Inanna im (Tempel) von Umma.  
 (Z. 13: Geštinanna verließ das Butterfaß)  
 (Z. 18: Geštinanna verläßt Lamm und Kalb)

Daß Inanna nach CT 58, 11 das E’anna und Umma (Zabalam ist wohl versehentlich ausgelassen) verläßt, um nach Dumuzi zu suchen, kann auf Inannas Verlassen ihrer Heiligtümer zu Beginn von „Inannas Gang zur Unterwelt“ verweisen. Oder hängt die Formulierung dort von der des Klageliedes (und dem Ritus, zu dem es gehört) ab? Beide Textzeugen des ér-šem-ma nennen die Heiligtümer; deren Aufzählung gehört sicher zum Grundstock des Liedes. Der Katalog der verlassenen Tempel in „Inannas Gang zur Unterwelt“ konnte darum einen Zuhörer an die Klage und damit daran erinnern, daß Inanna so aufbrach, um Dumuzi in der Unterwelt zu finden, nicht um ihn dorthin zu verbannen. Die Formulierung mu-un-šub „sie verließ“ kann aber wieder durch „Inannas Gang zur Unterwelt“ und von der Aussage über Geštinannas Verlassen von Butterfaß, Lamm und Kalb beeinflusst sein.

bieterisch<sup>99</sup> Einlaß – nicht ohne vorsorglich ihre Dienerin Ninšubura für den Fall instruiert zu haben, daß Inanna nicht zurückkomme. Nach ihrem Anliegen befragt, gibt sie falsche Auskunft. Die Unterweltherrin Ereškigal ahnt Inannas wahres Vorhaben und ordnet an, der Besucherin beim Durchschreiten der sieben Unterweltstore alle ihre Machtsymbole abzunehmen. Trotzdem versucht Inanna sofort bei Ankunft in der Unterwelt, sich des Thrones der Ereškigal zu bemächtigen<sup>100</sup>. Das ist ihr Verderben; die Anunna-Götter verurteilen sie zum Tode, man hängt ihren Leichnam an einen Pflock.

Getreu den ihr erteilten Anweisungen geht nun Inannas Dienerin Ninšubura erst zu Enlil und dann zu Nanna, um Hilfe für ihre Herrin zu erbitten. Aber beide lehnen zornig ab und begründen dies ausdrücklich mit Inannas Machtstreben: Inanna habe (die Herrschaft über) Himmel und Erde begehrt und habe nun auch noch die Unterwelt haben wollen<sup>101</sup>.

Enlil und Nanna sind Großvater und Vater Inannas. Ihre Weigerung zu helfen ist aber keine reine Familienangelegenheit; das verdeutlicht ihre politische Begründung. Die regierenden Götter des Pantheons von Ur III lehnen jede Hilfe für die an ihrer Machtgier gescheiterte Göttin ab. In dieser dann die Inanna von Akkade zu sehen, liegt nahe. Darin bestätigt mich, daß die junge akkadische Fassung nur noch knapp erwähnt, Inannas Dienerin – nun als „Botin der großen Götter“ (Z. 81) bezeichnet – habe vor dem Mondgott geweint (Z. 83); sie läßt sie sofort, ohne seine Reaktion und den Gang zu Enlil auch nur zu erwähnen, vor „König Ea“<sup>102</sup> die schlimmen Folgen für die Fruchtbarkeit von Mensch und Tier beschreiben, die eingetreten sind, weil Ištar nicht zu den Lebenden zurückgekehrt ist. Darin bestätigt mich auch das Epos „Gilgames, Enkidu und die Unterwelt“; dort (Z. 230) begründet Enlil nicht, warum er Enkidu nicht aus der Unterwelt zurückholt. Die junge akkadische Fassung Gilgames XII 62/[69] (nur hier auch die Bitte an den Mondgott) sagt „Vater Enlil/[Sîn] antwortete ihm kein Wort“.

Der weise Enki/Ea findet einen Weg, Inanna aus der Unterwelt frei zu bekommen; die sumerische Fassung nennt keinen Grund für sein Helfen. Daß die in der Version des 1. Jahrtausends genannten Folgen von Inannas Abwesenheit ausschlaggebend waren, ist nicht sehr wahrscheinlich; denn nach der sumerischen Erzählung wird, als Dumuzi ergriffen wird, die Milch aus den Butterfässern ausgeschüttet – ein Bild für das Aufhören der Fruchtbarkeit.

<sup>99</sup> Wörtlich (Sladek [1974] 112, 73–75):

Nachdem Inanna am Unterweltpalast angekommen war,

Wurde an die Tür der Unterwelt eine schlimme Hand gelegt,

Wurde zum Tor der Unterwelt mit schlimmer Stimme gerufen.

<sup>100</sup> Darüber, ob Inanna Ereškigal von ihrem Thron riß (oder sie zwang aufzustehen) oder lediglich die Gelegenheit nutzte, als sich Ereškigal zur Begrüßung erhob, besteht in der Forschung keine Einigkeit. Für ersteres s. Falkenstein (1968) 102; Jacobsen (1987) 215; für letzteres s. Sladek (1974) 165; 202. (Bottéro, Kramer (1989) 282 verstehen den Text ganz anders.) Zumindest Text C scheint in Z. 165 (Zählung und Sigel nach Sladek) eine transitive Verbalform geboten zu haben (f-ni-in-).

<sup>101</sup> Sladek (1974) 190–195; 204–209.

<sup>102</sup> Vielleicht ein Spiel mit dem hurritischen Götternamen Ea-šarri?

Die Anunna-Götter bestehen darauf, daß Inanna der Unterwelt einen Ersatz geben müsse. Unterweltdämonen begleiten sie zurück in die Welt der Lebenden. Sie finden Inannas Dienerin Ninšubura, ihren Sohn Šara und den Gott Lulal jeweils in großer Trauer um die Göttin. Diese ist nicht bereit, ihre Getreuen auszuliefern. Dann aber treffen sie auf Inannas Ehemann Dumuzi, den Herrscher von Uruk, der nicht im geringsten um sie trauert, und ihn überläßt sie zornig den Dämonen.

Inannas Machthunger ist der Grund für die Verschleppung Dumuzis in die Unterwelt. B4.2.2 Es ist vorstellbar, daß die in diesem ersten Teil von „Inannas Gang zur Unterwelt“ erzählte Geschichte auf einem Mythos beruht, der das periodische Verschwinden des Venussternes erklären soll. Die Verknüpfung mit dem Schicksal Dumuzis wäre dann sekundär, denn außerhalb von „Inannas Gang zur Unterwelt“ hören wir nichts darüber, daß die Göttin Dumuzi der Unterwelt ausgeliefert habe<sup>103</sup>.

Im Gegenteil, die Kultlieder zeigen die um Dumuzi klagende Göttin<sup>104</sup>, und sie ist es, die durch ihre Intervention bei Enlil Dumuzis Freilassung aus der Unterwelt erwirkt<sup>105</sup>. Zu dieser Intervention bei Enlil gehört das Motiv der Einlaß heischenden Inanna vor dem Tor<sup>106</sup>. Vielleicht darf man in der Darstellung von Inannas herri-

<sup>103</sup> Auch nicht in CT 58, 42: 51–52

‘u<sub>4</sub><sup>1</sup>-bi-a ga-ša-an-e nu-un-ti kur-ri[a?] ġizbu[n-na-àm’]

[d]am Ušumgal-an-na-ka nu-un-ti ġizbun-na mu-u[n-tuš’]

Damals war diese Herrin abwesend, im Bergland [gab es] ein Gastmahl,

War die Ehefrau Ušumgalannas abwesend, [saß] sie beim Gastmahl.

Kramer (1980) 8/10 las in Z. 51 „kur-[nu-gi<sub>4</sub>-a-šè] ki-bi-[gar-na mu-un-si]“, in Z. 52 „ki-bi-gar-na mu-un-[si]“:

„On that [day] the queen did not save his life, she [gave him over] to the land of no return [as her substitute],

The spouse of Ušumgalanna did not save his life, she [gave him over] as her substitute“, was die Annahme eines grammatisch fehlerhaften Textes voraussetzt. S. 13, Anm. 35 erwähnt er die mögliche Lesung ġizbun-na. – Die Abwesenheit der Göttin erinnert an die Aussage in „Urnammus Tod“ (s. o. B2.3), Inanna sei beim Urteilsspruch der Götter über Urnammu nicht anwesend gewesen. Auch dem Mythos „Inanna und Bilulu“ zufolge (*Thorkild Jacobsen, The Myth of Inanna and Bilulu*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 12 [1953] 160–187 = *Moran-/Jacobsen* [1970] 52 ff.; *Bottéro, Kramer* [1989] 330–337) war Inanna nicht bei Dumuzi, als er in der Steppe erschlagen wurde.

<sup>104</sup> Zum Beispiel das *ér-šem-ma e-en-gig-ga-bi*: *Cohen* (1981) 71–84.

<sup>105</sup> Siehe oben B2.3.

<sup>106</sup> Im *Inanna-ér-šem-ma*-Lied *ù-u<sub>8</sub> ga-àm-du<sub>11</sub>* („Oh weh will ich sagen!“) will die Göttin „in das Haus der Bierwürze, das Haus des Bieres“ und „zu den menschlichen Körpern“ (*su-bar/ba-ra nam-lú-u<sub>18</sub>-ka*) eintreten“ (*Jochim Krecher, Die sumerischen Texte in syllabischer Orthographie*, in: *ZA* 24 [1967] 35: 20–21). Diese Formulierung ist in den ersten beiden Gliedern vermutlich bewußt doppeldeutig; man kann *é-di-da-k(a)* auch als „Haus des Urteils“ und *é-kaš(/k)a-aš-a-k(a)* als „Haus der Entscheidung“ verstehen; daß es sich um ein Brauhaus handelt, zeigen das *Dumuzi-ér-šem-ma šèš-e dab<sub>5</sub>-a-na* und die Schicksalsbestimmung für die Fliege(n) am Ende von „Inannas Gang zur Unterwelt“; s. u. B4.2.3. Inanna sagt dann (Z. 22–23):

An diese Tür habe ich meine Hand gelegt, Namtar, öffne das Haus!

Meinem Vater – Namtar, öffne das Haus! – wird es so gesagt werden!

Darauf folgt sofort Inannas Rede zu Enlil. Namtar ist der Pförtner der Unterwelt; Inanna will zusammen mit Enlil (s. den Komitativ in Z. 19) eintreten. – Dieselben Worte spricht im *Gula-ér-šem-ma*-Lied [...] *a-ra-li-me-en* („Ich bin die ... vom Arali“; *Krecher, ebenda*) die Mutter des Vegetationsgottes Damu.

schem Erscheinen vor dem Unterweltstor in „Inannas Gang zur Unterwelt“ eine negative Spiegelung ihres demütigen<sup>107</sup> Auftretens in der Szene sehen, die zu Dumuzis Freigabe aus dem Totenreich führt?

Auch in Inannas Usurpation des Thrones der Ereškigal kann man eine derartige negative Spiegelung eines in einem Kultlied enthaltenen Mythos finden. Das balag-Lied úru am-ma-ir-ra-bi<sup>108</sup> erzählt davon, daß eine als „Schuldige“ (ama nam-tag-ga) bezeichnete Magd einen Frevel (ág-gig) begangen habe, sie habe in Uruk Inannas Thron und Bett usurpiert:

Auf dem silberhellen Thron hat sie Platz genommen,  
Auf dem silberhellen Bett hat sie sich gebettet,  
Beim Beischlaf zu liegen, hat sie auch erfahren,  
Das Küssen hat sie auch erfahren.<sup>109</sup>

Als Inanna in der Stadt Zabalam davon hört, eilt sie erbost nach Uruk, blickt die „Schuldige“, die sich vor Inannas wütendem Schreien an den Rand der Stadtmauer geflüchtet hat, mit ihrem Zornesblick (junge Fassung: Todesblick) an, zerrt sie an den Haaren in den Staub, damit Hirten, Klagepriester, Buhlknaben und Töpfer sie mit ihrem jeweiligen Gerät schlagen.

Vor diesem Hintergrund erscheint das Bild der Göttin in „Inannas Gang zur Unterwelt“ sehr negativ gezeichnet, ist Inanna doch selbst die Usurpatorin und läßt die ihr gebührende Strafe Dumuzi tragen, den die Dämonen mißhandeln<sup>110</sup> und den sie mit dem „Todesblick“ anschaut und dann einen „Zorneschrei“ und den „Ruf (schwerer) Schuld“<sup>111</sup> ausstößt. Sieht man in ihr die Göttin von Akkade und in Dumuzi den sumerischen Herrscher von Uruk<sup>112</sup> – die Herrscher der Ur-III-Zeit verkörperten Du-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 52*

In den verschiedenen Quellen zum balag-Lied e-ne-èg-gá-ni i-lu-i-lu („Sein Wort ~ Klage, Klage“) erscheint Inanna vor dem Tor Enlils: *Hugo Radau*, Sumerian Hymns and Prayers to God Dumuzi (München 1913) Nr. 8 v 5–13; CT 42 Nr. 15 iii 1–15; SBH 43: 11'–37'.

<sup>107</sup> Vom „demütigen“ Eintreten Inannas bei Enlil spricht „Urnammus Tod“ (Z. 199 du<sub>9</sub>-na-bi); in SBH 43, 5'–11' = 44, 25'–26' = 70, 1'–7' beschreibt sie, wie ihre Stimme vom Rufen und ihre Knöchel (zi-in-gi, kišallu) und Handgelenke (šu-bar, kimkimmu) vom Anknöpfen ([sig], rapāsu) an Enlils Tor wund geworden sind.

<sup>108</sup> Volk (1989) 26 ff.; 48 ff.; 57 ff.

<sup>109</sup> Volk (1989) 26, H2 K xxiii 5–8.

<sup>110</sup> Im Verständnis von Z. 334–336 (*Sladek* [1974] Z. 350–353) folge ich *Jacobsen* (1987) 225; die Textzeugen dieses Abschnittes weichen teilweise voneinander ab.

<sup>111</sup> *Sladek* (1974) 148/179, Z. 354–356 übersetzt gù nam-tag-ga mit „shout of guilt“; *Bottéro*, *Kramer* (1989) 288 und *Jacobsen* (1987) 225, jeweils Z. 338–340 geben es mit „cri de damnation“, „call for punishment“ wieder. Sumerisches nam-tag ist (ebenso wie akkadisch arnum und šertum) sowohl „Schuld/Sünde“ wie auch „Strafe“.

<sup>112</sup> Inanna und die Dämonen finden Dumuzi bei dem „großen (Variante: zerstörten?) Apfelbaum? der Steppe von Kullab“, der Schwesterstadt von Uruk, in der die sumerischen Epen die Herrscher von Uruk leben lassen. Was es mit diesem Baum auf sich hat, ist zur Zeit nicht zu erkennen. Er gehört nach e-en-gig-ga-bi 113 (*Cohen* [1981] 79, lies dort mit der Kopie eden für „banšur“) zur Überlieferung der Klagelieder. Dort sitzt Dumuzi auf einem „erhabenen Hochsitz“ (bára-mah, nach *Kramer* [1980] 302, Fragmente Ba + Bb; danach in YBC 4621, 65 zu konjizieren) „in erhabener Weise thronend“ (mah-a-tuš-a). Der „Hochsitz“ ist ein Herrscherattribut. In „Dumuzi's Traum und Tod“ (*Alster* 1972) flieht Dumuzi zum Fuß eines Baumes (mit lautmalendem Namen); dort finden

muzi im Kult (oben B3.1) –, so wird sehr deutlich, daß Dumuzi keinerlei Anlaß hatte, um sie zu trauern. Der Erzähler von „Inannas Gang zur Unterwelt“ erklärt denn auch nicht, warum Dumuzi nicht trauerte. Die späte akkadische Fassung aber hält eine Erklärung für nötig: Damit Ištar der Unterwelt einen Ersatz stellen konnte, mußte er auf Weisung der Ereškigal<sup>2</sup> zu dem Verhalten verleitet werden, das Inanna so erzürnte, daß sie ihn den Dämonen auslieferte (127–130).

Aus dem Epos „Dumuzis Traum und Tod“ und aus Klagegedichten ist bekannt, daß die Dämonen, als sie Dumuzi ergriffen, seinen Schafspferch zerstörten: „der Schafspferch war dem Wind preisgegeben“<sup>113</sup>. Eben diese Formulierung entspricht dem ersten Vers und dem ersten Refrain in der „Klage um die Zerstörung von Ur“, die das gewaltsame Ende des Reiches von Ur III beklagt: „Seine Hürde hat er aufgegeben, seinen Pferch (überließ er) dem Wind.“<sup>114</sup> Daß Inanna Dumuzi den Dämonen überantwortet, zeigt deutlich, wie man das Unheil sah, das Akkade dem sumerischen Süden gebracht hat.

**B4.2.3** Die sich in „Inannas Gang zur Unterwelt“ anschließende Erzählung von Dumuzis Flucht mit Hilfe des Sonnengottes Utu und seiner schließlichen Gefangennahme durch die Dämonen wird in „Dumuzis Traum und Tod“<sup>115</sup> und im *ér-šem-ma*-Lied *e-en-gig-ga-bi*<sup>116</sup> wesentlich ausführlicher berichtet. Die Suche der Schwester nach ihrem Bruder und ihre Fahrt zu ihm in die Unterwelt scheint in „Inannas Gang zur Unterwelt“ in wenige Zeilen am Schluß zusammengedrängt worden zu sein. Auch diese Episode ist Gegenstand anderer erzählender Dichtungen; bislang kannte man allerdings nur solche, die über mit Dumuzi identifizierte Vegetationsgötter handeln<sup>117</sup>. Soeben ist aber auch ein größeres Fragment einer derartigen Erzählung über Dumuzi und Geštinanna veröffentlicht worden<sup>118</sup>. Die zusammenfassende Darstellung der Inhalte der traditionellen Dumuzi-Mythen verdeutlicht das große Interesse des Erzählers an der ersten Geschichte; ihm geht es darum zu zeigen, wie Inanna Dumuzis (und Geštinannas) Schicksal verursacht hat; die Kenntnis der Einzelheiten dieses Schicksals konnte er bei seinen Hörern/Lesern voraussetzen.

Angesichts der Vorgeschichte im ersten Teil findet man in den Schlußzeilen erstaunt Inanna, wie es scheint, wieder in der Unterwelt. Sie bestimmt einer (oder mehreren<sup>119</sup>) Fliege(n) ein Dasein im Brauhaus; sie soll(en) wie die Kinder der Weisen ...

*Fortsetzung Fußnote von Seite 53*

ihn die Dämonen. Daß Dumuzi „in erhabener Weise thronend“<sup>24</sup> dasaß, als ihn die Dämonen ergriffen, sagt auch das Klagegedicht CT 58, 42: 49 *maḥ-a tuš-a dūr ḡar-ra-àm* [haš<sub>4</sub>-a-na i-im-dab<sub>3</sub>-bé-eš] (ergänzt mit Kramer [1980] 8: 47 nach „Inannas Gang zur Unterwelt“ 334).

<sup>113</sup> Alster (1972) 82: 260 [ama]š líl-lá al<sup>1</sup>-dù.

<sup>114</sup> Samuel Noah Kramer, *Lamentation over the Destruction of Ur* (Chicago 1940) 16 ff.: 1 ff.; Falkenstein, von Soden (1953) 192 ff.; Jacobsen (1987) 448 ff.

<sup>115</sup> Alster (1972); s. auch das neue, unorthographisch schreibende Duplikat: Jean Marie Durand, *Sumerica*, in: RA 84 (1990) 137–139.

<sup>116</sup> Cohen (1981) 71–84.

<sup>117</sup> Wilcke (1988a) 246–250.

<sup>118</sup> CT 58 Nr. 3.

<sup>119</sup> Siehe Falkenstein (1968); nach weitgehenden Ergänzungen der Tafel neubearbeitet von Kramer (1980) 299–312.

Die Vermutung, es seien mehrere „Fliegen“ angesprochen, gründet zum einen darauf, daß im

(unklar)<sup>120</sup>. Sie verfügt vielleicht auch – wenn dann nicht die in der Doxologie gepriesene Ereškigal spricht –, daß Dumuzi und Geštinanna jeweils ein halbes Jahr in der Unterwelt bleiben und einander dort ablösen sollen. Auch hier wird nur knapp auf eine mythische Episode abgehoben, die aus dem (in zwei Fassungen vorliegenden) Dumuzi-ér-šëm-ma šeš-e dab<sub>5</sub>-a-na bekannt ist: eine Fliege fragt Inanna und Geštinanna, die Dumuzi suchen, was sie zum Lohn erhalte, wenn sie seinen Aufenthaltsort verrate. Die Antwort verspricht ihr ebenfalls ein Leben im „Haus des Bieres im Haus des Brauers“ zusammen mit den „Kindern der Weisen“<sup>121</sup>.

Fortsetzung Fußnote von Seite 54

stark zerstörten Passus vor der Schicksalsbestimmung (Z. 111–112 in der Umschrift Kramers) zweimal eine 2. Pers. Plural vorkommt und daß in der Schicksalsbestimmung die Verbalform (Z. 122) hu-mu-<sup>1</sup>ra<sup>1</sup>-[x]-<sup>1</sup>e<sup>21</sup>-zē-e[n<sup>7</sup>] (so unter Heranziehung der Kopie in *Gadd – Kramer*, UET 6 Nr. 10 Rs. 4) ebenfalls eine 2. Pers. Pl. sein kann. Sind Dumuzi und Geštinanna in Fliegen verwandelt worden? Vgl. auch das „Haus des Bieres“ im Inanna-ér-šëm-ma ù-u<sub>8</sub> ga-àm-du<sub>11</sub> (oben B4.2.2) als vermutlichen Aufenthaltsort Dumuzis und das Angebot der Fliege (die dann Dumuzi sein müßte) im Dumuzi-ér-šëm-ma šeš-e dab<sub>5</sub>-a-na, Inanna und Geštinanna den Aufenthaltsort Dumuzis gegen eine Belohnung zu verraten (s. u.). Siehe auch *Anne Draffkorn Kilmer*, The Symbolism of the Flies in the Mesopotamian Flood Myth and some Further Implications, in: Fs. Erica Reiner 175–180: „the image of flies relates to death and dead things“ (177); „the fly, as a personification of death, can find anyone and everyone“ (179).

<sup>120</sup> *Kramer* (1980) 305: 121–124; s. *Bottéro, Kramer* (1989) 289: 384–387.

<sup>121</sup> A = CT 15 pl. 19: 19–25 (s. *Coben* [1981] 87–89); B = 58 Nr. 11: 20–27.

A: num-me kù-<sup>d</sup>Inanna-ra gù mu-un-na-dé-e

B: num-e kù [ ] gù mu-un-na-dé-e

A: num-me ki mu-lu-ni ma-ra-an-pà-dè a-na mu-un-ba-e-e

B: gá-e ki [ ]-an-pà-dè-en a-na-àm mu-un-ba-en

A: é kaš-a-ka é nígin-na-ka

B: é-<sup>1</sup>kaš-a<sup>1</sup>-[ka] é-ningi<sub>x</sub>(ŠIMxSIG<sub>7</sub>)-na-ka

A: dumu mu-lu-kù-zu-ke<sub>4</sub>-ne dè-mu-un-ti-le

B: dumu lú-k[ù-x]-<sup>1</sup>x<sup>1</sup>-ke<sub>4</sub>-ne-da hē-ri-ib-ti-le-dè

A: num-me kù-<sup>d</sup>Geštin-an-na-ke<sub>4</sub> gù mu-un-<sup>1</sup>na<sup>1</sup>-dē-[e]

B: nu[m-e kù-<sup>d</sup>Geštin-an-na]-ra gù mu-un-na-dé-e

A: num-me ki šeš ma-ra-an-pà-dè a-na-àm mu-un-ba-AL

B: gá-e [ ]-an-pà-dè-en a-na-àm mu-un-ba-en

A: é kaš-a-ka é nígin-na-ka

B: <sup>1</sup>e<sup>1</sup> [ ] é-ningi<sub>x</sub>(ŠIMxSIG<sub>7</sub>)-na-ka

A: dumu mu-lu-kù-zu-ke<sub>4</sub> AMAR.SAĜ TUKU-a-na

B: dumu [lú-kù-x-x-ke<sub>4</sub>-ne-da] AMAR.SAĜ x-x-ni-ib

Die Fliege spricht zur silberhellen Inanna:

„Die Fliege wird (/ich werde) dir zeigen, wo der Mann ist – was bekomme ich dafür?“

„Im Haus des Bieres, im Haus des Brauers

sollst du (/soll man dir) mit den Kindern der Weisen leben (/Leben geben)!“

Die Fliege spricht zur silberhellen Geštinanna:

„Die Fliege wird (/ich werde) dir zeigen, wo der Bruder ist – was bekomme ich dafür?“

„Im Haus des Bieres, im Haus des Brauers

... [mit] den Kindern der Weisen!“

B4.3 Zwei Epen berichten von der Göttin Inanna und ihren menschlichen<sup>122</sup> Widersachern; sie überraschen durch den Ausgang der Konflikte.

B4.3.1 In „Inanna und Šukaletuda“<sup>123</sup> finden sich gleich zu Anfang Anspielungen auf andere (schon besprochene) Inanna-Mythen. Wie in „Inannas Gang zur Unterwelt“ steigt die Göttin hinauf/hinab ins Bergland/in die Unterwelt. Ein Hörer oder Leser, der „Inannas Gang zur Unterwelt“ kennt, wird erwarten, daß es so weitergehe wie dort; er wird die Göttin mit der dieser mythischen Erzählung identifizieren. Dann aber erfährt er, daß die Reise „hinauf“ ins Gebirge geführt hat – doch der Erzähler verbindet dies mit der wieder auf „Inannas Gang zur Unterwelt“ weisenden Aussage, die Göttin habe Himmel und Erde und ihre Heiligtümer Uruk und Zabalam verlassen, und zeigt so ein weiteres Mal, daß er von eben dieser Inanna redet. Ebenso wie zwei Textzeugen von „Inannas Gang zur Unterwelt“<sup>124</sup> nennt er aber nur zwei südbabylonische Tempel und zeigt damit die Enge des Kreises, außerhalb dessen für ihn bereits das „Bergland“ beginnt, in das Inanna gezogen ist und zu dem dann auch Nordbabylonien gehörte.

Nach einem Exkurs in die Kunst des Gartenbaus wendet sich der Text den Protagonisten Inanna und Šukaletuda – der Name bedeutet „Warzenmann“ – zu: Šukaletuda sieht die hohen Götter der östlichen und westlichen Bergländer und erblickt dann aber einen „alleingehenden Totengeist“ und erkennt in ihm eine „alleingehende Gottheit“ (101–104). Sollte hier die aus der Unterwelt zurückkehrende Inanna – um sie handelt es sich – gemeint und noch einmal eine Brücke zu „Inannas Gang zur Unterwelt“ geschlagen sein?

Dann aber wechselt der Erzähler den Gegenstand seiner Verweise auf einen bekannten Text: Inanna hat Himmel und Erde durchmessen, ist durch Elam und Subir gezogen. Das sind deutliche Hinweise auf den Anfang von „Inanna und Ebeh“, das Epos über die siegreiche Inanna, die die Warnungen Ans in den Wind schlug.

Es scheint darum möglich, in der Göttin in „Inanna und Šukaletuda“ die Stadtgöttin von Akkade zu sehen<sup>125</sup>. Was ihr aber dann widerfährt, paßt überhaupt nicht zur triumphierenden Inanna.

Die von ihrem Weg durch die Gebirge ermüdete Göttin ist beim Garten des Gärtners Šukaletuda im Schatten eines Baumes eingeschlafen. Der Gärtner beschläft die Schlafende und versteckt sich dann. Beim Erwachen ist die Göttin außer sich vor Zorn und überzieht das Land mit einer Blutplage – alle Brunnen füllen sich mit Blut; sie will den Übeltäter finden – doch umsonst, denn auf Rat seines Vaters mischt der sich

<sup>122</sup> Dies gilt *cum grano salis*. Es könnte sein, daß Šukaletuda als Kind Enkis galt; die „Schwarzköpfigen“, d. h. die Menschen, sind aber seine „Brüder“. Gilgamesch gilt als Sohn einer Göttin und eines Menschen; aber auch er gehört (zu ‚Lebzeiten‘) zur Welt der Menschen.

<sup>123</sup> Bottéro, Kramer (1989) 257–271; Wilcke (1974b) 62f.; ich benutze dankbar Konrad Volks Textrekonstruktion. Seine Edition wird die politischen Inhalte der Dichtung berücksichtigen; hier gehe ich nur auf besonders evidente Punkte ein.

<sup>124</sup> Siehe oben B4.2.1.

<sup>125</sup> Der „Katalog“ der Heiligtümer am Anfang der Dichtung umfaßt freilich nur (wie auch in zwei Textzeugen für „Inannas Gang zur Unterwelt“) die beiden südbabylonischen Heiligtümer Uruk und Zabalam. Das Interesse scheint auf Südbabylonien beschränkt; man kann fragen, ob Inannas Gang ins „Bergland“ nicht ihre Herrschaft in Akkade meine.

unter die Stadtbevölkerung. Auch nach zwei weiteren Plagen bleibt die Suche erfolglos. Der Schluß dieser ungeheuerlichen Geschichte über das Scheitern der von Menschen geschändeten Göttin an ihrem menschlichen Widerpart ist ebenfalls erstaunlich: Inanna verspricht Enki, dem Gott der Weisheit, „auf süße Weise werde ich in mein Heiligtum Eanna eintreten“, wenn er ihr Šukaletuda übergebe (247–249). Sie will also friedlich nach Uruk, ins südbabylonische Inanna-Zentrum, gehen. Ganz offensichtlich wird sie des „Warzenmannes“ danach habhaft; sie sagt ihm aber zu, daß sie ihn nicht töten werde<sup>126</sup>, sein Name werde im Liede fortleben, und die Hirten sollten bei der Butterbereitung von ihm singen (295 ff.) – vielleicht ein Hinweis auf eine ihm im Kult der Heiligen Hochzeit (*Dumuzi ist ja Hirte*) zugewiesene Rolle.

Es liegt nahe, in den erfolglosen Plagen die Kriege zu sehen, mit denen die Könige von Akkade immer wieder den Widerstand des sumerischen Südens gegen ihre Politik brechen wollten, womit sie für kurze Zeit jeweils Erfolg hatten. Man kann sich auch vorstellen, daß Erzählungen von dem frechen Gärtner, der die Göttin ungestraft schändete, zum Propagandamaterial des aufständischen Südens gehörten.

Das Epos zeigt aber deutliche Zeichen der Retrospektive: die Rückkehr nach Uruk setzt voraus, daß Inanna – wie in „Fluch über Akkade“ geschildert – Akkade verlassen hat, heimgekehrt ist nach Uruk, wo ja nach der Akkadzeit und nach dem gutäischen Interregnum Utuḫegal die Königswürde übernahm.

B4.3.2 Das andere Epos über einen menschlichen Widersacher Inanna's ist „Gilgameš und der Himmelsstier“<sup>127</sup>. Die sumerische Fassung ist nur in wenigen Fragmenten überliefert; zur Rekonstruktion sind wir auf das angewiesen, was der Dichter der 6. Tafel des akkadischen Gilgameš-Epos aus dieser Geschichte gemacht hat<sup>128</sup>.

Ob der Streit zwischen dem König von Uruk und der Göttin wie in der akkadischen Fassung, die seit dem 13. Jhd. v. Chr. bezeugt ist<sup>129</sup>, damit beginnt, daß Gilgameš sich weigert, Inannas Liebhaber zu werden, ist ganz unsicher. Das erste erhaltene Stück der Auseinandersetzung im sumerischen Text hat zum Gegenstand, daß die Göttin dem König die Rechtsprechung in ihrem Heiligtum verweigert. Ob und wie er sie gekränkt hat, ist unklar. Sie geht nach beiden Versionen zum Himmelsgott An – die Analogie zu „Inanna und Ebeḫ“ ist deutlich – und erbittet sich den Himmelsstier, damit dieser Gilgameš töte. An ist wie in „Inanna und Ebeḫ“ nicht willens, Inanna beizustehen, willigt aber auf ihre Drohungen hin ein und übergibt ihr den Himmelsstier.

Nun aber geschieht das Unerhörte: Gilgameš und sein Freund Enkidu besiegen den Himmelsstier, töten ihn, und Enkidu schleudert einen Schenkel des toten Stieres der Göttin mit beleidigenden Worten entgegen.

<sup>126</sup> Z. 296 ḡen-na ba-ug<sub>5</sub>-ge-c[n] nam-mu mu-zu nam-<sup>1</sup>ba-da-ḡa<sup>1</sup>-lam-e „komm, töte ich dich, was bedeutet das mir – deinen Namen würde es nicht vernichten“.

<sup>127</sup> Wilcke (1974b) 57 ff.

<sup>128</sup> Siehe Albert Schott, *Wolftram von Soden*, Das Gilgamesch-Epos (Reclam 7235 [2], Stuttgart 1982); Tzvi Abusch, *Ištar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: an interpretation of The Gilgamesh Epic*, Tablet 6, Lines 1–79, in: *History of Religions* 26/2 (1986) 143–187.

<sup>129</sup> Daniel Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata*, Emar VI.4 384 ff. Nr. 782.

Die Analogien zu „Inanna und Ebeḥ“ weisen den Hörer/Leser deutlich darauf hin, daß Inanna hier die Göttin von Akkade ist. Das macht auch den Konflikt mit Gilgameš um die Ausübung des Herrscherrechtes der Rechtsprechung verständlich. In der akkadischen Fassung finden sich ähnliche Hinweise in Gilgameš' Aufzählung der Geliebten der Göttin, denen sie den Tod gebracht hat. Denn unter diesen nennt er Dumuzi und den „Warzenmann“ (akkadisch *išullānu*).

Wie „Gilgameš und der Himmelsstier“ ausgeht, ist unbekannt; im akkadischen Gilgameš-Epos ist die Episode die letzte gemeinsame Tat von Gilgameš und Enkidu. Enkidu stirbt danach als Strafe der Götter für die Tötung *Huwawas* und des Himmelsstieres; Gilgameš aber trifft keine Strafe.

**B4.3.3** Das Unterliegen der Göttin in der Auseinandersetzung mit dem menschlichen Gegner aus Uruk habe ich als „mythischen Bericht über einen erfolgreichen Freiheitskampf Sumers gegen die akkadische Oberherrschaft“ verstanden und vermutet, daß „Inanna und Šukaletuda“ den Gärtner „als den verherrlicht, der der Göttin und damit Akkade Schmach zugefügt hat“<sup>130</sup>. Dies ist mir auch heute noch wahrscheinlich.

**B4.4** Die negative Zeichnung des Bildes der Göttin Inanna in „Enki und die Weltordnung“ haben wir mit dem neusumerischen Stadtstaat von Lagaš verbunden; in „Inannas Gang zur Unterwelt“ sahen wir sie im Gegensatz zur politisch-religiösen Struktur des Reiches von Ur III. Keiner der beiden Staaten mußte sich mit dem Reich von Akkade auseinandersetzen; als sie entstanden, war Akkades Zeit schon vorbei. Das paßt auch zu der retrospektiven Haltung, die wir in „Fluch über Akkade“ und in „Inanna und Šukaletuda“ fanden.

Einen die neuen Herrscher legitimierenden Rückgriff auf heroische Freiheitskämpfe kann man vielleicht in „Gilgameš und der Himmelsstier“ – Gilgameš ist ja der Bruder der Könige von Ur – und bei „Inanna und Šukaletuda“ vermuten. In anderer Weise glaubten wir die Legitimation eines Neuanfangs in „Enki und die Weltordnung“ und in „Fluch über Akkade“ zu entdecken. Eine derartige Funktion läßt sich aber bei „Inannas Gang zur Unterwelt“ nicht ausmachen.

Das scheint mir darauf hinzudeuten, daß in der Ur-III-Zeit, in der wohl alle diese Dichtungen ihre jetzige schriftliche Form erhielten, die Auseinandersetzung mit dem Gedankengut, mit den politisch-religiösen Zielen der Akkadzeit noch andauerte und daß der mythologischen Literatur in dieser Auseinandersetzung eine wichtige Funktion zukam. Es handelt sich ja um Werke, die im Schulunterricht studiert wurden. Ebenso wie die Epen und die Nanna-Mythen vermitteln auch diese mythologischen Erzählungen die geistigen Grundlagen des Staates, dem die Schüler als Beamte dienen sollen, die herrschende Ideologie. Da sich die Herrscher von Isin als die von den Göttern gewollten Nachfolger der Könige der Ur-III-Zeit verstanden, konnten sie diese Literatur weiter überliefern.

<sup>130</sup> Wilcke (1974b) 59 und 63.

## B5 Ninurta/Ningirsu-Mythen.

B5.1 Das soweit einheitliche Bild stört, daß außer Nanna ein weiterer Enlilsohn Erstgeburt und Königsherrschaft beansprucht: Die epische Dichtung „Lugal ud melambi niṅgal“<sup>131</sup> erzählt vom siegreichen Kampf des Gottes Ninurta mit dem Dämon Asag und (nach für unsere Fragestellung nicht Einschlägigem<sup>132</sup>) schließlich davon, wie das Pantheon dem zurückkehrenden Gott huldigt und Enlil ihn segnet. Ninurta wird durchweg als „König“ und „Sohn Enlils“ angeredet; er wird (Z. 12) „König, den Enlil größer gemacht hat als sich selbst“, und (Z. 141) „erstgeborener Sohn, unaufhörliche Wonne der Göttin Ninlil“ genannt.

Gleich zu Beginn sagt der Text klar, daß es bei der Auseinandersetzung um Herrschaft, ein politisches Motiv, gehe, denn Asag habe die Gesteine gezeugt, eines davon zum König gemacht; als Krieger plünderten sie die Städte, ließen das Bergland erzittern, so daß sich die Götter der Städte dort vor seiner Macht dorthin (= zu Asag) beugten. Er (= Asag) sitze unnachgiebig auf seinem Thron und spreche wie Ninurta dem Lande (kalam) Recht (Z. 34–42); das Bergland bringe seine Opfergaben dorthin (Z. 47); man (d. i. die Götter) frage nach Ninurta bei seinem Vater, suche nach ihm wegen seiner Stärke, ratschlage über seine Kraft, daß kein Krieger es mit ihm aufnehmen könne, gebe seinetwegen Anweisungen, Ninurtas Königtum sei in Gefahr (Z. 48–53), währenddessen bringe Asag täglich (neue) Länder in seine Gewalt (Z. 56).

Enlils Segensworte für den siegreichen Ninurta zeigen dann die Erzählung vom mythischen Kampf deutlich als Bericht von einem irdischen Krieg (695–700):

Das Gebirge, das du vernichtet<sup>7</sup> hast, soll nicht wiederhergestellt werden,  
Seine Städte sollen unter die Ruinenhügel gezählt werden,  
Alle ihre großen Herrscher atmen um deinetwillen nicht (mehr).  
Himmliche Waffe, eine unabänderliche gute Regierungszeit,  
Leben (bis) in ferne Tage, Wahrzeichen/(Stütze) Enlils,  
König mit der himmlischen Kraft, soll dein Geschenk sein!“

Die Zerstörung von Städten und deren getötete Herrscher weisen auf konkretes, irdisches Geschehen<sup>133</sup>. Die chiastisch gebauten letzten drei Verse der Enlilrede beziehen ihre Vokative auf den Gott Ninurta; das ihm als „Geschenk“ Gegebene ist aber für einen irdischen Herrscher bestimmt<sup>134</sup>: eine gute (oder: schöne) Regierungszeit<sup>135</sup> und ein langes Leben (Z. 698–699).

<sup>131</sup> van Dijk (1983); Bottéro, Kramer (1989) 338–377; Jacobsen (1987) 233–272; HeimpeI (1987).

<sup>132</sup> Das Epos erzählt zwei ursprünglich wohl selbständige Geschichten: 1. Ninurtas Kampf mit dem Dämon Asag, der die Gebirge entstehen und aus diesen den Tigris die für die Landwirtschaft unentbehrlichen Wasser herabbringen läßt, und die Ernennung seiner Mutter zur „Herrin des Gebirges“; 2. Ninurtas Urteil über die Gesteine und die Bestimmung ihrer Verwendung. Die Themen des ersten Teils klingen am Schluß wieder an, wenn Ninurta die Getreidegöttin Nisaba – sie ist als Göttin der Schreibkunst auch für die schriftliche Überlieferung des Textes zuständig – mit den durch seine Taten geschaffenen neuen Aufgaben, vor allem im Ackerbau, betraut. Die Formulierung klingt deutlich an „Enki und die Weltordnung“ an.

<sup>133</sup> van Dijk (1983) 28 „l’auteur, me semble-t-il, pense à une situation concrète“ (zu Z. 55–56 und 61).

<sup>134</sup> So schon van Dijk (1983) 29f.

<sup>135</sup> ba-la-sa<sub>6</sub>-ga; zum Beispiel auch in Šulgi P b 5 (Klein [1981b] 35).

Dieses Epos zeigt deutliche Bezüge zu den Inschriften des mit Urnammu von Ur etwa gleichzeitigen<sup>136</sup> Stadtfürsten Gudea von Lagaš<sup>137</sup>; ein Textzeuge nennt statt Ninurtas den Lagaš-Gott Ningirsu<sup>138</sup>, dessen Ruhm der Text offensichtlich ursprünglich verherrlichen sollte<sup>139</sup>. Er ist Sohn der Ninhursaga, nicht etwa der Ninlil; als sein Vater galt vermutlich ursprünglich der Weisheitsgott Enki<sup>140</sup>.

Aber bei Gudea von Lagaš erscheint er als Erbsohn Enlils<sup>141</sup>. Lagaš und Ur rivalisierten zu dieser Zeit miteinander, und Gudea reklamierte ebenso wie Urnammu und sein Sohn Šulgi Ninsun als göttliche Mutter und Gilgames als Bruder<sup>142</sup>. Es erscheint so möglich, daß die Göttergenealogie als politisches Argument gebraucht und der Ningirsu-Mythos im Pantheon von Nippur eingebettet wurde, um die Legitimität Gudeas (oder eines seiner Vorgänger) zu erweisen. Gudea hat vielleicht zeitweise Nippur kontrolliert; zumindest bezeugen seine Weihegaben dort, daß es nicht unter ihm feindlicher Herrschaft stand<sup>143</sup>. Ihm oder einem seiner Nachfolger ist vielleicht Urnammus früher Tod anzulasten.

**B5.2** Auch in einem zweiten sumerischen mythischen Ninurta-Epos, „Angimdimma“<sup>144</sup>, finden sich – wenn auch weniger deutliche – Züge, die nach Lagaš weisen<sup>145</sup>. Es handelt von der Ankunft des siegreichen Enlilsohnes (Z. 1) in Nippur – er hat das Bergland (kur) besiegt – und von der Furcht Enlils vor dem Konflikt mit seinem mächtigen Sohn – wieder ein sehr politisches Motiv<sup>146</sup>. Von Erstgeburt ist zwar keine Rede; doch trägt der Gott den Enliltitel „König aller Länder“ (Z. 7) und Enlil und der Mondgott huldigen ihm (Z. 106–107). Der Gott von Ur erkennt so ein Königtum Ninurtas, ursprünglich vielleicht Ningirsus an. Die Forderung des Gottes nach einem „Thron“ (ġišgal) im „Thronsaal“ (ġú-en-na), wo traditionell die Götterversammlung tagt (Z. 156), läßt ihn als Neuankommling in Nippur erscheinen, was auch für eine ursprüngliche Ningirsu-Erzählung sprechen könnte, die der Legitimation eines Lagaš-Herrschers dienen sollte. Schließlich erhört Ninurta die Fürbitte seines Dieners(?) für einen ungenannten irdischen König (Z. 188/200); die Brücke zur Welt politischer Realität ist damit geschlagen.

**B5.3** Einen „Thronszitz“ (*parakku*) im Enlilheiligtum erhält Ningirsu – in der jungen Fassung Ninurta – im akkadischen Anzu-Epos<sup>147</sup> als Lohn für seinen Sieg über den

<sup>136</sup> *Piotr Steinkeller*, JCS 40, 1988, 47–53.

<sup>137</sup> *van Dijk* (1983) Bd. 1, 1 ff.; 27 ff.; *Jacobsen* (1987) 234; *Bottéro, Kramer* (1989) 339; *Heimpel* (1987) 316 f.

<sup>138</sup> *van Dijk* (1983) 4: Text H (aus Nippur).

<sup>139</sup> Ähnlich im akkadischen Anzu-Epos; s. u. B5.3

<sup>140</sup> *Falkenstein* (1966) 90 f.; s. auch oben mit Anm. 67.

<sup>141</sup> *Falkenstein* (1966) 90.

<sup>142</sup> *Wilcke* (1989) 566; dabei ist vielleicht nicht unwichtig, daß die Vorstellung von Ninsun als Mutter des Herrschers schon vor Urnammu bei dem Lagaš-Fürsten Pirigme bezeugt ist.

<sup>143</sup> *Falkenstein* (1966) 42 f.

<sup>144</sup> *Cooper* (1978); *Bottéro, Kramer* (1989) 377–389.

<sup>145</sup> *Cooper* (1978) 141–162.

<sup>146</sup> *Cooper* (1978) 6–8 bespricht verschiedene Interpretationsvorschläge und ordnet den Vater-Sohn-Konflikt dem „the deepest level, that of psychoanalytic or analytic (Jungian) interpretation“ zu.

<sup>147</sup> Das Epos ist in einer altbabylonischen Version aus Susa (*Victor Scheil, Fragments de la lé-*

Löwenadler Anzu und dafür, daß er die geraubte Schicksalstafel, das Symbol von Enlils Herrschaft, zurückerobert hat. Auch hier ist er neu in Nippur<sup>148</sup>, gilt als Sohn Enlils<sup>149</sup> und der Muttergöttin<sup>150</sup>. Auch das „Anzu-Epos“ mündet in einen Vater-Sohn-Konflikt, da Ninurta sich zu weigern scheint, seinem Vater (ohne weiteres) die Schicksalstafel herauszugeben; es könnte sich auf dasselbe historische Geschehen beziehen wie „Angim dimma“.

Eine weitere Beobachtung könnte für die historisch-politische Interpretation dieses Epos bedeutsam sein: Nachdem Anzu die Schicksalstafel gestohlen und sich Enlils Macht angeeignet hat, heißt es *abum mälík-šunu šuharrur<sup>d</sup>Enlil* „Ihr väterlicher Ratgeber, Enlil, ist totenstill“<sup>151</sup>. Enlil erscheint erst wieder, nachdem Ningirsu/Ninurta Anzu getötet und die Schicksalstafel zurückerobert hat. Seine Funktion, an der Seite Ans (oder selbständig) die Götterversammlung zu leiten, übt stattdessen Dagān aus<sup>152</sup>; sobald aber Enlil die Bühne wieder betritt, ist von diesem nicht mehr die Rede<sup>153</sup>. Da-

Fortsetzung Fußnote von Seite 60

gende du dieu ZŪ, in: RA 35 [1938] 14–25; Jean Nougayrol, Ningirsu vainqueur de Zū, in: RA 46 [1952] 87–97; Bottéro, Kramer [1989] 406–410) und einer jungbabylonischen aus verschiedenen Fundorten Assyriens überliefert (William W. Hallo, William L. Moran, The first Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth; Bottéro, Kramer (1989) 389–418; wesentlich vervollständigt durch Henry W. F. Saggs, Additions to Anzu, in: AfO 33 [1986] 1–29 [Liste der Textsigla dort S. 3f.]; dazu Moran, Notes on Anzu, in: AfO 35 [1988] 24–29). Abgesehen von einigen Änderungen gegenüber dem altbabylonischen Text scheint die junge Fassung vor allem neue Verse hinzuzufügen.

<sup>148</sup> Wenn I i 15–16 der jungen Fassung

*adina ina Igigi lā ibbanū parakkī  
kamsū-ma illillūs-sunu Igigi*

Bislang waren im Kreise der Igigū(-Götter) noch keine Thronsitze erbaut worden,

Gebeugt waren vor der Enlil-Herrschaft über sie die Igigū,

die nach dem hymnischen Prolog zur Erzählung überleiten, aber in einem Text vom Folgenden durch einen Trennstrich abgesetzt sind, bereits Teil der altbabylonischen Fassung waren, hätte Ningirsu/Ninurta den ersten Thronstz überhaupt erhalten.

<sup>149</sup> Zum Beispiel I i 2 = 4 *bukur<sup>d</sup>Enlil*; vgl. altbabylonisch III Rs. 8' *ana abi wāliḏi-ka litūrū paršūl* = jung II 121 *[ana] a[bi] āliḏi-ka litūrū paršī* „die Amtsfunktionen sollen zu deinem leiblichen Vater (= Enlil) zurückkehren“. Aber Ninurta wird auch als Sohn Ea-Enkis bezeichnet: jung II 103 *išme-ma<sup>d</sup>[Nin-šī]-kū amat māri-šu* „[Ninšī]ku hörte die Rede seines Sohnes“, und dieser spendet dem im Kampf zu unterliegen drohenden Ningirsu/Ninurta den für den Sieg nötigen Rat, eine (wohl von der Erzähltechnik dieser Epen notwendige) Rolle, die in „Lugal ud melambi nirgal“ Enlil zukommt.

<sup>150</sup> Altbabylonisch Dingir-maḥ II 36; 41 und *dMammi* II 48; III 14; jung *dBelet-ilī* I 170; 175 (vgl. 181) und *dMammi* zum Beispiel I 1 = 3; 180; II 57.

<sup>151</sup> Altbabylonisch II 2 = jung I 84.

<sup>152</sup> Jung I 169; alt II 45 = jung Text P iv 2; alt III 14 = jung II 58; III 24; 27. – An und Dagān erscheinen auch zusammen im Erra-Epos IV 33 (*Luigi Cagni*, L'Epopea di Erra [Rom 1967]).

<sup>153</sup> Enlil tritt ganz unvermittelt wieder auf: Dagān hat die Götter aufgefördert, Ninurta, der „die Waffen der Götter, von An und Dagān, wieder in Besitz genommen hat“, zurückzuholen und ihm einen ebenbürtigen Platz unter „den Göttern, seinen Brüdern“ einzuräumen (III 24–33); dann sagt ein Gott (An oder Ea?) zu Dagān, er solle einen Boten zu Ninurta schicken, damit dieser ihm „die Schicksalstafel in den Schoß lege“ (III 33–39). Aber Enlil schickt den Boten (III 40ff.).

gān spielt im babylonischen Pantheon sonst keine herausragende Rolle<sup>154</sup>. Seine Stadt Tuttul liegt außerhalb, am mittleren Euphrat; in dieser Region besitzt er eine dominierende Stellung; Sargon von Akkad berichtet auf einem Enlil in Nippur geweihten Denkmal, er habe sich in Tuttul vor Dagān niedergeworfen<sup>155</sup>. Kann man Enlils „Totenstille“ und Machtlosigkeit, während die Schicksalstafel im Besitz Anzus ist, und seine ‚Vertretung‘ durch Dagān mit dem in anderen Dichtungen erwähnten<sup>156</sup> Exil Enlils verbinden, das in „Fluch über Akkade“ die Folge von Narām-Sīns Plünderung des Ekur war? Sargons Huldigung vor Dagān könnte dann darauf hinweisen, daß er im akkadzeitlichen Pantheon eine herausragende Stellung erlangen und vielleicht Enlil verdrängen konnte<sup>157</sup>. Anzus Entführung der Schicksalstafel ist dann vielleicht als mythisches Bild der Gutäerherrschaft zu verstehen.

In Anbetracht der engen Bindung der Dynastie von Isin an Dagān (Anm. 154) scheint es auch möglich, im ‚Interregnum‘ Dagāns eine Spiegelung der Herrschaft der Isin-Könige in der Sicht des zum konkurrierenden Staates von Larsa zählenden Lagaš zu sehen.

**B5.4** War von einem Erstgeburtsrecht Ningirsus oder Ninurtas in diesen Mythen keine – oder in „Lugal ud melambi nirgal“ nur eine geringe – Spur zu entdecken, so finden wir es doch in einem Ninurta-Lied des Urnammu-Großenkells Šū-Sin<sup>158</sup>. Šū-Sin erwähnt (wie sein Vater Amar Su'en) die mythische Genealogie Urnammus und

<sup>154</sup> Ein literarisch tradierter Brief zeigt Dagān als persönlichen Gott Išbi-Erras, des Begründers der Isindynastie (Michalowski [1976] 254 Nr. 20: 16). Iddin-Dagān und Išme-Dagān, 3. und 4. Herrscher der Dynastie, in deren Namen er auch erscheint, und der 13., Urdukuga, nennen jeweils einmal Dagān ihren Vater (Åke W. Sjöberg, Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher, in: *Orientalia Suecana* 21 [1972] 95 f.); Išme-Dagān gilt sonst durchweg als Sohn Enlils; für seine Tochter (En-Priesterin des Mondgottes in Ur) Enanedu und Urdukuga ist Dagān „Herr der großen Götter“ (en diġir-gal-gal-e-ne: Kärki [1980], Gungunum 2: 2; Urdukuga 1: 2). Die enge Bindung des Herrscherhauses an den Gott vom mittleren Euphrat hängt vermutlich mit Išbi'erras – er nennt sich Sohn Enlils – Herkunft aus Mari zusammen.

<sup>155</sup> Gelb, *Kienast* (1990) 164 f. Sargon C 2 A V05:17–31 = V06:26–38 „Sargon, der König, hat sich in Tuttul vor Dagān niedergeworfen, zu ihm gebetet. Der gab ihm das obere Land: Mari, Jarmuti und Ebla bis hin zum Zedernwald und den Silberbergen“.

<sup>156</sup> Siehe oben B1.1; B3.3.1; B3.4.3.3.

<sup>157</sup> In der jungen Version der Götterliste An = Anum wird Dagān mit Enlil gleichgesetzt (CT 24, 6: 22 und Duplikate); sein Name steht aber nicht unter den Enlil-Namen vor dem der Ninlil, sondern eingeschoben in die Liste des Ekur-Personals. Dieselbe Stellung hat er im altbabylonischen Vorläufer (TCL 15, 10: 57). Das spricht für sekundäre Einfügung und Gleichsetzung, vielleicht abhängig von literarischen Zeugnissen wie dem Anzu-Epos. Die altbabylonische Götterliste aus Nippur (Manfred Krebernik, *Materialien zur Erforschung der Älteren Mesopotamischen Götterlisten* [ungedruckte Habilitationsschrift, München 1985] 160, 48) trennt ihn von Enlil und seinem Haushalt; ähnlich die „Weidnersche Götterliste“ (Krebernik 186: 164); in der altbabylonischen Götterliste aus Isin (Wilcke [1987] 93–98) ist sein Name nicht erhalten, steht aber nicht nahe dem Enlils.

<sup>158</sup> Sjöberg (1976b) 412: 16. Später nennt Išme-Dagān(?) von Isin Ninurta *apil Enlil qardum* „heldenhafter Erbsohn Enlils“ (Wilcke [1987] 108 ii' 11'–14'). Dieses Epitheton erklärt sich vielleicht daher, daß Ninurta als Ehemann der Stadtgöttin von Isin galt. Išme-Dagān legt Ninurta aber auch den altüberkommenen Beinamen Ningirsus aus alt- und neusumerischer Zeit „sein (= Enlils) starker Krieger“ bei (Kärki [1980], Išmedagān 3: 5).

Šulgis in seinen Inschriften und Liedern mit einer Ausnahme<sup>159</sup> nicht mehr. Hat er sie zeitweise durch eine andere ersetzt<sup>160</sup>? War zu seiner Zeit die Dynastie so fest etabliert, daß ihre mythisch-genealogische Verbindung mit dem Götterkönig Enlil nicht mehr relevant war? Im Kult hat sich Šū-Sîn freilich in die zusammen mit den göttlichen Vorfahren seiner Vorfahren verehrten Götter und vergöttlichten Herrscher eingereiht<sup>161</sup>.

## B6 „Königshymnen“ und Briefliteratur.

**B6.1.0** Großen Raum nehmen im Korpus der sumerischen Literatur die sogenannten „Königshymnen“ ein<sup>162</sup>. Das sind zum einen Götterlieder mit einer Bitte für den in der Regel namentlich genannten Herrscher oder mit einem Bericht vom Handeln der Götter zu seinen Gunsten. Andere, oft in der 1. Person stilisiert, besingen den König und erzählen von ihm – mitunter so ausführlich, daß wir von Königsepen sprechen können. „Königshymnen“ und „-epen“ handeln vornehmlich von den Königen von Ur und Isin.

**B6.1.1** Unter den Themen steht die Legitimation des Herrschaftsanspruches an erster Stelle. Urnammu, Šulgi und einmal Šū-Sîn berufen sich auf ihre Abstammung von der Göttin Ninsun; Šulgi nennt auch seinen göttlichen Vater Lugalbanda<sup>163</sup>. Herrscher der Isin-Dynastie (und einmal auch Šulgi) sagen, daß sie königlichen Geblüts seien<sup>164</sup>; es kann auch heißen, daß man „sumerischer Abstammung“ sei<sup>165</sup>. Das ist ein gewichtiges Argument, wie wir sogleich sehen.

<sup>159</sup> Kramer (1989) 305: 32. Im selben Text ist der König Kind von An und Uraš (304: 4–5); damit ist die Genealogie um eine Generation über Enlil hinaus verfolgt.

<sup>160</sup> Dafür könnte sprechen, daß er den Inanna-Sohn Šara als seinen ad-da „Vater“ bezeichnet (Steible [1991] Šū-Sîn 8: 5 = 9: 5). Die exakte Bedeutung dieses Verwandtschaftsbegriffs und seine Unterscheidung von ebenfalls „Vater“ bedeutendem a-a und ab-ba ist noch unklar.

<sup>161</sup> Claus Wilcke, Lugalbanda # 3.1, in: RIA 7/1–2, 1987, 118–120; (1989) 566 mit Anm. 45. Diese Opferlisten aus Nippur verbinden den Kult von Lugalbanda und Ninsun aber schon zu Zeiten Šulgis mit dem anderer Götter, unter denen Ninurta, nicht aber Nanna erscheint.

<sup>162</sup> Siehe Klein (1981a) 38–43 und 226–234 (Bibliographie); (1981b); ders., Šulgi and Išmedagan: Originality and Dependence in Sumerian Royal Hymnology, in: Jacob Klein, Aaron Skaist, Bar-Ilan Studies in Assyriology dedicated to Pinhas Artzi (Ramat Gan 1990) 65–136; Kramer (1989); Marie-Christine Ludwig, Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin (Wiesbaden 1990). Siehe auch die Tabellen bei Claus Wilcke, Formale Gesichtspunkte in der Sumerischen Literatur, in: Fs. Jacobsen 263–292.

<sup>163</sup> Adam Falkenstein, Ein Šulgi-Lied, in: ZA 50 (1952) 73–76; Wilcke (1989) 561–569. Für Šū-Sîn s. oben Anm. 159.

<sup>164</sup> (Zitiert nach der Bibliographie Kleins; s. Anm. 161): Šulgi B 11 lugal a lugal-e ru-a nin-e tu-da-me-en „ein König, Same, den ein König gezeugt, den eine Königin geboren hat, bin ich.“ Iddin-Dagān 2: TCL 16, 88 vi 6–8 = SRT 52 vi 4–7 <sup>d</sup>I-din-<sup>d</sup>Da-gan ad-da-zu Šu-i-li-šu lugal kalam-ma-ke<sub>4</sub> „Iddin-Dagān, dein Vater Šū-ili-šu, der König des Landes“; Išme-Dagān 5, 257 a-zu nam-lugal-la numun nam-bāra-ga-me-en „rechter Same des Königtums, Saat des Herrschertums bin ich“; Lipit-Eštar 1, 1 šā-ta numun-zi-me-en „vom Mutterleib an bin ich die rechte Saat“; 21 ibila-kala-ga nam-lugal-la-me-en „Ich bin der rechte Erbsohn des Königtums“; 2, 2 išim nam-lugal-la „Sproß des Königtums“; 53 ad-da-zu Iš-me-<sup>d</sup>Da-gan lugal-kalam-ma-ke<sub>4</sub> „Dein Vater Išme-Dagān, der König des Landes“; 3, 34 šā-bal-bal nam-lugal(-la) „Nachkomme des Königtums“.

<sup>165</sup> Išme-Dagān 5, 199 ù-tu-da ki-en-gi-ra<sup>1</sup> dumu Nibri<sup>ki</sup>-me-en „In Sumer geboren, ein Kind Nippurs bin ich“.

Ebenso bedeutend ist die Legitimation durch göttliche Auswahl und durch die Ausstattung mit den Insignien der Herrschaft durch Enlil. Kaum eine „Königshymne“ ist ohne eine solche Aussage, nicht selten als mythische Erzählung vom Handeln und Reden der Götter für den Herrscher gestaltet, die offensichtlich kultisches Geschehen, ein Orakel für den König spiegelt<sup>166</sup>.

**B6.1.2** Das legen als Schultexte überlieferte Briefe nahe, die die Auseinandersetzung zwischen Ibbi-Sîn, dem letzten König von Ur III, und seinem Provinzgouverneur Išbi-Erra, dem Begründer der Dynastie von Isin, festhalten; Ibbi-Sîn erklärt dort ausdrücklich, Enlil habe die Königswürde an Išbierra gegeben.

In einer früheren Phase des Streits hatte Ibbi-Sîn an Išbi'erra geschrieben<sup>167</sup>:

Zu Išbi-Erra sprich! (Das ist,) was Dein König Ibbi-Sîn sagt:  
Bis dahin – (bei) mein(em) Herr(n) Enlil!<sup>168</sup> – wirst du gehen, wirst du derart die Worte verdrehen?

Heute haßt Enlil mich, haßt er, was seinem Sohn (dem Mondgott) Su'en gehört:<sup>169</sup> Ur gibt er dem Feind. Wenngleich es kein verlassener Ort<sup>170</sup> ist, haben sich die Feinde erhoben; alle Fremdländer sind in Verwirrung geraten. Sobald Enlil sich dem wieder zuwendet, was seinem Sohn Su'en gehört, bist du und sind deine Worte ‚markiert‘.

Damals hatte der König noch Hoffnung, die Gunst Enlils wiederzugewinnen. Aber dieser wandte sich Išbi-Erra zu, der erklären konnte<sup>171</sup>:

Mein Herr Enlil hat das Hirtenamt über Sumer eingeklagt. Die Ufer des Euphrat, die Ufer des Tigris, die Ufer des Abgal- und des Me-Enlila-Kanals – deren Städte, deren Götter und deren Truppen – vom Lande Hamazi bis hin zum Meer von Magan<sup>172</sup> vor Nininsina hin (in ihren Tempel) eintreten zu lassen, Isin zum Speicherhaus Enlils schlechthin zu machen, es einen berühmten Namen bekommen zu lassen, (das Land?) zu ihrer Beute zu machen und sie dessen Städte bewohnen zu lassen, hat Enlil mir gesagt.

Diesem Bericht eines Getreuen über Išbi-Erras Anspruch, von Enlil beauftragt zu sein, widerspricht König Ibbi-Sîn nicht; vielmehr stellt er fest<sup>173</sup>:

<sup>166</sup> Wilcke (1970) 59; zustimmend Jan van Dijk, Išbi'erra, Kindattu, l'homme d'Elam, et la chute de la ville d'Ur, in: JCS 30 (1978) 192. Siehe auch oben, Anm. 29; 51.

<sup>167</sup> Oliver R. Gurney, Samuel Noah Kramer, Sumerian Literary Texts in the Ashmolean Museum (Oxford 1976) 15 f. Nr. 27, 1–10. Ibbi-Sîn beschuldigt in diesem Brief (Z. 11 ff.) Išbi-Erra, dieser habe einen um das Doppelte zu hohen Getreidepreis genannt und einen Amurritereinfall nicht verhindert. Siehe auch Thorkild Jacobsen, The Reign of Ibbi-Suen, in: JCS 7, 1953, 36–47 (S. 41 zum Duplikat OIMA 7475); Willem H. Ph. Römer, in: Kaiser (1984) 346 f. mit teilweise anderer Interpretation (Wilcke [1970] 55 fußte auf Petrus van der Meers ungenauer Umschrift des Textes und ist überholt).

<sup>168</sup> Gurney, Kramer und Römer verstehen „Mein Herr/König Enlil“ als Prädikat eines Nominalsatzes: „As long as Enlil is (?) my king“; „Solange Enlil mein König (ist)“.

<sup>169</sup> Oder ist <sup>d</sup>Su'en-na-ra hier und in Z. 9 Fehler für <sup>d</sup>Su'en-ra („haßt er Su'en“, „wendet er sich Su'en wieder zu“), wie Gurney, Kramer anscheinend annehmen?

<sup>170</sup> Z. 8: ki-šub'-ba.

<sup>171</sup> Wilcke (1970) 57 ff.; siehe Michalowski (1976) 253 ff. Nr. 21: 7–14; Willem H. Ph. Römer, in: Kaiser (1984) 348 f. mit teilweiser anderer Deutung.

<sup>172</sup> Das heißt von der Nordost-Ecke des Reiches von Ur bis an den Persischen Golf; siehe Wilcke (1989) 560 f.

<sup>173</sup> Wilcke (1970) 60 f.; Willem H. Ph. Römer, in: Kaiser (1984) 351 f.: 15–24.

In früherer Zeit hat Enlil Sumer gehaßt und einen Affen, der von seinem Gebirge herabstieg, zum Hirtenamt über Sumer erhoben. Jetzt hat Enlil dem herumreisenden Teufelsdreck-Krämer Išbi-Erra, der nicht sumerischen Samens ist, die Königswürde verliehen. Wohlan, die Versammlung der Götter, Sumer wird auseinandergetrieben werden. Was Enlil angeht, *den man beim Wort nehmen kann*, so wird, bis er aus Ur den Feind *vertrieben haben wird*, Išbi-Erra, der Mann von Mari, dessen Fundament herausreißen. „Sumer soll er (wie Gerste) hinschütten!“ So hat er gesprochen.

Hier spielt Ibbi-Sîn ganz deutlich auf „Fluch über Akkade“ an, wo die Gutäer als Affen beschrieben werden<sup>174</sup>. Und zehn Zeilen danach nimmt er die dortige Charakterisierung der Gutäer noch einmal auf:

Der Mann von Mari, der mit der Hundevernunft, soll die Herrschaft nicht ausüben!<sup>175</sup>

Später, in seinem 23. Jahresdatum, sollte Ibbi-Sîn den Vergleich seiner Gegner mit den Affen – sicher wieder in bewußter Anspielung auf die Dichtung – auf die ihn bedrängenden Elamiter anwenden.

Das ist ein deutliches Beispiel für den Gebrauch historisch-mythologischer Texte in politischer Argumentation.

**B6.2** Weiteres wesentliches Thema der Hymnen ist der ideale König<sup>176</sup>. Er ist von körperlicher Schönheit und wird mit Bäumen verglichen; er besitzt große körperliche Kräfte – hier finden sich meist Tiervergleiche. Als Krieger ist er vorbildlich, und er ist ein erfolgreicher Jäger. Sportliche Leistungen werden genannt. In seiner Jugend hat er die Schule, das é-dub-ba-a, besucht und besitzt darum alle nur erdenkliche Bildung; er übertrifft die Experten. Er pflegt die Künste, vor allem die Musik, und ist von großer Weisheit. Als gerechter Richter schützt er die sozial Schwachen vor den Mächtigen. Auch sonst sorgt er für das Glück der Bevölkerung.

**B6.3** Wie sehr es den Königen darum zu tun war, ihren Ruhm zu verbreiten und so ihre Herrschaft zu festigen, zeigt ein Brief Šulgis an einen seiner Beamten, der sich über das selbsterherrliche Auftreten des Gouverneurs einer Grenzprovinz beklagt hatte<sup>177</sup>:

Ich habe dir aufgetragen, so wie ich das Land zu festigen, das Volk recht zu leiten, es einig zu stimmen.

Wenn du zu den Städten und dem Umland kommst, ihre Meinung in Erfahrung gebracht ist, soll das Wort ihrer Großen bekannt werden!

Mein (Kriegs)lärm soll alle Länder füllen, mein starker Arm und mein Kriegerstum sollen auf alle Länder gelegt werden, mein Staubsturm soll das Land bedecken.

Vergiß die Räuber in der Steppe und die Diebe auf dem Feld!

Warum handelst du nicht wie ich? Wenn ich meinen ‚Ratsherren‘ nicht so gewichtig werden lasse, wie ich es bin, wenn er nicht auf einem Thron, auf einem mit schwerem Tuch ausgelegten Hochsitz sitzt, wenn er seinen Fuß nicht auf einen goldenen Schemel setzt, wenn er

<sup>174</sup> Siehe bereits *Wilcke* (1970) 60, Anm. 20 und 62; von *Römer*, in: *Kaiser* (1984) 352 Anm. 16a mißverstanden.

<sup>175</sup> Vergleiche *Cooper* (1983) 56f./165: 156 dím-ma lú-u<sub>18</sub>-lu galga-ur-ra ulutin <sup>u8</sup>u<sup>u</sup>gu<sub>4</sub>-bi „Mit menschlicher Rede(?), aber mit der Vernunft von Hunden und der Gestalt von Affen“.

<sup>176</sup> Zum Folgenden siehe *Samuel Noah Kramer*, *Kingship in Sumer and Akkad: The Ideal King*, in: *Garrelli* (1974) 163–176. Die meisten Angaben sind den Hymnen Šulgi A, B, C und D entnommen (siehe *Klein* [1981a] 38 ff.).

<sup>177</sup> *Wilcke* (1970) 63 f.; *Michalowski* (1976) 14 ff.: 6–26.

einen Stadtfürsten vom Stadtfürstentum, einen Beamten von seinem Amt in eigener Machtvollkommenheit nicht ab- oder einsetzt, wenn er niemanden tötet oder blendet, seinen Günstling nicht über andere erhebt – wie kann ich dann das Land festigen!

Zwei unterschiedliche Auffassungen vom Königtum stoßen hier aufeinander: Der Beamte – er wurde später der zweite Mann im Staate – reklamierte als königlicher Emissär den dem König gebührenden Respekt. Šulgi setzt dem aber ein Prinzip entgegen, das den lokalen Autoritäten – besonders wohl im Grenzland – eine weitreichende Autonomie und das damit einhergehende Zeremoniell einräumt. Nach wie vor<sup>178</sup> ist mir wahrscheinlich, daß die Stärkung der Zentralgewalt in der Zeit nach Šulgi ein Grund für das Auseinanderbrechen des Reiches von Ur war.

### C. Literaturüberlieferung in der Schule

C1 In nicht wenigen Werken der sumerischen Literatur haben wir Hinweise auf mehr oder weniger explizite politische Meinungsäußerungen gefunden und konnten auch politisches Argumentieren mit Literatur beobachten. Diese Texte waren zu ihrer Zeit aktuell, bezogen sich auf Verhältnisse und Ereignisse, die im Bewußtsein von Hörern und Lesern eine Rolle spielten. Sie liegen aber ausnahmslos in wesentlich späteren Abschriften vor, vor allem aus der Zeit Samsuilunas von Babylon (1749–1712 v. Chr.), als Südbabylonien diesem Herrscher entglitt<sup>179</sup>: rund 500 Jahre nach Narām-Sîn, ca. 350 Jahre nach Urnammu und Šulgi, 250 Jahre nach der Auseinandersetzung zwischen Ibbi-Sîn und Išbi-Erra. Es ist gut vorstellbar, daß die Mythen und Epen zum Wiederhören und -lesen reizten – bei Königsliedern ist das weniger plausibel, wenn gleich die Könige, besonders Šulgi von Ur und Lipit-Eštar von Isin, die Pflege ihrer Texte in den Schulen in späterer Zeit fordern<sup>180</sup>.

C2 Keines dieser Literaturwerke wäre uns erhalten, hätte es nicht Eingang gefunden in den Lehrplan der Schulen. Das, was gemeinhin als *die* sumerische Literatur gilt, ist ja nur der Teil von ihr, den babylonische Oberlehrer für ihre Zöglinge geeignet erach-

<sup>178</sup> Wilcke (1970) 62 ff.

<sup>179</sup> Siehe die Fundsituation für Übungstafeln in Nippur: Miguel Civil, *Materials for the Sumerian Lexicon* 14 (Rom 1979) 7–8; Charpin (1986) 484 ff. für Schultexte aus Ur; für Larsa siehe z. B. die Samsuiluna 10 XII datierten Texte von Iddin-Dagān- und Lipit-Eštar-Hymnen TCL 16, 87 und 88; auch in Isin kommt die große Mehrzahl der Schultexte aus Schichten der Zeit Samsu-ilunas.

<sup>180</sup> Wilcke (1982) 43; Šulgi B (siehe Klein [1981a] 38 f.) 304–320 nennt die Schule als Ort der Überlieferung; Lipit-Eštar 2, 57–61 (Herman L. J. Vanstiphout, *Lipit-Eštar's Praise in the Edubba* in: JCS 30, 38 f.; 44) sagt:

Du, Lipit-Eštar, Sohn Enlils,  
Hast deine Gerechtigkeit in aller Mund sein lassen,  
Deine Preislieder sollen auf den Tontafeln der Schule nicht weggelassen werden!  
Der Schreiber soll über sie jauchzen! Großartig soll er sie deklamieren!  
Dein Preis soll unter den Angehörigen der Schule kein Ende finden!

teten, den sie in den Kanon der Schultexte aufnahmen, einen Kanon, der landesweit verbindlich war<sup>181</sup>.

Die Schulen dienten der Ausbildung von ‚Beamten‘. Neben der Vermittlung von Fertigkeiten wie Lesen und Schreiben, verschiedenen Rechenarten, Urkundentechniken und Rechtskunde, Musik und rhetorischen Formen<sup>182</sup> wollten die Lehrer den zukünftigen Staatsdienern offensichtlich auch geistige Inhalte mitgeben, vor allem solche, die das herrschende politische System stützten.

Zu diesen Inhalten gehört vor allem die Verankerung des Staates und der Dynastie in der Geschichte.

Ein zweiter solcher Inhalt ist sicher die zentrale Bedeutung der Anerkennung durch den Götterkönig Enlil für den rechtmäßigen König. Damit hängt die Bedeutung des Kultes von Nippur für das Gedeihen des Landes zusammen.

Eine doppelte Funktion wird der Darstellung des idealen Königs zugekommen sein. Sie zeigt ein Vorbild, dem Schüler und Beamte nacheifern sollten. Sie sollten ebenso klug und weise werden, so fleißig lernen wie Šulgi, sollten aber auch ebenso tapfere Krieger werden wie er; in ihren Ämtern sollten sie gerecht schalten und ihre Stellung nicht nutzen, um Schwächere zu unterdrücken oder zu berauben. Auch Königskinder gingen zur Schule, lernten mit denselben Texten wie andere Schüler. Sie mußten sich später als Könige oder hohe Würdenträger am Ideal des idealen Herrschers gemessen wissen. Wegen dieser doppelten Funktion wünschten die Herrscher die Aufnahme der sie preisenden Lieder in den Kanon; sie sahen sich selbst als Beispiel für kommende Generationen.

C3 Es fällt auf, daß in der sumerischen erzählenden Literatur und den Liedern alles fehlt, was die Dynastie von Akkade verherrlichen könnte. Auch in Mythen wie „Inanna und Ebeh“ sahen wir eine implizite Kritik am Verhalten der mit Akkade identifizierten Inanna.

Unter den vielen Texten aus Nippur gibt es nur eine mögliche Ausnahme: die Erzählung von Sargon von Akkad und seiner Rolle als Mundschenk Ur-Zababas von Kiš<sup>183</sup> – aber der Ausgang der Geschichte ist ganz unklar. Im altbabylonischen Ur fand sich ein literarisch tradierter, wohl fiktiver Sargonbrief, der zeigt, daß man dort die im mittelbabylonischen „šar tamhari-Epos“ überlieferte Auseinandersetzung Sargons mit dem Herrscher des anatolischen Puruṣhattum kannte<sup>184</sup>. Diese beiden Einzelstücke bestätigen als Ausnahme die Regel.

<sup>181</sup> Siehe Robert D. Biggs, in: JNES 29 (1970) 58 (Rezension zu UET 6/1); Miguel Civil, Lexicography, in: Fs. Jacobsen 145, Anm. 36; Charpin (1986) 452; Wilcke (1987) 85–89.

<sup>182</sup> Siehe Åke W. Sjöberg, The Old Babylonian Eduba, in: Fs. Jacobsen 159–179.

<sup>183</sup> Jerrold S. Cooper, Wolfgang Heimpel, The Sumerian Sargon Legend, in: JAOS 103 (=Fs. Kramer) (1983) 67–82. – Die Dichtungen der Enheduanna möchte ich nicht zu den Ausnahmen rechnen; die Inanna-Lieder der Sargon-Tochter und en-Priesterin des Mondgottes in Ur wenden sich zwar ohne Zweifel an die Göttin von Akkade; nin-me-šár-ra endet aber in der Aussöhnung von Inanna (und Enheduanna) mit Nanna – vielleicht ein Grund für die Beliebtheit der Dichtung?

<sup>184</sup> Wilcke (1982) 51f., Anm. 51.

Das Erzählgut um die Herrscher von Akkad<sup>185</sup> war also bekannt. Das verdeutlichen auch die in mündlicher Überlieferung wurzelnden ‚historischen Omina‘, die einen ominösen Befund (z. B. der Eingeweideschau) mit einem Ereignis der Vergangenheit – gleich ob real oder fiktiv – verknüpfen. Dasselbe gilt vom Šulgi-Sohn und Nachfolger Amar-Su’ēn, der in der Schulliteratur einer *damnatio memoriae* anheimfiel, ohne daß die Gründe erkennbar wären. Nur ein literarisches Fragment handelt von ihm, und dieses zeigt ihn in einer Rolle, die der Narām-Sīns in „Fluch über Akkade“ entspricht<sup>186</sup>.

C4 Nach Samsu-iluna und außerhalb des babylonischen Kernlandes ist es anders. Man lehrte zwar in der Schule dieselbe Literatur wie im zentralen Babylonien, pflegte aber auch die akkadisch-sprachigen Epen um die Könige von Akkade<sup>187</sup>, die dann nach der Altbabylonischen Zeit im Hethiterland und im fernen Ägypten auftauchen. Sargons Geburtslegende ist gar erst aus dem 1. Jahrtausend bezeugt<sup>188</sup>. Nachhaltbabylonische Texte zeichnen dann auch ein ganz anderes, unerwartet negatives Bild Šulgis, des strahlenden, vorbildhaften Königs der sumerischen Schulüberlieferung<sup>189</sup>.

C5 Die Verteilung der Texte spricht für eine gezielte Ausgrenzung, auch wenn *argumenta e silentio* riskant sind. Diese Ausgrenzung betraf nicht das Abschreiben offizieller, öffentlich aufgestellter Stelen-, Statuen- oder Bauinschriften. Inschriften der Könige von Akkade kopierte man sogar sehr gern – vielleicht aber weniger des Inhalts als der altentümlichen Sprache und Zeichenformen wegen.

Einen Grund für die durch die Jahrhunderte konsequente Ablehnung der Literatur über die Könige von Akkade kann ich nach den erhaltenen Resten der Werke nur vermuten; im „*šar tambari*-Epos“ bezeichnet Sargon seinen Gegner als „Liebling En-

<sup>185</sup> Siehe die Übersicht bei *Westenholz* (1983).

<sup>186</sup> Siehe *Wilcke* (1970) 62 mit Anm. 29; *Piotr Michalowski*, Amar-Su’ena and the Historical Tradition, in: *Maria defong Ellis*, Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein (Hamden 1977) 155–157. – Zu den ‚historischen‘ Omina: *Wilcke* (1988b) 123–128 mit älterer Literatur.

<sup>187</sup> Bekannte Fundorte der älteren altbabylonischen Zeit sind Mari, Tell Ḥarmal (Šaduppūm) und vielleicht Sippar (aber *Jacob J. Finkelstein*, The so-called „Old Babylonian Kutha Legend“, in: *JCS* 11 (1957) 83 und *Christopher B. F. Walker*, The Second Tablet of *tupšenna pitema*, an Old Babylonian Naram-Sin Legend, in: *JCS* 33 (1981) 191–195 sind spätaltbabylonisch); das Datum des „*narū dialoguée*“ aus Larsa (*Daniel Arnaud*, Larsa. Catalogue des Textes ... de la sixième campagne, in: *Syria* 53 [1976] 77) ist unbekannt.

<sup>188</sup> Sie ist im Mai 1990 unerwartet aktuell geworden – ganz im altorientalischen Sinne – als politisches Argument. *Time International* 1990 Nr. 21 (21. 5. 1990), 23 berichtet: „The president sat and watched ... a tableau – Moses redux? – of a baby Saddam rocking in a cradle in the marshes.“ Vorbild der vom Journalisten gründlich mißverstandenen Darstellung ist die Geburtslegende Sargons von Akkade, des Gründers des ersten Weltreiches eines semitischen Volkes, eines Reiches, das von iraqischem Boden ausging.

<sup>189</sup> Siehe *Wilcke* (1988b) 129f.; 133; *al-Rawi* (1990) 10: 28–33. Wie die „Šulgi-Prophetie“ (*Rykle Berger*, Gott Marduk und Gottkönig Šulgi als Propheten, in *Bibliotheca Orientalis* 28, 1971, 3–24) die Regierung des Königs beurteilte, ist mir aus dem bruchstückhaften Text nicht deutlich.

lils“, rechnet Enlil also dem Lager seiner Gegner zu<sup>190</sup>. Auch in „Narām-Sîn und die feindlichen Heere“ scheint Enlil auf der gegnerischen Seite zu stehen<sup>191</sup>.

Da die Ablehnung der Werke über Sargon und Narām-Sîn eine Anti-Akkade-Haltung zu zeigen scheint, glaube ich mit der Annahme von gegen Akkade gerichteter Tendenzliteratur – wie bei „Inanna und Šukaletuda“ und „Gilgameš und der Himmelsstier“ – nicht allzusehr in die Irre zu gehen.

C6 Man wollte offenbar an eine bestimmte Vergangenheit anknüpfen, an der die Herrscher von Akkade keinen Anteil hatten, eine Vergangenheit, die sich mit der Verehrung Enlils als Leiter der Götterversammlung verband, der irdisch die Rolle des Königs in der Ratsversammlung entsprach<sup>192</sup>. Die Ningirsu-Ninurta-Tradition konnte man integrieren, vielleicht weil es eine starke Gruppe gab, die sie als ihr ‚identitätsstiftendes‘ historisches Erbe sah – ganz gewiß aber auch, weil sie zwar einen anderen Herrscher, nicht aber ein anderes System propagiert.

Der Überlieferungsstrom beginnt in der Ur-III-Zeit; neue Herrscher reihen sich mit ihren Texten in ihn ein, auch solche der mit den Isin-Königen rivalisierenden Dynastie von Larsa. Unter Samsuiluna aber reißt die Tradition ab; nur einzelne Werke überleben. Es ist gewiß kein Zufall, daß dies zusammenfällt mit dem Verlust Nippurs und Südbabyloniens, woher für lange Zeit dann keine Texte kommen. Mit Nippur fiel auch das Enlilheiligtum und damit der geistige Mittelpunkt der diese Literatur tragenden Ideologie.

## D. Das Herrscherbild im Atramḫasīs-Epos

Das Atramḫasīs-Epos<sup>193</sup> erzählt von der Erschaffung der Menschen und ihrer Sozialisation und von der Sintflut. Die frühesten bekannten Textzeugen datieren circa 100 Jahre nach Samsu-iluna.

<sup>190</sup> Anson F. Rainey, *El Amarna Tablets 359–379* (*Alter Orient und Altes Testament* 8, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1970) 10: Rs. 11; 16.

<sup>191</sup> Oliver R. Gurney, *The Sultantepe Tablets IV. The Cuthean Legend of Naram-Sin*, in: *Anatolian Studies* 5 (1955) 102: 67–68 wird Enlil als Schöpfer böser, dem König feindlicher Dämonen vermutet; 106: 131–132 werden die Feinde Enlil zugerechnet, als ob diesem ihre Vernichtung vorbehalten bleiben soll (*Westenholz*, *Heroes* 330 „he is not allowed to ... exterminate the enemy since Enlil will do that for him in his own good time“) oder ob sie geschont werden, um Enlils Vernichtungswerk auszuführen. In den übrigen Epen um die Akkadkönige läßt der Erhaltungszustand der Texte die Rolle Enlils, soweit sie ihn erwähnen, nicht deutlich erkennen.

<sup>192</sup> Zur Rolle der Ratsversammlung im Reich von Ur III s. *Wilcke* (1974b) 49 f.

<sup>193</sup> *Wilfred G. Lambert, Allan R. Millard, Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969); *Wolfram von Soden*, *Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasīs-Mythos, Haupttext und Parallelversionen*, in: *ZA* 68 (1978) 50–94; *Wilcke* (1985) 295–298; *William L. Moran*, *Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-ḫasīs*, in: *Fs. Erica Reiner, 245–255* (jeweils mit Literatur); *Brigitte Gronenberg*, *Atramḫasīs, Tafel II iv–v*, in: *Dominique Charpin, Francis Joannès, Marchands, diplomats et entrepreneurs (Études ... Paul Garelli, Paris 1991) 397–410*; *Wilfred G. Lambert*, *Three New Pieces of Atra-ḫasīs*, ebenda 411–414.

Zu Beginn der Geschichte müssen die Götter hart für ihren und ihres Herrschers Lebensunterhalt arbeiten. Sie treten in Streik und wollen den Götterkönig Enlil absetzen:

Den Berater der Götter, den Helden,  
kommt, laßt uns ihn aus seiner Wohnung fortjagen!  
Enlil, den Berater der Götter, den Helden,  
kommt, laßt uns ihn aus seiner Wohnung fortjagen!<sup>194</sup>

Sie umzingeln Enlils Wohnung bei Nacht. Die Bedrohung wird bemerkt, Enlil wird geweckt. Dieser, der Träger des traditionellen Königsepithetons „Held/Krieger“, greift nicht etwa selbst zu den Waffen; er fordert seinen Wesir Nuska auf, sich zu bewaffnen und ihn zu beschützen<sup>195</sup>. Auf Nuskas Rat werden die anderen großen Götter zur Beratung geholt. Der Himmels Gott An und Enki, der weise Gott der Wassertiefen, zeigen Verständnis für die Streikenden. Man verhandelt; die Aufrührer erklären sich zum Kampf bereit. Nun weint Enlil, will sich zusammen mit An in den Himmel zurückziehen und bittet diesen, ihm sein Amt zu nehmen<sup>196</sup>.

Enlil verkörpert das genaue Gegenteil eines idealen Königs früherer Epochen. Weder ist er ein mutiger Kämpfer, noch ist er gerecht und um das Wohl seiner Untertanen bemüht. Von Klugheit oder Weisheit merkt man nichts. Die besitzt vielmehr Enki, der das Dilemma durch die Erschaffung der Menschen löst, die fortan für die Ernährung der Götter arbeiten sollen.

Auch im weiteren Verlauf der Erzählung mangelt es Enlil an königlichen Tugenden. Er will schlafen. Dabei stört ihn aber der Lärm der immer zahlreicher werdenden Menschen. Darum will er sie mit Plagen dezimieren – wie in „Inanna und Šukaletuda“ ein untaugliches Mittel.

Enki rät den Menschen, sich zu wehren, indem sie den für die jeweilige Plage zuständigen Gott reichlich versorgen, die übrigen Götter aber hungern lassen. Es geht um den gezielten Einsatz und die gezielte Verweigerung von Arbeit und ihren Produkten in der Auseinandersetzung zwischen Herrscher und Untertanen.

Als der erboste Enlil dann die gesamte Menschheit in der Sintflut vernichten will, unterläuft Enki wieder den Plan; er warnt Atramḥasīs und sichert so die weitere Versorgung der Götter, die sich denn auch „wie Fliegen“ auf dessen erstes Opfer stürzen.

Das wenig schmeichelhafte Bild vom Götterkönig Enlil – in sumerischen Mythen von der Erschaffung der Menschen und über die Sintflut spielt es keine Rolle – zeigt, daß man die beobachtete Wirklichkeit am überlieferten Ideal kritisch maß: der ratlose Enlil ist „Berater der Götter“, und der Feigling trägt das Epitheton „Held“. Der kraftlose Potentat soll „König“ sein; er, der das Volk schützen sollte, quält es mit Plagen und will es vernichten.

Das Atramḥasīs-Epos zeigt ein neues Selbstverständnis der Untertanen gegenüber ihrem Herrscher, das Bewußtsein der eigenen Macht. Die unterdrückten Götter haben sich erfolgreich gewehrt, und Enlil ist es nicht gelungen, die Menschheit zu vernich-

<sup>194</sup> I 57–60.

<sup>195</sup> I 87–88. In der sumerischen Überlieferung wird Enlil nicht als Krieger bezeichnet.

<sup>196</sup> I 166–171.

ten. Nicht Gewalt und Unterdrückung, sondern Klugheit und List haben den Sieg davongetragen.

Galt das politische Interesse in der vergangenen Periode Auseinandersetzungen zwischen territorial und religiös bestimmten Einheiten und deren Protagonisten und der innergesellschaftlichen Ordnung, so thematisiert das Atramḫasīs-Epos erstmals soziale Konflikte und ihre Lösungen<sup>197</sup>. Auch hier ist die politische Aussage in einen Mythos gekleidet, dient die mythologische Erzählung als Metapher für politisches Reden.

### Mehrfach zitierte Werke und Abkürzungen

AfO: Archiv für Orientforschung.

*Alster* (1972): *Bendt Alster, Dumuzi's Dream* (Mesopotamia 1, Kopenhagen).

(1975): *ders.*, On the Interpretation of the Sumerian Myth „Inanna and Enki“, in: ZA 64, 20–34.

(1983): *ders.*, Dilmun, Bahrain, and the Alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature, in: *Daniel T. Potts, Dilmun* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2, Berlin) 39–74.

*Attinger* (1984): *Pascal Attinger, Remarques à propos de la „Malédiction d'Accad“*, in: RA 78, 99–121.

*Benito* (1969): *Carlos A. Benito, 'Enki and Ninmah' and 'Enki and the World Order'* (Diss. Philadelphia). (Zeilenzählung nach *Claus Wilcke, Kollationen zu den Sumerischen literarischen Texten aus Nippur in der Hilprecht-Sammlung Jena*) (ASAW, phil-hist. Klasse 65/4, Berlin 1976) 9–13.

*Bottéro, Kramer* (1989): *Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer, Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne* (Bibliothèque des Histoires, [Paris]).

*Charpin* (1986): *Dominique Charpin, Le Clergé d'Ur au siècle de Hammurabi* (Genf/Paris).

*Cohen* (1981): *Mark E. Cohen, Sumerian Hymnology: The Eršemma* (Hebrew Union College Annual Supplements 2, Cincinnati).

*Cooper* (1978): *Jerrold S. Cooper, The Return of Ninurta to Nippur* (Analecta Orientalia 52, Rom).

(1983): *ders.*, The Curse of Agade (Baltimore/London).

CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London 1896 ff.).

*van Dijk* (1983): *Jan [=Johannes J. A.] van Dijk, Lugal ud me-lám-bi nir-ġál*, Bd. 1–2 (Leiden).

<sup>197</sup> Siehe auch *Wolfram von Soden, Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen*, in: *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 111 (1979) 1–33.

*Falkenstein* (1964): *Adam Falkenstein*, Sumerische religiöse Texte 5. „Enki und die Weltordnung“, in: ZA 56.

(1966): *ders.*, Die Inschriften Gudeas von Lagaš (Analecta Orientalia 30, Rom).

(1968): *ders.*, Der sumerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt, in: *Erwin Gräf*, Festschrift Werner Caskel (Leiden).

*Falkenstein, von Soden* (1953): *Adam Falkenstein, Wolfram von Soden*, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete (Zürich/Stuttgart).

*Falkenstein, Wilcke* (1992): *Adam Falkenstein, Claus Wilcke*, Inannas Gang zur Unterwelt, in: *Walter Jens* (Hrsg.) Kindlers Neues Literatur Lexikon 18 (München) 792–794.

*Farber-Flügge* (1973): *Gertrud Farber-Flügge*, Der Mythos „Inanna und Enki“ unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me (Studia Pohl 10, Rom).

*Garelli* (1974): *Paul Garelli*, Le Palais et la Royauté (XIX<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale 1971, Paris).

*Gelb, Kienast* (1990): *Ignaz J. Gelb, Burkhart Kienast*, Die altakkadischen Königsinschriften (Freiburger Altorientalische Studien 7, Wiesbaden).

*Hallo, van Dijk* (1968): *William W. Hallo, Johannes J. A. van Dijk*, The Exaltation of Inanna (New Haven/London).

*Heimpel* (1987): *Wolfgang Heimpel*, The Natural History of the Tigris according to the Sumerian Literary Composition Lugal, in: *Journal of Near Eastern Studies* 46, 309–317.

*Hirsch* (1963): *Hans Hirsch*, Die Inschriften der Könige von Agade, in: *AfO* 20, 1–82.

*Jacobsen* (1957): *Thorkild Jacobsen*, Early Political Development in Mesopotamia, in: *ZA* 52, 91–140 (= *Moran-[Jacobsen]*, Image 132–156).

(1978/79): *ders.*, Iphur-Kiši and his Times, in: *AfO* 26, 1–14.

(1987): *ders.*, The Harps that Once ..., Sumerian Poetry in Translation (New Haven/London).

Fs. *Jacobsen*: *Stephen Lieberman*, Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen (Assyriological Studies 20, Chicago 1974).

JAOS: *Journal of the American Oriental Society*.

JCS: *Journal of Cuneiform Studies*.

JNES: *Journal of Near Eastern Studies*.

*Kärki* (1980): *Ilmari Kärki*, Königsinschriften der Altbabylonischen Zeit I (Studia Orientalia Fennica 49, Helsinki).

*Kaiser* (1984): *Otto Kaiser*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden, Historisch Chronologische Texte (Gütersloh).

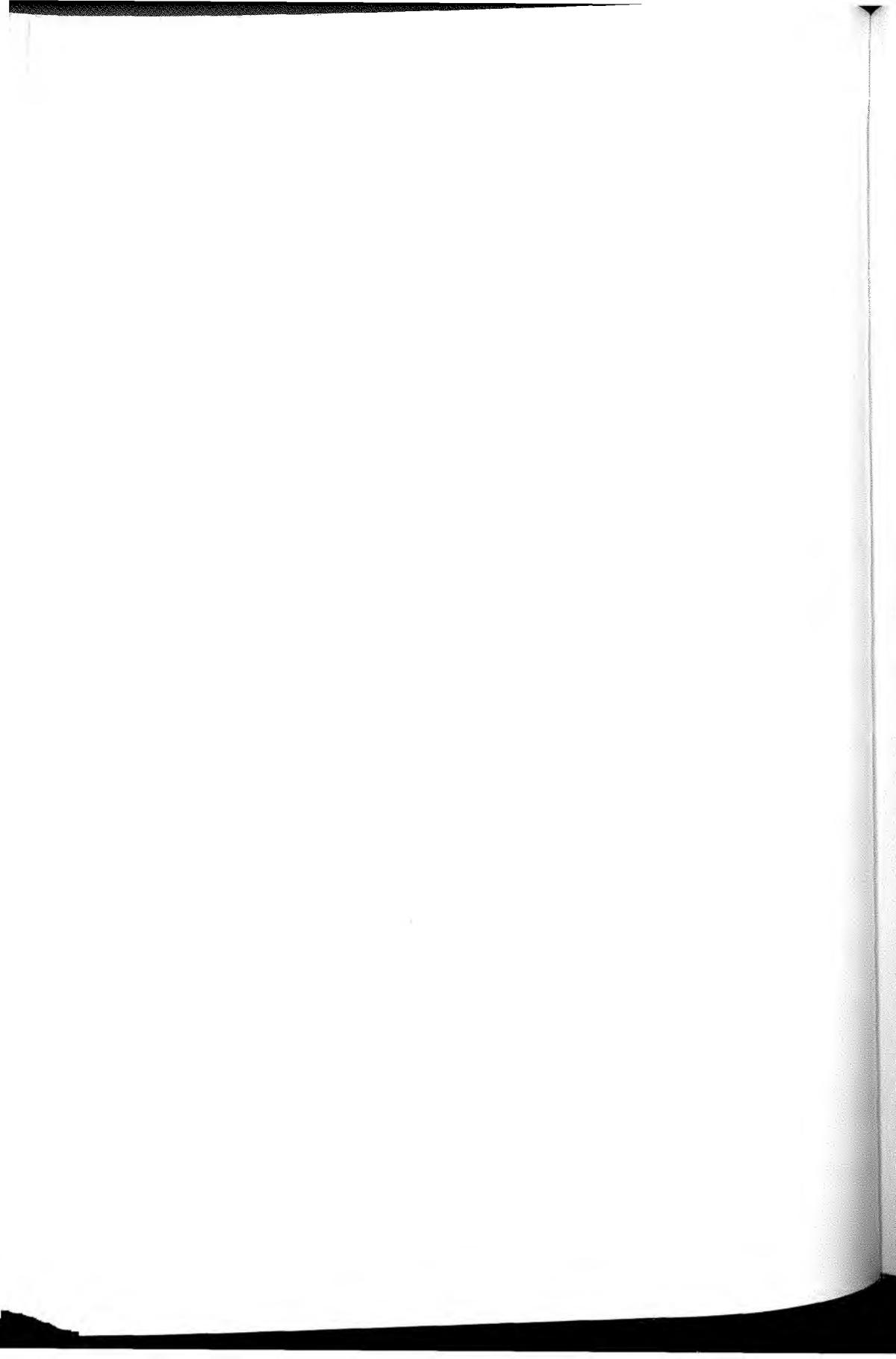
- Klein* (1981a): *Jacob Klein*, Three Šulgi Hymns (Ramat Gan).
- (1981b): *Jacob Klein*, The Royal Hymns of Šulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 71/7.
- Kramer* (1980): *Samuel Noab Kramer*, The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version, in: *Anatolian Studies* 30 (Festschrift Oliver R. Gurney) 1–13.
- (1981): *ders.*, Sumerian Literature and the British Museum: The Promise of the Future, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 124/4.
- (1989): *ders.*, BM 100042: A Hymn to Šu-Sin and an Adab for Nergal, in: *Fs. Sjöberg* 303–316.
- Kramer AV*: *Kramer Anniversary Volume* [Alter Orient und Altes Testament 25] (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976).
- Fs. Kramer*: *Jack M. Sasson*, *Studies in Literature from the Ancient Near East ... dedicated to Samuel Noah Kramer* (American Oriental Series 65, New Haven 1984).
- Kramer, Bernhardt* (1959/60): *Samuel Noab Kramer, Inez Bernhardt*, Enki und die Weltordnung, ein sumerischer Keilschrifttext über die „Lehre von der Welt“ ..., in: *Wiss. Zeitschr. der Friedrich-Schiller-Universität Jena, gesellschafts- und sprachwiss. Reihe* 9, 231–256.
- TMH NF 3: *dieselben*, Sumerische literarische Texte aus Nippur I (Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht-Sammlung ... Neue Folge 3, Berlin 1969).
- Michalowski* (1976): *Piotr Michalowski*, The Royal Correspondence of Ur (Dissertation, Yale).
- Moran-[Jacobsen]* (1970): *William L. Moran*, Towards the Image of Tammuz and other Essays [by *Thorkild Jacobsen*] on Mesopotamian History and Culture (Harvard Semitic Series 21, Cambridge, MA).
- RA: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*.
- al-Rawi* (1990): *Farouk N. H. al-Rawi*, Tablets from the Sippar Library I: The „Weidener Chronicle“: a supposititious royal letter concerning a vision, in: *Iraq* 52, 1–13.
- Fs. Erica Reiner*: *Francisca Rochberg-Halton*, Language, Literature, and History (Studies Erica Reiner, American Oriental Series 67, New Haven 1987).
- RIA: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* (Berlin 1932 ff.).
- Römer* (1985): *Willem H. Ph. Römer*, Zur Siegesinschrift des Königs Utuḫegal von Unug, in: *Orientalia* NS 54, 274–288.
- SBH: *George A. Reisner*, Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit (Berlin 1896).
- Sjöberg* (1976a): *Åke W. Sjöberg*, in-nin šà gur<sub>4</sub>-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enḫeduanna, in: *ZA* 65, 161–253.

- (1976b): *ders.*, Hymns to Ninurta for Šūsîn of Ur and Būrsîn of Isin, in: Kramer AV 411–426.
- Fs. Sjöberg: *Hermann Behrens et al.*, DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A (Fs. Åke W. Sjöberg, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphia 1989).
- Sladek* (1974): *William R. Sladek*, Inanna's Descent to the Netherworld (Diss. Baltimore).
- SRT: *Edward Chiera*, Sumerian Religious Texts (Upland, PA 1924).
- Steible* (1982): *Horst Steible*, Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften (Freiburger Altorientalische Studien 5/1–2, Wiesbaden).
- (1991): *ders.*, Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften (Freiburger Altorientalische Studien 9/1–2, Stuttgart).
- TCL: Textes Cunéiformes du Louvre (Paris 1910 ff.).
- UET: Ur Excavations, Texts (London 1928 ff.).
- Volk* (1989): *Konrad Volk*, Die balag-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi (Freiburger Altorientalische Studien 18, Stuttgart).
- Westenholz* (1983): *Joan Goodnick Westenholz*, Heroes of Akkad, in: Fs. Kramer 327–336.
- Wilcke* (1970): *Claus Wilcke*, Drei Phasen des Niedergangs des Reiches von Ur III, in: ZA 60, 54–69.
- (1974a): *ders.*, Zum Königtum in der Ur III-Zeit (mit Exkurs: ki-en-gi und ki-uri bis zum Ende der Ur III-Zeit), in: *Garelli*, Palais 177–232.
- (1974b): *ders.*, Politische Opposition nach sumerischen Quellen, in: *André Finet*, La Voix de l'Opposition en Mésopotamie (Institut des Hautes Études de Belgique, Bruxelles) 37–65.
- (1976): *ders.*, Ninmešarra – Probleme der Interpretation, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 68.
- (1982): *ders.*, Zum Geschichtsbewußtsein im Alten Mesopotamien, in: *Hermann Müller-Karpe*, Archäologie und Geschichtsbewußtsein (Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3, München) 31–52.
- (1985): *ders.*, Familiengründung im Alten Babylonien, in: *Ernst Wilhelm Müller*, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung (Freiburg/München 1985) 213–317.
- (1987): *ders.*, Die Inschriftenfunde der 7. und 8. Kampagne, in: *B. Hrouda*, Isin – Išān Bahrīyāt 3 (= ABAW 94, München) 83–120 mit Tafel 33–44.
- (1988a): *ders.*, König Šulgis Himmelfahrt, in: Fs. Lázló Vajda (Münchner Beiträge zur Völkerkunde 1, München) 245–255.

(1988b): *ders.*, Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit, in: *Jürgen von Ungern-Sternberg, Hansjörg Reinau, Vergangenheit in mündlicher Überlieferung (Colloquium Rauricum 1, Stuttgart)* 113–140.

(1989): *ders.*, Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List, in: *Fs. Sjöberg* 557–571.

ZA: Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie.



*Peter Machinist*

Assyrians on Assyria in the First Millennium B.C.\*

I.

The Neo-Assyrian state, whose history spans the ninth through the seventh centuries B.C., represented in size and complexity an unprecedented political phenomenon in the ancient Near East. It is customary among modern historians to call this state an empire, because it was multi-national as well as multi-ethnic, and subtly balanced between a core of urban centers and a wide-flung periphery; and the study of it has been going on since the earliest days of Mesopotamian scholarship, well over a century ago. Indeed, it was the rediscovery, in the early nineteenth century, of Assyria in its Neo-Assyrian phase – with its capital cities, monuments, and cuneiform tablet collections – that provided the foundation and impetus for the study of all of Mesopotamia and so gave the field its name, Assyriology<sup>1</sup>.

A long-standing topic in the study of Neo-Assyria has been the imperial ideology, and the texts and visual art that served as its expressions. The prominence and striking quality of these expressions – one recalls easily the high-flown rhetoric of the royal inscriptions, the imposing images of the king and his minions in the relief and other sculpture, and the reflections of all this in the Hebrew Bible, which was, after all, the product of two of the small states, Judah and Israel, that fell under the Assyrian juggernaut – these have made the topic of Assyrian imperial ideology an attractive one to several generations of scholars and lay readers. But it is a topic that has not lacked detractors. In particular, there has been a recurring tendency to dismiss these expressions and the ideology behind them as so much bombast: uninteresting, morally degenerate – compared with the sentiments in the Bible – and often historically worthless, since they are judged to make of the texts and art hopelessly distorted propaganda, and so

\* This revised version of the paper I originally presented at the colloquium in Munich owes much to the discussion of it by the colloquium participants. In several cases I have incorporated my responses to their questions, which are also printed elsewhere in this volume in somewhat different form. Note the abbreviations for two very frequently cited works:

AHw = *Wolfram von Soden* (ed.), *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 Bde. (Wiesbaden 1958–1981).  
CAD = *John A. Brinkman* (et al., eds.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 19 vols. to date (Chicago/Glückstadt 1956–).

<sup>1</sup> The story has been told many times. For a recent example, see *H. W. F. Saggs*, *The Might That Was Assyria* (London 1984) chapter 18.

remove them as reliable witnesses to the events and persons they are supposed to portray<sup>2</sup>.

I have indulged in a bit of caricature here, but not I think by much. In any case, such dismissive tendencies always had their opponents, and in the last couple of decades have fortunately given way to more subtle and penetrating appreciations. The work has come from several scholarly circles. Most visible among them has been the group of Italian scholars around Mario Liverani, who have been trying to construct from the written sources a kind of "ideological grammar", or as they have called it, a "Lessico ideologico assiro", parts of which have appeared in specific studies, with the programmatic piece by Liverani himself<sup>3</sup>.

Underlying these new efforts are several assumptions about the Neo-Assyrian state and the sources on it. First, the rapid growth of that state to imperial dimensions was not just an administrative, but an ideological problem. Put another way, the state was not just a bureaucratic apparatus for the exchange – often forced – of goods and persons, but an arena for the communication of ideas, which in turn provided the energy and lubrication to keep the state functioning. The challenges, thus, of governing, of making the state operate in an integrated way, interwove with the challenges of what governance was: of what the entity was that was to be governed; of how to conceptualize and legitimate the ruling group, and to insure co-operation with it on the part of its subjects in mind as well as body. The ideology developed to meet these challenges constituted, indeed, a system: a coherent language and form, expressing a particular world-view, of what governance was and of how it was to proceed. Finally, the texts and visual art in which this ideology was laid out are to be seen, in the felicitous phrasing of Hannes Galter, not merely as "Information", but even more as "Informationsquelle"<sup>4</sup>. That is, they are *sources* ("Information") on the history, especially the political

<sup>2</sup> Cf. references to elements of this attitude, without, however, approving of them, in, e.g., Ephraim A. Speiser, *Ancient Mesopotamia*, in: *The Idea of History in the Ancient Near East* (ed. Robert C. Dentan, New Haven 1955) 65; and Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion* (Munich 1984) 91. The attitude was doubtless encouraged by an attachment to the Hebrew Bible and the fascinated horror with which it treats the Assyrians, and in the nineteenth century found its most celebrated echo in Lord Byron's opening couplet from his "Defeat of Sennacherib":

The Assyrian came down like the wolf on the fold  
And his cohorts were gleaming in purple and gold.

<sup>3</sup> Mario Liverani, *The Ideology of the Assyrian Empire*, in: *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (ed. Mogens T. Larsen, Mesopotamia 7, Copenhagen 1979) 297–317. Other work of this school includes, e.g., the essays of Frederick Mario Fales, Roberto Gelio, Mario Liverani, and Carlo Zaccagnini in: *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis* (ed., Frederick Mario Fales, Rome 1981), which also contains studies of like-minded colleagues from other lands; and two companion essays by Zaccagnini and Fales on *The Enemy in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions*, in: *Mesopotamien und seine Nachbarn 2* (hrsg. Hans-Jörg Nissen und Johannes Renger, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1, Berlin 1982) 409–424, 425–435.

<sup>4</sup> Hannes Galter, *Kommunikationsebenen innerhalb der politischen Sprache des assyrischen Reiches*, in: *Akten der 13. Österreichischen Linguistentagung Graz (Arbeiten aus der Abteilung „Vergleichende Sprachwissenschaft“ Graz 1, Leykam/Graz 1988) 74*, who refers to the earlier essay of Mario Liverani, *Memorandum on the Approach to Historiographic Texts*, in: *Orientalia NS 42* (1973) 178–194.

and military history, they intend to record. But their value as sources must always be gauged in the light of their distortions and incompleteness – limitations conditioned especially by their ideological concerns. The detractors mentioned above understood this, but went too far with it. In particular, they did not appreciate that these very same limitations and concerns give the texts and art another value – not as sources on an external reality, but as *actual historical reality themselves* (“Informationsquelle”): as witnesses to the people who composed them, and to their mental and social ambience.

The present paper builds on the work just discussed. The general question it asks is the central one for the content of the Assyrian imperial ideology: if modern historians have called the Neo-Assyrian state an empire, how did the ancient Assyrians understand it? To answer this comprehensively would clearly outstrip the space available. The focus, therefore, is on two specific issues:

1. What for the Neo-Assyrians constituted “Assyria”? What kind of entity was this said to be not only in territory, but in political form and purpose?
2. What for the Neo-Assyrians constituted “Assyrians”? What groups were seen as included in this term and on what basis? Was there, in other words, a way of defining membership in the Assyrian state?

The sources for these issues are numerous and varied, embracing written texts, both public and private, as well as visual art; and as in much of the ancient Near East, they emanate overwhelmingly from the ruling elites. Here our attention will be concentrated on the category longest and most fully studied, the royal inscriptions<sup>5</sup>. A brief explanation of their features and settings is therefore in order. The focus is a celebratory narrative of the achievements of the kings, normally military campaigns, arranged either in chronological sequence – whereupon the texts are labelled by modern scholars as annals – or in geographical units combining several chronological phases, sometimes indiscriminately – called, then, “display” or “summary” inscriptions. In this narrative, the king usually speaks in the first person, but there can be a shift – disconcertingly, often, to modern taste – to the third person, as praise of the king moves from internal to external perspective and back again. In a number of texts, this military narrative is surrounded by other sections: an introduction, sometimes identifying the text as royal property, but at least describing the king by a list of his praiseworthy titles and epithets; and concluding sections, first detailing some royal building enterprise, for which the inscription serves as a witness, and then listing blessings and/or curses on a future ruler to respect the inscription when he finds it and/or to restore the building which it describes.

Whether with these additional sections or not, the royal inscriptions are found in great variety and in many places: in the major capital cities as well as in the farthest provinces; on tablets, cylinders, cones, prisms, bricks, standing statuary, full or bas-reliefs on buildings or on natural formations, especially mountain cliffs; in forms that contain full descriptions of a campaign or campaigns, or an abbreviation to conform to

<sup>5</sup> The bibliography on these is immense. Some important recent examples: *Albert Kirk Grayson, Assyria and Babylonia*, in: *Orientalia NS 49* (1980) especially 150–159; *Assyrian Royal Inscriptions* (ed. *Fales*) (note 3); *Johannes Renger, Assyrische Königsinschriften (19.–7. Jh.)*, in: *Reallexikon der Assyriologie 6* (hrsg. *Dietz Otto Edzard*, Berlin/New York 1980–1983) 71–77.

the space available on a statue or a relief; accessible immediately to a public, as on the walls of palaces or on statues of the king set up in public places in provincial capitals, or rather inaccessible, because on high, remote cliffs or in the foundations of buildings whose construction they record, and where they are meant then to be seen by the gods, to whom they convey the homage of the king, and by later rulers come to renovate the building, for whom the inscriptions serve as a challenge to emulate the achievements recorded. This wide and varied distribution, which puts royal inscriptions in all parts of the empire, coupled with the abundant production of these texts – in multiple copies, marked by periodic revisions or updating to reflect new times and conditions – underscores the importance attached to the inscriptions by the ruling groups responsible for them. Indeed, it may not be too much to say that they represent the major public statements of the Assyrian central government.

## II.

What, then, do the royal inscriptions tell us about the native elites' views of "Assyria" and "Assyrians"? Since the two issues are obviously related, we will treat them together, and begin by reviewing the main categories of phraseology used. There are five of them:

1. *Assyria*. The basic term here is *māt(KUR) Aššur<sup>ki</sup>*, literally, "the land of Aššur"<sup>6</sup>. It is an essential part of the royal titulary, in the form "king of Assyria", which comes near the beginning of the list<sup>7</sup>; and the protecting gods are often described as "those who dwell in Assyria"<sup>8</sup>. Modern historians conventionally understand "Assyria" to refer in the first instance to the land around the upper Tigris River, comprising the rough triangle that embraces the capital cities of the Neo-Assyrian period, Nineveh, Kalah (Nimrud), Assur, and Dur-Šarrukin (Khorsabad)<sup>9</sup>. The inscriptions do not make this specific, but they do imply it in several ways: by calling Assyria "the good pasture"<sup>10</sup>, which well describes the plateau grazing in the region; by contrasting "Assyria" with "Babylonia", i.e., southern Mesopotamia (written as "Babylon/the land of Sumer and Akkad/land of Karduniaš"), as in the titulary of those Assyrian kings who laid claim to sovereignty over Babylonia as well as Assyria<sup>11</sup>; and by tracing, in the titulary of Esarhaddon (680–669 B.C.) and Aššurbanipal (668–627 B.C.), the king's an-

<sup>6</sup> See Neo-Assyrian occurrences in: *Simo Parpola*, Neo-Assyrian Toponyms (Alter Orient und Altes Testament 6, Neukirchen/Vluyn 1970) 43–54.

<sup>7</sup> E.g., *Daniel D. Luckenbill*, The Annals of Sennacherib (Oriental Institute Publications II, Chicago 1924) 23:2.

<sup>8</sup> So in Sargon II: *Friedrich H. Weissbach*, Zu den Inschriften der Säle im Palaste Sargon's II. von Assyrien, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 72 (1918) 184–185:55–56; *Walter Mayer*, Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr. Text und Übersetzung, in: Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 115 (1983) 84–85:160.

<sup>9</sup> Cf., e.g., *Saggs*, *Might* (note 1) 2–6.

<sup>10</sup> *Rykle Borger*, Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (Archiv für Orientforschung Beheft 9, Graz 1956) 106 III:35.

<sup>11</sup> *Marie-Joseph Seux*, Épithètes royales akkadiennes et sumériennes (Paris 1967) 301–304. Cf. also Esarhaddon, who talks about restoring the cult rooms and cult places of "Assyria and Akkad" – *Borger*, *Asarhaddon* (note 10) 59 V:38.

cestry to “Bel-bani, son of Adasi, establisher of the kingdom of Assyria, whose core (*durugšū*) is Baltil”, Baltil being the name, perhaps of the central part, of the city of Assur<sup>12</sup>. This last recalls another indication of Assyria as the land around the Upper Tigris, namely, the Assyrian convention to write the names of Assyria, the city of Assur, and the national god Aššur all as *Aššur* (though with differing determinatives to distinguish land, city, and god), which clearly marks the native understanding of the land as the extension of the city and god.

“Assyria”, however, comes to include more than this core area of the Tigris triangle, in conformity with the expansion of Assyrian territorial holdings beyond it (see below). As such, when the inscriptions speak of captives from new campaigns “brought back to Assyria”, it is not always clear whether this is the core or the borders of the organized imperial administration.

2. *Assyrian*. As a population description, the royal inscriptions employ three terms.

a) The dominant one, which conforms to a long attested pattern in Akkadian, is “x of Assyria”, where “x” can be expressed by the Akkadian words *nišē* (“people”), *mārē* (“sons”, which, as in other Semitic languages, means in this kind of construction “members of the group so and so”), or, least frequent, *ba’ulāt/baḫulāt* (“population/subjects”)<sup>13</sup>. The sense of dependency that can be involved here is made explicit in a conjunction of phrases from a text of Esarhaddon, in which the king speaks of “the Assyrians (lit., sons of Aššur), my servants”<sup>14</sup>.

b) Less often, membership can be defined in terms of the principal god of the realm. Thus, “subjects of Enlil” (*ba’ulāt<sup>d</sup> Enlil*), where in several of the texts the connection with Assyria is made explicit: e.g., from Sargon II (721–705 B.C.), describing Sargon’s predecessors as the ones “who exercised dominion over Assyria and ruled the subjects of Enlil”. At least once, however, the phrase is “subjects of Aššur” (*ba’ulāt<sup>d</sup> Aššur*)<sup>15</sup>. It is interesting that in the – admittedly few – occurrences of this second term for “Assyrians” Enlil is apparently more frequent than Aššur. Unless Enlil stands here for Aššur – and we know that by the late second millennium B.C., the assimilation was underway<sup>16</sup> – the preference may reflect a more archaic tradition, for Enlil was the old leader of the southern Mesopotamian pantheon, going back to the third millennium and doubtless earlier, who also held sway in Assyria during the middle of the second millennium. Indeed, the phrase “subjects of Enlil” seems to originate with the dynasty

<sup>12</sup> Cf. CAD D 191b s.v. *durgu*, b).

<sup>13</sup> See, e.g., *Borger*, Asarhaddon (note 10) 43: 50 (*nišē*); *Maximilian Streck*, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige II (Vorderasiatische Bibliothek 7/2; Leipzig 1916) 14–15: 24 (*mārē*); *Luckenbill*, Annals (note 7) 48:5 (*baḫulāte*). For other examples, including other geographical units, see for *ba’ulātu/baḫulātu*, AHW, 96b, 117a; CAD B, 182–183a; *māru*, AHW, 616a, 10e); CAD M/I, 315b–316a, 5c); *Parpola*, Toponyms (note 6) 43: and *nišū*, CAD N/II, 287, 2c).

<sup>14</sup> *Borger*, Asarhaddon (note 10) 102 Gbr. I: 10; cf. 103 Gbr. II: 22.

<sup>15</sup> For these texts see CAD B, 182b, s.v. *ba’ulātu*, la’).

<sup>16</sup> *Rykle Borger*, Einleitung in die assyrischen Königsinschriften I (Handbuch der Orientalistik, Leiden 1961) 66–67; *Albert Kirk Grayson*, Assyrian Royal Inscriptions I (Wiesbaden 1972) 19:n. 57, 154:n. 57, though Grayson’s effort to place the assimilation already in the Old Assyrian period, in the first half of the second millennium, is questionable.

of Agade in the south in the late third millennium<sup>17</sup>, which in many ways had a profound impact on Assyria.

c) Finally, an "Assyrian" or "Assyrians" can be designated by the form *aššurû* (< *aššurîu*) or *aššuraya*, in which the determinatives KUR (= *mātu* "land") and/or LÛ (= *amîlu* "man") may or may not precede<sup>18</sup>. This form conforms to the common Akkadian pattern of a gentilic, characterized by the ending *-aya* or *-iu*<sup>19</sup>. In the royal inscriptions, it does not seem to differ in meaning from the above two designations for Assyrian. However, the vassal treaties of Esarhaddon suggest otherwise, since lines 162–163 explicitly differentiate between a LÛ *aššuraya* and a *mār* (DUMU) *māt Aššur*<sup>ki20</sup>. What that difference might be is not clear, but something similar appears earlier, in the Middle Assyrian laws – here the terms are *awîlu* (earlier form of *amîlu*, lit., "man") and *aššurayu* (or as fem., *aššurayttu*) – and a number of commentators on these laws have argued that the distinction is one between a full citizen, of patrician status (the *awîlu*), and a commoner of inferior rank, but still with certain rights of freedom (the *aššurayu*)<sup>21</sup>. Unfortunately, the Middle Assyrian laws are not explicit enough to resolve the issue, and the apparent lack of a distinction in the usage of the Neo-Assyrian royal inscriptions suggests that even if *aššuraya* has a specific technical meaning, it also can be used more generally to mean "Assyrians".

It remains to be noted that the gentilic *aššurû* can also function as an adjective to describe: various objects, like glass and olive oil; the language, Assyrian, which we know from the textual evidence to be a dialect of Akkadian; and finally, at least two deities, viz., the goddess Ištar, in her manifestation as "the Assyrian Ištar"; and the national god, Aššur, who is called "the Assyrian god" and, in a phrase that is first attested at the end of the second millennium in the Middle Assyrian period, the "Assyrian Enlil", thus expressing the assimilation mentioned above<sup>22</sup>.

Contrasting with the two Assyrian categories just discussed, and helping, therefore, to define them more precisely, are two categories of terms for non-Assyrians.

<sup>17</sup> Cf. CAD B, 182b, s.v. *ba'ulātu*, *lal'*.

<sup>18</sup> Parpola, Toponyms (note 6) 42, 44–51.

<sup>19</sup> Wolfram von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik (Analecta Orientalia 33, Rome 1952) § 56 p,q.

<sup>20</sup> In the latest edition by Simo Parpola and Kazuko Watanabe, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths (State Archives of Assyria II, Helsinki 1988) 35, the lines are read and translated:

162 *šum-ma lu LÛ.aš-šur-a-a lu da-gil-pa-ni šā KUR-aš-šur*

163 *lu-u LÛ.šā-zi-ni lu-u LÛ.SAG lu DUMU KUR-aš-šur:KI*

164 *lu DUMU KUR šā-ni-tim-ma lu ina šik-nat-ZI-tim ma-la ba-šū-u*

162 If an Assyrian or a vassal of Assyria,

163 or a bearded (courtier) or a eunuch, or a citizen of Assyria

164 or a citizen of any other country, or any living being at all

165 besieges Assurbanipal ...

<sup>21</sup> See in *Guillaume Cardascia*, Les lois assyriennes (Littératures anciennes du Proche-Orient, Paris 1969) 144, 201, 215, 299–300, with discussion on 53–55, 60–62, 144–145, 203, 211, 301.

<sup>22</sup> CAD A/II, 471 s.v. *aššurû*. On the "Assyrian Ištar" see, e.g., Streck, Assurbanipal (note 13) 8.65, 182:40, and cf. the related, but at least for part of the Neo-Assyrian period, distinct "Ištar of Nineveh": Claus Wilcke, Inanna/Ištar, in: Reallexikon der Assyriologie 5 (hrsg. Dietz Otto Edzard, Berlin/New York 1976/1980) 79–80. On the "Assyrian Enlil" see Berger, Einleitung (note 16) 73, with some, but not all the pertinent attestations.

3. *Foreign geographical units.* As with the names for "Assyria" and its various capitals, these are conventionally preceded by a determinative to mark the semantic type to which they belong: KUR (= *mātu* "land") and URU (= *ālu* "city, town") are the most common for units that include humans. Thus, KUR Yadnana (= Cyprus) or URU Dimašqa (= Damascus)<sup>23</sup>. In addition, the term *nagû* ("district, region") can be found with the name of a foreign territory or alone, and functions both as a more general designation for an area, particularly one remote from the Assyrian core and therefore from exact knowledge on the part of Assyrian officialdom, and as a technical label for an administrative subdivision of a larger territorial unit like a state, whether a foreign state or the Assyrian state itself<sup>24</sup>.

4. *Foreign peoples.* Two of the common Akkadian patterns used to designate "Assyrians" also appear in the royal inscriptions for foreign peoples: a) *mārē* ("sons")/*nīšē* ("people") + name of a geographical unit<sup>25</sup>; and b) the gentilic in *-aya* or *-iu*. The latter, as in the case of "Assyrians", may or may not be preceded by a determinative, either geographical (normally KUR [= *mātu*] or URU [= *ālu*]) or LÚ (= *amīlu*). While the usage here is difficult to predict, at the least the names of nomadic foreigners never have KUR or URU, but may have LÚ (e.g., LÚ Tamudi, a nomadic Arab group, as against KUR Urartaya, people of the state of Urartu)<sup>26</sup>.

5. *The world.* The above four categories make up a whole, namely, the world as it was known, directly and indirectly, by the Assyrian administration. Several expressions with a long history in Mesopotamia are used for this larger whole, and for the most part they appear in contexts describing the sweep of the Assyrian king's power. Prominent among these expressions are: *kiššatu* ("universe"), as in the royal title *šar kiššati* ("king of the universe")<sup>27</sup>; *kibrāt arba'i/erbetti* ("the four quarters [of the world]"), as in *šar kibrāt arba'i/erbetti* ("king of the four quarters")<sup>28</sup>; and the king "who exercises authority over all lands from the rising to the setting sun"<sup>29</sup>.

### III.

The five categories we have briefly described are basic to the Assyrian royal inscriptions as these appear throughout the three centuries of Neo-Assyrian rule, ca. 910–614 B.C. But in the inscriptions the categories are not treated discretely. They are rather points in a network of ideas and expressions, which, while not always explicit, may nonetheless be understood as reflective of a coherent world-view. Let us look now at its major and some of its minor features.

The fundamental one is that the world – the human and natural world noted above as well as the cosmos beyond – is in the hands of the gods, pre-eminently the gods of

<sup>23</sup> Parpola, *Toponyms* (note 6) 103–104, 183.

<sup>24</sup> AHW, 712a, s.v. *nagû(m)* I and CAD N/I, 121b–122, 123 a4) s.v. *nagû* A.

<sup>25</sup> See the citations in note 13 from AHW and CAD.

<sup>26</sup> Parpola, *Toponyms* (note 6) 347, 370–373.

<sup>27</sup> Seux, *Épithètes* (note 11) 308–310 and for baroque variants, 312–313.

<sup>28</sup> *Ibid.* 305–308.

<sup>29</sup> Hugo Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons Bd. I* (Leipzig 1889) 168–169:5. There are similar examples in other texts.

Mesopotamia with whom the Assyrian king is bound up, and of these it is the national god, Assur, who is the center. For example, the Great or Nimrud Monolith of Aššurnasirpal II (883–859 B.C.) begins with an invocation to the principal gods of the realm, the first of which is Aššur, who is described as “the great lord, king of all the great gods”<sup>30</sup>. In the royal inscriptions, however, the focus is not so much on the gods as – not surprisingly – on the Assyrian king, and it is in statements about him and his capabilities that we learn about the power of the gods. Compare, for example, from Šalmaneser III (858–824 B.C.): “Aššur, the great lord, my lord, and Ninurta, who loves my vice-regency (*iššakkūtiya*) ... and (they) have given over to my hand all the lands together, the high lands to the borders of their territory.”<sup>31</sup> Or, from Sennacherib (704–681 B.C.): “Aššur, the great god, has entrusted to me a kingship without rival, and has made my weapons powerful above (all) those who dwell in palaces. From the upper sea of the setting sun to the lower sea of the rising sun, he has made all princes of the four quarters submit to my feet.”<sup>32</sup> Or, from Sennacherib’s successor, Esarhaddon (680–669 B.C.): “Aššur and Ninlil, who ... awarded him lordship over the lands”<sup>33</sup>. If these statements, thus, have as their purpose to describe the sovereignty of the Assyrian king over Assyria and other lands – indeed, in the royal hyperbole, over the known earth – they do so by acknowledging that this sovereignty comes from Aššur and the other gods, where it properly is centered.

The Assyrian king, then, is the agent of these gods. Indeed his ancient titles, going back to the Old Assyrian period, are priest (*šangû*), vice-regent (*iššakku*) (of Aššur), and prefect (*šaknu*) of Enlil, and these continue to appear in the Neo-Assyrian royal inscriptions<sup>34</sup>. The world which the king encounters is in two essential divisions: Assyria and its dependencies (thus, categories 1–2 above), and “non-Assyria” (categories 3–4 above). For Assyria, he is commanded to rule by the gods, or as an inscription of Sargon II (721–705 B.C.) puts it, “He (= Aššur) fully made over Assyria into my hands for administration and direction” (*ana piqitti u šapāri*)<sup>35</sup>. Sennacherib calls himself “the maker of Assyria” (*ēpiš māt Aššur<sup>ki</sup>*), and as the subsequent clauses indicate, he means by this both that he is the destroyer of Assyria’s enemies and that he is the provider for its cultic life and its physical fertility, through waterworks and construction<sup>36</sup>. These two themes, in turn, echo throughout the tradition of Neo-Assyrian royal inscriptions. The result is, as another passage from Sennacherib states, that the king “ruled the subjects of Assyria with obedience and peace” (*ina tašmê u salîme*)<sup>37</sup> – a

<sup>30</sup> Albert Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B.C. I* (1114–859 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 2, Toronto 1991) 238:1–11.

<sup>31</sup> Ernst Michel, *Die Assur-Texte Salmanassars III.* (858–824). 9. Fortsetzung, *Die Welt des Orients II* (1959) 410–411 II:1–2.

<sup>32</sup> Luckenbill, *Annals* (note 7) 66:2–3.

<sup>33</sup> Borger, *Asarhaddon* (note 10) 6 § 3:4–5, 13–14.

<sup>34</sup> See in *Seux*, *Épithètes* (note 11) 287–288 (*šangû*), 110–116 (*iššakku*), 112–115 & n. 29 (*šakin* d’Enlil).

<sup>35</sup> Henry W. F. Saggs, *Historical Texts and Fragments of Sargon II of Assyria*: (1) The “Aššur Charter”, *Iraq* 37 (1975) 14–15: 14–15.

<sup>36</sup> Luckenbill, *Annals* (note 7) 135–136:9–15.

<sup>37</sup> *Ibid.* 48:5.

phrase found also in the omen literature to describe a favorable outcome from the gods for a land<sup>38</sup>.

"Non-Assyria" in the Assyrian royal inscriptions is fundamentally a world of disorder and confusion<sup>39</sup>. Sargon II, for example, describes the Mannaeans, in northwestern Iran south of Lake Urmia, as "those in confusion" (*dalḫu*)<sup>40</sup>. What words like this mean emerges in other descriptions: that the people of Gizilbunda, east of the Mannaeans, "did not know lordship" (*lā idū bēlūtu*)<sup>41</sup>, or that the Tamudi and other Arab tribes "who dwell in the desert know neither overseer (*āaklu*) nor official (*šāpiru*)"<sup>42</sup>. Clearly, the "lordship", "overseers", and "supervisors" intended are those of the Assyrian world, and the point is made explicit in other contexts. Thus, the kings of Elam, whose "earlier and later kings did not fear Aššur and Ištar, my lords"<sup>43</sup>. Or, the people of Tumurru (in the mountains north of the Assyrian core triangle) "whose abodes are situated on the peaks of Mount Nipur, a difficult mountain, like the nests of the eagle ... had not submitted to my yoke"<sup>44</sup>.

If, then, the world of order which is Assyria is opposed to the world of disorder of "non-Assyria", it is obvious that the Assyrian king's task is to tame that disorder and transform it. In the first instance this is to protect the order already established in Assyria (cf. above about Sennacherib, "the maker of Assyria"), since "non-Assyria" is fundamentally, as Liverani and his colleagues have pointed out<sup>45</sup>, not a static world, but one which emits hostility, foreignness, strangeness (*abū, nak(i)ru*), and so threatens what Assyria represents. Thus, when the king is given, particularly at the beginning of royal inscriptions, titles embracing the world – "king of the universe/of the four quarters" (see category 5 above) – this would seem to refer to his taming and transforming capacity. Like his mandate for Assyria, this task of dealing with the disorderly non-Assyria comes to the king from the gods. Indeed, the identification here of king and gods is such that various of the expressions used can be interchanged between one and the other. Thus, the "radiance, awe, fear" (*melammu, rašubbatu, puluḫtu*) with which the king overwhelms the enemy can be his or those of the gods, to whom, in fact, these characteristics primarily belong<sup>46</sup>. In turn, the king establishes over the enemy his "victory and strength" (*litu u danānu*) or those of the gods, espe-

<sup>38</sup> CAD S, 100b–101a s.v. *salīmu*, 1a).

<sup>39</sup> Cf. Liverani, Ideology (note 3) 306.

<sup>40</sup> A. G. Lie, The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria. Part I. The Annals (Paris 1929) 18–19:104. For other occurrences see s.v. *dalḫu* in AHW, 154a; CAD D, 49b.

<sup>41</sup> Mayer, Sargons (note 8) 74–75:66.

<sup>42</sup> Lie, Inscriptions (note 40) 20–23:120–121.

<sup>43</sup> Streck, Assurbanipal (note 13) 54–57:70–71.

<sup>44</sup> Luckenbill, Annals (note 7) 71:38.

<sup>45</sup> Cf. Liverani, Ideology (note 3) 310, and more specifically, Zaccagnini, Enemy, and Fales, Enemy (note 3). For textual samples of *abū* and *nak(i)ru*, see CAD A/I, 211a, 213a; N/I, 191b–192a, 193b–194.

<sup>46</sup> See examples in CAD M/II, 10, 11b, s.v. *melammu*; AHW, 878b–879a, s.v. *puluḫtu(m)*; 962b–963a, s.v. *rašubbatu(m)*. The fullest study of these terms is Elena Cassin, La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne (Paris 1968).

cially Aššur<sup>47</sup>; or “the victory and strength” that the king displays are those that the gods give him<sup>48</sup>. And foreign nations and peoples are made to submit to “my yoke/the yoke of my rule” (i.e., the yoke of the king) or to “the yoke of Aššur”<sup>49</sup>. The identification is neatly epitomized in the words of the defeated king of Šupria, as he begs for his life from Esarhaddon: “He who is neglectful toward Aššur, king of the gods, does not obey the word of Esarhaddon, king of the universe ... I have committed a great sin against Aššur, by not obeying the word of the king, my lord.”<sup>50</sup>

The taming of disorder involves upon the Assyrian king various tasks, but they can be summed up in the notion that taming is transforming disorder into order by incorporating non-Assyria into Assyria<sup>51</sup>. So the king is to go out “to enlarge the border of Assyria” (*ruḫpušulšurbū mišir/kisurri/pulungi māt Aššur<sup>ki</sup>*), commanded by the gods, especially Aššur<sup>52</sup>; and Paul Garelli has drawn attention to the fact that in the Assyrian coronation ritual, whose textual tradition can be traced back to the Middle Assyrian period, this command forms a central part of the ceremony<sup>53</sup>. This enlargement of border clearly entails conquest, and the results are encapsulated in various kinds of expressions<sup>54</sup>:

- Ia. The captured people is “accounted to/with (*manū ana/itti*) the people of Assyria/my land”<sup>55</sup>. Correspondingly, the conquered state or region is “accounted” (*manū*), “(re)turned to” (in the sense, perhaps, of “turned into”: *turru ana*), or “added to” (*ruddu eli*) “the border (*mišru/pātu*) of Assyria/my land/a particular district or province of Assyria (*nagū*)”<sup>56</sup>.
- Ib. The captured land “is reorganized (anew)” (*ana eššūti šabātu*)<sup>57</sup>. Significantly, in one passage, from the Cyprus stela of Sargon II, the phrase is applied even to the very establishment of Assyria itself: “the far-off days of the organizing of Assyria”<sup>58</sup>.
- Ic. The land and/or people are said to “bear”, or “I (= the king) imposed upon them my yoke/the yoke of my rule/the yoke of Aššur, my lord” (*niru/abšānu*)<sup>59</sup>.

<sup>47</sup> Examples in AHW, 557b, s.v. *lītu(m)* I, especially 3b); CAD L, 221–223, s.v. *lītu*.

<sup>48</sup> E.g., in Borger, Asarhaddon (note 10) 73 § 47:1, 5.

<sup>49</sup> Examples in AHW, 7b, s.v. *abšānu*, 2a–b); 794a, s.v. *nīru(m)* I, 5a–b); CAD A/I, 65b–66a s.v. *abšānu*, c); N/II, 262b–263, s.v. *nīru* A.

<sup>50</sup> Borger, Asarhaddon (note 10) 103 Gbr. II i:18, 21.

<sup>51</sup> Cf. Liverani, Ideology (note 3) 311.

<sup>52</sup> Examples in AHW, 659b, s.v. *mišru(m)*, B 2d); 879a, s.v. *pulun/mgu, puluggu*; 940a, s.v. *rabū(m)* 6); 955b–956a, s.v., *rapāšu* D 3 b–c); CAD K, 434a, s.v. *kisurrū*, 2); M/II, 115, s.v. *mišru* A, 2’).

<sup>53</sup> Paul Garelli, Les empires mésopotamiens, in: Le concept d’empire (ed. Maurice Duverger, Paris 1980) 33–34, 44. The text is edited by Karl Fr. Müller, Das assyrische Ritual. I. Texte zum assyrischen Königsritual (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 41/3, Leipzig 1937) 12–13:34–35.

<sup>54</sup> Some of these are briefly noted in Liverani, Ideology (note 3) 307, 312.

<sup>55</sup> See in AHW, 604b, s.v. *manū(m)* V, 5a, 6a); CAD M/I, 224b, s.v. *manū*, 6a).

<sup>56</sup> AHW, 659b, s.v. *mišru(m)*, B 2b–c); 967a, s.v. *redū(m)*, D 5); 1334b, s.v., *tāru(m)* D 13b); CAD M/I, 225a, s.v. *manū*, 6b); M/II, 115, s.v. *mišru* A, 2’–3’).

<sup>57</sup> AHW, 259a, s.v. *eššūtu*, 1); CAD E, 377b, s.v. *eššūtu*; N/I, 122a, s.v. *nagū* A; S, 16b–17a, s.v. *šabātu* f). Note that occasionally other verbs can be substituted for *šabātu*, depending on the part of the reorganization being emphasized: *ašāru*, *banū*, *epēšu*, *paqādu*, *rašāpu*, *šūšubu*, *nibīssu šakānu/ zakāru*.

<sup>58</sup> Winckler, Keilschrifttexte (note 29) 180–181:32–35.

<sup>59</sup> See note 49.

- Id. Corresponding to Ic), the captives “seize” (*šabātu*) or “kiss” (*našāqu*) or “are made to seize/kiss my feet” (= the feet of the king)<sup>60</sup>.
- Ic. The land and/or people can have set over it “(my eunuch[s] as) governor(s) (*šaknu/bēl pihāti*)”<sup>61</sup>. In any case, there is an imposition of taxes, tribute, and service, usually represented by the two terms, which function virtually as a hendiadys, *biltu* (*u*) *mandattu*, but sometimes with the addition or substitution of other words: *nāmurtu*, *ilku*, *tupšikku*, *kudurru*, and, more seldom, *ardūtu*. These taxes are imposed “like Assyrians” (*kī ša assurī*)<sup>62</sup>, or, in equivalent phrasing, the “yoke of Aššur” is imposed “like Assyrians”<sup>63</sup>, or, finally it is the “Assyrian corvée” (*tupšikki aššurī*) which is imposed<sup>64</sup>.
- If. The conquered lands and peoples are said to be “put under one mouth (= authority)” (*pā ištēn šuškunū*), “turned to one mouth” (*turru ana ištēn pī*), “ruled as one” (*kī ištēn bēlu*), “ruled together/in harmony” (*mithāriš bēlu*)<sup>65</sup>.

In addition to the above phrases, which may be said to express the broad aims of Assyrian conquest, there are other phrases, describing more particular features of the process. The main ones are:

- Ia. The king can “uproot” (*našāhu*)<sup>66</sup> and “carry off into captivity” (*šalālu*)<sup>67</sup> people and property. And the captives can be “settled” (*šūšubu/šūšbutu*)<sup>68</sup> in other places of the realm, which can be described as giving the captives “peace/peaceful abodes/safety”<sup>69</sup>.
- Iib. The conquered area can be “destroyed” (frequently, in the sequence, “devastated, destroyed, burned with fire” [*našālu, naqāru, ina ištāti šarāpu/ina girri qamū*])<sup>70</sup>, especially in the urban buildings. The king can then “build anew” (*ana eššūti epēšu*) – cf. the phrase in Ib) above, to “reorganize” (*ana eššūti šabātu*) – and the building can involve specific structures or the whole settlement. If the latter, the king can “name it” (*šumšu nabū*), “re-name it” (*ana eššūti nibīssu šakānu/zakāru*), or “change the name” (*šuma nukkurū*), all to an Assyrian name, or he may apply the Assyrian name to an entirely new settlement in the conquered area<sup>71</sup>.

<sup>60</sup> AHW, 759a, s.v. *našāqu(m)*, G 4, D 2a–b); 1067a, s.v. *šabātu(m)*, II 4); 1214b, s.v. *šepu(m)*, 7); CAD N/II, 58, s.v. *našāqu*, c 1’); Š, 17a, s.v. *šabātu*, g 1’a’).

<sup>61</sup> AHW, 974a, s.v. *rēšu(m)*, 9b). On the problem of defining *ša rēši* as “eunuch”, see A. Leo Oppenheim, A Note on *ša rēši*, in: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 5 (1973) 330–334.

<sup>62</sup> See the citations in: Parpola, Toponyms (note 6) 42, s.v. AŠ2-ŠU-RI (except for Rost TGL 4.18 and Lie Sg 34.204) and AŠ2-ŠU2-RI.

<sup>63</sup> Paul Rost, Die Keilschrifttexte Tiglat-Pileasers III. Bd. I. (Leipzig 1893) 4:18.

<sup>64</sup> Lie, Inscriptions (note 40) 34:204.

<sup>65</sup> AHW, 662a, s.v. *mithāriš* 4); 873a, s.v. *pī(m)* I, lc, 4); CAD Š/I, 141a, s.v. *šakānu* d). Also Weissbach, Inschriften (note 8) 180:26 (*kī ištēn bēlu*). Note that these expressions can be used in reverse, to express a united rebellion against Assyria: Winckler, Keilschrifttexte (note 29) 102–103:34 (here in the form *pā ēda ušaškin*).

<sup>66</sup> AHW, 750b, s.v. *našāhu(m)* I, 13d); CAD N/II, 3b–4, s.v. *našāhu*, b 1’–2’).

<sup>67</sup> AHW, 1142, s.v. *šalālu(m)* I, 1c–e); CAD Š/I, 197–199, s.v. *šalālu* A, 1a).

<sup>68</sup> AHW, 1070a, s.v. *šabātu(m)*, 8); CAD A/II, 407b–408a, s.v. *ašābu*, 2’–3’); Š, 38b, s.v. *šabātu*, f).

<sup>69</sup> AHW, 775a, s.v. *nēhtu(m)*, 2), 775b, s.v. *nēhu*, 2b); CAD A/II, 403b, 408b, s.v. *ašābu*, 3a, 5d); N/II, 151a s.v. *nēhtu* a), 151b–152a, s.v. *nēhu*, a1’–2’a’).

<sup>70</sup> See Peter Machinist, Assyria and Its Image in the First Isaiah, in: Journal of the American Oriental Society 103 (1983) 724 & n. 24; in the latter correct the statement that *ina ištāti šarāpu* seems to disappear after Sennacherib; it is rather after Sargon II.

<sup>71</sup> For attestations of building and naming anew, see note 57 s.v. *eššūtu*. For “to name its name” (*šumšu nabū*), see AHW, 699b, s.v. *nabū(m)* II, 2a), CAD N/I, 33b, s.v. *nabū*, c’); for “to change the name” (*šuma nukkurū*), AHW, 719b, s.v. *nakāru(m)* II, 2b), CAD N/I, 168b, s.v. *nakāru*, 10b).

- Ic. In the conquered area, whether in a public place of gathering or something remote and inaccessible, the king may set up an "image" (*šalmu*) of himself or a "stela" (*narî*) with himself in some kind of relief – both also, as noted earlier, with a written text – in order to praise his power and deeds and/or those of the gods, especially Aššur. Correspondingly, in an accessible public place, he may set up the "Weapon of Aššur"<sup>72</sup>.
- IId. And if retained in power, the local ruler and population of the conquered land are "made to take an oath of loyalty/treaty (*adê*) to me/Aššur, my lord"<sup>73</sup>.

These phrases, of course, are not simply empty ideological rhetoric; they reflect a developing strategy of conquest over the ninth to seventh centuries B.C., which we can follow in the royal inscriptions themselves, as well as through other texts, the relief art, and particular archaeological sites. The basic outline of this strategy is now well known and involved three modes of integration, which were only fully implemented after the middle of the eighth century and the initiatives of Tiglath-pileser III (744–727 B.C.)<sup>74</sup>. In the first, the conquered area was preserved as a state with its local ruler, but now joined by an oath of loyalty (IId above) in vassalage to the Assyrian monarchy. This arrangement prescribed various obligations upon the vassal, in terms of political policy and regular supplies of tribute and personnel. In the second mode of integration, the conquered area was taken over fully by the Assyrian king, losing its local political form and rule, and reestablished as an Assyrian province (*pihātu*) with an Assyrian official as its supervisor (*šaknu* or *bēl pihāti*, both conventionally translated as "governor"; what difference if any there was between them is still unclear; see Ie above). This provincial status might befall a vassal who had refused his obligations, i.e., rebelled (the technical term is "sin" [*ḫātu*]), or it might be applied directly to a newly conquered area if circumstances required direct Assyrian rule. In either instance, the conquered area was annexed directly to Assyrian territory, and it is in this situation, thus, not the one of vassalage, that we find the use of the phrases about "accounting/(re)turning to the border of Assyria" and "reorganizing" a territory (Ia–Ib above). A third mode of integration, which overlapped the other two, particularly the provincial, was deportation, reflected in the phraseology of IIa<sup>75</sup>. Here significant elements of the conquered population were resettled elsewhere in the realm, replaced by deportees from other areas. This rearrangement, to undermine local resistance to Assyrian rule and supply the

<sup>72</sup> AHw, 747b, s.v. *narî(m)*, 2a), 1078b–1079a, s.v. *šalmu(m)* II, 2b, 5b); CAD K, 55b–56a, s.v. *kaḫku*, 3a); N/I, 366, s.v. *narî* A, 3a1'); Š, 80b–81a, 82b–83b, s.v. *šalmu*, 2'a', b1',3'). Discussion of the practice behind these expressions may be found in: Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Society of Biblical Literature Monograph Series 19, Missoula 1974) 53–60.

<sup>73</sup> For the fullest and most recent treatment of *adê*, with a survey of previous scholarship and an exhaustive list of occurrences, see Kazuko Watanabe, *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (Baghdader Mitteilungen Beiheft 3, Berlin 1987) 6–26.

<sup>74</sup> See, inter alios, Paul Garelli, in: Paul Garelli and Vladimir Nikiprowetsky, *Le Proche-Orient asiatique II: Les empires mésopotamiens, Israël* (Nouvelle Clio 2 bis, Paris 1974) 108–116, 229–234; Mario Liverani, *Antico Oriente. Storia, Società, Economia* (Rome/Bari 1988), chapters 28–29; Jana Peřírková, *The Administrative Organization of the Neo-Assyrian Empire*, in: *Archív Orientální* 45 (1977) 211–228; *idem*, *The Administrative Methods of Assyrian Imperialism*, in: *Archív Orientální* 55 (1987) 162–175.

<sup>75</sup> See Buxenay Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden 1979).

central government with manpower for its army and building projects, went along, of course, with the flow of tribute and taxes to the Assyrian authorities. And while deportees could be placed in any number of regions of the empire, they are mentioned pre-eminently in connection with the capital cities in the core area of the Upper Tigris. The capitals, then, in their cosmopolitanism came to embody the wider empire, to function as microcosm to the larger macrocosm<sup>76</sup>, and this is signaled on several occasions in the royal inscriptions. Thus, Aššurnāṣirpal II, describing the enlargement of Kalah, comments: "I took people whom I had conquered from the lands over which I had gained dominion ... I settled them therein"<sup>77</sup>. Sargon II, in building a new capital, Dur-Sarrukin, describes his royal palace in it whose limestone slabs were carved with reliefs of "the peoples whom my hands had made prisoner – peoples from all countries, from the region of the rising sun to the region of the setting sun"<sup>78</sup>. And Sennacherib speaks of enlarging his capital of Nineveh, in which "the wealth of the mountains and all lands, all the herbs of the land of Ḫatti, myrrh plants, among which fruitfulness was greater than in their (natural) habitat, all kinds of mountain vines, all the fruits of the settlements, herbs and fruit-bearing trees I set out for my subjects"<sup>79</sup>.

It will be plain, in sum, that the task of ordering the disorder of the non-Assyrian world is understood primarily as a matter of imposing obedience – obedience to the dictates of the Assyrian king as agent for the Assyrian pantheon headed by Aššur. Put another way, the terms "Assyria" and "Assyrian", in the royal inscriptions, are not really, or at least essentially, ethnic terms, but political ones, defining a region and people that manifest the required obedience<sup>80</sup>. Thus, the phrases listed above, "accounting/(re)turning to the border of Assyria/Assyrian people" (Ia) and "reorganizing" a territory (Ib), are invariably connected with phrases describing the imposition of Assyrian rule: bringing under the "yoke" of king or god (Ic), requiring tribute, taxes, and service, installing Assyrian governors (Ie)<sup>81</sup>. Indeed, we have seen that it is just these phrases on Assyrian rule which regularly accompany, and so define, the phrase of making the conquered region "like Assyrians". The resulting combinations may be illustrated by a text from Tiglath-pileser III: "With the people of Assyria I counted them. Work and corvée (*ilku tupšikku*), like Assyrians, I imposed upon them."<sup>82</sup> Or from Sargon II:

<sup>76</sup> Cf. Liverani, Ideology (note 3) 314.

<sup>77</sup> Grayson, Assyrian Rulers (note 30) 289–290:33, 36.

<sup>78</sup> Lie, Inscriptions (note 40) 78–79:4–7.

<sup>79</sup> Luckenbill, Annals (note 7) 113–114:17–21.

<sup>80</sup> My understanding here was arrived at before I read Oded, Mass (note 75) 86, who approaches the issue from another perspective.

<sup>81</sup> Whether, in addition, there was a requirement of obeisance to Assyrian gods is a debated matter. I incline toward the view of Cogan, Imperialism (note 72) 49–61 (cf., independently, John McKay, Religion in Judah under the Assyrians [Studies in Biblical Theology. Second Series 26, London 1973] especially chapter VII). He argues that while some kind of religious obeisance was expected in the provinces, as exemplified by the erection of the "Weapon of Aššur" there, nothing indicates that vassal states were so obligated. Hermann Spieckermann, on the other hand, revives an older thesis, maintaining that religious obeisance was part of Assyrian policy in both the provinces and the vassal states (Juda unter Assur in der Sargonidenzeit [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129, Göttingen 1982] especially 322–372).

<sup>82</sup> Rast, Keilschrifttexte (note 63) 26–27:149–150.

"Peoples from (all) countries, whom I had taken captive, I settled there (= Samaria); my eunuch as governor (*šaknu*) I placed over them and taxes and tribute (*biltu mad-dattu*) I imposed upon them like Assyrians."<sup>83</sup>

Conversely, there is little effort in the royal inscriptions to define foreign peoples and regions – their "non-Assyrianness" – except in connection with the political terms of obedience: "confused", "knowing no lordship", "hostile", and the like<sup>84</sup>. Even the description "distant, lying far away", used variously of groups like Judah (under Hezekiah), Cyprus, Dilmun (in the Persian Gulf), the Medes, is not primarily or at least only a geographical label, but a political one, meaning "distant from, and thus not (yet) subject to or aware of Assyrian rule". This becomes clear from the juxtaposition of this description with phrases about Assyrian rule, for example: "... the far-off Arabs ... who know neither overseer (*aklu*) nor supervisor (*šāpiru*), who had not brought any king their tribute"<sup>85</sup>; or "insubordinate lands (*mātāte lā māgiri*) and inaccessible mountain regions (*hursāni lā [pādū]ti*) I brought in submission to my feet"<sup>86</sup>. Or "the city of Kirbit ... the people who lived therein put their trust in their steep mountains, not fearing the rule of Assyria"<sup>87</sup>.

The opposition that defines Assyria and non-Assyria may be summed up in a statement from a display inscription of Sargon II. Here the vassal king of Tabal, described as "that faithless one", is punished with deportation; resettling his land, by contrast, are "Assyrians who feared my lordship"<sup>88</sup>.

If in the royal inscriptions, then, "Assyria" and "Assyrians" are those who are obedient to the Assyrian king and his commands, we must note two qualifications. First, there are texts, most of them not royal inscriptions, which describe, as we have seen, "Assyrian" objects, the "Assyrian" language, and the "Assyrian" gods Aššur und Ištar. Certainly for objects and language, the definition of "Assyrian" as obedience does not seem appropriate. The "Assyrianness" of the "Assyrian" language or olive oil or boats would appear, rather, to be a geographical label: describing something associated with and/or originating in the area of Assyria, that is, especially in the core Upper Tigris triangle. Note, for example, an inventory that juxtaposes a pot of Assyrian olive oil with one of oil from the Syrian city of Carchemish<sup>89</sup>. On the other hand, some kind of political, or better, politico-geographical meaning may be appropriate to the "Assyrian" Aššur and Ištar. That is, these may be "Assyrian" not only in the sense that their cults are centered in the core area of Assyria, but also because they are connected with the political structure that controls that core and its expansion. Compare, especially, the

<sup>83</sup> *Lie*, Inscriptions (note 40) 4–7:16–17.

<sup>84</sup> Cf. *Zaccagnini*, *Enemy* (note 3) especially 411. This is not, of course, to deny that the Assyrians were incapable of observing particular features of the peoples they encountered; their relief art, for example, suggests otherwise (cf. *Markus Wäfler*, *Nicht-Assyrischer neuassyrischer Darstellungen*, 2 Bde. [Alter Orient und Altes Testament 26, Neukirchen-Vluyn 1975]).

<sup>85</sup> *Lie*, Inscriptions (note 40) 20–23: 120–122.

<sup>86</sup> *Weissbach*, *Inscriben* (note 8) 178–179:6.

<sup>87</sup> *Streck*, *Assurbanipal* (note 13) 166–167:6–7.

<sup>88</sup> *Winckler*, *Keilschrifttexte* (note 29) 102–103:30, 32.

<sup>89</sup> *Claude H. W. Johns*, *Assyrian Deeds and Documents II* (Cambridge 1901) Pls. 248–249: No. 1018, rev 5–6, as noted in *CAD A/II*, 471a, s.v. *aššurā*, a).

Great or Nimrud Monolith of Aššurnāširpal II, where “Aššur, the great lord, the Assyrian god” is called upon to curse the fate of one who would disregard the royal commands on the monolith and destroy it<sup>90</sup>.

There is a second qualification. While obedience to king and god is primary, not all those so obedient are said to be “like Assyrians” or to be “within the border/people of Assyria”. Or perhaps more exactly, not all within the realm can be equally Assyrian. The problem emerges directly in the very phrase “like Assyrians”, where “like” suggests that the people so described are not quite Assyrians. Moreover, this phrase and the one about bringing “within the border/people of Assyria” are not normally applied, as we have seen, to Assyrian vassals in the royal inscriptions, presumably because the latter, though they have sworn a loyalty oath to the Assyrian monarch, still retain their own local polity, and so are independent of *direct* Assyrian rule. Finally, even when regions are described as “brought within the border/people of Assyria”, a distinction can be made, as at least one example reveals. This is the so-called Banquet Stela of Aššurnāširpal II, commemorating his enlargement and renovations of the capital of Kalah. At the end of this text, the king lists the guests at a huge banquet in the city to celebrate the highpoint of his work there, on the royal palace. The total number is given as 69,574, divided as follows: “47,074 men (and) women who were invited from every part of my land”; “5,000 dignitaries (LÚ.MAH<sup>meš</sup> = *širū*) (and) envoys (*šā-prāte*) of the people of the lands Suḫu, Hindanu, Patinu, Hatti, Tyre, Sidon, Gurgumu, Malidu, Hubuškia, Gilzanu, Kumu, (and) Mušasiru”; “16,000 people of Kalah”; and “1,500 *zarīqu*-workers of my palace”<sup>91</sup>. It is significant that the 5,000 dignitaries and envoys come from lands that all seem to be included – although not all named explicitly – in the report of the king’s conquests at the beginning of the stela, where these lands are said to be “brought within the boundaries of my land” and “accounted ... as people of my land”<sup>92</sup>. Yet in the list of banquet guests they are separated from the 47,074 “men (and) women ... from every part of my land”, not to mention from the 16,000 and 1,500 people of Kalah and the royal palace. Perhaps I am looking for too much demographic precision in the celebratory phraseology of the stela, but it does appear to suggest some kind of differentiation between a core population of “my land” and “latecomers” added by conquest.

#### IV.

The phrases and ideas we have been discussing are not all peculiar to the Neo-Assyrian royal inscriptions. Various of them have a long history of prior usage in Mesopotamia, if not more generally in the ancient Near East. For example, the “(re)turning of a land to my border” (la above) is already found in a Hittite treaty of King Šuppiluliuma I with Šattiwaza of Mittanni of the first half of the fourteenth century B.C., and occurs as well in Middle Assyrian royal inscriptions of Tukulti-Ninurta I and Tiglath-

<sup>90</sup> Grayson, *Assyrian Rulers* (note 30) 254:89 ff.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 293:141–148.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 289:10–18.

pileser I<sup>93</sup>. The image of being under the “yoke” of rule (Ic) appears in a hymn to the goddess Ištar from the reign of the Old Babylonian king Ammiditana, and again from Middle Assyrian Tukulti-Ninurta I, among other attestations<sup>94</sup>. “Putting” conquered lands “under one mouth” (If) occurs also in a Middle Assyrian inscription of Tukulti-Ninurta I<sup>95</sup>. As a final example, there is the royal grant of “peace” and “rest” to conquered lands (IIa), the main expressions for which in the Neo-Assyrian inscriptions, “to let x dwell in peace/rest” (*šubat nēhti/šubta nēhta šūsubu*), can already be found in texts of the Old Babylonian kings Hammurapi and Samsuiluna, as well as of the Middle Assyrian Tiglath-pileser I<sup>96</sup>.

The above examples make it clear that the Neo-Assyrian court was drawing on established idioms in developing its own inscriptions, of which the legacy from its Middle Assyrian forebears seems to be particularly important. Yet the picture, as we see it from the extant texts, is not one of simple continuity with the past. On the one hand, those idioms with earlier occurrences appear to show a tangible increase in frequency in the Neo-Assyrian texts<sup>97</sup>: for example, “to account/(re)turn to the Assyrians/my land” (Ia), and “to put under one mouth” and related (If). At the same time, there are other idioms that we have discussed – “to reorganize (a land)” (Ib), to impose taxes and service “like Assyrians” (Ie), and “to take/break an *adê*-oath” (IIc) – which are apparently not found earlier, and thus may be Neo-Assyrian innovations<sup>98</sup>. Finally, all these idioms are brought together and interwoven with one another, as we have seen, yielding a certain texture, a kind of language of sovereignty, that no earlier texts exhibit.

We can go even farther. Not only does the Neo-Assyrian period show a development in frequency, elaboration, and co-ordination of these sovereignty idioms over past usage; the development can be traced within the Neo-Assyrian period itself. The major change appears to come after the mid-eighth century B.C., from the reign of Tiglath-pileser III (744–727 B.C.) through Aššurbanipal (668–627 B.C.). It is in the royal inscriptions of these kings that many of the sovereignty idioms seem to have the majority, if not all, of their attestations. Let us look at this pattern in terms of three of the clearer examples: the imposition of taxes and service “like Assyrians” (Ie); “taking or breaking an *adê*-oath” (IIc); and “reorganizing a captured area” (Ib). All three phrases, as we have seen, appear to be Neo-Assyrian innovations, but more particularly, all can be attached to the post-mid-eighth century. Thus, the imposition “like

<sup>93</sup> Hittite treaty: Ernst Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien (Boghazköi-Studien 8, Leipzig 1923) 2–3:4, 14–15:47*. Other citations in CAD M/II, 115b s.v. *miyru* A, 3’.

<sup>94</sup> Ištar hymn: François Thureau-Dangin, *Un hymne à Ištar de la haute époque babylonienne*, in: *Revue d’Assyriologie* 22 (1925) 173, 175:52. For other citations see note 49.

<sup>95</sup> Albert Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 1, Toronto 1987) 236:36–37, 237:36–37*.

<sup>96</sup> See note 69.

<sup>97</sup> This and the following statements on frequency and pattern of occurrence are admittedly not often based on precise statistics, but on reasonably careful impressions arrived at from the citations in AHw, CAD, and Parpola, *Toponyms* (note 6), as well as my own reading of the inscriptions.

<sup>98</sup> See notes 55, 56, 65, 57, 62, and 73.

Assyrians” does not seem to occur at all before Tiglath-pileser III<sup>99</sup>. As for the “*adê*-oath”, while it does appear before, almost all of its attestations are from Tiglath-pileser III on<sup>100</sup>. And “reorganizing a captured area”, while it has a few more pre-eighth century occurrences, has even more that come after the mid-eighth. In addition, the pre-eighth century texts are all centered on “reorganizing” cities, and the verb here (*sab-ātu*) seems more properly to mean “to (physically) rebuild”, or (once) “to take one’s seat of power”. In the texts after the mid-eighth century, on the other hand, not only “cities”, but “lands” are the object, and the emphasis of the verb would now appear to be on administrative reorganization<sup>101</sup>.

It is possible to define the chronology even more sharply. That is, if the period after the mid-eighth century saw a major break in the development of the sovereignty idioms, several features suggest that within this period something changed after Sargon II. The two most interesting have been discussed by Oded<sup>102</sup>. One is the idiom we have repeatedly mentioned, the tax and service imposition “like Assyrians” (Ic). This seems to appear with Tiglath-pileser III, then increases with Sargon II, but, as Oded has noted, disappears afterwards<sup>103</sup>. The second idiom is “accounting (the captured people) to/with the Assyrians” (*ana/itti nišē māṭ Aššur<sup>ki</sup> manū*) (Ia). As Oded has again observed, this continues from the beginning of Neo-Assyrian times – there are even a couple of earlier Middle Assyrian occurrences – down to Sargon II, after which it too disappears<sup>104</sup>. Overlapping it in the reign of Sargon II, and seemingly replacing it thereafter, is another idiom, “to account (the people) as captives/booty” (*šallatiš/ana šallati manū* and related)<sup>105</sup>.

What to make of the changes in the sovereignty idioms just described? The bigger change, from pre-mid to post-mid-eighth century, is the easier to understand historically. For in the increase in frequency and variety of idiom, and in the particular attention to issues of reorganization of conquered lands and peoples, their assimilation and formal treaty relationships, this change coincides with, and echoes, major changes in the Assyrian state itself. To put it concisely, from Tiglath-pileser III on, and accelerated by his successors, everything gets larger, more complex – and more strained<sup>106</sup>. Assyrian territorial holdings grow, under a more aggressive and systematic program of expansion, which includes, as we have seen, a bigger and more clearly defined system of vassals, provinces, and deportation. To meet the new situation, the state bureaucracy

<sup>99</sup> See note 62.

<sup>100</sup> See note 73.

<sup>101</sup> See note 57, particularly CAD E, 377b and §, 16b.

<sup>102</sup> Oded, Mass (note 75) 81–85, 89–91.

<sup>103</sup> Ibid., 84 and above note 62.

<sup>104</sup> See note 55.

<sup>105</sup> AHW, 604b, s.v. *manū(m)* V, G 5a); 1148b, s.v. *šallatiš*; CAD M/I, 224b–225a, s.v. *manū*, 6a); S/I, 249b–250, 251, s.v. *šallatu* A, 1a3', 1b2'). Oded, Mass (note 75) 90 wrongly assumes that this idiom begins with Sennacherib, instead of Sargon II.

<sup>106</sup> See the works cited in note 53. Recently, Paul Garelli has cautioned against attributing too much innovation to Tiglath-pileser III. See The Achievement of Tiglath-pileser III: Novelty or Continuity?, in: Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor (ed. Mordechai Cogan, Israel Eph'al, Scripta Hierosolymitana 33, Jerusalem 1991) 46–52.

and work forces are enlarged and efforts made to tighten the king's domination of them. Yet despite or because of this growth, problems of governance remain, and become more frequent and widespread: both tensions from within the core elite over monarchic succession and almost regular rebellions of vassals and provinces, aided by outsiders. What is particularly noticeable throughout is the increased spread, impelled by a more active policy of deportation, of newly conquered peoples into all parts of the empire. The spread includes even the cities of the core triangle, and it comes to provide significant components of the work forces and bureaucracy. Indeed, Aramaic, the language of one of these conquered groups from the west, emerges as a major language of imperial administration, in the end apparently surpassing Akkadian itself in the western regions and almost rivaling it in the core triangle<sup>107</sup>.

What now about the more particular group of changes in sovereignty idioms after Sargon II – the disappearance of “like Assyrians” and of “accounting to/with the people of Assyria” and replacement by “accounting as booty”? Do they correlate as well with a more general historical break? Oded says they do. He argues that they reflect a widespread hardening of Assyrian behavior, after Sargon II, toward conquered peoples, away from an earlier openness and to increasing differentiation and greater exploitation of them as forced labor<sup>108</sup>. Oded may be on the right track, but his claims need several qualifications. First, the evidence, outside of the royal inscriptions, for a behavior change, for a contrast between post-Sargon and Sargon/pre-Sargon times, is not all clear and uniform. Aššurnāširpal II's Banquet Stela, as we have seen, already suggests a distinction between “Assyrians” and conquered, although one not as sharp as Oded finds here. And the supposed increase in exploitation of the conquered has to be balanced against an increased infiltration of them, from Tiglath-pileser III through Sargon II and afterward, into the Assyrian bureaucracy itself, including its topmost levels<sup>109</sup>. If, then, Oded is right about the royal inscriptions post-Sargon showing a hardening of attitude against the conquered, this need not only reflect a hardening in actual practice. It may also be a reaction against an increasing openness in practice to the newcomers in society and administration – an effort ideologically to clarify boundaries between “us” and “them” precisely because the boundaries were dissolving<sup>110</sup>. But even the royal inscriptions post-Sargon are not uniformly what Oded says they are. For one thing, as we have seen, the idiom “account as booty” begins already in Sargon's inscriptions, not afterward<sup>111</sup>, and thus co-exists with the earlier phrase “account to/with the people of Assyria”. And if the latter and “like Assyrians” disappear after Sargon, a related idiom, “(re)turn to the border of Assyria” (Ia), does continue af-

<sup>107</sup> See the bibliography listed in: *Machinist, Assyria* (note 70) 733:n. 81, to which may be added: *Paul Garelli, Importance et rôle des Araméens dans l'administration de l'empire assyrien*, in: *Power* (ed. *Larsen*) (note 3) 437–447; and *Frederick Mario Fales, Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period* (*Studi Semitici* NS 2, Rome 1986).

<sup>108</sup> *Oded, Mass* (note 75) 89–91.

<sup>109</sup> See note 107. The major example here is the Aramaean Ahiqar, who became a principal expert-advisor (*ummānu*) of Esarhaddon.

<sup>110</sup> Cf. *Peter Machinist, On Self-Consciousness in Mesopotamia*, in: *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (ed. *Shmuel N. Eisenstadt*, Albany 1986) 188–190.

<sup>111</sup> As *Oded, Mass* asserts: see note 105.

ter Sargon<sup>112</sup>. Indeed, Oded admits that at least in one text of Aššurbanipal, conquered people could still be reckoned as part of “the people of Assyria”<sup>113</sup>.

Not only in its changes, but in its inconsistent patterns, therefore, the sovereignty language of the royal inscriptions reflects the changes and inconsistencies in the Assyrian state as a whole after the mid-eighth century, including the post-Sargon phase. It was a period of fundamental challenges to the order and very identity of the state, and if beneath the inconsistencies there is any structure to the way our sovereignty language responds to these challenges, it would appear to embrace two poles: the recognition, on the one hand, of the new size and diversity the state has to control – more lands, more peoples, more problems – and the effort, on the other, to shape and force these into a whole – to “reorganize (anew)”, to “account” or “(re)turn” to “my land/border/the people of Assyria”, to impose duties “like Assyrians”, “to account as booty”, etc. Perhaps the most interesting expression of this language comes from the reign of Sargon II, and as we have not yet examined it, let us do so now as a conclusion to our discussion.

The main passage – a shorter one will be considered later – is found in Sargon’s Cylinder, Bull, and Display Inscriptions, describing the populating of the new royal capital built by the king at the end of the eighth century, Dur-Šarrukin (modern Khorsabad). I give the Cylinder text; the variants in the other inscriptions are unimportant and so are not added<sup>114</sup>:

72 *ba’ulāt arba’i lišānu aḫītu atmē lā mitharti*  
*āšībūte šadē u māti mal irte’ū nūr ilāni bēl gimri*

73 *ša ina zikir<sup>d</sup> Aššur bēliya ina metil šibirriya*  
*ašlula pā istēn ušāškinma ušarmā qerebšu*

74 *mārē māṭ Aššur<sup>ki</sup> mūdūte ini kalāma ana šūḫuz šibitte*  
*palāb ili u šarri<sup>li</sup> akli<sup>li</sup> šāpiri uma<sup>li</sup> iršunūti*

72 The population of the four (quarters), of foreign tongue and divergent speech, inhabitants of mountain and plain, all whom the Light of the gods, the lord of all, shepherded,

73 whom I had carried off with my powerful scepter by the command of Aššur, my lord – I made them of one mouth and put them in its (= Dur-Šarrukin’s) midst.

74 Assyrians (lit. sons of Assyria), versed in all the proper culture, I ordered as overseers and supervisors to give them instruction in fearing god and king.

It will immediately be apparent that a number of the phrases in this passage echo literally or indirectly the sovereignty language we have found in other Neo-Assyrian inscriptions: population “of the four (quarters)”; “carried off by the command of Aššur, my lord”; “made them of one mouth”; “ordered them as overseers and supervisors”; “fearing god and king”. Likewise, the military act to which these phrases here testify is one well known: the deportation of conquered peoples. Even more, it is the deportation of peoples from all parts of the realm to populate a new royal capital, an act which

<sup>112</sup> See note 56.

<sup>113</sup> Oded, Mass (note 75) 91 & n. 105.

<sup>114</sup> David G. Lyon, Keilschrifttexte Sargons, Königs von Assyrien (722–705 v. Chr.) (Assyriologische Bibliothek 5, Leipzig 1883) 11–12, 38–39: 72–74 (Cylinder); 18, 46–47: 92–96 (Bull); Weissbach, Inschriften (note 8) 182–185: 49–53 (Display). For discussions of this text see the bibliography in: Machinist, Assyria (note 70) 729: n. 59.

recalls the enterprise of Aššurnāṣirpal II in Kalah a century and a half before, described, as we have seen, in his Banquet Stela (although there, the king tells us, the outsiders are allowed to return home). Despite all these similarities, this passage of Sargon II appears *different*, and what that difference is stands out in particular contrast to Aššurnāṣirpal's Stela: the didactic quality. Here the conquered peoples are being transferred not just to populate the city, or to enjoy the banquet and the benevolent power of the king, but specifically and explicitly to be instructed in the duties of "good citizenship" and so to be "harmonized" into the state as a whole. The "good citizenship" is a matter, once again, of obedience, presumably with all the implications of taxes and service, to the king and the state deities whose agent he is – although perhaps "god" here is not generic, but particular, viz., the pre-eminent god Aššur. Further, by using for "harmonization" the idiom "make of one mouth", the passage achieves a nice counterbalance with the condition of these conquered peoples before instruction, who had "foreign", or better, "strange tongue", and "divergent", or better "disharmonious speech". Interpreting the words so, it becomes clear that the counterbalance is less a linguistic characterization than a political one, that is, between a former condition of "disorganization" and "disobedience" and the new condition, brought on by instruction, of "order" and "obedience" – exactly the political contrast we have observed elsewhere in the Assyrian royal inscriptions. Certainly it would be hazardous to conclude from this passage that the Assyrian monarchy actually had a policy of enforcing a standard language on the peoples it conquered<sup>115</sup>.

What about the effect of the instruction described? It must be admitted that nothing is said about its making the conquered peoples "like Assyrians" or "(re)turning them to the border/people of Assyria", as elsewhere in Sargon, including elsewhere in the different inscriptions that carry our text<sup>116</sup>. Indeed, there is an explicit contrast between these conquered peoples and the "Assyrians" sent to instruct them. As we found in other texts, therefore, the conquered peoples here may not be reckoned on quite the level of full Assyrians. Yet they are not "booty" here either, and perhaps the implicit meaning of the passage is that they will join the Assyrian fold once they receive the instruction from "Assyrians", who as part of their "Assyrianness" have the knowledge of the necessary ingredients of proper behavior in the state.

That this implicit meaning is the intended one is suggested by one other passage in Sargon II's inscriptions, where some of the same phraseology occurs. The passage is a description, extant in several duplicates, of the repopulating of Israelite Samaria with deportees, after Sargon's capture of the city and its region<sup>117</sup>. The king says of the deportees, echoing his words above, "I instructed them in the proper culture" (*inušunu ušābiz*); and significantly, this follows directly on the statement that he had "imposed taxes and tribute upon them like Assyrians".

<sup>115</sup> Correct, thus, my suggestion in: *Machinist*, Assyria (note 70) 732:n. 77.

<sup>116</sup> For "like Assyrians", see *Lyon*, Keilschrifttexte (note 114) 3, 32–33:16 (Cylinder). For "(re)turning to the border of Assyria", see *Weissbach*, Inschriften (note 8) 180–181:26 (Display), which joins this to another sovereignty phrase, "ruling as one".

<sup>117</sup> The passage is quoted and the duplicates listed in: *Cogan*, Imperialism (note 72) 49–50 & n. 41.

We need to return to one issue before we leave these passages of Sargon II, and that concerns uniqueness. It is apparently the case that the specific language of political instruction found in them – conveyed principally by *inu*, *šūḫuzu*, and *šibittu* – is unattested for other Neo-Assyrian monarchs. But can one really suppose that only Sargon was interested in such instruction, or that other monarchs did not try to project a picture of it in their inscriptions? This is unlikely, both on general grounds and because the challenges Sargon faced with this instruction seem hardly to have been peculiar to him in the post mid-eighth century context that we have discussed. In fact, an indication of instruction, albeit in less explicit fashion, may be read in an inscription of Esarhaddon, i.e., from Oded's post-Sargon period, in reporting on the rebuilding of the temple of Aššur in Assur, again with deported peoples. The king comments: "The might of Aššur my lord I made the peoples see. A corvée basket I myself lifted and carried on my head. In order to cause fear (viz., of god and king) in the lands I showed (it [viz., myself with the basket]) to the peoples. The peoples of the lands, making the bricks, worked at this in gladness, joy, and happiness for one year."<sup>118</sup>

## V.

We must move now from content to context: from an analysis of the sovereignty language of the royal inscriptions and its conception of "Assyria" and "Assyrians" to who was responsible for such language and texts and who would have received them. The literary conceit of the inscriptions is that they are the work of the monarchs themselves, since despite occasional third person narration, as we have seen, the predominant voice is the first person of the monarch. Indeed, several of the texts are cast as personal reports of the monarchs to the national god, Aššur<sup>119</sup> – and at least in one case also (see ahead), to the people of the city of Assur – on their military activities. But while these inscriptions can be seen to reflect the policies of individual kings<sup>120</sup> – and are often the best guide we have to such policies – there is no evidence that the kings themselves were literate enough and professionally enough trained to have composed them, exactly structured and rhetorically elevated as they often are, and little reason to expect that they would have had much leisure to do so. Rather, we must think, in this environment of restricted literacy, of a group of learned scribal advisors. Fortunately, there is considerable evidence for just such experts and their interaction with their royal patrons in letters and other texts primarily of the period after the mid-eighth century, and then, even more, from the reigns of Tiglath-pileser III, Sargon II,

<sup>118</sup> Berger, *Asarhaddon* (note 10) 4 IV: 33–V:2.

<sup>119</sup> For these "letters to the god", see the discussion in: Grayson, *Assyria and Babylonia* (note 5) 157–159.

<sup>120</sup> Contrast, e.g., Sennacherib and his son, Esarhaddon, on Babylon and Babylonia, for which see John A. Brinkman, *Through a Glass Darkly. Esarhaddon's Retrospects on the Downfall of Babylon*, in: *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983) 35–42. On the general issue, cf. the remarks of Hayim Tadmor, *History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions*, in: *Assyrian Royal Inscriptions* (ed. Fales) (note 3) especially 32–33.

Esarhaddon, and Aššurbanipal<sup>121</sup>. What is significant, however, is that these *ummānu's* – “scholars” – are only rarely connected with particular royal inscriptions<sup>122</sup>; clearly, considerable room had to be given to the conceit of royal authorship.

As for the audiences of the Neo-Assyrian royal inscriptions, these are not always easy to delineate and in any case cannot be treated homogeneously<sup>123</sup>. The wide and varied distribution of the inscriptions, which as we saw earlier includes locations both accessible and (relatively) inaccessible to contemporaneous human groups in the Assyrian core triangle and beyond, suggests at least six kinds of audiences: members of the ruling Assyrian elites in the core triangle and beyond; others in the core; subject populations in the provinces and vassal states; enemy lands not within the Assyrian realm, but on its borders where some of the inscriptions were fixed; future, especially Assyrian monarchs; and the gods. This range of audience thus encompassed both humans and deities, and within the human category, both contemporaries and those in the future, or, differently grouped, both “insiders” and “outsiders”, that is, both those at the center of the ideology being expounded who were supposedly already “converted” and those at its periphery who had not heard or not yet accepted. This last grouping is worth emphasizing, because, as numerous historical analogies teach us, both of its components need preaching and reinforcement; indeed, the recurrent internecine fight over succession within the Assyrian court indicates that the “insiders” were no less a problem than the “outsiders”.

Let us focus on the contemporaneous human audiences in the schema just outlined. They raise a crucial question: how was the message of sovereignty and, specifically for the terms of this paper, the sense of “Assyria” and “Assyrianness”, communicated to them? That, in the first place, communication did occur becomes clear from such indications as the echoes of this message and its phrases in the texts of “outsiders” – those conquered peoples who had been organized into provinces or vassal states. The best and fullest illustration here is furnished by the Hebrew Bible, emanating from two of the conquered groups, Israel and Judah. And of this, 2 Kings 17:27 is perhaps the most interesting example, since it appears to reflect the same instructional idioms as occur in the passages of Sargon II discussed earlier, and comes from the very same context as one of the Sargon passages, the repopulating of Samaria after its conquest and conversion into a province<sup>124</sup>.

We come back, then, to the question: how did such communication take place? Several different possibilities can, I think, be envisaged along two planes: first in the kind of communication, written, oral, or visual; and second in the language used. The *written forms* of the Assyrian royal inscriptions have already been outlined. Here, it

<sup>121</sup> On these experts, see, e.g., *A. Leo Oppenheim*, *Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire*, in: *Centaurus* 14 (1969) 97–135; *Jana Pečirková*, *Divination and Politics in the Late Assyrian Empire*, in: *Archív Orientální* 53 (1985) 155–168; *Tadmor*, *History* 30–33; and *Simo Parpola*, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. Part IIA (Neukirchen-Vluyn 1971) especially 3–25.

<sup>122</sup> See in *Tadmor*, *History* (note 121) 30–31; *Pečirková*, *Divination* (note 121) 162 & n. 31.

<sup>123</sup> What follows is a reformulation and revision of *Machinist*, *Assyria* (note 70) 729–733.

<sup>124</sup> For discussion see the references in: *ibid.*, 729: n. 59.

should be added, they were not the only written texts through which the communication occurred. For although the bulk of the sovereignty idioms are found only in them, some are attested in other kinds of texts as well, like the letters exchanged with the central administration<sup>125</sup>. And, of course, the overall message of Assyrian sovereignty and obedience, however it is phrased, is something which permeates the written Assyrian record throughout. As for *oral* communication, there clearly were particular occasions when public readings occurred of the royal inscriptions or of other texts with the stipulated idioms. One such may have been for the royal inscription represented by the eighth campaign letter-report of Sargon II, which expressly states that it was addressed not only to Aššur and the other gods who dwell in the capital city of Assur, but to the city itself, and the people and palace within it<sup>126</sup>. Other occasions must have come when letters were read aloud, as their standard greeting formula suggests they were ("Say to x, thus from y"), to their recipients by the messengers who brought them. One can also imagine gatherings of tributaries in the capitals, such as the Banquet Stela of Aššurnāširpal II describes, when some might have read to others from inscriptions on the palace walls or in other ways mentioned some of the phrases we have discussed, whose frequency in the inscriptions suggests that they could have been the kind of cliché easily recalled and repeated orally. Finally, the *visual* side of the communication must not be forgotten, as exemplified by the stelae with the reliefs of the king and his insignia, set up all over the Assyrian realm, or the narrative reliefs of the king in battle, hunting, and worship, which are attested especially on the walls of the palaces from the core capitals. Clearly, one cannot read from them directly the sovereignty idioms; nonetheless, the message of the centrality of the power of god and king and obedience to it is unmistakable in them, most graphically and fully in the narrative wall reliefs<sup>127</sup>.

Of the three kinds of communication just described, the written and oral did not operate in one language only. Akkadian, of course, is what one thinks of first, since it was the native and traditional language of the Assyrian court. But within Akkadian several dialects have to be considered: the literary Standard Babylonian, in which the royal inscriptions were composed; and Neo-Assyrian and Neo-Babylonian, which were

<sup>125</sup> E.g., "kiss the feet" (see note 60); "yoke" (note 49); "uproot" (note 66).

<sup>126</sup> Mayer, Sargons (note 8) 68–69:1–5. The major study of the text and its setting is by A. Leo Oppenheim, *The City of Assur in 714 B.C.*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960) 133–147, who resumes his analysis and tries to extend its method to the letter-report of Esarhaddon, in: *idem*, *Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires*, in: *Propaganda and Communication in World History I* (ed. Harold D. Lasswell, et al., Honolulu 1979) 124–126, 129–133.

<sup>127</sup> On this visual art and its communicative methods, see especially Julian E. Reade, *Ideology and Propaganda in Assyrian Art*, in: *Power* (ed. Larsen) (note 3) 329–343 + Figs. 1–19; *idem*, *Neo-Assyrian Monuments in Their Historical Context*, in: *Assyrian Royal Inscriptions* (ed. Fales) (note 3) 143–167 + Pls. I–X; Irene J. Winter, *Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs*, *Studies in Visual Communication* 7/2 (Spring 1981) 2–38; *idem*, *The Program of the Throneroom of Aššurnāširpal II*, in: *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyle Wilkinson* (ed. Prudence O. Harper & Holly Pittman, New York 1983) 15–32; and, with some differences from Winter, Luc Bachelot, *La fonction politique des reliefs néo-assyriens*, in: *Marchands, diplomates et empereurs. Études ...* Paul Garelli (ed. Dominique Charpin & Francis Joannès, Paris 1991) 109–128.

used in certain other texts with sovereignty phrases, especially the letters, and represented the contemporaneous spoken dialects of the language. In whatever dialect, however, Akkadian was far from the sole language spoken or written in the empire, and so one must reckon also with various non-Akkadian languages into which royal inscriptions and other texts emanating from the Assyrian court would have been translated or imitated, in written or oral form, for the benefit of subject populations and even some of the officialdom. Aramaic is certainly the major candidate here, given its increasing importance in the empire, especially after the mid-eighth century. One may imagine, thus, an Assyrian royal inscription, replete with the sovereignty language we have discussed, in Aramaic; and while none has been discovered, something close, indicative of what may yet turn up, is the recently published stela from Tell Fakhariyah in Syria, which shows clear connections with the Assyrian chancellery and contains a bilingual inscription in Akkadian and Aramaic<sup>128</sup>. An even more telling example illustrates the use of Aramaic as a vehicle of oral transmission. This is the speech of the Assyrian *rab shaqeb* official, presented in the Hebrew Bible in several versions, which seeks to persuade the besieged inhabitants of Jerusalem to surrender by painting a picture of Assyrian invincibility and the necessity of obedience to it<sup>129</sup>. To be sure, the *rab shaqeb* shocks his audience by speaking in the local Judaeian Hebrew, not in Aramaic, but this only indicates, as Tadmor has seen<sup>130</sup>, that Aramaic was the expected language of Assyrian officials in the region. Akkadian, significantly, is not at issue at all.

We have been describing several modes by which Assyrian sovereignty, with its notions of "Assyria" and "Assyrian", was communicated. But it is important to realize that these modes did not work in isolation. On the contrary we have already noted occasions when written texts were read aloud, and to them we can add the *rab shaqeb* speech, which, as the Bible describes it, was spoken from a written text<sup>131</sup>. Similarly, the reliefs on stelae, statuary, and palace walls were interlaced with royal inscriptions, in full or in excerpt, and Winter has demonstrated that even the arrangement of the sequence of reliefs in the throne room of Aššurnāṣirpal II's Northwest Palace in Kalah was intended to imitate the structure of these inscriptions as outlined

<sup>128</sup> The principal edition is *Ali Abou-Assaf, Pierre Boudreuil, and Alan R. Millard, La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne* (Études assyriologiques, Paris 1982). The sizable bibliography through 1988 is listed by *Walter E. Aufrecht and Gordon J. Hamilton, The Tell Fakhariyah Bilingual Inscription: A Bibliography, Newsletter for Targumic and Cognate Studies Supplement 4* (1988).

<sup>129</sup> The passages, which include also the Judaeian responses, are 2 Kings 18:17–19:37, Isaiah 36:2–37:9–38, and 2 Chronicles 32:9–23. Though the exact historicity of the speech is disputed, it is in some way to be related to an actual campaign conducted by the Assyrian king Sennacherib against Judah in 701 B.C. Further, its language echoes that of the Neo-Assyrian royal inscriptions (*Chaim Cohen, Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-Šaqê*, in: *Israel Oriental Studies IX* [1979] 32–48; and *Machinist, Assyria* [note 70] 723–724, 725–726), and the tactic of psychological warfare that it illustrates is known from other Neo-Assyrian texts (*Henry W. F. Saggs, Assyriology and the Study of the Old Testament* [Cardiff, 1969] 17–19).

<sup>130</sup> *Hayim Tadmor, The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact*, in: *Mesopotamien* (ed. *Nissen, Renger*) (note 3) 452.

<sup>131</sup> Isaiah 37:14//2 Kings 19:14, as *Moshe Weinfeld* reminds me.

above<sup>132</sup>. The point thus is redundancy: the message of Assyrian power as projected in one mode being echoed and confirmed in the others. All communication systems, of course, need this, but it becomes acute in historical arenas like the ancient Near East, where one of the modes, literacy, was highly restricted. That restriction applied particularly to complex writing systems like cuneiform, in which Akkadian occurred; and the probability, as we have seen, that even the Assyrian kings were not or barely cuneiformly literate is indicative of the general situation in the Assyrian core triangle and certainly in the provinces and vassal states<sup>133</sup>, where cuneiform literacy must be understood as largely a professional attainment of a small network of scribal officials. Moreover, even for those who could claim such literacy, Assyrian kings or otherwise, we must distinguish sharply levels of competence. Various officials might have been able to read, say, an administrative order or list in Akkadian, but one cannot assume from this that they could handle the much more difficult Standard Babylonian dialect and cuneiform script usage exhibited by the royal inscriptions.

What all this means is that we have to become sensitive to the range of ways in which a written text and even speech can and could communicate. Of course, only the fully literate in cuneiform got all the message of the Assyrian royal inscriptions, and the inscriptions, thus, must have been intended primarily for them and their circle – i.e., the ruling “insiders” – to reinforce their loyalty and commitments<sup>134</sup>. But we should not forget about others as well. Thus, even if an onlooker could not read the Akkadian cuneiform on an Assyrian stela in the public square of his city, and even if there were no one around to interpret it for him, he would still have been guided to its sense by the adjacent relief, on that stela, of the Assyrian king and his insignia. In this manner, the cuneiform would have become part of the relief, part, specifically, of the royal insignia; and the very alienness of this script – the recognition by the onlooker that while it constituted a communicative system it was one beyond his control – would have collaborated with the rest of the relief to convey the message of power, fear, and obedience. Put another way, the helplessness of our onlooker when faced with the cuneiform had the purpose of confirming him in his place in the Assyrian hierarchy of power, over against the place of the fully literate and his circle<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> See *Winter, Program* (note 127). Note further the phrase, often used in the inscriptions to describe the wall reliefs and stelae, that they were set up “for the admiring gaze of (all) people/enemies” (*ana tabrāt (kiššat) niše/nakirē*) (AHw, 1299, s.v. *tabritu(m)*, 3a). The gaze here was, it appears, meant to take in both inscription and picture.

<sup>133</sup> See *Machinist, Assyria* (note 70) 732–733 and n. 80. There may be something of an exception in the Syrian site of Hama, which in the Neo-Assyrian period has yielded some medical, astrological, and other magical texts in cuneiform: cf. *Harald Ingholt, Rapport préliminaire sur sept campagnes de fouilles à Hama en Syrie*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. *Archeologisk-kunsthistoriske Meddelelser* 3/1 (Copenhagen 1940) 115. But it is likely that these do not represent a local school of cuneiform learning, as would have functioned in the third and second millennia B.C., but come from the Assyrian administration.

<sup>134</sup> *Liverani, Ideology* (note 3) 302.

<sup>135</sup> Cf. *Piotr Michalowski, Early Mesopotamian Communicative Systems: Art, Literature, and Writing*, in: *Investigating Artistic Environments in the Ancient Near East* (ed. *Ann C. Gunter*, Washington, D.C. 1990) 62–65.

We may view public proclamations of the royal inscriptions in a similar way. The main example here, as already noted, is the eighth campaign letter-report of Sargon II. Its Standard Babylonian language is even more flowery than in many other royal inscriptions, because it is less repetitious and more full of metaphors and elaborate descriptions of the landscape, as Oppenheim pointed out<sup>136</sup>. It is, in short, scribal language par excellence. Even as a spoken statement, therefore, would this report have been understood by the populace of the city of Assur, who with the gods are stated to be its audience? And would the difficulty not be all the greater if at least some in that audience, as seems likely for the period, were deportees and not speakers, or native speakers, of Akkadian? Is the report, in other words, committing an ideological fiction in claiming that it is a public address to the gods and people of Assur? Perhaps, but to call it fiction is, I think, too easy. One could assume, after all, that the text was read out not in its present Standard Babylonian form, but in a simpler Akkadian and/or in another language, like Aramaic. Or one could assume a proclamation that had both, first the Standard Babylonian followed by the translation<sup>137</sup>, just as traditionally understood for the Biblical Ezra and his Levite associates in their reading out of the Law (Nehemiah 8). Or, finally, we could indeed take the letter-report at face value and assume that it was really proclaimed only in its Standard Babylonian form. In that case, like that of the stela onlooker, the very difficulty of the report's language to its audience – the perception either that it was totally alien or that it was too “high-falutin” and accessible only in a few words and phrases, such as our sovereignty idioms – would have been enough to convey the message of Assyrian power.

## VI.

We must now bring our discussion to a close. The particular aim has been the definition of the terms “Assyria” and “Assyrian” in the Neo-Assyrian royal inscriptions, but we have often found ourselves looking at other terms and expressions, connected with the general issue of Assyrian sovereignty and its promulgation. This is no accident, because as the inscriptions make clear, “Assyria” and “Assyrian” are part of this general issue, and can only be understood within it. In other words, while there are hints of other perspectives, the predominant one in the royal inscriptions is political, undergirded by religious language: “Assyria” is that area put into order by and obedient to the dictates of the king as the agent of Aššur and his divine associates, and “Assyrians” are those who accept and pursue this order and obedience. Obedience, in turn, though it can be talked about in abstractions like “respecting/fearing the word of Aššur and Marduk” or its negative<sup>138</sup>, is at least just as often framed in the concrete: of supplying taxes, tribute, and service; or foreswearing revolt and foreign alliances. Even the sover-

<sup>136</sup> Oppenheim, *City* (note 126) 138 ff.

<sup>137</sup> Suggested to me by Piotr Michałowski.

<sup>138</sup> E.g., in Mayer, *Sargons* (note 8) 76–77:92.

eignty phrase "to kiss or seize the feet of the king" is fundamentally not rhetoric<sup>139</sup>, but an actual gesture of submission that the reliefs do illustrate<sup>140</sup>.

It should be obvious that the Assyrian royal inscriptions do not give us any sustained examination of what constitutes "Assyria" and "Assyrian", nor even of sovereignty and obedience. They provide, in short, no systematic treatise, no effort at an argumentative presentation of issues that might, say, proceed from a set of first principles about the nature of man and the universe; we must rather glean the attitudes from a much more random occurrence of laconic phrases. In this respect, then, we are not in the classical Greek world of an Aristotelian *Politics*, nor even, given the lack of argumentation, in the world of the pre-Classical traditions<sup>141</sup>. Part of the difference here is clearly due to the intent of the royal inscriptions, which is not rational argument, but assertion and rhetorically charged description of royal achievements. But part may also be the manifestation of a certain propensity, throughout the pre-Hellenistic Near East, to avoid at least in written form an explicit statement of principles or generalizations about phenomena and thus an explicit grappling with deductive or inductive analyses of them.

The Assyrian inscriptions are "un-Greek" in another sense as well, if we take up Raaflaub's discussion at this point. For the central focus of the inscriptions is a "theocratic monarchy"<sup>142</sup>, which presents itself as the source of the definition of what is acceptable and unacceptable human behavior and the object of that behavior. Or more exactly, the monarchy is the nodal point by which that definition, originating in the divine world, is transmitted, enforced, and obeyed in the human. There is thus in these inscriptions little or no recognition of what Raaflaub refers to as a community will, a responsibility for a community well-being in which, finally, the king is simply one member<sup>143</sup>.

But to admit this is not to say, as Raaflaub would appear to do, that the "political" is foreign to the Assyrian royal inscriptions, unless "political" is taken, with Raaflaub, only in the narrow, and etymological, sense of the behavior of polis-like communities<sup>144</sup>. If we mean it in the wider sense of a concern for governance, in whatever hu-

<sup>139</sup> Thus, *Liverani*, *Ideology* (note 3) 311.

<sup>140</sup> E.g., in the famous Black Obelisk of Šalmaneser III: see the excellent photograph in *Jutta Borker-Klähn*, *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs II* (Mainz am Rhein 1982) No. 152A1.

<sup>141</sup> For the latter, see *Kurt Raaflaub*, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen*, in: *Historische Zeitschrift* 248 (1989) 1–32.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 32: n. 54, here echoing, of course, the ancient Greeks themselves, whose mixture of wonder and loathing at the "Oriental" monarchies they encountered is well known.

<sup>143</sup> However, this sense of a larger community to which the king must be attentive, if not responsible, does occasionally find mention in Mesopotamian sources. Cf. *Hayim Tadmor*, *Monarchy and the Elite in Assyria and Babylonia: The Question of Royal Accountability*, in: *Origins* (ed. *Eisenstadt*) (note 110) 203–224.

<sup>144</sup> *Raaflaub*, *Anfänge* (note 141) especially 27–28, 32 and n. 54. Raaflaub's concern, to be sure, is not directed at the Assyrian royal inscriptions per se, but at a certain general view of the ancient Near East, within which the inscriptions would, however, belong. Further, he does say that the key ingredient in recognizing "political thought" is whether it can analyze human actions on the human plane, without needing to look to divine causation or resolution (p. 27). But then he

man groups, then I hope to have shown that the inscriptions are "political". They are clearly born of a need to legitimate a particular pattern of rule, and while they do not do so in extended argumentative form, one can find in them a corpus of expressions for dealing with governance which occurs with some regularity and which gains its coherence from the coherent world-view that it is intended to reflect. The inscriptions give us, in other words, a political discourse, and the recognition and study of it are worthy of a place in any larger history of political thought.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 103*

goes on to define that human plane as "die individuelle und kollektive Verantwortung der Bürger [viz. "im Sinne der Einwohner der Gemeinde" (n. 38)] für das Wohlergehen ihrer Gemeinde" (p. 27). This does strike me as a "polis-like" definition.

Wolfgang Röllig

## Aktion oder Reaktion? Politisches Handeln assyrischer Könige

Das Generalthema dieses Kolloquiums läßt sich auf verschiedene Art abgrenzen. Der Ansatz, den ich gewählt habe, weicht ab von anderen der Altorientalistik, die hier zu hören sind. Aber natürlich gibt es zu diesen Beiträgen Berührungspunkte in mehr als einer Hinsicht. Vor allem ist soviel klar, daß es in dieser Zeit und unter ihren historischen Bedingungen keine reflektierende Geschichtsschreibung gab, die etwa die politischen Veränderungen wertete, die den Königen ihre politischen Motive interpretierte, die uns also zumindest Hinweise auf Ziele und Absichten gäbe. Ferner ist es die Quellenlage, die vergleichbar ist: Für die uns interessierenden Fragen gibt es auch in der neuassyrischen Zeit, d. h. dem 9. bis 7. Jahrhundert v. Chr., nur wenige direkte Zeugnisse, müssen indirekte Aussagen verwendet und der Deutung zugeführt werden. Ich möchte aber auch mit einer anderen Frage beginnen.

Die Frage nach der Politik ist einmal die Frage nach der Begründung des Handelns in einer bestimmten Situation, zum anderen aber auch und vor allem die Frage nach der Vision, nach dem Konzept, mit dem ein Handlungsstrang angefangen und zu Ende geführt wird. Das gilt selbstverständlich von der Konfliktbewältigung *innerhalb* einer Gemeinschaft, die nur dann gelingen kann, wenn ein tragfähiges Konzept vorliegt. Das hat aber seinen besonderen Sinn auch in all dem, was *nach außen hin* bewirkt werden soll, dem, was wir modern mit „Außenpolitik“ bezeichnen. Politisches Denken will ja auch hier Konzepte finden bzw. in die Tat umsetzen. Um auf unseren Aspekt des Themas zu kommen: Wir wollen prüfen, ob ein Staatswesen wie das assyrische, das im 9.–7. Jahrhundert v. Chr. stark expansiv war, eine in diesem Sinne zielgerichtete, von Konzepten bestimmte Außenpolitik betrieb oder nicht<sup>1</sup>. Deshalb

<sup>1</sup> Es ist überraschend, daß die Fragen der politischen Motivierung assyrischer Könige bisher nur selten behandelt worden sind. Vgl. etwa *Mario Liverani*, *The Ideology of the Assyrian Empire*, in: *Mogens Trolle Larsen* (Hrsg.), *Power and Propaganda* (1979) 297–317; *ders.*, *Kitru, katāru*, in: *Mesopotamia* 17 (1982) 43–66; *Frederick Mario Fales*, L'„ideologo“ Adad-šumu-ušur, in: *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 8/29 (1974) 453–496; *Hayim Tadmor*, *History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions*, in: *Mario Fales* (Hrsg.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* (1981) 13–33; *Paul Garelli*, *La propagande royale assyrienne*, in: *Accadica* 27 (1982) 16–29. Vgl. auch *Albert Kirk Grayson*, *Assyria's Foreign Policy in Relation to Egypt in the Eighth and Seventh Centuries B.C.*, in: *SSEA Journal* 11 (1981) 85–88; *ders.*, *Assyrian Foreign Policy in Relation to Elam in the Eighth and Seventh Centuries B.C.*, in: *Sumer* 42 (1986) 146–148; *Wolf-*

soll es im folgenden vor allem um die Konfliktbewältigung mit äußeren Mächten gehen.

Der Historiker – und nur als ein solcher können wir uns unserem Gegenstand nähern – versucht ja immer herauszufinden, welche Antriebskräfte hinter einem bestimmten Geschehen stehen und wie diese Konzepte, wenn es denn welche gab, tatsächlich umgesetzt worden sind. Er fragt also, und das durchaus auf einer hohen Ebene, nach der „Ideologie“. Er setzt dabei voraus, daß das Konzept für bestimmte Entscheidungen in aller Regel bewußt oder unbewußt ideologiegeprägt ist und war. Allerdings mögen auch früher schon Entscheidungen von großer Tragweite sehr pragmatisch getroffen worden sein. Das klingt dann ganz schlicht so wie es Herodot etwa von Kroisos' Übergriffen gegen die ionischen Städte sagt: „Konnte er einen triftigen Grund ausfindig machen, dann schützte er den vor. Andernfalls genügte ihm auch irgendein fadenscheiniger Vorwand.“<sup>2</sup>

Die Frage, die sich mir stellt, lautet also: Können wir ein Konzept erkennen, das Assyrien, diese als so blutrünstig und typisch imperialistisch verschrieene Macht dazu bewegte, sich eines großen Teils der damals bekannten Welt zu bemächtigen? Aufgrund der Quellenlage ist es sinnvoll, diese Fragen auf die Sargonidenzeit einzugrenzen, da ich zwei unterschiedliche Textzeugnisse heranziehen möchte: Die Königsinschriften und die Briefe, und letztere sind uns praktisch nur aus der Sargonidenzeit erhalten.

Die offiziellen Verlautbarungen der Könige geben vor, die Ereignisse und ihre Hintergründe, also die Motive der Könige, wiederzugeben. Das geschieht meist wortreich und mit einer festgefügtten Phraseologie, die dennoch Raum für individuelle Schwerpunktsetzung läßt<sup>3</sup>. Da die Inschriften oft einer wiederholten redaktionellen Überarbeitung unterworfen wurden, sind sie selten aus einem Guß und gelegentlich in sich widersprüchlich. In manchen Grundzügen entsprechen sie sich aber merkwürdig:

1. Es wird in der Regel nicht behauptet, daß ein König aus eigenem Antrieb einen Feldzug unternommen hätte. Fast stets sind es die Götter, die ihn dazu bewegen bzw. die ihn dazu aufforderten<sup>4</sup>.
2. Meist wird als Begründung für Feldzüge angegeben, daß die Fürsten bzw. Länder,

*Fortsetzung Fußnote von Seite 105*

gang Röllig, Assur – Geißel der Völker. Zur Typologie aggressiver Gesellschaften, in: *Saeculum* 37 (1986) 116–128.

<sup>2</sup> Hdt. I 26.

<sup>3</sup> Vgl. etwa *Frederick Mario Fales*, Assyrian Royal Inscriptions: New horizons in literary, ideological, and historical analysis (Rom 1981); *Louis D. Levine*, Preliminary Remarks on the Historical Inscriptions of Sennacherib, in: *Hayim Tadmor and Moshe Weinfeld*, History, Historiography and Interpretation (1984) 58–75.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Aššurnāširpal II. in seinen Annalen: „Damals ... als Aššur, mein großer Herr, der mich berief, der mein Königtum über die Könige der vier Weltgegenden groß machte, meinen Namen erhöhte, der seine gnadenlose Waffe mir an die Seite legte, der mir zornig befahl, Länder und große Gebirge zu beherrschen, zu unterwerfen und zu regieren, da marschierte ich im Vertrauen auf Aššur, meinen Herren ...“ AKA 267 f. 40–43. Lediglich Sanherib verzichtet oft auf diesen Hinweis auf göttlichen Auftrag.

gegen die sich die Strafexpedition richtet, Verträge gebrochen haben, Tribute verweigerten. Das geschieht in verschiedenen Varianten<sup>5</sup>:

- Aufstand gegen den lokalen Repräsentanten assyrischer Macht;
- Verschwörung und Anzettelung von Aufständen;
- Bewaffneter Angriff auf assyrisches Territorium oder das eines Vasallen;
- Anschluß an eine feindliche Koalition;
- Zurückhalten von Tribut oder von Geschenken;
- Ungehorsam gegen königlichen Befehl und Unterlassen von Grußadressen;
- Mißachtung früherer königlicher Gnadenerweise.

Der Grund wird also verschleiert. Es wird der Eindruck erweckt, als ob gewissermaßen ein legitimes Einschreiten erforderlich gewesen sei. Dadurch wird aber die Verantwortung nach außen gegeben, dem Hörer (oder Leser) wird quasi suggeriert, daß nicht der assyrische König seine Feinde bedrohte, vielmehr diese ihn bedroht hätten.

Das klingt dann beispielsweise so<sup>6</sup>: „Damals vergass Nabû-zēr-kitti-līšer, der Sohn des Merodachbaladan, der Statthalter des Meerlandes, der den Vertrag nicht achtete und der Güte Assyriens nicht gedachte, die Güte meines Vaters, und als in Assyrien Verwirrung herrschte<sup>7</sup>, bot er sein Heer und sein Lager auf, schloß Ningal-iddina, den mir ergebenen Statthalter von Ur, ein und schnitt ihm den Ausgang ab. Und auch als Aššur, Šamaš, Bēl und Nabû, Ištar von Ninive und Ištar von Arbela mich, Asarhaddon, froh auf dem Thron meines Vaters hatten Platz nehmen lassen und mit der Herrschaft über die Länder belehnt hatten, fürchtete er sich nicht, hörte nicht auf und ließ meinen Diener nicht in Ruhe. Auch sandte er keinen Boten zu mir und erkundigte sich nicht nach dem Wohlbefinden meiner Majestät<sup>8</sup>. Als ich in Ninive von seinen Übeltaten hörte, ergrimmte mein Herz und tobte mein Gemüt.“

Wenn wir mutmaßen, daß hier „ein Eindruck erweckt werden sollte“, so unterstellen wir, daß dem Verfasser/den Verfassern der Texte tatsächlich ein anderer Sachverhalt bekannt war, aber verschleiert werden sollte. Es stellt sich jedoch die Frage, ob das tatsächlich richtig ist. Zwei Episoden will ich herausgreifen, die das zumindest in Zweifel ziehen lassen.

1. 667 v. Chr. revoltiert in Ägypten Taharqa gegen Assurbanipal. Nach der Tontafelinschrift<sup>9</sup> „mißachtete er (damit) die Macht Aššurs, meines Herrn“. Er „bot aber auch sein Heer auf, um Assyrer in Ägypten“, dem Assyrerkönig ergebene Leute zu töten, „zu morden und zu berauben“. Ein Eilbote berichtet Assurbanipal davon. „Über diese Vorgänge erzürnte mein Herz und es schrie auf mein Inneres“, sagt der König von sich. Er schickt dann Truppen, um die Ordnung wiederherzustellen. Sie können Ta-

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Mordechai Cogan, Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.* (1973) 122 ff.

<sup>6</sup> Ash. Nin. A–F Episode 4, Z 40–51, s. *Rykle Borger, Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (Archiv f. Orientforschung, Beih. 9, 1956) 46 f.*

<sup>7</sup> Nämlich infolge der Ermordung Sanheribs am 20. Tebet 689, vgl. dazu *Simo Parpola, The Murderer of Sennacherib*, in: *Bendt Alster (Hrsg.), Death in Mesopotamia*, in: *Mesopotamia 8* (1980) 171–182.

<sup>8</sup> D. h., er schickte nicht die beim Thronwechsel übliche Gruß- und Ergebenheitsadresse.

<sup>9</sup> *Maximilian Streck, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, in: *Vorderas. Bibliothek 7/2* (1916) 158, Z. 3 ff.

harqa schließlich auch vernichten. Die Reaktion ist aber typisch und läßt sich auch andernorts nachweisen – z. B. in dem bereits oben zitierten Text –: Nicht eine Analyse der Situation wird vorgenommen, sondern eine rein emotionale Abwehr berichtet. Sucht man ein politisches Konzept in diesen Worten, dann sucht man vergeblich.

2. 660 v. Chr. kommt es zu der historisch besonders interessanten Beziehung zwischen Assyrien unter Assurbanipal und Lydien mit seinem auch aus Herodot wohlbekannten König Gyges. Hier walten nun vollends höhere Mächte: Der in der Ferne, „am Ufer des Meeres“ wohnende Lyder-König sieht gar auf Veranlassung des Gottes Aššur in der Nacht einen Traum mit dem Auftrag: „Die erhabenen Füße des Assurbanipal, des Königs von Assyrien ... ergreife und fürchte sein Königtum, flehe seine Herrschaft an.“<sup>10</sup> Der tut das angeblich auch, und als Folge davon wird ihm der Rücken frei, er kann sich den Kimmeriern zuwenden, sie besiegen und schließlich Tribut nach Ninive bringen. Daß Gyges schließlich 652 durch die Kimmerier unter Dugdamme (Lygdamis) doch noch besiegt und getötet wird, ist – wieder nach Assurbanipal – seiner Untreue und einem Gebet des Assyrsers an seine Götter zuzuschreiben<sup>11</sup>.

Versuchen wir diese Episode, die mehrmals und verschieden ausgeschmückt von Assurbanipal berichtet wird, zu verstehen, so steht im Vordergrund die – wohl durchaus realistische – Aussage „(er wohnte) am Ufer des Meeres, einem fernen Orte, dessen Namen meine königlichen Vorgänger nicht (einmal) hatten nennen hören“. Die weitabliegende Gegend erlaubte offenbar keine direkte Kontaktnahme. Mit anderen Worten: Das übliche Schema, das wir bei vielen der Eroberungen erkennen können, daß nämlich die Ausweitung der Macht durch die Einbeziehung der bisherigen Peripherie in den neuen Herrschaftsbereich geschieht, wird durchbrochen bzw. läßt sich hier nicht anwenden. Zu weit ist Lydien entfernt, es ist keiner der Nachbarstaaten. Aber wenn bei diesen schon das Eingreifen von Göttern normal ist, die eigene Aktivität ersetzt, so wird hier die Passivität in besonderem Maße manifest: Nicht mehr der König selbst droht, sondern durch „die Nennung meines bedeutenden Königtums“ wird die Unterwerfung bewirkt. Das will zwar sagen: mein Ruhm ist so weit in alle Länder vorgedrungen, daß schon auf die schlichte Namensnennung hin, ohne jede Aktion, Unterwerfung erfolgt. Es gibt aber zugleich ein beredtes Beispiel ab für die Passivität, die selbst die Verbreitung des eigenen Ruhmes den Göttern – und dem Traumgesicht –

<sup>10</sup> Maximilian Streck, Assurbanipal 166, 13–17, vgl. Annalen Col. II, ebd. 20, 95–99.

<sup>11</sup> Ebd. 20–22, Annalen Col. II 112–120. Zur Textüberlieferung und den historischen und chronologischen Folgerungen s. den eingehenden Artikel von Mordechai Cogan/Hayim Tadmor, Gyges and Ashurbanipal, in: *Orientalia* 46 (1977) 65–85. – Die noch immer ungelöste Kimmerierfrage wird jetzt ausführlich von Anne Katrine Gade Kristensen behandelt: Who were the Cimmerians, and where did they come from? (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddeleler 57, Copenhagen 1988). Mit Recht wird dort die These der Einwanderung dieses Volkes über den Kaukasus bestritten. Statt dessen werden die frühesten Erwähnungen im Gebiet südlich und südöstlich des Urmia-Sees hervorgehoben. Dieser Befund läßt natürlich die Vermutung zu, daß die Kimmerier vom Südufer des Kaspischen Meeres aus nach Assyrien bzw. Urartu vordrangen. Die Hauptthese der Verfasserin, daß nämlich in den Kimmeriern die deportierten Juden des „Hauses Omri“ d. h. Israels wiederzufinden seien, ist phantastisch und völlig unbegründet. Die angeblichen Beweise „of a philological nature“ sind tatsächlich keine, sondern bestenfalls Verführungen durch die Sirenen des Gleichklangs.

überläßt. Damit wird aber – zumindest oberflächlich – der Eindruck bestätigt, daß der Verfasser des Textes tatsächlich das meinte, was er schrieb – und die mehrfachen Wiederholungen machen das auch wahrscheinlich. Es war so spektakulär, daß sich ein ferner König unterwarf, der nicht einmal angegriffen war, daß das nur auf höhere Weisung hin erfolgt sein kann. Der Assyrerkönig nimmt das dankbar zur Kenntnis. Daß der Lyder damit eine Absicht verbunden haben mag, nämlich durch diese Loyalitätserklärung die Einschüchterung anderer Rivalen zu erreichen und sich damit den Rücken freizuhalten, scheint Assurbanipal nicht in den Sinn gekommen zu sein. Dabei hat das schon alte Tradition: Der kleine Potentat Kilamuwa von Sam'al schreibt einmal, daß er sich den Assyrerkönig „gemietet“ habe, um sich seiner Feinde zu erwehren<sup>12</sup>. Auch dies spricht nicht gerade für eine aktive Rolle assyrischer Könige, sondern läßt sie – selbst aus der Sicht eventueller Opfer – eher passiv erscheinen.

Das findet seine Bestätigung in den sehr zahlreichen Texten – auch Briefen –, die den König Handlungsanweisungen einholen lassen: Gerade in der Sargonidenzeit, also der Epoche größter assyrischer Machtentfaltung, ist die Rückversicherung durch das konstante Beobachten von Vorzeichen verschiedenster Art offenbar Voraussetzung für jedes Handeln<sup>13</sup>. Das gilt zunächst von allen kultischen Bereichen, in denen der König natürlich zahlreiche staatserhaltende Pflichten hat und alle z. B. astronomischen Erscheinungen – Eklipsen usw. –, aber auch alle sonstigen Prodigien sorgfältig beachten und deuten muß. Die Korrespondenz des Königs mit den Gelehrten<sup>14</sup> zeigt deutlich, daß auch hier nicht Aktion, sondern Reaktion erforderlich und allein erwünscht ist. Analog können wir wohl folgern, daß sich dieses Verhalten auch in andere – vor allem militärisch-politische – Bereiche erstreckt hat.

Das wird eindrucksvoll belegt durch die ausführlichen „Fragen an den Sonnengott“ als Herr der Leberschau<sup>15</sup>. Hier wird einerseits gefragt, ob der Assyrer dies und das planen oder konzipieren soll. Andererseits wird zum Gegenstand der Anfrage gemacht, ob der Gegner ein bestimmtes Konzept verfolgt. Das setzt zwar voraus, daß ein eigenes Konzept des Handelns existierte, verlegt aber dessen Realisierbarkeit außerhalb des eigenen Einflußbereiches und ist damit eher ein Zeugnis der Passivität als der politischen Zielgerichtetheit.

Ein Beispiel: „Asarhaddon, der jetzt plant, einen Boten zu NN, dem König von Hu-buškija zu schicken und den deine große Gottheit kennt, ... soll gemäß dem Beschluß deiner Gottheit und aufgrund deiner positiven Entscheidung Asarhaddon planen und

<sup>12</sup> In der phönizischen Inschrift *Wolfgang Röllig/Herbert Donner*, Kanaanäische und aramäische Inschriften (<sup>2</sup>1966) Nr. 24 Z. 8f.: „Und der König der Danuna war mächtig über mich; ich aber mietete gegen ihn den König von Assur.“ Der Text ist etwa um 825 v. Chr. zu datieren, der assyrische König war wohl Salmanassar III. (859–824 v. Chr.); zum Text s. zuletzt *S. D. Sperling*, KAI 24 Re-examined, in: *Ugarit-Forschungen* 20 (1988) 323–327.

<sup>13</sup> Vgl. dazu *Wolfram von Soden*, Religiöse Unsicherheit, Säkularisierungstendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden, in: *Analecta Biblica* 12 (1959) 356–367 = *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens* (Neapel 1989) 97–108.

<sup>14</sup> Vgl. die ausführliche Bearbeitung dieser Korrespondenz von *Simo Parpola*, *Letters of Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal I-II* (Neukirchen-Vluyn 1970. 1983).

<sup>15</sup> *Soeben* neu bearbeitet von *Ivan Starr*, *Queries to the Sungod*. State Archives of Assyria, Vol. 4 (Helsinki 1990).

entscheiden, daß er einen Boten zu NN, König von Hubuškija schickt? Und wenn er ihn schickt: Wird ein Urartäer, ein Kimmerier, ein Mannäer, ein Skythe ... oder ein anderer Feind planen und entscheiden, daß sie ihn (den Boten) fangen und töten ...?"<sup>16</sup>

Wenden wir uns nun den Briefen zu, so sind sie in ihrer Masse so vielgestaltig, daß es schwer ist, aus ihnen allgemeine Schlüsse abzuleiten<sup>17</sup>. Eine Vorbemerkung sei erlaubt: Es ist merkwürdig, daß sich fast alle Briefe, die uns erhalten sind, mit sehr spezifischen Detailfragen beschäftigen. Es kann sich um persönliche Beziehungen von Würdenträgern untereinander handeln, um Rechte und Pflichten, die vergeben oder genommen werden. Es kann sich aber auch um Details wie die Ausstattung von Tempeln, das erneute Decken eines Daches, die Weitergabe einzelner Gewänder, Gefäße usw. handeln – alles wird dem König vorgetragen und er wird um seine Weisung gebeten. Dabei werden, wahrscheinlich abhängig vom Rang des jeweiligen Schreibers, auch ganz konkrete Vorschläge gemacht, so daß der König oft nur zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen hat, um auf eine Anfrage zu antworten. Die Tradition, die hinter dieser Art von Bittschriften und Verwaltungskompetenzen steht, geht auf die altbabylonische Zeit zurück, aus der wir ebenfalls umfangreiche Briefkorpora besitzen, die sich gleichfalls mit der Regelung von Details beschäftigen. Man muß sich natürlich fragen, ob die Prinzipien der Verwaltung eines Reiches, wie sie für die Zwecke eines verhältnismäßig kleinen altbabylonischen Stadtstaates entwickelt worden waren, für das inzwischen weit ausgedehnte Assyriereich angemessen sein konnten. Die Antwort kann eigentlich nur sein, daß das nicht der Fall war – unter der Voraussetzung, daß die betreffenden Verfügungen vom König selbst ausgehen mußten. Es läßt sich nicht nachweisen, daß „königliche Verlautbarungen“ auch von bestimmten „Ressortministern“ abgefaßt werden konnten. Da allerdings der König durch seine kultischen und militärischen Pflichten stark in Anspruch genommen war und häufig auch gar nicht im Lande weilte, kann man sich kaum eine andere Regelung vorstellen. Wie dem auch sei: Eine Konzeption für alle diese Aktivitäten im Sinne einer „Innenpolitik“ läßt sich bisher aus den erhaltenen Texten nicht ablesen, es sei denn, man will die stark dominierende Personalpolitik als eine solche Konzeption – oder als Teil einer solchen – erklären.

Fragen der „Außenpolitik“ werden dagegen recht selten angesprochen. Hier sei ein Dokument in den Mittelpunkt gestellt, das auch über Assyrien hinaus Interesse beanspruchen kann<sup>18</sup>. In einem Brief aus dem Jahre 709 v. Chr. nimmt Sargon II. (722–

<sup>16</sup> Ivan Starr, *State Archives* 4,24 Z. 2–11.

<sup>17</sup> Von den Briefen neuassyrischer Zeit stammt die größte Zahl aus den königlichen Archiven in Ninive. Sie wurden z. T. publiziert von Robert Francis Harper, *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum*, Bd. 1–14 (1892–1914). Eine Gesamtbearbeitung, die auch inzwischen neu gefundenes Material enthalten wird, geschieht derzeit in Helsinki. Dort erscheinen die Bände der Reihe „State Archives of Assyria“, in der auch die Briefe enthalten sein werden (bisher Bde 1 und 5 dieser Reihe). Eine systematische Auswertung ist erst nach Vorliegen dieser Neubearbeitung möglich und sinnvoll.

<sup>18</sup> Simo Parpola, *State Archives of Assyria* 1 (1987) Nr. 1. Der Brief wurde bei den englischen Ausgrabungen in Nimrud (Kalhu) gefunden und von Henry W. F. Saggs in *Iraq* 20 (1958) 182–187 mit pl. XXXVII publiziert. Niclas Postgate widmete ihm eine Studie in *Iraq* 35 (1973) 21–34.

705) auf Kontakte mit Midas von Phrygien Bezug. Der Brief ist an den Statthalter von Que namens Aššur-šarra-ušur gerichtet und ist die Antwort auf ein (nicht erhaltenes) Schreiben dieses Beamten an den König<sup>19</sup>. Darin war berichtet worden, daß Midas 14 Männer, die vom König von Que als Gesandtschaft nach Urartu geschickt worden waren, an Assyrien auslieferte. Der König begrüßt das mit den Worten: „Meine Götter Aššur, Šamaš, Bēl und Nabû haben die Initiative ergriffen und ohne Kampf oder irgendetwas hat uns der Phryger sein Wort gegeben und ist unser Verbündeter geworden.“ Hier wird also – anders als später bei Assurbanipal und Gyges – das Verdienst nicht beim König selbst und seiner *fama* gesucht, sondern den Göttern wird die Initiative zugesprochen. Wir kennen das aus den Königsinschriften, wo man mutmaßen könnte, daß es sich um plakative Formulierung und fromme Propaganda handelt. Hier ist das nicht der Fall. Es macht aber deutlich, daß der assyrische König sich selbst offenbar nicht als den eigentlich Aktiven begreift, sondern das göttliche Eingreifen in einer so entscheidenden außenpolitischen Frage anerkennt. Für das politische Denken

<sup>19</sup> Der interessante Text sei hier im Wortlaut mitgeteilt. Es handelt sich übrigens offenbar um das (unvollständige) Konzept eines Briefes, das in Babylonien niedergeschrieben und dann in das Palastarchiv in Kalḫu gebracht wurde.

Weisung des Königs an Aššur-šarra-ušur. Ich befinde mich wohl, das Land Assyrien befindet sich wohl; du kannst zufrieden sein.

(Alles das,) was du mir geschrieben hast: „Ein Bote des Midas (*me-ta-a*), des Phrygers (*kur-muš-ka-a-a*), kam zu mir, der brachte mir 14 Mann aus Que, die Urik als Gesandtschaft nach Urartu geschickt hatte“ – das ist ausserordentlich gut. Jetzt haben meine Götter Aššur, Šamaš, Bēl und Nabû die Initiative ergriffen, und ohne Kampf(?) oder sonst etwas(?) hat der Phryger uns sein Wort gegeben und ist unser Verbündeter geworden! Wenn du mir schriebst: „(Ohne Erlaubnis) des Königs, meines Herrn, werde ich meinen Boten nicht zu dem Phryger schicken“ – so schreibe ich dir nun, du sollst deinen Boten keinesfalls von dem Phryger abberufen. Schreibe ihm freundlichst. Höre ständig auf Neuigkeiten über ihn – bis ich Zeit habe.

Wenn du mir schriebst: „Soll ich, ebenso wie er Untertanen des Königs meines Herren mir schickte, seine Untertanen zu ihm schicken?“ – schicke (sie) ihm, damit er mit uns freundlich wird. Ob es nun 100 oder 10 seiner Leute sind, schreibe ihm folgendes: „Ich habe wegen der Leute von Que, die du mir schicktest, dem König, meinem Herrn geschrieben. Der König, mein Herr, war sehr erfreut. Als Antwort (darauf .) schrieb er mir: ‚Halte keinen einzigen Phryger bei dir zurück, sondern schicke (rasch) an Midas!‘ Deshalb schicke ich dir diese Leute gemäß dem Befehl des Königs, meines Herrn.“

Wenn du mir schriebst: „Ein Bote des Urpala kam mit dem Boten des Phrygers wegen einer Audienz zu mir“ – (so) möge er (doch) kommen! Aššur, Šamaš, Bēl und Nabû mögen Befehl erteilen (und) alle diese Könige sollen mit ihren Bärten deine Sandalen putzen!

Wenn du mir schriebst: „Kilar hat 4 Distrikte von mir (verlangt) (indem er sagte) ‚Man möge (sie) mir geben‘“ – wenn du (diese) Distrikte an Kilar geben solltest, würde er dann nicht dir gleich? Und du, worüber könntest du dann (noch) das Gouverneursamt ausüben? Antworte ihm so: „Früher hast du Furcht vor dem Phryger gehabt. Jetzt nun hat der Phryger mit uns Frieden geschlossen, weshalb bist du (noch) furchtsam? Jetzt, unter dem Schutz des Königs meines Herrn, iß dein Brot und trink dein Wasser und sei zufrieden. Hab keine Sorge wegen des Phrygers!“

Wenn du mir schriebst: „Urpala (mag) deshalb, weil die Leute von Atunna (und) von Ištuanda kamen und die Städte von Bīt-Paruta gewaltsam wegnahmen, vom König, meinem Herrn, (abfallen??)“ – jetzt, da der Phryger mit uns Frieden geschlossen hat ... was können all die Könige von Tabal in Zukunft tun? Du wirst sie von dieser Seite, der Phryger von jener Seite drücken, so daß du deinen Gürtel um sie schließt. Jetzt haben Aššur, Šamaš, Bēl und Nabû, meine Götter, gehandelt, dieses Land ist unter deine Füße gelegt! ....

bedeutet das natürlich einen Verzicht auf ein weitgespanntes und langfristiges Konzept.

Auf die Frage des Beamten nach weiteren Instruktionen antwortet der König mit dem Ratschlag, die assyrischen Gesandten am phrygischen Hofe zu lassen. „Schreib ihm mit freundlichen Worten und höre auf alle Neuigkeiten über ihn – bis ich mehr Zeit habe.“ Hier klingt an, daß der Assyrerkönig sich zukünftig doch dieser Angelegenheit selbst widmen will, da er die Relevanz dieses Bündnisses richtig einschätzt. Im folgenden wird deshalb dem Aššur-šarra-ušur sogar wörtlich vorgeschrieben, was er an den phrygischen Hof schreiben soll, dem er noch dazu im Auftrage des Assyrsers Phryger aus Kilikien schicken soll. Weiterhin erhält der Statthalter Anweisungen, daß er einen benachbarten Fürsten, der sich über den Phryger beschwert hätte, unter Hinweis auf die veränderte politische Situation beruhigen möge: „Iß nun dein Brot und trink dein Wasser unter dem Schutze des Königs, meines Herrn und sei zufrieden!“

Schließlich aber wird weitergedacht: Aššur-šarra-ušur hatte gemeldet, daß Urpala – ein auch als Warpalawas bekannter Fürst von Tuḫana/Tyana in Kappadokien – durch zwei kleine Fürsten von Tabal in Bedrängnis gekommen ist. Offenbar hatte er sich an Assyrien um Hilfe gewandt. Jetzt kann Sargon frohlocken: „Nun, da der Phryger mit uns Frieden geschlossen hat, was können all die tabaläischen Fürsten in Zukunft tun? Du wirst sie von der einen Seite drücken, der Phryger von der anderen Seite, so daß du deinen Gürtel um sie schließt!“ Hier wird also strategisch argumentiert und aus der unverhofften neuen Situation sofort eine Konsequenz gezogen.

Ich will nicht behaupten, daß sich hier bereits ein anspruchsvolles außenpolitisches Konzept offenbart. Zu sehr ist die Aktion auf den Zufall der günstigen Gesinnung des Nachbarkönigs abgestellt. Aber sie läßt erkennen, daß das durch die offiziellen Inschriften suggerierte Verfahren einer lediglich auf Reaktion der Assyrerkönige begründete Politik nicht immer den Tatsachen entsprach.

Versuchen wir, das hier kurz Angedeutete zu resümieren und für einen allgemeinen Vergleich zu nutzen: Wenn wir recht sehen, so ist assyrische „Außenpolitik“ nicht von langfristigen Konzepten bestimmt. Die Könige reagieren in aller Regel auf Vertragsverletzungen – dies übrigens in Übereinstimmung mit fast allen Kulturen der Alten Welt – oder auf Gelegenheiten, die sich aus bestimmten historischen Konstellationen bieten. Es wird nicht erkennbar, daß eine längerfristige Strategie befolgt wurde. Es ist auch kaum ein Konzept etwa der Art zu finden, daß bestimmte kulturelle oder soziale Fortschritte auch anderen Völkern nahegebracht werden. Üblicherweise scheint nicht einmal ein machtpolitisches Konzept existiert zu haben – von Ausnahmen wie etwa der Niederschlagung von Revolten abgesehen. Wenn ich mich nicht täusche, so ist alle Aktion darauf gerichtet, assyrisches Reichsgebiet zu schützen. Dieses ist aus geopolitischen Gründen stets gefährdet, denn es hat weithin offene Grenzen. Deshalb versuchen die starken Könige die Grenzen zu sichern – und geraten dabei immer weiter vom Zentrum weg. Expansion, Imperialismus ist also kein Konzept, sondern Folge der Grenzsicherung.

Nur ein vorformuliertes ideologisches Ziel ist mir bekannt: Die Herrschaft über „die Gesamtheit“, d. h. das Land vom unteren bis zum oberen Meer, vom Persischen Golf bis zum Mittelmeer. Dieses Ziel ist aber nicht von den Assyrern entwickelt wor-

den, sondern geht schon auf die Könige der Akkadezeit im 3. Jahrtausend v. Chr. zurück<sup>20</sup>, ist folglich mehr eine aus der Geschichte begründete Idee. Es wird aber nicht klar, wieweit dieses Ziel tatsächlich die Politik bestimmt, wieweit nicht das Erreichen dieses Ziels letztlich vom Zufall abhängt.

Der Versuch, Aktion und Reaktion aufeinander zu beziehen, Ursachen und Wirkungen zu ergründen, wird nicht gemacht. Infolgedessen wird man schwerlich eine in unserem Sinne „politische“ Verhaltensweise feststellen können.

Warum ist das so? Der neuassyrische Staat – und in seiner Nachfolge auch der neubabylonische – scheint nur auf den König bezogen zu sein. Er allein hat die Befehlsgewalt, ist Priester und Heerführer zugleich. Alle anderen, auch die höchsten Hofbeamten, haben untergeordnete Funktionen. Ein Diskurs findet also nie statt. Auch Opposition findet – offiziell wenigstens – nicht statt<sup>21</sup>. Die Entwicklung eines politischen Konzeptes ist also zumindest erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Wenn griechische Geschichtsschreibung – abgesehen von beklagenswerter Unkenntnis – die altorientalischen Herrscher als Despoten abtut, so offenbar in dem berechtigten Bewußtsein, daß ihnen in ihrem politischen Handeln nach außen hin keine Vorbildfunktion zukommt.

<sup>20</sup> *Abraham Malamat, Campaigns to the Mediterranean by Jahdunlim and Other Early Mesopotamian Rulers*, in: *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday (Assyriological Studies 16, Chicago 1965)* 365–373.

<sup>21</sup> Vgl. aber *Paul Garelli, Les sujets du roi d'Assyrie*, in: *André Finet (Hrsg.), La voix de l'opposition en Mesopotamie (Brüssel 1974)* 189–213.



## Hubert Cancik

### „Herrschaft“ in historiographischen und juridischen Texten der Hethiter\*

#### 1. Verfassung, Vertrag, Ordnung in den Annalen Mursili's II.

1.1: „nach Art des Königums“: *haššueznannaš iwar*

1.1.1: Im siebenten Jahre seiner Herrschaft, also um das Jahr 1330 v. Chr., zog der hethitische König Mursili II. in das „Obere Land“, in die Gegend des Kelkit Irmak, nordöstlich von Hattuša (Boghazköy)<sup>1</sup>.

Die ZJA berichten<sup>2</sup>:

(67) (a) „und während mein Vater im Lande Mitanni gewesen war, war nämlich (-ma) Pihhunija, der Tipijäer, aufgetreten und hatte das Obere Land immer wieder überfallen; und er war bis Zazzisa vorgerückt. Und das Obere Land hatte er aufgenommen und es nach dem Kaskäer-Lande hinab gebracht; das ganze Land Istitina aber hatte er behalten und es zu einem Platze seiner Herrschertätigkeit (wörtl.: Weideplatz) gemacht.

Darüber hinaus herrschte Pihhuija nicht nach Kaskäer-Art (*iwar*), und zwar unerwartet, entsprechend wie (*mabhan*) es bei den Kaskäern die Herrschaft eines Einzelnen nicht gab. Besagter Pihhunija herrschte nämlich (-ma) nach Art des Königums (*ŠA LUGAL-UTTI iwar*).

(b) Und ich, die Sonne, zog gegen ihn; und ich schickte ihm einen Boten und schrieb ihm: ‚Meine Untertanen, die du dir genommen hast, und die du in das Kaskäer-Gebiet hinabgeführt hast, die schicke heim zu mir!‘

Pihhunija aber schrieb mir folgendermaßen zurück:

„Ich werde dir nichts zurückgeben. Auch wenn du zum Kampfe gegen mich

\* Meinem Kollegen Frank Starke, z. Zt. Tübingen, danke ich für zahlreiche mündliche und briefliche Hinweise; sie sind in den Anmerkungen gekennzeichnet.

<sup>1</sup> Einar v. Schuler, Die Kaskäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien (Berlin 1965) bes. 42 ff.; 71 ff.: „Politische Organisation und soziale Ordnung“; Erich Neu, Überlieferung und Datierung der Kaskäer-Verträge, in: R. Boehmer – H. Hauptmann (Hrsg.), Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift Kurt Bittel (1983) 391–399.

<sup>2</sup> Mursili II., ZJA 7. Jahr (KBo III, Rs III 67–80) Goetze, AM S. 86–95 (Übersetzung nach Albrecht Goetze mit Korrekturen von Frank Starke); Jean Pierre Grégois, Annales, 28 f., 68 f. (ohne Textänderung gegenüber Goetze). Zu ‚Weiden‘ i. S. von ‚Herrschen‘ vgl. Bo 2489+ (= KUB LVII 63) und dazu Erich Neu, StBoT 5, 201; StBoT 23, 102; Frank Starke, in: Zeitschr. f. Assyriologie 79 (1979) 81 f.

kommst, werde ich mich dir keineswegs auf meinem Grund (und) Boden zum Kampfe stellen, in dein Land werde ich dir entgegen kommen und werde mich dir im Innern deines Landes zum Kampfe stellen.' Und wie mir da Pihhunija in dieser Weise zurück schrieb, und mir meine Untertanen (86) nicht zurück gab,

(c) zog ich zum Kampfe gegen ihn aus ..."

(d) „Wiederaufbau“

Dieser Bericht ist nach dem Schema der Annalistik der Großreichszeit gebaut. Er enthält vier Teile:

(a) Vorgeschichte, (b) diplomatische Aktion, (c) Feldzug, (d) administrative Folgen. Nach seinem Siege nämlich baute Mursili das Land Istitina wieder auf und „machte es wieder (EGIR-*pa*) zu einem Lande des Landes Hattusa“. Dieser Schluß führt zurück zur Vorgeschichte, in der die Gründe für den Verlust dieses Landstreifens angegeben waren.

Der Umfang der vier Teile ist ein erstes Indiz für das Interesse von Autor und Publikum. Die Vorgeschichte erhält 9 Zeilen, die diplomatische Aktion 9 Zeilen, der Feldzug 4 Zeilen, die Administration des Sieges 4 Zeilen: also 22 Zeilen Geschichte, Diplomatie und Verwaltung gegenüber 4 ganz formelhaften Zeilen mit Krieg.

1.1.2: Die Vorgeschichte wird abgeschlossen durch einen Exkurs<sup>3</sup>. Er ist durch Querstrich nach III 72 abgesetzt, die Partikel *namma* – „darüber hinaus“ leitet ihn mit einer gewissen Steigerung ein. Der Exkurs unterrichtet über die gewöhnliche Verfassung der Kaskäer und hebt davon die Herrschaftsform des Pihhunija ab. Das logische Verhältnis zwischen erwarteter und tatsächlicher Verfassung ist sehr anspruchsvoll und syntaktisch aufwendig ausgedrückt: ‚entsprechend wie die Herrschaft eines Einzigen (*ŠA 1-EN taprijaš*) nicht Art von Kaska (*ŠA URU KAŠKA iwar*) war, herrschte Pihhunija nach Art des Königtums (*ŠA LUGAL-UTTI iwar*)“<sup>4</sup>.

Es heißt also nicht: ‚Pihhunija herrschte als/wie ein König‘. Obschon seine Monarchie nach Art des Königtums (nomen abstractum: *haššueznātar*) ist, erhält Pihhunija nicht den Königstitel. Der Exkurs über die Form (*iwar*)<sup>5</sup> von Herrschaft (*taprija-*) bei den Kaskäern erklärt, weshalb dem Häuptling der Kaskäer der Königstitel verweigert wird, dieser aber doch in diplomatischen Briefverkehr mit dem hethitischen König treten kann.

Pihhunija bleibt ein durchaus ebenbürtiger Gegner, der selbständig agiert und reagiert. Der Respekt vor dem Gegner, auch wenn er wenig bedeutend ist und unterliegt, zeichnet die hethitische Historiographie aus<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Hubert Cancik, Grundzüge 11.1 und 11.2.

<sup>4</sup> Frank Starke: „Der *mabhan*-Satz erläutert das betont nachgestellte *hudak* (‚und zwar ...‘). Temporales ‚when/als‘ wie CHD 3, 107 r. Spalte vorschlägt, leuchtet mir nicht ein.“

<sup>5</sup> Zu *iwar* – „nach Art von, wie“ vgl. KBo IV 4,20: „nach Art von Aripša“; KBo V 4, II 5: „und ihn werde ich, die Sonne, wie einen Feind bekämpfen“; IV 3,I 24; IV 3,II 31 f. u. ö. Eine Parallele, mit akkad. *kima* gebildet, habe ich in akkadischen Texten nicht gefunden. Zu „Herrschaft eines Einzigen“ vgl. Homer, Ilias 2,204 (*polykoirania*); *monarchia* ist seit dem 6. Jh. v. Chr. belegt.

<sup>6</sup> Vgl. Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (1980) 152: „Meine Vermutung geht dahin, daß diese Feind-Auffassung eines der aufschlußreichsten Symptome für die Besonderheit der griechischen ‚Stellung in der Welt‘ ist ...“. Meier vergleicht assyrische Re-

Der zitierte Text benutzt folgende Begriffe zur Bezeichnung von Staatsorganen und Verfassung:

- wišjawas pedan* – Platz des Weidens („Herrschens“; Staatsgebiet)  
*iwar* – Nach Art von, zur Bezeichnung einer Herrschaftsform (staatsrechtliche Analogiebildung)  
*taprijaš* – Herrschaft  
*ŠA IŠTEN taprijaš* – Monarchie (Staatsorganisation)  
*SARRUTTU*  
 (heth.: *baššueznatar*) – Königtum (Verfassung)

Die Formen der Argumentation sind Negation, Vergleich, Konzessivität (Erwartung/ Realität).

In der Form eines ethnographischen Exkurses, so sei diese Textbetrachtung zusammengefaßt, in der Gattung Geschichtsschreibung, reflektiert Mursili mit einer entwickelten, abstrakten Begrifflichkeit und in komplizierten logischen Formen über die Herrschaftsform der Kaskäer-Staaten. Hinter diesem Exkurs steht, wie gezeigt werden soll, die Tradition der hethitischen Verträge.

1.2: „das Land Mirā richtete ich ein“: KUR <sup>URU</sup>MIRĀ *taninun*

1.2.1: Im vierten Jahre seiner Herrschaft ist Mursili in den Arzawa-Ländern tätig, südwestlich des hethitischen Kernlandes<sup>7</sup>.

Im Seha-Flußland, wahrscheinlich im Tal des Maeander, kämpft er gegen Uhhazitis von Apasa<sup>8</sup> und seine Söhne, die mit dem „König des Landes Ahhijawa“ in Verbindung stehen<sup>9</sup>. Mursili wird unterstützt durch Mashuiluwa, den Herrn von Mirā, eines Landstriches am Maeander. Nach dem Ende der Kämpfe beginnt – entsprechend dem bereits vorgeführten Schema der hethitischen Annalistik – die Reorganisation der hethitischen Herrschaft. Die AA berichten<sup>10</sup>:

(34) „Dann kehrte ich nach dem Lande Mirā zurück und *ordnete (taninun)* das Land Mirā.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 116*

lief im British Museum. Ein eingehender Vergleich der griechischen mit der hethitischen, chinesischen oder arabischen Historiographie dürfte diese Vermutung relativieren.

<sup>7</sup> *Susanne Heinhold-Krabmer*, Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen (1977) (THeth 8); *Jean Pierre Grélois*, *Annales*, 97; *Philo H. J. Houwink ten Cate*, The Mashuiluwa Affair, in: *Studia mediterranea Piero Meriggi dicata* (1979) 267–292.

<sup>8</sup> Apasa in den AM: KBo XIV 15, II 5; III 4, II 19. 29. Vgl. *Giuseppe del Monte – J. Fischer*, *Répertoire géographique des textes cunéiformes* 6 (1978) 26 f. (Habèsos). Identifikation mit Ephesos erwogen bei *Fritz Schachermeyr*, *Ägäische Frühzeit* 2 (1976) 194; Taf. 51: mykenisches Grab (Myk. III A); *ders.*, *Griechische Frühgeschichte* (Wien 1984) 108. Vgl. *Christopher Mee*, *Anatolian Studies* 28 (1978) 121 ff., bes. 127 zu Ephesus-Selçuk.

<sup>9</sup> ZJA 4. Jahr, KBo III 4 Rs III, Z. 1 ff.; vgl. *Ferdinand Sommer*, AU 310; zur Ahhijawa-Frage vgl. *Bibliographische Notiz* IV.

<sup>10</sup> AA 4. Jahr, KUB XIV 15, Rs IV, 34–50; Übersetzung nach *Albrecht Goetze*, AM 72 ff. mit Korrekturen von *Frank Starke*: „Jedenfalls liegt in Z. 49 nicht *anda werje-* (Medium) – ‚sich einlassen‘ vor, sondern *werje-* (Aktiv) – ‚rufen, nennen, erwähnen‘.“

a) Dann baute ich Arsani, Sarawa und Impa aus und befestigte sie und belegte sie mit Besatzungstruppen. Auch Hapanuwa belegte ich mit Besatzungstruppen.

b) Darauf setzte ich in Mirā den Mashuiluwa zur Herrschaft ein und sprach folgendermaßen zu Mashuiluwa:

„Du, Mashuiluwa, kamst gleich einem Flüchtling zu meinem Vater; und mein Vater nahm dich auf und machte dich zum Schwiegersohn und gab dir die Muwatti, seine Tochter, meine Schwester, zur Ehe. Aber er konnte sich dann nicht um dich kümmern (*āppan tijat*) und deine Feinde nicht für dich schlagen. Aber ich kümmerte mich um dich und schlug deine Feinde für dich. Ferner habe ich Städte gebaut und sie befestigt und sie mit Besatzungstruppen belegt. Und ich habe dich in Mirā zur Herrschaft eingesetzt.“

c) [Ferner] gab ich [ihm 6]00 Mann zu seiner persönlichen Bewachung [und] sprach [folgendermaßen zu ihm]: „Weil die Leute von Mirā schlecht (sind) (*maršantāš*), sollen diese 600 Mann [deine] persönlichen Wächter sein. Den Leuten von Mira [sollen sie nicht] benannt sein, auch sollst du dich nicht gegen sie verschwören.“

(50) Als ich aber das Land Mirā geordnet (*taninun*) hatte, da ...“

1.2.2: Themawort dieser Passage ist *taninu* – „aufstellen, einrichten“ (vgl. *constituere*), das an den Beginn und Schluß gesetzt ist<sup>11</sup>. Die Einrichtung des Landes Mirā geschieht durch folgende Akte:

(a) Städte bauen, befestigen und mit hethitischen Truppen belegen;

(b) zur Herrschaft einsetzen, hierzu gehört die Vereidigung<sup>12</sup>;

(c) eine persönliche Schutztruppe für Mashuiluwa einsetzen.

Die beiden Reden Mursili's rekapitulieren in sehr verkürzter Form den Vertrag, den Mursili mit Mashuiluwa geschlossen hat<sup>13</sup>. Die ausführliche Vorgeschichte begründet, wie in hethitischen Verträgen üblich, eine persönliche Bindung. Der hethitische

<sup>11</sup> Das Wort wird von dem Verfasser der ZJA nicht gebraucht, vgl. *Hubert Cancik*, Grundzüge 8.23; vgl. AA 10. Jahr (IV 4, IV 38–39): „Und weil mir das Jahr zu kurz geworden war, da ordnete ich also das Land Azzi nicht. Und die Leute von Azzi nahm ich unter Eid.“ Besonders wichtig ist die Negativ-Aussage; das Ordnen braucht Zeit.

AA 11. Jahr (IV 4, IV 42–43): „Als es aber Frühling wurde, wäre ich ins Land Azzi zum Ordnen gezogen (*taninumanzi*) ...“

AA 9. Jahr (IV 4, III 11–17): „Und ich ordnete das Land Karkemisch, dann machte ich den xxx-Sarrūma, den Sohn des Sarrū-Kusuh, im Land Karkemisch zum König. Den Talmi-Sarruma aber, den Sohn des Telepinu, machte ich im Lande Halpa zum König und vereidigte das Land Halpa auf ihn.“

Der Vertrag mit Talmi-Sarruma von Halpa ist bekannt. Der Aufbau des hier zitierten Annalertextes entspricht genau dem der Mashuiluwa-Episode: *taninun* – Vertragsreferat mit Einsetzung – *taninun*.

AA 20.(?) Jahr (*Albrecht Goetze*, 154 f.; Rückblick!): „Als ich mich aber auf den Thron meines Vaters gesetzt hatte, welche Feinde in großer Zahl sich da erhoben hatten, solange ich die bekämpfte, bis ich sie geschlagen hatte und sie geordnet hatte (*taninun*), und vorher seit ich mich auch auf den Thron meines Vaters gesetzt hatte, und das 20. Jahr ...“ Vgl. *Albrecht Goetze*, *Hattusilis*, 108.

<sup>12</sup> AA 12. Jahr (*Albrecht Goetze*, 140 ff.).

<sup>13</sup> Vgl. CTH 69 (Vertrag Mursili's mit Manapa-Tarhunda vom Seha-Land); CTH 68 (Vertrag mit Kupanta-KAL, dem Nachfolger des Mashuiluwa); der Vertrag mit Mashuiluwa ist nicht erhalten.

Großkönig versucht, seinen ‚ Vasallen‘ mit Argumenten zu überzeugen; er wirbt – vergeblich, wie der Fortgang zeigt, – um die Treue des Vasallen: Wie ein Flüchtling kam er, der hethitische König ist sein Retter und Wohltäter; sogar verschwägert hat er sich mit ihm. Die Vorgeschichte dieses in der Rede rekapitulierten Vertrages ist aber auch, wie öfter in den AA, kritisch der eigenen Politik gegenüber: Šuppiluliuma, der Vater Mursili's, hat seine Verpflichtungen gegenüber dem Vasallen nicht eingehalten; erst Mursili hat sich um ihn „gekümmert“ (*āppan tije*).

Im 12. Jahre der Regierung Mursili's „vergeht sich, sündigt“ sein Vasall – *wasta* bezeichnet terminologisch das politische Fehlverhalten und den Bruch der Eide des Vertrags. Wieder wird die Vorgeschichte referiert, die Vertragstopik ausgebreitet. Jetzt wird der Adel von Mirā (LÜ.MES GAL) tätig: er distanziert sich von Mashuiluwa und präsentiert einen eigenen Kandidaten für die Herrschaft (*išbieznanni*). Der hethitische Großkönig akzeptiert den Vorschlag und vereidigt den Adel auf den neuen Herrscher.

1.2.3: Die referierten Texte zeigen ein komplexes, über längere Zeiträume sich erstreckendes Handeln mit zahlreichen und verschiedenartigen Akteuren; sie zeigen aber vor allem, wie im Medium der Geschichtsschreibung, in den Formen von Rede, Paraenese, Vertragsreferat mit Vorgeschichte über dieses Handeln reflektiert wird.

Das Handeln wird mehrfach begründet; sogar das Nicht-Handeln wird berichtet; die beiden Vorgeschichten vertiefen den zeitlichen Horizont. In den Akteuren spiegelt sich das Publikum, für das diese historischen Exempel und Paraenesen bestimmt sind: Vasallen, Herren, Adel.

Folgende Ausdrücke werden u. a. benutzt<sup>14</sup>:

<i>taninu-</i> (2)	aufstellen, einrichten, ordnen;
<i>āppan tije-</i> (4)	nachgehen, auf die Seite jemandes treten, für ihn sorgen;
<i>linkanu-</i> (2)	vereidigen;
<i>tittanu-</i> (4)	einsetzen (zur Herrschaft);
<i>maršant-</i> (1)	falsch, schlecht;
<i>wašta-</i> (1)	sich vergehen, i. S. v. den Vasallenvertrag brechen;
EN- <i>ātar</i> (4)	Herrschaft (nomen abstractum: <i>išbieznātar</i> );
İR- <i>na-</i> (1)	Untertan, Vasall, Diener;
LÜ.MES GAL (4)	die Großen, der Adel.

Die beiden Episoden um Mashuiluwa von Mirā zeigen die Ordnung von Herrschaft und Unterwerfung. Die hethitische Historiographie berichtet in erheblichem Umfange die diplomatische oder gewaltsame (Wieder-)Herstellung von Rechtsverhältnissen. Sie bezieht sich häufig auf die Bindungen durch Verträge (*išbiul-*), die verletzt, gehalten, erneuert oder erst hergestellt werden. Die Verträge wiederum, die Herrschaft (EN-*ātar*) und Vasallenschaft (İR-*ātar*) innen und außen „ordnen“, erzählen in ihrer Vorgeschichte, wie diese Abhängigkeitsverhältnisse entstanden sind. Das Referat von Verträgen in der Historiographie kumuliert die Bezüge von Recht und Geschichte.

<sup>14</sup> Der Zählung liegen die beiden Episoden über Mashuiluwa im 4. und 12. Jahr der AA zugrunde.

Die Leute des Königs von Ahhijawa, in Ephesos oder Milawata (Milet) oder gar Mykene haben durch den diplomatischen Verkehr, z. B. das Auslieferungsschreiben, das Mursili an die Achaier schickte, von diesen Texten, ihren Begriffen und Argumentationen gewußt.

## 2. Zwist und Einigkeit, Treue und Abfall in juridischen Texten

### 2.1 Typologie der Quellen und Begrenzung des Themas

Das zentrale Thema der hethitischen *Historiographie*, die mit diesen beiden Beispielen vorgestellt werden sollte, ist Entstehung, Behauptung und Verlust von Herrschaft, die verbindliche, rechtlich und religiös sanktionierte Ordnung von Herrschaft und Abhängigkeit, die Anerkennung der Herrschaft in der königlichen Familie, durch den Adel, die Beamten, die „Ältesten“, „die Männer von Hattusa“ und die auswärtigen Länder und Könige<sup>15</sup>.

Das Thema ‚Herrschaft/Abhängigkeit‘ ist in der hethitischen Literatur nicht nur narrativ entwickelt, sondern wird in folgenden Textarten erfaßt:

a) ‚Thronfolgeordnungen‘ (kein hethitischer Terminus): Das „Testament Hattusili's I.“ (CTH 6) und das „Edikt des Telepinu“ (CTH 19) regeln – vergeblich – die interne hethitische Thronfolge und können als *lex fundamentalis* des Landes Hattusa gelten. Auch in Vasallenverträgen wird sowohl die hethitische Dynastie als auch die Thronfolge des Vasallen gesichert<sup>16</sup>.

b) ‚Verträge‘ (*išhiul-* „Bindung“): Über 40 Verträge in akkadischer, hethitischer oder in beiden Sprachen sind, einige in mehreren Exemplaren, bekannt. Der Vertrag zwischen Hattusili und Ramses ist auch ägyptisch überliefert.

c) Verwaltung:

ca) ‚Instruktionen‘ (‚Dienstvertrag‘) – *išhiul-*, *MĀMITU* – Bindung, Eide (CTH 251 ff.): Nach Form und Funktion mit den ‚Verträgen‘ vergleichbare Texte, die der Verpflichtung von ‚Beamten‘ und Militärs dienen; sie rekapitulieren gelegentlich in einer Art ‚Vorgeschichte‘ die Karriere des Kandidaten und definieren auch hierdurch die Organisation des Staates. Die ‚Instruktionen‘ enthalten, wie die Verträge, historische Beispiele und führen zu einer Eidesleistung. Sie binden den Beamten an die Dy-

<sup>15</sup> Vgl. ZJA, Regierungsantritt (*Albrecht Goetze* 20f.): „Jetzt aber, der sich auf den Thron seines Vaters setzte, der ist klein. Und das Land Hattusa und die Grenzen des Landes Hattusa wird er nicht auf Dauer halten können.“ ZAG (heth. *arba-*, luw. *irba-*) – Ende, Grenze, Gebiet. Durch Grenzen definierte Territorialhoheit ist wesentliches Element auch des hethitischen Staatsbegriffes. – „Für ‚Territorium‘ verwendet das Hethitische ein Lehnwort aus dem Keilschrift-Luwischen: *upatit-* [ *ubadid-* ]n. > heth. *upati-* c., z. B. KBo IV 10/Bronzetafel; vgl. StBoT 31, 1990, 195 ff. *puruttaz* bedeutet Bronzetafel I 86 m. E. nicht ‚mit nacktem Mauerwerk‘ (so *H. Otten*), StBoT Beih. 1 (1988) 15, sondern ‚mit dem (dazugehörigen) Territorium‘. Hier ist *purutt-* ‚Lehm, Mörtel‘ Lehnübersetzung von akkad. *epru* (in Mari/Alalah ‚Territorium‘); vgl. auch Sunassura-Vertrag KBo I 5 [Ende 15. Jh.] II 33, 41, III 43 f.“ (*Frank Starke*).

<sup>16</sup> Der Sattiwaza-Vertrag setzt den Sohn des Tusratta zur Herrschaft ein, regelt die Heirat mit einer Tochter des hethitischen Großkönigs und die Thronfolge (Vs Z. 59 ff.).

nastie, sichern aber auch den Beamten gegen den König: „Damit ist die Instruktion eine Autorität neben dem König.“<sup>17</sup>

cb) Landschenkungs- und Stiftungsurkunden (CTH 221 ff.); Verleihung von Priesterstellen, Stellenbestätigung, Immunitäten-Freibriefe<sup>18</sup>. Insofern diese Privilegien begründet werden, verleihen sie nicht nur Macht und Prestige, sondern reflektieren die Voraussetzungen und Umstände der Verleihung und ermahnen den Begünstigten mit moralischen, weisheitlichen, historischen Argumenten zu Wohlverhalten.

d) ‚Protokolle‘ und ‚Korrespondenz‘: Alle Verträge werden vorbereitet, begleitet oder später benutzt in ‚Entwürfen‘, ‚Protokollen‘ (CTH 251 ff.) und einer umfangreichen diplomatischen Korrespondenz. Aus dieser Literatur seien hier nur genannt: der Tawaglawa- und der Milawata-‚Brief‘ (CTH 181. 182), weil sie Beziehungen von Hattuša zu Ahijawa bezeugen, und die Akte über die „Vergehen des Madduwatta“ (*ŠA MADDUWATTA waštul*: CTH 147)<sup>19</sup>.

e) ‚Gesetze‘ (‚Musterfälle‘; CTH 291 f.): Die hethitischen ‚Gesetze‘ – in zwei Serien und 35 Exemplaren überliefert – bieten nicht nur dem Rechtshistoriker interessante Fälle und Strafen. Sie definieren die verschiedenen Bevölkerungsklassen (NAM.RA, Handwerker, Bauern, Freie, Sklaven) und, durch den Unterschied des Strafmaßes bei Tötungsdelikten, den Wert der Geschlechter. Sie registrieren lokale Unterschiede – Totschlag ist in Hattuša, Luwija, Palā verschieden geregelt (§§ 4–5) – und die geschichtliche Entwicklung des Rechts: früher strafte man hart, heute milder<sup>20</sup>. Im Blick auf die Verfassung von Hattuša am wichtigsten sind Kompetenzregelungen und das Verfahren bei Anfechtung von Urteilen der Würdenträger und des Königs (§ 173).

Dieses Textcorpus ist die Grundlage für die folgenden Bemerkungen. Ich möchte Ihnen zunächst einige Begriffe und Argumentationen der hethitischen Herrschaftssprache, die inneren Verhältnisse betreffend, aus den juristisch-administrativen Texten vorlegen: Einigkeit, Zwist, Anerkennung; Bindung, Vergehen, Entschuldigung; Abfall, Rebellion, Intrige. Dabei werden die Orte, die Institutionen und Akteure deutlich, die diese Sprache gebrauchen: der Ort der Versammlung, der Platz der Gerichte, der Hof und die Stadt, die sehr weitläufige königliche Familie, die Großen, Ältesten, Richter, Schreiber und, zuletzt, die „Männer von Hattusa“ insgesamt.

## 2.2: Sukzession, Fürstenspiegel und ‚Verfassung‘

2.2.1: Der Tod des Königs, Vasallen oder Herrn ist in einem ‚feudalen‘ System wie dem hethitischen die ‚natürliche‘ Bruchstelle, an der Herrschaft in Frage gestellt wird, neu verteilt und begründet werden muß<sup>21</sup>. Die beiden hethitischen Thronfolgeord-

<sup>17</sup> Einar v. Schuler, *Dienstanweisungen*, 7, mit Hinweis auf den Sauskamuwa-Vertrag 22,1 II 14–30. – Karriere: s. CTH 87 (Mittanamuwa).

<sup>18</sup> Belege: CTH 221 ff.; KUB VI 26 (Priesterstelle); KBo IV 12 (Mittanamuwa mit ‚Laufbahngeschichte‘: CTH 87); Freibrief: CTH 225.

<sup>19</sup> Vgl. CTH 86: „Réquisitoire contre Arma-Datta“; ein Teil der Kaskäer-Texte gehört in diese Abteilung.

<sup>20</sup> § 7 A, 9 A, 19 A, 25 A, 57 A, 58 B, 59 B u. a. m. – Entstehungszeit der Gesetze: um 1600.

<sup>21</sup> Zum hethitischen Königtum vgl. *Albrecht Goetze*, *Kleinasiens*, 85–95; *Heinrich Otten*, *Politische und religiöse Grundlagen des hethitischen Königtums*.

nungen, die Verträge zur Einsetzung und Thronfolge der Vasallen, die Instruktionen für Herren und die ‚Protokolle‘ von Vereidigung, Anerkennung, Huldigung enthalten deshalb nicht nur die Vorschriften und das Faktum, sondern reflektieren die Bedingungen, unter denen Herrschaft erhalten, verloren und weitergegeben wird, wie Legalität erzeugt wird, wie die Interessen zwischen Adel und Zentralgewalt ausgeglichen werden können<sup>22</sup>. Regeln und Anweisungen wechseln in diesen Texten mit Berichten über Thronwirren, Königsmord oder Bürgerkrieg. Aus der Historie werden Richtigkeit und Notwendigkeit der Anordnung gefolgert. Dabei geht es nicht nur um das Wohlergehen des jeweiligen Thronfolgers oder Würdenträgers, sondern auch um die Dynastie, das Königtum, ja „das Land Hattusa“. Die Akteure in diesen Texten und zugleich ihre Öffentlichkeit sind die königliche Familie – auch die Frauen, der Altadel und die Beamten, aber auch, etwa bei der Anerkennung (*šagg-šegg-*) des Königs, „die Männer von Hattusa“<sup>23</sup>.

2.2.2: Die sog. „Hethitisch-akkadische Bilingue“ (HAB)<sup>24</sup> ist der Form nach eine Rede des kranken Hattusili († ca. 1540) vor seinen Großen; zum Schluß ordnet er sein Begräbnis: – es sind also die letzten Worte des Königs, sein „Testament“, der König bestimmt, nachdem zwei Kandidaten hatten ausgeschieden werden müssen, den jungen Mursili zu seinem Nachfolger. Hattusili beauftragt die Großen, seine Weisheit dem Prinzen mitzuteilen, ihn zur Weisheit zu erziehen: *nu DUMU-la-ma-an ḫattabḫiškiten*<sup>25</sup>; insofern ist die Bilingue ein Fürstenspiegel. Die Bedeutung des Textes wird auch dadurch deutlich, daß er im Neuen Reich, mehr als zweihundert Jahre nach dem Tode Hattusili's, noch einmal neu geschrieben wurde<sup>26</sup>.

Akteure, Publikum und Öffentlichkeit zugleich sind für diese Texte:

(a) Würdenträger (<sup>LÜ</sup>MES<sup>5</sup>DUGUD), die engeren Berater des Königs (<sup>IR</sup>ME<sup>5</sup>), Hofjunker (II 73 u. ö.), die Großen (<sup>LÜ</sup>MES<sup>5</sup>GAL.GAL) mit zahlreichen Ämtern und Titeln<sup>27</sup>;  
 (b) Die Einwohner von Stadt und Land (§ 11: *utnijanz kuiški*) und deren Vorsteher, die Ältesten (<sup>LÜ</sup>MES<sup>5</sup>ŠU.GI).

Die ‚Weisheit‘ des Königs Hattusili benutzt, um sein Anliegen – „eure Sippe sei eins wie die der (wild)en Tiere“<sup>28</sup> – darzulegen, folgende Leitsätze und Termini:

<sup>22</sup> Quellenangaben: s. § 2.1; Protokolle: CTH 251–275; vgl. *Onofrio Carruba*, Beiträge zur mittel-hethitischen Geschichte II. Die sogenannten ‚*Protocoles de succession dynastique*‘, in: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 18 (1977) 175–195. – CTH 251, 271, 275 verbinden Anweisungen (Futur) mit Narrative oder früheren Thronwirren. – Begriffe: *šagg-šegg-* „anerkennen“, *paḫš-* „schützen“.

<sup>23</sup> CTH 275 = KUB XXXVI 109, Z. 6.

<sup>24</sup> CTH 6. Vgl. *Hubert Cancik*, Grundzüge § 7.31.

<sup>25</sup> HAB § 10.

<sup>26</sup> *Ferdinand Sommer*, HAB S. 201; „Abschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts“ (*Frank Starke*). Eine neuere paläographische Untersuchung zur HAB ist mir nicht bekannt, sie ist aber auch zur Erkenntnis der Traditionsbildung hethitischer ‚Weisheit‘ wichtig. Auch im Telepinutext scheint HAB benutzt: vgl. *Emil Forrer*, 2BoTU (2), S. 13\*; *Ferdinand Sommer*, HAB S. 145; 215. Zum Anschlußstück KUB XL 65 vgl. *Cord Kühne*, in: *Zeitschr. f. Assyriologie* 62 (1973) 257–260.

<sup>27</sup> Vgl. *Sedat Alp*, Beamtennamen.

<sup>28</sup> HAB § 8: *ḫu-]ú-e-it-na-as mán pankur-šemit 1-EN ešdu*: zu *ḫuitar* – (wilde) Tiere (*F. Starke*, StBoT 31 [1990] 562) – Vgl. *Mario Liverani*, *Storiografia politica ittita*.

a) Friede und Ruhe im Lande ist Ziel allen königlichen Wirkens (*waršnu-*)<sup>29</sup>; äußere und innere Feindschaften, Empörung, Aufruhr, Bruderkrieg muß er verhindern<sup>30</sup>; all dies ist ‚Unheil‘, *idālu-*; mit diesem Begriff wird alles Böse, vor allem der Zwist in Familie, Adel und Bürgertum, zusammengefaßt<sup>31</sup>. b) Innere Unruhe (*ḫarnammar*, wörtlich ‚Gärung‘) ist durch Fehlverhalten der anderen Thronbewerber zu befürchten<sup>32</sup>; sie „bringen zum Gären, machen Unruhe“ (*ḫarnammnje-*), „entziehen die Unterstützung, rebellieren“ (*wakkarje-*)<sup>33</sup>; „sie schieben Worte beiseite“ (*üddār ēdi nije-*)<sup>34</sup>.

All dies ist Ausfluß von Böswilligkeit (*kušduwātar*)<sup>35</sup>. Die Folge ist Bürgerkrieg (§ 14) und allgemeiner Niedergang<sup>36</sup>: „Wo sind die Häuser der Großen (geblieben)?“

2.2.3: Die zweite hethitische Thronfolgeordnung, das sog. „Edikt des Telepinu“, abgefaßt um 1500, ist etwa 250 Zeilen lang und in 9 hethitischen und 2 akkadischen Exemplaren überliefert<sup>37</sup>. Sie zeichnet sich durch eine sehr lange ‚Vorgeschichte‘ aus, deren verheerendes Ergebnis die Notwendigkeit einer verbindlichen Thronfolgeordnung beweist.

‚Einigkeit‘ im Königshaus und mit den Militärs ist das Leitwort (§ 1: *taruppantes*); Einigkeit bringt Erfolg, Uneinigkeit Zerfall. Da Telepinu selbst nur der Schwager seines Vorgängers und dieser auch nur ein Usurpator ist, wird der Bedarf an Legitimation und der Wille zu einer geregelten Sukzession verständlich. Zwei Instanzen werden wichtig – für die Königswahl und als Öffentlichkeit und Träger eines Diskurses über die Ordnung von Herrschaft: *panku-* und *tulija-*.

Über Alter, Zusammensetzung, Aufgabe und tatsächliche Wirksamkeit dieser Gremien ist oft und widersprüchlich gehandelt worden<sup>38</sup>. Die Deutungen für *panku-* beispielsweise schwanken zwischen ‚Adelsgemeinschaft‘ und ‚Volksmasse‘. Nach dem Edikt des Telepinu sollen diese Instanzen sogar gegen den König – und zwar jeden König („wer auch immer König wird“, § 30) – tätig werden, falls dieser gegen Mitglieder der königlichen Familie(n) „Böses plant“; sie sollen eingreifen nicht erst nach, sondern bereits vor dem befürchteten Blutvergießen (§ 27; 30f.). Dabei betont das Edikt selbst seine Qualifikation als ausschließliche Rechtsgrundlage: *tuppiaz au-* (§ 30). Inso-

<sup>29</sup> HAB § 5; 20; 21; vgl. S. 60f.; vgl. AU 134f.

<sup>30</sup> HAB § 8; 13; 15.

<sup>31</sup> HAB § 22.

<sup>32</sup> HAB § 6; 13; vgl. *ḫarnammnijašhaš* – Aufruhr.

<sup>33</sup> HAB § 6; 12; vgl. S. 110.

<sup>34</sup> HAB § 20; vgl. Chicago Hittite Dictionary vol. 3 (1980–89) 361f.

<sup>35</sup> HAB § 6; 9, 10; vgl. § 22: Mursili I. soll den Dienern und Großen kein Vergehen (*waštul-*) durchgehen lassen.

<sup>36</sup> HAB § 20: ŠA<sup>LU</sup> GAL GAL<sup>TIM</sup> Ê-ŠUNU *kuwapi*?

<sup>37</sup> CTH 19. Vgl. Inge Hoffmann, Erlaß, in: THeth 11; Rezension Frank Starke, in: Welt d. Orients 16 (1985) 100ff. (mit Hinweisen zur Datierung der verschiedenen Exemplare); Gary Beckmann, in: Journal of Ancient Oriental Studies 106 (1986) 570ff.

<sup>38</sup> Vgl. Gary Beckmann, Hittite Assembly; Massimiliano Marazzi, Bedeutung von *pankus* („Volksmasse“, nicht: „Adelsgemeinschaft“); Clelia Mora, Il ruolo politico-sociale di *pankus* e *tulijas*.

fern dieses Edikt also nicht nur die Thronfolge praktisch regelt – männliche Nachkommen der Hauptfrau, Freie usw. –, sondern auch Gremien errichtet, für Konfliktfälle um die höchsten Gewalten Entscheidungswege und Strafen vorsieht, kann es als geschriebene, formelle Verfassung des hethitischen Staates angesehen werden; denn es ist geschrieben: „Verfassung ist die Ordnung der Gewalten eines Staates und besonders der höchsten von allen Gewalten“<sup>39</sup>. Die von Telepinu genannten Gremien sind zugleich die Öffentlichkeit, das Publikum, die Benutzer dieses Textes, der, wie gesagt, in zahlreichen Exemplaren und über einen längeren Zeitraum überliefert worden ist. Staatsziel ist innere Einheit und Stärke nach draußen. Telepinu expliziert den Zusammenhang in einem allgemeingültigen Satz<sup>40</sup>:

„In Zukunft, wer nach mir König wird, (unter dem) sollen seine Brüder, seine Söhne, seine Angeheirateten und seine Blutsverwandten und seine Leute vereinigt sein (*taruppanteš ašandu*). Und dann kommt es dazu, daß du die Länder der Feinde machtvoll besiegt halten wirst.“

Das Edikt des Telepinu zielt aber über Einheit als Voraussetzung für den Machterhalt der herrschenden Cliquen hinaus auf etwas wie ‚Gemeinwohl‘. Machtkämpfe in der nach Familien, Altadel und Funktionärseliten aufgesplitterten Oberschicht sollen möglichst geringe Auswirkungen auf die Bevölkerung haben (§ 32).

Während dieser Machtkämpfe der herrschenden Schichten kam es zu Unruhen unter den Bauern (<sup>LÚ</sup>MEŠAPIN.LAL). Die Vorgesetzten „begingen Falschheit“ (*maršātar ēssa-š*)<sup>41</sup>:

„... Und des Landes Blut pflegten sie zu trinken. Jetzt aber sollen sie nicht (mehr so) handeln! Wer es (doch) macht, dem sollen sie einen bösen Tod bereiten. Wer in Zukunft nach mir König wird, siegele du immer (korrekt) die Namen der Getreidesorten.“

*n-ašta utnē ēšhar akkuškir* – ein emphatisches Bild; es evoziert das Bild eines Königtums, das – sozusagen ‚unparteiisch‘ – über diesen Machtkämpfen steht, Betrügereien mit Getreide nicht nötig hat und das Wohl des „Landes“ (*utnē*) insgesamt besorgt<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Aristoteles, Politik III 6 (1278 b).

<sup>40</sup> § 29: *URRAM ŠĒRAM* – wörtl.: ‚Tag und Nacht‘; Diese ‚Ewigkeitsformel‘ ist Indiz dafür, daß der Telepinu-Text die Qualität einer ‚Verfassung‘ haben solle. Vgl. Kaspar K. Riemschneider, in: Mitteil. d. Instituts f. Orientforschg. 6 (1958) 333.

<sup>41</sup> § 39f.; die Deutung des Textes ist unsicher; vgl. Hoffmann, THeth 11.

<sup>42</sup> Vgl. Telepinu § 7 („Sie begannen ihre Häuser zu verschlingen“) und dazu Homer, Ilias 1,231: *demoboros basileus* – volkfressender König (Agamemnon). „Dazu verweist G. Dunkel, in: Festschrift für Henry Hoenigswald, ed. G. Cardona und N. H. Zide, 1987, S. 94 auf Odyssee 16, 431 und 21,332f. Nach Dunkel indogermanische Phraseologie.“ (Frank Starke) – Vgl. Kurt Raaflaub, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: Histor. Zeitschr. 248 (1989) 1–32, bes. 27.

2.3 Bindung, Vergehen, Rechtsstreit: *išbiul*-, *waštul*-, *ħanneššar*

2.3.1: Einigkeit und Zwist, Treue und Abfall sind Kernpunkte nicht nur der Thronfolgetexte, sondern auch der hethitischen Staats- und Vasallenverträge<sup>43</sup>. Dieses umfangreiche und juristisch anspruchsvolle Textcorpus soll hier kurz und in strikter Beschränkung auf die Frage, wie Herrschaft reflektiert wird, vorgestellt werden.

Alle Verträge (*išbiul*-) enthalten – mehr oder weniger vollständig und mit höchst subtilen Variationen – folgende Elemente:

(a) die Vorgeschichte – sie erzählt die Leistungen des hethitischen Großkönigs, die seine Parität (heth. *annauli*-) mit mesopotamischen oder ägyptischen Herrschern begründen, oder die Dankbarkeit und Treue der Vasallen; (b) die Vertragsbestimmungen; (c) Deposition und Eide.

Zu den Vertragsbestimmungen gehören: (a) die gegebenenfalls gegenseitige Festlegung von Grenzen, die zu „schützen“ sind, d.h. die Konstitution eines Territoriums als einer Voraussetzung für die Gegebenheit von Staat überhaupt<sup>44</sup>; (b) Verzicht des Vasallen auf eigene Außenpolitik; Friedenspflicht gegenüber den anderen Vasallen; militärische Beistandspflicht gegenüber dem Großkönig und Teilung von Beute; Pflicht zu Hoffahrt, Geschenken, Tribut; (c) als Teil der Ausübung bzw. Beschränkung der Personalhoheit wird die (Nicht-)Auslieferung von Flüchtlingen geregelt<sup>45</sup>; (d) (wechselseitige) Garantie der Thronfolge, bzw. Rückfall des Gebietes an den hethitischen Großkönig<sup>46</sup>; Anzeige- und Beistandspflicht bei Empörung der jeweiligen Untertanen<sup>47</sup>.

Die Verträge werden geschlossen „zwecks Bewahrung der Herrschaft“ – *AŠŠUM EN-UTTIM paḫš*<sup>48</sup>; Schutzpflichten werden begründet gegenüber dem hethitischen König, seinem Nachfolger und dem Lande Hattuša, also gegenüber der Dynastie (Person: *QAQQADU*; heth. *ħaršar*) und dem Lande (*MĀTU*)<sup>49</sup>.

Die Verträge werden, auch nach Titulatur und Etikette, auf das sorgfältigste den jeweiligen Machtverhältnissen angepaßt, spätere Verträge mit demselben Land spiegeln dessen Machtverlust (Azira – Duppi-Tesup). Die Bestimmungen für Sunassura von Kizzuwatna sind so raffiniert gefaßt, daß Gelehrte schwanken, ob es sich um einen paritätischen oder um einen Souveränitätsvertrag handelt<sup>50</sup>. Für die Hoffahrt des Sunassura wird bestimmt, daß die Großen des Hethiterlandes sich von ihren Sitzen erheben,

<sup>43</sup> Meisterhaft die Darstellung von *Viktor Korošec*, *Hethitische Staatsverträge*, 54: „In der feinen Abwägung aller psychologisch-politischen Momente erweisen sich die Hethiter als große Meister, und man könnte sie darin geradezu als Vorläufer der Römer bezeichnen.“

<sup>44</sup> *Albert Bleckmann*, *Grundgesetz und Völkerrecht. Ein Studienbuch* (1975); Kap. III: „Die räumliche und personelle Grundlage der Staatsgewalt“.

<sup>45</sup> *Albert Bleckmann*, *Grundgesetz*, 126; 131 ff. Vgl. *Giuseppe del Monte*, *Sulla terminologia hittita per la restituzione di fuggiaschi*, in: *Studia Mediterranea* 4, 1983, 29–47.

<sup>46</sup> Vgl. z. B. Sattiwaza-Vertrag, Vs. 58 ff.

<sup>47</sup> Vgl. z. B. Aziru-Vertrag, V. 22 f.; Tette-Vertrag, Vs. II, 48 f.

<sup>48</sup> Kupanta-KAL-Vertrag § 11,35; § 15,14. Die akkadische Formel lautet: *AŠŠUM BĒLUTTIM NAŠĀRU*.

<sup>49</sup> Vgl. Sunassura-Vertrag, Vs. I, 50 ff.; 56 ff.: *KUR-SŪ – SAG.DU-SŪ* – vgl. „Kaiser und Reich“. *Viktor Korošec*, *Staatsverträge*, 66 f.

<sup>50</sup> *Ferdinand Sommer*, *AU*, 394; *Viktor Korošec*, *Staatsverträge*, 40; 85 f.

wenn er dem hethitischen König huldigt. Die Verträge haben ein festes Schema; sie nehmen aufeinander Bezug; gelegentlich liefern die Einleitungen eine Vertragsgeschichte<sup>51</sup>. Die Verträge sollen vorgelesen und durch öffentliche Aufstellung bekannt werden. Als dem Talmi-Sarruma, König von Aleppo, die Originalurkunde seines Vertrags mit Mursili II. entwendet worden war, fertigte ihm die hethitische Kanzlei eine Zweitschrift (*tuppu šanû*) aus; eine Kopie dieser Zweitschrift wurde in Hattuša aufbewahrt und daselbst gefunden<sup>52</sup>.

2.3.2: Wie die Vorbereitung und Ausfertigung von Verträgen die Reflexion über Herrschaft, über ihre rechtlichen, geschichtlichen, moralischen Bedingungen stimuliert, so die Benutzung dieser Verträge, die Probleme ihrer Auslegung, der Mißbrauch. Klagen über Vertragsbruch und Untreue, Beschwerden über Grenzziehung oder deren zusätzliche Bestätigung, Forderung nach Auslieferung von Flüchtlingen oder Zurückweisung von Auslieferungsbegehren sind häufig genug.

Für das Staatsrecht wie für die Geschichte der hethitischen Geschichtsschreibung gleichermaßen wichtig ist ein mittelhethitischer Text (15. Jahrhundert) mit dem Titel „Die Vergehen des Madduwatta“ (*ŠA MADDUWATTA waštal*)<sup>53</sup>. Der Text beginnt in der Topik und Logik der Vasallenverträge:

Attrissija, der Mann von Ahhija<sup>54</sup>, hat Madduwatta verfolgt; vom hethitischen König aber wurde er gerettet und im Lande Zippasla, weit westlich von Hattuša, in Phrygien am Sangarios zum Vasallen eingesetzt. Madduwatta hat geschworen, Truppen zu stellen, feindliche oder böse Worte zu melden (§ 7), Angriffe von außen abzuwehren, selbst aber keine militärischen Aktionen außerhalb seines Gebietes zu unternehmen. Diese und andere Bestimmungen mehr werden, offenbar aus dem Vertrag, aufgezählt, weil Madduwatta sich gegen sie vergangen hat: Er führt eigenmächtig Krieg, vereidigt die Unterworfenen auf seine Person, verweigert den Hethitern den militärischen Beistand. Er schließt Frieden mit den Feinden seines Herren und schreibt diesem, er tue dies nur, um die Feinde in Sicherheit zu wiegen, in Wirklichkeit wolle er sie umbrin-

<sup>51</sup> Duppi-Tesup – Vertrag, Vs. 1 ff.

<sup>52</sup> Ernst Weidner, PDK Nr. 6. – Vgl. Kolophon der Bronzetafel von Bogazköy mit dem Hinweis auf die Verteilung der verschiedenen Exemplare.

<sup>53</sup> CTH 147; Albrecht Goetze, Madduwattas; Heinrich Otten, Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwatta-Textes, in: StBoT 11 (1969).

<sup>54</sup> Zur Bildung des Ethnikon vgl. Albrecht Goetze, 50 ff. – Frank Starke: „At-ta-ri-iš-ši-ja- [Attrissija-] ist keilschrift-luwische ‚Orthographie‘ wie übrigens auch Ta-wa-ka-la-wa [Tawaglawa-] für keilschrift-luwisches \*Ta-wa-ak-ka-la-wa- [Tawaklaw-], letzterer mit Sicherheit = Etewoklewes, wie sich anhand griechischer Namen im Lykischen zeigen läßt (s. StBoT 31, 1990, 226, Anm. 766). Attrissija- beruht auf keilschrift-luwischem \*Attrissi-, das im Hinblick auf lykisch Zeusi- > Zeus vielleicht doch zu griechisch Atreus zu stellen ist. Die Ahhijawa-Namen sind also durch luwische Vermittlung den Hethitern bekannt geworden. Ahhijawa- selbst ist hethitisierter Stamm zu keilschrift-luwischem Ahhiu-<sup>+</sup> (vgl. Arzawa- > Arzau-\*) mit Suffix -u-<sup>+</sup>-wo-, wie älteres Ahhija- bestätigt. Dieses wiederum hethitisiert aus keilschrift-luwischem Ahhi- (wie Luwija- > Luwi-<sup>+</sup>, Adanija- > Adani-), was für einen eventuellen Anschluß an Akhaos zu berücksichtigen ist. Es erscheint mir möglich, daß der griechische Ausgang <sup>o</sup>ios mit dem im Luwischen sehr produktiven (Ethnikon-)Suffix -i- (-ja-) identifiziert worden ist.“

gen (§ 16). Dem Verfasser der sog. „Anklageschrift“ erscheint dieser doppelte Verrat so ungeheuerlich, daß er einen dokumentarischen Beweis anbietet<sup>55</sup>:

„Und wie ich es hier geschrieben habe, ebenso schrieb Madduwatta.“

Sogar mit seinem alten Feinde Attrissija von Ahhija verträgt sich der Vasall; er ist an dessen Zügen gegen Alasija beteiligt, obschon doch Zypern seinem Lehensherrn untersteht (§ 36).

Attrissija, der Mann von Ahhija, konnte lesen und schreiben (lassen).<sup>56</sup> Schon im 15. Jahrhundert sind also Termini und Argumentationen hethitischer Diplomatie aus Verträgen, Auslieferungsbegehren, historischen Einleitungen bei den Leuten von Ahhija bekannt gewesen.

Die Vergehen des Madduwatta füllen mehr als 30 Paragraphen einer ersten Tafel; wie viele folgten, ist unbekannt; auch Gattung und Zweck des Textes sind unklar. Da der Vasall angeredet ist („du, Madduwatta“), liegt es nahe, die Tafel als die Rede eines Anklägers in einem staatlichen Prozeß gegen Madduwatta zu betrachten<sup>57</sup>.

Die Struktur des Textes jedenfalls ist klar: Die Bestimmungen des Vasallenvertrags werden auf das tatsächliche Verhalten des Vasallen bezogen; historiographische und juristische Formen werden zu einer komplizierten, anspruchsvollen, aber auch rhetorisch wirkungsvollen Argumentation verknüpft. Einige Begriffe seien zusammengestellt:

<i>genzu-</i>	freundliche Haltung
<i>huesnu-</i>	erretten (vor dem Feinde, vom Tode)
<i>İR-na-/butarli-</i>	Knecht, d. i. Vasall des hethitischen Königs
<i>idālu- memija-</i>	böses Wort: a) Wort der Feindschaft ( <i>kururaš</i> ); b) Beschimpfung des Königs
<i>lingauš šarra</i>	Eide brechen
<i>takšulae-</i>	Frieden schließen
<i>taprijalli-</i>	Herrscher
<i>waštul-</i>	Vergehen (gegen den Vasallenvertrag): Titel
<i>utniant-</i>	Land, Bevölkerung
<i>ištanž (ZI)</i>	Absicht, Wille.

<sup>55</sup> Vs. 78.

<sup>56</sup> Madduwatta § 7.

<sup>57</sup> Vgl. Hattusili III., Großer Text I 40: „Und (die Gottheit) überließ mich niemals ... einem übelgesinnten Gerichte“ (*ḫannešsar*; Duplikat: DI-*eššar*); III 73: Die Götter sollen zwischen Urhitesup und Hattusili „den Rechtsstreit entscheiden“ (*ḫannešsar ḫannanzi*). Der „Große Text“ bietet ein reiches und differenziertes Wortfeld für die verschiedenen Arten von Abfall, Empörung, Aufstand und gerichtlichem Streit.

### 3. Das Thema ‚Herrschaft‘ in den historiographischen und juristischen Texten der Hethiter

#### 3.1: Sprachschichten

Die hier vorgestellten Texte repräsentieren sehr verschiedene Gattungen: Annalistik, ‚Testament‘, ‚Edikt‘, Vertrag, ‚Anklageschrift‘. Diese Gattungen benutzen verschiedene Formen (Bericht, Brief, Rede; Exkurs, Zitat; Apostrophe, Vergleich, Exempel); sie sprechen in verschiedenen Situationen, für verschiedenes Publikum, an verschiedenen Orten: am Hofe, im Thronrat, vor der Versammlung, im Prozeß. Gemeinsam ist diesen Texten die Reflexion auf das Thema Herrschaft. Sie sind nicht Nebenprodukte von ziviler oder ökonomischer Administration, nicht einfache Abspiegelung einer bewußtlosen Praxis, sondern formulieren verumständetes, begründetes, modifiziertes, in Rede und Gegenrede und gelegentlich im ‚Selbstgespräch‘<sup>58</sup> reflektiertes Handeln oder Nichthandeln. Diese Texte bilden nach Überlieferungsgeschichte, Formen und Themen eine Tradition, die über mehr als vierhundert Jahre zu beobachten ist, von der ‚Weisheit‘ (*hattātar*) Hattusili's I. bis zur historischen Lehrpisode im Sausgamuwa-Vertrag Tuthalija's IV.<sup>59</sup> Schon in den Anfängen erreicht diese Tradition ein erhebliches Maß an Allgemeinheit, an geschichtlichem Weitblick, literarischem Niveau und moralischer Einsicht. Die Reflexion läßt sich drei gedanklichen Ebenen und Sprachschichten zuordnen: Geschichte, Recht, Moral und Weisheit. Nicht ‚Feindschaft‘ ist Ursprung oder gar Maßstab dieser Reflexion, sondern die Ordnung von Herrschaft in Vertrag, Gesetz, Prozeß, Anklage, Apologie und Propaganda<sup>60</sup>.

Charakteristisch ist die Verschränkung von ‚Geschichte‘ und ‚Vertrag‘. Der Vertrag, der Herrschaft und Vasallenschaft – innen wie außen – „ordnet“ (*taninu-*), erzählt als Einleitung die Entstehung dieser Abhängigkeitsverhältnisse. Die Historiographie, die zu einem großen Teil die gewaltsame (Wieder-)Herstellung von Rechtsverhältnissen berichtet, bezieht sich häufig auf die Ordnung von Verträgen, die verletzt, gehalten oder erneuert werden.

Zu der juristischen tritt oft die moralische Argumentation. Sie bedenkt Gut und Böse, Falschheit und Vergehen (*āššu-*, *idālu-*, *maršātar*, *waštul-*). Die Gründe für das Geschehen werden im Herzen des Menschen, seiner Rede und seinen Handlungen gesucht. Göttliche Führung, Lohn und Strafe können – als umgreifende Ordnung (*parā handandātar*) oder punktuell eingreifen (Schlachtepiphanie) – hinzutreten<sup>61</sup>.

Eine reiche, für Abstraktion und logische Genauigkeit geeignete Sprache stellt hierzu die Möglichkeiten bereit; sie werden durch die vielfache kulturelle Überlagerung der hethitischen Kultur noch erweitert. So finden sich denn in Verträgen und diplomatischer Korrespondenz, Thronfolgeregelung und Instruktionen eindringliche

<sup>58</sup> Vertrag mit Kupanta-KAL, § 5: *nu kiššan AQBI: paimi-wa*; vgl. AA 9. Jahr (*Albrecht Goetze* 118f.): *nu-za mahhan kun memijan ZI-mi EGIR-pa kiššan AQBI, nu ...*

<sup>59</sup> CTH 105: Vertrag Tuthalija's IV. (ca. 1250–1220) mit Sausgamuwa.

<sup>60</sup> *Harry A. Hoffner*, Propaganda, besonders zur sog. Apologie Hattusili's III. und apologetischen Zügen in den AM und im Telepinu-Edikt.

<sup>61</sup> Hattusili III., Großer Text § 4; vgl. *Hubert Cancik*, Mythische und historische Wahrheit (1970) 65 ff.

Aussagen; einerseits<sup>62</sup>: „Die Menschheit ist verdorben“, andererseits<sup>63</sup>: „Nicht Böses mit Bösem vergelten“ und<sup>64</sup> „die schwache Sache macht nicht stark, die starke Sache macht nicht schwach“. Diese goldenen Regeln werden nicht nur auf andere angewandt. Der hethitische Großkönig schreibt an den König von Ahhijawa, um die Verwicklungen wegen Wilusa (?) und Milawanda zu bereinigen<sup>65</sup>:

„Wenn irgendeiner vor dem anderen eine Schuld (*waštul-*) eingesteht, so wird der (letzttere) den, der vor dem anderen die Schuld eingesteht, nicht abweisen. Meine Schuld, die auch ich vor meinem Bruder (sc. dem König von Ahhijawa) gestanden habe (*tarnabhun*), hat er verziehen, ich will sie gegen meinen Bruder nicht wieder begehen.“

### 3.2: Orte der Ausübung, Selbstdarstellung und Reflexion von Herrschaft

Die Oberschichten der hethitischen Kultur haben ein gewisses Verständnis vom Funktionieren von Herrschaft entwickelt und von den Voraussetzungen für die Entstehung fester Loyalität („Treue“). Sie haben den Zusammenhang erkannt zwischen Zwist (*harnammar*) in den herrschenden Familien und der Entstehung von Bürgerkrieg und Rebellion. Sie haben versucht, die zusätzlichen Belastungen zu mindern, die den Unteren aus den Machtkämpfen der ‚Großen‘, der ‚Oberen‘ und ‚Gewichtigen‘ (*nakkies*), erwachsen.

Die Orte, Gremien und Institutionen, in denen diese Einsichten beredet, aufgeschrieben und tradiert wurden, sind: (a) der Hof in Hattuša und die vielen Höfe der hethitischen Prinzen und Großen, der Vasallen und Verbündeten<sup>66</sup>, (b) die Plätze der Versammlung und des Gerichtes (*tulijaš peda-*; *AŠAR DĪNI*) in der Hauptstadt und in den großen Zentren<sup>67</sup>; (c) die Archive, Bibliotheken, ‚Schulen‘ der Schreiberintelligenz. In den Palästen brauchte man Räume für eine Art Thronrat (Thronsaal – heth.

<sup>62</sup> Kupanta-KAL-Vertrag § 21 (Johannes Friedrich, Staatsverträge, 134f.): *namma antubšatar; kuī maršabhan, nu-kan ...*

<sup>63</sup> HAB III 20ff.; Telepinu II 13–15.

<sup>64</sup> CTH 146 (KUB XXIII 72) II 53f.: *nu mališku uttar lē taššanuttani, taššu-ma uttar lē mališkunuttani*. Vgl. CTH 259 (KUB XIII 20) I 34f.: *nu šarazzi hannešar lē katterrahteni* etc.

<sup>65</sup> CTH 181 (KUB XIV 3), sog. Tawaglawabrief, IV 21 ff. (mit starken, hier nicht angegebenen Ergänzungen von Ferdinand Sommer, AU, z. St.). Der Tawaglawabrief wird von Trevor R. Bryce, Reflections, in die zweite Hälfte der Regierung Mursili's II. datiert. In die Zeit Hattusili's III. datieren nunmehr diesen Text: Itamar Singer, in: Anatolian Stud. 33 (1983) 205 ff. (209); Maciej Popko, in: Altorientalische Forschungen 11 (1984) 199 ff.; Susanne Heinhold-Krahmer, in: Orientalia 55 (1986) 47 ff.; zustimmend Frank Starke. – Zur hethitischen ‚Weisheit‘ vgl. HAB II 53–58, III 20 ff.; Gesetze § 54–55 (Lehrfälle); Telepinu § 29; CTH 316 (Sagesse akkado-hittite); KUB XXIV 3, II 18 + 4 Vs 8 (Mursili II.): „Weiter ist der Menschheit eure Weisheit / Rat (*hattatar* der Götter) verloren gegangen; nun gibt es nichts, was wir tun können.“

<sup>66</sup> Vgl. Tawaglawabrief (CTH 181): „... und zerstörten die Stadt Attarimma (im Lukka-Gebiet), und brannten sie nieder, bis zur Mauer des königlichen Palastes“.

<sup>67</sup> Vgl. Gary Beckmann, Hittite Assembly, 438f. zu KUB XXX 121 + i 21: *tulijaš peda-* und *AŠAR DĪNI* verbunden; das Gericht der „Ältesten“ in den Gemeinden: Gesetze § 71; das Urteil eines „Würdenträgers“: Gesetze § 173; das Gericht des Königs: Gesetze § 44. 102. 111. 173. 176 A. In KUB XIII 2, III 23f. ist das Königsgericht als letzte Instanz definiert.

*tunnakkešsar*<sup>68</sup>), eine Versammlung der Großen und der königlichen Familie, wie sie etwa im ‚Testament‘ Hattusili's vorausgesetzt ist<sup>69</sup>. Die „hohe Familie“ (*šalli haššatar*), der „hohe Ort“ (*šalli pedan*), d. h. der Thron, der König und seine Sippe, bildeten eine stattliche Gruppe<sup>70</sup>, und der Würdenträger, Hofjunker, Palastherren, Kommandeure, Gesandten (*MARI ŠIPRI*), Herolde gab es viele<sup>71</sup>. Zur jährlichen Huldigung der Vasallen versammelten sich die hethitischen Würdenträger<sup>72</sup>; der Thronfolger mußte im geeigneten Rahmen präsentiert werden. Beim Abschluß von Verträgen konnte ein neuer Vasall den ‚Gesandten‘ vorgestellt werden<sup>73</sup>. In Kapitalfällen innerhalb der Hocharistokratie mußte sich ein *panku*-genanntes Gremium versammeln.

Hof, Gericht, Archiv sind also die Orte, die bei den Hethitern Reflexion über Herrschaft hervorgebracht und überliefert haben.

An diesen Orten ist das Publikum zu finden, die wie auch immer begrenzte Öffentlichkeit, welche die vorgestellten Texte rezipiert, abschreiben läßt und benutzt. Notwendige Voraussetzungen für diese Öffentlichkeit sind die Stadt (*happerija*-) mit ihren Tempeln und Innenhöfen, Palästen und Versammlungsräumen und eine gewisse Verbreitung von Schrift. Eine Zahl möge veranschaulichen, wie begrenzt die Möglichkeiten waren: Hattusa hat im 13. Jahrhundert etwa 15–20 000 Einwohner<sup>74</sup>; bis 1986 fanden sich 24 Heiligtümer<sup>75</sup>.

#### 4. Zusammenfassung

- 1) Die vorgeführten Texte zeigen eine genaue Fremdwahrnehmung (Beispiel: Pihhunia-Exkurs; Vorgeschichten); dem entspricht eine besondere Eigenwahrnehmung und entsprechend ‚Selbstbewußtheit‘.
- 2) Recht und Geschichte sind in der hethitischen Historiographie und in den juridischen Texten miteinander verschränkt: die Vorgeschichte und Exempel im Vertrag, Verträge in der Historiographie.
- 3) Die hethitische Historiographie ist deshalb nicht nur Abspiegelung von Herrschaftspraxis, sondern ein Medium der Reflexion über Herrschaft.

<sup>68</sup> Das Wort ist bereits im Anitta-Text belegt; vgl. Kurt Bittel, *Die Hethiter* (1976) 120 ff.; ders., *Hattuscha, Hauptstadt der Hethiter* (1983) 109 f. (Hinweis Frank Starke).

<sup>69</sup> HAB § 1 (akkad.): LUGAL.GAL *Tabarna ana ERÎN<sup>MEŠ</sup> nagbati u ana kabtuti iqbi*.

<sup>70</sup> Vgl. Gary Beckmann, *Hittite Assembly*, 442.

<sup>71</sup> *Sedat Alp*, Beamtennamen; *Einar von Schuler*, Dienstanzweisungen.

<sup>72</sup> Vertrag mit Sunassura I 40–43.

<sup>73</sup> Vertrag mit Huqqanas § 1,4–§ 2,7.

<sup>74</sup> Clelia Mora, Saggio per uno studio sulla popolazione urbana nell'Anatolia antica, in: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 18 (1977) 227–241. Mora bestätigt mit neuen Berechnungen die Schätzungen von Kurt Bittel.

<sup>75</sup> Vgl. *Anatolian Studies* 37 (1987) 181. – Vgl. Ernst Heinrich, ‚Kaufmannshaus‘ und Bit Karim, in: *Festschrift Heinrich Otten* (1973) 89–98; man brauchte in der altassyrischen Handelsstadt Kanis/Kültepe (Ib und II) einen „Raum für die Vollversammlungen“, wegen der großen Anzahl der Teilnehmer am besten einen Hof; Heinrich vermutet überdies einen Sitzungssaal für Ältestenrat und Ausschüsse; er hält die Verwaltung für „fast demokratisch“ (98).

4) Die Argumentation in diesen Texten bleibt über weite Strecken moralisch, juristisch, ‚geschichtlich‘, also sozusagen ‚immanent‘. Auffällig ist der paraenetische und lehrhafte Zug, der die Öffnung auf ein Publikum anzeigt.

5) Texte dieser Art – juristische, diplomatische, Auslieferungsschreiben mit ‚historischer‘ Begründung – sind den Leuten von Ahhija/Ahhijawa vom 15. bis 13. Jahrhundert v. Chr. bekannt geworden.

Kurt Raaflaub hat seinem Aufsatz über „Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen“ ein Motto von Christian Meier vorangestellt: „Die Griechen hatten keine Griechen vor sich.“ Dies ist ein Satz, dem man ungern widersprechen wird. Ich möchte deshalb nur einen ebenso unwidersprechlichen Satz hinzufügen: ‚Vor den Griechen sind die Hethiter‘.

### Bibliographische Notiz:

#### *Siglen und Abkürzungen*

Die Standardwerke und Ausgaben werden gemäß CTH zitiert.

- AA Ausführliche Annalen, s. AM  
 AM Annalen Mursili's, vgl. AA und ZJA  
 AU Ahhijawa-Urkunden, s. *Ferdinand Sommer*, 1932  
 CTH *Emmanuel Laroche*, Catalogue des textes hittites, <sup>2</sup>1971;  
 1. Supplement, in: *Revue Hittite Asiatique* 30 (1972) 94–113  
 HAB Hethitisch-akkadische Bilingue, s. *Ferdinand Sommer*, *Adam Falkenstein*, 1938  
 KBo Keilschrifttexte aus Boghazköi, Berlin  
 KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin  
 PDK Politische Dokumente aus Kleinasien, s. *Ernst Weidner*, 1923  
 StBoT Studien zu den Bogazköy Texten, Wiesbaden  
 THeth Text der Hethiter, Heidelberg  
 ZJA Zehnjahresannalen, s. AM

#### I. Verfassung und Politik in den hethitischen Texten

*Gary Beckmann*, The Hittite Assembly, in: *Journal of Ancient Oriental Studies* 102 (1982) 435–442.

*Albrecht Goetze*, Kleinasien (<sup>2</sup>1957).

*Massimiliano Marazzi*, Überlegungen zur Bedeutung von pankus in der hethitisch-akkadischen Bilingue Hattusilis I, in: *Welt des Orients* 15 (1984) 96–102.

*ders.*, „... e perciò voi convocate il tulija“: breve nota all' editto di Telepinu § 31, in: *Serta Indogermanica – Festschrift G. Neumann* (1982) 151 ff.

*ders.*, La stabilizzazione di un potere centrale nel plateau anatolico durante la 1<sup>a</sup>. metà del II millennio a. C.: riflessi ideologici nella produzione giuridico-letteraria ittita, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 41 (N.S. 12) (1982) 93–98.

- Clelia Mora*, Il ruolo politico-sociale di *pankus* e *tulijas*: Revisione di un problema, in: *Studia Mediterranea* 4 (1983) 159ff.
- Heinrich Otten*, Politische und religiöse Grundlagen des hethitischen Königtums, in: *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge und kleine Schriften* 42 (1989).
- Frank Starke*, Halmasuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum, in: *Zeitschr. f. Assyriologie* 69 (1979) 47ff.

## II. 1. Hethitisches Recht, Administration, Instruktionen

- Sedat Alp*, Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell (1940).
- ders.*, Military Instructions of the Hittite King Tuthalija IV (?), in: *Bulleten* 11 (1947) 403–414.
- Shoshana R. Bin-Nun*, The Offices of GAL MEŠEDI and *tuhkanti* in the Hittite Kingdom, in: *Revue Hittite Asiatique* 31 (1973/1976) 6ff.
- Johannes Friedrich*, Die hethitischen Gesetze (1959).
- Albrecht Goetze*, State and Society of the Hittites, in: *Gerold Walser* (Hrsg.), *Neuere Hethiterforschung* (1964) 23–33.
- Inge Hoffmann*, Der Erlaß Telepinus (1984) (THeth 11).
- Fiorella Imparati*, Le leggi ittite (1964).
- Horst Klengel*, Die Rolle der Ältesten (LU.MES ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit, in: *Zeitschr. f. Assyriologie NF* 23 (1965) 223–236.
- Einar v. Schuler*, Hethitische Königserlasse als Quellen der Rechtsfindung und ihr Verhältnis zum kodifizierten Recht, in: *Festschrift J. Friedrich* (1959) 435ff.
- ders.*, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens (1957) (*Archiv f. Orientforschung, Beiheft* 10).
- Ferdinand Sommer*, *Adam Falkenstein*, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I (Labarna II) (1938).
- Rudolf Werner*, Hethitische Gerichtsprotokolle (1967) (StBoT, H. 4).

## II. 2. Staatsverträge

- Johannes Friedrich*, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache (1926; <sup>2</sup>1930) (*Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft* 31,1 u. 34,1).
- Viktor Korošec*, Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung, in: *Leipziger rechtswissenschaftliche Studien* 60 (1931).
- Cord Kühne*, *Heinrich Otten*, Der Sausgamuwa-Vertrag, StBoT 16 (1971).
- Heinrich Otten*, Die Bronzetafel aus Bogazköy. Ein Staatsvertrag Tuthalijas IV. (1988) (*Studien zu den Bogazköy-Texten, Beiheft* 1).
- Fritz Schachermeyr*, Zur staatsrechtlichen Wertung der hethitischen Verträge, in: *Festschrift Meißner II* (1929) 180–186.
- Einar v. Schuler*, Staatsverträge und Dokumente hethitischen Rechts, in: *G. Walser* (Hrsg.), *Neuere Hethiterforschung* (1964) 34–53 (*Historia Einzelschriften* 7).
- Dietrich Sürenhagen*, Paritätische Staatsverträge (1985).

*Ernst Weidner*, Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Bogazköi (BoSt 8/9) (1923).

### III. Historiographie

*Hubert Cancik*, Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung (1976).

*Albrecht Goetze*, Die Annalen des Mursilis (1933 = 1967) (CTH 61).

*ders.*, Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexen, Mitt. d. Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellsch. 29,3 (1925).

*ders.*, Madduwattas, Mitt. d. Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellsch. 32,1 (1928 = 1968).

*Jean Pierre Grélois*, Les annales décennales de Mursili II., in: *Hethitica IX* (1988) 17–145.

*Hans Gustav Güterbock*, Hethitische Literatur, in: *Wolfgang Röllig* (Hrsg.), *Altorientalische Literaturen* (1978) 211–253.

*Harry A. Hoffner Jr.*, Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites, in: *Orientalia* 49 (1980) 283–332.

*ders.*, Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography, in: *H. Goedicke, J. M. Roberts* (Hrsgg.), *Unity and Diversity* (1975) 49–62.

*Mario Liverani*, Storiografia politica ittita – II. Telepinu, ovvero: della solidarietà, in: *Oriens Antiquus* 16 (1977) 105–131.

*Heinrich Otten*, Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung (StBoT 2) (1981).

### IV. Hethiter und Ahhijawa

*Trevor R. Bryce*, Some Reflections on the Historical Significance of the Tawagalawas Letter (KUB XIV 3), in: *Orientalia* 48 (1979) 91–96.

*Walter Burkert*, Die orientalisierende Epoche der griechischen Religion und Literatur (1984).

*Emil Forrer*, Vorhomerische Griechen in den Keilschrifttexten von Boghazköi, in: Mitt. d. Deutschen Orient-Gesellsch. 63 (1924) 1–22.

*ders.*, Die Griechen in den Boghazköi-Texten, in: *Oriental. Literaturzeitung* 27 (1924) 113–118.

*Hans Gustav Güterbock*, The Ahhijawa Problem Reconsidered, in: *American Journ. of Archaeology* 87 (1983) 133–138.

*ders.*, Wer war Tawagalawa? in: *Orientalia* 59 (1990) 157–165.

*Gianfranco Maddoli*, La civiltà ionica, in: *Ranuccio Bianchi-Bandinelli* (Hrsg.), *Storia e civiltà dei Greci* Bd. 2 (1978) 513–559.

*Christopher Mee*, in: *Anatolian Studies* 28 (1978) 121–156.

*Maxheld J. Mellink*, Archaeological Comments on Ahhijawa – Achaians in Western Anatolia, in: *American Journ. of Archaeology* 87 (1983) 138–141.

*Denis Page*, *History and the Homeric Iliad* (1959).

*Fritz Schachermeyr*, *Hethiter und Achäer* (1935) (*Mitt. d. Altoriental. Gesellsch.* 9).

*Gerd Steiner*, *Die Ahhijawa-Frage heute*, in: *Saeculum* 15 (1964) 365–392.

Volkert Haas

## Eine hethitische Weltreichsidee

### Betrachtungen zum historischen Bewußtsein und politischen Denken in althethitischer Zeit

Im Mittelpunkt meiner Betrachtungen stehen Ḫattušili und Muršili, die ersten Könige des althethitischen Reichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts v. Chr. In ihrem militärischen Engagement in Nordsyrien und der spektakulären Eroberung der über 2000 km von der hethitischen Metropole Ḫattuša entfernten Stadt Babylon im Jahre 1531 durch Muršili<sup>1</sup> sehe ich den Versuch, ein altorientalisches Weltreich nach mesopotamischem Vorbild zu errichten<sup>2</sup>. Die Hethiter Ḫattušili und sein Enkel Muršili, so ist meine These, orientierten sich an dem politischen Konzept Šarrukêns, des Begründers des Akkade-Reichs, der nahezu siebenhundert Jahre vor ihnen in Mesopotamien regierte. Im historischen Bewußtsein und im politischen Denken der peripheren Hethiter wären die Ideen dieser längst vergangenen Zeit noch lebendig geblieben<sup>3</sup>.

Bevor ich nun auf die historischen Details eingehe, sei einleitend die kulturelle Geschlossenheit Altvorderasiens erörtert, auf der diese These weitgehend basiert.

*Die altvorderasiatische Kulturkoine:* Vergegenwärtigen wir uns, daß die Geschichte und die Kultur des Alten Orients in ihrer schriftlichen Fixierung einen Zeitraum von etwa 2500 Jahren – nämlich vom Ende des 4. Jahrtausends bis in die seleukidische Zeit – umfaßt, daß sie ein Gebiet von der Susiana und dem Zagrosgebirge im Osten, der Mittelmeerküste im Westen und Anatolien im Norden in sich schließt, ja, daß sie von den verschiedensten ethnischen Gruppen und Staatswesen getragen ist – und daß dennoch von einer kulturellen Einheitlichkeit, die sich deutlich von der Ägyptens

<sup>1</sup> Die Frage, warum Muršili den Zug nach Babylon unternahm, ist unterschiedlich beantwortet worden. *Heinrich Otten*, Der Weg des hethitischen Staates zum Großreich, in: *Saeculum* 15 (1964) 120 ff. sieht darin den Versuch Muršilis, seinen Machtanspruch in Nordsyrien international zu demonstrieren. *Cord Kühne*, Politische Szenerie und internationale Beziehungen Vorderasiens um die Mitte des 2. Jahrtausends vor Chr. (zugleich ein Konzept der Kurzchronologie), in: *BBVO* 1 (1982) 205 geht von einem Weltherrschaftsanspruch Muršilis aus.

<sup>2</sup> Siehe Anm. 1 und *Volkert Haas*, Grundzüge der Geschichte des oberen Hübürgebiets, in: *Seyyare Eichler*, Tall al-Ḫamīdīya 1 (Vorbericht 1984), (OBO Series Archaeologica 4, 1985) 39.

<sup>3</sup> Zu dieser Thematik äußerte sich auch *Gerd Steiner* auf der XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale 1987 in Istanbul mit dem Vortrag, Mesopotamische „Reichs“-Ideologie im „Alten Reich“ von Hatti, noch unpubliziert. Herr Steiners Vortrag ist mir nicht bekannt.

unterscheidet, gesprochen werden kann. Als nur ein Beispiel dieser Kultur-Koine<sup>4</sup> mag das Gilgamesch-Epos angeführt sein, dessen ältester Umkreis in vorsargonische Zeit (3. Jahrtausend) weist und das über beinahe alle Epochen hindurch bis in das 1. Jahrtausend hinein tradiert worden ist – und dies nicht nur in sumerischer und akkadischer Sprache, sondern auch in den Sprachen der nördlichen Peripherie – hethitisch und hurritisch. Bindeglied dieser kulturellen Verflechtung ist die Keilschrift. Es sind die Schreiberschulen, denen die „Keilschriftkultur“ zu danken ist. Denn selbst die Schreiberschulen außerhalb Mesopotamiens, wie in Hattusa oder in Ugarit, haben sich in ihren Inhalten nur unwesentlich von den babylonischen unterschieden: Grundlage der Wissenschaften bildeten hier wie dort die lexikalischen Listen, das Studium des Sumerischen und mehrsprachiger Texte, das Erlernen juristischer, mantischer und ritueller Phraseologien sowie das Brief- und Urkundenformular und die gesamte Breite der literarischen sumerisch-babylonischen Überlieferung<sup>5</sup>.

Daß die mesopotamische Schultradition von der Peripherie gewissermaßen importiert werden konnte, setzt natürlich eine politische und wirtschaftliche Verflechtung des gesamten Vorderasiens voraus.

*Die ökonomische Situation:* Die politische und ökonomische Einheit Mesopotamiens resultierte, wie allgemein bekannt, aus den sich insbesondere bei Flußrandbewässerung ergebenden Problemen der Wasserversorgung, die nach einer überregionalen, zentralen Organisation verlangten. Dies und der Mangel an Rohstoffen in Mesopotamien führte kontinuierlich zu Großreichbildungen, in deren politischen Einflußbereich die rohstoffreichen Regionen der Peripherie einbezogen waren<sup>6</sup>.

*Die Großreiche:* Das erste historisch faßbare Großreich war der von Šarrukên gegründete „Staat“ von Akkade (ca. 2230–2190 v. Chr.), dessen handelspolitischer Einflußbereich sich von der Küste des Persischen Golfs bis in den Libanon, das Mittelmeer und an den Taurus – gelegentlich sogar bis ins Innere Anatoliens<sup>7</sup> – erstreckte und der, sowohl aus Provinzen wie aus mittelbar beherrschten Protektoraten bestehend, die altorientalischen Vorstellungen von einer Art Weltreich für die künftigen zwei Jahrtausende bis hin zu Alexander dem Großen geformt hat<sup>8</sup>.

Auf das Reich von Akkade folgte kurz darauf die 3. Dynastie von Ur (2047–1982 v. Chr.) und schließlich das altbabylonische Reich der amurritischen Dynastie (1728–1531 v. Chr.), dessen Begründer Hammurabi von Babylon war.

*Reflexionen der Akkadezeit im späteren Schrifttum:* In der keilschriftlichen Überlieferung späterer Zeit ist die Akkadezeit als ein Höhepunkt der altorientalischen Ge-

<sup>4</sup> Vergleiche *Géza Komoróczy*, „The Separation of Sky and Earth“, in: ASSH 21 (1973) 34f.

<sup>5</sup> Vergleiche *Wolfram von Soden*, Einführung in die Altorientalistik (Darmstadt 1985) 138ff.

<sup>6</sup> *Hans Jörg Nissen*, Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des Vorderen Orients (Darmstadt 1983) 140ff.

<sup>7</sup> Vergleiche schon *Albrecht Goetze*, Das Hethiterreich (AO 27/2, Leipzig 1928) 11.

<sup>8</sup> *Cord Kühne*, Syrien und Mesopotamien/Kleinasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., in: *Land des Baal, Syrien – Forum der Völker und Kulturen* (Berlin 1982) 302–306, siehe 303.

schichte in unterschiedlicher Beurteilung geschildert: So finden sich zum Beispiel in einem großen Naram-Suen-Text die folgenden Heilszeitbeschreibungen in sumerischer Sprache: „Die Länder lagerten auf üppigen Flußmarschen, ihre Bevölkerung schaute Glück“; die Göttin Inanna ruhte nicht, „um sein Volk mit fürstlicher Speise zu speisen, sein Volk mit fürstlichem Trank zu tränken“ [...] „riesige Elefanten, Affen (?), Getier ferner Länder auf dem Marktplatz durcheinander wimmeln zu lassen“<sup>9</sup>.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich in der altorientalischen Literatur der Aufstieg und die Blüte der Dynastie von Akkade als Heils- und Segenszeit, das Ende und die folgende Gutäerherrschaft als Not- und Fluchzeit gegenüberstehen. Wie mit dem Namen Šarrukēn die Vorstellung vom Aufstieg der Dynastie verknüpft ist, so wird die Erinnerung vom Niedergang gelegentlich mit dem Namen des dann als Unglücksherrscher dargestellten Naram-Suen verbunden<sup>10</sup>.

Daß die Akkadezeit selbst im Mittani- und Hethiterstaat bis in das 14. Jahrhundert in Erinnerung geblieben ist, zeigen zwei Stellen aus der hethisch-hurritischen Ritual-literatur: In einem hurritischen (noch nicht übersetzbaren) Beschwörungsritual werden die als Wollpuppen angefertigten Könige von Akkade – Šarrukēn (LUGAL.GI), Maništušu (Mannamišdu), Naram-Suen (Rs. III 18) und Šarkallišarri (Šarkapšarre) – sowie deren Zeitgenossen Hīta von Elam, Imaškun vom Lande Lullu(bum)<sup>11</sup> im westiranischen Randgebirge, der Hurriter Kiklip-atal von Tukriš im Osten Mesopotamiens und ein namentlich nicht genannter König von Hatti in hurritischer Sprache angerufen, am Ritualgeschehen, das einem Prozeßverfahren vergleichbar ist, als jenseitige Richter teilzunehmen<sup>12</sup>:

- 13 [a-u] <sup>l</sup>m<sup>1</sup>im-ma-aš-ku-un ip-ri e-we<sub>e</sub>-er-ne  
 14 <sup>URU</sup>lu<sup>1</sup>-ul-lu-e-ne-we<sub>e</sub> a-u <sup>m</sup>ki-<sup>l</sup>ik<sup>1</sup>-li-pa-ta-al-li-in  
<sup>URU</sup>du-uk-ri-iš-<sup>h</sup>i e-bi-ir-ni am-ma-at-t[i]  
 15 [na]-<sup>l</sup>a<sup>1</sup>-na-ti-la-a-e mi-lu-la-ti-la-a- e  
 16 [ša-i]<sup>l</sup>-ú-i la-al-la-ar-re-eš <sup>D</sup>E.A-we<sub>e</sub>-ne-(eš Rasur)  
 17 [ . ]-<sup>l</sup>a<sup>1</sup>-la-aš na-na-a-tum mi-lu-la-a-du  
 18 [na-n]a-<sup>l</sup>a<sup>1</sup>-du-un-na te-eš-šu-um ti-e-a  
 19 [a-u <sup>m</sup>u]š-<sup>h</sup>u-ne e-we<sub>e</sub>-er-ne šar-ra uš-ta-e  
 20 [h<sup>u</sup>-r]a-at h<sup>u</sup>-ri a-u <sup>D</sup>hi-i-dam e-we<sub>e</sub>-er-ne  
 21 [wu]<sub>r</sub>ú-ut-ti-la-a-e <sup>D</sup>ku-mar-<sup>l</sup>we<sub>e</sub><sup>1</sup>-ne-eš šar-ra  
 22 [a]-<sup>l</sup>u<sup>1</sup> <sup>m</sup>ma-an-na-mi-iš-du-un e-we<sub>e</sub>-<sup>l</sup>er<sup>1</sup>-ne [šar-ra]?  
 23 [<sup>m</sup>L]UGAL.GI-e-we<sub>e</sub> ta-la-a-wa<sub>a</sub>-še pu-ú-ut-k[i ]  
 24 <sup>l</sup>a<sup>1</sup>-u <sup>m</sup>šar-ka[p]-šar-re-en u-mi-ni-i-<sup>l</sup>e<sup>1</sup> [šar-ra]?  
 25 a-ri-ir-e ul-li- wa<sub>a</sub> [ X ]

<sup>9</sup> TCL XVI 64, bearbeitet von Hans Gustav Güterbock, Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, in: ZA 42 (1934) 25 ff.

<sup>10</sup> Hans Gustav Güterbock, Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, in: ZA 42 (1934) 18 f.

<sup>11</sup> Vergleiche dazu Horst Klengel, Lullu(bum), in: RIA 7. Bd. (1988) 164 ff.

<sup>12</sup> ChS I/5 Nr. 87 Rs. IV 13–30; vergleiche auch Rs. III 18–19:

18 NA-RA-AM-ZU-EN [ X ]

19 ma-a-at-ta LUGAL.GI-en-ne[ ]

- 26 [a]-<sup>l</sup>u<sup>1</sup> URU il-la-ia-ah-e e-we<sub>e</sub>-er-<sup>l</sup>ne<sup>1</sup> [šar-ra]<sup>2</sup>  
 27 [na-n]a-a-i ta-<sup>h</sup>a-wu<sub>u</sub>-<sup>l</sup>ur<sup>1</sup>-e [ X]  
 28 [a-u<sup>UR</sup>]u<sup>UR</sup> ha-at-tu-uh-e e-we<sub>e</sub>-er-<sup>l</sup>ne<sup>1</sup> [šar-ra]<sup>2</sup>  
 29 [wu<sub>u</sub>-n]u-<sup>h</sup>u-ni nu-bi-in šar-ri a-u [...]  
 30 [e-we<sub>e</sub>]-<sup>l</sup>er<sup>1</sup>-ne ha-wu<sub>u</sub>-ru-un-ni gi- [...]

<sup>1</sup>) Ergänzt nach ChS I/5 Nr. 2 Rs. 70'.

Die Genauigkeit der Überlieferung ist schon daran zu erkennen, daß von all den in diesem Text aufgeführten Königen nur die Namen *Ḫita*<sup>13</sup> und *Naram-Suen*<sup>14</sup> mit dem Gottesdeterminativ versehen sind – entsprechend der akkadezeitlichen Gepflogenheit, nach der nur *Naram-Suen*, der Enkel des *Šarrukên*, Anspruch auf eine Art Vergöttlichung erhob.

Wahrscheinlich sind es diese Könige, die am Ende eines Rituals des gleichen Genres in hethitischer Sprache als die „früheren Könige“ bezeichnet sind: Es werden die von den Körpern der Behexten entfernten Schadensstoffe (in Form des Waschwassers) in ein Stierhorn gefüllt, versiegelt und vergraben, das heißt der Unterwelt übergeben und somit unschädlich gemacht. Diesen letzten Akt der Ritualhandlung – die Depositionierung der Schadensstoffe – begleitet die Beschwörungspriesterin mit den folgenden Worten: „Wenn die früheren Könige zurückkommen und das Land und die Satzungen prüfen werden, erst dann soll auch dieses Siegel ebendort gebrochen werden.“<sup>15</sup>

Es ist also von der Wiederkehr, wahrscheinlich der Akkade-Dynastie, in einer fernen utopischen Zeit die Rede, in der dann wie damals *Gerechtigkeit* walten wird, und die im hurritisch-hethitischen Schrifttum als eine glückliche Epoche idealisiert ist.

Bemerkenswerterweise nehmen an diesem Heilszustand nicht nur die Babylonier, die unmittelbaren Erben der Akkade-Zeit, sondern auch alle anderen Völker des Vorderen Orients teil: Die Elamiter, die Lullubäer, die *Hurriter* und selbst die *Kleinasiaten*.

„Historische“ Kenntnisse der Akkade-Zeit bestanden in Kleinasien bereits in der althethitischen Epoche<sup>16</sup>. So wurden *Šarrukên*-Erzählungen der babylonischen Traditionsliteratur, eine Art volkstümlicher Roman, mit dem Titel *šar tamḫāri* „König der Schlacht“<sup>17</sup>, die auch von den Unternehmungen *Šarrukêns* nach Syrien und nach Anatolien berichten, in die hethitische Sprache übertragen. Die in dieser Erzählung erwähnte Überquerung des oberen Euphrat durch *Šarrukên* stellt *Hans Gustav Güterbock* sogar mit diesem auch von *Ḫattušili I.* hervorgehobenen Ereignis in einen (literar-)historischen Zusammenhang<sup>18</sup>. Auch von *Naram-Suen* handeln zwei Werke

<sup>13</sup> Rs. IV 20.

<sup>14</sup> Rs. III 18.

<sup>15</sup> CTH 404 2<sup>e</sup> version; bearbeitet von *Liane Rost*, Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, in: MIO 1 (1953) 345 ff. Rs. IV 26–31.

<sup>16</sup> Vergleiche *Hans Gustav Güterbock*, Sargon of Akkad Mentioned by *Ḫattušili I* of *Ḫatti*, in: JCS 18 (1964) 5f.

<sup>17</sup> Bearbeitet von *Hans Gustav Güterbock*, Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, in: ZA 44 (1938) 45 ff. und *derselbe*, Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung ‚König der Schlacht‘, in: MDOG 101 (1969) 14 ff.

<sup>18</sup> *Hans Gustav Güterbock*, Sargon of Akkad Mentioned by *Ḫattušili I* of *Ḫatti*, in: JCS 18 (1964) 1–6, siehe 5f.

der babylonischen Literatur, die beide in Hattuša bekannt gewesen sind: Von dem einen, das den Sieg des Königs über siebzehn feindliche Herrscher zum Gegenstand hat, existiert eine hethitische Fassung. Von dem zweiten, das seinen vergeblichen Kampf gegen überlegene Feinde schildert, wurden in Boğazköy Teile einer akkadischen und einer hethitischen Fassung gefunden<sup>19</sup>.

*Hattušili I. und Šarrukên von Akkade:* Hattušili, der sich selbst noch auf die zu seiner Zeit bereits längst vergangene Dynastie von Kuššara der altassyrischen Zeit beruft, steht mit seinem gesamten Schrifttum gänzlich in akkadisch-mesopotamischer Tradition: Sowohl das sogenannte Testament<sup>20</sup> als auch seine 5-Jahres-Annalen<sup>21</sup> sind in babylonischer und in hethitischer Sprache verfaßt. Und auch die auf Hattušili zurückgehenden juristischen oder staatsrechtlichen Dokumente, wie die hethitische Gesetzesammlung, die Landschenkungsurkunden<sup>22</sup> und die mišaru-Erlässe<sup>23</sup> sind am altbabylonischen Schrifttum orientiert. Seine politischen Konzeptionen aber verbindet Hattušili nicht etwa mit Hammurabi, dem Begründer der altbabylonischen Dynastie, sondern mit Šarrukên von Akkade, im Bewußtsein des Hethiters eine Heldengestalt, mit der er sich in seinen 5-Jahres-Annalen vergleicht<sup>24</sup>:

Die akkadische Fassung: „Den Euphrat hatte noch niemand überquert; [der Großkönig] Tabarna überquerte ihn wiederholt zu Fuß und sein Heer hinter ihm; [zu] Fuß überquerten sie (ihn) – Šarrukên hatte ihn überquert. Das Heer von Ḫaḫḫu vernichtete er, doch die Stadt Ḫaḫḫu vermochte er nicht einzunehmen und brannte sie nicht einmal nieder.“<sup>25</sup>

Die hethitische Fassung: In ihr rühmt Hattušili sich, sogar noch erfolgreicher als Šarrukên gewesen zu sein, da ihm die völlige Vernichtung von Ḫaḫḫu gelungen war: „Den Euphrat hatte [vorher] nie[mand] überschritten]. Ich aber, der Großkönig T[abarna], überschritt ihn [zu Fuß. Und] auch [mein] Heer überschritt [ihn hinter mir] zu Fuß. Šarruk[ên] hatte ihn überschritten. Die Truppen von Ḫaḫḫu [hatte er] (zwar) geschlagen, gegen (die Stadt) Ḫaḫḫu aber [hatte er] nichts vermocht. Und] er hatte [sie nicht mit Feuer] niedergebrannt. [Rauch] hatte er dem Wettergott des Himmels ni[cht] gezei]gt.“<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Hans Gustav Güterbock, Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, in: ZA 44 (1938) 49 ff. – Oliver Robert Gurney, The Sultantepe Tablets (Continued): IV: The Cuthene Legend of Naram-Sin, in: AnSt 5 (1955) 93 ff.; teilweise parallel verläuft KBo III 16 (mit Duplikaten); vergleiche ferner Volkert Haas, Grundzüge der Geschichte des oberen Hübürgelands, 33.

<sup>20</sup> CTH 6; bearbeitet von Ferdinand Sommer, Adam Falkenstein, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I. (Labarna II.) (München 1938).

<sup>21</sup> Zuletzt Fiorella Imparati, Claudio Saporetti, L'autobiografia di Hattusili I., in: Studi Classici e Orientali 14 (1965) 40 ff.

<sup>22</sup> Vergleiche Einar von Schuler, Landschenkungsurkunden, in: RIA 6. Bd. (1980–1983) 468 ff.

<sup>23</sup> Šilvin Kořák, Ein hethitischer Königserlaß über eine gesellschaftliche und wirtschaftliche Reform, in: Documenta Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag, Hrsg. Erich Neu, Christel Rüster (Wiesbaden 1988) 195 ff.

<sup>24</sup> Vergleiche dazu Hans Gustav Güterbock, Sargon of Akkad Mentioned by Hattušili I of Hatti,

in: JCS 18 (1964) 1–6.

<sup>25</sup> KBo X 1 Rs. 18–21.

<sup>26</sup> KBo X 2 Rs. III 29–42.

Betrachten wir den Vergleich des Hethiters mit Šarrukên, so stellt sich die Frage, was damit eigentlich beabsichtigt ist. Bezieht sich der Vergleich nur auf die Heldenhaftigkeit, oder deutet er ein politisches Programm an, das an die Weltreichsidee Šarrukêns anknüpfen soll? Die Frage beantwortet Albrecht Goetze noch in der 2. Auflage seiner Kulturgeschichte Kleinasiens so: „Den Königen schwebt es als eine Aufgabe vor, alle politischen Mächte, die in ihren Gesichtskreis eintreten, in ein positives Verhältnis zum Hethiterreich zu bringen. Dieses Streben soll aber nicht etwa der Verwirklichung einer Weltreichsidee dienen; das ist eine Idee Vorderasiens, die den Hethitern fernliegt.“<sup>27</sup>

Bevor wir hierauf zurückkommen, vergegenwärtigen wir uns die politische Situation Vorderasiens zur Zeit Ḫattušilis I.

*Die politische Situation:* Zugrundegegangen, aber im Bewußtsein der späteren Zeit geblieben, waren das Reich von Akkade und die 3. Dynastie von Ur. Der Nachfolgestaat, das unter Ḫammurabi einst straff geführte altbabylonische Reich, war nun weitgehend auf sein Kerngebiet reduziert. Und auch Ägypten, ehemals an seinen syrischen Besitzungen und handelspolitischen Einflußgebieten interessiert und präsent, ist während der Hyksos Herrschaft, wie die babylonische Dynastie, ganz auf sich selbst beschränkt. So ist in Mesopotamien und in Nordsyrien bis hin zur Mittelmeerküste ein Machtvakuum entstanden, in das nun zwei junge Staaten, die Hurriter und Hethiter, einzudringen im Begriff stehen.

*Hurriter und Hethiter:* In Nordmesopotamien bestehen im Gebiet des oberen Hābūr schon zur Akkade-Zeit hurritische Kleinstaaten, die die Vorgänger des Mittani-Staats sind. Zwangsläufig richtet sich nun der Expansionsdrang der Hurriter nach Westen bis an die syrische Küste. Die günstige politische Situation verlockt auch Ḫattušili anfänglich (im 2. Berichtsjahr) zu Raubzügen, später aber schon zu planvollen militärischen Aktionen in Nordsyrien. Sein militärisches Ziel ist bei weitem nicht nur die Eroberung von Ḫalap (Aleppo), sondern weitere Teile des Landes. Dies erforderte die Einnahme der beiden Schlüsselpositionen Ḫalap und Uršu (in der Gegend von Urfa). Noch mißlingt beides: Sowohl der Stadt Ḫalap als auch der von einem hethitischen Heer belagerten Stadt Uršu kommen hurritische Verbände von Ašihum und Hurruḫhiš zu Hilfe. Ašihum liegt an der Straße von Cizre nach Midyat, und Hurruḫhiš, die „hurritische (Stadt)“, wohl identisch mit dem hurritischen Zentrum Urkiš, scheint mit der Ruine Tall'Amuda identifizierbar zu sein, die unmittelbar an der türkisch-syrischen Grenze bei Mardin gelegen ist<sup>28</sup>. Die geschilderte Situation zeigt, daß das Gebiet von Uršu bis nach Ḫalap zum Einflußgebiet des Hurriter-Staates gehörte, bei dem es sich bereits um den Mittani-Staat – wenn auch noch nicht als solcher bezeichnet – handeln dürfte.

Für meine spätere Argumentation ist von Belang, daß der hethitische Bericht über die Belagerung von Uršu<sup>29</sup> den Hurriter-König mit dem Titel „Sohn des Wettergot-

<sup>27</sup> Albrecht Goetze, *Kleinasiens* (München 1957) 97.

<sup>28</sup> Zuletzt Gernot Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter* (Darmstadt 1982) 12 ff.

<sup>29</sup> CTH 7.

tes“ versieht: es „kämpften die Söhne des Sohnes des Wettergottes gegeneinander um das Königtum“<sup>30</sup>.

Während die im zweiten Berichtsjahr geschilderten militärischen Taten in Nordsyrien noch den Eindruck politisch-militärischer Fehleinschätzungen und nur vager geographischer Kenntnisse erwecken, zeigen die Aktivitäten des zweiten Syrienfeldzugs im fünften Berichtsjahr eine bei weitem realistischere Einschätzung der politischen Situation: Die erste Station ist jetzt Zaruna/Zarunta, eine strategisch wichtige Stadt, die als solche auch in der Inschrift des Idrimi von Alalah erwähnt und in der Gegend von Gaziantep zu suchen ist. Zaruna wurde zerstört; von dort aus überschreitet der Hethiter den Euphrat (Purana) „wie Šarrukên“ und trifft auf dem Weg nach Haššu(wa) (= Maras) auf Truppen von Haššu(wa), die durch ein Koalitionsheer aus Halap unterstützt werden. Es kommt am Berg Adalur – entweder östlich beziehungsweise südöstlich vom Amanus oder in der Nähe von Birecik<sup>31</sup> – zur Schlacht, die siegreich für das hethitische Heer verläuft. Die Ausführlichkeit, mit der die Zerstörung der Stadt geschildert wird, unterstreicht die Bedeutung, die Hattušili diesem Sieg beimißt; und entsprechend ausführlich fällt auch die Liste der Beutestücke aus.

Mit der Überführung der in Haššu(wa) befindlichen Statue des berühmten Wettergottes von Halap kündigt Hattušili ein politisches Programm an, nämlich die Integrierung der bis dahin noch gar nicht eroberten Stadt Halap. Horst Klengel hat darauf hingewiesen, daß ein Teil der Beute, das heißt im wesentlichen Götterstatuen, von Hattušili in Gold eingefaßt wurden; entscheidend war also nicht ihr Materialwert, sondern ihre kultische Bedeutung. Klengel sieht in dem Absatz über die Beute von Haššu(wa) sogar eine Art „kultischer Einleitung der Eroberung von Halap“<sup>32</sup>.

Der Vernichtung von Haššu(wa) folgt ein Siegeszug am oberen Euphrat mit der Einnahme und der Zerstörung weiterer Städte wie Hahhu, eine Stadt, die mit Samsat identifiziert worden ist. Sodann ist von der Anfertigung der Statue Hattušilis die Rede, als deren Inschrift die 5-Jahres-Annalen vorgesehen sind. Der Bericht endet mit einem Resümee der Ereignisse, die als die bedeutendsten der bisherigen Regierungszeit Hattušilis hervorgehoben sind. Noch einmal wird die Überquerung des Euphrats genannt, gleichzeitig der entfernteste Punkt, bis zu dem hethitische Truppen je vorgestoßen waren, und als Höhepunkt erfolgt der Vergleich mit Šarrukên.

Stellen wir nun Hattušili und seinen Gegner, den namentlich nicht genannten Hurriterkönig, einander gegenüber, so fällt auf, daß sich beide in den Traditionen der vorangegangenen Groß- oder Weltreiche sehen: Hattušili durch den erörterten Vergleich mit Šarrukên und der Hurriter, indem er sich „Sohn des Wettergottes“ nennt, und mit dieser Titulatur ebenso wie Naram-Suen und die Könige der 3. Dynastie von Ur Anspruch auf eine Art Vergöttlichung erhebt. Den Berichten Hattušilis zufolge waren die

<sup>30</sup> Wahrscheinlich hat diese Schwächephase des früheren Mittani-Staates überhaupt erst den hethitischen Einbruch nach Nordsyrien ermöglicht.

<sup>31</sup> Zur Lokalisierung vergleiche Jutta Börker-Klähn, *Altorientalische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Text) (Mainz 1982) 87 f. mit Anm. 332.

<sup>32</sup> Horst Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z.*, 3. Teil, *Historische Geographie und allgemeine Darstellung* (Berlin 1970) 169.

Hethiter in der Rivalität um die Vorherrschaft in Syrien den Hurritern noch überlegen.

Der Verwirklichung der Idee eines neuen vorderasiatischen Großreichs kommt Muršili weitaus näher als sein Großvater und Vorgänger Ḫattušili. In einem beispiellosen Feldzug bricht Muršili von Ḫattuša nach Babylon auf. Er zerstört und plündert das Zentrum der Hammurabi-Dynastie und schleppt programmatisch die Statue des Stadtgottes Marduk mit sich fort. In hethitischer, zeitgenössischer Sicht war diese Tat ein völkerrechtlicher Verstoß, eine politische Untat, die den Abscheu der Götter hervorgerufen hat<sup>33</sup>:

- 4' Wir machten die Götter im Himmel krank. [Und  
 5' [Wir] nah[men] von Babylon ... [  
 6' Unsere Rinder, unsere Schafe ...  
 7' tötete er, und sein Blut rein[figte]?'  
 8' [ ]en wir, und wir gingen. Und St[eppe]  
 9' ... sündigst du ... [Babylons]  
 10' Aus dem L[an]d aber ließen wir feines Tuch x[  
 11' Und als er erwachsen war, da [ ] das Wort des Vaters.
- 
- 12' [x er sagt]: „Von heute an Muršili?  
 13' ]seinen Namen soll ke[iner] aussprechen  
 14' ]mein [Ers]ter ist er nicht. [  
 15' [ ]un]d in seinem Tor soll man ihn au[f]hängen?“

Entsprechend nüchtern berichtet 130 Jahre später der hethitische König Telipinu in seinem Thronfolgeerlaß dieses Geschehen: Vs. I:

- 24 Als Muršili in Ḫattuša Kö[nig] war, da waren seine Söhne,  
 25 seine Brüder, seine angeheirateten Verwandten, die Männer seiner Si[pp]pe und seine Trup-  
 pen  
 26 vereinigt. Das Land des Feindes hielt er mit dem Arm besiegt,  
 27 und er entmachtete das Land. Er machte sie zu Grenzen des Meeres.
- 
- 28 Er zog nach Ḫalap. Er vernichtete Ḫalap und brachte Deportierte aus Ḫalap (und) sein  
 Gut

<sup>33</sup> CTH 10.2: A KBo III 45 (= 2 BoTU 16)

B. KBo XXII 7 (= A 5 ff.)

- 4' [n]e-pí-ši DINGIR<sup>MEŠ</sup> iš-tar-ni-in-ku-en [(ta)-  
 5' <sup>URU</sup>KÁ.DINGIR.RA-aš ku-e-az<sup>1</sup>-mi-it da-a[-u-en  
 6' [(G)]U<sup>HLA</sup>.NI UD<sup>HLA</sup>.NI a-ap-pa-an ša-an[- (na)  
 7' [(ku)]-en-ta ta e-eš-ḫar-še-et šu-up-pa[-  
 8' [ ]-a-i-ú-en ta pa-a-i-ú-en ta LI<sup>L</sup>?  
 9' [ ]x-li-ku wa-aš-ta-ti ta-at-ra-an-t(a-) ŠA<sup>?</sup> URU<sup>?</sup>KÁ.DINGIR.RA)]  
 10' [(u)t-n]e-e-az-ma tar-nu-mi-en TUG.SIG x[  
 11' [nu ma]-a-an ša-la-i-iš at-ta-aš ut-tar x[
- 
- 12' [... me]-ma-a-i a-ni-ši-wa-at <sup>m</sup>mur-ši-i-[li-  
 13' <sup>m</sup>mu-ur-ši-li-i]n ŠUM-an-še-et le-e ku-iš-[ki te-ez-zi  
 14' [ ]ḫa-an-t]e-ez-zi-i-aš-mi(-iš) le-e[  
 15' [ ]n]a-an a-aš-ki-iš-ši k[án-kán-du  
 1) B 2' URU<sup>?</sup>KÁ.DINGIR. RA-aš ku-it-az[

29 nach Hattuša. Dann aber zog er nach Babylon und vernichtete Babylon.

30 Auch die hurritischen [Truppen] bekämpfte er; und er brachte Deportierte aus Babylon (und) sein Gut

31 nach Ha[ttuša] mit<sup>34</sup>.

Ebenso lapidar wie der Telipinu-Erlaß vermerkt die babylonische Chronik: „Zur Zeit des Samsuditana zog der Hethiter nach Akkad.“<sup>35</sup>

Unter der babylonischen Beute des Muršili haben sich auch die Statuen der beiden Stadtgottheiten von Babylon befunden, denn der nach der Zerstörung Babylons auf den Thron gelangte Kassitenkönig Agum II. hat die Standbilder des Marduk und der Šarpanītum „aus dem fernen Lande Ḫana“ (am mittleren Euphrat) zurückgeführt<sup>36</sup> – dort nämlich werden die Hethiter, von den Hurritern bedrängt, ihre Beute zurückgelassen haben.

Ein späterer Text – eine „Königsinschrift“ Marduks – berichtet ebenfalls vom Aufenthalt des babylonischen Gottes bei den Hethitern: „Ich (bin) Marduk, der große Herr: ich kundschaftete immer wieder umherschweifend, ich gehe immer in den Bergen umher ... Der in den Ländern insgesamt von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang immer umhergeht, bin ich. Den Thron meiner Herrschaft stellte ich in ihm (dem Ḫattiland) auf. 24 Jahre blieb ich in ihm, die Karawanen der Babylonier stationierte ich dort ...“<sup>37</sup>

Die Tatsache, daß Muršili die Statuen der beiden Stadtgottheiten von Babylon nach Ḫattuša zu verschleppen beabsichtigte, verdient besondere Aufmerksamkeit.

Wie seinerzeit Ḫattušili programmatisch die Statue und damit den Kult des Wettergottes von Ḫalap nach Ḫattuša überführte, um damit die Integration Ḫalaps in das Hethiter-Reich zu demonstrieren und vorzubereiten, so versucht Muršili die Statuen des Marduk und der Šarpanītu in Ḫattuša aufzustellen, um die hethitische Metropole zu jenem Zentrum in Vorderasien zu erheben, das Babylon zur Zeit des Ḫammurabi gewesen war. Dies war der Auftrag und das Testament, das Ḫattušili ihm hinterließ und zu dem er ihn als seinen Nachfolger unter Umgehung des vorgesehenen Thronfolgers trotz heftiger Widerstände designierte: „Genug davon! Der da ist mein Sohn nicht mehr ... Seine Mutter ist eine Schlange; und es wird dazukommen, daß er auf die Worte seiner Mutter, Brüder und Schwester hört, ... seht, hier, Muršili ist nun mein Sohn. Den müßt ihr anerkennen, den auf den Thron setzen! Sind ihm doch von der Gottheit reichlich Gaben ins Herz gelegt! Nur einen Löwen wird die Gottheit auf des Löwen Platz stellen.“<sup>38</sup> Nur Muršili ist demnach in der Lage, die ehrgeizigen Pläne Ḫattušilis zu verwirklichen.

Der hethitische Versuch, ein Weltreich nach mesopotamischem Vorbild zu gründen, ist gescheitert. Nach Muršilis Rückkehr von Babylon antwortet die realpolitisch gesonnene hethitische Aristokratie auf diese kühne Idee mit dessen Ermordung.

<sup>34</sup> CTH 19, bearbeitet von *Inge Hoffmann*, Der Erlaß Telipinus (THeth. 11, Heidelberg 1984).

<sup>35</sup> *Albert Kirk Grayson*, Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS 5, New York 1975) 152.

<sup>36</sup> Vergleiche dazu *Joan Oates*, Babylon (London 1979) 86.

<sup>37</sup> K3353+, bearbeitet von *Hans Gustav Güterbock*, Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200, in: ZA 42 (1934) 79 ff.

<sup>38</sup> CTH 6; bearbeitet von *Ferdinand Sommer*, *Adam Falkenstein*, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I. (Labarna II.) (München 1938) Vs. I 14–39.

Die politischen Ziele Hattušilis und Muršilis gingen weit über die territorial begrenzten Interessen des althethitischen Staates hinaus und stehen im Kontext der im Süden Mesopotamiens entwickelten Idee eines zentralistischen Großreichs, das idealiter den gesamten Vorderen Orient umfaßt. Die Vorherrschaft in Vorderasien übernimmt der hurritische Mittani-Staat, der sie dann an den hethitischen Großkönig Šuppiluliuma I. abgeben muß. So hat Šuppiluliuma fast hundert Jahre nach Muršili das ehrgeizige politische Konzept, wenn auch in bescheidenem Maße, noch verwirklicht.

Fassen wir zusammen: Die militärischen Unternehmungen Hattušilis und seines Enkels und Nachfolgers Muršili sind Teil eines politischen Programms, nämlich der Gründung eines hethitischen Weltreichs nach mesopotamischen Vorbild. Entstanden ist diese, der ökonomischen und realpolitischen Situation Kleinasiens widersprechende, Idee aus der literarischen Tradition der altvorderasiatischen „Keilschriftkultur“ – an ihr ist das politische Denken des Hattušili und des Muršili orientiert.

*Heleen Sancisi-Weerdenburg*

## Political Concepts in Old-Persian Royal Inscriptions

### I. Introduction

At present, no-one would seriously argue that the so-called constitutional debates in Herodotus III 80–83 reflect an actual discussion which took place in the Persian empire. It is clear that Herodotus is here representing the results of Greek political thinking, although he himself emphasises (VI 43) that the concept of democracy is not so totally alien to the Persian empire as evidently some of his contemporaries (and many modern commentators) seem to think. In Greek fifth and *a fortiori* fourth century thinking the Persian empire was the paramount example of an Oriental monarchy, without, apparently, much philosophy or political thinking behind its luxurious palace walls. In modern literature this verdict is even more clearly formulated and the Achaemenid empire is often depicted as a typical case of Oriental despotism where lust, rather than reason, caprice, rather than rational thinking, governed daily political activities. It should be added that this verdict very often does not concern the entire Achaemenid empire, nor the whole Achaemenid period. Frequently the early period, i.e. the reign of Cyrus, or the eastern regions, being either the territory where Zoroastrianism prevailed or the domain inhabited by tribes (or a combination of both), are singled out as relatively free of the taint of excessive despotism and its concomitant vices of cruelty, whimsicality and deceit.

Although the theme of this colloquium should perhaps inspire consideration of the influence of Near Eastern political thinking upon Greek politics or Greek political philosophy, it seems that, with regard to Greeks and Persians and their possible mutual influences, a more profitable way of clarifying the main issues is an approach which disregards 'influences' and 'contacts' and instead makes an attempt to describe Persian thought in this matter on the basis of Persian sources. The hazards of diagnosing influences in a situation where the documentation on both sides is extremely scanty have been indicated by Momigliano (1975: 128): "anything can be significant where nothing is certain." For methodological reasons, therefore, I will leave the area of 'possible' early contacts between eastern wisdom or philosophy and archaic Greek thinking out of this paper.

Too often Persian politics, political behaviour or political thinking are judged from the Greek reports on Persia. It is generally recognised that these Greek sources are

biased and present Persian matters with a definite slant (e.g. Cook 1983: 231). But having said this, the usual procedure is to follow these very same Greek sources, usually while ignoring evidence from Persia or discarding it as basically unreliable. In matters regarding the Persian empire we are still very much under the tyranny of Greece or under the influence of opinions once formed in Greece's classical age, although frequently this phenomenon is self-imposed in modern scholarship rather than dictated by the available sources.

Three points seem to be of great importance in this discussion. First, the fact that most of the Greek writers on Persia were engaged in historiography or were attempting to produce some coherent report on Persian history. This means that they were trying to explain, to make sense of their data and to connect various pieces of information. It is especially in the construction of their narratives that they, like we ourselves now, were unable to escape their own cultural framework, even if some of them – and Herodotus deserves credit for his 'intellectual generosity' (Momigliano 1979: 142) – seriously attempted to do that. To give one example, in Herodotus' description of the origins of the Median empire and of Deiokes' establishment of a monarchy among the Medes, some unmistakable Iranian elements are recognisable<sup>1</sup>. But nevertheless the whole tale of Deiokes' rise to power was diagnosed long ago by How & Wells (1912, I: 104) as an ordinary Greek 'Tyrant's progress'. If we use the Deiokes tale to set up a comparison between Greek and Persian political behaviour we are just looking into a mirror.

The study of Persian politics – it seems to be tacitly assumed in the literature that Persian political *thinking* is non-existent – has suffered from another 'methodological' bias. Usually the Persian empire is discussed in isolation from the whole of Near Eastern historiography. Manuals of Mesopotamian history frequently end with the conquest of Babylon by Cyrus and Persian history is left to be dealt with in the manuals of Greek history, where, of course, it is treated as a by-product of Greek history. Marathon and Salamis have cast their shadows very far! Persia's place in the history of the 'longue durée' of the Near East where, by its conquests, it came into close and intimate contacts with earlier cultures and traditions, is a neglected area of research. There is no lack of ideas as to how this conquest affected the subjugated nations. Very scarce, however, are studies which discuss the effects of these close interrelations on the conquerors<sup>2</sup>, on their society, on their political behaviour, on their cultural development. In the last part of my paper I will attempt to outline some features of a process of acculturation visible in the royal inscriptions of the early Achaemenid period.

<sup>1</sup> For this 'cérémonial aulique' and its resemblance to later Achaemenid court ceremonial cf. Briant (1984) 98; for the structure of the entire *Medikos Logos* as essentially a Greek product cf. Sancisi-Weerdenburg in press.

<sup>2</sup> It is not hard to find some examples of crude notions such as corruption of the Iranians by the Semitic cultures of Mesopotamia which were popular in the kind of historiography that was mostly interested in 'national spirit', cf. some examples in Kubrt (1990) 121f. and Wiesehöfer (1988) and (1990) for a discussion of this and related problems. It is, however, useful to emphasise that, although very prominent in the relevant German literature, this phenomenon was by no means limited to Germany.

The third point which needs to be emphasised here is that it is definitely harmful to describe the Persian empire as an Oriental monarchy. The roots of such descriptions can be found in antiquity (Sancisi-Weerdenburg 1987; 1988; cf. also Saïd 1979: 21), but nineteenth century scholarship and most of its twentieth century heirs have systematically and elaborately gone beyond the results of their ancient predecessors. This colloquium does not allow for a discussion of the historiographic problems of our evidence and therefore to elaborate upon the dangers of using such connotation-ridden concepts. It is my personal opinion that analysis of Near Eastern history would considerably improve if the use of terms like *Orient*, *Oriental* despotism and *Oriental* behaviour were entirely omitted. After all, concepts such as Near East and Near Eastern are ethnocentric enough.

Having said this, there is no need to avoid the use of Greek sources completely. With due caution they can yield a wealth of precious information as has been demonstrated by the work of Pierre Briant in the past two decades (e.g. Briant 1982; Briant 1987). There is, however, no substitute for primary sources. It is to those primary sources that I will pay attention in this paper.

## II. The use of the sources

There is one category of evidence which, very often, is regarded in connection with Persian policies, as primary source-material, i.e., part or all of the Avesta, the sacred scriptures of Zoroastrianism. On the assumption that the Avesta is more or less contemporaneous with the Achaemenid period and that, in the same way as Achaemenid kingship it is an Iranian phenomenon, concepts and notions from the Avesta are used to explain the behaviour of Persian kings. In two recent monographs on Xenophon, for example, it is suggested that "the Persian king strove to represent and imitate the god Mithra in his earthly domain" (Hirsch 1985: 122) and Mithra's characteristics are used therefore to explain the nature of Achaemenid kingship (Hirsch 1985: 19; Tatum 1989: 79). One glance at the Persian royal inscriptions (published in Kent 1948) would suffice to convince anyone that this is sheer nonsense. Every inscription, without exception, features Ahuramazda one or more times. Mithra is only mentioned in inscriptions of Artaxerxes II, where he is mentioned as the third in a trio of Ahuramazda, Anahita and Mithra<sup>3</sup>. The appearance of this divine trio probably testifies to the fact

<sup>3</sup> A<sup>2</sup>Sa 11. 4-5, where despite large damage to the text it seems certain that the three gods were indeed mentioned; A<sup>2</sup>Sd 11. 3-4: "By the favor of Ahuramazda this is the palace which I built in my lifetime as a pleasant retreat (*paradayadam*). May Ahuramazda, Anahita and Mithra protect me from all evil and my building": the divine trio is here preceded by a mention of the *baga vaz-raka* Ahuramazda alone; A<sup>2</sup>Ha 11. 5-6: the first mention of the trio is a restoration, the second one not. Artaxerxes II's longest preserved inscription (A<sup>2</sup>Hc) mentions only Ahuramazda. In a text on a column where just Mithra seems to be mentioned (A<sup>2</sup>Hb) the restoration seems to leave some room for doubt: in translation the text goes as follows:

This palace, of stone in its column(s), Artaxerxes the Great King built, the son of Darius the King, an Achaemenian. May Mithra protect me ...

The text is restored by Kent from the second syllable of Mithra on. As it is, the inscription is

that there had been changes in the religious field, which may well have had repercussions on the political scene. But the continuous and consistent references to Ahuramazda as the god of the king is a powerful argument against ideas such as the king representing or imitating Mithra. It is of no use in these cases to refer to the *Hymn to Mithra*: its dating is uncertain but it does not belong to the oldest parts of the Avesta, the Gathas, which usually are ascribed to the prophet Zoroaster himself. It is not impossible that the *Hymn to Mithra* was known in the Achaemenid period<sup>4</sup>: we simply have no way of knowing how far and how wide it was spread. It is usually assumed that the whole of the Avesta was written down for the first time in the Sasanian period<sup>5</sup>. But even if knowledge of the Mithra hymn could be attested for the corelands of the Persian empire, it seems perverse to ignore the explicit statements of the Persian kings themselves. If we take the inscriptions seriously, only one conclusion is allowed: Ahuramazda is the most important god, the only one named by name in the first part of the fifth century and throughout the whole period the god of the king. Some rising through the ranks of Mithra (along with Anahita) can be seen in the later period, but Mithra never ascended to the exclusive position which Ahuramazda occupied through the reigns of Darius and Xerxes. Even in these later days Ahuramazda retained his position of the *baga vazraka*, the great god par excellence.

It has been surmised (Duchesne-Guillemin 1974) that Mithra occupied a more important position in the reign of Cyrus. This contention, as well as the opposite one strongly presented by Mary Boyce (1982: 49 ff.) that Cyrus was a staunch adherent of Ahuramazda, is based on almost no evidence whatsoever. It is clear that in the conquered territories Cyrus adopted a policy of adapting to what was expected of the local ruler, including claims of protection by local or national gods (Kuhrt 1983, Van der Spek 1983). In his homeland the total evidence consists of two altar pedestals, apparently intended for some ceremony of the sacred fire, found in the Sacred Precinct in Pasargadae and a recently discovered rosette on Cyrus' tomb (Stronach 1978: 36), of which it is not clear that the carving had any religious implications. We may guess that there might have been a third pedestal and that thus they were intended as altars for the sacred trio (thus Trümpelmann 1977: 14 f.), but the other hypothesis, that there

*Fortsetzung Fußnote von Seite 147*

slightly anomalous and comparable only to an inscription of Darius which has the mention of the building in stone by Darius II followed by: "Darius the King (*accus.*) may Ahuramazda together with the gods protect" (D<sup>2</sup>Sa l. 3). In A<sup>2</sup>Hb as we have it in Kent's restoration (1948, 155) the object of Mithra's divine protection is lacking. Even if we take the text as according to Kent it should be read, the odds are against Mithra as the god of the king: nowhere but in the inscriptions of Artaxerxes II does his name occur and even there in most cases he comes third after AM and after Anahita. In all other inscriptions of earlier kings there is no god named by name but Ahuramazda, in some cases accompanied by a mention of "the [other] gods" (e.g. DSt l. 8; XPb 28 f.; D<sup>2</sup>Sa l. 3) or "all the gods" (DPd l. 22).

<sup>4</sup> Cf. Malandra (1983) 29: "the composition (not redaction) of the older sections [scil. of the Younger Avesta], especially the great Yashts belongs to a time prior to the rise of the Achaemenids"; cf. Gershevitch (1959).

<sup>5</sup> Boyce (1975) 20: "It is possible that some part of the Avesta was written down in the late Parthian period, but the fixed canon was not established until the Sasanian era, apparently as late as the 6th century".

were just two and that they served, one for the king and the other for an altar containing the [royal?] fire, has just as much, or probably more, to recommend itself. There are no inscriptions of the period of Cyrus that mention an Iranian god; the reliefs that are preserved closely follow models from the earlier Assyrian tradition or, as in the case of the 'Winged Genius', can be seen in a Syrian tradition. In any case, their religious meaning, if there was any such meaning in those reliefs, totally eludes us.

The only other seemingly religious symbol in the extant Persian documentation is the figure in the winged disk, usually referred to as Ahuramazda in the older literature. Its iconographic behaviour closely follows that of the king and it is most frequently, although not always, connected with the image of the king (Lecoq 1984). This has recently led to a new interpretation of the symbol as the 'krarenah' of the king (Calmeyer 1979, Shahbazi 1974 and 1980), the personal genius of the portrayed king. Lack of further evidence makes it hard to come to a definite conclusion, although personally I am convinced that the analogy between the reliefs and the royal inscriptions is so strong that it can only be Ahuramazda thus portrayed in these iconographic statements of kingship. The name of Mithra has been entirely absent from this discussion. The image of the figure in a winged disk is constant throughout the Achaemenid period and is to be found on the latest tombs of the dynasty (even at the last unfinished tomb east of the Persepolis terrace).

It is not surprising that ancient historians and classical philologists are often tempted to regard the two known Iranian sources, the Zoroastrian tradition and the Achaemenid documentation, as one and the same and are inclined to insert data from the religious tradition into the historical evidence for the Persian period. The confusion probably originates from the question whether the Achaemenid kings were or were not (zealous) adherents of the religion of Zoroaster. That question has been answered very affirmatively in what is probably the most influential recent book on the history of Zoroastrianism, M. Boyce's second volume of the *History of Zoroastrianism*. This volume in the *Handbuch der Orientalistik* tends to be the one nonspecialists are most likely to use for information on religious matters in the sixth to fourth centuries B.C. The author is undoubtedly the leading expert on the history of Zoroaster's religious legacy and on the cults and practices of his followers. Her persuasive style of argumentation, however, very often proceeds at the cost of ignoring a detailed discussion of the sources or a cautious analysis of diverging opinions<sup>6</sup>. Boyce's conclusion can be easily summarised: the Achaemenids were Zoroastrians from start to finish.

The whole problem has been well formulated by Duchesne-Guillemin: it is such a difficult issue because it compels scholars to compare two disparate entities: "d'un côté un ensemble de faits historiques, appuyés par l'archéologie, de l'autre, une tradition religieuse sans connexions historiques ni archéologiques et presque impossible à situer dans le temps et dans l'espace" (1971: 61). The Avesta, or rather the various layers of which it is composed, cannot be dated with any precision. The discussion about the date of Zoroaster's preachings is indicative in this respect. In more recent work the

<sup>6</sup> For some of the older literature see *Herrenschmidt* (1980); cf. now also *Yamauchi* (1990) 419 ff. with an accessible overview of conflicting opinions.

traditional dating somewhere in the sixth century has lost favour<sup>7</sup>, and dates such as 'before 1000 B.C.' (Boyce 1982: 3) or 'around the beginning of the first millennium' can be found (cf. Malandra 1983: 17). For the present purposes this discussion is hardly relevant but it serves to indicate how widely opinions can diverge.

If one compares our knowledge of Zoroastrian religion with the evidence on religion at the time of the Achaemenid kings, not only do we find *no* signs of an active propagation of Zoroastrian beliefs throughout the empire, but the statements of the kings themselves show remarkable 'divergences' from the sacred texts. The first difficulty can be easily overcome by arguing that the Persian kings did not customarily promote the Iranian religion beyond their homeland, but actively adapted themselves to the cultural and religious traditions of the countries they integrated in their empire. The second problem is increased by the very clear evidence that in Fars itself the gods who were worshipped and were allowed rations from the royal treasury were by no means exclusively Iranian (Koch 1977: 101–112; Koch 1987: 273 f.; Sancisi-Weerdenburg 1980: 17; Dandamaev-Lukonin 1988: 340 ff.). A solution has been sought in the argument that the Achaemenids were adhering to 'some sort' of Zoroastrianism or even that the text (XPh) of one of the kings, Xerxes, deviated from the correct use of Zoroastrian formula, because the king was known not to be very intelligent and had failed to grasp the appropriate formulas (Gershevitch 1964: 18 f.). In view of so much diversity in opinions, the only correct scholarly approach is to leave the question open and to return to a position recently stated by Kellens: the evidence of the Achaemenid period is better known than the chronologically elusive Zoroastrian tradition. We should therefore start from a renewed analysis of these sources (Kellens 1991: 81 ff.). A methodological *mise à point* such as Kuiper's discussion of the linguistic implications of the name of Ahuramazda (the main point in common of Achaemenid texts and the Avesta) is also very helpful (Kuiper 1976). For the moment it only distorts the discussion seriously if we attempt to explain Persian politics and political behaviour through the possibly anachronistic knowledge of Zoroastrian texts.

### III. Old Persian wisdom

Traces of Iranian thinking and Iranian philosophy have been mainly sought in the surviving texts of the religious tradition. Once we have discarded these as evidence for a Persian Achaemenid political discourse, the legitimate question that follows is: did such a phenomenon exist at all in the Persian empire? It has been said that the Persians were not inclined to philosophy or literature or scientific speculation (Cook 1983: 230). No documents of such nature have indeed survived. That, however, does not mean that reflections on human society or on the relations with the gods never existed in the Achaemenid period. There is evidence for 'philosophy' concerned with the truth (*aletheia*) and justice (*dikaiosune*) in Hellanicus *FGrH* 70, F67; with the precepts of royal behaviour (*ta basilika*, Plato *Alc.* I 122A) and with the great deeds of

<sup>7</sup> For the way this tradition originated cf. *Shabbazi* (1977).

men and the gods (*erga theon te kai andron ton ariston*) in Strabo XV 3,18. As I have argued elsewhere, all of this formed part of an oral tradition, of which we see only vague reflections in the literature of a much later period, or in the more or less contemporary Greek sources. 'Speaking the truth' (Hdt I 136), one of the main *skills* young Persians were taught, should be seen as either a summarizing statement of the contents of this oral tradition: Persians learnt to be 'truthful', i.e. loyal to the king (Briant 1982: 449), or a description of both content and form of this tradition (Sancisi-Weerdenburg 1980, 224; in prep.). Teachers of this skill or keepers of the oral tradition were the Magi: they educated the future king and along with him, the other princes and the sons of the Persian nobility. Some part of this tradition apparently concerned kingship: its duties and its tasks, that which the Greeks called *ta basilika*. This must have come closest to what is stated to be the main question of this seminar: political thinking. Unfortunately we only have some indications as to its form, none for its content. Here again, we may find echoes of these teachings in Greek sources, very often in narrative form, such as stories about Persian kings with frequently clear novellistic overtones. But our most important information on how Persian kings saw themselves, their relations with their subjects and with their divine protector, is to be found in the extant royal inscriptions.

#### IV. Royal inscriptions

In older literature the old Persian royal inscriptions are often seen as personal statements by individual kings. This vision is a direct heritage of the way the Greeks looked at the Persian empire: a political configuration which entirely depended on the personality of the ruling king. The inscriptions on Darius' tomb in Naqsch-i Rostam used to be considered as his personal spiritual testament. That in turn inspired considerations on the characters of various kings, comparisons between them and generalizing interpretations on the well-being of the empire under these various kings. The discovery of an inscription carved on what looks like a foundation-stone, with a text that is similar to DNB but is in the name of Xerxes has made scholars realize that these texts are not personal statements but belong to the sphere of royal ideology (Mayrhofer 1979). As such, a development of the royal ideology can be seen in the texts (Sancisi-Weerdenburg 1980: 34), parallel to the development of a visual articulation of the concepts underlying the structure of the empire (Root 1979: 309 ff.), most clearly elaborated in the various reliefs of Persepolis.

The question whether the old Persian cuneiform was created by (or rather under) Darius is still debated (Diakonoff 1970; Hinz 1967: 87, Mayrhofer 1979; cf. Schmitt 1980: 17). The script may have been produced for the purpose of inscribing the large inscription on the rock of Behistun, it may also have had predecessors. In any case, the Behistun inscription (DB) is an anomaly among the extant old Persian inscriptions: it is the only one which contains a historiographic record, places, names, dates and

events. All other texts have an ahistorical character<sup>8</sup> and primarily describe the vision of kingship, empire and subjects.

Many of the texts are in three languages, in old Persian, Akkadian and Elamite. Although the various versions of the texts closely follow each other, there are important *minor* discrepancies between them. The Akkadian version of DB for instance has in each case where a "Lie-king", a rebel against Darius, is defeated, a precise number of casualties or of slain enemies. Such numbers are lacking in the Elamite and in the old-Persian version. *In later inscriptions the number of old Persian transliterations (loan-words) in the Elamite texts increased* (Cameron 1959). Elamite seems to have disappeared as the main administrative language in the centre of the empire somewhere in the middle of the fifth century. It is furthermore remarkable that the writing of old Persian *increasingly produced problems*: later texts, roughly from the period of Artaxerxes II, show all kinds of syntactical oddities (Kent 1953: 23). The precisely circumscribed use of old-Persian writing – it served exclusively to write down the royal inscriptions – may well serve to explain these problems.

Still lacking is research into the exact relationships between the various versions of the various texts: this would probably clarify important aspects of the development of the royal ideology. The following remarks are based on the old-Persian versions of the texts. Even if in some cases the *old-Persian version of the texts is demonstrably secondary* (e.g. Behistun where the Elamite and Akkadian texts were carved in the rock before the old-Persian texts, cf. Lushey 1968), old Persian as the language of the kings should nevertheless be regarded as the original text.

## V. The king and Ahuramazda

"Saith Darius the king: Ahuramazda is mine, I am Ahuramazda's" (mana AM AMha adam, DSk 4). This is the most pregnant formulation of the relationship between the king and the 'god of the Aryans' (as Ahuramazda's position is described in par. 62 and 63 of the Babylonian version of DB), which is mentioned in all inscriptions (except in some very short inscriptions on column bases of a late date).

This close connection between the king and Ahuramazda is in various ways highlighted throughout the royal inscriptions: "by the favour of Ahuramazda I am king" (DB I 11); "Ahuramazda bestowed the kingdom upon me" (DB I 12); "Ahuramazda bore me aid until I got possession of this kingdom; by the favour of Ahuramazda I hold this kingdom" (DB I 24–26); single acts of Darius throughout his difficult first year are commented upon as done with the aid of and through the favour of Ahuramazda. Similar emphasis on the role of Ahuramazda as the bestower of kingship and as its protector can be found in the later inscriptions. Ahuramazda is the god of the king and the king enjoys his special favours. Ahuramazda's role is a rather passive one: he grants his favours, he bestows the kingdom, he gives protection, but he never directly

<sup>8</sup> Opinions vary as to the extent to which the statements of countries ruled by the king accurately render the situation at a precise moment. Or, rather, if and how these texts can be used for dating purposes.

interferes in the sphere of daily royal action. He does not take the kingdom away from either Cambyses or Gaumata. It is Darius who "seizes the kingdom", with Ahuramazda only giving help. Ahuramazda's role as the god of the king does not imply, however, that he is the only god, nor that his cult is imposed on the rest of the empire<sup>9</sup>.

It is Ahuramazda who invests the king with the kingship, who protects him throughout his reign and who bears him aid in his tasks (DNa 50–51). Ahuramazda is the Iranian god and undeniably the same as the god of the Avesta. At first sight this seems to establish that a very strong politico-religious current of Iranian origin pervades the royal inscriptions. Ahuramazda was the Iranian god *par excellence*, the god worshipped by Zarathustra and his followers, although by no means by them alone (cf. Kuiper 1976). It should be noted that the designation for Ahuramazda in the old-Persian inscriptions is *baga*, while in the Avesta he is customarily called *yazata*. But there is another, and more serious, difference in regard to the god's functioning. The concept of a divine investiture of the kingship is alien to the Avesta: "Elle n'est pas présente dans l'Avesta et paraît, en tout cas, intimement liée aux exigences d'un état monarchique unitaire" (Gnoli 1974: 164). According to Gnoli the notion of a kingship granted to the king by the supreme god has been taken over by the Achaemenids from much older Mesopotamian traditions: "on doit vraisemblablement [y] discerner la conception mésopotamienne du roi choisi par Marduk ou par Assur" (Gnoli *ibid.*).

In shaping their kingship, Persian kings made extensive use of age-old Mesopotamian traditions, as has become increasingly clear in research of the past two decades. (Gnoli 1974: 165, 183, 187; Kuhrt 1983: 94; Harmatta 1974: 38 f.). More and similar results may be expected from further analyses of the available evidence, most of all from an investigation into the interdependence or interrelatedness of the three versions of the Behistun inscription, the Elamite, the Akkadian and the old-Persian text<sup>10</sup>.

What does this mean for one of the central issues of this meeting: the problem of transmission of political thinking? It is an undeniable fact that Persian kings and Persian kingship did inherit from the Mesopotamian tradition although it is debatable to what extent this was the case or which channels carried this legacy until it reached the Achaemenids: indirectly through the intermediacy of the Median empire (Harmatta

<sup>9</sup> At various places next to Ahuramazda are mentioned other gods: DPd 14–15, 22, 24: "with all the gods"; DSt 8, XPb 28–29, XPc 12–13; 15; XPd 18, XPg 13–14, D<sup>2</sup>Sa 3: "Ahuramazda with the gods". These gods are not further identified. Named by name are Anahita and Mithra: A<sup>2</sup>Sd 3–4, A<sup>2</sup>Sa 4 f. A<sup>2</sup>Ha 4, 5: "May Ahuramazda, Anahita and Mithra protect me from all evil, and my building"; Mithra alone accompanying Ahuramazda occurs in A<sup>3</sup>Pa: "Me may Ahuramazda and the god Mithra protect, and this country, and what was built by me". Note, however, that the beginning of the inscription has the customary prayer to Ahuramazda alone, identical to DNa 1–8, in lines 1–8. Mithra alone seems to appear in A<sup>2</sup>Hb, an inscription in one line only on a column base from Hamadan: "May Mithra protect me". The inscription is broken at the critical point. The signs M and I seem to be assured, but I have not been able to find a photograph of the text in order to check the reading by the first editor of the text, *E. Herzfeld* (1928: 85). Cf. n. 3 above.

<sup>10</sup> Such research has so far been carried out only partially. There is no modern edition of the royal texts in the various languages, comparisons with the Elamite versions have to be made on the basis of Weissbach's edition of the texts (1911). The edition of the Babylonian text by *von Voigtlander* (1978) has given illuminating insights into the differences between the old Persian and the Babylonian text (cf. *Schmitt* [1980]).

1970, Briant 1984) or more directly as the immediate result of Cyrus' conquest of Babylon? It is interesting to see that in Xenophon's idealised and romantic version of the Persian monarchy the point where Cyrus stops behaving as a free-roaming conqueror and starts acting as a formal king is situated after the entry of the victorious Persian armies into Babylon (VII v 37: *After this, Cyrus conceived a desire to establish himself as he thought became a king*). It is not important whether we place the precise date of this turning point with Xenophon in 539 or rather earlier, at the beginning of the sixth century. The more important problem in my understanding is, did the Persians act on the basis of an awareness of the fact that the enlargement of their rule required deliberate new solutions or was the borrowing or taking over of elements of kingship the result of searching for solutions to more concrete detailed problems<sup>11</sup>?

Was there, at the time of Cyrus' conquest, in Babylon (or, for that matter, in the other conquered territories) a political discourse, into which the Achaemenid kings entered, which they absorbed, copied, adapted and translated to suit their own needs of the newly acquired empire? Or did they just eclectically gather pieces and parts of the Mesopotamian system to be used within their own ideological framework? What were the modalities of cultural (or in this case political) transmission? Did Mesopotamian political thinking influence the formation of Persian government or did Iranian notions on ruling and being ruled dictate what to borrow and what not?

It is obvious that *this whole problem*, which has hardly been posed as such in the literature, cannot be satisfactorily discussed within the limited space of this paper. Some outlines and indications can be given. An analogy between the texts and the Achaemenid reliefs is most helpful. In the case of the iconographical system of the Achaemenid empire, formulated on the reliefs of Persepolis, but also displayed in (some) other important sites of the Persian empire, it is clear that there was a deliberate attempt to create a new legitimizing ideology, using motifs which very often had a venerable past, but at the same time served to express new ideas (Root 1979). Borrowing then, in Root's understanding, is borrowing of elements and details, which in the newly formed syntax of Achaemenid art acquire a significance which is different from previous usage of the same motifs. Root's conclusions are widely accepted among scholars of the Achaemenid empire. Her research has opened the way to seeing Persian art as more than decorative and more than just a display of splendour. Although there is still a discussion of 'grammatical' or 'syntactical' details, it has become possible to 'read' the contents and message of Achaemenid sculptural art. This also allows us to see something of the development of political thinking in the corelands of the Persian empire.

## VI. Iconographical excursus

In the very first stage of Persian court-art at Pasargadae, the sculpture consists of images which are all more or less directly taken over from Assyrian art. How precisely this was done is still an enigma: the capitals of the Assyrian empire had been de-

<sup>11</sup> As e.g. *Cl. Herrenschildt* ([1976] 63 f.) has proposed.

stroyed by the combined forces of Babylonians and Medes, they had been looted and razed to the ground. That is, at least, what Babylonian chronicles tell us about these events of 612 B.C. It may be that around the time that Cyrus started the construction of his residence at Pasargadae not all sculptures were so completely covered with sand and debris that they had disappeared from sight or that some craftsmen continued working in Babylonia in the Assyrian tradition. It is to be hoped that the excavations at Niniveh by David Stronach will contribute to the solution of this problem. Meanwhile it is clear that the sculptors of Pasargadae were "orientals trained in oriental traditions" (Nylander 1970: 138). Although the whole repertory of images in Pasargadae stems directly from an Assyrian context (Stronach 1978: 76), a number of familiar themes of Assyrian art, such as hunting and war, were avoided, apparently on purpose. Stronach (1978: 77) concludes that not only are these themes absent, but that there is also no representation of the king of the type found in the later Persepolitan repertory: the king walking ahead of an attendant, seated on a throne or carried by the subjects in his empire (1978: 77). Stronach offers two explanations for this phenomenon: either the Achaemenid view of kingship was so different from that of the Assyrians that the king did not think it suitable to be represented in stone, or the artists were "still grappling with the multiple problems of producing an entirely new sculptural vocabulary, which would allow the king, his god, and his courtiers to appear in a new distinctly Persian guise" (Stronach 1978: 77).

Shortly afterwards we see the king appearing on reliefs. In Pasargadae itself, in palace P, the sculptures (of which only the lower part has been preserved) portray a king followed by an attendant, a motif which frequently appears in Persepolis. According to Stronach the relief was probably carved around 510 B.C. and consequently presents a new development in the formulation of an artistic programme (Stronach 1978: 97). The motif has clear parallels in Assyrian sculpture, most notably in reliefs from Sargon's palace at Khorsabad (Root 1979: 293).

As compared to the reliefs ascribed to Cyrus' reign, the Palace P reliefs make clear that although the motif has obvious Assyrian antecedents, the pictorial language in which the image is phrased is a new Persian development. The king is unmistakably the Achaemenid ruler. The 'discourse' represented by the Pasargadae series of images is taking Persian shape. Although the initial phase shows a direct borrowing from the Assyrian context, the later phases feature a distinct adaptation of Mesopotamian elements. In the whole Pasargadae repertory, as in all later Persian sculpture, one characteristic forms a remarkable variant in comparison with the Assyrian royal imagery: the king is never shown engaged in real action, not on a hunt, not in combat. Moreover, every possible reference to historical time is lacking. There are no reliefs which depict events. Kingship, in Achaemenid pictorial language, is a timeless entity, abstracted from the vicissitudes of daily life<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> This applies to the reliefs. The seals of the period show characteristic elements from the Persepolis repertory, but they portray the king in action (cf. Collon [1987] 90 f.; see also Sancisi-Weerdenburg [1990] 265).

Achaemenid royal art very clearly has its roots in the Mesopotamian and, more specifically, in the Assyrian tradition, but this new development represents a different attitude. The choices made from the traditional series of possible ways to portray kingship are entirely consistent among themselves and must represent a way of thinking about political matters which probably reflects older Iranian traditions. In other words, Iranian conceptual structures dictated which of the forms and motifs could best be used and adapted to fulfill the necessary iconographical needs. Within the context of the present discussion this means that there is no cross-fertilisation of various political philosophies: no *taking over of ideas implicit in Mesopotamian kingship*, but rather the use of concrete images to give shape to thoughts of kingship developed on the Iranian plateau. A similar development can be seen in the formulation of a royal ideology in texts.

## VII. The royal ideology in texts

The very first words of a Persian king written down and preserved for posterity can be found on the Cyrus-cylinder. It is quite characteristic that not only the language used is Babylonian, but also that the whole of the text closely follows Mesopotamian examples: it is "composed in accordance with traditional Mesopotamian royal building texts ... and no foreign/or new literary elements appear in it" (Kuhrt 1983: 92). The document should not be taken as an indication of a policy of tolerance, as has been done so often. It has frequently been argued that the Achaemenids inaugurated a new and radically different policy of tolerance towards conquered nations. If this were the case, one might suspect this new direction in political behaviour to have been based on some kind of political philosophy. Unfortunately this does not seem to be the case: Cyrus and his successors merely adapted to local customs, followed local rules and behaved like local kings. It is only gradually that in their behaviour outside Persia proper more Iranian elements become visible.

The Cyrus cylinder then is not the result of borrowing from one culture into another. The document stays within the circle where it originated and is not transposed into another culture. Its use is strictly circumscribed. Written documents from Persia for the period of Cyrus do not exist, except for two one-line inscriptions at Pasargadae that only tell us that this is Cyrus the king, the Achaemenid. It is not impossible that the inscriptions were only carved at a much later date, quite likely on the order of Darius.

The reign of Cambyses is equally characterised by lack of documentation from Iran. The only trace he seems to have left on Iranian soil is probably the platform of an unfinished tomb near Persepolis (Takht-i Rostam, cf. Stronach 1978: 302). His main accomplishment, the conquest of Egypt, is characterised by features similar to Cyrus' conquest of Babylonia. Despite Herodotus' negative reports on Cambyses' behaviour, Egyptian sources make it clear that Cambyses at least attempted to follow Egyptian traditions (Lloyd 1988: 64) and that the only evidence for inconsiderate behaviour towards Egyptian customs and traditions may have been a curtailing of priestly reve-

nues. This, however, would have been more than sufficient reason for a negative reputation of Cambyses in Egyptian priestly circles which in turn would have its influence on Greek historiography (Lloyd 1988: 65). To put it bluntly, had we not known from Greek sources that Cambyses acted like a tyrant, we would have had no reason to assume that he behaved differently in any way from his father.

To sum up: until 522, when Darius came to the throne, we see the Achaemenids behaving as local rulers in conquered territories and in the heartland we can see the gradual development of the formulation of a political creed, which is shaped by the use of specific Mesopotamian elements, deliberately chosen and inserted into a coherent mould, which we may suppose was based on Iranian traditions. Although for all practical purposes the reign of Darius may have represented a less clear break with the past than Herodotus' remarks on *Darius' reform* (III 89) may lead us to believe, in the development of political thinking it is an important turning point. Right at the beginning of Darius' reign the large inscription of Behistun was made. It tells in the three languages of the empire the deeds performed by Darius in his first regnal year. As such, it is a unique document: it is the only old-Persian document which gives concrete data, places, events, times etc. It is remarkably close to the Mesopotamian tradition and elements stemming from that tradition can be found in the first four columns of the inscription (e.g. Bickerman & Tadmor 1978: 244).

The Behistun inscription consists, however, of five columns. The fifth column is totally different from the first four and not only because it exists in an old-Persian version alone. As in the first four columns, Darius reports on rebellions in his empire in the second and third year of his reign. Revolts of Elamites and Scythians were crushed, the first one by the king's general Gobryas, the second one, a Scythian 'uprising', by himself. The new element is the conclusion of the statement on the crushing of the revolt: "Saith Darius the King: Those Elamites were faithless and by them Ahuramazda was not worshipped. I worshipped Ahuramazda; by the favour of Ahuramazda, as was my desire, thus I did unto them" (DB 5, 14-17). The statement is repeated in 5.30-3 with the Scythians as the wrongdoers. The main difference with the preceding mentionings of uprisings is that the rebels are characterised as 'non-Ahuramazda-worshippers'. In the first four columns they were labelled as 'Lie-followers'. Elsewhere I have argued that there is no need to see in this (or in later similar statements) proof for an enforced cult of Ahuramazda (Sancisi-Weerdenburg 1980: 15 f, cf. Briant 1986: 429). In Fars and throughout the empire there is ample evidence that worship of indigenous gods continued as before, enjoyed royal support in some cases and was not replaced by cults of Iranian gods.

What we see here is the development of the royal ideology: the king's god *par excellence* is Ahuramazda. Worship of Ahuramazda is a metaphor for being loyal to the king. It has no practical implications as is attested by documents from the Persepolis archive where Elamite gods receive rations from the royal treasuries - those same Elamites who were accused in DB 5 of not worshipping Ahuramazda. As seen before, the articulation of Ahuramazda as the King's god was probably stimulated by Mesopotamian examples. But the precise phrasings are gradually developing in an Iranian context.

At some later time, during the reign of Xerxes, we can see the development going one step further. Not only do we find loyalty to the king cast in the metaphor 'worship of Ahuramazda', the term for rebellion has also become a religious one: 'those who worship Daivas'. The document in question is the famous inscription of Xerxes, known as the Daiva inscription. The text is usually understood as proof for a new policy introduced by Xerxes and marked by zealous intolerance. Recent research (Bosworth 1980: 314; Kuhrt & Sherwin-White 1987: 76f.) has shaken this familiar interpretation. In all other respects, Xerxes can be seen as going on along the path indicated by his father and building on his foundations. This is very clear in the building programme of Persepolis where the most conspicuous buildings were finished during Xerxes' reign. The most spectacular iconographic representation of the Persian empire, the ensemble on the Apadana stairs, must be dated to Xerxes' reign. In terms of a political programme, Xerxes further developed the imperial ideology and steered it even farther away from Mesopotamian examples than his father had already started doing in the fifth column of the Behistun inscription.

Characteristic of this is the word *daiva*, which Xerxes uses for rebellious behaviour. Rebels are those who worship *daivas*. They should be punished. They should not worship the false gods. This passage (XPh 35) is immediately followed by the statement: "Where previously false gods were worshipped, there I worshipped Ahuramazda." That is not the rebels who have to worship Ahuramazda, but the king himself.

The other even more prominent feature which shows a further development of an Iranian ideology is that all the texts after Behistun are in a certain sense ahistorical. They do not refer to specific events or persons. They seem to suggest that time is an unimportant element. This is how it is, has been and will be. In this respect the texts are entirely congruent with the reliefs where it often is very hard (or totally impossible) to define which king is portrayed<sup>13</sup>.

To sum up: concrete elements were borrowed from surrounding traditions with which the Persians came into contact. Later developments testify to a political philosophy and political ideology with primarily Iranian characteristics. It seems to me that this development could not have taken place without reflections on the nature of government. But who partook in such a discussion, what were the main issues and the various positions, will remain a puzzle. The only slight evidence we have is probably formed by the mention in Greek sources of the oral tradition and of the *ta basilika* element in that oral tradition. In that connection the Magi are also mentioned (cf. above) but that seems to take us rather far from the usual interpretation of what the Magi were and what religious office they fulfilled.

<sup>13</sup> Unless the different crowns are indicative of the identity of the king wearing it (*von Gall* [1974]).

## VIII. Conclusion

The main question in this seminar has been the discussion of political thinking at various stages of history in Greece and the Near East. Was there anything like a developing political philosophy in the Achaemenid empire in the second half of the sixth century and in the early fifth century? Philosophy is a weighty term in this context. It indicates a systematic way of thinking and of abstract reasoning and as such it seems to presuppose the potential of written communication. Modes of thinking as expressed in oral traditions usually are more speculative and allusive.

There seems to be, however, nothing that pleads against concluding from what we see happening in both Achaemenid texts and iconography that the newly developed situation of governing a large state and ruling a new empire inspired reflections on what was required and how the task could best be carried out. The relation between ruler and ruled was defined in a language consisting of some of the vocabulary of older political systems as well as of Iranian terms, structured by an Iranian grammar and syntax. That is what we see on the Persepolis reliefs and that we may suppose – pending further research and a closer scrutiny of the texts – is what lies behind the royal inscriptions. This thinking about political relationships which mainly focussed on the rights of kingship and the duties of the subjects, but did not leave the duties of monarchs out of consideration, was at an incipient stage in the first century of the Persian empire. Its state of the art shows it trailing far behind the more sophisticated and more fully developed Greek political philosophy. But the beginnings were there. And it seems unjustified to measure it exclusively according to a more advanced and apparently unique system.

It is remarkable that the sheer fact of the existence of these inscriptions, or rather a selection of them, seems to prove that an attempt at communication between rulers and ruled was indeed undertaken. A number of inscriptions merely record facts or deeds of the king. The king built, he conquered, he worshipped and Ahuramazda may be thanked for enabling the king to perform in this way. Their message is not directed in any precise direction or at a well-defined public. Their purpose seems to be that of merely recording. Some inscriptions, however, strongly suggest that they are meant to be an extension of the king's voice. It is not so much the characteristic formula "Saith X, the king ...", but rather one or a few clauses at the end of the text directly addressing the reader, the receiver of the message, which are revealing for this underlying format: in the fourth column of DB future kings (par. 64), future readers (par. 65) and future observers of the relief (par. 66) are directly spoken to. In DPe the reader is addressed in person "If thus thou shalt think ..." (DPe 20). DN<sub>a</sub> also closes with a direct message: "O man ... do not leave the right path, do not rise in rebellion" (DN<sub>a</sub> 56–60). Similar direct exhortations are to be found in DN<sub>b</sub> par. 9a and b and XPh par. 4d. Writing is used here not to fix facts for future use or consultation, but rather as a means for magnifying the voice in an attempt to overcome the limitations of time and place. Writing, in other words is used as an extension of oral communication: there do not yet seem to exist "two places apart from the reality of human thought and experi-

ence" (Lentz 1989: 18). It seems to be an attempt to make direct contact between the living experience of both king and reader (*ibid.*: 28).

New technology is applied to traditional modes of getting messages across. In a very straightforward way the king seeks to marshal the cooperation of his subjects and propagates his rightful rule while recognizing also some of their rights, not only those of paying taxes and obeying, but their right to reward for good service as well (DNb par. 63).

More could be said about the ways the Persian kings pieced together their royal ideology. But that would require more space than allowed in this paper and new research on the Achaemenid inscriptions as ideological constructs and programmatic statements. My aim was more limited: just to clarify some of the issues involved and to outline some future paths for research.

## References

- E. J. Bickerman & H. Tadmor*, Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi, in: *Athenaeum* 56 (1978) 239–261.
- A. B. Bosworth*, A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander. Vol. I. Commentary on Books I–III (Oxford 1980).
- Mary Boyce*, A History of Zoroastrianism I: The early period (Leiden 1975).
- id.*, A History of Zoroastrianism II: Under the Achaemenians (Leiden 1982).
- Pierre Briant*, Rois, Tributs et Paysans (Paris 1982).
- id.*, La Perse avant l'empire, in: *Iranica Antiqua* 19 (1984) 71–118.
- id.*, Polythéismes et empire unitaire. Remarques sur la politique religieuse des Achéménides, in: *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* (Paris 1986) 425–443.
- id.*, Institutions perses et histoire comparatiste dans l'historiographie grecque, in: *Achaemenid History II: the Greek Sources*, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg & Amélie Kubrt* (Leiden 1987) 1–10.
- Peter Calmeyer*, Fortuna-Tyche-Khvarnah, in: *Jahrbuch des deutschen Archäol. Instituts* 94 (1979) 347–365.
- Dominique Collon*, First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East (London 1987).
- J. M. Cook*, The Persian Empire (London 1983).
- Muhammad A. Dandamaev & Vladimir G. Lukonin*, The culture and social institutions of ancient Iran (Cambridge 1989).

- I. M. Diakonoff*, The origin of the 'old-Persian' writing system and the ancient Oriental epigraphic and annalistic traditions, in: *W. B. Henning Memorial Volume*, eds. *Mary Boyce & Ilya Gershevitch* (London 1970) 98–124.
- Jacques Duchesne-Guillemin*, La religion des achéménides, in: *Gerold Walser* (Hrsg.), *Beiträge zur Achaemenidengeschichte* (Historia Einzelschr. 18, Wiesbaden 1972) 59–82.
- id.*, Le dieu de Cyrus, in: *Acta Iranica* 3 (1974) 11–21.
- Ilya Gershevitch*, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge 1959).
- id.*, Zoroaster's own contribution, in: *JNES* 23 (1964) 12–38.
- Gberardo Gnoli*, Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides, in: *Acta Iranica* 2 (1974) 117–190.
- János Harmatta*, The Rise of the Old-Persian Empire. Cyrus the Great, in: *AAntHung* 19 (1970) 3–15.
- id.*, Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus, in: *Acta Iranica* 1 (1974) 29–44.
- Cl. Herrenschildt*, Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius I d'après ses inscriptions en vieux-perse, in: *Studia Iranica* 5 (1976) 33–66.
- id.*, La religion des Achéménides: État de la question, in: *Studia Iranica* 9 (1980) 325–339.
- Ernst Herzfeld*, Drei Inschriften aus persischem Gebiet, *MAOG* 4 (= *Altorientalische Studien B. Meissner gewidmet*, 1928) 85–86.
- Walter Hinz*, Die Entstehung der altpersischen Keilschrift, in: *AMI* [N.F.] 1 (1968) 95–98.
- Steven W. Hirsch*, *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian empire* (Hanover, London, 1985).
- Jean Kellens*, Questions préalables, in: *La religion iranienne à l'époque achéménide*, ed. *Jean Kellens* (*IrAnt. suppl.* 5) (Gent 1991) 81–86.
- Roland G. Kent*, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon* (New Haven 1953).
- Heidmarie Koch*, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit: Untersuchungen an Hand der Elamischen Persepolistafelchen* (Wiesbaden 1977).
- id.*, Götter und ihre Verehrung im achämenidischen Persien, *ZA* 77 (1987) 239–278.
- Amélie Kubrt*, The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy, in: *JSOT* 25 (1983) 83–97.
- id.* & *Susan Sherwin-White*, Xerxes' destruction of Babylonian temples, in: *Achaemenid History II: the Greek Sources*, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg & Amélie Kubrt* (Leiden 1987) 69–78.

- id.*, Alexander and Babylon, in: *Achaemenid History V: The Roots of the European Tradition*, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg & J. W. Drijvers* (Leiden 1990) 121–130.
- F. B. J. Kuiper*, Ahura Mazda- 'Lord Wisdom?', in: *IJ* 18 (1976) 25–42.
- Pierre Lecoq*, Un problème de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah, in: *Acta Iranica* 23 (= *Festschrift Duchesne-Guillemin*, Leiden 1984) 300–326.
- Tony M. Lentz*, *Orality and Literacy in Hellenic Greece* (Carbondale 1989).
- Heinz Luschey*, Studien zu den Darius-Relief in Bisutun, in: *AMI* [N.F.] 1 (1968) 63–94.
- William W. Malandra*, *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, transl. and ed. by *W. M. Malandra* (Minneapolis 1983).
- Manfred Mayrhofer*, Archaismus und Innovation. Eine grammatische Unterscheidung in Keilschrift-Parallel-Texten aus achämenidischer Zeit, in: *ArOr* 47 (1979) 96–99.
- id.*, Überlegungen zur Entstehung der altpersischen Keilschrift, in: *BSOAS* 42 (1979) 290–296.
- Alan B. Lloyd*, Herodotus on Cambyses. Some thoughts on recent work., in: *Achaemenid History III: Method and Theory*, eds. *Amélie Kubrt & Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Leiden 1988) 55–66.
- Arnaldo Momigliano*, *Alien Wisdom. The limits of Hellenization* (Cambridge 1975).
- id.*, Persian empire and Greek freedom, in: *The Idea of Freedom. Essays in honour of Isaiah Berlin*, ed. *Alan Ryan* (Oxford 1979).
- Carl Nylander*, *Ionians in Pasargadae. Studies in Old Persian Architecture* (*Boreas* I, Uppsala 1970).
- Margaret C. Root*, *The King and kingship in Achaemenid art* (*Acta Iranica* 19, Leiden 1979).
- Edward W. Said*, *Orientalism* (New York 1979).
- Heleen Sancisi-Weerdenburg*, *Yaunā en Persa. Grieken en Perzen in een ander perspectief* (Diss. Leiden 1980).
- id.*, The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism, in: *Achaemenid History II: the Greek Sources*, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg & Amélie Kubrt* (Leiden 1987) 117–131.
- id.*, Decadence in the empire or decadence in the sources? From source to synthesis: Ctesias, in: *Achaemenid History I: Sources, Structures, Synthesis*, ed. *Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Leiden 1987) 33–46.
- id.*, The quest for an elusive empire, in: *Achaemenid History IV: Centre and Periphery*, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg & Amélie Kubrt* (Leiden 1990) 263–274.

- id.*, The Median empire and Herodotus' *Medikos Logos*, in: Achaemenid History VIII. Continuity and Change, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg, Amélie Kubrt, Margaret C. Root* (Leiden forthcoming).
- id.*, Did the Persians speak the truth (in preparation).
- Rüdiger Schmitt*, Forschungsbericht. Altpersisch-Forschung in den Siebzigerjahren, in: *Kratylos* 25 (1980) 1–66.
- id.*, Zur babylonischen Version der Bī-sutū-n-Inschrift, in: *AfO* 27 (1980) 106–126.
- A. Sh. Shabbazi*, An Achaemenid Symbol I: A Farewell to "Fravahr" and "Ahuramazda", in: *AMI* 7 (1974) 135–144.
- id.*, The 'Traditional Date of Zoroaster' explained, in: *BSOAS* 40 (1977) 25–35.
- id.*, An Achaemenid Symbol II: Farnah (God Given) Fortune "Symbolised", in: *AMI* 13 (1980) 119–147.
- R. J. van der Spek*, Cyrus de Pers in Assyrisch perspectief, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 96 (1983) 1–27.
- David Stronach*, Pasargadae. A report on the excavations conducted by the British Institute of Persian studies from 1961 to 1963 (Oxford 1978).
- James Tatum*, Xenophon's Imperial Fiction (Princeton 1989).
- Leo Trümpelmann*, Das Heiligtum von Pasargadae, in: *Studia Iranica* 6 (1977) 7–16.
- Hubertus von Gall*, Die Kopfbedeckung des persischen Ornats bei den Achämeniden, in: *AMI* [N.F.] 7 (1974) 145–161.
- Elisabeth N. von Voigtlander*, The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version. (CII, Pt. 1: Inscriptions of Ancient Iran II,1, London 1978).
- F. H. Weissbach*, Die Keilinschriften der Achämeniden (*Vorderasiatische Bibliothek* 3, Leipzig 1911).
- Josef Wiesehöfer*, Das Bild der Achämeniden in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Achaemenid History III: Method and Theory, eds. *Amélie Kubrt & Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Leiden 1988) 1–14.
- id.*, Zur Geschichte der Begriffe 'Arier' und 'Arisch' in der deutschen Sprachwissenschaft und Althistorie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Achaemenid History V: the Roots of the European Tradition, eds. *Heleen Sancisi-Weerdenburg & J. W. Drijvers* (Leiden 1990) 149–165.
- Edwin M. Yamauchi*, Persia and the Bible (Grand Rapids Mi. 1990)



*Hartmut Matthäus*

## Zur Rezeption orientalischer Kunst-, Kultur- und Lebensformen in Griechenland

In den Jahrzehnten von 750 bis 700 v. Chr. vollzog sich eine der einschneidendsten, vielleicht sogar die einschneidendste Wandlung griechischer Kunst und Kultur vor der Alexanderzeit. Es ist die Epoche, da die bis dahin weitgehend eigenständige, durch autochthone Faktoren geprägte Entwicklung geometrischer Kunst und geometrischen Kunsthandwerks in den Bannkreis der Faszination geriet, die von einer Flut orientalischer Importgegenstände, die von der den Griechen fremden Bilderwelt des Ostens ausging. Das folgende 7. Jahrhundert stand dann ganz im Zeichen der Auseinandersetzung griechischer Vasenmaler, Toreuten, Bronzegießer und Bildhauer mit der nahöstlichen Formenwelt, ihrer Rezeption und allmählichen Umwandlung zu genuin Hellenischem. Die Aufhellung dieses Prozesses hat sich, entsprechend seiner Bedeutung für die griechische Kulturgeschichte, seit dem Anfang unseres Jahrhunderts zu einem zentralen Anliegen der archäologischen Wissenschaft entwickelt.

Den entscheidenden Markstein in der Geschichte der Erforschung der kulturellen Verbindungen zwischen dem Orient und dem frühen Griechentum bildet Frederik Poulsens Monographie „Der Orient und die frühgriechische Kunst“ von 1912. Poulsen hat damals die ihm erkennbaren Gattungen orientalischer Importe – Metallschalen, andere toreutische Produkte, Elfenbeine, Tridacna-Muscheln – in der Ägäis zusammengestellt und in ihrer Herkunft zu bestimmen versucht. Er unterschied bereits zwischen Importen und lokal in Griechenland von orientalischen Handwerkern gefertigten Arbeiten; ansatzweise versuchte er zu zeigen, wie die östlichen Vorbilder auf die griechische Kunstentwicklung wirkten.

Die Forschung ist bis heute weitgehend Poulsens methodischen Vorgaben gefolgt. Primäres Anliegen in der inzwischen zu fast unübersehbarer Fülle angeschwollenen Literatur bleibt die Sichtung und Klassifizierung der verschiedenartigen Materialgruppen östlicher Herkunft in der Ägäis, ihre Lokalisierung und Werkstattzuweisung. Ein Fazit dieser Bemühungen, wobei die historischen Zusammenhänge stark berücksichtigt werden, hat J. Boardman zuletzt geboten<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Boardman (1980) und (1981); regional gegliederte Übersicht orientalischer Importe in Griechenland ferner bei Herrmann (1972–75); vgl. auch Kopcke (1990). – In abgekürzter Form – Verfassername und Erscheinungsjahr – zitierte Literatur ist in der Bibliographie am Schluß des Beitrages aufgelistet.

Die Vorbildwirkung östlichen Formengutes wird in der archäologischen Literatur meist im rein ikonographischen und Kunsthandwerklichen gesehen, die Möglichkeit der Rezeption nicht nur der Kunstformen, sondern auch der dahinterstehenden geistigen Vorstellungen, bestimmter Arten der Lebensweise, meist eher skeptisch beurteilt oder teilweise a priori negiert. Hinter solcher Grundhaltung scheinen immer noch – bewußt oder unbewußt – vorgefaßte Werturteile, scheint die Antithese Abendland – Orient, die Vorstellung eines geistig beweglicheren, intellektuell überlegenen Griechentums zu stehen, das zwar äußere Formen, die im Osten wurzeln, aufgriff, sie aber stets mit neuen, griechischen Inhalten erfüllte.

Arbeiten wie jene Emil Kunzes über die kretischen Schilde, in der der Versuch gemacht wird, orientalisches Handwerk auf Kreta nicht als vereinzelte Fundgruppe, sondern in einem gesamtulturellen Kontext zu interpretieren, oder jene Burkhard Fehrs, der am Beispiel der Gelagedarstellungen die Veränderung der Lebensweise der griechischen Adelsgesellschaft durch die Vorbildwirkung orientalischen Brauchtums paradigmatisch beleuchtete, bleiben insgesamt Ausnahmen<sup>2</sup>. Die in die gleiche Richtung weisende, sehr tief dringende Studie W. Burkerts über orientalisches Erbe in der griechischen Literatur und Religion behandelt die archäologischen Denkmäler naturgemäß eher am Rande, kommt aber auch dort zu neuen Einsichten<sup>3</sup>.

Selten wurde auch konkret nach dem Prozeß der Auseinandersetzung griechischer Künstler und ihrer Auftraggeber mit den vorbildhaften orientalischen Prunk- und Luxusgütern gefragt – hier wären Arbeiten von H. G. Niemeyer und H. Kyrieleis zu nennen<sup>4</sup>. Selten wurde ferner nach dem gesellschaftlichen Kontext gefragt, innerhalb dessen sich dieser Prozeß vollzog – hier wäre der Name von A. Snodgrass zu erwähnen<sup>5</sup>.

Insgesamt stehen einem inzwischen recht gut bekannten Corpus nahöstlicher Importe in der Ägäis verhältnismäßig wenige Vorarbeiten gegenüber, die intensiv die konkreten historischen Rahmenbedingungen, die Mechanismen der kulturellen Interaktion, Motive und Möglichkeiten der Rezeption orientalischer Kunstformen durch die Griechen, schließlich die Möglichkeiten des Weiterlebens orientalischer Kultur- und Lebensformen in der Welt des Hellenentums analysieren.

Im folgenden sollen drei Hauptfragen im Vordergrund stehen: I. Wie und in welchen historischen Etappen entwickelt sich der Kontakt zwischen der griechischen Welt und dem Nahen Osten? II. Welche Gründe führen gerade am Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. zu der vielleicht nachhaltigsten Wandlung griechischer Kultur vor Beginn des Hellenismus? III. An einigen Beispielen soll modellhaft gezeigt werden, wie über das rein formale Phänomen, über Ikonographie und Kunsthandwerk hinaus orientalische Lebensformen, orientalische Kultbräuche und geistige Vorstellungen auf die griechische Kultur wirkten.

<sup>2</sup> Kunze (1931); Fehr (1971).

<sup>3</sup> Burkert (1984).

<sup>4</sup> Kyrieleis (1979); Kyrieleis/Röllig (1988); Niemeyer (1984).

<sup>5</sup> Snodgrass (1980).

## I.

Die Wandlung griechischer Kultur am Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. ist kein Prozeß, der schlagartig einsetzt, sondern eine Entwicklung, deren Wurzeln sehr viel tiefer zurückreichen, die sich jedoch um 700 intensivierte und ungeheure Dynamik gewann. Aus archäologischer Sicht lassen sich die gewiß komplexen historischen Vorgänge grob in mehrere Hauptstufen gliedern.

Bereits im 10. Jahrhundert v. Chr. dürften unternehmungslustige Griechen, vor allem Seefahrer von der Insel Euboia, im Osten aktiv gewesen sein. Von den merkantilen Interessen der Insel zeugen reiche orientalische – zyprische, syrische, phönikische – und ägyptische Importe in der Nekropole von Lefkandi<sup>6</sup>. Wohl an keinem anderen Fundort Griechenlands schält sich seit dem 10. Jahrhundert, dem sonst „Dunklen Zeitalter“, ein gleichermaßen blühendes Gemeinwesen heraus, das vom Fernhandel profitierte. Bis heute sind allerdings kaum Spekulationen möglich, welches die wirtschaftlichen Grundlagen dieses frühen Orienthandels waren. Ein Export landwirtschaftlicher Erzeugnisse aus dem fruchtbaren Euboia wäre möglich, vielleicht auch der Export von Eisen<sup>7</sup>. Die Verbreitung von euboischer Keramik im Osten – besonders der typischen Skyphoi mit hängenden konzentrischen Halbkreisen – läßt erkennen, daß im 10. Jahrhundert eine Seeroute Euboia–Zypern–Tyros befahren wurde<sup>8</sup>. Auch wenn sich am Scherbenmaterial nicht zweifelsfrei ablesen läßt, ob die Vermittler zwischen Ägäis und Levante Griechen waren, Phöniker oder Syrier oder Angehörige aller genannten Völkerschaften zusammen, so sollten angesichts der Neufunde aus Tyros ältere Theorien, daß die phönikische Küste griechischen Seefahrern unzugänglich gewesen sei<sup>9</sup>, noch einmal kritisch überprüft werden.

Spätestens Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. kam es zu verstärkten Aktivitäten griechischer Händler im nordsyrischen Küstengebiet. Die gegen 850 neu gegründete Siedlung von Al-Mina an der Mündung des Orontes bietet in ihren älteren Schichten einen derart hohen Anteil an griechisch-geometrischer Keramik, daß die Annahme eines Enoikismos von Griechen nicht unbegründet scheint<sup>10</sup>. Die Masse des Imports

<sup>6</sup> Vincent R. d'A. Desborough, *The Background to Euboean Participation in Early Greek Maritime Enterprise*, in: *Tribute to an Antiquarian. Essays Presented to Marc Fitch* (London 1977) 25–40; Mervyn R. Popham et alii, *Lefkandi I. The Iron Age*, *Annual of the British School of Archaeology at Athens*, Suppl. 11 (London 1979/80); *dies.*, *Further Excavation of the Toumba Cemetery at Lefkandi*, 1981, in: *Annual of the British School of Archaeology at Athens* 77 (1982) 213–248; *dies.*, *Further Excavation of the Toumba Cemetery at Lefkandi*, 1984 and 1985, in: *Archaeological Reports* (1988/89) 117–129; M. R. Popham, *The Hero of Lefkandi*, in: *Antiquity* 51 (1982) 169–174; *dies.*, *Lefkandi and the Greek Dark Age*, in: Barry Cunliffe (Hrsg.), *Origins. The Roots of European Civilisation* (London 1987) 67–80; Peter Blome, *Lefkandi und Homer*, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N. F.* 10 (1984) 9–21.

<sup>7</sup> S. C. Bakhuizen, *Chalcis-in-Euboea. Iron and Chalcidians Abroad* (Leiden 1976). Eisen als griechisches Handelsgut: *Odyssee* 1, 179 ff.

<sup>8</sup> J. N. Coldstream/Patricia Minor Bikai, *Early Greek Pottery in Tyre and Cyprus*, in: *Report of the Department of Antiquities Cyprus* (1988/2) 35–44; J. N. Coldstream, *Early Greek Visitors to Cyprus and the Eastern Mediterranean*, in: *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age*. 12th British Museum Classical Colloquium 1988 (London 1989) 90–96; Kearsley (1989).

<sup>9</sup> So noch Stucky (1982) 206.

<sup>10</sup> C. L. Woolley, *Excavations at Al Mina, Suedia I/II*, in: *Journal of Hellenic Studies* 58 (1938)

kommt aus Euboia, hinzu tritt Material von den Kykladen und aus Attika. Eher vereinzelte Funde geometrischer Tonwaren in Tell Sukas, Ras el Bassit oder Ras Ibn Ilani belegen, daß auch andere Küstenplätze an dem Warenaustausch teilhatten<sup>11</sup>.

Wenn die Hypothese einer Ansiedlung von griechischen Händlern in der Art eines Emporion an einem oder mehreren Punkten der nordsyrischen Küste zuträfe, so hätte dies natürlich Konsequenzen für die Qualität der Beziehungen zwischen Griechen und Einheimischen, denn eine derartige Handelsstation ist nicht denkbar ohne die Billigung der lokalen Potentaten, d.h. der Herrscher der nordsyrischen Kleinfürstentümer<sup>12</sup>. Neben den Handelsbeziehungen müßten sich fast zwangsläufig schon früh Kontakte diplomatischer Art zwischen der einheimischen Oberschicht und den Anführern der Griechen ergeben haben – mit weiterreichenden Möglichkeiten des Austausches kultureller Güter, etwa durch den Austausch von Gastgeschenken, der ja noch in der homerischen Adelswelt eine wichtige Rolle spielt<sup>13</sup>. Selbst wenn man die Rolle Al-Minas geringer einschätzt, bleibt die grundsätzliche Frage, ob ein Austausch von Handelsgütern allein auf privater Basis möglich oder ob nicht vielmehr auch hier staatliche Förderung notwendig war. In den homerischen Epen zumindest untersteht der Warenverkehr der Kontrolle des Königs<sup>14</sup>.

Vom Nahen Osten ausgehende, nicht sehr viel später zu datierende Initiativen, die zur Ansiedlung kleinerer Bevölkerungsgruppen führten, lassen sich auf der Insel Kreta fassen<sup>15</sup>. Dies gilt vornehmlich für jene Handwerker, die bronzene Votivschilde östlichen Stils für das Heiligtum der Zeusgrotte am Ida schufen<sup>16</sup>. Es sind Arbeiten rein nordsyrischer Herkunft, die vereinzelt aber ikonographische Elemente griechischer Herkunft – Darstellung von Dipylonschilden in den Friesen – zeigen und teilweise auf den lokalen Kult Bezug nehmen. Dies läßt sich besonders gut an einem Tympanon mit dem Bilde der Kureten ablesen<sup>17</sup>. Aus diesem Grunde scheint die Annahme lokaler, auf Kreta erfolgter Fertigung der Schilde durch Handwerker aus dem Nahen Osten, die im Einzugsbereich des Heiligtums ihre Werkstätten eröffnet hätten, eine befriedigende Erklärung zu bieten.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 167*

1–30. 133–170; C. M. Robertson, Excavations at Al Mina IV. The Early Greek Vases, ebd. 60 (1940) 2–21; J. Elayi, Al-Mina sur l'Oronte à l'époque perse, in: *Lipinski* (1987) 249 f. Anm. 3 (umfassende Bibliographie); A. J. Grabam, The Historical Interpretation of Al Mina, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 12 (1986) 51–65 (kritisch); *Boardman* (1990).

<sup>11</sup> *Stucky* (1982) 206 Anm. 8–10 (Lit.); P. J. Riis, Sukas I. The North-East Sanctuary and the First Settling of Greeks in Syria and Palestine (Kopenhagen 1970); *ders.*, Griechen in Phönizien, in: *Niemeyer* (1982) 237–257; *Paul Courbin*, Bassit, in: *Syria* 63 (1986) 175–220; *Boardman* (1990) 171–173.

<sup>12</sup> *Kyrieleis/Röllig* (1988) 57.

<sup>13</sup> *Ilias* 11, 19–28; *Odyssee* 4, 611–619; 15, 113–123.

<sup>14</sup> *Odyssee* 1, 180–188.

<sup>15</sup> *John Boardman*, The Cretan Collection in Oxford (Oxford 1961) 128–159; *Boardman* (1970) 14–25; *Boardman* (1980) 56–62; *Blome* (1982); *Burkert* (1984) 19–29.

<sup>16</sup> *Kunze* (1931); *Fulvio Canciani*, Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell' VIII e VII sec. a. C. (Rom 1970); Forschungsübersicht zur Idäischen Grotte: Ioannis Sakellarakis, Hekato chronia ereunas sto Idaio antro, in: *Archaïologike Ephemeris* (1987) 239–263.

<sup>17</sup> Dipylonschild: *Kunze* (1931) 68–69 Taf. 10–12. 15; Tympanon: ebd. 49–50 Taf. 49.

Eine andere östliche Gruppe läßt sich wahrscheinlich in der gleichen Zeit – gegen 800 v. Chr. – in der Umgebung von Knossos lokalisieren. Goldschmiedearbeiten östlicher Prägung zusammen mit Rohmaterial in dem Tholosgrab von Khaniale Tekke erlauben den Schluß auf die Anwesenheit nichtgriechischer Handwerker<sup>18</sup>. Präsenz und allmähliche Assimilierung solcher wohl vorwiegend nordsyrischer Bevölkerungsgruppen lassen sich schließlich bis in das 7. Jahrhundert v. Chr. verfolgen. In der Nekropole von Arkades–Aphrati orientiert sich der Bestattungsritus – Brandgräber mit darübergestülpten Pithoi oder Tonwannen – noch ganz an Vorbildern, wie man sie aus Karke-misch kennt, während das Grabinventar selbst einheimisch kretischer Herkunft ist<sup>19</sup>. Konsequenz dieser orientalischen Präsenz waren eine in anderen griechischen Landschaften nicht in gleicher Intensität zu beobachtende Durchdringung der materiellen Kultur durch fremde Kunstformen und noch tiefer gehende Wirkungen auch auf die religiöse Vorstellungswelt<sup>20</sup>.

Da die Hypothese wandernder Handwerker und Künstler in der archäologischen Literatur immer wieder skeptisch betrachtet und eher negativ beurteilt wird, ist zu betonen, daß schon im 2. Jahrtausend Männer, die über besondere, auch handwerkliche Fähigkeiten verfügten, im Nahen Osten von Hof zu Hof gereicht wurden oder sich selbständig an Plätzen niederließen, wo sich ihnen günstige Möglichkeiten zum Erwerb ihres Lebensunterhaltes boten<sup>21</sup>. Auch in Griechenland selbst waren in homerischer Zeit Angehörige spezialisierter Berufe über die engen Grenzen der politischen Einheiten hinaus gefragt.

Etwas für die Verbindungen zwischen dem Nahen Osten und Griechenland, und zwar für einen erheblichen Teil der griechischen Inselwelt und des Küstenraumes, qualitativ Neues vollzog sich im Laufe des 8. Jahrhunderts, als die Ägäis einbezogen wurde in das weitgefächerte, von der Stadt Tyros aufgebaute phönikische Handelssystem, das offenbar straff durchorganisiert war und durch zielgerichtet an den wichtigen Küstenplätzen des Mittelmeeres angelegte Niederlassungen gestützt wurde<sup>22</sup>. Der phönikische Handelsverkehr, der über Sizilien, Sardinien, Nordafrika bis nach Südspanien und die afrikanische Atlantikküste sich erstreckte, dürfte eine der Hauptgrundlagen für den nun anschwellenden Importstrom in die Ägäis gewesen sein. Hiervon zeugen über das gesamte griechische Kulturgebiet verstreute phönikische Fundmaterialien wie Elfenbeine, bronzene Thymiateria, Metallschalen mit figürlichem Dekor,

<sup>18</sup> John Boardman, *The Khaniale Tekke Tomb II*, in: *Annual of the British School of Archaeology at Athens* 62 (1967) 57–75.

<sup>19</sup> Doro Levi, *Arkades. Una città cretese all' alba della civiltà ellenica*, in: *Annuario delle scuole archeologiche di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 10–12 (1927–29); Boardman (1970) 18–23.

<sup>20</sup> Dazu s. unten Abschnitt III.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. 1. Könige 5, 15–32; 7, 13–45; Odyssee 17, 381–385. – Burkert (1984) 26–28 (m. Lit.).

<sup>22</sup> Niemeyer (1982) und (1984); Ulrich Gebrig/Hans Georg Niemeyer (Hrsg.), *Die Phönizier im Zeitalter Homers*. Katalog der Ausstellung Hannover (Hannover 1990); Maria Eugenia Aubet Semler, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente* (Barcelona 1987); Moscati (1989); Guy Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires* (Brüssel 1979); Gioacchino Falsone, *La Fenicia come centro di lavorazione del bronzo nell'età del ferro*, in: *Dialoghi di archeologia* 6 (1988) 79–110.

Tridacna-Muscheln, davon zeugt aber auch die Rezeption phönikischer Keramikformen auf Kreta, Rhodos und Kos<sup>23</sup>.

Es ist wiederum Kreta, wo sich erstmals ein greifbarer archäologischer Hinweis auf die Anwesenheit phönikischer Kolonisten ergeben hat. Bei den amerikanischen Grabungen in Kommos an der Südküste wurde unter späteren Kultbauten ein kleiner Tempel freigelegt, dessen Kultmal drei für den phönikisch-punischen Kulturkreis typische Baityloi bilden<sup>24</sup>. Phönikische Keramik bestätigt diesen Befund, der Anlaß bieten dürfte, die griechische Überlieferung, die phönikische Niederlassungen in der Ägäis in einiger Zahl kennt, neu zu prüfen.

Im 8. und 7. Jahrhundert ist daneben ein breiter Strom nordsyrischen Metallhandwerks nach Griechenland geflossen<sup>25</sup>. Die früh angeknüpften Handelsbeziehungen zur nordsyrischen Küste müssen demnach weiter bestanden haben. Allerdings stellt sich hier wieder die Frage nach den Überbringern. Waren es Nordsyrer, Griechen – oder wurden manche der Waren auch auf phönikischen Schiffen mitgeführt?

Über die maritimen Verbindungen dürfen die Landrouten, die vom griechischen Siedlungsgebiet durch Kleinasien nach Osten führten, nicht vergessen werden. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entwickelte sich das phrygische Reich unter dem

<sup>23</sup> J. N. Goldstream, Greeks and Phoenicians in the Aegean, in: Niemeyer (1982) 261–272. – Elfenbeine: Brigitte Freyer-Schauenburg, Elfenbeine aus dem samischen Heraion (Hamburg 1966); Richard D. Barnett, Ancient Ivories in the Middle East. Qedem 14 (Jerusalem 1982); Jane Burr Carter, Greek Ivory Carving in the Orientalizing and Archaic Periods (New York 1985). – Thymiateria: M. Almagro Gorbea, Dos thymiateria chipriotas de la Península Ibérica, in: Miscelánea Arqueológica I (Barcelona 1974) 41–55; Isabelle K. Raubitschek, Cypriot Bronze Lampstands in the Cesnola Collection of the Stanford University, in: The Proceedings of the Xth International Congress of Classical Archaeology, Ankara – Izmir 1972 (Ankara 1978) 699–707. – Zu phönikischen Metallschalen zuletzt: Markoe (1985) (m. Lit.). – Tridacna-Muscheln: Rolf A. Stucky, The Engraved Tridacna Shells, in: Dédalo. Revista de arte e arqueologia 19 (1974). – Keramik: J. N. Goldstream, Cypro-Aegean Exchanges in the 9th and 8th Centuries B.C., in: Praktika tou protou diethnous kyprologikou synedriou, Nicosia 1969 (Nicosia 1972) I 15–22. – Die wichtigste Leistung der Phöniker bleibt natürlich die Vermittlung der Buchstabenschrift nach Griechenland; dies kann jedoch in unserem Zusammenhang, in dem die archäologischen Zeugnisse im Vordergrund stehen, nur gestreift werden, vgl. Alfred Heubeck, Schrift, in: Archaeologia Homerica (Göttingen 1979) III Kap. X; B. Isserlin, The Earliest Alphabetic Writing, in: Cambridge Ancient History<sup>2</sup> III 1 (Cambridge 1982) 794–818.

<sup>24</sup> A. M. Bisi, Ateliers phéniciens dans le monde égéen, in: Lipinski (1987) 236; J. W. Shaw, Phoenicians in Southern Crete, in: American Journal of Archaeology 93 (1989) 165–183.

<sup>25</sup> Hans-Volkmar Herrmann, Die Kessel der orientalisierenden Zeit I. Olympische Forschungen VI 1 (Berlin 1966); ders., Die Kessel der orientalisierenden Zeit 2. Olympische Forschungen 11 (Berlin 1979); Herrmann 1972–75; Ingrid Strøm, Problems Concerning the Origin and Early Development of the Etruscan Orientalizing Style (Odense 1971); Imma Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr., in: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 32 (1985) 215–254; M. G. Amadasi Guzzo, Fenici o aramei in occidente nell' VIII sec. a. C. ?, in: Lipinski (1987) 35–47; A. Charbonnet, Le dieu aux lions d'Erétrie, in: Annali, Archeologia e storia antica 8 (1986) 117–173; Irene J. Winter, North Syria as a Bronzeworking Centre in the Early First Millennium B. C., in: Curtis (1988) 193–225; John Boardman, The Lyre-Player Group of Seals, in: Archäologischer Anzeiger 1990, 1–17; Boardman (1990). – Instrukтив der Neufund einer Bronzeschale mit hieroglyphen-hethitischer Inschrift: Artemis Onassoglou, Hoi geometrikoi taphoi tes Traganas sten anatolike Lokrida, in: Archaiologikon Deltion 36 (1981) Mel. 20 Nr. 59 Abb. 14–15 Taf. 21b–d; S. 50.

König Midas zur vorherrschenden Macht im Innern Kleinasiens<sup>26</sup>. Wie sich aus den Annalen Sargons II. von Assyrien entnehmen läßt, betrieb Midas eine aggressive Politik territorialer Expansion gegen den Südosten Kleinasiens. Dem scheinen, wie die wenigen griechischen Quellen erkennen lassen, ähnliche Tendenzen im Westen, in Richtung Aiolis und Ionien entsprochen zu haben. Midas war mit einer Griechin aus dem aiolischen Kyme verheiratet, und er stiftete als erster orientalischer Herrscher Weihgeschenke nach Delphi, sicherlich nicht nur, um Glanz, Reichtum und Herrschaftsanspruch seines Staates der griechischen Welt darzutun, sondern gewiß auch, um über das Heiligtum des Apollon, das wie kein anderes in politische Entscheidungsprozesse involviert war, Einfluß in Hellas zu nehmen<sup>27</sup>.

Es ist sicher kein Zufall, daß gleichzeitig seit dem letzten Viertel des 8. Jahrhunderts phrygische Metallarbeiten wie Trachtzierat und Tafelgeschirr in den ionischen Bereich strömten, dort adaptiert und – teilweise in ionischer Brechung – dem griechischen Mutterland weitervermittelt wurden. Handelsaktivitäten, die durch die politische Expansion des Phrygerreiches unterstützt wurden, müssen so neben der höheren Ebene diplomatischen Verkehrs, wie er sich in den hochhöffizialen Weihungen in Delphi offenbart, gestanden haben.

Phrygien könnte zugleich als Station des Zwischenhandels fungiert haben. Pferdezaumzeug und Metallgeschirr nordsyrischer Herkunft gelangte in dieser Zeit nach Gordion und an andere phrygische Fundplätze<sup>28</sup>. Die Streuung des phrygischen Fundmaterials außerhalb des zentralen phrygischen Siedlungsgebietes sowie von nordsyrischen und auch urartäischen Funden in Kleinasien erlaubt die Rekonstruktion von Inlandrouten, die vom urartäischen Gebiet wie von Nordsyrien ausgingen, über den phrygischen Kernbereich liefen und schließlich über die Flußtäler des Hermos und Mäander das griechische Küstengebiet erreichten<sup>29</sup>. Eine solche Inlandroute könnte gut die Anwesenheit – zahlenmäßig geringer – urartäischer, kaukasischer und luristanischer Bronzen im Heraion von Samos erklären<sup>30</sup>. Phrygische Exporte können ohnehin kaum anders denn auf dem Landwege Ionien erreicht haben.

Die Auseinandersetzung Griechenlands mit dem Osten stellt sich so als ein multifaktorieller Vorgang dar, der unterschiedliche Ursachen hat, in den verschiedenartige kulturelle Regionen im Orient wie im Westen einbezogen waren, an dem Griechen wie Orientalen teilhatten und der sicher über mehrere Handelsrouten lief. Die Anwe-

<sup>26</sup> Gustav u. Alfred Koerte, Gordion. Ergebnisse der Ausgrabung im Jahre 1900, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Erg.-H. 5 (1904) (historische Quellen); Oscar White Muscarella, The Background to the Phrygian Bronze Industry, in: Curtis (1988) 177–192; vgl. auch: Friedhelm Prayon, Phrygische Plastik. Die früheisenzeitliche Bildkunst Zentralanatoliens und ihre Beziehungen zu Griechenland und zum Alten Orient (Tübingen 1987); Ekrem Akurgal, Phrygische Kunst (Ankara 1955). – Weitere Lit.: Anm. 47. 48.

<sup>27</sup> Herodot I 14.

<sup>28</sup> Pferdegeschirr: Rodney S. Young, The 1961 Campaign at Gordion, in: American Journal of Archaeology 66 (1962) 166–167 Taf. 46; Kessel: Young (1981) 219–223 Taf. 50–57; Antalya Museum 1988, 34.

<sup>29</sup> J. M. Birmingham, The Overland Route Across Anatolia in the Eighth and Seventh Centuries B. C., in: Anatolian Studies 11 (1961) 185–195; bes. 188–189 Abb. 11–12.

<sup>30</sup> Jantzen (1972) 74–84.

senheit von Griechen – aus Euböia – im Nahen Osten wie von Orientalen – Syrern, Phönikern – in der Ägäis ist mehr als wahrscheinlich. Es wird zu prüfen sein, ob nicht gerade solch sehr unmittelbarer Kontakt einer Einflußnahme, die über den reinen Warenaustausch, über Nachahmung im Kunsthandwerk hinausgeht und zu einem Austausch von Lebensgewohnheiten und geistigen Vorstellungen führen konnte, den Weg bereitet hat.

## II.

Welches sind die Gründe, daß orientalisches Kunsthandwerk und orientalische Bildformen eine echte Wirkung auf die griechische Kunstentwicklung erst gegen das Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. gewinnen, während im 10. und 9. Jahrhundert *Orientalia* sich zwar als *Zimelien* der Wertschätzung der griechischen Elite erfreuten, aber in den meisten Landschaften das einheimische Kunstschaffen allenfalls punktuell beeinflussten? Hier trafen sicherlich äußere Faktoren wie *innere sozial- und kulturgeschichtliche Gründe* in einer für Griechenland äußerst glücklichen Weise zusammen. Das 8. Jahrhundert war höchstwahrscheinlich gekennzeichnet durch ein Ansteigen der Bevölkerungszahl in den zentralen griechischen Landschaften, durch stärkere Konzentration der Bevölkerung in städtischen Zentren und, verbunden damit, ein Aufblühen der Wirtschaft, wie es sich archäologisch an den Hinterlassenschaften von Töpferhandwerk, Bronze gießereien, Goldschmiedeateliers und Elfenbeinwerkstätten fassen läßt<sup>31</sup>. Die seit der Mitte des 8. Jahrhunderts einsetzende griechische Kolonisationstätigkeit – nicht denkbar ohne einen Bevölkerungsüberschuß und die Einbeziehung Griechenlands in das phönikische Handelsnetz – die unabhängig davon zu etwa der gleichen Zeit erfolgte, dürften als positive Faktoren in ökonomischer Hinsicht hinzugekommen sein.

Nutznießer dieser Entwicklung war nicht zuletzt die griechische Oberschicht. Zumindest gilt dies für Bereiche wie Argos oder Athen, wo nun aristokratische Familien deutlicher als vorher ihre soziale Stellung in der Öffentlichkeit zu betonen strebten. Monumentaler Ausdruck dieses Anspruches sind im 8. Jahrhundert in Athen die Grabvasen, die als Denkmäler weithin sichtbar sich auf den Grabstätten der Adelsfamilien erhoben und deren Bilder die Lebensweise der Aristokratie – genauer vielleicht eine Idealvorstellung aristokratischer Lebensweise – feiern: Kampf zu Lande und zur See, Wettspiele, aufwendiges Bestattungszeremoniell sind die zentralen Themen<sup>32</sup>. Daß eine derart selbstbewußte Elite auch im Alltag einen gesteigerten Bedarf an Gütern entwickelte, die neben praktischer Funktion Wohlstand und sozialen Status der Besitzer verdeutlichen konnten, scheint eine naheliegende Annahme und läßt sich durch Parallelen in anderen kulturellen Zusammenhängen gerade zu Zeiten sozialer

<sup>31</sup> Snodgrass (1977); Snodgrass (1980) 121–124; Snodgrass (1987) 172–209; kritisch: Ian Morris, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State* (Cambridge 1987). – Zur allgemeinen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation im 8. Jahrhundert v. Chr.: Raaflaub (1991).

<sup>32</sup> Gudrun Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art* (Stockholm 1971); dies., *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art* (Stockholm 1971). – Zur Diskussion um die Deutung geometrischer Bilder vgl. auch Anthony Snodgrass, *Towards the Interpretation of the Geometric Figure-Scenes*, in: *Athenische Mitteilungen* 95 (1980) 51–58; Snodgrass (1980) 65–75.

Wandlungen – man denke an den Beginn der orientalisierenden Periode in Etrurien – absichern. Das griechische Handwerk des 8. Jahrhunderts war nicht oder nur teilweise in der Lage, solchen Bedarf an Luxusgütern, die der Repräsentation adligen Lebens dienen konnten, zu decken. An genuin griechischen Produkten, die den Ansprüchen der Oberklasse genügten, wären wohl nur die monumentalen Grabvasen und die ebenso monumentalen wie kostbaren Dreifußkessel zu nennen<sup>33</sup>. Andere Bedürfnisse – elfenbeingeschmücktes Mobiliar, Tafelgeschirr aus Metall, Pferdegeschirr prunkvollerer Zuschnittes, wichtig für die ritterlich geprägte Adelswelt – ließen sich befriedigend anscheinend nur durch Import aus dem Osten decken. Dabei könnte zwischen den Ansprüchen einer aufblühenden Gesellschaft und dem für die Griechen faszinierenden Angebot an Gütern, die von orientalischen wie griechischen Händlern in das Mutterland gebracht wurden, eine echte Wechselbeziehung entstanden sein.

In dieser Situation kommt nun seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ein für die griechische Kulturgeschichte entscheidender Faktor hinzu: die durch die einsetzende Polisbildung<sup>34</sup> sich steigernde Bedeutung der Heiligtümer, die sich auf zwei Ebenen vollzog, einmal in der Herausbildung von Kultzentren innerhalb der Polis, zum anderen in der Entstehung von religiösen Kristallisationspunkten zwischen den politischen Einheiten, die sich an der Entwicklung der panhellenischen Heiligtümer wie Delphi oder Olympia ablesen läßt, ein Prozeß, der archäologisch an der rapiden Zunahme der Votive im 8. Jahrhundert deutlich wird<sup>35</sup>. Die Heiligtümer der Poleis, wie z. B. die Akropolis von Athen, boten gerade der Oberschicht die Möglichkeit, Reichtum von Familien wie von Einzelpersonlichkeiten durch öffentliche Zurschaustellung kostbarer Votive einem weiteren Publikum ins Bewußtsein zu bringen. Die überregionalen Kultstätten gewährten neben Privatpersonen auch den griechischen Staaten die Möglichkeit, vor einer zumindest in Delphi und Olympia wohl schon wirklich panhellenischen Öffentlichkeit ihre Macht und ihren Glanz propagandistisch zu feiern. Das Ansehen einzelner großer Heiligtümer stieg bald so weit, daß nicht nur Griechen, sondern auch Orientalen dort ihre Gaben darbrachten. Eine solche Entwicklung läßt sich gut im Heraion von Samos, d. h. einem Kultort auf einer verkehrsgünstig gelegenen Insel, verfolgen<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Franz Willemsen, Dreifußkessel von Olympia. *Olympische Forschungen* 3 (Berlin 1957); *Michael Maass*, Die geometrischen Dreifußkessel von Olympia. *Olympische Forschungen* 10 (Berlin 1978); *Claude Rolley*, Les trépiéds à cuve clouée. *Fouilles de Delphes* V 3 (Paris 1977).

<sup>34</sup> Vgl. an neuerer Literatur: *Fritz Gschnitzer*, Staat und Stamm bei Homer, in: *Chiron* 1 (1971) 1–17; *Karl-Wilhelm Welwei*, Die griechische Polis (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1983); *Snodgrass* (1977); *Snodgrass* (1980) 25–35; *J. N. Coldstream*, The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology (Opladen 1984); *Polignac* (1984); *Chester G. Starr*, Individual and Community. The Rise of the Polis, 800–500 B. C. (New York/Oxford 1986); *Raaflaub* (1991).

<sup>35</sup> *Snodgrass* (1980) 53. Vgl. allgemein: *Coldstream* (1977) 317–340; *Emily Vermeule*, Götterkult, in: *Archaeologia Homerica* III Kap. V (Göttingen 1974) 132–158; *Robin Hägg* (Hrsg.), The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation (Stockholm 1983); *Polignac* (1984).

<sup>36</sup> *Jantzen* (1972); *Gerhard Schmidt*, Kyprische Bildwerke aus dem Heraion von Samos. *Samos VII* (Bonn 1968). – Vgl. Herodot I 14 (Weihung des Midas in Delphi); II 182 (Weihung des Amasis in Samos).

Es ist unter diesem Aspekt sehr instruktiv, die Fundüberlieferung von Orientalia in der Ägäis zu betrachten<sup>37</sup>. Importe begegnen vor ca. 750 v. Chr. fast nur in Gräbern, danach fast ebenso ausschließlich als Weihgeschenke in Heiligtümern. Vor 750 blieben sie damit eher im privaten Rahmen einer kleinen exklusiven Oberschicht, wurden allenfalls bei festlichen Leichenbegängnissen einmal ausgestellt. Seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts gewannen sie den Charakter öffentlich zugänglicher Denkmäler und konnten so den Kunstgeschmack eines breiteren Publikums beeinflussen, Vorbilder für die einheimischen Vasenmaler, Toreuten und Elfenbeinschnitzer werden. Die öffentliche Zugänglichkeit nahöstlicher Kunst dürfte eine der entscheidenden Voraussetzungen für die Rezeption ihrer Formenwelt durch die Griechen darstellen.

Der Rezeptionsprozeß wurde zweifellos befördert durch die gleichzeitige innergriechische Kunstentwicklung selbst. Der geometrische Stil war spätestens im 3. Viertel des 8. Jahrhunderts am Ende seiner Entwicklungsfähigkeit angelangt<sup>38</sup>. Die Variationsmöglichkeit geometrischer Ornamentik, ebenso der in die geometrische Grundstruktur eingebundenen menschlichen Figurendarstellung war ausgeschöpft. Die Vasenmalerei Attikas wie anderer Landschaften befand sich um 725/700 im Niedergang, so daß in dieser End- und Umbruchphase östliche Vorbilder, die damals schon bei den wohlhabenden Auftraggebern griechischer Künstler so begehrt waren und gewiß auch schon ästhetische Maßstäbe gesetzt hatten, nun neue Anregungen und Anstöße zu Formexperimenten bieten konnten. Die östliche Bilderwelt konnte daher in einem günstigen Augenblick in vielerlei Bereichen wirksam werden: in der Ornamentik, in Motiven und Ikonographie der Tierwelt, der Mischwesen, die sich der göttlichen Sphäre zugesellen, aber auch im Bestreben, größere bildliche Zusammenhänge zu gestalten, die über das traditionelle geometrische Repertoire hinausgingen.

Was das letztere angeht, so spielt noch ein weiterer Faktor hinein. Das 8. und 7. Jahrhundert waren gekennzeichnet durch die Rückerinnerung der Griechen an das goldene heroische Zeitalter der mykenischen Welt, eine Rückerinnerung, die teilweise sicher auf mündlichen Überlieferungen basierte, die in der Literatur entscheidend durch die Epen Homers und seiner Nachfolger bestimmt wurde<sup>39</sup>. Archäologisches Indiz des Interesses an der mythischen Vorzeit sind die nun in vielen Landschaften einsetzenden Heroenkulte in mykenischen Grabanlagen<sup>40</sup>. Das Interesse an den My-

<sup>37</sup> Niemeyer (1984) 62–63 Abb. 57. Verfehlt die Deutung von *Stucky* (1982) 220.

<sup>38</sup> Schweitzer (1969); J. N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery* (London 1968); *Coldstream* (1977); *Theodora Rombos*, *The Iconography of Attic Late Geometric II Pottery* (Jonsered 1988).

<sup>39</sup> Zu den Wechselbeziehungen von Epos und Bildkunst: *Fittschen* (1969); *John Carter*, *The Beginning of Narrative Art in the Greek Geometric Period*, in: *Annual of the British School of Archaeology at Athens* 67 (1972) 25–58; *R. Kannicht*, *Dichtung und Bildkunst. Die Rezeption der Troja-Epik in den frühgriechischen Sagenbildern*, in: *Wort und Bild. Symposium Tübingen 1977* (München 1979) 179–196; *ders.*, *Poetry and Art: Homer and the Monuments Afresh*, in: *Classical Antiquity* 1 (1982) 70–86; *Coldstream* (1977) 341–357; *Snodgrass* (1987) 147–169.

<sup>40</sup> *Fittschen* (1969) 200–201; *J. L. Benson*, *Horse, Bird and Man. The Origins of Greek Painting* (Amherst 1970) 114–123 („confrontation with the past“); *J. N. Coldstream*, *Hero Cults in the Age of Homer*, in: *Journal of Hellenic Studies* 96 (1976) 8–17; *Coldstream* (1977) 341–357; *Snodgrass* (1980) 38–40; *C. Bérard*, *Récupérer la mort du prince: héroisation et formation de la cité*, in:

then konnte in einer vom Bild so faszinierten Kultur wie der griechischen nicht ohne Konsequenz für die bildende Kunst, d. h. in dieser Zeit vor allem für die Vasenmalerei, bleiben. Man kann sicherlich nicht behaupten, daß das Epos allein unmittelbar zur Entstehung der Sagendarstellung geführt habe<sup>41</sup>. Die Vasenmalerei gestaltete schon früh Themen, die der literarischen Überlieferung durchaus fremd waren, so daß neben der Epik mit einer lebendigen mündlichen Tradition zu rechnen ist. Das Epos mag aber einen zusätzlichen Anstoß gegeben haben. Suchten Vasenmaler nach Bildformen, um die neuen Stoffe zu gestalten, so bot das geometrische ikonographische Repertoire nur begrenzte Weiterentwicklungsmöglichkeiten, die Bilderwelt des Orients dagegen lieferte Einzelmotive wie szenische Zusammenhänge in Fülle.

Griechische Künstler reagierten, wie zuletzt R. Stucky aufgezeigt hat, in sehr unterschiedlicher Weise auf nahöstliche Vorbilder<sup>42</sup>. Vergleichsweise selten ist direkte Kopie, ist genaue Nachahmung, genaues Zitat, das dem fertigen Werk einen quasi-orientalischen Charakter verleiht und damit offenbar dessen Wert in den Augen von Abnehmern, die keinen direkten Zugang zu nahöstlichen Originalen hatten, steigert. In dieser Weise sind gelegentlich die Dekorationssysteme syrischer und phönikischer Metallschalen in die attisch spätgeometrische und protoattische Vasenkunst eingeflossen<sup>43</sup>.

Häufiger ist dagegen die selektive Verwendung von Einzelmotiven. Dies beginnt bei der Übernahme von Pflanzenornamenten, führt über das Aufgreifen einzelner Figurenschemata, die versatzstückhaft eingesetzt werden konnten<sup>44</sup>, und endet bei der Adaption szenischer Zusammenhänge, die dann einer interpretatio graeca unterliegen. Ein schönes Beispiel für den letztgenannten Prozeß bietet der bekannte subgeometrische Schild aus Tiryns, dessen Malerei vielleicht die Achill-Penthesilea-Episode aus dem Trojanischen Krieg schildert<sup>45</sup>. Vorbild ist das Bild des Pharao, der über seine Feinde triumphiert, so wie die Griechen es auf phönikischen Metallschalen kennenlernen konnten<sup>46</sup>. Selten kommt es also zu Imitation oder sklavischer Kopie. Die Regel ist vielmehr bewußte Rezeption und Umformung, welche die Grundlage für eigenständige Weiterbildung bieten, nicht zuletzt schließlich auch die inhaltliche Umdeutung.

Fortsetzung Fußnote von Seite 174

G. Gnoli/J. P. Vernant (Hrsg.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Cambridge 1982) 89–105; Polignac (1984) 127–151; James Whitley, *Early States and Hero Cults: A Re-Appraisal*, in: *Journal of Hellenic Studies* 108 (1988) 173–182; Klaus Tausend, *Sagenbildung und Heroenkult*, in: *Gymnasium* 97 (1990) 145–153; Antonaccio (1987); Morris (1988). – Die Diskussion, inwieweit die Heroenkulte lediglich als eine mythische Rückbesinnung zu deuten sind oder ob ihre Einrichtung vor dem Hintergrund der Herausbildung der Polis primär eine politische Funktion hatte, ist noch nicht abgeschlossen.

<sup>41</sup> Fittschen (1969) 199–201; vgl. die in Anm. 39 genannte Literatur.

<sup>42</sup> Stucky (1982).

<sup>43</sup> Brigitte Borell, *Attisch geometrische Schalen. Eine spätgeometrische Keramikgattung und ihre Beziehungen zum Orient* (Mainz 1978).

<sup>44</sup> Stucky (1982) 208 f.; Kyrieleis/Röllig (1988) 60 f.

<sup>45</sup> H. L. Lorimer, *The Hoplite Phalanx*, in: *Annual of the British School of Archaeology at Athens* 42 (1947) 133–138 Taf. 18A.

<sup>46</sup> Markoe (1985) 119 f. Anm. 156; vgl. z. B. Matthäus (1985) Taf. 32, 426; 38, 430; 39, 432.

## III.

Was wir bisher gestreift haben, sind Erscheinungen, die auf das Kunsthandwerk und auf die Ikonographie Griechenlands nachhaltig wirkten. Wie aber steht es mit archäologischen Zeugnissen, die über den formalen Aspekt hinaus ein Einwirken nahöstlicher Vorbilder auf tägliches Leben, Kultpraxis, religiöse Vorstellungen der Griechen wahrscheinlich machen?

Beginnen wir mit dem alltäglichen Leben der griechischen Oberschicht: Wie schon erwähnt, wurde der Osten des griechischen Siedlungsgebietes, wurde Ionien gegen Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. von einer Welle von Exporten phrygischen Metallhandwerks, das dem gleichzeitigen griechischen durchaus überlegen war, erfaßt. Zu den qualitativvollsten Erzeugnissen phrygischer Toreutik zählten reich geschmückte bronzene und silberne Gürtel, die sich als Importe im Heraion von Samos fanden und deren ionische Nachahmungen sich in ungleich größerer Zahl in Samos, Chios, Erythrai und an anderen Plätzen greifen lassen<sup>47</sup>.

Dazu paßt, daß in diesem Raum ein weiterer integrierender Teil der Tracht, Fibelformen phrygischer Herkunft, nicht nur importiert, sondern in enger Anlehnung an die Vorbilder auch imitiert wurden, wobei die ionischen Adaptionen den Vorbildern qualitativ nachstehen<sup>48</sup>. Fibeln phrygischer Art streuen bis weit in das griechische Mutterland (z. B. Olympia), Metallgürtel phrygisierenden Typs beschränken sich auf Ionien. Sie halten sich dort sogar länger – bis gegen 600 v. Chr. – als in Phrygien selbst.

Die Tracht des ionischen Adels orientierte sich so eng an östlichen Modellen, die aufgrund ihres Materialwertes und ihrer technischen Brillanz vorbildhaft wirkten. Daß sich der Prozeß der Angleichung in der Tracht, der durchaus als partielle Akkulturation definiert werden darf, nur in Ionien vollzog, erklärt sich aus dem engen, unmittelbaren Kontakt, den die Oberschicht dieses Kulturraumes schon wegen der geographischen Nachbarschaft mit dem phrygischen Adel knüpfen konnte. Die politischen Interessen des phrygischen Herrschers Midas dürften in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts v. Chr. einen weiteren Impuls gebildet haben, wie oben schon angedeutet wurde.

Allerdings erfolgte die Übernahme phrygischer Trachtsitte in Ionien nicht mechanisch. Vielmehr läßt die Reaktion der ionischen Griechen Eigenständigkeit und Eigenwilligkeit erkennen: Während in Phrygien Metallgürtel von Männern wie Frauen getragen wurden, deuten die Fundumstände im griechischen Raum darauf, daß hier

<sup>47</sup> Boehmer (1972) 70–73; Boehmer (1979) 7–8; Jantzen (1972) 49–53; Young (1981) 236–239; Caner (1983) 193–199. – Ionische Adaptionen: Boardman (1961/62); John Boardman, Excavations in Chios 1952–1955. Greek Emporio. Annual of the British School of Archaeology at Athens, Suppl. 6 (London 1967) 214–221.

<sup>48</sup> Oscar White Muscarella, Phrygian Fibulae from Gordion (London 1967); Jantzen (1972) 48–49; Boehmer (1972) 47–70; Boehmer (1979) 4–6; Rainer Michael Boehmer, Eine tabalische XII 9a-Fibel aus Assur, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel (Mainz 1983) 75–82; Young (1981) 239–249; Hanna Philipp, Bronzeschmuck aus Olympia. Olympische Forschungen XIII (Berlin 1981) 304–314; Caner (1983) 50–175; Oscar White Muscarella, Besprechung von Caner (1983), in: Bibliotheca Orientalis 43 (1986) 194–201.

nur Frauen diesen Bestandteil östlichen Trachtprunkes aufgriffen. Denn das ionische Material kommt fast ausschließlich aus Heiligtümern weiblicher Gottheiten – Hera, Artemis –, die solche Metallgürtel als Weihungen empfangen<sup>49</sup>. Vielleicht darf man sie als *παρθενικαὶ ζώναι* deuten, die von jungen Frauen zum Zeitpunkt der Eheschließung der Gottheit gestiftet wurden<sup>50</sup>.

Mag man vielleicht geneigt sein, die regionale Rezeption von Trachtformen noch als Äußerlichkeit abzutun, so zeigt ein das soziale Verhalten aristokratischer Lebensführung prägendes Brauchtum, wie stark und nachhaltig die Lebenswelt der griechischen Oberschicht vom Orient geprägt wurde. Gemeint ist das Symposion, das stark ritualisierte, von Musik, Gesang und Tanz begleitete, festliche Bankett, bei dem die Teilnehmer auf Klinen lagerten<sup>51</sup>.

Daß dieses Brauchtum im Osten wurzelt, scheint nach den Untersuchungen B. Fehrs und J. M. Dentzers sicher. Leider geben die nächstlichen Denkmäler jedoch keine Hinweise, wo genau sein Ursprung zu suchen ist. Ältestes sicher datiertes Bildzeugnis ist ein Palastrelief aus Ninive, das ein Hoffest des Königs Assurbanipal schildert, also kaum vor dem 3. Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. entstand<sup>52</sup>. Dort lagert der König auf einem Prunkbett, während frühere assyrische Herrscher, aber auch etwa nordsyrische Stadtkönige beim Gelage stets sitzend abgebildet werden. Fehr hat die Hypothese entwickelt, die Assyrer hätten erst in der Spätzeit diese Sitte von reiternomadischen Völkern, vielleicht den Medern, übernommen, bei denen das Lagern auf Polstern im Zelt schon aus Mangel an geeignetem Mobiliar üblich gewesen sei<sup>53</sup> – eine Hypothese, die den Nachteil hat, sich zum einen kaum vom archäologischen Material her abstützen zu lassen, die zum anderen kaum erklären kann, weshalb gerade assyrische Potentaten von kulturell niedriger stehenden Nomaden Bestandteile ihres Hofzeremoniells entlehnt haben sollten.

Die Lösung scheint denn auch viel einfacher. Fehr hat eine nächstliche literarische Quelle negiert: Der Prophet Amos geißelt in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. die schwelgerischen, heidnischen Lebensgewohnheiten der Reichen in Samaria<sup>54</sup>: „Ihr liegt auf Betten aus Elfenbein und faulenzet auf euren Polstern. Zum Essen holt ihr euch Lämmer aus der Herde und Mastkälber aus dem Stall. Ihr grölt zum Klang der Harfe, ihr wollt Lieder erfinden wie David. Ihr trinkt den Wein aus großen Humpen und salbt euch mit dem feinsten Öl.“ Hier werden bereits die wesentlichsten

<sup>49</sup> Boardman (1961/62) mit Diskussion der Fundumstände und Votivsitten.

<sup>50</sup> Vgl. William Henry Denham Rouse, *Greek Votive Offerings* (Cambridge 1902) 249.

<sup>51</sup> Fehr (1972); Dentzer (1981). – Ferner neuere Literatur zum gesamten Problemkreis: Pauline Schmitt Pantel, *Banquet et cité grecque*, in: *Mélanges de l'école française de Rome* 97/1 (1985) 135–158; Rathje (1988).

<sup>52</sup> Fehr (1972) 7–16 Taf. 1; Dentzer (1981) 58–60, 61–63 Taf. 15, 90.

<sup>53</sup> Fehr 16–18.

<sup>54</sup> Amos 6, 4–7 – Dentzer (1981) 54 f.; Richard S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos* (Cambridge 1960) 205–207; André Néher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme* (Paris 1981) 101–121; Hans M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2, 7B–8; 4, 1–13; 5, 1–27; 6, 4–7; 8, 14* (Leiden 1984) 127–142. Barstad betont, daß Amos speziell das Brauchtum einer exklusiven, wohl in einer Art Thiasos zusammengeschlossenen Gruppe der Oberschicht von Samaria geißelt. Soziale Exklusivität und Ritualisierung des Festbrauchtums finden sich also schon hier im Orient.

Züge des griechischen Symposion vorweggenommen: das Lagern auf Klinen, Festschmaus, Weingenuß, Salböl, Musik und Lieder.

Die Archäologie kann dieses Bild um eine weitere Facette bereichern. Elfenbeinfunde aus Samaria, das 721 v. Chr. von den Assyrern erobert wurde, belegen, daß die Führungsschicht dieser Stadt ihr Mobiliar von phönikischen Handwerkern arbeiten ließ oder direkt aus Phönikien importierte<sup>55</sup>. Wir haben dort kulturell mit einer deutlichen phönikischen Komponente zu rechnen. Zu diesem Befund fügt sich ein nahöstliches Bilddenkmal, eine auf Zypern gefundene phönikische Silberschale, die spätestens gegen die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. datiert werden kann<sup>56</sup>: Herrscher und Herrscherin lagern auf Klinen, Diener bringen Getränke herbei, Musik begleitet das Bankett. Im phönikischen und phönikisch beeinflussten Gebiet des Vorderen Orients ist so im 8. und frühen 7. Jahrhundert v. Chr. bereits mit Gelageformen zu rechnen, die dem griechischen Symposion nahekommen. Die ältesten griechischen Darstellungen auf frühkorinthischen Vasen gehörten dem Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. an, zeitlich von dem erwähnten Relief des Assurbanipal nicht weit entfernt<sup>57</sup>.

Der gesamte Befund scheint insofern nicht ohne Interesse, als er die Grenzen der Aussagemöglichkeiten der archäologischen Denkmäler nachdrücklich vor Augen führt. Lebensformen müssen keineswegs unmittelbar in der Bildkunst Eingang gefunden haben. Selbst die mutmaßlich so dichte bildliche Überlieferung im Osten spart anscheinend manche Lebensbereiche fast zur Gänze aus – dies gilt stärker als für Assyrien für Nordsyrien oder Phönikien und Palästina, wo ohnehin mit starken Überlieferungslücken zu rechnen ist. Ohne die Hilfe der literarischen Zeugnisse bleibt die Aussage der Bilddenkmäler daher immer einseitig und mit zahlreichen Imponderabilien behaftet.

Aus diesem Grunde läßt sich die Frage, wo die griechische Adelswelt orientalische Gelagesitten kennenlernte, nicht schlüssig beantworten. Eine Möglichkeit wäre die Insel Zypern, deren Ost- und Südküste im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. eine starke phönikische Prägung erfährt. Elfenbeingeschmückte „Betten“ phönikischer Provenienz aus dem Königsgrab 79 von Salamis, der Grablege eines griechischen Stadtkönigs der Zeit um 700 v. Chr., dürften doch wohl eher als Klinen für ein festliches Bankett denn als Möbel für das Schlafgemach anzusprechen sein<sup>58</sup>.

Eine zweite Möglichkeit wäre eine Übernahme über Ionien und die Aiolis, wo sich in der frühen Lyrik Hinweise sammeln lassen<sup>59</sup>. In den großen königlichen Tumuli von Gordion, der Hauptstadt Phrygiens, kam Metallgeschirr zutage – es sind Kessel zum Aufbewahren und Mischen des Getränks, Schöpfer, Kannen und Trinkschalen –,

<sup>55</sup> C. Decamps de Mertzzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens* (Paris 1954) 62–78.

<sup>56</sup> *Febr* (1972) 19–24 (zu spät datiert); *Dentzer* (1981) 72–76; *Matthäus* (1985) 162–163 Nr. 425 Taf. 32, 425; *William Culican*, *Cesnola Bowl 4555 and Other Phoenician Bowls*, in: *Rivista di Studi Fenici* 10 (1982) 13–32.

<sup>57</sup> *Febr* (1972) Taf. 2.

<sup>58</sup> *Vassos Karageorghis*, *Excavations in the Necropolis of Salamis III* (Haarlem 1974) Farbtaf. C Taf. LXVI–LXXII. – Am Rande sei vermerkt, daß auch die griechische Kline als zum Symposion notwendiges Möbel ihre Heimat im Nahen Osten haben dürfte: *Helmut Kyrieleis*, *Throne und Klinen*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 24. Erg.-H. (Berlin 1969).

<sup>59</sup> Nachweise bei *Febr* (1972) 26 – die Reihe beginnt mit *Alkman*.

deren regelhafte, serviceartige Kombination sehr unmittelbar an jene Geschirrsätze gemahnt, die im griechischen Symposion Verwendung fanden<sup>60</sup>. Nur: mangels jeglicher Bildquellen bleibt unbekannt, ob phrygische Herrscher beim Bankett gesessen oder gelagert haben, bleibt unbekannt, wie und in welchem Rahmen sich derartige Hoffeste vollzogen. Die Annahme einer Rezeption über Phrygien würde sich zu den schon skizzierten, gerade im westlichen Kleinasien deutlichen, vornehmlich das Leben der Oberschicht verändernden phrygischen Kultureinflüssen fügen.

Wie immer man dies im einzelnen auch beurteilen mag: Sicher scheint, daß die Übernahme dieser stark ritualisierten, differenzierten und vielgestaltigen Form des festlichen Gelages unmittelbaren Kontakt zwischen Griechen und Orientalen über einen längeren Zeitraum hinaus zur Voraussetzung hat.

Daß die Wirkung des Ostens über die rein formale Vorbildhaftigkeit hinausging, läßt sich an einem für die griechische Kunst überaus folgenschweren Vorgang während des 7. Jahrhunderts v. Chr. zeigen, an der Entstehung der marmornen Großplastik<sup>61</sup>. Die Wissenschaft hat immer schon gesehen, daß das Bildschema des wichtigsten Typus griechischer Plastik, des nackten, frontal zum Betrachter gewendeten Jünglings, von ägyptischen Statuen vorgebildet wird. Hier wie dort findet sich das gleiche Schrittschema mit vorgestelltem linkem Fuß; die Arme werden parallel zum Körper geführt, die Hände ballen sich zu Fäusten. Strenge Frontalität war der früheren geometrischen Kleinplastik der Griechen, die sich durch das Prinzip der Wechselseitigkeit auszeichnete, fremd. Es gab keine Tradition der Marmorbearbeitung; es fehlen Vorläufer jeglicher Großplastik überhaupt<sup>62</sup>. So scheint aus diesen Gründen bereits eine Verbindung möglich.

Ikongraphisch und stilistisch allerdings gehen die griechischen Bildhauer eigene Wege. Sie lösen die Figur von dem in Ägypten beliebten, wenngleich nicht obligatorischen Rückenfeiler; der Schurz wird weggelassen, entsprechend dem vom Sport in der Palästra geprägten Körperideal des freien griechischen Mannes; das weiche, verschliffene, durchaus dem Organischen abgelauschte Oberflächenrelief ägyptischer Kunst weicht stärkerer Geometrisierung, kubisch geprägten Formen, einem gerüsthafte tektonischen Bau, den rechtwinklig sich kreuzende Achsen auszeichnen, die Lasten und Tragen veranschaulichen.

Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß die Wirkung ägyptischer Bildhauerkunst über Techniken der Steinbearbeitung, monumentales Format, Frontalität und Bild-

<sup>60</sup> Young (1981) passim; Antalya Museum (1988) 35–37; vgl. auch Keith de Vries, Greeks and Phrygians in the Early Iron Age, in: From Athens to Gordion. The Papers of a Memorial Symposium for Rodney S. Young (Philadelphia 1980) 33–42.

<sup>61</sup> Floren (1987) 87–91; Wolfram Martini, Die archaische Plastik der Griechen (Darmstadt 1990) – in beiden Arbeiten reiche Literaturhinweise. – Im Zusammenhang mit dem Einwirken des Ostens auf die Entstehung bestimmter Typen der Großplastik wäre ferner an die Herausbildung der frühen griechischen Sitzfiguren zu erinnern: Peter Kranz, Frühe griechische Sitzfiguren. Zum Problem der Typenbildung und des orientalischen Einflusses in der frühen griechischen Rundplastik, in: Athenische Mitteilungen 87 (1972) 1–55; Helmut Jung, Thronende und sitzende Götter (Bonn 1982).

<sup>62</sup> Eine Ausnahme stellen natürlich die Xoana dar: A. A. Donobue, Xoana and the Origins of Greek Sculpture (Atlanta 1988).

schema hinausgeht. Die Untersuchungen M. Elsaadanis u. a. haben deutlich gemacht, daß die Proportionsverhältnisse früher griechischer Kouroi sich zweifelsfrei am spät-ägyptischen saïtischen Proportionskanon orientieren<sup>63</sup>. Die ägyptischen Bildhauer haben die menschliche Gestalt bis zur Augenhöhe in 21 Moduli (= 7 Fuß) geteilt, wobei dem Modulus die Handbreite zugrunde liegt. Die Höhe vom Fuß bis zur Gürtung beträgt 12 Moduli, die Beine werden durch die gewinkelten Kniegelenke in je zwei Hälften von sechs Moduli geteilt. Ein Denkmal wie der attische Kouros im New Yorker Metropolitan Museum folgt noch Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. diesem Proportionskanon<sup>64</sup>. Danach wird er von den griechischen Bildhauern abgestreift.

Diese an den Denkmälern gewonnene Beobachtung erinnert sofort an die bekannte, bei Diodor (1, 98, 5–9) überlieferte, anekdotenhaft ausgeschmückte Erzählung, daß zwei samische Bildhauer, Telekles und Theodoros, bei einem Aufenthalt in Ägypten das dort befolgte Proportionsmodell kennengelernt und bei der Arbeit am Kultbild des Apollon Pythios angewendet hätten<sup>65</sup>. Auch wenn man die Historizität dieser Überlieferung bezweifeln mag, so bleibt sie wichtig als Erinnerung an die Vorbildhaftigkeit ägyptischer Skulptur, die bis zur Übernahme des Proportionsschemas ging, und als Erinnerung an den möglichen Aufenthalt griechischer Bildhauer im Nilland. Der letztere Punkt scheint überaus bedeutsam, da die Übertragung eines komplizierten durchgefeilten Proportionskanons nicht nur die Kenntnis einzelner ägyptischer Denkmäler – ägyptische Großplastik hat sich zudem in Griechenland bisher nicht gefunden –, sondern doch wohl erhebliches Studium und direkten Kontakt mit ägyptischen Bildhauerwerkstätten voraussetzt. Nur so läßt sich das Einfließen geistiger Strukturen, die den Aufbau früher griechischer Plastik bestimmten, erklären. Möglichkeiten für einen Aufenthalt griechischer Künstler, Handwerker, Kaufleute und Söldner in Ägypten dürfte es gerade in den Jahren, die der Gründung von Naukratis (gegen 650 v. Chr.) und der verstärkten Anwerbung griechischer Reisläufer durch Psammetich I. unmittelbar vorausgehen<sup>66</sup>, zur Genüge gegeben haben.

<sup>63</sup> *Iversen* (1957); *Kim Levin*, The Male Figure in Egyptian and Greek Sculpture of the Seventh and Sixth Centuries B. C., in: *American Journal of Archaeology* 68 (1964) 13–28; *Nikolaus Himmelmann-Wildschütz*, Bemerkungen zur geometrischen Plastik (Berlin 1964) 18–22 (betont stärker die Eigenständigkeit der griechischen Bildhauer); *Brunilde Sismondo Ridgeway*, Greek Kouroi and Egyptian Methods, in: *American Journal of Archaeology* 70 (1966) 68–70; *Elsaadani* (1982) 161–166; *E. Guralnik*, Kouroi and the Egyptian Kanon (Diss. Chicago 1970); *dies.*, The Proportions of Kouroi, in: *American Journal of Archaeology* 82 (1978) 461–472; *dies.*, Profiles of Kouroi, ebd. 86 (1982) 173–182; *dies.*, Profiles of Kouroi, ebd. 89 (1985) 399–409.

<sup>64</sup> *Iversen* (1957); *Elsaadani* (1982) Taf. 30.

<sup>65</sup> *Costis Davaras*, Die Statue aus Astritsi, *Antike Kunst*, Beiheft 8 (Bern 1972) 20–23.

<sup>66</sup> Zu den griechisch-ägyptischen Kulturbeziehungen: *J. D. S. Pendlebury*, *Aegyptiaca. A Catalogue of Egyptian Objects in the Aegean Area* (Cambridge 1930); *M. M. Austin*, *Greece and Egypt in the Archaic Age. Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Suppl. 2 (Cambridge 1970); *Richard Barnett Brown*, *A Provisional Catalogue and Commentary on Egyptian and Egyptianizing Artifacts Found on Greek Sites* (Diss. Univ. of Minnesota 1975); *Wolfgang Helck*, *Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis* (Darmstadt 1979); *Marjorie Susan Venit*, *Painted Pottery from the Greek Mainland Found in Egypt 650–450 B. C.* (Diss. New York Univ. 1983); *Jantzen* (1972) 5–37, bes. 7–12 (Bronzeplastik im Heraion von Samos). – *Hingewiesen* sei auch auf den Neufund eines ägyptischen Würfelhockers mit der griechischen Weih-

Archäologisch schwieriger zu beurteilen ist das Gebiet der Kultbräuche, da sich aufgrund der Denkmäler kaum entscheiden läßt, ob die Griechen nur technische Details aus dem Osten entlehnt haben oder Teilbereiche gottesdienstlicher Handlungen mit weiterreichender Konsequenz. So mag das griechische Räucheropfer einiges dem Orient verdanken. Die ältesten als Thymiateria anzusprechenden Gerätschaften in der Ägäis sind Importe aus Phönikien oder Zypern<sup>67</sup>; auch der Weihrauch selbst zählt ja zu den klassischen phönikischen Handelsprodukten<sup>68</sup>. Auf der anderen Seite ist das Räuchern eine in vielen Kulturen verbreitete Kulthandlung, was bei allen Deutungsversuchen berücksichtigt werden sollte<sup>69</sup>.

Ein deutlicheres Bild schält sich heraus, wenn wir die Flüssigkeitsspende betrachten. Im kretisch-mykenischen Opferritual waren es konische Rhyta, hohe konische Kelche und Schnabelkannen, aus denen man am Altar den Göttern die Spende darbrachte<sup>70</sup>. Im Totenkult wird die Flüssigkeitsspende dann in geometrischer Zeit in Attika wieder gut sichtbar. Dort sind es nun, durch den besonderen Bezug zum Grab bedingt, ortsfeste Gefäße, Kratere oder Amphoren, auf den Gräbern, deren Boden ausgeschlagen wurde, um Wein oder andere Flüssigkeiten in das Grab zu leiten<sup>71</sup>. Die Spende im Götterkult dagegen läßt sich archäologisch erst wieder seit dem späten 8. Jahrhundert v. Chr. fassen, und hierbei fällt nun auf, daß von dieser Zeit an die Griechen ganz der orientalischen, von Assyrien bis Phrygien verbreiteten Sitte des Libierens aus einer flachen Schale folgten<sup>72</sup>, sei es nun, daß in Ionien die phrygische Form der Schwinghenkelschale zu diesem Zwecke adaptiert wurde<sup>73</sup>, sei es, daß verschiedene Varianten der für diese Funktion besonders geeigneten, da gut greifbaren metallenen Omphalosphialen zur Anwendung kamen<sup>74</sup>. Auch dies eine Form östlicher Provenienz, wobei das Ursprungsgebiet noch offenbleiben muß. Omphalosphialen begeg-

Fortsetzung Fußnote von Seite 180

inschrift eines Söldners Psammetichs I. in der Nähe von Priene: *Georges Roumont*, *L'homme de bronze*, in: *La lettre de la Maison de l'Orient* 1 (April 1990) 4–5.

<sup>67</sup> Vgl. Anm. 23.

<sup>68</sup> *Walter W. Müller*, Weihrauch, in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Suppl. XV (1978) 700–777.

<sup>69</sup> *Hans von Fritze*, Die Rauchopfer bei den Griechen (Berlin 1894); *R. Pfister*, Rauchopfer, in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* I A (1914) 267–286.

<sup>70</sup> *Martin P. Nilsson*, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Lund 1950) 143–154. – Instrukтив sind Darstellungen in der Glyptik, z. B.: *Agnes Sakellariou*, Die minoischen und mykenischen Siegel des Nationalmuseums in Athen, *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel* I (Berlin 1964) 202–204 Nr. 179; *Ingo Pini*, *Kleine griechische Sammlungen* 2, *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel* V, 2 (Berlin 1975) 483 Nr. 608.

<sup>71</sup> *Manolis Andronikos*, Totenkult, in: *Archaeologia Homerica* III Kap W (Göttingen 1968) 93–94; andere Deutung, wohl unzutreffend: *Donna C. Kurtz/John Boardman*, *Greek Burial Customs* (London 1971) 57–58.

<sup>72</sup> *Hanell*, Trankopfer, in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI A 2 (1937) 2131–2137; *Helene Miltner*, Phiale, ebd. XIX 2 (1938) 2059–2062; *Heinz Luschey*, Phiale, ebd. Suppl. VII (1940); *Luschey* (1939). – Besonders deutlich wird der griechische Spenderitus in der Darstellung opfernder Gottheiten: *Erika Simon*, *Opfernde Götter* (Berlin 1953).

<sup>73</sup> *Ekrem Akurgal*, *Die Kunst Anatoliens* (Berlin 1961) 204–210 Abb. 169–173.

<sup>74</sup> Umtasendste Zusammenstellung des nahöstlichen und griechischen Materials immer noch: *Luschey* (1939).

nen in einem weiten geographischen Raum von Nordsyrien bis nach Phrygien<sup>75</sup>. Frühe Phialenfunde in Perachora folgen deutlich phrygischen Typen<sup>76</sup>.

Offen bleibt, ob der Orient nur das notwendige Gerät lieferte oder auch der Ritus selbst als Neuerung im 8. Jahrhundert nach Griechenland gelangte. Unmöglich wäre dies nicht. W. Burkert hat vor kurzem gezeigt, daß auch andere Formen religiösen Rituals wie Hepatoskopie oder Katharmos ihre Wurzeln im Nahen Osten haben<sup>77</sup>. Insgesamt scheint dies aber ein Bereich zu sein, in dem die klassische Philologie über bessere Quellen verfügt als die archäologische Wissenschaft.

Weiter führt die Betrachtung eines letzten Problemkreises: Sporadisch begegnen seit dem Spätgeometrischen im griechischen Raum Darstellungen unbekleideter weiblicher Figuren, die einen auf orientalischen, vornehmlich nordsyrischen Elfenbein- und Metallarbeiten vorgebildeten Typus wiederholen. Hierzu rechnet die bekannte Gruppe von Elfenbeinstatuetten vom Dipylon, die einst vermutlich ein hölzernes Kästchen schmückten<sup>78</sup>. Ob die Griechen eine religiöse Sinngebung in ihnen fanden oder sie nur als dekorative Versatzstücke, die einen gewissen sinnlichen Reiz ausstrahlten, betrachteten, ist nicht zu entscheiden.

Eine Wandlung tritt mit dem Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. in einer für die frühe griechische Kunstentwicklung zentralen Landschaft, auf der Insel Kreta, ein. In kretischen Heiligtümern erscheinen nun in großer Zahl in Matrizen-technik hergestellte Terrakotten, welche die frontal zum Betrachter gewendete, nackte weibliche Gestalt mit seitlich am Körper herabhängenden Armen abbilden<sup>79</sup>. Die Matrizen-technik, die eine serienmäßige Produktion erlaubt, war den Griechen vor dem 7. Jahrhundert fremd und hat ihre Wurzeln im Orient. Ebenso östlicher Herkunft ist der Bildtypus der nackten Göttin, die die Arme parallel zum Körper führt oder die Brüste faßt. Es ist ein Typus, der im Vorderen Orient von Syrien bis nach Phönicien und Palästina begegnet. Die nahöstlichen Denkmäler lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit als Abbilder der Anat-Astarte und verwandter Gestalten des orientalischen Pantheons interpretieren, vielleicht z. T. auch als Kultdienerinnen in diesem Umkreis.

Nicht nur die sehr präzise Wiederholung des ikonographischen Typus in der kretischen Koroplastik, sondern vor allem die Fundhäufung in Heiligtümern weiblicher Gottheiten (Eileithyia in Lato, Aphrodite in Axos und Kato Syme, Athena seit dem 6. Jahrhundert in Gortyn) macht über jeden Zweifel hinaus deutlich, daß die Terra-

<sup>75</sup> Orientalische Omphalosphialen: zuletzt P. H. G. Howes Smith, A Study of 9th – 7th Century Metal Bowls from Western Asia, in: *Iranica Antiqua* 21 (1986) 1–88. – Phrygien: *Young* (1981) *passim*.

<sup>76</sup> *Humfry Payne*, Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia (Oxford 1940) Taf. 55, 4.5.

<sup>77</sup> *Burkert* (1984) 43–84.

<sup>78</sup> *Emil Kunze*, Zu den Anfängen der griechischen Plastik, in: *Athenische Mitteilungen* 55 (1930) 147–156; *Schweitzer* (1969) 141–145; *Floren* (1987) 42–43.

<sup>79</sup> Allgemein: *Roland Hampe*, Kretische Löwenschale des siebten Jahrhunderts v. Chr., in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* (1969, 2) 33–40; *Kyrieleis/Röllig* (1988) 43–60; *Stephanie Böhm*, Die „nackte Göttin“. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst (Mainz 1990). – Reiches Material an Terrakotten: *Rizza/Scrinari* (1968).

kotten einen bestimmten kultischen Aspekt der jeweils verehrten Gottheit ansprechen.

Den besten Beleg bietet das Heiligtum auf der Akropolis von Gortyn: Das Motiv der nackten Göttin begegnet dort über die Votivterrakotten hinaus im monumentalen Reliefschmuck des Tempels. Auf seinen Reliefplatten erscheint eine Trias nackter weiblicher Figuren, vervielfältigt vielleicht zur Steigerung ihrer Heiligkeit<sup>80</sup>. Noch etwas anderes zeigt die Anlehnung an nahöstliche Vorbilder: Die Reliefs waren vermutlich in Orthostatenfunktion an der Tempelfront angebracht – ganz so wie an nordsyrischen Bauten<sup>81</sup>.

Wir finden dort also miteinander verknüpft die Übernahme einer rein handwerklich-technischen Neuerung (Matrize), die Beeinflussung des Kultbaues durch östliche Vorbilder und schließlich die Übertragung einer den Griechen – Homer wie Hesiod – fremden Vorstellung weiblicher Gottheiten, die den Aspekt der Fruchtbarkeit mit einer deutlich ausgeprägten erotischen Komponente vereint. Es läßt sich somit auf Kreta in einem konkreten historischen Zusammenhang über die Adaption von Form und Technik hinaus das Weiterleben einer östlichen Gottesvorstellung fassen. Gerade auf der Insel Kreta waren sicherlich die besten Voraussetzungen für eine derartige Übernahme gegeben, da durch die Anwesenheit orientalischer Bevölkerungsgruppen – Syrer und Phöniker – das kulturelle Gefüge der Insel stark geprägt und somit dem Einfließen östlichen Ideengutes der Boden bereitet war. Es ist in diesem Zusammenhang sehr typisch, daß das Bild der nackten orientalischen Göttin auf der Insel dann bereits im 6. Jahrhundert wieder verschwindet. Damals waren die orientalischen Bevölkerungsgruppen wohl bereits zur Gänze in ihrer griechischen Umwelt aufgegangen.

Fassen wir zusammen: Der Nahe Osten – vornehmlich Syrien, Phönikien, auch Ägypten – wirkte vorbildhaft seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. auf die griechische Kultur. Die Etappen des Kontaktes – frühe Aktivitäten euboischer Seefahrer, phönikischer (und syrischer?) Handel, Ansiedlung orientalischer Bevölkerungsgruppen in der Ägäis – und die Gründe, warum Orientalia erst spät, dann aber sehr dezidiert eine Wirkung ausübten – wachsende Bedeutung des Adels, der kulturelle Bedürfnisse entwickelte, die sich nur durch Import decken ließen, beginnende Polisbildung, steigende Bedeutung der Heiligtümer und damit öffentliche Zugänglichkeit von Votiven, darunter nicht zuletzt kostbare orientalische Importe –, schälen sich inzwischen im archäologischen Material in Umrissen heraus, auch wenn im einzelnen noch viel Forschungsarbeit zu leisten bleibt.

Wichtig scheint: Die Auseinandersetzung hellenischer Kultur mit dem Osten vollzog sich nicht nur auf der Basis eines mehr oder minder engen Austausches von Waren, sondern sie entwickelte sich an verschiedenen Orten in der sehr unmittelbaren Begegnung der Griechen mit Orientalen – sei es auf Kreta, wo syrische Handwerker Werkstätten etabliert hatten, wo auch phönikische Kaufleute anwesend waren, sei es in Ionien, wo die Nachbarschaft Phrygiens die Lebensweise des Adels nachhaltig ver-

<sup>80</sup> Rizza/Scrinari (1968) 247–252 Taf. IV; Blome (1982) 76–80.

<sup>81</sup> Rizza/Scrinari (1968) 50 Abb. 76–78.

änderte. Nur aus der tatsächlichen Begegnung, aus dem Kennenlernen nicht nur von Kunstobjekten, sondern auch von Lebensweise und Kultbräuchen läßt sich die Übernahme von Trachtsitten, von ritualisierten Lebensformen wie dem Symposium, von künstlerischen Formprinzipien der frühen Plastik, schließlich die Übertragung religiöser Inhalte erklären.

### Bibliographie

- Ekrem Akurgal* (1966), *Orient und Okzident. Die Geburt der griechischen Kunst* (Baden-Baden).
- Antalya Museum* (1988) (Katalog, Ankara).
- Carla Maria Antonaccio* (1987), *The Archaeology of Early Greek "Hero Cult"* (Diss. Univ. Princeton).
- Peter Blome* (1982), *Die figürliche Bilderwelt Kretas in der geometrischen und früharchaischen Periode* (Mainz).
- John Boardman* (1961/62), *Ionian Bronze Belts*, in: *Anatolia* 6, 179–189.
- ders.* (1970), *Orientalen auf Kreta*, in: *Dädalische Kunst auf Kreta im 7. Jh. v. Chr.* Katalog der Ausstellung Hamburg (Hamburg) 14–25.
- ders.* (1980), *The Greeks Overseas*<sup>2</sup> (London).
- ders.* (1981), *Kolonien und Handel der Griechen* (München).
- ders.* (1990), *Al Mina and History*, in: *Oxford Journal of Archaeology* 9/2, 169–190.
- Rainer Michael Boehmer* (1972), *Die Kleinfunde von Boğazköy* (Berlin).
- ders.* (1979), *Die Kleinfunde aus der Unterstadt von Boğazköy* (Berlin).
- Walter Burkert* (1984), *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1984, 1.
- Ertuğrul Caner* (1983), *Fibeln in Anatolien I. Prähistorische Bronzefunde XIV 8* (München).
- J. N. Coldstream* (1977), *Geometric Greece* (London).
- John Curtis* (Hrsg.) (1988), *Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000 – 539 BC* (London/New York).
- Jean-Marie Dentzer* (1982), *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.* (Rom).
- T. J. Dunbabin* (1957), *The Greeks and their Eastern Neighbours* (London).

- Mahmud I. Elsaadani* (1982), *Hai helleno-aigyptiakai scheseis hypo to phos ton aigyptiakon kai aigyptiazonton plastikon ergon ek tou hellenikou chorou*: 945–525 p.Ch. (Athen).
- Burkhard Febr* (1971), *Orientalische und griechische Gelage* (Bonn).
- Klaus Fittschen* (1969), *Untersuchungen zum Beginn der Sagedarstellungen bei den Griechen* (Berlin).
- Josef Floren* (1987), *Die griechische Plastik I. Die geometrische und archaische Plastik. Handbuch der Archäologie* (München).
- Roland Hampe / Erika Simon* (1980), *Tausend Jahre frühgriechische Kunst* (München).
- Hans-Volkmar Herrmann* (1972–1975), *Hellas*, in: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 4, 303–311 (Berlin/New York).
- Eric Iversen* (1957), *The Egyptian Origin of the Archaic Greek Canon*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 15, 134–147.
- Ulf Jantzen* (1972), *Samos VIII. Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos* (Bonn).
- R. Kearley* (1989), *The Pendent Semi-Circle Skyphos* (London).
- Günter Kopcke* (1990), *Handel*, in: *Archaeologia Homericæ*, Kap. M.
- Emil Kunze* (1931), *Kretische Bronzereliefs* (Stuttgart/Berlin).
- Helmut Kyrieleis* (1966), *Zum orientalischen Kesselschmuck*, in: *Marburger Winckelmann-Programm 1966*, 1–15.
- ders.* (1979), *Babylonische Bronzen im Heraion von Samos*, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 94, 32–48.
- Helmut Kyrieleis/Wolfgang Röellig* (1988), *Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos*, in: *Athenische Mitteilungen* 103, 37–75.
- E. Lipinski* (Hrsg.) (1987), *Studia Phoenicia V. Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B. C.* (Leuven).
- Heinz Luschey* (1939), *Die Phiale* (Bleicherode).
- Glen Markoe* (1985), *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean* (Berkeley/Los Angeles/London).
- Hartmut Matthäus* (1985), *Metallgefäße und Gefäßuntersatzes der Bronzezeit, der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern. Prähistorische Bronzefunde II 8* (München).
- Ian Morris* (1988), *Tomb Cult and the "Greek Renaissance"*, in: *Antiquity* 62, 750–761.

- Sabatino Moscati* (Hrsg.) (1989), *Die Phönizier*. Katalog der Ausstellung Venedig (Hamburg).
- James D. Muhly* (1985), *Phoenicia and the Phoenicians*, in: *Biblical Archaeology Today*. Proceedings of the International Conference on Biblical Archaeology (Jerusalem) 177–191.
- Hans Georg Niemeyer* (Hrsg.) (1982), *Phönizier im Westen*. Die Beiträge des Internationalen Symposiums über „Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum“ Köln 1979 (Mainz).
- ders.* (1984), *Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers*, in: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 31, 3–94.
- François de Polignac* (1984), *La naissance de la cité grecque* (Paris).
- Frederik Poulsen* (1912), *Der Orient und die frühgriechische Kunst* (Berlin/Leipzig).
- Kurt Raaflaub* (1991), *Homer und die Geschichte des 8. Jh. v. Chr.*, in: *J. Latacz* (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung* (Stuttgart).
- Annette Rathje* (1988), *Manners and Customs in Central Italy in the Orientalizing Period: Influence from the Near East*, in: *Acta Hyperborea* 1, 81–90.
- G. Rizza / V. Santa Maria Scrinari* (1968), *Il santuario sull' acropoli di Gortina I* (Rom).
- Wolfgang Röllig* (1982), *Die Phönizier des Mutterlandes zur Zeit der Kolonisierung*, in: *Niemeyer* (1982), 15–28.
- D. Saltz* (1978), *Greek Geometric Pottery in the East and the Chronological Implications* (Diss. Harvard).
- Bernhard Schweitzer* (1969), *Die geometrische Kunst Griechenlands* (Köln).
- Anthony Snodgrass* (1977), *Archaeology and the Rise of the Greek City State* (Cambridge).
- ders.* (1980), *Archaic Greece. The Age of Experiment* (London/Melbourne/Toronto).
- ders.* (1987), *The Archaeology of Greece* (Berkeley/Los Angeles/London).
- Rolf A. Stucky* (1982), *Anlehnung – Imitation – Kopie*. Zur Aneignung orientalischer Bildmotive auf Zypern, in Griechenland und Etrurien, in: *Archéologie au Levant*. Recueil R. Saidah (Lyon) 205–220.
- M. L. West* (1988), *The Rise of the Greek Epic*, in: *Journal of Hellenic Studies* 108, 151–172.
- Rodney S. Young* (1981), *The Gordion Excavation Reports I. Three Great Early Tumuli* (Philadelphia).

*Fritz Gschnitzer*

## Phoinikisch-karthagisches Verfassungsdenken

Was ich mir für dieses Kolloquium vorgenommen habe, muß dem Kundigen als ein höchst befremdliches Vorhaben erscheinen. Wir dürfen zwar annehmen, daß in Karthago, wie in Athen oder Rom, Verfassungsprobleme erörtert wurden, in Gesprächen, in Reden und Vorträgen, in schriftlich niedergelegter Literatur; aber keine Spur davon ist auf uns gekommen. Auch davon kann keine Rede sein, daß wir die Geschichte der politischen Auseinandersetzungen in Karthago im einzelnen soweit verfolgen könnten, daß Argumente grundsätzlicher Art für uns greifbar würden. Nur die politischen *Institutionen* sind uns einigermaßen faßbar, auch sie nur in groben Umrissen. Wir können also nur eines versuchen: aus den Institutionen die zugrunde liegenden Prinzipien staatlicher Ordnung zu erschließen. Viel Neues wird auch dabei nicht heraus-schauen: im Grunde wohl nur, was wir von vorneherein vermuten dürfen, daß nämlich diese Prinzipien in Karthago nicht wesentlich andere waren als sie uns aus der griechisch-italischen Welt geläufig sind.

Natürlich kommt es uns nicht auf Karthago allein an; Karthago ist für uns nur der – durch die Quellenlage gegebene – erste Zugang zur Welt der Phoiniker im allgemeinen. Zunächst lassen verstreute literarische Zeugnisse und eine große Zahl punischer und lateinischer Inschriften bis in die Kaiserzeit keinen Zweifel daran, daß die anderen Phoinikerstädte des Westens (nicht nur in Nordafrika, sondern auch in Spanien, Sardinien und Sizilien) alle nach denselben Grundsätzen organisiert waren wie Karthago; also lebten sie wohl auch in derselben politischen Gedankenwelt. Wir brauchen auf diesen Punkt nicht mehr zurückzukommen. – Wie steht es aber mit den Phoinikern des Ostens, im Mutterland und auf Zypern? Im Rahmen unseres Kolloquiums kommt es natürlich gerade auf sie an, nur sie können auf die Griechen der Frühzeit erheblichen Einfluß ausgeübt haben. Die unmittelbaren Quellen sind mehr als dürftig, und sie gehören zum Großteil auch nicht meinem Kompetenzbereich an; immerhin werde ich am Ende dieses Referates Gelegenheit haben, anhand eines athenischen Ehrendekretes für einen Phoinikerkönig und anhand der Inschrift eines phoinikischen Königsgrabes einen grundsätzlich bedeutsamen Punkt herauszuarbeiten. Weiter aber dürfte die Überlegung führen, daß uns die Phoiniker des Ostens auf dem Umweg über ihre nahen Verwandten doch einigermaßen faßbar sein sollten. Wir sollten, erstens, keine Hemmungen haben, von den Phoinikern des Westens auf die des Ostens zu schließen; denn es spricht von vorneherein alles dafür, daß die Phoiniker des Westens ihre Institutionen und Ordnungsprinzipien im wesentlichen schon aus dem Mutter-

land mitgebracht (und in ständigem lebhaftem Kontakt weiterentwickelt) haben; eben deshalb wollen wir uns ja mit Karthago in unserem heutigen Zusammenhang beschäftigen. Licht auf die Phoiniker des Mutterlandes fällt aber, zweitens, auch von ihren nahen Verwandten in Israel und Juda her; diese sprachen und schrieben ja dieselbe kanaänäische Sprache und standen als unmittelbare Nachbarn stets in engen Beziehungen zu den Phoinikern. Ihre Ordnungen und ihre politische Gedankenwelt sind uns aus der reichen alttestamentlichen Überlieferung gut bekannt, aber es ist im Rahmen dieses Kolloquiums nicht meine Aufgabe, davon zu handeln.

Da wir nun schon beim Ausklammern sind, komme ich gleich auf eine weitere grundsätzliche Einschränkung meines Themas zu sprechen. Ich kann auf den Bereich Religion, Sakralwesen und Mythologie aus Gründen der fachlichen Zuständigkeit und der Arbeitsökonomie grundsätzlich nicht eingehen, obwohl mir bewußt ist, daß uns die Phoiniker auf diesem Gebiet jedenfalls nicht schlechter greifbar sind als auf dem der politischen und sozialen Institutionen und daß wir mit Überschneidungen und wesentlichen Zusammenhängen zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich durchaus rechnen müssen. Aber ich möchte lieber wenigstens einigermaßen gründlich aus vieles flüchtig und ohne die rechte Einsicht in die Zusammenhänge behandeln.

Es ist jetzt schon klar, daß ich zu dem grundsätzlich ohne Zweifel bedeutsamen Fragenkreis, der im Titel dieses Referates umrissen ist, nur randliche und einseitige Beiträge leisten kann; aber wir stehen hier ja alle vor der Aufgabe, uns aus verschiedenen Richtungen demselben Ziel zu nähern, einem Ziel, das wir, wenn überhaupt, nur in *gemeinsamer* – *interdisziplinärer* – Arbeit erreichen können.

\*

Wir beginnen also mit Karthago und hier wieder mit der Feststellung, daß die Griechen und in ihrem Gefolge die Römer, die die Geschichte und die Institutionen Karthagos gut kannten oder sich in gut unterrichteten, detaillierten Geschichtswerken darüber informieren konnten, jedenfalls seit dem 4. Jahrhundert allgemein davon überzeugt waren, daß Karthago im Prinzip nicht anders geordnet war als ein griechisches oder italisches Staatswesen und daß es im Vergleich mit den meisten griechischen und italischen Verfassungen sogar sehr gut abschnitt (so daß man die Verfassung Karthagos in die Diskussion über die beste Verfassung und den idealen Staat einbezog). Wir brauchen uns bei den einschlägigen Zeugnissen nicht lange aufzuhalten.

Schon gegen 370 stellt Isokrates im „Nikokles“ (24) fest, Karthager und Lakedaimonier hätten die besten Verfassungen<sup>1</sup>; daheim lebten sie in einer Oligarchie, im Krieg unter Königen. – Auch Aristoteles betont in der „Politik“ die Vorzüglichkeit der karthagischen Verfassung und ihre Nähe zur Verfassung Spartas und Kretas (II 1272 b 24 ff.). Es sei eine „wohlgeordnete Verfassung“ (Z. 30), was sich darin zeige, daß sich das Volk dieser Ordnung freiwillig füge; es gebe weder *stasis* noch Tyrannis. Es folgt (Z. 33 ff.) ein schematischer Vergleich der einzelnen Elemente der Verfassung von Karthago und Sparta; wir wollen herausgreifen, daß die Bürgerschaft Karthagos in

<sup>1</sup> τοὺς ἀρίστα τῶν ἄλλων πολιτευομένους.

kleine Gruppen (*betairiai*) gegliedert ist, die ihre Angehörigen in regelmäßigen Gemeinschaftsmahlen einander auch persönlich nahebringen; sie werden mit den Syssitien Spartas und Kretas verglichen (Z. 33 f.). Anschließend (Z. 43 ff.) weist Aristoteles auf bestimmte Einzelheiten der Verfassung hin, die von der rechten Mitte in die Richtung zur Oligarchie oder zur Demokratie abwichen. Grundsätzliche Abweichungen von griechischen Verhältnissen stellt er nicht fest. – Nach zwei anderen Stellen aus der „Politik“ (II 1273 b 18 ff.; VI 1320 b 4 ff.) kommen soziale Spannungen in Karthago gar nicht erst auf, weil Angehörige des einfachen Volkes, des *dēmos*, regelmäßig in die Städte der Nachbarschaft ausgesandt werden und sich dabei bereichern können. Wenn ich diese Stelle recht verstehe, ist hier nicht von Kolonisation, sondern von einträglichen Missionen im Herrschaftsgebiet Karthagos die Rede<sup>2</sup>. Es gehört also – wie in Griechenland – zum System, daß der Staat seinen Bürgern nach Möglichkeit auch materielle Vorteile verschafft.

Ein gewisser Hippagoras, von dem wir sonst nichts wissen, schrieb eine Schrift „Über die Verfassung der Karthager“ in mindestens 2 Büchern. Daß das einzige Fragment (FGrHist 743 F 1) einen Waffentanz bezeugt, wollen wir uns für später merken.

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. widersprach Eratosthenes (bei Strab. I 4,9, p. 66) mit aller Entschiedenheit denen, die die Menschheit in Hellenen und Barbaren einteilen: viele Hellenen seien „schlecht“, unter den Barbaren aber gebe es hochzivilisierte Völker, wie Inder und Iranier, ferner die Römer und die Karthager mit ihren bewundernswerten Verfassungen<sup>3</sup>.

Polybios zählt (VI 43,1) die Verfassungen auf, die von verschiedenen Autoren zu den besten gerechnet werden: es sind die Verfassungen Spartas, Kretas, Mantincias, Karthagos; einige fügen Athen und Theben hinzu. Diese Liste stammt, auch in der erweiterten Form, offenbar aus dem 4. Jahrhundert; sie führt uns wohl noch über Aristoteles zurück. Der Unterschied zwischen Karthago und Rom ist nach Polybios (VI 51,1 ff.) kein Qualitätsunterschied, nur ein Unterschied der Entwicklungsphasen: Karthago hatte seine Blütezeit bereits hinter sich, als es dem jüngeren Rom im Entscheidungskampf gegenübertrat. Es will schon etwas heißen, daß Polybios die karthagische Verfassung der – von ihm so hoch geschätzten – römischen in dieser Weise gleichrangig an die Seite stellt. Übrigens ist ihm, wie dem Aristoteles, die karthagische Verfassung eine ‚gemischte‘ Verfassung, die durch ein einigermaßen ausgewogenes Verhältnis zwischen monarchischen, oligarchischen und demokratischen Elementen charakterisiert ist. Derselbe Gedanke begegnet um dieselbe Zeit, gewiß nicht unabhängig von Polybios, beim alten Cato (Orig. frg. 80 Peter).

<sup>2</sup> Ebenso etwa *W. L. Newman*, *The Politics of Aristotle*, Bd. 2 (Oxford 1887) 371 f. zu 1273 b 19; *Otto Meltzer*, *Geschichte der Karthager*, Bd. 2 (Berlin 1896) 20, 82, 462 f.; *Ed. Meyer*, *Geschichte des Altertums*, Bd. 3 (Stuttgart 1901) 684 f. mit Anm.; *Stéphane Gsell*, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Bd. 2 (Paris 1921) 240; auf die Aussendung von Kolonisten beziehen die Stelle u. a. *C. R. Whittaker*, *Carthaginian Imperialism in the Fifth and Fourth Centuries*, in: *Imperialism in the Ancient World*, hrsg. v. *P. D. A. Garnsey* und *C. R. Whittaker* (Cambridge 1978) (59–90) 76; *Werner Huß*, *Geschichte der Karthager* (München 1985) 470 Anm. 32.

<sup>3</sup> οὗτω θαυμαστῶς πολιτευομένου.

Wir dürfen die Reihe dieser allgemeinen Zeugnisse über die Vorzüglichkeit der karthagischen Verfassung mit einer Stelle Ciceros schließen<sup>4</sup>. In einem isolierten Fragment aus dem ersten Buch der Schrift *De re publica* (I 1 f. Ziegler) sagt er: „Karthago hätte nicht nahezu sechshundert Jahre lang soviel Macht besessen *sine consiliis et disciplina*.“ Schade, daß wir ohne den Kontext nicht sicher entscheiden können, welche Bedeutung das Wort *disciplina* hier hat. Man ist zunächst vielleicht versucht, dem Verständnis der Stelle die Bedeutung „wissenschaftliche Lehre“ zugrunde zu legen; dann hätte Cicero die systematische Beschäftigung mit der Politik, also das ‚Staatsdenken‘, gemeint und an diesem und anderen Beispielen den praktischen Wert staats-theoretischer Studien ins rechte Licht gesetzt. Ein positives Zeugnis für politisches Denken in Karthago dürften wir in dieser Stelle allerdings auch dann nicht sehen, wenn sie wirklich so zu verstehen sein sollte; Cicero würde nur aus der Größe und Beständigkeit der karthagischen Macht auf deren Fundierung in überlegtem Planen und systematischem Nachdenken schließen, auch ohne davon tatsächlich etwas zu wissen. Indessen dürfte ein Blick auf Ciceros Gebrauch des Wortes *disciplina* zeigen, daß er hier wie sonst eher etwas wie ‚politische Tradition‘ meint<sup>5</sup>; die Hochachtung vor der intellektuellen Komponente karthagischer Politik ist allerdings auch so nicht zu verkennen.

Die bisher überflogenen Zeugnisse haben uns gelehrt, daß sich die karthagischen Verhältnisse in der Sicht kompetenter griechischer und römischer Beobachter in den vertrauten Rahmen gemeindestaatlicher Ordnungen durchaus einfügten, wobei man die nächsten Parallelen allerdings in einer so altertümlichen und so eigenartigen Ordnung wie derjenigen Spartas und später in der gleichfalls altertümlichen und eigenartigen Verfassung Roms zu finden glaubte. Uns Heutigen mögen diese Zeugnisse leicht zu allgemein erscheinen, zu arm an konkretem Stoff, um darauf die Überzeugung von der grundsätzlichen Gleichartigkeit punischer (oder allgemein phoinikischer?) Staatsordnungen mit griechischen und italischen zu gründen; aber wir sollten uns immerhin klarmachen, daß angesichts dieser antiken Zeugnisse die Beweislast bei dem liegen würde, der die prinzipielle Andersartigkeit phoinikisch-punischer Staatlichkeit dartun wollte. Ich meinerseits halte mich lieber an das Urteil der antiken Gewährsmänner, will aber versuchen, deren allgemeine Feststellungen durch den Nachweis konkreter, charakteristischer Übereinstimmungen prinzipieller Art zwischen griechischen (und italischen) Ordnungen einerseits, punischen andererseits zu ergänzen.

Polybios erzählt (XV 30) von den schweren Unruhen in Alexandria nach dem Tode Ptolemaios' IV.; auch Frauen und Kinder hätten sich an den Aufläufen beteiligt; „denn die Knaben (*paidaria*) beteiligen sich an derartigen Unruhen in Karthago und in Alexandria nicht weniger als die Männer“ (30,10). Diese Feststellung befremdet uns nicht – wir brauchen nur an die heutigen Verhältnisse in Nordirland oder Palä-

<sup>4</sup> Vgl. auch die geradezu panegyrische Darlegung der Vorzüge der karthagischen Verfassung bei Theodoros Metochites (FGrHist 744 F 12), die im Kern auf die Blütezeit Karthagos, etwa das 4. Jahrhundert, zurückgehen dürfte; der Versuch, die Mentalität der Karthager zu charakterisieren, berührt sich eng mit der unten im Text besprochenen Plutarchstelle (Praec. reip. ger. 3, 799 cd).

<sup>5</sup> Vgl. Thes. ling. Lat. 5, 1325 f. s. v. *disciplina* II B 1–2.

stina zu denken –, sie zeigt aber, wie vertraut dem Historiker karthagische Verhältnisse waren und daß sich der Druck der Straße in einer punischen Großstadt genauso und auf dieselbe Weise bemerkbar machen konnte wie in einer griechischen.

Plutarch stellt einmal (Praec. reip. ger. 3, p. 799 cd), ohne Zweifel einer viel älteren Quelle folgend, das Verhalten des athenischen und des karthagischen Demos einander gegenüber. Leicht erregbar, im ganzen aber gutmütig sei die Bürgerschaft Athens (das wird näher ausgeführt); gänzlich anders dagegen sei der Charakter der karthagischen Bürgerschaft: sie sei bitter und finster, fügsam gegenüber den eigenen Behörden, streng gegenüber den Untertanen, schwach und kläglich in der Angst, von furchtbarer Wildheit im Zorn; an dem einmal Beschlossenen halte sie hartnäckig fest, zu scherzhaftem Spiel und freundlichem Entgegenkommen keineswegs geneigt. Die Karthager, meint Plutarch, hätten dem Kleon die Bitte, die Volksversammlung mit Rücksicht auf ein Gastmahl zu vertagen, gewiß nicht gewährt, und sie hätten dem Alkibiades die in der Versammlung aus seinem Oberkleid entflugene Wachtel bestimmt nicht wieder eingefangen; vielmehr hätten sie beide wegen Überheblichkeit und Luxus hingerichtet, wie sie den Hanno, der sich im Heerlager von einem Löwen sein Gepäck tragen ließ, wegen tyrannischer Gesinnung des Landes verwiesen. – Auf die furchtbare Strenge der Karthager gegenüber abgefallenen Untertanen, aber auch und vor allem gegenüber ihren eigenen Feldherren machen auch andere Quellen aufmerksam. So berichtet etwa Justin (XIX 2,5 f.) von der Einrichtung eines aus Ratsherren zusammengesetzten, hundertköpfigen Gerichtshofes, der die aus dem Krieg heimgekehrten Feldherren streng zur Rechenschaft ziehe; dasselbe Gremium meint Livius, wenn er (XXIII 46,1 ff.) von dem allmächtigen, willkürlich schaltenden *iudicum ordo* spricht, in dessen Hand „das Vermögen, der gute Ruf und das Leben aller“ lagen. Der Historiker des Agathokles bei Diodor (XX 10,3) klagt über die „bittere“ Strenge, mit der die Karthager gegen ihre Feldherren vorgehen: die ausgezeichneten Männer, denen sie im Krieg das Kommando übertragen, verfolgen sie nach ihrer Heimkehr mit Verleumdungen und ungerechten Gerichtsurteilen<sup>6</sup>.

Wie man sieht, haben die Griechen in diesem Punkt in den karthagischen Verhältnissen zunächst das Fremde, geradezu Barbarische gesehen. Wir Heutigen sollten wohl, auch in diesem Bereich, eher den Zügen unsere Aufmerksamkeit schenken, die die Karthager mit den Griechen verbanden. Die Justiz drang bei den Karthagern, wie bei Griechen und Römern, tief ins politische Leben ein, sie überschattete es geradezu; vielköpfige politische Gerichtshöfe warfen sich (neben Magistratur, Rat und Volksversammlung) zu einer ‚vierten Macht‘ im Staatsleben auf, sie konnten geradezu zur ‚ersten Macht‘ werden<sup>7</sup>. Daß hinter Einrichtungen dieser Art die grundsätzliche Überzeugung steht, daß in der Politik, ja sogar in der Kriegführung, viele wesentliche Fragen Rechtsfragen sind und daher, wenn es zum Streit kommt, in einem Gerichtsverfahren entschieden werden müssen, verdient in unserem Zusammenhang besondere Beachtung. – Gegenüber diesen Gemeinsamkeiten, die die griechischen Demo-

<sup>6</sup> Zum Gerichtshof der Hundert(vier) siehe etwa Meltzer, (Anm. 2), Bd. 2, 48 ff.; Huß, (Anm. 2) 464.

<sup>7</sup> Aristoteles (Pol. II 1272 b 34 f.) vergleicht die Hundertvier mit den Ephoren Spartas, und wenig später (II 1273 a 14 f.) bezeichnet er dieselbe Behörde geradezu als die *megistē archē*.

kratien, Rom und Karthago verbinden, sind Gegensätze des Temperaments, wie sie Plutarch an der oben angeführten Stelle in den Vordergrund stellt, durchaus zweitrangig; im übrigen könnte man wohl darüber streiten, ob die politische Justiz in Athen, Sparta und Rom allgemein milder verfuhr als in Karthago. Zweitrangig ist auch der Umstand, daß der Gerichtshof der Hundertvier in Karthago als aristokratisch oder oligarchisch galt (Aristot. Pol. II 1272 b 34 ff.; 1273 a 11 ff.; Liv. XXXIII 46,1 ff., bes. 7), die vielköpfigen Gerichtshöfe Athens dagegen als Bollwerke der Demokratie (während die Zusammensetzung und politische Haltung der römischen Geschworenengerichte bekanntlich starken Schwankungen unterlag).

Ehe wir diesen Punkt verlassen, werfen wir nochmals einen Blick auf die nun schon öfter angeführte Liviusstelle XXXIII 46,1 ff.<sup>8</sup> Hannibal führt (als Sufet) einen schweren Schlag gegen jenen Gerichtshof der Hundert(vier), indem er aus gegebenem Anlaß „auf der Stelle“ in der Volksversammlung ein Gesetz durchbringt<sup>9</sup>, das die Wahl und Zusammensetzung der Hundertvier nach völlig neuen Grundsätzen regelt: Sie sollen nicht mehr lebenslänglich, sondern nur noch ein Jahr lang amtieren; Wiederwahl ist möglich, aber nicht für das auf die ablaufende Amtszeit unmittelbar folgende Jahr (46,6 f.). Hier erfolgt also eine einschneidende Verfassungsänderung durch einfachen Volksbeschluß, das Prinzip der Volkssouveränität ist schon fast auf die Spitze getrieben.

Eine weitere charakteristische Übereinstimmung von grundsätzlicher Bedeutung zwischen griechischer und punischer (aber auch italischer) Staatsordnung liegt in der Tatsache, daß die aktive Teilhabe am Gemeinwesen am Personalstatut, am Bürgerrecht, hängt. Man denkt zunächst an eine berühmte Enniusstelle (Ann. 234 f. Skutsch) und die Parallelstellen bei Livius (XXI 45,6) und Silius Italicus (IX 209 ff.): Hannibal verspricht vor der Schlacht als Preis der Tapferkeit das karthagische Bürgerrecht. Aber auf diese ‚Überlieferung‘ ist nicht viel zu geben: die ganze Passage des Livius, in die sie eingebettet ist (XXI 45), stammt nicht aus der guten mit Polybios gemeinsamen Quelle; auch hat Cicero wohl ganz recht, wenn er meint (Balb. 51), Ennius habe bei diesen Versen weniger an Hannibal als an Feldherrnreden im allgemeinen gedacht. Aber wir sind auf dieses eine Zeugnis nicht angewiesen; eine Polybiosstelle und ein Vertragstext lassen keinen Zweifel daran, daß es in Karthago (und in den anderen punischen Städten) einen scharf abgegrenzten Kreis von ‚Bürgern‘ gab: Polybios (X 16,1; 17,6 ff.) hebt anläßlich der Eroberung von Neukarthago durch Scipio im Jahre 209 aus der Bevölkerung der Stadt die Personen bürgerlichen Standes (die *politikoi*) und die Handwerker (*ergastikoi*, *cheirotechnai*) heraus; sie werden von Scipio bevorzugt behandelt, die Freiheit den einen sofort zurückgegeben, den anderen in Aussicht gestellt. Die Stelle lehrt nicht nur, daß es in einer punischen Stadt ein Bürgerrecht gab, sondern auch, daß der Kreis der Bürger – in oligarchischer Weise – enger gezogen war und die Handwerker ausschloß, diese aber nicht einfach Metoiken waren, sondern ihrerseits einen fest umrissenen Stand in der einheimischen Bevölkerung der Stadt bil-

<sup>8</sup> Die Stelle dürfte polybianischen Ursprungs sein: *Heinrich Nissen*, Kritische Untersuchungen über die Quellen der 4. und 5. Dekade des Livius (Berlin 1863) 152 f.; *John Briscoe*, A Commentary on Livy, Books XXXI–XXXIII (Oxford 1973) 335 f. (mit Einschränkungen).

<sup>9</sup> *legem extemplo promulgavit pertulitque ...*

deten<sup>10</sup>. Nicht weniger wertvoll ist das Zeugnis des zweiten römisch-karthagischen Vertrages (Polyb. III 24 = Staatsverträge d. Alt. 326), der spätestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts angesetzt werden muß: Er stellt (24,12 f.) Römer, die in Karthago selbst oder im karthagischen Sizilien Handel treiben, den Bürgern Karthagos gleich und ebenso karthagische Händler in Rom den römischen Bürgern: das karthagische und das römische Bürgerrecht lassen sich also völkerrechtlich auf eine Ebene stellen<sup>11</sup>.

Ein letzter Punkt wird uns etwas länger beschäftigen. Zu den bezeichnenden Merkmalen griechischer Staats- und Gesellschaftsordnung gehört ihr kriegerischer Grundzug; die Bürgerschaft bildet zugleich das bewaffnete Aufgebot, die Heeresversammlung kann in bestimmten Fällen als beratende und beschließende Volksversammlung fungieren (wie uns das schon die Ilias eindrücklich vor Augen führt). In Rom, und wohl allgemein in Italien, lagen die Dinge nicht anders; das lehren uns die römischen *comitia centuriata* und eine vereinzelte Nachricht über den Beschluß eines wichtigen Gesetzes (über die Einführung der fünfprozentigen Freilassungssteuer) durch die Tribukomiten im Heerlager bei Sutrium 357 v. Chr. (Liv. VII 16,7). Wie steht es in diesem Punkt mit Karthago?

Wir sind gewohnt, uns karthagische Heere als Söldnerheere, die Bürgerschaft Karthagos unkriegerisch vorzustellen. Auf die Zeit der Punischen Kriege mag das einigermaßen zutreffen; damals wurden namentlich die Kriege außerhalb Afrikas im wesentlichen mit Söldnern geführt. (Übrigens neigten auch die griechischen Staaten seit dem 4. Jahrhundert dazu, Bürgeraufgebote nur auf nahen Kriegsschauplätzen, in der Ferne dagegen Söldner einzusetzen.) Von daher ist es zu verstehen, daß Polybios (VI 52,1 ff.; XXXI 21,3 f.) den Karthagern Vernachlässigung des Landheeres, insbesondere des Fußvolkes vorwirft und dies ausdrücklich mit der Tatsache in Zusammenhang bringt, daß die karthagischen Heere aus landfremden Söldnern gebildet seien. – Ältere Quellen sprechen eine andere Sprache. Platon (Nom. I 637 de) spricht von den Regeln über den Weingenuß bei verschiedenen Völkern; er nennt in diesem Zusammenhang die Karthager in einem Atem mit Skythen, Persern, Kelten, Iberern und Thrakern und bezeichnet alle diese Völker, die Karthager eingeschlossen, als „kriegerisch“<sup>12</sup>. Dieselbe Zusammenstellung, diesmal noch mit Einbeziehung der Makedonen, finden wir in einer Stelle aus der „Politik“ des Aristoteles (VII 1324 b 2 ff.): Die Karthager werden hier zu den Völkern gerechnet, die nach der Herrschaft über andere streben und deren Institutionen auf dieses Ziel ausgerichtet sind; kriegerische Tüchtigkeit wird bei ihnen in der Form ausgezeichnet, daß sie sovieler Ringe tragen dürfen, wie sie Feldzüge mitgemacht haben. Erinnern wir uns in diesem Zusammenhang auch daran, daß das einzige Fragment aus der Schrift eines sonst unbekanntenen Hippagoras „Über die Verfassung der Karthager“ (FGrHist 743 F 1) von einem Waffentanz handelt! – Daß die Karthager sich auch selbst als ein Kriegervolk sahen, zeigt eine Einzelheit ihrer Gründungssage (Justin. XVIII 5,15 f.): Bei der Aushebung der Fundamente für

<sup>10</sup> Vgl. dazu William Seston, Des „portes“ de Thugga à la „Constitution“ de Carthage, *Revue historique* 237 (1967) 277–294, bes. 291.

<sup>11</sup> Vgl. auch Polyb. VII 2,3 f. über die verbannten Syrakusaner Hippokrates und Epikydes, die in Karthago das Bürgerrecht besitzen.

<sup>12</sup> Vgl. auch Plat. Nom. II 674 ab und Aristot. Oik. I 1344 a 31 ff.

die Stadt fand man zunächst den Schädel eines Ochsen. Das deutete auf eine gewinnbringende, aber mühsame und unfreie Zukunft der Stadt; darum legte man diese an anderer Stelle an, und dort fand man einen Pferdekopf, der anzeigte, „daß es ein kriegerisches und mächtiges Volk sein werde“. Man bejahte also in Karthago den Krieg und wohl auch die Eroberung<sup>13</sup>.

In den sizilischen Kriegen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts begegnen wir wiederholt einer Elitetruppe, der ‚heiligen Abteilung‘ (*hieros lochos*), nach Diodor (XVI 80,4) 2500 Mann stark, gebildet aus dem Kreis der vornehmen und reichen Bürger<sup>14</sup>. Man kannte also in Karthago die uns aus Griechenland und Rom wohlbekannte Abstufung der militärischen Dienstpflicht nach dem Vermögen und bildete sogar die Gardetruppe nach dem timokratischen Prinzip.

Aus dem späten 3. Jahrhundert v. Chr. haben wir mehrere Zeugnisse über die Wahl des Feldherrn durch das Heer, genauer: seine Designation durch das Heer, die dann von den Behörden Karthagos bestätigt wird<sup>15</sup>. Wenn ich mich nicht täusche, war dies das Verfahren, wenn der bisherige Heerführer während des Feldzugs, also fern von der Stadt, ausfiel; dann war es Sache des Heeres, den Mann zu bezeichnen, der es solange führen sollte, bis Rat und Volk in Karthago den neuen Feldherrn bestellt hatten (was in den überlieferten Fällen auf eine Bestätigung des vom Heer bezeichneten Feldherrn hinauslief). Etwas anders, aber doch nach ähnlichen Grundsätzen verfuhr man einmal während des großen Söldneraufstandes nach dem Ersten Punischen Krieg (Polyb. I 82, 5.12): Die beiden Heere Karthagos hatten zunächst getrennt operiert, sich dann aber vereinigt; da sich die beiden Feldherren nicht vertrugen, überließen es „die Karthager“, d. h. die städtischen Autoritäten, dem Heer selbst zu entscheiden, welcher der beiden Feldherrn seinen Posten verlassen mußte, und entsandten dann für ihn einen Nachfolger (den *nicht* das Heer bezeichnet hatte). – Es ist kaum vorstellbar, daß das Heer, dem nach diesen Stellen in bestimmten Fällen die Bezeichnung des Feldherrn zustand, die ganze bunt gemischte, überwiegend aber aus fremdländischen Söldnern zusammengesetzte Streitmacht war; die Entscheidung oblag aller Wahrscheinlichkeit nach den (vergleichsweise wenigen, aber zum Teil hochrangigen) karthagischen Bürgern im Heer, und das Recht des – im Felde stehenden – Heeres, wenigstens für eine Übergangszeit seinen Führer selbst zu bestimmen, wird auf jene frühen Zeiten zurückgehen, in denen das Heer nichts anderes war als das bewaffnete Bürgeraufgebot<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Polybios spricht I 31,8 mit sichtlichlicher Bewunderung von der mannhaften Entschlossenheit, mit der der Rat Karthagos in einer geradezu verzweifelten Lage das Friedensangebot des Regulus zurückwies: „Er trat so mannhaft (*andrōdōs*) und tapfer (*gennaiōs*) auf, daß er lieber alles auf sich nahm und keine Tat und Gelegenheit unversucht ließ, als etwas Unedles und der früheren Taten Unwürdiges mit sich geschehen zu lassen.“ So kann nur ein Historiker sprechen, für den die karthagische Geschichte durch eine lange Reihe ruhm- und erfolgreicher Kriege charakterisiert ist.

<sup>14</sup> Die anderen Stellen: Diod. XX 10,6; 11,1; 12,3,7; vgl. XX 29,5.11.

<sup>15</sup> Die Belege beziehen sich teils auf Hannibal (Polyb. III 13,3f.; Liv. XXI 3,1; Nep. Hann. 3.1: App. Iber. 8,29; Zon. VIII 21,3), teils auf seinen Vorgänger Hasdrubal (Diod. XXV 12).

<sup>16</sup> Vgl. Meltzer, (Anm. 2) Bd. 2, 24f.; Heinrich Christoph Eucken, Probleme der Vorgeschichte des Zweiten Punischen Krieges (Diss. Freiburg i. Br. 1968) 72–74; Gilbert-Charles Picard, La révolu-

Und nun sehen wir uns den Vertrag an, den Hannibal im Jahr 215 in seinem Feldlager in Italien mit Philipp V. von Makedonien abgeschlossen hat (Polyb. VII 9,1 ff. = Staatsverträge d. Alt. 528)<sup>17</sup>. Die Vertragspartner sind König Philipp und die Makedonen mit ihren Bundesgenossen einerseits, Karthago und seine Bundesgenossen andererseits; das zeigen die inhaltlichen Bestimmungen des Vertrages, vor allem §§ 5–7. Am Anfang des Vertragstextes aber sind die Personen und Personenkreise genannt, die (im Namen König Philipps bzw. Karthagos) den Vertrag abgeschlossen haben: auf der einen Seite der Gesandte Philipps, Xenophanes von Athen, auf der anderen Hannibal selbst, als „der Feldherr“ näher bezeichnet, neben ihm drei nur mit ihren Namen genannte Karthager, in denen wir vielleicht seine Unterfeldherren zu sehen haben, weiter „alle karthagischen Ratsherren, die bei ihm sind, und alle Karthager, die mit ihm im Felde stehen“; sie sind es, die gegenüber dem Gesandten Philipps den Eid leisten und damit dem Vertrag seine bindende Kraft geben. (Philipp hatte jedenfalls vor karthagischen Abgesandten einen gleichartigen Eid abzulegen.) Wie man sieht, ist es nicht der Feldherr allein, der die Entscheidung über den Vertragsschluß trifft und Karthago durch einen Eid bindet; es ist auch nicht nur er mit seinen vornehmsten Helfern und Beratern, darunter den ihm beigegebenen Ratsmitgliedern; es ist vielmehr die Gesamtheit der karthagischen Bürger im Heerlager, die bei diesem Vertragsschluß genauso als beschließende Versammlung auftritt wie im Fall der Bezeichnung des Feldherrn. Und das war kein vereinzelter Fall. Wir wissen aus der historischen Überlieferung, daß Hannibal in Italien immer wieder Verträge abgeschlossen hat, und unser Vertragstext selbst bezieht sich auf die durch Verträge mit Karthago verbundenen – bisherigen und zukünftigen – Bundesgenossen in Italien, Gallien und Ligurien (§ 6 f.); wir dürfen sicher sein, daß alle diese Verträge im Namen Karthagos von Hannibals Heeresversammlung abgeschlossen worden sind bzw. werden sollten.

Es lohnt sich übrigens, bei unserem Vertragstext von 215 noch einen Augenblick zu verweilen. In §§ 5 f. (und ähnlich in dem korrespondierenden § 7) finden wir eine lange Aufzählung aller der Elemente, die zusammen den karthagischen Herrschafts- und Einflußbereich ausmachen: genannt werden die Karthager selbst (neben denen Hannibal und die Bürger in seinem Heer noch gesondert aufgeführt werden), die „Untergebenen (*hyparchoi*) der Karthager, die sich an dieselben Gesetze halten“ (wohl die

*Fortsetzung Fußnote von Seite 194*

tion démocratique de Carthage, in: Conférences de la Société d'études latines de Bruxelles 1965–1966, hrsg. v. Guy Cambier (Brüssel 1968) (113–130) 121 f.; *Huß*, (Anm. 2) 477. – Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang auch auf die in Sizilien vom späten 5. bis zum frühen 3. Jahrhundert geprägten Münzen mit der Legende (\*m) mhnt („Volk des Heerlager(s)“ Bezug nehmen, wenn nämlich als Prägeherr die Heeresversammlung auf Sizilien anzunehmen sein sollte; siehe *Huß*, a.O. 492 f. (mit Lit.).

<sup>17</sup> Ich kann hier nicht wiederholen, was ich an anderem Ort (in meinem, inzwischen für den Druck vorbereiteten, Beitrag zum Fünften Internationalen Symposium über das alte Makedonien in Thessaloniki 1989), in Auseinandersetzung vor allem mit den grundlegenden Beiträgen von Elias J. Bickerman (An Oath of Hannibal, in: *E. J. B., Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods* [Como 1985] 255–272; Hannibal's Covenant, ebd. 373–397), über die Rechtsnatur dieses Vertrages und den Aufbau des Vertragstextes ausgeführt habe.

nichtbürgerlichen Bewohner des unmittelbar karthagischen Gebietes<sup>18</sup>), die Uticenser, alle den Karthagern untertänigen Städte und Völkerschaften, die Soldaten und *symmachoi* (gemeint sind die Streitkräfte abgesehen von den Bürgertruppen), schließlich alle mit Karthago vertraglich verbundenen Städte und Völkerschaften in Italien, Gallien und Ligurien. Die Zusammensetzung dieses ‚Reiches‘ aus lauter kleinen, lokal begrenzten politischen Einheiten (die durchweg als Bürger- und Stammesverbände gesehen werden, an ‚Könige und Dynasten‘ wird nicht gedacht) tritt in dieser Aufzählung deutlich hervor und damit die innere Verwandtschaft dieses komplexen politischen Gebildes mit den Herrschaften Spartas, Athens und anderer griechischer Städte sowie Roms; das Ganze hat keine innere Einheit, man versucht gar nicht erst, ein echtes Ganzes daraus zu machen. Daß dieses Bild von allen konkreten Nachrichten über die Ordnung des karthagischen Machtbereichs bestätigt wird, brauche ich nicht auszuführen.

\*

Wir müssen jetzt Karthago verlassen; seine innere Nähe zu den griechischen (und italienischen) Staaten ist uns, hoffe ich, noch etwas deutlicher geworden, als sie uns schon bisher vor Augen stand. Wir wenden uns jetzt noch zwei Texten zu, die sich auf die Phoiniker des Ostens beziehen.

Ein athenischer Volksbeschluß des frühen 4. Jahrhunderts (IG II<sup>2</sup> 141 = Syll.<sup>3</sup> 185) ehrt Straton, den „König der Sidonier“, der sich der athenischen Gesandten auf dem Weg zum Großkönig angenommen hat. Wenn er sich weiterhin um Athen verdient macht, wird ihm der Demos keinen seiner Wünsche abschlagen; fürs erste erhebt man ihn zum Staatsgastfreund (Proxenos – die übliche Ehrung verdienter Ausländer); Erkennungszeichen (*symbola*) werden dafür sorgen, daß die beiderseitigen Abgesandten sich jeweils ohne weiteres ausweisen können. – Was uns interessiert, ist der Zusatzantrag des Menexenos, Z. 29 ff.: Nicht der König allein, sondern auch die Angehörigen der Bürgerschaft, an deren Spitze er steht, werden privilegiert: man befreit die Sidonier, die sich zu Handelsgeschäften in Athen aufhalten,\* von gewissen Lasten, wie sie den Metoiken auferlegt werden – Metoikensteuer, Choregie, Eisphora –, schränkt aber den Kreis der Personen, denen dieses Privileg zuteil wird, ausdrücklich auf die Sidonier ein, „die in Sidon wohnen und dort das Bürgerrecht ausüben“ (*politeuomenoi*,

<sup>18</sup> In diesen *hyparchoi* nicht – wie fast allgemein üblich – die anderen Phoinikerstädte, sondern die nichtbürgerlichen Bewohner des unmittelbar karthagischen Gebietes zu sehen (vgl. immerhin Bickerman, Oath [o. Anm. 17] 267; Anton-Hermann Chroust, Internationale Verträge in der Antike: Die diplomatischen Verhandlungen zwischen Hannibal und Philipp V. von Makedonien, in: Hannibal, hrsg. v. Karl Christ [Wege der Forschung 371, Darmstadt 1974] [275–334] 86 mit Anm. 46; Hatto H. Schmitt, Die Staatsverträge des Altertums, Bd. 3 [München 1969] S. 249 zu Nr. 528), bestimmt mich erstens die Überlegung, daß das privilegierte Utica vor den anderen Phoinikerstädten genannt sein sollte (die der Vertragstext m. E. zu den ‚untertänigen‘ Städten rechnet), zweitens die Erwägung, daß, wenn schon die Streitkräfte Karthagos neben den Karthagern besonders genannt sind, das unmittelbare Gebiet Karthagos erst recht ausdrücklich unter den Schutz des Vertrages gestellt und dann vor den Bundesgenossen und Außenbesitzungen genannt sein sollte (unter die untertänigen Städte und Völkerschaften kann es nicht gut subsumiert sein).

Z. 31 f.), zum Unterschied also von denen, die ihre Verbindungen zur alten Heimat gelöst haben und ganz nach Athen umgezogen sind. Es gibt also ein sidonisches Bürgerrecht, das mehr ist als ein bloßes Heimatrecht (das ja nach den in der antiken Welt allgemein geltenden Grundsätzen auch den Ausgewanderten erhalten bleiben würde); ein Bürgerrecht, an dessen aktiver Ausübung derjenige zu erkennen ist, der, wie wir sagen würden, ‚den Mittelpunkt seiner Lebensverhältnisse‘ nach wie vor in der alten Heimat hat.

Wir kommen nun zu unserem letzten Text, der Grabinschrift des in früher Jugend verstorbenen „Königs der Sidonier“ Ešmun‘azar, wohl aus dem 5. Jahrhundert v. Chr.<sup>19</sup>. In den Zeilen 13 ff. rühmen sich er und seine verwitwete Mutter, die für ihn die Regentschaft geführt hat, ihrer Leistungen, zunächst einer Reihe von Tempelbauten. Dann, Z. 18–20, ist die Rede von zwei Städten in der palästinensischen Küstenebene, Dor und Ioppe, die der Großkönig dem Ešmun‘azar für seine Verdienste (d. h. für die Verdienste der Königinmutter) gegeben hat: „und wir fügten sie den Grenzen (d. h. dem Gebiet) des Landes hinzu, damit sie den Sidoniern auf ewig gehören.“ Der Großkönig, in seiner Denkweise befangen, hat die beiden Städte zunächst dem Stadtkönig von Sidon persönlich zugedacht; dieser bzw. seine Mutter, die für ihn regierte, hat sie durch förmlichen Rechtsakt dem ‚Land‘ der Sidonier zugeschlagen und damit ihre ‚ewige‘ Verbindung mit Sidon, unabhängig von der Person des Stadtkönigs, sichergestellt. In der Tat waren Dor und Ioppe noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts ‚Städte der Sidonier‘. Der Abschnitt in der Küstenbeschreibung des Pseudo-Skylax, der uns dies bezeugt (c. 104 Müller = 87 Peretti), zeigt uns auch, daß sich um diese Zeit alle Küstenstädte Palästinas im Besitz teils von Tyros, teils von Sidon befanden; wir können daraus schließen, daß die Perserkönige und die Stadtkönige der beiden größten Phoinikerstädte auch in anderen Fällen ebenso verfahren wie uns dies durch die Ešmun‘azar-Inschrift für Dor und Ioppe direkt bezeugt ist.

Wir wollen übrigens auch beachten, daß nach dieser Inschrift die neuen Besitzungen „den Sidoniern“ (nicht „zur Stadt Sidon“) gehören sollen. Wir greifen hier dieselbe Auffassung des Staatswesens als eines Personenverbandes, wie sie uns aus der griechischen Welt geläufig ist<sup>20</sup>. Das attische Ehrendekret für König Straton und die Grabinschrift seines Vorgängers Ešmun‘azar bestätigen und ergänzen sich aufs beste, sie zeigen uns – am Beispiel Sidons – die Phoinikerstädte des Ostens als Körperschaften, den Kreis ihrer Angehörigen durch das Bürgerrecht definiert (wie wir das für Karthago vorhin festgestellt haben). In Ermangelung aller institutionellen Einzelheiten dürfen wir uns glücklich schätzen, in diesem fundamentalen Punkt klar zu sehen.

<sup>19</sup> Herbert Donner, Wolfgang Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 Bde. (Wiesbaden 1966–1969) Nr. 14: Text Bd. 1, 3, Übersetzung und Kommentar Bd. 2, 19 ff.

<sup>20</sup> In dieselbe Richtung weist wohl auch die Tatsache, daß in der phoinikischen Königstitulatur seit dem 8. Jahrhundert der Plural des vom Namen der Stadt abgeleiteten Ethnikons (*mlk šdnm*, wie in unserer Inschrift) neben dem einfachen Stadtnamen (*mlk šdn*) auftritt; siehe etwa Maurice Sznyczer, La partie phénicienne de l'inscription bilingue gréco-phénicienne de Cos, in: *Archäologikon Deltion* 35 I (1980 [1986]) 17–30, bes. S. 24 zu Z. 2; Pierre Bordreuil, Charges et fonctions en Syrie-Palestine d'après quelques sceaux ouest-sémitiques du second et du premier millénaire, in: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (1986) (290–308) 301 f.

Der Leser mag sich fragen, warum die griechischen Staatstheoretiker von der Verfassung Karthagos so gern gesprochen, von denen der Phoinikerstädte des Ostens geschwiegen haben, obwohl sie derjenigen Karthagos aller Wahrscheinlichkeit nach sehr ähnlich waren. Nun, in den Augen der Griechen hatten die Phoiniker des Ostens versagt, da sie das höchste Gut, die Freiheit, verloren hatten und den Persern dienen mußten; Karthago dagegen war ein selbständiger, ein mächtiger Staat, dessen Verfassung schon durch den Erfolg als eine gute Verfassung ausgewiesen war. Aus demselben Grund haben die Staatstheoretiker ja auch über die anderen *west*phoinikischen Städte, getreue Abbilder Karthagos, kein Wort verloren; wir aber müssen stets im Auge behalten, daß Karthago, was seine innere Ordnung betraf, kein Sonderfall war, sondern für die Phoiniker insgesamt wohl als repräsentativ gelten darf.

Wenn es aber so war, dann waren die institutionellen Voraussetzungen für einen Einfluß des politischen Denkens der Phoiniker auf das Staatsdenken der Griechen schon im frühen ersten Jahrtausend v. Chr. – wenn nicht noch früher – durchaus gegeben: die Grundsätze und Grundzüge der politischen Ordnung bei den Phoinikern einerseits, den Griechen andererseits dürften einander schon damals soweit ähnlich gewesen sein, daß man sich auf beiden Seiten mit gleichartigen Problemen auseinandersetzen hatte und diese auch in gleicher Weise erfassen konnte<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Den Phoinikern und den in der Entwicklung weiter fortgeschrittenen Teilen der griechischen Welt war, jedenfalls seit der homerischen Zeit, auch der äußere Rahmen der politischen Entwicklung, der Stadtstaat, gemeinsam. Daß sich diese Tatsache am besten aus dem Einfluß orientalischer, insbesondere auch phoinikischer Stadtstaaten auf die Griechen erklären läßt, hoffe ich an anderer Stelle gezeigt zu haben: Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums, in: *Oriens Antiquus* 27 (1988) 287–302.

Frank Crüsemann

## „Theokratie“ als „Demokratie“

### Zur politischen Konzeption des Deuteronomiums

#### I.

Das politische Denken des alttestamentlichen Israel findet seinen wichtigsten Ausdruck im Deuteronomium (5. Mose = Dtn)<sup>1</sup>. Es hat sich eingebürgert, das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26), vor allem aber den Abschnitt über die Institutionen in ihm (16,18–18,22) als eine Verfassung oder einen Verfassungsentwurf zu bezeichnen<sup>2</sup>. Die Verwendung des modernen Begriffs ist in der Sache nahezu unvermeidlich, denn – anders als in den altorientalischen Rechtskodizes, anders auch als im älteren Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) – finden sich hier Bestimmungen über die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen, wird insbesondere der Staat selbst zum Gegenstand rechtlicher Regelungen. Inhaltlich wird dabei die grundlegende Gotteserfahrung der Bibel, die in der Exodus-Tradition festgehaltene Befreiung, werden aber auch die Anstöße der kritischen Prophetie umgesetzt in eine Ordnung des israelitischen Volkes, in der diese Freiheit Gestalt gewinnen soll.

Das Spezifische dieses politischen Denkens wird im Alten Testament selbst nicht *begrifflich* erfaßt, sondern tritt nur in Gestalt konkreter Regelungen auf. Zwar entwickelt gerade das Deuteronomium eine durchaus eigenständige und historisch neue Begrifflichkeit für die für sein Denken zentralen theologischen Inhalte. Indem Begriffe wie „Bund“ (*ʿrīt*), „Erwählung“ (*bbr*), „Tora (Gesetz)“ (*tōrā*), Name Gottes, Liebe Gottes und andere ihre entscheidende und seitdem für die biblische Tradition überhaupt prägende Ausgestaltung erfahren<sup>3</sup>, wird vieles von dem, was sich der Sache nach be-

<sup>1</sup> Zur Deuteronomiumsforschung vgl. *Horst Dietrich Preuß*, Deuteronomium (Erträge der Forschung 164, Darmstadt 1982).

<sup>2</sup> So insbesondere die Spezialarbeiten von *Norbert Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22), (1971), jetzt in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur I (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 8, Stuttgart 1990) 305–323, wo insbesondere das Prinzip der Gewaltenteilung unter Bezug auf die moderne Debatte nach Montesquieu betont wird; *Udo Rüterswörden*, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22 (Bonner Biblische Beiträge 65, Frankfurt/M. 1987), der vom „Entwurf einer Verfassung“ (9) spricht und die engen Beziehungen zu Griechenland herausarbeitet (95 ff.; dazu u. S. 211 ff.). Außerdem vgl. *Preuß*, Deuteronomium (Anm. 1) 136.

<sup>3</sup> Vgl. dazu bes. *Siegfried Herrmann*, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie (1971), jetzt in: *ders.*, Gesammelte Studien zur Geschichte und Theo-

reits im Bundesbuch wie der Prophetie findet, neu gefaßt. Doch gleichzeitig findet das Deuteronomium für seine eigenen Innovationen wie die Kultuseinheit (Dtn 12) keine explizite Begrifflichkeit, und das gilt gerade auch für sein politisches Denken. Nur Worte der Alltagssprache wie König, Richter, Älteste werden verwendet, bei den Beamten immerhin wird der übliche Begriff (*sār*) vermieden<sup>4</sup> und durch einen weniger beladenen (*šōtēr*, Schriftführer, Sekretär o. ä.) ersetzt.

Dieses Fehlen einer Eigenbegrifflichkeit für wichtige inhaltliche Züge ist bei alttestamentlichen Phänomenen nicht ungewöhnlich<sup>5</sup>. Methodisch erfordert dieser Befund ein vorsichtiges, beschreibendes Verfahren, bei dem die Erfassung von Inhalten und Textstrukturen Vorrang vor begrifflicher Deutung haben muß. Dennoch kann historisch-exegetische Bemühung natürlich nicht auf eine sachgemäße Begrifflichkeit verzichten. Doch weil sie eine von außen herangetragene sein muß, kann sie stets nur unter Vorbehalt verwendet werden. Für die politische Sphäre bietet sich dabei die griechische Terminologie nahezu alternativlos an. Und so verwende ich in der Überschrift auch entsprechende Termini, wobei aber schon die provokante Zusammenstellung zeigt, daß das Spezifische, was hier zu erfassen ist, in den griechischen Begriffsmustern gerade nicht aufgeht.

Der Begriff „Theokratie“ ist vom hellenistischen Juden Flavius Josephus für die charakteristische Verfassung seines Volkes geprägt worden, um damit die klassischen Begriffe des griechischen Verfassungsdenkens zu ergänzen und zu konterkarieren<sup>6</sup>. Josephus trifft damit ganz sicher den zentralen Differenzpunkt: Es ist der eines göttlichen Gesetzgebers und sogar Herrschers, dem die jüdische Gemeinschaft verpflichtet ist. Allerdings wird der Begriff bereits bei Josephus, also vom Ursprung an, mit Priesterherrschaft gleichgesetzt. Diese Konnotation prägt den Begriff der Theokratie bis heute, wo er als Herrschaft orthodoxer religiöser Kreise, als Dominanz religiöser Gemeinschaftsformen etwa für die Diskussion im heutigen Israel bestimmend ist<sup>7</sup>. Nun mag hier dahingestellt bleiben, ob und inwieweit für die römische Zeit die Sicht des Josephus zutrifft. Für die biblische Periode und insbesondere für das politische

*Fortsetzung Fußnote von Seite 199*

logie des Alten Testaments (Theologische Bücherei 75, München 1986) 163–178; Rudolf Smend, *Theologie im Alten Testament* (1982), jetzt in: *ders.*, *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien 1* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 99, München 1986) 111 ff. Zu den einzelnen Begriffen sei grundsätzlich auf die neueren Lexika verwiesen, insbesondere auf: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. v. G. Johannes Botterweck, Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren, bisher Bd. I–VI (Stuttgart u. a. 1973–1989).

<sup>4</sup> Vgl. dazu Udo Rüterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 117, 1985).

<sup>5</sup> „Die Verpflichtung zur Präzision der Aussage kannte auch das alte Israel; aber es hat diese Präzision nicht von der Begrifflichkeit gefordert, sondern von der Wiedergabe von Tatbeständen“, sagt etwa Gerhard von Rad zu entsprechenden Phänomenen in der Weisheit, *ders.*, *Weisheit in Israel* (Neukirchen 1970) 43.

<sup>6</sup> Contra Apionem II 165 f. Vgl. dazu Wilhelm Michaelis, Art. κράτος (Θεωκρατία), κράτειω κτλ., in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III* (Stuttgart 1938) 908 f.; Gershon Weiler, *Jewish Theocracy* (Leiden u. a. 1988) 3 ff.

<sup>7</sup> Dazu Weiler, *Theocracy* (Anm. 6).

Denken des Deuteronomiums trifft es sicher nicht zu. Die Herrschaft Gottes vollzieht sich gerade nicht durch die Macht von Priestern hindurch, die eine bemerkenswert geringe Rolle spielen. Da das göttliche Gesetz und mit ihm die politische Macht dem im Deuteronomium angeredeten „Du“ anvertraut wird, hinter dem sich das – noch stärker abzugrenzende – Volk im ganzen verbirgt, spreche ich von „Demokratie“, ein Begriff, der ausführlicher zur Debatte stehen muß<sup>8</sup>.

Die Paradoxie des Titels soll den Vergleich mit den griechischen Entwicklungen herausfordern und ermöglichen. Seit dem Zusammenstoß jüdischer und griechischer Kultur im Hellenismus und ihrem Austrag im hellenistischen Judentum hat die schärfere und anscheinend klarere griechische Begrifflichkeit in einer Weise dominiert, daß es bis heute erheblicher wissenschaftlicher Anstrengungen bedarf, den nicht-griechischen Gehalt zentraler alttestamentlicher Begriffe und Denkformen freizulegen. Bei allen Vergleichen von altem Israel und altem Griechenland trifft man auf *erstaunliche Analogien und auf engste Verwandtschaft*, gleichzeitig aber auch auf tiefe Differenzen, die nicht zuletzt im begrifflichen Ansatz bzw. im Fehlen von Begriffen in Erscheinung treten. Um zu vermeiden, im heutigen Erkennen und historischen Rekonstruieren das zu wiederholen, was im Hellenismus geschehen ist, soll im folgenden versucht werden, das Eigenständige des politischen Ansatzes, die eigentümliche Form von Herrschaft des Volkes, in Grundzügen herauszuarbeiten, wie sie im Deuteronomium zu finden ist. Einen Vergleich mit Griechenland stelle ich an das Ende.

## II.

Den radikalsten Einschnitt gegenüber dem Alten Orient, wo das Königtum der Mittler zwischen der irdischen und der himmlischen Welt ist, aber auch der tiefste Bruch gegenüber dem Verständnis des Königtums, wie es im Alten Testament etwa in den Königspsalmen hervortritt (zum Beispiel Ps 2; 45; 72; 110), stellt das deuteronomische Königsgesetz vor:

Dtn 17,14–20<sup>9</sup>: (14) Wenn du in das Land, das dein Gott Jahwe dir geben wird, kommen wirst, es in Besitz nehmen wirst, darin wohnen und sagen wirst: „Ich will über mich einen König, wie alle Völkerschaften, die um mich herum sind, setzen!“, (15) dann sollst du einen König über dich setzen, den dein Gott Jahwe erwählen wird. Aus der Mitte deiner Brüder sollst du einen König über dich setzen; du darfst keinen fremden Mann, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen. (16) Nur: er soll nicht für sich die Anzahl der Pferde vergrößern, und er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückführen, um die Anzahl der Pferde zu vergrößern, wo doch Jahwe euch sagte: „Ihr sollt nicht noch einmal auf diesem Weg zurückkehren!“ (17) Und er soll nicht für sich die Anzahl der Frauen vermehren, und sein Herz soll nicht abtrünnig werden, und die Menge des Goldes und Silbers soll er nicht zu sehr vergrößern. (18) Und wenn es dann soweit ist, daß er auf seinem königlichen Stuhl sitzt, dann soll er sich eine Abschrift dieses Gesetzes in ein Buch schreiben, aus der Obhut der levitischen Priester. (19) Und es soll bei ihm sein, und er soll alle Tage seines Lebens in ihm lesen, damit er lernt, seinen Gott Jahwe zu fürchten, indem er alle Worte dieses Gesetzes beachtet, und alle diese Bestimmungen durchführt. (20) Damit sich sein Herz nicht über seine Brüder erhebt und es nicht von diesem Gebot nach rechts oder links abweicht, auf daß er lange Zeit über seinem Reich bleibt, er und seine Söhne, inmitten Israels.

<sup>8</sup> Dazu vgl. u.S. 204 ff., 211 ff.

<sup>9</sup> Übersetzung nach *Rüterswörden*, Gemeinschaft (Anm. 2) 50.

Hiernach geht die Einrichtung eines Königtums also allein auf den Wunsch des Volkes zurück (v. 14). Es selbst setzt ihn ein (v. 15), allerdings den von Jhwh Erwählten, der aber aus der Mitte der Brüder stammt, Gleicher unter Gleichen ist. Der gesamte Rest des Gesetzes gilt Regelungen, die die Macht des so gewählten Königs begrenzen. Nicht viele Pferde soll er halten (v. 16), das betrifft die Größe des Militärs, nicht viele Frauen (v. 17), was unter anderem die diplomatischen Beziehungen beschränkt, und nicht viel Gold und Silber, was die gesamten Einkünfte aus Steuern und dergleichen betrifft. Und vor allem: Der König steht unter der Tora (v. 18 f.), also gerade auch unter dem vorliegenden Gesetz. Der abschließende Vers 20 nennt das Ziel: Der König soll sich nicht über seine Brüder, das übrige Volk, erheben.

Das gesamte Gesetzeswerk des Deuteronomiums entspricht dem hier Angeordneten. Der König kommt sonst explizit nicht vor, auch nicht da, wo man es erwarten würde. Er hat mit dem Gerichtswesen (besonders 16,18 ff.; 19) so wenig zu tun wie mit dem Krieg (20), beides sind sonst auch im Alten Testament klassische Organe der Staatstätigkeit. Erst recht hat der König nichts mit dem Kult zu tun. All diese Bereiche werden ausschließlich dem angeredeten „Du“ anvertraut. Selbst die Hauptsteuer, der Zehnte, wird ihm entzogen und in eine Wallfahrtsabgabe bzw. eine Armensteuer verwandelt (14,22 ff.; 16,12 ff.)<sup>10</sup>. Wenn man fragt, was eigentlich danach dem König in dieser – so muß man es doch nennen – konstitutionellen Monarchie, wo er zunächst als „Musterisraelit“ erscheint<sup>11</sup>, an Macht und Aufgaben bleibt, dann ist höchstens zu sagen, daß das dreifache „nicht (zu) viel“ von v. 16–18 zeigt, daß auf diesen Gebieten immerhin ein Rest von Einfluß und Tätigkeit geblieben ist.

Die umfassende Kompetenz des hier angesprochenen „Du“ kommt vor allem in den Bestimmungen über Recht und Krieg zum Vorschein. In Dtn 16,18–20 heißt es<sup>12</sup>:

(18) Richter und Schreiber sollst du dir einsetzen in allen deinen Toren, die dein Gott Jahwe dir geben wird, nach deinen Stämmen, und sie sollen das Volk gerecht richten. (19) Beuge nicht das Recht, sieh die Person nicht an, und nimm keine Bestechung an, denn Bestechung macht die Augen der Weisen blind und verkehrt die Sachen der Gerechten. (20) Gerecht, gerecht sollst du handeln, damit du lebst und das Land in Besitz nimmst, das dein Gott Jahwe dir geben wird.

Die Bedeutung dieser Passage wird im Aufbau des deuteronomischen Gesetzes dadurch unterstrichen, daß unmittelbar danach in 16,21 ff. kultische Regelungen stehen, die den gewichtigen Beginn des Gesetzes in Dtn 12 f. wieder aufnehmen. Die dort formulierte Einheit Gottes und seiner Kultstätte hängen also mit der für die Volkssouveränität entscheidenden Gerichtshoheit untrennbar zusammen. Und das ist offensichtlich der Kernpunkt: Nicht der König bzw. von ihm eingesetzte Richter sollen die Rechtsprechung vollziehen, sondern letztlich das Volk selbst. Das angeredete Du – nicht der König, auch nicht etwa das in 17,8 ff. genannte Zentralgericht – setzt Richter und Verwaltungsorgane ein, also das Volk selbst und allein. Dabei wird neben den

<sup>10</sup> Zum Zehnten in Israel vgl. Frank Crüsemann, *Der Zehnte in der israelitischen Königszeit*, in: *Wort und Dienst* 18 (Bielefeld 1985) 21–47.

<sup>11</sup> So *Lobfink*, *Prinzip der Gewaltenteilung* (Anm. 2) 316.

<sup>12</sup> Übersetzung nach *Rüterswörden*, *Gemeinschaft* (Anm. 2) 10.

Richtern eine Größe erwähnt, die gerade nicht mit dem üblichen Titel der königlichen Beamten (*šār*) bezeichnet wird, sondern mit einem Wort, das bloße Schreibtätigkeit bezeichnet, also Schriftführer, Listenführer, Sekretäre (*šōtēr*). Die gesamte Gerichtsorganisation wird aber damit nicht einfach auf diese gewählten Organe übertragen. Neben v. 18 steht v. 19, der besagt, daß das Volk auch weiterhin für Rechtsprechung und überhaupt für Gerechtigkeit, die letzter Maßstab ist (v. 20), verantwortlich bleibt. Dahinter steht die israelitische Torgerichtsbarkeit, an der alle freien Männer, jedenfalls aber die Sippenältesten, aktiv teilnehmen<sup>13</sup>. Dem entspricht es, daß im übrigen Deuteronomium als rechtsprechende Instanzen sowohl Richter<sup>14</sup> wie auch Ältestengremien<sup>15</sup> genannt werden. Beides ist nicht gegeneinander auszuspielen, sondern stellt gemeinsam die übliche staatliche Gerichtsbarkeit dar. Neu ist allein die Bestimmung der Beamten durch das Volk.

Auf die weiteren Rechtsinstitutionen des Deuteronomiums sei nur kurz verwiesen. Nach Dtn 19 werden Asylorte eingerichtet, weil damit nach dem Fortfall der traditionellen Tempel im Land „unfreiwillige“ Totschläger Zuflucht vor der Blutrache finden können<sup>16</sup>. Ferner ist da das Zentralgericht von 17,8 ff. Es soll die schweren Fälle lösen, ihm obliegt also damit die Rechtsfortschreibung. Es ist für die Frage nach der im Deuteronomium sprechenden Autorität wichtig, daß seine Urteile und Entscheidungen die gleiche Dignität haben wie der im Gesetz sprechende Mose selbst. Das Zentralgericht ist also mit und neben dem Propheten „wie Mose“ (18,9–22) die Instanz, die nach Mose weiter mit seiner Kompetenz sprechen kann. Der im deuteronomischen Gesetz sprechende Mose hat in dieser Instanz im späteren Israel eine Repräsentanz, die wie er selbst der Übermittlung des Gotteswillens dient. Der Schluß ist unausweichlich, daß dieser Gerichtshof auch etwas mit der Entstehung des Gesetzbuches selbst und seinem Anspruch zu tun haben muß<sup>17</sup>.

Die Volkssouveränität zeigt sich schließlich im Kriegsgesetz von Dtn 20. Auch hier wird kein König oder ein anderes zentrales Machtorgan erwähnt. Es setzt ein: „Wenn du ausziehst zum Krieg gegen deine Feinde ...“. Priester (v. 2 ff.) und Schriftführer (v. 5–8), also die nach Dtn 16,18 vom Volk selbst eingesetzten Verwaltungsorgane werden mit bestimmten Funktionen bei der Vorbereitung betraut, doch die entscheidenden Regeln zum Verhalten im Krieg in v. 10 ff. richten sich ausschließlich an das Du. Das Volk selbst entscheidet über die Belagerung einer Stadt (v. 19) und das Verhalten dabei. Leider ist der Vers 9 nicht ganz eindeutig. Nach der Rede der Schreiber soll „man“ – oder sollen „sie“, die gewählten Schreiber (16,18) – militärische Führer an

<sup>13</sup> Zum israelitischen Rechtswesen s. *Herbert Niebr*, Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 130, Stuttgart 1987).

<sup>14</sup> Vgl. Dtn 18,18; 17,8 ff.; 25,1 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Dtn 19,1 ff.; 21,1 ff. 18 ff.; 22,13 ff.; 25,5 ff.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu bes. *Alexander Rofé*, The Historicity of the Cities of Refuge in Biblical Law, in: *Studies in Bible* 1986, hrsg. v. *Sara Japhet* (Scripta Hierosolymitana XXXI, Jerusalem 1986) 205–239.

<sup>17</sup> Vgl. vorläufig *Frank Crüsemann*, Das Bundesbuch – historischer Ort und institutioneller Hintergrund, in: *Congress Volume Jerusalem 1986*, hrsg. v. *John A. Emerton* (Supplements to Vetus Testamentum XL, Leiden u.a. 1988) 35 ff.

die Spitze des Volkes stellen; im letzteren Falle wären die Militärs nicht direkt, sondern nur indirekt vom Volk selbst bestimmt.

Für die Frage nach den politischen Kompetenzen sind dies zweifellos die entscheidenden Gesetze. Doch das deuteronomische Gesetz spricht weit darüber hinaus *alle* Schichten, Klassen und Gruppen, *alle* uns bekannten Institutionen der damaligen Gesellschaft an. Sie alle werden vom sprechenden Mose in Grundzügen rechtlich-politisch geordnet, wobei die breite Sozialgesetzgebung von besonderem Gewicht ist.

### III.

Wer ist nun dieses im Deuteronomium angededete „Du“ (bzw. „Ihr“), dem vom sprechenden Mose alle politische Macht und Kompetenz in die Hände gelegt wird? Wer ist die Größe, die Richter und Beamte einsetzt und – in Kooperation mit Gott – sogar den König selbst, die Recht spricht, über die Kriegführung entscheidet sowie über all die vielen Fragen rechten Kultes und gerechter Sozialordnung, die das deuteronomische Gesetz anspricht, zu wachen hat, dem also alle anderen Teile der damaligen Gesellschaft letztlich zugeordnet und unterworfen werden?

Negativ tritt dieses „Du“ in der Unterscheidung von anderen Gruppen hervor. Sklaven (15,12 ff.), Lohnarbeiter (24,14 f.), Fremde, das heißt Daueransässige ohne Grundbesitz und verwandtschaftliche Bindung (14,28 f.; 24,17.19.21 u.v.a.), levitische Priester (18,1 ff.), Witwen und Waisen, aber auch König und Beamte sind deutlich von diesem „Du“ unterschieden. Wie bereits im älteren Bundesbuch und im Dekalog gilt also das deuteronomische Gesetz landbesitzenden freien israelitischen Männern. Es spricht damit nicht einfach „Israel“ an – die übliche pauschalisierende Redeweise ist genau wie die vom „Volk“ ungenau. Es geht um den Teil Israels, der *für* dieses Volk handelt und handeln kann, der es repräsentiert. Er wird aber jedenfalls im Gesetz selbst nirgends einfach mit Israel identifiziert. Die Leviten etwa sind zweifellos Teil des Volkes und sind dennoch nicht Teil des angededeten „Du“. Sie haben keinen Landbesitz (18,1 14,27 u.a.), gehören weithin zu den *personae miserae* (z. B. 14,29M 16,11.14) und werden deshalb von vielen deuteronomischen Bestimmungen gar nicht betroffen. Etwas komplizierter liegen die Dinge bei den Frauen. Es fällt auf, daß die israelitischen Ehefrauen bei der Aufzählung der Teilnehmer der großen Jahresfeste fehlen, hier stehen nur Sohn, Tochter, Sklave, Sklavin, Witwe, Waise, Fremde und Leviten (bes. 16,11.14) – bleiben die Ehefrauen zu Hause? Das ist nach dem, was etwa die alttestamentlichen Erzählungen erkennen lassen (z. B. 1 Sam 1), ganz unwahrscheinlich. Warum sollten sie weniger Rechte haben als die Sklavinnen? Man muß annehmen, daß sie in Form eines inklusiven Sprachgebrauchs in das „Du“ eingeschlossen sind. Nur in den Fällen, wo die Frau besonders als Mutter selbständig vor Gericht agieren kann (z. B. 21,19; 22,15), wird sie explizit genannt.

Insbesondere der Begriff des „Bruders“<sup>18</sup> macht die Grenze des angededeten „Du“ deutlich. Das Sklavengesetz von 15,22 ff. geht davon aus, daß sich „dein Bruder“ verkauft. Der Schuldklave war nicht nur „Bruder“, solange er frei war, er bleibt es auch

<sup>18</sup> Vgl. *Lothar Perlt*, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“, in: *Kirche. Festschrift G. Bornkamm* (Tübingen 1980) 27–52.

als Sklave, diese Beziehung begründet letztlich die Freilassungs- und vor allem die Ausstattungsregel (15,14). Aber während der Zeit seiner Sklaverei ist der „Bruder“ natürlich nicht im „Du“ des Gesetzes eingeschlossen. Es kann und soll zwar für ihn rechtlich gehandelt werden, er selbst aber ist nicht eigentlich rechtsfähig, bleibt bloßes Rechtsobjekt.

Theologisch wird die angeredete Schicht der freien grundbesitzenden Männer dadurch qualifiziert, daß sie als die aus Ägypten Herausgeführten, aus der Unfreiheit in der Tat des Exodus Befreiten angesprochen werden. Das gesamte Gesetz gilt den so Befreiten (bes. etwa 6,20 ff.). Erinnerungen an den Exodus durchziehen als Begründung das gesamte Korpus<sup>19</sup>. Ebenso wird die Geltung des Gesetzes insbesondere in den sogenannten historisierenden Gebotseinleitungen, aber auch sonst durchgängig an den Landbesitz gebunden. „Wenn du in das Land kommst, das Jhwh, dein Gott, dir geben will ...“, lautet immer wieder die Gesetzeseinleitung<sup>20</sup>. Dieser theologischen Charakterisierung der Voraussetzungen der Gesetze entspricht die oben herausgestellte sozialgeschichtliche Bestimmung der Angeredeten.

Zweifellos laufen die aktuellen gesellschaftlichen Konflikte quer durch diese Schicht der freien landbesitzenden Bauern hindurch (z. B. 15,1 ff. 12 ff.). Kreditgeber und überschuldete Kleinbauern, Sklavenkäufer wie potentielle Sklaven gehören ihr gleichermaßen an. Die im Deuteronomium aufgeschriebenen Gesetze werden dieser Größe anvertraut, um die auf dem Exodus beruhende Freiheit zu gestalten und zu bewahren. Damit ist dieses „Du“ verantwortlich für das gesamte künftige Geschick Israels, für Heil und Unheil, Segen und Fluch (z. B. 30,15 ff.).

#### IV.

Die Frage nach der Realitätsbezogenheit und damit nach dem Status dieser Gesetze hängt unlöslich mit der nach dem historischen Ort, mit Entstehung und Praktizierung des deuteronomischen Gesetzes zusammen. In der alttestamentlichen Wissenschaft gibt es dazu einen grundsätzlichen Dissens und zwar sowohl für das Deuteronomium im ganzen wie speziell auch für die Ämtergesetze in 16,18–18,22. Auf der einen Seite steht die These einer exilischen oder gar nachexilischen Entstehung<sup>21</sup>. Ist das politische Denken des Deuteronomiums in einer Lage entstanden, als es gar keinen eigenen Staat mehr gab, also die Fragen von Steuern, Königtum, Gerichtsorganisation, Krieg etc. faktisch gar nicht zur Debatte standen, würde es sich um utopische Entwürfe für eine zu erwartende Zukunft handeln. Sie wären dann in dieser Form auch niemals in der Realität praktiziert worden<sup>22</sup>, denn auf das nachexilische Israel haben sie bestenfalls indirekt, weil zusammen mit ganz andersartigen Vorstellungen, eingewirkt. Nun wird eine solche Spätdatierung zwar heute häufiger vertreten, ist aber insbesondere für das Gesamtgesetz nie wirklich im Detail begründet worden. Die wich-

<sup>19</sup> 13,6.11; 5,15; 16,1.3.6.12; 21,8; 24,9.18.22; 25,17; 26,8 u. a.

<sup>20</sup> 6,10; 8,7; 11,29.31; 12,29; 17,14; 18,9; 19,1; 26,1; 27,2.

<sup>21</sup> Bes. *Gustav Hölscher*, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 40 (1922) 161–255; für den Verfassungsteil bes. *Lobfink*, *Prinzip* (Anm. 2) 314.

<sup>22</sup> So explizit *Lobfink*, *Prinzip* (Anm. 2) 314.

tigsten Gründe gehen gerade von den angeblich utopischen, nicht realisierbaren Forderungen der Gesetze aus. Beim Königsgesetz wie beim Kriegsgesetz handele es sich um „ideale(n) Forderungen“, die nie geltendes Recht gewesen sein könnten<sup>23</sup>. Methodisch muß dieser Schluß jedoch als unzulässig gelten. Weder können heutige Vorstellungen über Realisierbarkeit zum Maßstab gemacht werden, zumal nicht für Datierungsfragen, noch stimmt die Voraussetzung, vorexilische Gesetze hätten keine „idealen“ Bestimmungen enthalten, man braucht nur an das Sabbatjahr (Ex 23,10 f.) zu erinnern. Wie viele Gesetze von der Antike bis zur Gegenwart enthalten die jeweilige Realität überschneidende Elemente!

Im übrigen geht das deuteronomische Gesetz auf die spezifischen rechtsgeschichtlichen Herausforderungen der Exilszeit, die sich nach dem Zusammenbruch einer eigenen Staatlichkeit stellten, gerade nicht ein<sup>24</sup>. Die Bindung des gesamten Gesetzes, auch zum Beispiel der spezifischen religiösen und kultischen Teile an den unbeschränkten Landbesitz Israels, wie er in den historisierenden Gebotseinleitungen vollzogen wird, ist gerade nicht als utopischer Entwurf für die Zeit einer Restitution verständlich<sup>25</sup>. Weder die Wahlmöglichkeit im Königsgesetz (17,14) noch die Bindung des Mantikverbots im Prophetengesetz (18,9 ff.) werden im Zusammenhang einer utopischen neuen Landnahme verständlich. Das Deuteronomium setzt vielmehr durchgehend einen wohl gefährdeten, aber doch real bestehenden Landbesitz voraus und kann nur deshalb die Geltung der Gesetze daran binden.

<sup>23</sup> So bes. und mit großer Wirkung *Hölscher*, *Komposition* (Anm. 21) 227 ff.). Da *Lobfink* (etwa in der Auseinandersetzung mit Rütterswörden (*ders.*, *Rez. Rütterswörden* [o. Anm. 2] *Theologische Literaturzeitung* 113, 1988, 425–430) überzeugende sprachliche Gründe nur für eine „deuteronomistische“, das heißt aber im Zusammenhang mit einer umfassenden Geschichtserzählung stehenden Einordnung von Dtn 17,14 und damit der gesamten Verfassungspassagen sieht, diese Erzählung aber nicht zwingend für exilisch hält (bes. 428), bleibt als Grund für den Ansatz in der Exilszeit nur die allgemeine Überlegung, daß eine solche Vorstellung „nahezuliegen“ scheint (426 f.). Doch ist die abgewiesene Alternative lediglich die, daß Josia selbst solche kritischen Gesetze kaum „in Auftrag gegeben“ hat (427). Dem soll unten eine andere Überlegung entgegengehalten werden.

<sup>24</sup> Das ist etwa dann im Heiligkeitgesetz (Lev 17–26) der Fall, vgl. *Frank Crüsemann*, *Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Deutung des Heiligkeitgesetzes*, in: *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift R. Rendtorff* (hrsg. v. *Erhard Blum* u. a., Neukirchen 1990) 117–129. Interessanterweise sieht jetzt *Norbert Lobfink*, *Die huqqim umispäfim* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, in: *Biblica* 70 (1989) 1–30, in Dtn 12,1 eine exilische Außerkräftsetzung des eigentlichen deuteronomischen Gesetzes: „Alle Gesetze, die von da ab folgen, sollen als Gesetze aufgefaßt werden, die nur für ein Israel gelten, das in seinem Land lebt, während diese Einschränkung bei den Gesetzen, die vorausgehen ... nicht gilt, noch weniger natürlich beim Dekalog selbst“ (26).

<sup>25</sup> Zur Diskussion um die Datierung dieser Formeln vgl. *Norbert Lobfink*, *Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerkes*, in: *Die Botschaft und die Boten*, Festschrift H. W. Wolff (hrsg. v. *Jörg Jeremias* u. *Lothar Perliitt*, Neukirchen 1981) 87 ff.; *Rütterswörden*, *Gemeinschaft* (Anm. 2) 54 ff.; *Lobfink*, *Rez. Rütterswörden* (Anm. 23) 427 f. Die Zuweisung zu späten Schichten des Deuteronomiums ist eine recht relative, die auch *Lobfink* nicht zwingend auf exilische Entstehung deutet. Auch unabhängig von der für mich keinesfalls überzeugenden These, sie setzten einen literarischen Erzählzusammenhang voraus, der die Landnahme umgreift, läßt sich ihre Funktion bei wichtigen Gesetzen gerade nicht aus der exilischen Lage heraus verstehen.

Auch andere vorgetragene Argumente für eine Spätdatierung haben sich nicht als schlüssig erwiesen<sup>26</sup>, und Rütterswörden hat mit guten Gründen den Verfassungsteil für vorexilisch gehalten<sup>27</sup>. So gehen die meisten Forscher heute nach wie vor von einem Zusammenhang des deuteronomischen Gesetzes mit jenem Gesetzbuch aus, das nach 2 Kön 22 f.<sup>28</sup> der König Josia im Jahr 622 vor Christus im Jerusalemer Tempel bei Renovierungsarbeiten gefunden und danach feierlich in Kraft gesetzt haben soll. Insbesondere die in 2 Kön 23,4 ff. geschilderten Reformmaßnahmen, die auf eine Beseitigung sämtlicher Kultorte außerhalb des Jerusalemer Tempels hinauslaufen, lassen sich ausschließlich mit den entsprechenden Bestimmungen in Dtn 12 verbinden. Allerdings wird diese Identifizierung heute meist mit der These verbunden, daß es sich bei dem Gesetzbuch des Josia lediglich um einen kleinen Teil des heutigen Deuteronomiums gehandelt haben kann und daß weite Passagen in ihm späteren exilischen Ursprungs sind<sup>29</sup>. Zudem ist natürlich durch diese Identifizierung die Frage nach der genauen Entstehungszeit nicht beantwortet, und es gibt entsprechend unterschiedliche Versuche<sup>30</sup>, die von der Annahme alter, vorstaatlicher Wurzeln bis hin zu der reichen, es sei erst für die Reform geschaffen und dann von Josia „in Auftrag gegeben“ worden<sup>31</sup>.

Die Reformmaßnahmen Josias nun hängen ganz eindeutig mit den weltpolitischen Veränderungen zusammen, die sich durch den Zusammenbruch des assyrischen Großreichs vollzogen haben, was ab etwa 626 in Palästina offenkundig gewesen sein muß<sup>32</sup>. Zumindest die öffentliche Verpflichtung auf das neugefundene Gesetzbuch, der damit öffentlich proklamierte Bund mit Israels Gott (bes. 2 Kön 23,1 ff.) anstelle des mit dem König von Assur geschlossenen ist ein deutlicher Ausdruck der neuen Konstellation. Ist aber das Gesetz, und sind insbesondere seine politischen Passagen erst mit und für diesen Zeitpunkt konzipiert? Da sie dann doch wohl letztlich auch auf den großen König Josia selbst zurückgehen müßten, ist das denkbar unwahrscheinlich, dazu wird gerade die königliche Macht doch zu weit beschnitten.

<sup>26</sup> Aus der sehr vielschichtigen Diskussion (vgl. Anm. 23.25) sei hier nur das Problem genannt, ob die *w' qatal*-Formen mit erzählerischer Funktion in 2 Kön 24 ff. zwingend auf eine spät-nach-exilische Herkunft schließen lassen; die ausführlichste Analyse von Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129, 1982) 275–297 dürfte das Argument im Kern entkräftet haben.

<sup>27</sup> *Rütterswörden, Gemeinschaft* (Anm. 2) *passim*.

<sup>28</sup> Zur Forschungslage vgl. Norbert Lobjink, *Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22–23*, in: *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVIII, Leuven 1985) 24–48; ders., *The Cult Reform of Josiah of Judah: 2Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion*, in: *Ancient Israelite Religion*, Festschrift F. M. Cross (Philadelphia 1987) 459–475.

<sup>29</sup> Zur Diskussionslage vgl. Preuß, *Deuteronomium* (Anm. 1) 33 ff. sowie die Schichtentabelle 46 ff.

<sup>30</sup> Zur Diskussionslage Preuß, *Deuteronomium* (Anm. 1) 27 ff.

<sup>31</sup> So Lobjink, *Rez. Rütterswörden* (Anm. 23) 427, für ihn ist das die einzige und dann abgewiesene Alternative zur Annahme exilischer Herkunft der Verfassungsbestimmungen.

<sup>32</sup> Zum historischen Hintergrund vgl. etwa Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* Bd. 2 (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Bd. 4/2, Göttingen 1986) 339 ff.

Es legt sich deshalb eine andere These nahe: Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes ist am ehesten aus der Situation des Anfangs der Josianischen Herrschaft verständlich, und seine vielfachen literarischen Wachstumsspuren sind nicht in erster Linie auf die veränderte Lage im Exil, sondern auf die tief einschneidenden geschichtlichen Wandlungen davor zurückzuführen. Nach dem Tod des jahrzehntelangen Assur-Vasallen Manasse (2 Kön 21,1–18) wird 642/1 vor Christus sein Sohn Amon König. „Da zettelten die Diener Amons gegen ihn eine Verschwörung an und töteten ihn in seinem Palast“ (2 Kön 21,23). Es handelt sich um einen Putsch, der von den eigenen „Dienern“ (*abdē 'āmōn*), von den speziell dem König und seiner Familie ergebenen Hofkreisen ausgeht. Über Grund und Anlaß ist nichts erkennbar. Offenbar haben die putschenden Kreise einen Dynastiewechsel erzwingen wollen. Denn in Vers 24 heißt es weiter: „Das Volk des Landes erschlug alle, die sich gegen König Amon verschworen hatten, und das Volk des Landes machte seinen Sohn Josia zum König an seiner Statt“. Wie in mehreren anderen Fällen sichert auch diesmal der jüdische Landadel, die Schicht der freien Grundbesitzer Judas, die sich hinter diesem *'am-bā'āraeš* verbirgt<sup>33</sup>, die Kontinuität des Davidhauses. Sie greift ein, beseitigt die putschenden Hofkreise und bringt Josia auf den Thron. Der aber ist zu diesem Zeitpunkt ein Kind, acht Jahre alt (2 Kön 22,1). Damit liegt die Macht auf Jahre hinaus bei diesem *'am-bā'āraeš* und seinen Repräsentanten. Über dreißig Jahre später, beim überraschenden Tod dieses Josia auf dem Schlachtfeld von Megiddo, hat der gleiche *'am-bā'āraeš* die Macht nach wie vor – oder bereits wieder – in der Hand. Er allein regelt nach 2 Kön 23,30 die Nachfolge, indem er Joahas, einen Sohn Josias, zum König macht. Der aber ist nicht der älteste Sohn und damit nicht der reguläre Thronerbe. Jojakim ist zwei Jahre älter (vgl. 2 Kön 23,31 und 36) und wurde offenkundig aus politischen Gründen übergangen. Als er später König von Ägyptens Gnaden wird, betreibt er eine Politik, die deutlich von der seines Vaters Josia abweicht (vgl. besonders Jer 22,13 ff.), und er belastet zudem den *'am-bā'āraeš* schwer, indem er notwendige Tribute auf ihn umlegt, statt sie wie üblich aus der Staats- oder Tempelkasse zu bezahlen (2 Kön 23,35). Also hat der judäische *'am-bā'āraeš* beim Regierungsantritt wie beim Tod Josias alle politischen Fäden in der Hand. Es besteht kein Anlaß zu der Annahme, er habe sie in den dreißig Jahren dazwischen aus der Hand gegeben. Josia hat offensichtlich keine Politik gegen den Willen und die Interessen der Gruppe getrieben, die ihn an die Macht gebracht und erzogen hat.

Als das judäische Landvolk ein Kind auf den Thron brachte, hat es für längere Zeit selbst regiert. Die traditionellen Hofkreise waren beseitigt. Es gab keine Staatsgewalt über ihm, alles war in seiner Hand. Damit *mußte* in dieser Lage ein Programm entwickelt werden, was zu gelten habe und wonach zu verfahren sei. Natürlich muß das nicht in Form einer schriftlichen „Verfassung“ geschehen sein. Doch trägt das später mit der Kulturpolitik Josias verbundene Deuteronomium Züge, die durch keine andere

<sup>33</sup> Hierzu vgl. die klassische Studie von Ernst Würthwein, *Der 'amm ha'arez im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 69, Stuttgart 1936), sowie zuletzt Eduard Lipinski, Art. *'am*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI (1989) 177 ff. (bes. 190); Rainer Kessler, Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda (Supplements to Vetus Testamentum XLVII, 1992) 199 ff.

denkbare Situation besser zu erklären sind, als durch die hier historisch gegebene. Weisheitliche Schreiberkreise, wie sie hinter den Sprach- und Denkformen des Deuteronomiums stehen<sup>34</sup> und wie sie als Beamte der Josiazeit in 2 Kön 22 f. sowie in den Überlieferungen des Jeremiabuches in Erscheinung treten, sind als Repräsentanten eben dieser Größe anzusehen. Die durchgehende Volkssouveränität des Deuteronomiums, die breiten Sozialgesetze und die dahinter stehenden Interessen, all das läßt sich aus dieser Lage bis ins Detail besser verstehen als aus jeder anderen. Man denke nur, wie genau das Königsgesetz sich auf die Umstände beim Regierungsantritt Josias, aber auch bei seiner Nachfolge beziehen läßt: Das „Volk“ will einen König und es setzt ihn ein, aber einen, den – wie eben das Davidhaus – Jhwh erwählt hat. Die bruchlose Verbindung von Volksmacht und Gotteswahl wird damit verständlich. Ebenso die Vorstellung eines Königs, der *primus inter pares* ist und zudem wie jeder Israelit dem Gesetz untersteht. Es kann hier nur pauschal darauf verwiesen werden, daß sich auch andere grundlegende Züge des Deuteronomiums wie die Idee der Kultuseinheit am besten aus dieser Zeit herleiten lassen.

Nun zeigt das deuteronomische Gesetz in nahezu jeder Passage deutliche Anzeichen von Überarbeitung und Ergänzung. Es erweist sich als eine Arbeit von Jahrzehnten, wenn nicht von Generationen<sup>35</sup>. Die wenigsten dieser Nachträge und Novellierungen allerdings werden aus der spezifischen Lage des Exils verständlich. Der Beginn des Exils ist vielmehr nur ein weiterer Schritt nach vielen vorangehenden Veränderungen der politischen Konstellation, der sich in den Texten gespiegelt haben muß. Man denke an die Reduzierung Judas auf das Stadtgebiet von Jerusalem durch die Assyrer (701) und an die – zeitlich unbekannte – Aufhebung dieses Zustandes, an den Beginn der Josianischen Herrschaft (ca. 640), das Zurückweichen der Assyrer (ab ca. 626), den Tod Josias (609), die ägyptische Herrschaft bzw. die des Jojakim, dann die der Neubabylonier (ab 605), an den ersten Aufstand (598) und sein Scheitern, an die Zedekiazeit und schließlich die zweite Einnahme Jerusalems (586), an die Episode der Gedaljazeit (2 Kön 25,22 ff.) und schließlich die Periode, die man Exil nennt. Dieser vielfache Wechsel ist in Rechnung zu stellen, nicht allein die Dualität exilisch/vorexilisch. Ein Satz wie der, der wiederholt deutliche Erweiterungen einleitet, wonach Gott das Gebiet Israels vergrößern wird (12,20; 19,8), kann irgendwann nach 701, kann im Zusammenhang der Josianischen Expansion seinen Sinn genauso haben, wie als Hoffnung der Exilszeit. Nach meinem Urteil ist im deuteronomischen Gesetz (12–26) im Gegensatz zu den Einleitungsreden mit umfangreicheren und gewichtigeren exilischen Zusätzen nicht zu rechnen.

## V.

Das Deuteronomium hat im ganzen die Gestalt einer Moserede. Vor dem Einzug in das Westjordanland übermittelt Mose dem Volk die Weisungen seines Gottes. Nach Dtn 5 hat das Volk am Horeb nur den Dekalog vernommen, alles andere wird ihm durch die Vermittlung des Mose gesagt. Es ist also nicht einfach die Autorität eines

<sup>34</sup> Das hat *Moshe Weinfeld*, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford 1972) gezeigt.

<sup>35</sup> Dazu *Preuß*, *Deuteronomium* (Anm. 1) 33 ff. und insbes. die Schichtentabelle 46 ff.

göttlichen Gesetzgebers, die es in ihrem historischen Sinn zu erfassen gilt, sondern die eines historisierten und damit eines der realen Entstehungs- und Wirkungszeit um Jahrhunderte entrückten Gesetzgebers. Wie hängt diese historische Fiktion mit dem inhaltlichen, gerade auch mit dem politischen Programm zusammen, welches das Gesetzbuch enthält?

Es ist dabei meines Erachtens davon auszugehen, daß die gegenüber dem Deuteronomium älteren Gesetze Israels zwar in der Gestalt einer Gottesrede gefaßt waren, aber nicht die einer historischen Fiktion hatten. Ex 34,10ff., das Bundesbuch und der Dekalog sind erst durch ihre sekundäre erzählerische Einbindung in die Sinaiperikope einer fernen kanonischen Zeit zugewiesen worden. Nicht im Text der Gebote von Ex 34,10ff. oder Ex 20/Dtn 5 selbst und nur in wenigen Versen einer deutlichen Nachtragsschicht im Anhang des Bundesbuchs (Ex 23,27ff.) ist eine derartige Historisierung formuliert. Dieser typische Zug der Gesetze Israels beginnt erst mit dem Deuteronomium, und er prägt dann auch die späteren Gesetze und im Werdeprozeß des Pentateuch rückwirkend auch die älteren. Durch diese Vorstellung eines der Vergangenheit angehörenden Gesetzgebers, der die Gegenwart autoritativ bestimmen soll, werden andere und ältere Formen von vergangenheitlicher Autorität überboten und radikalisiert. Im Alten Orient etwa sind bekanntlich die Gesetzgeber Könige, die zunächst für ihre Gegenwart wirken wollten, dann aber wie vor allem der Kodex Hammurabi durch jahrhundertelange Überlieferung auch wachsende Autorität erhalten haben. Mythische Überlieferungen einer Urzeit, in Israel in breitem Maße aber auch historische Überlieferungen über die Anfänge des Volkes oder die Großen der Vergangenheit haben natürlich immer auch paradigmatische wie ätiologische Autorität beansprucht und damit auch Normen aller Art transportiert und begründet. Indem dies alles im Deuteronomium durch seine historische Fiktion bei weitem überboten wird, wird es zum ältesten biblischen Pseudepigraph<sup>36</sup> mit einer überaus großen Wirkungsgeschichte im jüdisch-christlichen Bereich.

Dieses Neue hängt mit dem spezifisch politischen Anspruch seines Inhalts unmittelbar zusammen. Daß in kultischen und religiösen Fragen Gottesworte, wie sie durch den Mund von Propheten oder Priestern übermittelt wurden, höchste Autorität beanspruchen, ist sicher. Aber gerade die Priester unterstehen zweifellos dem sakralen Anspruch des Königtums, und bei den Propheten tun es wohl auch die meisten; die kritischen Gestalten sind aufs ganze gesehen doch wohl eine Minderheit gewesen. Welche Autorität aber könnte, so wie es das Deuteronomium tut, Propheten und Priester, König und Beamte und Volk überragen und sie alle mit ihren Regelungen binden? Welche Institution oder Autorität der Gegenwart etwa könnte, selbst unter Berufung auf unmittelbare göttliche Offenbarung, übermächtige religiöse Autoritäten wie das davidische Gottkönigtum und die von ihm eingesetzten und kontrollierten Tempel und ihre Priester entmachten?

Indem die Autorität in eine ferne Vergangenheit verlagert wird, wird das Gewicht der entsprechenden Traditionen, das in einer traditionellen Gesellschaft ohnehin be-

<sup>36</sup> Vgl. jetzt *Lothar Peritt*, Deuteronomium, *Biblicher Kommentar V* (1. Lief. Neukirchen 1990) 3.

achtlich war, beim Wort genommen und in eine ganz neue rechtliche und politische Qualität umgesetzt. Der in einer bestimmten historischen Konstellation von allen Mächten der eigenen Gesellschaft befreite jüdische *'am-bā'ūraeš* stellt im Deuteronomium seine Freiheit allein durch den befreienden Gott begründet dar und entzieht durch die historische Fiktion der Moserede die politische Gestalt dieser Freiheit und ihren Ausdruck in einer schriftlichen Verfassung des Gottesvolkes jeder denkbaren Macht der Gegenwart. Die Freiheit von jeder gegenwärtigen Autorität hat die Form einer Bindung an eine kanonische Vergangenheit. Das Deuteronomium ist, indem in ihm der umfassende Gotteswille schriftliche Gestalt gewonnen hat, zum Kernpunkt des biblischen Kanons geworden – und mit ihm diese Gestalt von Freiheit.

## VI.

Udo Rütterswörden hat in seiner Arbeit über den deuteronomischen Verfassungsentwurf einen Vergleich mit den Verhältnissen in der griechischen Polis durchgeführt und auf eine Reihe von Entsprechungen hingewiesen<sup>37</sup>. Zur Begrenzung der Bürgerrechte auf die freien männlichen Grundbesitzer, im Bezug auf einen Personal- statt auf einen Territorialverband, in der Rolle von Verwandtschaft und verwandtschaftlicher Terminologie liegen beachtliche Ähnlichkeiten vor. Ähnlichkeiten in der Gerichtsbarkeit, in der Rolle der Gerechtigkeit für das menschliche Zusammenleben und besonders bei der Depotenzierung der Monarchie stehen Unterschiede gegenüber, bei denen die Rollen von Priestern und Propheten sowie natürlich die Art eines Gesetzes das „menschlichem Gestaltungs- und Änderungswillen entzogen“ ist<sup>38</sup>, eine besondere Bedeutung haben. Rütterswörden hat ferner auf die Septuaginta verwiesen, welche „die Verfassung des Deuteronomiums im Sinne der Polis interpretiert“ hat, wobei „Tor“ (*ša'ar*) mit πόλις, *kabal* mit ἐκκλησία, „Stamm“ (*šēbaet*) mit φύλη übersetzt wird und der „König“ (*maelaek*) als ἄρχων erscheint<sup>39</sup>.

Anknüpfend an Rütterswörden sollen in folgenden einige Beobachtungen vorgetragen werden, welche nicht so sehr allgemein die griechische Polis, als vielmehr das bei der Entstehung der Demokratie entwickelte politische Denken zum Vergleich heranziehen.

Dabei ist zunächst ein Blick auf Vorgeschichte und die historischen Voraussetzungen zu werfen. Christian Meier sagt zur Frage, ob es angebliche oder reale griechische „Eigenschaften“ gab, die die spezifische Entwicklung ermöglichten, aber auch hinsichtlich der Frage, inwieweit dabei Elemente früher Gesellschaftsformen wie eine „primitive Demokratie“, Gemeindeversammlungen, ursprüngliche Gleichheit eine Rolle gespielt haben: „Vielleicht ist es wirklich nicht so problematisch, daß es so etwas am Anfang gegeben wie daß es sich im Laufe der Ausbildung der griechischen Kultur gehalten, befestigt und fortgebildet hat ... Jedenfalls darf man die Bewahrung von urtümlichen Zügen nicht gleichsetzen mit deren Widerstandsfähigkeit und Entwick-

<sup>37</sup> Rütterswörden, *Gemeinschaft* (Anm. 2) 95 ff.

<sup>38</sup> Rütterswörden, *Gemeinschaft* (Anm. 2) 103.

<sup>39</sup> Rütterswörden, *Gemeinschaft* (Anm. 2) zuz. 105.

lungsträchtigkeit.“<sup>40</sup> Das gleiche ließe sich für Israel entsprechend sagen, und zwar trotz des tiefgreifenden Unterschiedes, daß die kanonische Rückprojektion alles von Gott her Geltenden in die Zeit der Anfänge des Volkes, die Zeit der Väter und des Mose, von Exodus und Sinai, die historische Frage, was und wieviel denn wirklich daher stammt, so unaufgebbar macht (und woraus die methodischen Hauptprobleme unseres Faches herrühren). Aber wir wissen über die Zeit vor der Entstehung des Staates im zehnten Jahrhundert, über die Epoche, in der Israel eine akephale Stammesgesellschaft war, ausgesprochen wenig. Die vorhandenen Quellen reichen meines Erachtens gerade aus, die Existenz eines solchen Gesellschaftstyps zu erschließen<sup>41</sup>.

Gleichheitsgefühl, Gerechtigkeitsnormen, die Übertragung familiärer Begriffe, Erfahrungen und Normen ins Rechtliche und Politische, auch etwa das grundlegende „Konzept der kollektiven Verantwortung“, das wie in Griechenland<sup>42</sup> auch in Israel früh zu konstatieren ist, das alles und mehr mag hier seinen Ursprung haben. Aber nur durch sehr viele und radikale historische Wandlungen hindurch ist es bewahrt und völlig umgestaltet worden, um dann in die im Deuteronomium zu findende Form zu kommen.

Eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Israel und Griechenland besteht zweifellos in der Schwäche des Königtums<sup>43</sup>. Zwar hat das israelitische und hier vor allem das Jerusalemer Königtum seinem eigenen theologisch-ideologischen Anspruch nach<sup>44</sup>, wie er in Königspsalmen und anderen höfischen Traditionen in Erscheinung tritt, große Ähnlichkeiten mit den Gottkönigtümern der altorientalischen Umwelt, deren Sprache und Vorstellungen dabei auch breit aufgenommen worden sind, und zwar speziell in Gestalt ägyptischer Traditionen. Doch politisch standen dem Königtum von Anfang an starke Gegenkräfte gegenüber, die es nie unterwerfen konnte<sup>45</sup>. Die freie Landbevölkerung, die sich in Juda in Gestalt des *'am bā-'āraeš* zunehmend organisiert, die kritische Prophetie und überhaupt eine Strömung grundsätzlicher Königs- und Staatsfeindlichkeit, aus der sich letztlich auch das Deuteronomium speist, sind hier zu nennen. Vor allem besaß die Jhwh-Religion, so große Ähnlichkeiten sie auch in manchen ihrer Gestalten mit der kanaanäischen Religion haben mochte, von Anfang an auch kritische Elemente wie die Exodustradition, die zudem immer zentraler wurden.

Ist die Schwäche der Monarchie eine Ähnlichkeit, so stellt das Fehlen eines wirkli-

<sup>40</sup> Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 427, 1980) 54.

<sup>41</sup> Dazu Frank Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 49, Neukirchen 1978) 201 ff.; Rainer Neu, „Israel“ vor der Entstehung des Königtums, in: Biblische Zeitschrift 30 (1986) 204–221.

<sup>42</sup> So Kurt Raaflaub, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: Historische Zeitschrift 248 (1989) 16 ff.

<sup>43</sup> Vgl. Meier, Entstehung (Anm. 40) 61 (ff.).

<sup>44</sup> Vgl. etwa Karl-Heinz Bernhardt, Das Problem der Altorientalischen Königsideologie im Alten Testament (Supplements to Vetus Testamentum VIII, 1961).

<sup>45</sup> Der jüdische Staat wird jetzt von Rainer Kessler, Staat und Gesellschaft (Anm. 33) bes. 202 ff. als „partizipatorische Monarchie“ bestimmt.

chen Adels wohl eine der Hauptdifferenzen dar. Eine wirkliche Aristokratie im Sinne einer Spaltung der Schicht der freien Landbesitzer trat wohl – und zunächst eher als Möglichkeit – erst im Zusammenhang der sozialen Krise des 8. Jahrhunderts auf. Die Frühzeit ist nach Ausweis der Texte wie der Archäologie vielmehr durch eine relative Gleichheit der landbesitzenden Schicht geprägt, wie sehr das auch in jüngeren Texten noch idealisierend übertrieben werden mag. Eigene Ursprungsmythen einer Adelschicht wie in Griechenland sind unbekannt. Die Geschichtsüberlieferungen gelten stets dem Volk insgesamt und jedenfalls den einzelnen Stämmen. So ging der Kampf der Prophetie wie des Rechts um soziale Gerechtigkeit stets um Bewahrung oder Wiedergewinnung des Alten, nie um etwas völlig Neues.

Es dürfte mit dieser Differenz zusammenhängen, daß die Frage der formalen politischen und rechtlichen Gleichheit, der Isonomie<sup>46</sup> in Israel nicht die Rolle gespielt hat wie in Griechenland. Es geht vielmehr stets um die *Realisierung* der Gleichheit der Freien, das heißt um soziale Gerechtigkeit, um Verhinderung oder Aufhebung der *ökonomischen Abhängigkeiten* innerhalb dieser Schicht, *in deren Gefolge erst die rechtlichen auftraten*. Die dabei sowohl in der Prophetie wie im Recht zutage tretende Verantwortlichkeit aller Israeliten für die soziale Gerechtigkeit und damit verbunden für das Kommen oder die Verhinderung göttlicher Strafgerichte ist offenbar den Vorstellungen eines Solon sehr verwandt<sup>47</sup>.

Angesichts aller dieser weitgehenden Entsprechungen in der Vorgeschichte der griechischen Demokratie respektive des Deuteronomiums ist der eine große Unterschied von um so größerem Gewicht, und er dürfte mit den inhaltlichen Differenzen im Kern zusammenhängen. Die entscheidende Entwicklung des politischen Denkens in Israel, um die es hier geht, vollzog sich *unter der assyrischen Fremdherrschaft und als Reaktion auf sie*. War die Entwicklung Israels vom 12. bis zum 8. Jahrhundert im wesentlichen in einem Machtvakuum verlaufen, wo es nur um Auseinandersetzungen mit gleichrangigen Gegnern wie den Philistern und den Aramäern ging, wird das mit dem Vorrücken der assyrischen Großmacht und ihrer imperialen Politik anders. Abgesehen von Amos muß bereits die gesamte Schriftprophetie als Reaktion darauf angesehen werden. Erst recht ist bereits das älteste Rechtsbuch, das Bundesbuch, aus meines Erachtens zwingenden Gründen als Reaktion auf die Katastrophe des Nordreichs 722 vor Christus anzusehen<sup>48</sup>. Die für das Recht Israels entscheidende Verbindung von juristischen mit religiös-kultischen Bestimmungen sowie mit sozialen Schutzbestimmungen für Fremde und Arme, Witwen und Waisen, welche als Gotteswort ergeht, ist erst auf diesem Hintergrund entstanden.

Erst recht ist dieser Hintergrund der Fremdherrschaft präsent, wenn das Deuteronomium in seinen Verfassungsbestimmungen die Souveränität des befreiten Volkes politisch ausgestaltet. Geht es in Griechenland wie in Israel um die politische Form von Freiheit, um ihre Bedingungen und Institutionen, so kann man die bei aller Ähnlichkeit tiefsitzenden Differenzen vielleicht in folgenden Punkten erfassen:

<sup>46</sup> Dazu Meier, Entstehung (Anm. 40) 70 ff. u. passim.

<sup>47</sup> Dazu etwa Raaflaub, Anfänge (Anm. 42) 24 ff.

<sup>48</sup> Vgl. Crüsemann, Bundesbuch (Anm. 17) 33 ff.

– Die Grundbedingung der Freiheit von Unterdrückung und Fremdherrschaft war in Israel nicht fraglos gegeben, sie war für große Teile des Volkes bereits unwiderruflich verspielt und für den Rest massiv bedroht. Sie kann angesichts der überlegenen Großmacht auch nicht durch eigene militärische Stärke garantiert werden. Im Deuteronomium tritt sie in den mit Exodus und Landgabe benannten Grundbedingungen hervor. Es sind diese nicht selbstverständlichen Gaben Gottes, worauf alles weitere basiert. Alles ist seiner Macht zu verdanken. Freiheit ist zuallererst Geschenk.

– Damit hängt die fundamentale Differenz zusammen, daß ein dem Volk selbst nicht unterworfenen Gesetz die Grundlage der Freiheit bildet, eben Demokratie nur als Theokratie erscheint. Zu beachten ist allerdings, *was* in diesem Gesetz geregelt ist und *was* nicht. Nirgends treten etwa Regeln zum Verfahren in Erscheinung. *Wie* Richter und Beamte gewählt wurden, *wer* bei der Einsetzung des Königs wie beteiligt war, *ob* es Volksversammlungen gab oder nicht – dies und vieles andere wird, zum großen Leidwesen des Historikers, nirgends auch nur erwähnt. Das Fehlen formal-demokratischer Züge hängt unmittelbar mit der Kerndifferenz zusammen.

– Dagegen kann ich nicht sehen, daß wegen einer dem Volk selbst entzogenen Grundlage in Form eines mosaischen Gesetzes grundsätzlich nicht von einer Art „Demokratie“ gesprochen werden könnte. Es gibt in der Gegenwart des Israel, für das das deuteronomische Gesetz entworfen wurde, keine institutionalisierte Macht, die über dem hier angeredeten „Du“ steht. Prophetie wie Zentralgericht sind zwar dem Volk nicht unterworfen, sie haben aber auch nur sehr begrenzte Möglichkeiten der Wirkung und gar keine Macht. Das deuteronomische Gesetz ist ja nicht nur dem Volk, es ist zunächst und vor allem dem König selbst und der assyrischen Besatzungsmacht entzogen (was später die Grundlage der Autonomie im Rahmen der Möglichkeiten des Perserreiches bilden wird).

– Geht es jedenfalls in den politischen Fragen um Grundlagen und Grundregeln, so dürfte es gestattet sein, für einen Augenblick an die moderne Analogie von ebenfalls dem politischen Alltagsgeschäft entzogenen und ihm stets vorgegebenen Grundlagen im modernen Recht zu erinnern: Menschenrechte, Grundrechte, Verfassungsprinzipien und ähnliches sind den wechselnden politischen Mehrheiten und Konstellationen entzogen<sup>49</sup>. Es sind hiermit vergleichbare Grundlagen, die im deuteronomischen Gesetz als von Gott via Mose seinem Volk vorgegeben erscheinen. Sie sind Grundregeln zur Bewahrung der gegebenen Freiheit. In ihrem Rahmen liegt alle politische Macht beim Volk.

<sup>49</sup> Zur juristischen Diskussion um diese dem positiven Recht vorgegebenen und übergeordneten Prinzipien vgl. Ralf Dreier, Der Begriff des Rechts, in: Neue Juristische Wochenzeitschrift 29 (1986) 890–896 (bes. 892 f.).

*Klaus Seybold / Jürgen von Ungern-Sternberg*

## Amos und Hesiod Aspekte eines Vergleichs

*Rolf v. Ungern-Sternberg  
zum 80. Geburtstag  
(21. Juli 1991)*

Unter dem Titel: „Die Idee der Gerechtigkeit in der griechischen Frühzeit und bei den altisraelitischen Propheten“ hielten wir gemeinsam im Sommersemester 1989 und Wintersemester 1989/90 in Basel eine interdisziplinäre Lehrveranstaltung, um die Beziehungen zwischen dem alten Orient und dem alten Griechenland näher zu untersuchen. Anlaß war ein über längere Zeit geführter Dialog über die Sozialkritik der israelitischen Propheten, welcher Berührungsfelder vor allem zwischen Jesaja, Amos und Homer, Hesiod aufdeckte, die alsbald sich auf die Rechtsentwicklung im altisraelitischen (Bundesbuch, Deuteronomium) wie im altgriechischen Bereich (Solon) ausdehnten und schließlich auch die Frage der sogenannten Achsenzeit (Karl Jaspers) in den Blick kommen ließen. Die notwendige Eingrenzung der Thematik für die konkrete Arbeit ergab unter Berücksichtigung des sozialgeschichtlichen Gesichtspunkts eine Konzentration auf den Vergleich zweier literarischer Werke, nämlich Hesiods „Werke und Tage“ auf der einen und die Prophetie des Amos „Worte des Amos“ auf der anderen Seite, welche – da ungefähr zeitgleich entstanden – einem methodisch kontrollierten Vergleich günstige Voraussetzungen zu bieten schienen. Die Arbeit vollzog sich dann im Kern als Interpretation der beiden Textkomplexe – immer unter der Fragestellung, ob sich Vergleichspunkte abzeichnen und wie diese aus dem historischen Kontext zu erklären sind. Die Konzentration des Vergleichs auf die Sozial- und Rechtskritik – ursprünglich die „Idee der Gerechtigkeit“ – schuf die Voraussetzung dafür, die Ergebnisse der Bemühungen im Rahmen des Kolloquiums über die „Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen“ zur Sprache zu bringen. Der folgende Beitrag entspricht den vorgetragenen Referaten. Doch wurden sie für die Drucklegung überarbeitet und mit Anmerkungen versehen. Manche Anregungen verdanken wir den Teilnehmern der Seminare und den Kollegen aus den Diskussionen des Kolloquiums. Es entsprach den Gegebenheiten, daß der Alttestamentler zu den Teilen 1 (Amos), 3 (Typen eines Vergleichs), 4 (Vergleich unter literarischen Gesichtspunkten), der Althistoriker zu den Teilen 2 (Hesiod), 5 (Die ostmediterrane Koine des 8. Jahrhunderts) und 6 (Die Krise und ihre Beantwortung durch Amos und Hesiod) die Vorlagen lieferte für einen Text, den wir indes gemeinsam verantworten.

## 1. Amos

Amos<sup>1</sup>, aus dem jüdischen Landstädtchen Teqoa, wenig südlich von Bethlehem stammend, war von Beruf in der Viehzucht und Früchteverwertung tätig, war also eher ein agrarischer Unternehmer als ein Kleinbauer oder Tagelöhner und gehörte einer mittleren, nicht der untersten sozialen Schicht an. Er trat in der nordisraelischen Tempelstadt Bethel und in der Regierungszentrale Samaria an die Öffentlichkeit, indem er scharfe und harte Worte der Kritik an dem bestehenden Gesellschaftssystem laut werden ließ. Diese Kritik stieß in Bethel jedenfalls auf den massiven Widerstand des Staates in Gestalt des für den Königstempel und die Staatsreligion verantwortlichen Oberpriesters, der die Kritik zur Staatsaffäre machte, indem er sie als Verschwörung gegen den König anzeigte („Das Land kann seine Worte nicht ertragen“, 7,10) und den Kritiker („Seher, flieh ins Land Juda und iß dort dein Brot und predige dort“, 7,12) des Landes verwies. Möglicherweise war das schon das Ende des offenbar kurzen Auftritts im Nordreich. Über das weitere Geschick des Amos ist nichts bekannt.

Seinem eigenen Verständnis nach handelte Amos nicht aus eigenem Antrieb, vielmehr nach Auftrag: „Ich bin kein nabi-Prophet (also kein professioneller Seher, Mantiker, Prophet) und kein nabi-Prophetenschüler (wörtlich ‚Sohn eines nabi‘)“; sondern er weiß sich aus seiner Arbeit in der Landwirtschaft herausgerissen und zur prophetischen Predigt berufen (7,14f.). Es ist die Frage, ob die in Kap. 7–9 seines Buches überlieferten Visionen mit dieser Berufung zu tun hatten, was wahrscheinlich ist. Es ist kaum möglich, diese Selbstdeutung einer Berufung bei der Beurteilung der Motive außer acht zu lassen, wenngleich dabei ein sehr subjektives Selbstzeugnis zu bewerten ist. Dieses spricht von der Einsicht, die dem Propheten zur „Grundgewißheit“ (Hans Walter Wolff)<sup>2</sup> wurde, daß das nicht näher definierte „Israel“ seiner Zeit als seines Gottes JHWH eigenes Volk in die kritische Phase einer Endzeit geraten ist, oder, mit den Worten der vierten Vision: „Der Herbst, d. h. die Ernte, d. h. das Ende – ein Wortspiel um die Worte qjs/qš<sup>3</sup> – ist gekommen zu meinem Volk Israel“ (8,2).

Sei es dadurch bedingt, sei es getragen durch schmerzliche Alltagserfahrung, Amos sieht sich zum kategorischen und apodiktischen Nein aufgefordert (Rudolf Smend)<sup>4</sup>, das er in konkreten Worten dem monarchischen Staatsgebäude des Nordreichs Israel entgegenschleudert. Es bleibt eine offene Frage, weshalb er nicht sozusagen vor der

<sup>1</sup> Zu verweisen ist auf *Robert Martin-Achard*, *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, Genève 1984), der über die Probleme, den Stand der Forschung und die Literatur zum Amosbuch umfassend referiert, sowie auf die einschlägige Monographie von *Gunther Fleischer*, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive* (Bonner Biblische Beiträge 74, Frankfurt/M. 1989).

<sup>2</sup> Vgl. *Werner H. Schmidt*, Die prophetische „Grundgewißheit“, in: *Evangelische Theologie* 31 (1971) 630–650.

<sup>3</sup> qjs eigentlich ‚Sommer‘, ‚Sommerernte‘ (hier besser: ‚Herbst‘) wird mit qš ‚Ende‘ assoziiert.

<sup>4</sup> *Rudolf Smend*, Das Nein des Amos, in: *Evangelische Theologie* 23 (1963) 404–423 (= *Gesammelte Studien Bd. 1: Die Mitte des Alten Testaments*, München 1986, 85–103).

eigenen Tür gefegt und sich dem in sozialer Hinsicht ähnlich strukturierten Staat Juda-Jerusalem, dem Südreich, zugewandt hat.

Die überlieferten Worte des Amos zeigen die traditionelle Spruch- und Sentenzenform, wie sie wohl in der Lehre der Weisheitsschule üblich war. Es dominiert der einfache und doppelzeilige Spruch in poetischer Prägung, gelegentlich zu Reihen, Ketten oder Zyklen gefügt, oft im sogenannten Maschal-Rhythmus 3:3. Nur die Visionsberichte sind – abgesehen von Sekundärstücken – in Prosa verfaßt. Das überlieferte Werk ist schmal und umfaßt 9 Kapitel. Die Diktion zeigt die lapidare Bildhaftigkeit und die lakonische Drastik dessen, der sich mit dem Worte schwer tut<sup>5</sup>. Um so größer ist die Wucht der Sprachbrocken, die er gegen die Mauer des Staates und seiner Gesellschaft wirft. Das Motto des Buches (1,2) vergleicht seine „göttliche“ Rede mit Löwengebrüll.

Seine Adressaten sind mit Ausnahme des genannten Oberpriesters kollektive Größen, Stände, soziale Schichten: die reichen Städter, die Kleinbauern und Institutionen: Gerichtsparteien, Heiligtümer, schließlich alle „Bürger“ des Staates, das Land, das Heer, das Königtum – also die staatstragenden und -füllenden Teile des „Hauses Israel“, d.h. der nordisraelischen Monarchie und ihres Establishments.

Was ist seine Kritik? Um es vereinfacht und wohl auch verkürzt, aber zusammenfassend mit einem Bild des Amos zu sagen: Er sieht überall Brüche und Risse, nach 6,11 „am großen Haus“ und „am kleinen Haus“, d.h. Trümmer und Ruinen. Diese Schau, die wohl angesichts des blühenden Wohlstands um die Mitte des 8. Jahrhunderts in beiden Teilreichen als pessimistisch, ja als absurd angesehen wurde – der Priester erkannte nur auf Hochverrat gegen das Königshaus –, wird in den Sprüchen jeweils thematisiert und konkretisiert. Darin wird die Absicht greifbar, die Zeitgenossen auf den Fassaden-Charakter des Wohlstands aufmerksam zu machen, vielmehr auf die latente Krise, die sich in seinen Augen in der gesellschaftlichen Entwicklung abzeichnet. Die in der Kult-, Staats- und Rechtskritik aufgezeigte Krise besteht nach der Einsicht einer langen wissenschaftlichen Diskussion<sup>6</sup> nicht so sehr in der kanaänischen

<sup>5</sup> Vgl. Helga Weippert, Amos: Seine Bilder und ihr Milieu, in: Helga Weippert/Klaus Seybold/Mansfred Weippert, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (Orbis Biblicus et Orientalis 64, Freiburg/Göttingen 1985) 1–29.

<sup>6</sup> Wichtige Beiträge sind: Albrecht Alt, Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda (1955), in: Kleine Schriften zur Geschichte Israels III (München 1959) 348–372; Herbert Donner, Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, in: Oriens antiquus 2 (1963) 229–245; Klaus Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift für Gerhard von Rad (München 1971) 236–257; G. Johannes Botterweck, „Sie verkauften den Unschuldigen um Geld.“ Zur sozialen Kritik des Propheten Amos, in: Bibel und Leben 12 (1971) 215–231; Marlies Fendler, Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, in: Evangelische Theologie 33 (1973) 32–53; Fritz Stolz, Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im alten Israel, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 17 (1973) 145–159; Oswald Loretz, Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus, in: Ugarit-Forschungen 7 (1975) 271–278; Christof Hardmeier, Die judäische Unheilsprophetie: Antwort auf einen Gesellschafts- und Normenwandel im Israel des 8. Jahrhunderts v. Chr., in: Der altsprachliche Unterricht 26 (1983) 20–44; Bernhard Lang, Prophetie und Ökonomie im alten Israel, in: Günter Kober (Hrsg.), „Vor Gott sind alle gleich“. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Reli-

Überfremdung (Herbert Donner) oder in der Einführung eines Rentenkapitalismus (Oswald Loretz) oder in der Pauperisierung durch Übervölkerung (Gunther Fleischer) allein, vielmehr in der durch diese Faktoren im einzelnen bedingten Gesamtentwicklung hin zu einer pluralistischen Klassengesellschaft. In ihr verloren die bisher gültigen, an Familie und Sippe und dem dort geltenden Solidarethos orientierten Werte – formuliert etwa in den Grundrechten des ältesten Dekalogs – ihre Bedeutung als ethische Norm, so daß es zu einer *m<sup>e</sup>huma* ‚Wirrnis, Chaos‘, ein Begriff aus dem Bereich des Krieges (3,9), kam und *peša* ‚Frevel, Verbrechen‘, eigentlich ein Begriff aus dem Strafrecht für Einzeldelikte an Personen und Sachen (Rolf Knierim), herrschte, der bei Amos zum „Schlüsselwort einer Epoche wird“ (1,3 ff. Völkergedicht)<sup>7</sup>.

Die erkannte soziale Zerrüttung (s. den Vergleich mit dem Getreidesieb 9,9) und Zerklüftung ist für Amos bereits der Anfang vom Ende. Er deutet die Entwicklung theologisch, d.h. aus der Logik der Gott-Volk-Beziehung als Schuld und Strafe; er deutet sie nicht politisch, obwohl sein prophetisches Auftreten politische Folgen hat. Kein Rat oder Vorschlag ist von ihm überliefert, kein Nachdenken über eine Gegensteuerung. Die von ihm traditionell verwendeten – falls sie in den authentischen Texten vorkommen – Ordnungsbegriffe ‚Recht und Gerechtigkeit‘ erscheinen nur als Postulat, nicht als Programm. So sieht er einen dunklen Tag JHWHs kommen (5,18 f.), ruft Wehe und sagt Klage an. Die nicht endende Diskussion darüber, ob er nur mahnen und warnen wollte – das Unheil verstanden als pädagogische Metapher einer Drohung –, oder ob er nur Unheil ankündigen wollte – Kritik als Schuldaufweis und Urteilsverkündung für den Todgeweihten verstanden –, kann hier nicht aufgenommen werden<sup>8</sup>. Doch darf man sagen: Amos war kein systematischer Denker. Er spricht aus Erfahrung. Auch wäre es unfair, von ihm theologische Konsequenz zu verlangen, der sich doch nur als Bote einer Einsicht verstand. Das Vielleicht 5,15 zeigt ja auch die Lücke zwischen dem Heute und dem Morgen, die ihm offenbar durchaus bewußt war. Seine Zeit war die Zeit des Heute, d.h. der Rede, der Mitteilung, der Belehrung, der Anzeige, der Kritik. Über das Morgen hatte er nur bildhafte Vorstellungen, welche allerdings an die Schau des verfallenden Hauses anknüpfen. Die Bedrohung, so läßt er erkennen, vielmehr die Strafaktion, kommt aus dem Osten, wo die assyrische Militärmacht schon die Waffen schmiedet (Zinn-Vision 7,7 f.)<sup>9</sup>. Zwischen den Rissen an den Hausmauern hier und der Aufrüstung dort sieht Amos einen Zusammenhang, der ihn Alarm schlagen läßt, ein einzelner gegen einen Staat und seine Ideologie und Politik. Sein Auftreten ließ und läßt viele ratlos werden.

*Fortsetzung Fußnote von Seite 217*

gionen (Düsseldorf 1983) 53–73 (Erstveröffentlichung: *The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 24 [1982] 42–63); s. jetzt die Diskussion bei G. Fleischer, (Anm. 1) 355 ff.

<sup>7</sup> Rolf Knierim, Artikel *päša* ‚Verbrechen‘, in: Ernst Jenni – Claus Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch* 2 (München 1976) 488–495.

<sup>8</sup> Man beachte das Referat bei G. Fleischer, (o. Anm. 1).

<sup>9</sup> Vgl. Walter Beyerlin, *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 81, Freiburg-Göttingen 1988).

## 2. Hesiod

Hesiod erscheint zunächst als ein Mann der Peripherie. Er weidet die Schafe, als die Musen ihm am Hang des Helikon begegnen (Th 22 ff.).

Sein Vater war „auf der Flucht ... vor der Armut“ aus dem aiolischen Kyme nach Askra gekommen (635 ff.): „übel im Winter, im Sommer verwünscht, und angenehm niemals“ (640)<sup>10</sup>. Hesiod lebt nunmehr als Bauer in harter Arbeit; auf Distanz zur Agora bedacht, auf der aufzuhalten sich nur ein Begüterter leisten kann (28 ff.: als Rat an Perses)<sup>11</sup>. Distanz hält er auch zu den Königen, zu denen er Perses (und sich selbst) nicht zählt (214)<sup>12</sup>.

Bei genauerem Zusehen sind freilich erhebliche Modifikationen an diesem Bild anzubringen. Hesiod fordert mindestens ein Paar Ochsen für die Feldarbeit (436 f. u. ö.), was ihn immerhin zum ‚Zeugiten‘ macht<sup>13</sup>. Auf seinem Hof sind außer der Ehefrau (695) und (mindestens) einem Sohn (376) mehrere Knechte (459 u. ö.) und eine Magd (602) tätig. Und dies, obwohl sein Bruder Perses ihn bei der Erbteilung erheblich über-vorteilt hatte (34 ff.), Hesiod also nur den kleineren Teil von dem erhalten hat, was der Vater hinterlassen hatte. Askra war auch keineswegs irgendein Nest am Rande der Welt, sondern schon im 8. Jahrhundert eine bedeutende Siedlung mit fruchtbarem Ackerland und recht angenehmem Klima<sup>14</sup>. Sein Vater kann demnach nicht bislang

<sup>10</sup> Die Übersetzungen aus *Walter Marg*, Hesiod. Sämtliche Gedichte (Zürich 1984). Grundlegend die Kommentare von *Martin L. West*, Hesiod. Theogony (Oxford 1966) und: Hesiod. Works and Days (Oxford 1978); dazu: *W. J. Verdenius*, A Commentary on Hesiod. Works and Days, vv. 1–382 (Leiden 1985).

<sup>11</sup> *Hermann Strasburger*, Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen (1954), in: *Fritz Gschnitzer* (Hrsg.), Zur griechischen Staatskunde (Wege der Forschung 96, Darmstadt 1969) 104 f.; *Peter Spahn*, Mittelschicht und Polisbildung (Frankfurt/M. 1977) 51 ff.; *Hansjörg Reinau*, Die Entstehung des Bürgerbegriffs bei den Griechen (Diss. Basel 1981) 10 ff. Grundsätzlich wichtig nunmehr *Gert Audring*, Zur Struktur des Territoriums griechischer Poleis in archaischer Zeit (Berlin 1989) bes. 57 f.

<sup>12</sup> *W. J. Verdenius*, (Anm. 10) 124; *P. C. Millet*, Hesiod and his World, in: Proceedings of the Cambridge Philological Society 210 (1984) 84 ff.; *Jens-Uwe Schmidt*, Adressat und Paraineseform. Zur Intention von Hesiods ‚Werken und Tagen‘ (Göttingen 1986) 59 Anm. 88.

<sup>13</sup> *Ernest Will*, Hésiode: Crise agraire? ou recul de l'aristocratie? in: Revue des Études Grecques 78 (1965) 542 ff.; *Peter Spahn*, Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos, in: Historische Zeitschrift 231 (1980) 535 ff.; *Elke Stein-Hölkeskamp*, Adelskultur und Polisgesellschaft (Stuttgart 1989) 57 ff.; *V. P. Jajlenko*, Die sozialstrukturelle Charakteristik der hesiodischen Polis im Epos „Werke und Tage“, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1988/4 (Berlin 1988) 98 ff. Zur grundlegenden Bedeutung des Besitzes von Zugvieh s. auch *Christian Simon*, Untertanenverhalten und obrigkeitliche Machtpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels (Basel 1981) 161 ff.

<sup>14</sup> *Paul W. Wallace*, Hesiod and the Valley of the Muses, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 15 (1974) 5 ff.; *Anthony M. Snodgrass*, The Site of Askra, in: La Béotie antique. Coll. 16–20 mai 1983 (Paris 1985) 87 ff. bes. 93: „perhaps the most attractive locality in Boeotia“. Ganz ähnlich wird kurz darauf Archilochos Thasos schmähen (bes. 21–22W = 18 D); vgl. die für die Forschung daraus resultierenden Probleme bei *Max Treu*, RE Suppl. XI (1968) 152 f., s.v. Archilochos; *Thorkild Breitenstein*, Hésiode et Archiloque (Odense 1971) 39 f.; später Ovid Tomis; dazu

ungenutzten Boden unter den Pflug genommen haben. Wie er zu seinem Landbesitz gekommen ist, wissen wir nicht; vielleicht durch Einheirat in einen Hof<sup>15</sup>? Die Ferne Hesiods schließlich zur Agora und zu den Königen wird durch sein eigenes Werk insofern dementiert, als es in ihm wesentlich auch um das Schicksal des Gemeinwesens (Polis) geht (213–285).

Hesiod weiß sich von den Musen berufen (Th 22 ff.)<sup>16</sup>. Er führt ein Lorbeerzepter als Zeichen der Vollmacht und ist durch ihren Anhauch mit göttlicher Stimme begabt (Th 30 ff.). Er versteht wie sie, „trügenden Schein in Fülle zu sagen, dem Wirklichen ähnlich“, aber auch „Wahres zu künden“ (Th 27 f.)<sup>17</sup>. Sein traditioneller Auftrag ist zunächst zu rühmen: die Götter vor allem (Th 32 ff. 101 ff.), dann auch „die rühmlichen Taten früherer Menschen“ (Th 100)<sup>18</sup>. Schon in der Theogonie werden aber Sänger und Könige eng zusammengedrückt. Einmal durch das beiden gemeinsame Zepter, noch mehr durch die gemeinsame Inspirationsquelle, da auch die Könige von Kalliope, letztlich aber von allen Musen, zu ihrer überzeugenden, Recht herstellenden und wahren Rede befähigt werden (Th 80 ff.)<sup>19</sup>. In den Erga geht Hesiods Anspruch noch weiter. Nun ist er es, der „den Willen des Zeus“ sagt (661) – in der Theogonie war hinter den Musen Apollon den Sängern, Zeus aber den Königen zugeordnet (Th 94 ff.). Auch das Ende des Proömiums weist in diese Richtung. Es entspricht allenfalls formal den anderen Götterhymnen (χαῖρε ... αὐτὰρ ἐγὼ): Wenn Zeus für gerechte Rechtsprechung sorgen soll, Hesiod oder seinem Bruder Perses „Wahres verkünden“ wird (9 f.), so wird die angeredete Gottheit gerade nicht verabschiedet, während sich der Sänger einem anderen Thema zuwendet, sondern beiden, dem Gott wie dem Sänger, werden für das weitere Gedicht sich ergänzende Aufgaben zugewiesen<sup>20</sup>.

Anders gewendet: Hesiod wird zum Sprachrohr des Zeus an die ungerechten Könige. Zwar ist vordergründig Perses der immer wieder angeredete Adressat, der seinen Lebensunterhalt durch ehrliche Arbeit, nicht durch Prozeßhändel bestreiten soll (27 ff. 315 f.), im ersten Teil des Gedichts sind aber die Könige das eigentliche Ziel der Darlegungen. Sie erweisen sich als Toren (νήπιοι: 40.218), die der Belehrung bedürfen (γάρ: 42.219). So wird die Fabel vom Habicht und von der Nachtigall ihnen erzählt

Fortsetzung Fußnote von Seite 219

Alexander Podossinov, Ovids Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebiets (Konstanz 1987).

<sup>15</sup> Vgl. die Vermutungen von R. M. Cook, Hesiod's Father, in: Journal of Hellenic Studies 109 (1989) 170 f., der sich mit Recht gegen die verbreitete Ansicht wendet, daß Hesiods Vater herrenloses Land okkupiert habe.

<sup>16</sup> Kurt Latte, Hesiods Dichterweihe (1946), in: Kleine Schriften (München 1968) 60 ff.; Kurt von Fritz, Das Proömium der Hesiodischen Theogonie (1956), in: Ernst Heitsch (Hrsg.), Hesiod (Wege der Forschung 44, Darmstadt 1966) 298 f.; Herwig Maebler, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars (Göttingen 1963) 38 ff.

<sup>17</sup> Ernst Günther Schmidt, Tradition und Neuerung bei Hesiod, in: ders., Erworbenes Erbe (Leipzig 1988) 8 mit Anm. 11 (weitere Lit.); Uvo Hölscher, Die Odyssee (München <sup>2</sup>1989) 217 f.

<sup>18</sup> Martin L. West, The Rise of the Greek Epic, in: Journal of Hellenic Studies 108 (1988) 151 ff.

<sup>19</sup> Paul Friedländer, Rez. Felix Jacoby (1931), in: Hesiod (Anm. 16) 108 ff.; Hermann Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (München <sup>3</sup>1976) 119; H. Maebler, (Anm. 16) 43 ff.

<sup>20</sup> Walter Nicolai, Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau (Heidelberg 1964) 15 f.

(202), und werden sie zweimal an ganz entscheidender Stelle direkt angeredet (248. 263 f.) und zur Wahrung des Rechts ermahnt<sup>21</sup>.

In seiner Begründung holt Hesiod freilich weit aus. Die Erzählungen von Prometheus und Pandora (42 ff.) wie von den fünf Menschengeschlechtern (106 ff.) bringen Urgeschichte<sup>22</sup>, um den gegenwärtigen (schlimmen) Zustand der Welt zu erklären. Sie sind ebenso wie die Darlegung über die beiden Erides (11 ff.) und die Tierfabel (202 ff.) zugleich Vermittlung enzyklopädischen Wissens und Lebenslehre, wie sie sich dann im zweiten Teil der Erga breit entfalten wird. Nicht nur in den Regeln für Ackerbau und Seefahrt, sondern auch in den allgemeinen Spruchreihen (z. B. 342 ff.).

Uns geht es nunmehr vor allem um den ersten Teil der Erga. Welche Mißstände hat Hesiod zu beklagen? Konkret ist es zunächst der ungerecht entschiedene Erbschaftsstreit zwischen ihm und Perses (34 ff.). Dieser wird aber zugleich zum Exempel für die allgemein herrschenden Zustände: die Rechtsprechung ist durch die Bestechlichkeit der ‚geschenkefressenden‘<sup>23</sup> Könige (39.221.264) korrumpiert, eben der Könige, die doch Garanten des Rechts sein sollten (Th 80 ff.)<sup>24</sup>. Die Könige erweisen sich somit als ‚würdige‘ Repräsentanten des Eisernen Zeitalters, in dem Hesiod nicht leben möchte (175), weil Mühe und Sorgen die Menschen Tag und Nacht quälen (176 ff.). Die Tierfabel scheint den Königen das Recht des Stärkeren zu bestätigen (210)<sup>25</sup> und ‚Gewalttat‘ (Hybris) wird zu einem der beherrschenden Stichwörter der folgenden Passage (213.214.217). Auch andere sind freilich am Zustandekommen ungerechter Rechtsprüche tatkräftig mitbeteiligt, indem sie falsche Zeugenaussagen machen und Meineide schwören (282 ff.). Reichtum ist das allgemeine Ziel. Hesiod mißbilligt es nicht grundsätzlich, soll doch die von ihm empfohlene Arbeit den Wohlstand begründen und mehren (298 ff. bes. 308), aber allzu viele erstreben ihn durch Gewalt oder ‚mit der Zunge‘ (321 ff.), wie ja auch sein Bruder Perses. Einzelheiten bringt Hesiod nicht dazu – nur in einer Gnome werden Vergehen gegen die ‚Waisen‘ erwähnt (330)<sup>26</sup> –, er wen-

<sup>21</sup> J. U. Schmidt, (Anm. 12) 29 ff.; dazu die modifizierenden Bemerkungen von Lutz Lenz, in: Gnomon 60 (1988) 292 ff. S. auch Manfred Erren, Die Anredestruktur im archaischen Lehrgedicht, in: Wolfgang Kullmann – Michael Reichel (Hrsg.), Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen (Tübingen 1990) 186 f.

<sup>22</sup> Zu diesem Begriff s. vom ethnologischen Material her: Jan Vansina, Oral Tradition as History (London 1985); von der Genesis her den Kommentar von Claus Westermann, Genesis, 3 Bde. (Neunkirchen 1974–1982); vgl. auch Anm. 78. Sehr schön zeigt jetzt Juha Sihvola, Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture (Helsinki 1989) bes. 32 ff., daß die hesiodischen Mythen nicht eine zeitlose Abfolge intendieren, sondern eine Beschreibung der gegenwärtigen Befindlichkeit der Welt; vgl. Thomas G. Rosenmeyer, Hesiod und die Geschichtsschreibung (1957), in: Hesiod (Anm. 16) 613 ff.; Kurt von Fritz, Das Hesiodische in den Werken Hesiods, in: Hésiode et son influence (Entretiens sur l'antiquité classique 7, Genf 1962) 33 f.

<sup>23</sup> Zum Begriff s. den Kommentar von M. L. West, (Anm. 10) 151.

<sup>24</sup> Vgl. W. Marg, (Anm. 10) 99 f.; W. J. Verdenius, (Anm. 10) 39; Konstantinos St. Panagiotou, Die ideale Form der Polis bei Homer und Hesiod (Diss. Bochum 1983) 171 ff.

<sup>25</sup> V. 276 ff. wird das dann freilich dementiert; zu der Fabel s. zuletzt Steven H. Lonsdale, Hesiod's Hawk and Nightingale (Op. 202–12): Fable or Omen?, in: Hermes 117 (1989) 403 ff. mit dem Resümee: „We have in Hesiod's hawk and nightingale yet another example of the interplay between poetry and prophecy.“

<sup>26</sup> M. L. West, (Anm. 10) 240 findet dies „another uncommon item“; vgl. W. J. Verdenius,

det sich nicht etwa gegen Luxus oder Schuldklaverei und Landverlust, aber irgendwelche Folgen in dieser Richtung müssen die ungerechten Rechtssprüche doch wohl gehabt haben.

Hesiods Klagen über die Gegenwart gipfeln in dem Problem der Theodizee:

„So wie es steht, mag weder ich selbst noch gerecht bei den Menschen / leben und auch nicht mein Sohn. Denn schlimm, als Gerechter zu leben, / wenn das größere Recht dem Ungerechten zuteil wird“ (270–272).

Die düstere Zukunftsvision für das Ende des Eisernen Zeitalters (180 ff.) scheint bereits eingeholt zu sein.

So sehr Hesiod immer wieder die fundamentale Bedeutung des Rechts für die Gemeinschaft betont<sup>27</sup>, so wenig sagt er über dessen Inhalt. Offenbar wissen die Könige sehr wohl, nach welchen Normen sie eigentlich richten müssten, wissen alle, was rechtes und was ungerechtes Verhalten sei. Aufgabe der Könige wäre es, durch Überredung<sup>28</sup> „den Leuten, die Schaden erlitten, auf dem Gerichtspratz Geschehenes zur Umkehr (zu) bringen“ (Th 89)<sup>29</sup>, tatsächlich aber sind sie bestechlich und beugen das Recht (220 f.). Damit aber bringen sie die göttlichen Garanten des Rechts gegen sich auf.

In immer neuen Variationen sucht Hesiod diese darzustellen. Da gibt es 30 000 Wächter des Zeus, die unsichtbar auf Rechtsprechung und Schandtaten achten (252 ff.), doch wohl die als δαίμονες weiterwirkenden Menschen des Goldenen Geschlechts (121 ff.)<sup>30</sup>. Da ist Dike, die Tochter des Zeus, die als παρθένος αἰδοίη Anspruch auf ehrfurchtsvolle Distanz haben sollte, die aber, von den ungerechten Richtern vergewaltigt, sich bei ihrem Vater beklagt und Strafe für den Frevel fordert (220 ff. 256 ff.)<sup>31</sup>. Da ist letztlich immer wieder Zeus selber. Der einleitende Hymnus stellt ihn als den allmächtigen Lenker der menschlichen Geschicke dar (3 ff.)<sup>32</sup>, dessen Willen niemand entrinnen kann: so die Quintessenz des Prometheus/Pandora-Mythos (105).

*Fortsetzung Fußnote von Seite 221*

(Anm. 10) 165. Könnte dies auf orientalischen Ursprung deuten? Zum griechischen Bereich s. nunmehr *Ingomar Weiler*, Witwen und Waisen im griechischen Altertum. Bemerkungen zu antiken Randgruppen, in: *Hans Kloft* (Hrsg.), Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik (Graz 1988) 15 ff.

<sup>27</sup> *Kurt Latte*, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum (1946), in: *Kleine Schriften* (München 1968) 233 ff.; *Michael Erler*, Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis, in: *Studi italiani di filologia classica* III 5 (1987) 5 ff.; *Kurt Raaflaub*, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: *Iring Fetscher – Herfried Münkler* (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* 1 (München 1988) 215 ff.; *J. Sivvola*, (Anm. 22) 49 ff.

<sup>28</sup> Dazu *Jean-Pierre Vernant*, *Les origines de la pensée grecque* (Paris 1975) 41 ff.

<sup>29</sup> Oder „die sich gegenseitig schädigenden Parteien ... zur Umkehr bringen“? (So *K. von Fritz*, (Anm. 16) 309 f.; anders *M. L. West*, (Anm. 10) 185.

<sup>30</sup> *Rudolph Roth*, Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltaltern (1860), in: *Hesiod* (Anm. 16) 457 (Anm. 4 zu den indischen Parallelen).

<sup>31</sup> *Gisela Wickert-Micknat*, Die Tochter in der frühgriechischen Gesellschaft, in: *Saeculum* 36 (1985) 122 f. = *Gymnasium* 94 (1987) 208.

<sup>32</sup> Dazu *M. L. West*, (Anm. 10) 136 ff., der hier wie zum Bild der gerechten und der ungerechten Stadt (V. 225 ff.) auf die semitischen Parallelen verweist (213); vgl. *M. Erler*, (Anm. 27) 14 ff.; *Christoph Ulf*, Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung (München 1990) 228. 253 ff. bes. 258.

Gleich viermal nennt ihn Hesiod als Rächer, der Unheil über eine ungerechte Stadt bringt (238 ff.). Und schließlich erscheint Zeus schlechthin als Stifter menschlicher Ordnung (νόμος), die sich durch die Beachtung und Anwendung des Rechts (δικη) fundamental von dem unaufhörlichen Kampf innerhalb der Tierwelt unterscheidet (276 ff.). Es ist also eine Friedensordnung, weshalb es durchaus sinnfällig ist, daß in der Theogonie Dike und Eirene nebeneinander als Töchter des Zeus und der Themis erscheinen (Th 901 ff.) und Eunomia zur Schwester haben, die gute Verfaßtheit eines Gemeinwesens (Th 902)<sup>33</sup>.

Welche Möglichkeiten sieht nun Hesiod, Eunomia herzustellen? Der Mythos von den Zeitaltern zeichnet eine absteigende Linie, die in einer schrecklichen, geradezu apokalyptischen Zukunftsvision endet; alle sozialen Bindungen werden sich auflösen, das Unrecht wird regieren, Aidos und Nemesis die Menschen verlassen (180 ff.). Auch jetzt schon herrschen schlimme Zustände ... *aber*, sagt Hesiod, es wird auch „zu den Übeln Gutes gemischt sein“ (179). Er resigniert nicht angesichts des vermeintlichen Triumphs des Ungerechten (270 ff.), sondern stellt ihm das ‚dennoch‘ des Vertrauens auf die Weltordnung entgegen: „Doch noch läßt das, so glaub ich, nicht zu Zeus, schaltend und waltend“ (273)<sup>34</sup>. Am Ende wird sich das Recht (Dike) gegen die Gewalttat (Hybris) durchsetzen (217 f.).

Es gibt demnach einen Handlungsspielraum für die Menschen. Die Zukunft ist nicht determiniert. Eindrucksvoll wird das im Bild der gerechten Richter manifest (Th 80 ff.), die Segen über die gesamte Polis bringen (225 ff.). Die Stadt der Gerechtigkeit kennt nicht Krieg oder Hunger, in ihr gedeihen Früchte, Tiere und Menschen – nahezu wie im Goldenen Zeitalter, das somit nicht nur weit zurückliegende verklärte Vergangenheit sein muß, sondern eine Chance bedeutet: auch im Eisernen Zeitalter. Ein eigentliches Programm für die Besserung hat Hesiod allerdings nicht zu bieten. Er fordert von den Königen lediglich den Verzicht auf den Mißbrauch einer Machtstellung, die er ihnen ansonsten fraglos zugesteht. Sie dürfen sie nicht mißbrauchen, weil ihr Unrecht das Verderben der ganzen Polis nach sich zieht. „Oft schon trug eine Stadt insgesamt eines Schlechten Verschulden“ (240; vgl. 261 f.).

Naturkatastrophen und Krieg werden der Stadt der Ungerechtigkeit angedroht (242 ff.); nirgends aber innere Zwietracht, Widerstand gegen die Könige<sup>35</sup>. Hesiod respektiert den Abstand zwischen δειλοί und ἐσθλοί (214), zwischen δῆμος und βασιλῆς (261). Er kritisiert nicht die Sozialstruktur, er fordert keine Umverteilung des Besitzes, insbesondere des Bodens. Nur einmal erhebt sich ῥόθος, Murren des Volkes, beim Anblick der von den Richtern vergewaltigten Dike (220), der Gedanke an sein Eingreifen wird jedoch nicht erwogen.

<sup>33</sup> Zum Bild des Zeus in der Theogonie s. *H. Fränkel*, (Anm. 19) 108 ff.; *K. Raaflaub*, (Anm. 27) 218 ff.; *J. Sibvola*, (Anm. 22) 18 f.

<sup>34</sup> *M. L. West*, (Anm. 10) 225 mit Verweis auf Psalm 73.

<sup>35</sup> *E. Will*, (Anm. 13) 549 ff.; *V. P. Jajlenko*, (Anm. 13) 96 f.; *J. Sibvola*, (Anm. 22) 10. Zur Entstehung des Adels in Griechenland s. zuletzt *Chr. Ulf*, (Anm. 32); *Kurt Raaflaub*, Homer und die Geschichte des 8. Jahrhunderts v. Chr., in: *Joachim Latacz* (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homerforschung. Rückblick und Ausblick* (Colloquium Rauricum 2, Stuttgart 1991) (230 ff.). Hesiod läßt freilich nicht erkennen, daß es sich dabei um eine Entwicklung neuesten Datums handelt.

Konkrete Handlungsanweisungen ergehen nur an den Einzelnen, repräsentiert durch den Bruder Perses. Insgesamt fünf Male fordert ihn Hesiod zur Arbeit auf (27.299.397.641). Die Arbeit ist wesentlicher Bestandteil der *conditio humana*, wie es im Prometheus-Mythos urgeschichtlich begründet wird (42 ff.). Sie ist mühsam, daraus macht Hesiod nirgends ein Hehl, aber sie lohnt sich auch. Sie führt zu gesicherterem Leben ohne Hunger (298 ff.), sie führt sogar zu Wohlstand und Ansehen (313)<sup>36</sup>, zur Vergrößerung des eigenen Landbesitzes (341)<sup>37</sup>. Die trüben urgeschichtlichen Bilder und die Kritik an der Gegenwart dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Hesiod der Zukunft fundamental optimistisch entgehblickt.

### 3. Zum Stand der Forschung – Typen eines Vergleichs

Aus den uns bekannt gewordenen Arbeiten eines expliziten Vergleichs zwischen Amos und Hesiod wählen wir paradigmatisch fünf aus, weil sie am besten die Probleme beleuchten, die sich hier auftun.

(1) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff faßt um 1925<sup>38</sup> beide, Amos und Hesiod, ins Auge und versucht einen Vergleich, der über spontane Assoziationen hinausführt. Er betont zudem, schon 1881 in seinem Buch „Antigonos von Karystos“, „wohl als erster“ die „Parallele“, „die jetzt wohl anerkannt“ sei, gezogen zu haben<sup>39</sup>. Bestimmend war für ihn ein festes Prophetenbild, das er sogleich auf Hesiod übertrug. „Endlich wollen wir schauen, was den Helikon und das Musental auch für uns zu einem heiligen Fleck Erde macht. Hier hat der erste Mensch in Europa so geredet, daß wir noch seine Stimme vernehmen, hier hat er die Weihe nicht sowohl zum Dichter als zum Propheten erhalten.“<sup>40</sup> Die religiöse Terminologie hält sich durch. Etwas später lesen wir das Wort vom „Musenpropheten“: „Also Dichter mußte der Schäfer Hesiodos werden ... Eines Abends kam die Erleuchtung. Da vernahm er aus den Nebeln, die vom Helikon herabzogen, göttliche Stimmen, die ihn beriefen, ihn den Stab des Rhapsoden ergreifen hießen, Dichter und dadurch ihr Musenprophet werden ...“<sup>41</sup>; „... man muß ihn einen Propheten nennen, was Homer durchaus nicht ist“, denn „Hesiodos wird Verkünder einer neuen Religion, die in der Gottheit eine sittliche Macht sieht, im Gegensatz zu den Göttern Homers und jeder primitiven Religion. Daher vergleichen wir Hesiod mit den großen israelitischen Propheten, zumal mit dem ältesten, Amos, der auch ein Schäfer war und von seinem Gotte aufgerufen ward,

<sup>36</sup> J. Perysinakis, Hesiod's Treatment of Wealth, in: *Métis* 1 (1986) 97 ff.; Raymond Descat, L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème – 5ème siècle av. J.-C.) (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon* 339, Paris 1986) 59 ff. 175 ff.

<sup>37</sup> Edouard Will, Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan Mycéniens, in: *Revue des études anciennes* 59 (1957) 12 ff.; Dieter Hennig, Grundbesitz bei Homer und Hesiod, in: *Chiron* 10 (1980) 48 f.

<sup>38</sup> Wir verdanken manchen Hinweis im einzelnen Frau Gisela Strasburger.

<sup>39</sup> Der Berg der Musen, in: *Reden und Vorträge* 1 (Berlin 1925) 117 Anm. 1.

<sup>40</sup> 112.

<sup>41</sup> 113. Es folgt der Text *Theogonie* 1–12.22–34.

um seine Stimme gegen Ungerechtigkeit und Vergewaltigung in seinem eigenen Volke zu erheben.<sup>42</sup>

Man könnte fragen, woher Wilamowitz sein Prophetenbild hat, das ihn Hesiod so als „Verkünder einer neuen Religion“ einschätzen und den Blick hinüber zu Amos gleiten läßt. Wahrscheinlich hat es seine Wurzeln im Prophetenbild des 19. Jahrhunderts. Bemerkenswert ist nun aber, und zur Ehre von Wilamowitz sei es betont, daß er im Blick auf Amos der Versuchung nicht erliegt, ihn im Zuge dieses Prophetenbegriffs als „Dichter“ oder „Musensohn“ seinerseits zu deuten. Vielmehr stellt er heraus, daß jenes Prophetenbild auf die „großen israelitischen Propheten“ gar nicht, jedenfalls im Kern nicht zutrifft. So konnte er fortfahren: „Die israelitischen Propheten sind ziemlich alle politische Redner, und schon Amos hat den Blick auf die Völker gerichtet, die Israel bedrohen. Davon nichts bei Hesiodos ...“<sup>43</sup>.

Dichter – Musensohn – politischer Redner – der Vergleich bleibt in der Schwebe. Doch der Vergleichsrahmen ist markiert.

(2) Wiederholt kommt Eduard Meyer<sup>44</sup> auf den Vergleich Amos und Hesiod zu sprechen. In verschiedenen Anläufen sucht er die „Analogie“<sup>45</sup> zwischen beiden zu präzisieren und sie als Bild und „Gegenbild“<sup>46</sup> miteinander in Beziehung zu setzen. Für ihn ist Hesiod Dichter und Denker; die Propheten, unter ihnen Amos, sieht er als Publizisten<sup>47</sup>. Primär haben beide mit Sprache zu tun. Der Vergleich konzentriert sich darum auf Rhetorik und Literatur. Er erkennt, daß ihre Werke in ihrem Charakter als Spruchsammlungen übereinstimmen; er verweist auf die beiden gemeinsame Quelle der „Inspiration“ und auf die gleichen Ziele ihrer literarischen Arbeit im politischen Raum. Er betont den Sachverhalt, daß mit Amos und Hesiod zum ersten Mal die Persönlichkeit des Autors ins Blickfeld tritt, des mit Namen bekannten Verfassers von für die Öffentlichkeit gedachten Texten, die sie persönlich verantworten.

Zwei Vergleichspunkte spielen für Ed. Meyer eine besondere Rolle. Erstens der literarische Vergleich. Er erkennt in dem literarischen Charakter der Prophetenbücher etwas Analoges zu den Werken Hesiods. „Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie nahe sich diese Gestaltung der Prophetenschriften mit der Komposition der Erga Hesiods berührt. Auch hier erkennen wir die Verwendung und Überarbeitung älterer Fassungen und ihre Einfügung in einen größeren Zusammenhang ... Nur ist das Streben, aus dem großen Gedicht trotz alledem eine innere Einheit zu machen, doch weit

<sup>42</sup> 116f.

<sup>43</sup> 117.

<sup>44</sup> *Eduard Meyer, The Development of Individuality in Ancient History* (1904), in: *Kleine Schriften* (Halle 1910) 220–223; *Geschichte des Altertums* I, 1 (Stuttgart–Berlin <sup>1</sup>1910) 152f., II, 2 (Stuttgart–Berlin <sup>2</sup>1931) 355–361; *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, in: *Kleine Schriften* II (Halle 1924) 15–66 = *Hesiod* (Anm. 16) 471–522.

<sup>45</sup> *Hesiods Erga*, 478.

<sup>46</sup> *Geschichte des Altertums* II, 2, 356.

<sup>47</sup> Schon *Ernest Renan* nannte Amos den ersten Publizisten und Journalisten überhaupt: „On peut dire que le premier article de journaliste intransigeant a été écrit 800 ans avant Jésus-Christ, et que c'est Amos qui l'a écrit. Nous possédons de ce patron des publicistes radicaux une dizaine de surates, qui doivent compter entre les pages les plus étranges que nous ait léguées la haute antiquité. C'est ici, bien sûrement, la première voix de tribun que le monde ait entendue.“ *Histoire du peuple d'Israël*, II (Paris 1889) 425 (zitiert nach *R. Martin-Achard* [o. Anm. 1] 13).

konsequenter durchgeführt als bei den Propheten; gerade dieser Folie gegenüber tritt die formelle Überlegenheit der Griechen doch auch hier hervor.<sup>48</sup>

Der „formellen Überlegenheit“ korrespondiert nun zweitens eine ethische Überlegenheit auf Seiten der Propheten. „Das ethische Postulat unterwirft sich die Religion und ihre Gottheit; die Politik und die selbständige Gestaltung des Staatslebens nach seinen eigenen Bedürfnissen werden völlig ausgeschaltet“, eine rigorose Ethik regiert allein. „In derselben Weise“ – bemerkt Ed. Meyer –, „nur lange nicht so tief erfaßt, ist es auch bei Hesiod der Glaube an die Gerechtigkeit des Zeus, was ihn aufrecht erhält.“<sup>49</sup>

Der Vergleich des „sittlichen“ Postulats mag von Gesichtspunkten des 19. Jahrhunderts bzw. seiner Philosophie beeinflusst sein. Die Begrifflichkeit verrät sich. Der literarische Aspekt aber weist auf gemeinsame Voraussetzungen und zeigt eine Richtung an, in der eine vergleichende Betrachtung zu neuen Ergebnissen führt.

(3) Franz Dornseiff beschäftigt sich in seiner Studie „Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland“ von 1934 und auch sonst<sup>50</sup> mit den vorderorientalischen Einflüssen auf die griechische Literatur. Auf die Beziehung Hesiods zu Amos kommt er nur beiläufig und mit Blick auf die „Berufungsvision“ in der Theogonie eher kritisch zu sprechen: „Allerdings hätte man sich auf das Feststellen des gemeinsamen Motives beschränken sollen, anstatt den Hesiod zu einem boiotischen erweckten Amos von Thekoa zu machen. Alles ist viel literarischer zu nehmen.“<sup>51</sup> Die Betonung des Literarischen läßt ihn auch an einen Vergleich von Werke und Tage mit der Ehegeschichte des Propheten Hosea denken<sup>52</sup>. Biographisches dient dazu, das Interesse des Lesers zu wecken. Amos ist – an anderer Stelle kommt er darauf zurück<sup>53</sup> – für ihn vor allem „ein politisch-theologischer Schriftsteller“ und darin Hesiod gleich. Beide leben aus der altorientalischen Weisheitstradition. Dornseiff ist damit an einem für die weitere Forschung u. E. entscheidenden Punkt angekommen. Er sieht in der altorientalischen Weisheit die literarische Bewegung, an der beide partizipieren. Zum ersten Mal tritt das Vergleichsmodell ins Licht, das sich als fruchtbar erweisen sollte. Programmatisch heißt es: „Nun tritt die Einleitung der Erga ebenso neben Hosea (sic!) und anderes gleich zu Nennendes. Immer wieder zeigt es sich, daß man in der älteren griechischen Literatur mit einem starken altvorderorientalischen Stratum zu rechnen hat, einer langen und großen literarischen Tradition, von der sowohl die Griechen wie die Israeliten abhängen.“ Und er fährt fort: „Die alttestamentliche Wissenschaft trägt dem schon

<sup>48</sup> Hesiods Erga, 482.

<sup>49</sup> Geschichte des Altertums II, 2, 358 mit Anm. 2; vgl. – auch zum Einfluß von Julius Wellhausen – Christhard Hoffmann, Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts (Leiden 1988) 159 ff.

<sup>50</sup> Franz Dornseiff, Antike und Orient. Interpretationen (Kleine Schriften Bd. 1, Leipzig 1956, 21959). Der Beitrag: Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland Nr. 6, 72–95, erschienen zuerst in: Philologus 89 (1934) 379–415.

<sup>51</sup> 76.

<sup>52</sup> Ebda.

<sup>53</sup> 325, im Zusammenhang mit der Pentateuchfrage.

lange Rechnung durch reichliche Beziehung des alten Orients zur Erklärung ihrer Texte. Bei uns wird die Politik der splendid isolation bevorzugt.<sup>54</sup>

Das Modell der gemeinsamen literarischen Abhängigkeit wird weiter zu verfolgen sein. Im Ansatz und in Einzelheiten hat Dornseiff es bereits auf Amos angewandt, mehr aber noch auf das biblische Sprüchebuch. Dabei kann er sich auf keinen Geringeren berufen als Friedrich Hölderlin, der 1790 in einer Magisterarbeit diese Beziehungen bereits untersucht hat: „Parallele zwischen Salomons Sprichwörtern und Hesiods Werken und Tagen“<sup>55</sup>.

(4) Mary E. Andrews veröffentlichte 1943 im *Journal of Religion* einen Beitrag „Hesiod and Amos“<sup>56</sup>, der in einer Gegenüberstellung einen umfassenden Vergleich bieten möchte. Die Zusammenstellung des Gleichen und Nichtgleichen arbeitet mit einer Fülle von Texten<sup>57</sup>, was den Nachvollzug erleichtert. Ausgangspunkt und Anlaß des Vergleichs sind einige Äußerungen in den Handbüchern, etwa der Art, daß Hesiod mehr an die hebräischen Propheten denn an irgendetwas in der griechischen Literatur erinnere<sup>58</sup>. Die Zusammenstellung enthält viele Beobachtungen und Einsichten, teils neue, teils bereits bekannte.

Zuerst werden die Bücher einander gegenübergestellt. Ihr Ausmaß ist unterschiedlich: „Greek individualism in contrast with Hebrew emphasis on the groups.“<sup>59</sup> Auch haben große Partien keine Beziehungspunkte. „But Hesiod and Amos have two themes in common: the passion for justice and the concept of deity.“<sup>60</sup> Bei beiden Themen, dem Ruf nach Gerechtigkeit und der Gottesvorstellung, kommen sie sich so nahe, ja sie kommen überein („at one“)<sup>61</sup>, daß sie austauschbar sind. Doch bleibt es bei diesem engsten Berührungspunkt. Schon in der Gottesvorstellung gehen die Linien wieder stark auseinander, besonders was den „Willen der Gottheit“ („desire of deity“)<sup>62</sup> angeht. Auch das Selbstverständnis liegt weit auseinander. Einseitig ist die „persönliche Gewißheit des Propheten, der Sprecher Gottes zu sein“<sup>63</sup>.

In einem andern Punkt nähert sich Hesiod – M. Andrews hebt es in Teil III zu Recht hervor<sup>64</sup> – einem andern biblischen Phänomen, der sogenannten Weisheit. In seinen Mahnungen zu Arbeit und Wohlstand („work and wealth“) ist Hesiod „mehr der geistige Zeitgenosse der Weisen („sages“) im Alten Testament“. In der praktischen Ausrichtung seiner Worte dominiert „the utilitarian spirit“, nicht der Idealismus. Die praktische Lebensweisheit prägt den Geist von „Werke und Tage“. Bauernweisheit

<sup>54</sup> 77.

<sup>55</sup> Zitiert nach F. Dornseiff, (Anm. 50) 79: Werke Bd. 5,12–27 (1926).

<sup>56</sup> 23 (1943) 194–205.

<sup>57</sup> Mit Übersetzungen, so daß vieles an der Oberfläche bleibt. 194 Anm. 1; 198 Anm. 6.

<sup>58</sup> T. A. Sinclair, *A History of Classical Greek Literature* (New York 1935) 66 (zitiert nach M. E. Andrews, 194).

<sup>59</sup> 195.

<sup>60</sup> 197.

<sup>61</sup> 199.

<sup>62</sup> 201. M. E. Andrews nimmt auch die doxologischen Texte im Amosbuch mit ihren Schöpfungsaussagen für Amos in Anspruch, 198 ff.

<sup>63</sup> 201.

<sup>64</sup> 202 ff.

bildet die Substanz der abschließenden Teile, des „Bauernkalenders“, aber auch der Maximen der Lebensweisheit.

Aus allen Quervergleichen mit Punkten größerer oder kleinerer Nähe ergeben sich Vergleichslinien, die etwa einem griechischen Chi ähneln. Es gibt insgesamt mehr Kontrast als Ähnlichkeit – was auch an dem Umfang der überlieferten Texte liegen kann. Hier der praktisch orientierte Moralist; dort der berufene prophetische Idealist; Hesiod didaktisch, manchmal episch prosaisch; Amos leidenschaftlich und lyrisch<sup>65</sup>. Nur in einem Punkt stehen sie sich ganze nahe, in der Überzeugung nämlich, „that justice is basic in any decent social order“<sup>66</sup>. Beide haben dasselbe Ideal: Gerechtigkeit<sup>67</sup>.

(5) Otto Kaiser<sup>68</sup> stellt den Vergleich in einen größeren sozialgeschichtlichen Zusammenhang. Er spricht von „israelitischen Propheten“ und „griechischen Denkern“, beschränkt sich aber auf die Zeit des 8. bis 6. Jahrhunderts. Die Konzentration auf die sozialen Verhältnisse, auf welche die Propheten und Denker reagieren, gibt ihm die einheitliche Vergleichsbasis. Darauf aufbauend vergleicht er die von Propheten und Denkern vertretenen Normen, in denen er den Berührungspunkt sieht: „So verkünden Propheten und Dichter die göttliche Norm der Gerechtigkeit, über deren Einhaltung die richtende Gottheit wacht.“<sup>69</sup>

Die Sozialkrise des 8. bis 6. Jahrhunderts in beiden Ländern beschreibt O. Kaiser als eine Übergangskrise, in der sich festgefügte Formen einer überkommenen Lebensordnung – hier der bäuerlichen Gesellschaft, dort der aristokratischen Polisstruktur – zu verändern begannen und zunehmend auflösten. Mit dieser Entwicklung trat eine Normenkrise ein insofern, als die aus einem festen und heilen Lebensrahmen stammenden ethischen Normen des Zusammenlebens auf die sich auflösende oder umbildende Gesellschaft nicht mehr zutrafen. So stieß das Ideal einer Sozialethik der „brüderlichen Gemeinschaft“ der Gleichen unter Gleichen sich hart an den realen wirtschaftlichen und politischen Gegebenheiten.

Die Propheten wie die Denker indes vertraten in der Krise die althergebrachte Norm als Postulat, allerdings mit unterschiedlichen Konsequenzen, Amos z.B. mit der Ankündigung des „Untergangs des Staates“<sup>70</sup>, Hesiod und vor allem Solon mit Vorschlägen zur Erneuerung des sozialen Ausgleichs (εὐνομία) und der Errichtung neuer rechtsstaatlicher Ordnungen.

Alle gingen von konkreten Situationen der Gesellschaftskrise aus, doch gingen sie jeweils unterschiedlich weit in der Konkretion ihrer Normerneuerung. Es bleiben geschichtliche, besonders religionsgeschichtliche Verschiedenheiten<sup>71</sup>. In dem Postulat der Gerechtigkeit, das sie auf unterschiedliche Weise in je ihre Gesellschaft trugen,

<sup>65</sup> 204 f.

<sup>66</sup> 204.

<sup>67</sup> Verweis auf Hesiod 275–280 und Amos 5,25.

<sup>68</sup> Gerechtigkeit und Heil bei den israelitischen Propheten und griechischen Denkern des 8.–6. Jahrhunderts, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 11 (1969) 312–328.

<sup>69</sup> 313. Vgl. auch *Otto Kaiser*, Dike und Sedaqa, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 7 (1965) 251 ff.

<sup>70</sup> 320.

<sup>71</sup> Kaiser, (Anm. 69) 327 läßt offen, ob es sich „von Hesiod zu den Propheten“ hinübergesehen „im Verständnis des Göttlichen“ um einen „absoluten“ oder „relativen“ Unterschied handelt.

sind sie verwandt, ja vereint. Sie vertreten für O. Kaiser einen gemeinsamen kategorischen Imperativ<sup>72</sup>. Denn: „In ihrer Unabdingbarkeit ist diese Forderung für sie alle göttlichen Ursprungs.“

Zieht man ein Fazit aus den soeben vorggeführten Vergleichen zwischen Amos und Hesiod, so kann gesagt werden, daß eine feste, d. i. geschichtliche Vergleichsbasis noch nicht gefunden ist oder noch nicht zur Anwendung kam. Typen-, Bücher-, Normenvergleiche ersetzen nicht den gemeinsamen Boden oder den kommunikativen Bereich, der einen historischen Vergleich ermöglicht. Zwar tauchen da und dort Hinweise auf, die verifizierbare Berührungsflächen benennen: die mediterrane Brücke (Meyer), die Weisheit (Dornseiff, Andrews), die sozialgeschichtliche Entwicklung (Kaiser). Doch sind sie bisher nicht zur Vergleichsbasis einer Untersuchung zu Amos und Hesiod gemacht worden. So kann man mit einem gewissen Recht sagen: Es fehlt dem Vergleich die Methode; das *Tertium comparationis* ist noch kaum reflektiert; es bleibt beim strukturellen Vergleich.

#### 4. Vergleich unter literarischen Gesichtspunkten

Den Hinweisen Eduard Meyers und Franz Dornseiffs folgend, suchen wir den Weg des literarischen Vergleichs. Er verspricht von vornherein am ehesten eine Annäherung, da beide Autoren sich des literarischen Mediums bedienen. Dieses aber verrät eine gemeinsame Herkunft.

1. Daß Hesiod altorientalische Stoffe rezipiert und verarbeitet hat, bedarf eigentlich keines Nachweises mehr. Es genügt der Hinweis auf die Arbeiten von Franz Dornseiff und Paul Walcot<sup>73</sup>. Die vielfältigen Beziehungen der Theogonie zum altorientalischen Mythos wurden häufig dargestellt und diskutiert.

In einer Abhandlung über „Anaximander und die Anfänge der Philosophie“ hat Uvo Hölscher 1953 die Abhängigkeit der mythischen Stoffe in Hesiods Theogonie und Erga vom Orient dargelegt<sup>74</sup> und ist dem Weg im einzelnen nachgegangen, den sie genommen haben<sup>75</sup>. Er stieß auf die hethitisch-kleinasiatischen Mythen in den Kumarbi-Epen und die kosmogonischen Mythen des Zweistromlands und erkannte

<sup>72</sup> 327, vgl. die Hinweise auf Immanuel Kant 312 (Anm. 1; 2).

<sup>73</sup> S. Franz Dornseiff, *Altorientalisches zu Hesiods Theogonie*, in: *Antike und Orient* (Anm. 50) 35–69 (zuerst erschienen in: *L'Antiquité classique*, Brüssel 1937); Paul Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff 1966). S. ferner I. Trencsényi-Waldapfel, *Die orientalische Verwandtschaft des Prooimions der hesiodischen Theogonia*, in: *Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae* 5 (1955) 45 ff.; Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Klasse, Jg. 1984, Bericht 1 (Heidelberg 1984); Fritz Graf, *Griechische Mythologie* (München 1985) 79 ff.; Friedrich Solmsen, *The Two Near Eastern Sources of Hesiod*, in: *Hermes* 117 (1989) 413 ff.; Robert Mondi, *Greek Mythic Thought in the Light of the Near East*, in: Lowell Edmunds, *Approaches to Greek Myth* (Baltimore 1990) 141 ff.; Walter Burkert, *Homerstudien und Orient*, in: J. Latacz (Hrsg.), *Homerforschung* (Anm. 35) 155 ff.

<sup>74</sup> *Hermes* 81 (1953) 257–277. 385–418 = Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie (Göttingen 1968): danach die Zitate.

<sup>75</sup> Es geht um die Herkunft des ἀρχή-Begriffs.

in der phönizischen Kosmogonie, von der Philo von Byblos bei Euseb von Caesarea berichtet, das entscheidende Zwischenglied<sup>76</sup>. Damit liegen die Stationen für ihn fest und er kommt zu folgendem Schluß: „... nun rückt wiederum Hesiod zusammen mit den Joniern in eine Tradition spekulativen Denkens. Wie das Gesicht Griechenlands von Anbeginn nach dem Osten gerichtet war, so ist es charakteristisch, daß sich der Blick der Jonier, um das ‚Wahre‘ zu finden, nach dem Orient wendete ... So kommt es, daß gerade die Berührung mit den mythologischen Kosmogonien des Orients den kräftigsten Anstoß zu den unmythologischen Systemen der frühen Philosophie gab.“<sup>77</sup> Hesiod erscheint ihm gleichsam als Pionier. Er hat die Brücke literarisch geschlagen<sup>78</sup>.

Es liegt nahe, Hölschers und Dornseiffs Modell auf das Gebiet der Ethik, des Rechts und der Politik zu übertragen. Es ist der traditionelle Bereich der altorientalischen Weisheit.

Daß sich Hesiod auch vorgegebener Stoffe der altorientalischen Weisheit und ihr zugehöriger literarischer Mittel und Formen bedient hat, ist bis ins Detail belegt und von Martin L. West<sup>79</sup>, Walter Nicolai<sup>80</sup> u. a. umfassend dokumentiert worden. Demnach haben die Formen und Themen eine so große Affinität zu der östlichen Weisheitsliteratur, daß von Abhängigkeit gesprochen werden muß. „Hesiod's poem does nevertheless show closer formal similarities to Near Eastern texts than to any of those from other literatures ... If we did not know that it came from Greece, and we had to try and place it on the basis of its resemblances to other works of wisdom, we should be inclined to put it somewhere near the ancient Near East.“<sup>81</sup> „... somewhere *near* the ancient *Near East*“ – das ist die Formel, welche die Richtung angibt und durch die Nennung einiger Stichwörter bereits verifiziert werden kann: Spruchdichtung, Parabel, Lehrgedicht, Berufswissen, Lebenslehre, Kalenderdaten, didactic literature etc. Als nächste Parallelen kommen in Frage: die Lebenslehren oder Unterweisungen aus dem sumerisch-akkadischen wie ägyptischen und aramäischen Sprachraum.

Deutlich ist die Richtung, doch gibt es bei der präzisen Nachfrage einige Probleme. Was steht hinter dieser altorientalischen Weisheitsliteratur? Was ist das gemeinsame Anliegen? Wer sind die Träger einer so verbreiteten Literatur? Ohne das Phänomen der altorientalischen Weisheit zureichend umschreiben zu können (z. B. Sippenweisheit, höfische Weisheit, Volksweisheit, Bauernweisheit, Berufsweisheit, Naturweisheit etc.), versuchen wir, mit einem gemeinsamen Nenner weiterzukommen, indem wir sa-

<sup>76</sup> 49 ff. Vgl. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, edited by *James B. Pritchard* (Princeton <sup>2</sup>1950; <sup>3</sup>1966) 120 ff.

<sup>77</sup> 80 f. – S. 79 f. verweist er „das religiöse Motiv der Berufung durch die Gottheit“ bei Hesiod in die „prophetische Literatur“ und nennt als „Nächstvergleichbares“ „Epimenides, oder Hesekiel, Jesaia und Jeremia“.

<sup>78</sup> Interessant ist die jüngst erschienene Studie von *John van Seters: The Primeval Histories of Greece and Israel Compared*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988) 1–22, welche vor allem die Beziehung des sogenannten Frauenkatalogs aus der Theogonie zur biblischen Ur- und Vorgeschichte untersucht.

<sup>79</sup> *M. L. West*, *Hesiod. Works and Days* (Anm. 10).

<sup>80</sup> *W. Nicolai*, *Hesiods Erga* (Anm. 20).

<sup>81</sup> *M. L. West*, *Hesiod. Works and Days* (Anm. 10) 28.

gen: Wir verstehen unter Weisheit das in Form von Wort und Rede gesammelte und überlieferte Wissen, das zum Zwecke der Erziehung und Ausbildung verwendet wird. Dieser weite didaktische Rahmen erlaubt es, auch ohne daß die Beweiskette lückenlos wäre, Hesiod mit seinen Werken dort in der Nähe anzusiedeln<sup>82</sup>. Der Weg führt, nach M. L. West, über Euböa bzw. das äolische Cyme nach Osten. Die Theogonie, Werke und Tage, die Lehren Chirons, die Megala Erga und wohl auch die Astronomie waren didaktische Literatur: sie sind altorientalische Lebenslehren<sup>83</sup>.

Auch Amos hat Beziehungen zur altorientalischen Weisheit. Jedenfalls wird dies diskutiert, seit 1962 Samuel Terrien<sup>84</sup> und 1984 Hans Walter Wolff (unter dem Titel: Amos' geistige Heimat)<sup>85</sup> die Frage aufgeworfen haben<sup>86</sup>. Die Diskussion kann hier nicht im einzelnen referiert werden. Zu verweisen ist auf die genannten Berichte. Doch sind die Resumés der beiden Referenten interessant.

Robert Martin-Achard begrüßt, daß der geistige Hintergrund nunmehr ausgeleuchtet sei und die enorme Wissensvielfalt des Propheten erklärt werden könne, stellt aber zugleich einschränkend fest, daß die Weisheit nur ein Bereich unter andern sein könne, dem sich Amos verpflichtet weiß.

Gunther Fleischer untersucht in seiner Monographie – eine der detailliertesten Untersuchungen der letzten Zeit – die Beziehung des Propheten zu den weisheitlichen Kreisen, die hinter dem biblischen Proverbienbuch stehen, und stellt fest, daß die Sozialkritik des Amos sich in ihrer „Erwartungshaltung“ den Umgang mit den Armen betreffend mit den Kreisen der moralischen Weisheit trifft. Daß er selbst von daher sich ableite, ist für Fleischer „wenig wahrscheinlich“<sup>87</sup>. Doch nimmt er für beide Seiten die gleiche Verwurzelung im „alten tribalen Ethos“ an<sup>88</sup>. – Zu beachten ist, daß Fleischers Vergleichsfeld sehr schmal bemessen ist. Es geht bei ihm faktisch nur um die Ethik der Armen im Sinne des Sprüchebuchs. Der Begriff Weisheit jedoch umfaßt einen größeren Bereich.

Die Buchüberlieferung sah in dem Propheten, der uns mehr „politischer Redner“<sup>89</sup> als Autor didaktischer Werke zu sein scheint, dennoch den „Lehrer“, dessen Sprüche

<sup>82</sup> „Und das ganze Hesiodische Lehrgedicht ebenso wie den Theognis kann von der altorientalischen Weisheitsliteratur nur trennen, wer nicht sehen will.“ F. Dornseiff, Hesiods Werke und Tage (Anm. 50) 77 f.

<sup>83</sup> Ein Blick auf die zuletzt erschienenen Zusammenstellungen solcher Literatur wird dies bestätigen, z. B. Hellmut Brunner, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben (Zürich/München 1988); William H. Ph. Römer/Wolfram von Soden, Weisheitstexte I (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. III 1, Gütersloh 1990).

<sup>84</sup> Samuel Terrien, Amos and Wisdom. Studies in Ancient Israelite Wisdom (New York 1976 = Festschrift James Muilenburg, New York 1962, 108–115).

<sup>85</sup> Hans Walter Wolff, Amos' geistige Heimat (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 18, Neukirchen 1984).

<sup>86</sup> Dokumentiert von R. Martin-Achard, (Anm. 1) 79 ff. und G. Fleischer, (Anm. 1) 322 ff.

<sup>87</sup> 338.

<sup>88</sup> 341. „Eine Verwurzelung des Amos in der Weisheit ist ebenso wenig erkennbar. Vielmehr handelt es sich bei der Sozialkritik des Amos und bei den zum Schutz der Armen auffordernden Sprüchen um zwei parallele Reaktionen auf dieselbe sozialgeschichtliche Phase Israels“ (344).

<sup>89</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff (Anm. 39), vgl. F. Dornseiff (Anm. 50).

als „Worte des Amos“ nach Art der Weisheitstradition im Sprüchebuch tradiert<sup>90</sup> und durch die ebenfalls dort angesiedelte Formel: Höret dieses Wort 3,1; 4,1; 5,1 strukturiert wurden. Auch das später beigefügte Material, z. B. Hymnisches, Paränetisches, Theologisches, typisiert ihn als Lehrer, gar als Buchautor. Die genannte Diskussion erbrachte dann aber eher Einschränkungen der These, Amos' geistige Heimat sei die Sippen-Weisheit gewesen, aber zugleich eine Öffnung der Frage insofern, als jetzt Beziehungen zu Formen und Themen weisheitlichen Denkens im allgemeinen reflektiert wurden. Zwar gilt der Jerusalemer Prophet Jesaja mehr als der typische Lehrer und Weise (von Beruf?), der das didaktische Material souverän zu handhaben weiß – als Spruch- und Liederdichter, politischer Ratgeber und theologischer Lehrer –, doch darf man nicht außer acht lassen, wie „logisch“ der Prophet aus Teqoa zu argumentieren und seine Spruchketten zu formulieren weiß, welchen weiten Bildungshorizont er zu erkennen gibt, wie präzise er über außen- und innenpolitische Vorgänge Bescheid weiß. Die Information allein und die Denkanstöße, die er vermittelt, lassen in ihm – nimmt man seine plastische Rhetorik und Bildsprache hinzu – schon auch den weisheitlich gebildeten und didaktisch orientierten Redner sehen, wenngleich seine „Lehren“ oder besser: seine didaktischen Impulse aus diesem Bereich allein nicht erklärt werden können. Eine Lebenslehre jedenfalls – obwohl man sie ihm nach seinen dramatischen Auftritten in Bethel und Samaria zuschreiben könnte und auch zugeschrieben hat – hat er nicht hinterlassen, nur eine Sammlung seiner visionären Erfahrungen (7–9) und seiner prophetischen Sprüche (1–6).

2. Sind beide Autoren demnach nahe am Strom der nahöstlichen Weisheit angesiedelt und haben insofern Teil an der gemeinsamen geistigen Heimat, welche die *weisheitliche Literatur spiegelt*, ergeben sich daraus zwei Fragen, die uns von unserer Thematik her besonders interessieren.

Die erste Frage betrifft die Idee der sozialen Gerechtigkeit und ist etwa so zu formulieren: Haben die bei Hesiod und Amos aufbrechenden Forderungen nach Recht und ausgleichender Gerechtigkeit ihre Wurzeln in gemeinsamen weisheitlichen Normen? Die Antwort kann nur vorläufiger Art sein und muß differenziert erfolgen. Hesiod wie Amos vertreten in der Sozialkrise ihrer Zeit Normvorstellungen, die ihnen überkommen sind und ihren Wirkungsgrund in der noch intakten Welt egalitärer Gesellschaften haben, d. h. in der herkömmlichen Solidarethik der Gleichen unter Gleichen, welche die der Situation angepaßte Solidarität fordert. Die neue Gesellschaft stellt Geltung und Wirkung dieser Solidarordnung prinzipiell in Frage und wird mit einer sozialen wie ethischen Krise konfrontiert. Es scheint, daß sich die beiden Denker des 8. Jahrhunderts dessen mehr als andere bewußt geworden sind. Angestoßen möglicherweise durch persönliche Erfahrungen und individuelle Einsichten haben sie Symptome dieser Krise erkannt und beschrieben. Die von ihnen dafür verwendeten Denk- und Sprachformen lassen vermuten, daß ihre weisheitliche Schulung und Bildung ihnen die Kategorien bot, solche Phänomene als Symptome zu definieren und nach Herkunft und Ursache sowie nach Wirkung und Folge zu erörtern. Letzteres war

<sup>90</sup> Die Buchüberschrift „Worte des Amos“ gleicht entsprechenden Titeln aus der Weisheitsliteratur, z. B. „Worte von Weisen“ (Sprüche 22, 16; 24, 23); „Worte Agurs“ (Sprüche 30,1 vgl. 31,1) u. a.

das besondere Feld der Unheilsverkündung des Amos. Die Fähigkeit, von Einzelercheinungen zu abstrahieren und das Typische, Paradigmatische, darin zu sehen, könnte als weisheitlich angesehen und bestimmt werden. Daß das kategorial-begrifflich von Amos wie Hesiod in Ansatz gebrachte Ordnungsdenken (s<sup>c</sup>daqā – mišpaṭ, bzw. δίκη)<sup>91</sup>, das zunächst nur zur Kritik am Bestehenden führt, nicht zum Reformentwurf, seinen Platz im weisheitlichen Denken hat, darf als gesichert gelten. Solche Ableitungen bedeuten nicht, daß alle Dimensionen der Normidee ‚Gerechtigkeit‘ weisheitlich genannt werden können. Die Dimension des Theologischen hat bei Amos jedenfalls eine eigene Tradition im Glauben an eine Gerechtigkeit, die vor seinem Gott gilt.

Die zweite Frage betrifft die neuartige Rolle der beiden in ihrem jeweiligen sozialen Kontext. Ihr Auftreten macht sie zu „politischen“ Gestalten. Ist das auch eine Tradition der Weisheit? Man muß wohl wieder stark differenzieren. Als weisheitlich gebildete Denker, die sich an die Öffentlichkeit wenden, um zu belehren und zu kritisieren, treten sie wohl aus der konventionellen Rolle des Weisen heraus, der seinen Schülerkreis unterrichtet. Und dieses Rollenverständnis mag durch je individuelle Motivierung bestimmt sein, bei Amos z. B. durch eine sogenannte Berufung. Die eigene Interpretation seines Auftrags ließ ihn zum Königskritiker werden, vielleicht in Anlehnung an alte Vorbilder wie Nathan, Elia, Elisa. Im Anspruch ist er ihnen gleich. Dann könnte man sagen, daß sein Engagement für das Politische wohl mehr von dieser traditionellen Rolle bestimmt war als von der Lehraufgabe. Doch auszuschließen braucht sich das nicht. Hesiod scheint hier stärker der literarischen Tradition der Lebenslehre mit pädagogischer, aber doch auch sehr stark mit öffentlich-kritischer Zielsetzung verpflichtet zu sein<sup>92</sup>. So gründet der politische d. h. öffentliche Charakter der Wortmeldungen eines Amos und Hesiod zumindest auch und zum Teil in dem Selbstverständnis des Weisen und Lehrers, der das Erkannte den Betroffenen oder Gefährdeten übermitteln will. Die Art und Weise solch verbalen, rhetorischen, politischen Agierens könnte in einem gewissen Sinne auch weisheitlich genannt werden.

## 5. Die ostmediterrane Koine des 8. Jahrhunderts v. Chr.

Schon der literarische Vergleich erweist, daß Amos und Hesiod nicht im bloßen Verhältnis der Analogie zueinander stehen, sondern daß sie als Exponenten desselben kulturellen Umfelds zu gelten haben. Im östlichen Mittelmeergebiet kann allein von der Enge des Raumes her jedes Gebiet mit jedem anderen nahezu beliebig in Bezie-

<sup>91</sup> Moshe Weinfeld, „Justice and Righteousness“ in Ancient Israel against the Background of „Social Reforms“ in the Ancient Near East, in: H.-J. Nissen u. a. (Hrsg.), Mesopotamien und seine Nachbarn (Berliner Vorträge zum Vorderen Orient 1, 2, Berlin 1982) 491–519; vgl. Anm. 6; Hugh Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Berkeley 1971; <sup>2</sup>1983); Eric A. Havelock, The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato (Cambridge/Mass. 1978); Hans Julius Wolff, Vorgeschichte und Entstehung des Rechtsbegriffs im frühen Griechentum, in: W. Fikentscher u. a. (Hrsg.), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen (Freiburg, München 1980) 557 ff.; Walter Hueber, Gerechtigkeitskonzeptionen bei Homer und Hesiod (Diss. München 1986).

<sup>92</sup> J. U. Schmidt, Adressat und Paraineseform, (Anm. 12).

hungen eintreten; speziell für das 8. Jahrhundert v. Chr. können wir aber auch die Vermittler benennen, die vor allem eine übergreifende Gemeinsamkeit hergestellt haben: die Phöniker<sup>93</sup>.

In unserem Zusammenhang genügen wenige Hinweise, die den tiefgehenden kulturellen Einfluß der Phöniker einerseits auf Israel, andererseits auf die Griechen belegen sollen. Entscheidend sind eigentlich schon die altbekannten literarischen Zeugnisse. Wir erfahren von den Beziehungen Davids (2. Sam. 5,11) und Salomos (1. Kg. 5,15 ff.; 9,10 ff.) zu dem König von Tyrus, Hiram, der Materialien und spezialisierte Handwerker für den Palast- wie den Tempelbau stellte und durch seine Seeleute den unerfahrenen Israeliten die Möglichkeit zu überseeischen Handelsunternehmungen gab (1. Kg. 9,26 ff.). Schon im Falle Salomos hören wir aber auch von dem unheilvollen Einfluß fremder Kulte (1. Kg. 11,1 ff.), die später ganz speziell mit Isebel, Königstochter aus Sidon, verbunden erscheinen (1. Kg. 16 ff.)<sup>94</sup>. Phönikische, insbesondere sidonische Händler und Handwerker sind auch in den homerischen Epen vielfach präsent<sup>95</sup>, von phönikisch inspirierten Tempelgründungen in Griechenland erfahren wir durch Herodot (I 105: Aphroditeheiligtum auf Kythera; II 44: Heraklesheiligtum auf Thasos)<sup>96</sup>.

Die archäologische Forschung hat das literarische Bild bestätigt und bereichert. Daß sich phönikische (übrigens auch griechische) Keramik in Israel findet, verwundert nicht weiter<sup>97</sup>. Wichtiger sind der Nachweis phönikischen Einflusses auf den Steinbau (Quadertechnik) und die Vielzahl von phönikischen Elfenbeinarbeiten in Samaria als

<sup>93</sup> Grundlegend: *Hans Georg Niemeyer* (Hrsg.), Phönizier im Westen (Madrider Beiträge 8, Mainz 1982); ferner *H. G. Niemeyer*, Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers, in: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 31 (1984) 3 ff.; *E. Lipiński* (Hrsg.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (Studia Phoenicia 5, Leuven 1987); *Sabatino Moscati* (Hrsg.), *The Phoenicians* (Mailand 1988); *M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor*, *L'univers phénicien* (Paris 1989); *H. G. Niemeyer* (Hrsg.), *Die Phönizier im Zeitalter Homers* (Mainz 1990).

<sup>94</sup> *H. Jacob Katzenstein*, *The History of Tyre* (Jerusalem 1973) 77 ff.; *Guy Bunnens*, *L'Expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires* (Brüssel 1979) 57 ff.; *Michael Koch*, *Tarschisch und Hispanien* (Berlin 1984); *E. Gubel*, *Phoenician Furniture* (Studia Phoenicia 7, Leuven 1987) 26 f. (Für Hinweise hier und zu den folgenden Anmerkungen danken wir M. Fischer und R. A. Stucky.)

<sup>95</sup> *James David Mubly*, *Homer and the Phoenicians. The Relations between Greece and the Near East in the Late Bronze and Early Iron Ages*, in: *Berytus* 19 (1970) 19 ff.; *Joachim Latacz*, *Die Phönizier bei Homer*, in: *H. G. Niemeyer*, *Die Phönizier im Zeitalter Homers* (Anm. 93), 11 ff.

<sup>96</sup> *G. Bunnens*, (Anm. 94) 106 ff.; *Wolfgang Helck*, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* (Darmstadt 1979) 158 ff. Zu Thasos s. *Denis van Berchem*, *Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée*, in: *Syria* 44 (1967) 88 ff.; *Skepsis äußern Fritz Graf*, *Nordionische Kulte* (Rom 1985) 313 ff.; *Corinne Bonnet*, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia 8, Leuven 1988) 346 ff.

<sup>97</sup> *Ruth Amiran*, *Ancient Pottery of the Holy Land* (New Brunswick/N.J. 1970); *Max W. Prausnitz*, *Die Nekropolen von Akhziv und die Entwicklung der Keramik vom 10. bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. in Akhziv, Samaria und Ashdod*, in: *H. G. Niemeyer*, *Phönizier im Westen* (Anm. 93) 31 ff.

noch greifbaren Zeugen für den Import des Kunsthandwerks<sup>98</sup>. Phönikische Importstücke finden sich aber ebenso im griechischen Raum seit dem Ende des 10. Jahrhunderts (Kerameikos, Kreta, Lefkandi)<sup>99</sup>, speziell auch als Weihungen in verschiedenen Heiligtümern (Olympia; vor allem Samos)<sup>100</sup>. Darüber hinaus mehren sich die Hinweise darauf, daß nicht nur phönikische Händler ihre Waren nach Griechenland brachten, sondern daß phönikische Handwerker sich in griechischen Gemeinwesen selbst niederließen und dort produzierten (Kreta, Rhodos, Pithekoussai)<sup>101</sup>. Umgekehrt gab es seit etwa 800 griechische Handelsstationen an der syrisch-phönikischen Küste (Al-Mina, Sukas), und bildete vor allem Zypern eine Zone vielfacher Berührung und Begegnung<sup>102</sup>.

Nur erinnert sei schließlich noch an die ebenso elementare wie in ihren Voraussetzungen und Auswirkungen kaum hinreichend abzuschätzende Tatsache der Übernahme des Alphabets durch die Griechen um 800<sup>103</sup> und an die bald folgende Ausbildung des ‚orientalisierenden‘ Stils, dessen enger Anschluß an phönikische Vorbilder

<sup>98</sup> *Yigael Yadin*, The ‚House of Ba‘al‘ of Ahab and Jezebel in Samaria and that of Athalia in Judah, in: *Roger Moore – Peter Parr* (Hrsg.), *Archaeology in the Levant, Essays for K. Kenyon* (Warminster 1978) 127 ff.; *Yigael Shiloh*, The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry (Jerusalem 1979); *Kathleen Mary Kenyon*, *Archaeology in the Holy Land* (London 1979) 258 ff.; *Ilan Sharon*, Phoenician and Greek Ashlar Construction Techniques at Tel Dor, Israel, in: *BA-SOR* 267 (1987) 21 ff.

<sup>99</sup> *John Nicolas Coldstream*, Greeks and Phoenicians in the Aegean, in: *H. G. Niemeyer* (Hrsg.), *Phönizier im Westen*, (Anm. 93) 261 ff.; *Peter Blome*, Lefkandi und Homer, in: *Würzburger Jahrbücher N.F.* 10 (1984) 9 ff.; *Ulrich Gebrig*, Die Phönizier in Griechenland, in: *H. G. Niemeyer*, *Die Phönizier im Zeitalter Homers*, (Anm. 93) 23 ff. S. ferner die Beiträge von *Martin Bernal* und *Hartmut Matthäus* in diesem Bande.

<sup>100</sup> *Imma Kilian-Dirlmeier*, Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr., in: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 32 (1985) 215 ff. bes. 230 ff.; *André Charbonnet*, Le dieu aux lions d'Érétie, *Annali dell'Ist. Orientale di Napoli*, in: *Archaeologia e storia antica* 8 (1986) 117 ff.; *Helmut Kyrieleis – Wolfgang Röllig*, Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos, in: *MDAI, Athen*. Abt. 103 (1988) 37 ff.; *Israel Eph‘al – Joseph Naveh*, Hazael's Booty Inscriptions, in: *Israel Exploration Journal* 39 (1989) 192 ff.

<sup>101</sup> *David Ridgway*, Tra Oriente e Occidente. La Pithecusa degli Eubei, in: *Gli Eubei in Occidente* (Atti del XVIII Conv. di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 8–12 ottobre 1978, Tarent 1979) 65 ff.; *John Boardman*, Kolonien und Handel der Griechen (München 1981) 59 ff.; *J. N. Coldstream*, (Anm. 99) 266 ff.; *Giorgio Buchner*, Die Beziehungen zwischen der euböischen Kolonie Pithekoussai auf der Insel Ischia und dem nordwestsemitischen Mittelmeerraum in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr., in: *H. G. Niemeyer* (Hrsg.), *Phönizier im Westen* (Anm. 93) 277 ff.; vgl. auch für Israel: *Wolfgang Röllig*, Die Phönizier des Mutterlandes zur Zeit der Kolonisierung, ebda., 22 (und die Lit. o. Anm. 94); *H. G. Niemeyer*, Die Phönizier und die Mittelmeerwelt, (Anm. 92) 14 ff. 62 ff.

<sup>102</sup> *J. Boardman*, (Anm. 101) 37 ff.; *Poul Jørgen Riis*, Griechen in Phönizien, in: *H. G. Niemeyer* (Hrsg.), *Phönizier im Westen* (Anm. 93) 237 ff.; *W. Röllig*, (Anm. 101) 26 ff.; *Patricia Maynor Bickel*, Cyprus and the Phoenicians, in: *Biblical Archaeologist* 52 (1989) 203 ff.

<sup>103</sup> *Alfred Heubeck*, Schrift (Archaeologia Homerica, Fasc. X, Göttingen 1979); *ders.*, Zum Erwachen der Schriftlichkeit im archaischen Griechentum, in: *Kleine Schriften zur griechischen Sprache u. Literatur* (Erlangen 1984) 537 ff.; *W. Burkert* (Anm. 73) 29 ff.; *Joachim Latacz*, Homer (München 1989) 24 ff.; *Wolfgang Röllig*, Das phönizische Alphabet und die frühen europäischen Schriften, in: *H. G. Niemeyer* (Hrsg.), *Die Phönizier im Zeitalter Homers* (Anm. 93) 87 ff.

auch jetzt erst mit der Zunahme entsprechender Vergleichsstücke konkreter faßbar wird<sup>104</sup>.

Dies alles berechtigt, von einer israelitisch-phönikisch-griechischen Koine zu sprechen, zu der natürlich noch viele andere Völker gehörten, die wir in diesem Zusammenhang beiseite lassen müssen (wichtig, und zugleich ein Sonderfall, wäre vor allem Ägypten). Dabei stellt sich für die Beziehungen zwischen Phönikern und Griechen immer mehr Euboia als Dreh- und Angelpunkt heraus – in dessen Nähe ein Hesiod wohl nicht zufällig lebte; dort einmal wenigstens auch erfolgreich als Sänger auftretend (E. 650 ff.)<sup>105</sup>.

Die Erkenntnis dieser weitreichenden kulturellen Koine hat freilich auch ihre weitreichenden Konsequenzen. Wir werden hinfort keinen Bereich ohne weiteres als Ausdruck israelitischer bzw. griechischer Eigenart ansehen dürfen – und seien es noch so markante wie die Propheten hier, die Polis dort. Stets wird nach dem gemeinsamen Hintergrund zu fragen sein, vor dem erst die je spezifische Ausprägung und Weiterentwicklung charakteristisch hervortritt. Hinsichtlich der Entwicklung der griechischen Polis ist denn auch kürzlich mit Recht auf die klare Priorität der phönikischen Stadt hingewiesen worden, die es durchaus nahelegt, daß hier die Griechen zunächst dem fremden Vorbild folgten<sup>106</sup>. Gleiches gilt übrigens für eine wesentliche Etappe beginnender Staatlichkeit, die Kodifikation der Gesetze. Es ist von vornherein die einfachere Annahme, daß die Griechen von der Existenz altorientalischer Gesetzessammlungen Kenntnis hatten und diese Praxis bei Bedarf (z. B. in Kreta oder in den Kolonien) übernahmen, als mit einer selbständigen Neuerfindung zu rechnen. Ein inhaltlicher Vergleich frühen griechischen Rechts mit dem des Alten Orients ist allerdings seit langem ein Desiderat<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Vgl. Anm. 101.

<sup>105</sup> *Martin L. West*, The Rise of the Greek Epic, in: *Journal of Hellenic Studies* 108 (1988) 166 ff.; *J. Latacz*, (Anm. 103) 68 ff.

<sup>106</sup> *Fritz Gschnitzer*, Die Stellung der Polis in der politischen Entwicklung des Altertums, in: *Oriens antiquus* 27 (1988) 287 ff.; vgl. auch *K. Raaflaub*, Homer (Anm. 35) (239 ff.) zum archäologischen Befund in Griechenland (mit reicher Lit.).

<sup>107</sup> Nicht ersetzt bis heute: *Max Mühl*, Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung, in: *Klio Beiheft* 29 (Leipzig 1933); s. ferner *William Foxwell Albright*, Neglected Factors in the Greek Intellectual Revolution, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 116 (1972) 225 ff.; *Giorgio Camassa*, La codificazione delle leggi e le istituzioni politiche delle città greche della Calabria in età arcaica e classica, in: *Salvatore Settis* (Hrsg.), *Storia della Calabria* 1 (Roma 1987) 613 ff.; *ders.*, Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce, in: *Marcel Detienne* (Hrsg.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne* (Lille 1988) 130 ff. Anderer Meinung ist *Michael Gagarin*, Early Greek Law (Berkeley 1986) 62. 126 ff. (mit weiterer Lit.). Erwähnung verdient der Versuch von *Robert Drews*, Phoenicians, Carthage and the Spartan Eponomia, in: *American Journal of Philology* 100 (1979) 45 ff., die frühe spartanische Verfassung auf phönizischen Einfluß zurückzuführen.

## 6. Die Krise und ihre Beantwortung durch Amos und Hesiod

Daß Amos wie Hesiod auf eine schwerwiegende Krise reagieren, ist offenkundig. Weniger klar ist freilich, worin diese Krise eigentlich bestand.

Zunächst könnte an Mißernten oder gar an eine allgemeine Klimaverschlechterung gedacht werden<sup>108</sup>. Aber die Visionen des Amos (Kap. 7) schließen diese Annahme geradezu aus: nicht Naturkatastrophen drohen, sondern ein Krieg. Auch Hesiods Erwartung, daß Arbeit ihren Lohn haben werde, rechnet nicht mit überwältigenden Widrigkeiten der natürlichen Umwelt.

Handelte es sich um die Folgen raschen Bevölkerungswachstums? Auf ein solches weist der archäologische Befund in Israel<sup>109</sup> wie in Griechenland<sup>110</sup> für das 9./8. Jahrhundert hin. Das Land wurde enger, wie der Streit um Besitzgrenzen bei Jesaja (5,8) wie bei Homer<sup>111</sup> zeigt und die Kriege um ganze Landschaften (Messenien, Lelantische Ebene) bestätigen. Auch die Kolonisationsbewegung der Phöniker und Griechen seit dem beginnenden 8. Jahrhundert hat ein Anwachsen der Bevölkerung zur Voraussetzung. Dieses muß aber nicht sogleich allgemeinen Mangel zur Folge gehabt haben. Das 8. Jahrhundert war wohl vor den Assyrerkriegen eine Epoche der Prosperität in Israel. Ebenso scheint bei Hesiod zwar die grundsätzliche Prekarität der Subsistenzwirtschaft auf; sein eigenes Anwesen ist aber von Mangel weit entfernt<sup>112</sup>.

So bleibt nur die Zuflucht zu dem modischen Ausdruck der ‚Modernisierungs-krise‘<sup>113</sup>. Der Sachverhalt selbst dürfte indes durchaus gegeben sein. An der phönikischen wie der griechischen Küste öffneten sich im eigentlichen Wortsinn neue Horizonte. Die Suche nach Rohstoffen (Metallen) beflügelte die frühen Handels- und

<sup>108</sup> Dies etwa die These von *John McK. Camp II*, *A Drought in the Late Eighth Century B.C.*, in: *Hesperia* 48 (1979) 397 ff. (Kritik daran übt *E. Stein-Hölkeskamp* [Anm. 13] 60 Anm. 13). Für eine Abkühlungsphase ab etwa 600 v. Chr. sprechen u. a. die Erntedaten in Keilschrifttexten: Projektgruppe „Terrestrische Paläoklimatologie“, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur Mainz* (Stuttgart 1986) 204; für das 8. Jahrhundert fehlt es aber an entsprechenden Daten (briefliche Mitteilung von Karl Hecker).

<sup>109</sup> *Volkmar Fritz*, Einführung in die Biblische Archäologie (Darmstadt 1985) 149 ff.; *ders.*, Die Stadt im alten Israel (München 1990); vgl. *G. Fleischer*, (Anm. 1) 370 ff., der freilich in den bisherigen Ausgrabungen keinen Beweis für die von ihm angenommene Pauperisierung findet (391 ff.).

<sup>110</sup> *Anthony M. Snodgrass*, *Archaeology and the Rise of the Greek State. An Inaugural Lecture* (Cambridge 1977) 10 ff.; *John Nicolas Coldstream*, *Geometric Greece* (London 1977) 109; *A. Snodgrass*, *Archaic Greece* (London 1980) 19 ff.; *Oswyn Murray*, *Das frühe Griechenland* (München 1982) 80 f. 233 ff.; *Kåre Fagerström*, *Greek Iron Age Architecture* (Göteborg 1988) 139 ff.; *K. A. Raaflaub*, *Homer* (Anm. 35) 216 f. mit Anm. 36. Sehr skeptisch ist demgegenüber *Chester G. Starr*, *Economic and social conditions in the Greek world*, *CAH III 3* (Cambridge <sup>2</sup>1982) 420 f.; mit Recht: die statistischen Grundlagen (Gräberzahlen) sind unzureichend, und selbst eine Verdreifachung der Bevölkerung im 8. Jahrhundert wäre nach den frühneuzeitlichen Parallelen ganz exorbitant; s. etwa *Markus Mattmüller*, *Bevölkerungsgeschichte der Schweiz*, Teil I: Die frühe Neuzeit 1500–1700, 2 Bde. (Basel 1987).

<sup>111</sup> *Ilias* 12, 421 ff.; 21, 403 ff.; dazu *D. Hennig*, (Anm. 37) 43 f.

<sup>112</sup> *E. Stein-Hölkeskamp*, (Anm. 13) 57 ff.; vgl. Anm. 36 und 37.

<sup>113</sup> *Chester G. Starr*, *The Economic and Social Growth of Early Greece 800–500 B.C.* (Oxford 1977); *K. A. Raaflaub*, *Homer* (Anm. 35) 217 f., 230 ff.

Kolonisationsunternehmungen<sup>114</sup>. Die Chancen der Seefahrt spiegeln sich in den Lügengeschichten des Odysseus; ihre Faszination zeigt sich aber sogar bei Hesiod, wenn Wests Analyse ihre Richtigkeit hat, daß der Abschnitt über die Seefahrt ein späterer Einschub des Dichters in sein Werk ist<sup>115</sup>. Aber auch zu Hause schritt die soziale Differenzierung rasch voran, bildete sich eine Elite, die andere ‚an den Rand‘ drängte. Rascher Wandel einer Gesellschaft hat aber auch eine Krise der geltenden Normen zur Folge. Sie entsprechen nicht mehr den neuen Verhältnissen und werden entweder nicht beachtet oder gerade in ihrer weiteren Anwendung als unpassend empfunden.

Amos wie Hesiod befinden sich also einer Modernisierungskrise gegenüber. Freilich erscheint diese bei Amos ungleich detaillierter und wohl auch in einem fortgeschrittenen Stadium<sup>116</sup>. Während Hesiod sich polisfern zeigt, der Polis jedenfalls nur als Rechtsgemeinschaft Interesse entgegenbringt (und dann noch seinem Bruder Persees die Anteilnahme untersagt), ist das Gegenüber des Amos wesentlich die Polis Samaria. Er wendet sich gegen Luxus und städtische Zivilisation, wobei er mit den Elfenbeinarbeiten und den Quaderhäusern bemerkenswerterweise gerade Errungenschaften phönikischer Herkunft besonders scharf angreift (vgl. auch das Orakel gegen Tyrus: 1,9–10)<sup>117</sup>. Ein Dorn im Auge sind ihm auch Formen des entwickelteren Wirtschaftslebens wie Getreidespekulation. Die oben angesprochene These der Priorität der phönikischen Polis vor der griechischen dürfte in diesen Beobachtungen wohl eine wichtige Unterstützung finden.

Einig sind sich Amos und Hesiod indes in ihrer Anklage der Rechtsbeugung und der Korruption. Die Ungerechtigkeit der Richter ist für beide ein zentrales Element der Krise, die die gesamte Gemeinschaft gefährdet. Ihr gegenüber beschwören sie das gute alte Recht, das aber offenbar seine bindende Kraft verloren hat. Es bleibt nur der Appell an die Richter – und der drohende Hinweis auf die Gottheit, die als Garant der Rechtsordnung auf die Dauer die Rechtsbrüche nicht einfach hinnehmen wird, sondern ihnen früher oder später Unheil folgen läßt.

Beide sehen sich in der Rolle des Mahners, des Warners, kurz: des Propheten. Das ist, wie oben dargelegt, keineswegs eine völlig neue Erkenntnis. Hesiod ist oft genug als Prophet angesprochen und mit den alttestamentlichen Propheten, speziell mit Amos, verglichen worden. Kaum erfaßt erscheint uns aber die Tragweite des Vergleichs<sup>118</sup>. Amos wie Hesiod sind die ersten namentlich und in ihrer Individualität bekannten Autoren ihres jeweiligen Bereichs, des alttestamentlichen und des griechischen. Beide gelangten zu ihrem Werk aufgrund einer Berufung aus dem Hirtenleben, also in jungen Jahren, die sie dazu veranlaßte, eine herkömmliche Rolle neu zu definieren und auszufüllen. Bei Amos war es die Rolle des nabi-Propheten, vielleicht auch

<sup>114</sup> J. Boardman, (Anm. 101) 191 ff.; W. Röllig, (Anm. 101) 24 ff.; M. W. Prausnitz, (Anm. 97) 37 f. möchte mehr den assyrischen Druck betonen.

<sup>115</sup> M. L. West, Hesiod. Works and Days (Anm. 10) 45. 326 (zu V. 695).

<sup>116</sup> Vgl. Marcel Detienne, Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode (Coll. Latomus 68, Brüssel 1963) 10 ff.

<sup>117</sup> Philip J. King, Amos, Hosea, Micah – An Archaeological Commentary (Philadelphia 1988).

<sup>118</sup> Er könnte ein Stück Empirie liefern für die Jaspersche Konzeption der ‚Achszeit‘: Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Zürich 1949); Sbmuel N. Eisenstadt (Hrsg.), Kulturen der Achszeit, 2 Bde. (Frankfurt/M. 1987).

die des Weisheitslehrers, Hesiod gab der Rolle des Sängers einen neuen Inhalt (wobei freilich zu beachten ist, daß auch in der Odyssee die Rolle des Sängers reflektiert wird und ‚Warner‘ des öfteren in den homerischen Epen auftreten)<sup>119</sup>. Amos und Hesiod wenden sich aber in einer ganz neuartigen Weise an die Gemeinschaft, um ihr Grundsätzliches und Wegweisendes zu sagen. Sie tun es – und das ist entscheidend – ohne amtlichen/gesellschaftlichen Auftrag: nicht als Könige, Wesire, Adelige, Priester, sondern als Leute aus dem Volk. Die Szene im Heiligtum von Bethel hat darin ihre, man kann es getrost sagen: weltgeschichtliche Prägnanz. Allein kraft seiner Berufung hält Amos dem königlichen Priester Amazja stand und verkündet das Gericht über den König Jerobeam und ganz Israel.

Angesichts wesentlich gleicher wirtschaftlicher und sozialer Probleme, im selben kulturellen Kontext, der ostmediterranen Koine, lebend, haben Amos und Hesiod im wesentlichen gleich reagiert. In ihrem jeweiligen Bereich sind sie für uns die ersten – und waren es wohl auch wirklich. Wieviele anderwärts in derselben Weise auftraten, wissen wir nicht; weshalb es offen bleiben muß, ob es beispielsweise im eigentlich phönikischen Bereich Vergleichbares gegeben hat.

Abschließend soll freilich auch auf eine grundlegende Verschiedenheit zwischen Amos und Hesiod hingewiesen werden: ihre Einschätzung der Zukunft. Der göttliche Zorn bei Amos ist tödlich, das Strafgericht über Israel (fast?) unvermeidlich. Bei Hesiod gibt es die Chance der Besinnung; es muß nicht abwärts gehen, auch segensreiche Zeiten sind wieder möglich. So kann er auch mehr Weisheitslehrer als Amos bleiben. Diese verschiedene Beurteilung der Situation hat ganz konkrete Gründe. Amos sieht Israel umgeben von rivalisierenden Völkern (Völkersprüche), er ahnt schon die von Assur ausgehende überwältigende Bedrohung. Den griechischen Gemeinwesen des 8. und beginnenden 7. Jahrhunderts droht allenfalls der jeweilige Nachbar, jedenfalls nicht eine allen überlegene auswärtige Macht.

Aber die Verschiedenheit hat wohl tiefere Wurzeln. Amos rechnet in einer ganz anderen Weise mit einem Gott, dessen Anspruch auf die Zuwendung Israels in der Überlieferung fest verankert war. Bei Hesiod wirkt die Vorstellung des göttlichen Strafgerichts und seiner Rolle als warnender Prophet ‚übernommen‘, nicht von demselben letzten Ernst. So bleibt er fundamental optimistisch und vertraut der menschlichen Gestaltungskraft: ein Ansatz, den Solon aufnehmen und zum Gedanken der bürgerlichen Verantwortung für die Gemeinschaft fortentwickeln konnte<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> Sally C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (London 1978) 213 ff. 237 ff.; Herbert Eisenberger, *War Hesiod ein Rhapsode?*, in: *Gymnasium* 89 (1982) 57 ff.; s. auch den Beitrag von Walter Nicolai (317 ff.).

<sup>120</sup> Vgl. P. Spahn, *Oikos* (Anm. 13) 532 mit Anm. 14; O. Murray, (Anm. 110) 236; Johannes Christes, *Solons Musenelegie*, in: *Hermes* 114 (1986) 1 ff. (frühere Lit.); s. nunmehr aber auch Frank Grusemann zum Deuteronomium (S. 199).



*Martin Bernal*

## Phoenician Politics and Egyptian Justice in Ancient Greece

This paper is an attempt to revive two approaches to research that have been distinctly unfashionable since the 1950s. In the early part of this century, scholars like Eduard Meyer, Oscar Montelius, Sir John Myres and Gordon Childe maintained the two principles of modified diffusion and *ex oriente lux*. In the first case, they rejected the beliefs of the extreme diffusionists, who maintained that 'master races' simply transposed their superior civilizations to other places and less developed peoples. They argued instead, that unless there was a rapid genocide, diffusion was a complicated process of interaction between the outside influences and the indigenous culture and that this process itself produced something qualitatively new<sup>1</sup>. They also noted that such interactions are reported throughout history and believed there was no reason to suppose that the situation had been different in prehistory. Furthermore, they believed they saw archaeological evidence for similar processes in the earlier period.

The scholars' championing of the idea of *ex oriente lux* came from a number of simple observations. Firstly, there was the fact that the cluster of cultural artefacts conventionally called 'civilization' had existed in the Near East long before it developed in Europe. Secondly, there was no doubt that the first European region to acquire 'civilization' was the one closest to the Near East. Thirdly there was the fact that many of the specific features of Aegean civilization were remarkably similar to those in the Near East.

In recent years such ideas have been under sharp attack from Colin Renfrew and his supporters. As Renfrew wrote in his *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC*: "I have come to believe that this widely held diffusionist view, that Aegean Civilization was something borrowed from the Orient is inadequate. It fails to explain what is actually seen in the archaeological record. We can no longer accept that the sole unifying theme of European prehistory was, in the words of Gordon Childe, 'the irradiation of European barbarism by Oriental civilisation' ... Throughout the southern Aegean, for a thousand years [the 3rd millennium] striking changes were taking place in every field ... These developments evidently owed very little to Oriental inspiration."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bruce Trigger, Gordon Childe, revolutions in archaeology (New York 1980) 24-31 and 44-49.

<sup>2</sup> Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC* (London 1972) 269.

German-speaking scholars, notably Wolfgang Helck and F. Schachermeyr, have not shared such extreme isolationism<sup>3</sup>. Furthermore, very recently, a few Classicists, notably Walter Burkert, have begun to demonstrate that a number of Archaic mythological and iconographic motifs originated in the Near East, although these, for the most part, are derived from Mesopotamia rather than Egypt and the Levant from where the ancient Greeks themselves tended to derive their religious culture<sup>4</sup>. Nevertheless, this seems to me a welcome trend which will link up with the pioneering work on mythological parallels between Greece and the Levant, of the Semitists Cyrus Gordon and Michael Astour<sup>5</sup>.

In general, however, such 'orthodox' scholars as Helck and Schachermeyr, like Montelius, Myres and Childe before them, have been concerned with the 3rd and 2nd millennia. They have not given the same scrutiny to the first millennium BC. There is no doubt that the earlier scholars' failure to apply their general principles of modified diffusion and *ex oriente lux* to the later period was influenced by the near religious awe in which they held Classical – and to some extent Archaic – Greece. They were also affected by the prevailing belief that the Indo-European speakers or Aryans formed a categorically superior 'race' which could not have been profoundly influenced by 'orientals'<sup>6</sup>. Therefore, it was permissible for them to accept that the Minoans and other Aegean peoples had been deeply affected by Near Eastern civilizations only so long as it did not involve direct contact between Greeks and 'Semites' and Egyptians. In this way the 'Pre-Hellenes' acted as a buffer and the oriental influences were seen to have filtered up from the conquered to the conquerors in a way that suited the European self-perception as a dominant people.

Working against such a view, however, were the discoveries made by Martin Nilsson and other scholars showing that there was a direct succession from Minoan Crete to Mycenaean Greece and on to the cultures of the Dark, Geometric, Archaic and Classical ages. This perception and the desire to keep Greece at arm's length from the Near East helps explain why Nilsson and most recent scholars have been much less ready than the generation of Arthur Evans to accept Egyptian, Libyan and Levantine influences on Minoan Crete. It also forms an important aspect of Renfrew's desire to establish the autochthony of the Aegean in the 3rd millennium. To recapitulate and extend the passage from his work, quoted above: "These developments evidently owed little

<sup>3</sup> *Wolfgang Helck*, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* (Darmstadt 1979); *Fritz Schachermeyr*, *Ägäis und Orient: Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Mykenai mit Ägypten, der Levante und Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung des 2. Jahrtausends v. Chr.* (Wien 1967).

<sup>4</sup> *Walter Burkert*, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1984).*

<sup>5</sup> *Cyrus Gordon*, *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (New York 1962); *Michael Astour*, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece* (Leiden 1967).

<sup>6</sup> *Gordon Childe*, *The Aryans* (London 1926).

to Oriental inspiration. Yet it was at this time that the basic features of the subsequent Minoan-Mycenaean civilisation were being determined."<sup>7</sup>

Renfrew clearly feels a need to establish a fundamental and *echt* Greece unaffected from the outside or at least from the south east. With such a basis, he feels able to confront Greece with any later influences that he may be forced to concede. I believe that such purity is illusory and that there have been contacts between Greece and the Near East since the Neolithic. These have been more or less intense at different periods and at certain times the cultural drift was from the Aegean to Egypt and the Levant. In general, however, for the period 3400–400 BC, the principal flow of influence was from the Near East to the Aegean.

The idea that Greek civilization should have been massively affected by those of Egypt and the Levant is what one would expect. Crete is approximately the same distance from the Nile Delta as Japan is from China and the Mediterranean is far easier and safer to navigate than the China Sea. Simply looking at a map and knowing the relative ages of the three cultures, we would be very surprised indeed, if Japanese culture had not been saturated by Chinese culture directly or indirectly through Korea, as well as by Korean culture itself. In fact, we know that this is the case and while there is no doubt that Japan has a distinctive and unique culture it would be ludicrous to try to analyse or understand it without constant recourse to possible or probable Chinese and Korean sources.

I find the analogy between Greece and Japan plausible for a number of reasons. In addition to the geographical and chronological grounds mentioned above, there is the consistent Greek tradition of substantial cultural borrowings from the Near East and there is the fact that so much of the Greek language and nomenclature is inexplicable in terms of the Indo-European language family. Furthermore, I believe that one can explain why 19th and 20th century scholars should generally have failed to acknowledge such massive borrowings, in terms of the sociology of knowledge and the desire to see Greece as the pure childhood and epitome of Europe<sup>8</sup>.

Another parallel I see between the East Asian and the East Mediterranean cases is that the relationships were intermittent and took place over many centuries. Thus, frequently, the 'Japanese' culture that confronted new influences from the West was itself the result of an earlier amalgam containing Chinese and Korean influences. I believe that we can see the same in Greece.

### The Phoenician Origins of the Polis

The few scholars mentioned above, like Walter Burkert, who have worked on oriental influences in the 1st millennium, have focussed on the period of 'orientalising pottery' in the 7th century. This leaves two interesting and – to my mind – crucial gaps, the 6th and 5th centuries in which Classical Greece developed and the 9th and 8th centu-

<sup>7</sup> Renfrew, *Emergence*, 269.

<sup>8</sup> Martin Bernal, *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985* (London, New Brunswick 1987).

ries in which Archaic Greece and the *polis* emerged. The first part of this paper is concerned with the origins of what we consider to be Greek politics in the earlier period. To do this, it is necessary to have a cursory look at the economic and social background of the *polis* in which such politics took place.

Since the Greeks maintained that most of their cities had been founded before the Trojan War, one should not expect any tradition of Near Eastern colonization between the ninth and seventh centuries BC, when the *polis* was established. Greek historians plausibly asserted that the new civic constitutions introduced during this period were created by Greeks. However, as I shall discuss below, some of the key constitution makers were supposed to have gone to Egypt and/or Phoenicia to study legal and constitutional forms.

Lacking a clear definition of their own economic system, the Greeks and Romans had no explicit traditions about the origins of what Marx called 'Slave Society'. There are, however, indications that they believed that it came from Phoenicia. As Cicero (*De Re Publica*, Fr. 3.3) put it 'The Phoenicians with their traffic in merchandise were the first to introduce into Greece greed, luxurious living and insatiable desires of all sorts'. This, of course, fits the descriptions in the Homeric epics of all trade and slaving being carried out by Phoenicians. Thus the idea prevalent among Marxists and non-Marxists alike, that Slave Society – or something like it – originated locally in Greece conflicts with ancient views.

Marx and Engels were products of the peak of philhellenism in German-educated circles between 1820 and 1840. Marx had a lifelong love for Greece and completely accepted the prevailing view that in every aspect of her civilization Greece was categorically different from and superior to all that had gone before. According to him it was only in Greece that the individual had cut the umbilical cord from his community and had changed from a *Gemeins-* or *Gattungswesen* to become a '*zoon politikon*'<sup>9</sup>. In Marx' concept of 'Asiatic Society' or the 'Asiatic Mode of Production' as a historical stage, society, though technically advanced, had not broken free from the primitive tribal community and was characterized by self-sufficient village communities whose surplus production was taken directly by the state. Thus, there was no distinction between rent and tax. This mode of production was typically Asiatic and essentially static<sup>10</sup>. By contrast, Marx' Slave Society had private property in land, which mediated between the state and the lower classes, and its cities were typically ruled by landowners. Marx denied that trade and specialized manufacture were dominant, but he and Engels seem to have seen them as leading to the growth of commodities and pri-

<sup>9</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin 1974) 391–96.

<sup>10</sup> See Anne M. Bailey, *Josep R. Llobera*, *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics* (London 1981); Stephen Porter Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production* (London 1982); Jonathan Ames Friedman, *Systems, Structure, and Contradictions in the Evolution of Asiatic Social Formations* (Copenhagen 1979); Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production, Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* (Assen 1975); Jean Suret-Canale, *Sur le "Mode de Production Asiatique"* (Paris 1974); Ferenc Tökei, *Essays on the Asiatic Mode of Production*, transl. W. Goth (Budapest 1979). For the best bibliography on the Asiatic Mode of Production in the Near East, see Carlo Zaccagnini, *Modo di Produzione Asiatico e Vicino Oriente Antico*, appunti per una discussione, in: *Dialoghi di Archeologia* 3 (1981) 3–65.

vate ownership of land and people – i.e., the commercial or chattel slaves upon whose labor the economy depended<sup>11</sup>.

We now know that all recorded ancient societies in Asia had family as distinct from community, palace, or temple land. They also had considerable trade in both luxuries and essentials. Thus, only in some peripheral regions does there appear to have been any village autarky<sup>12</sup>. Some slavery, especially of women, existed from the earliest times and at least in later Mesopotamian society, there was a pattern of servitude that Mohamed Dandamaev has shown to have been in every way as complex as those in Greece and Rome<sup>13</sup>. As modern scholars hasten to assure us, such anomalies in no way invalidate Marx' scheme, which does not refer to the whole society but only to its dominant mode of production and, as Dandamaev demonstrates, most land in Mesopotamia was not cultivated by people whom it is helpful to call slaves<sup>14</sup>. Within these limits, we may usefully distinguish the social and economic systems of Egypt, Mesopotamia, and the other territorial or riverine societies from those of the classical world of the Mediterranean (*pace* Diakonoff and Komoroczy)<sup>15</sup>.

But is the division best drawn, as it was in the 1820s, during the Greek War of Independence between – what was seen as – old and static Turkey/Asia and young and dynamic Greece/Europe? Against this, we now have the paradox that Mycenaean Greece had a palatial economy and society of the bureaucratic 'Asiatic' type<sup>16</sup>. Even more striking, we find Levantine 'Slave Societies'. It would seem better to take up Weber's argument that Slave Society was overwhelmingly coastal and distinguish not between Asia and Europe but between land- and water-borne societies<sup>17</sup>.

The correlation between 'Slave Society' and the sea is not accidental. Without the ease of bulk shipping of staples, food-deficient, specialized manufacturing economies

<sup>11</sup> *Moses Finley, Between Slavery and Freedom, in: Comparative Studies in Society and History* 6 (1963–4) 236–9; *Slavery in Classical Antiquity* (Cambridge, New York 1968); *The Ancient Economy* (London 1973); *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New York 1980); *Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism* (London 1974) 18–28.

<sup>12</sup> *I. M. Diakonoff, The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia*, transl. G. M. Serghyeyev, in: *Ancient Mesopotamian Socio-Economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars*, ed. *Diakonoff* (Moscow 1969) 173–202 and *Zaccagnini, Modo di Produzione*, 22–36.

<sup>13</sup> *Mahomed Abdul-Kadyrovich Dandamaev, Slavery in Babylonia: From Nabopolassar to Alexander the Great (626–331 BC)*, ed. *Marvin A. Powell/David B. Weisberg*, transl. *Victoria A. Powell* (De Kalb Ill. 1984) 67–101.

<sup>14</sup> *Finley, Ancient Economy*, 28–9; *Ferenc Tökei, Essays on the Asiatic Mode of Production*, transl. *W. Goth* (Budapest 1979) 21–24. *Zaccagnini, Modo di Produzione*, 16; *Perry Anderson, Passages from Antiquity*, 21, and *Dandamaev, Slavery*, 646–654.

<sup>15</sup> *I. M. Diakonoff, Slaves, Helots, and Serfs in Early Antiquity*, in: *Acta Antiqua* 22 (1974) 45–78 and *G. Komoroczy, Landed Property in Ancient Mesopotamia and the Theory of the so-called Asiatic Mode of Production*, in: *Oikumene* 2 (1978) 9–26.

<sup>16</sup> See *Luigia Achillea Stella, La civiltà micenea nei documenti contemporanei* (Rome 1965). This, like the critically important work of Cyrus Gordon on Linear A, is omitted from the extensive bibliography in *John Chadwick, Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge 1973). For the 'oriental' aspects of the society see also *Suret-Canale, Production Asiatique* 178–182. Finley points out these anomalies (*Ancient Economy* 182, n. 39).

<sup>17</sup> *Max Weber, The Agrarian Sociology of Ancient Civilisations*, transl. *R. I. Frank* (London 1976) 40–1, 155–63.

could not develop. What is more, chattel slavery was also dependent on the sea. Since in both Slave Society and early Capitalism the rich and powerful monopolized sea passage, the slave could not run home. Thus, his or her choice was restricted to accepting slavery, suicidal revolt, or trying to join suspicious barbarians beyond the pale. Nearly all chose the first thus making it possible for slaveowners to make the use of slaves economically feasible, in relatively unguarded, extensive and long term agriculture and extraction. The slaveowners were further secured by what seems to have been a conscious policy of mixing slaves from the very different cultures reachable by sea. Such possibilities were not open to territorial empires.

Marx had considerable difficulty in explaining the rise of Slave Society in non-commercialised Greece. Twentieth-century scholars have been unable to do much better<sup>18</sup>. Michel Lejeune has tried to show that the system existed in embryo in the presence of slaves in the Mycenaean *Darmot*<sup>19</sup>. Yet slaves existed in virtually all 'Asiatic Societies'. As Jean Suret-Canale points out, Mycenaean slaves did not form 'l'essentiel de la production', and the survival of a system as fragile as chattel slavery after the destruction of the palaces and 400 years of 'Dark Ages' is almost impossible<sup>20</sup>. Thus while the geography of the Aegean lends itself to trade, it is hard to trace the steps by which Greek tribal society, even with a memory of the Mycenaean bureaucracy, became commercial in the eighth and seventh Centuries.

In my opinion, these difficulties come from having asked the wrong question. The place to investigate the origins of Slave Society is not in Greece but Phoenicia. This, however, is not easy because of the lack of source materials. Phoenicians made great use of writing and papyrus. It is no coincidence that Byblos, the Greek name for the great city of Gu/ebal, was used as the Greek word for 'papyrus' or 'scroll'. Phoenicians were renowned for their records and archives<sup>21</sup>. However, since they were defeated by Greeks, and lived in a rainfall climate, virtually nothing of their literature survives except for that preserved in the Bible. Thus, paradoxically, we know much less about the Phoenician society than we do about those of Bronze Age Mesopotamia and Syria, when records were kept on clay. The patterns of Phoenician economy and politics have to be gleaned from fragmentary and disparate scraps of evidence, found in the writings of their enemies<sup>22</sup>.

Trade and manufacture had been important on the Levantine coast since at least the fourth millennium. Family ownership of land was well established there, as in the rest

<sup>18</sup> *Gabriele Bockisch*, Zur Entstehung der Produktionssklaverei im alten Griechenland, in: Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit, hrsg. *Joachim Herrmann* (Berlin 1982) 314–25. *Finley*, *Ancient Economy*, 71 promised to explain it but failed to do so. In *Ancient Slavery* he was disarmingly modest: 'Little as we may understand the processes by which they [the necessary conditions for slavery] arose... That is the critical and most difficult question. I do not pretend that I can answer it satisfactorily', 87.

<sup>19</sup> *Michel Lejeune*, Le Δάρμοτ dans la société mycénienne, in: *Revue des Études Grecques* 78 (1965) 1–22.

<sup>20</sup> *Suret-Canale*, *Production Asiatique* 179 n 2.

<sup>21</sup> *Josephus*, *Against Apion* 1.17, and *Pliny*, *Natural History* 18. 22.

<sup>22</sup> For a splendid survey of what is available see the article in this volume by Professor Gschnitzer.

of the Middle East by the middle of the second millennium, and from this period there was a gradual 'laicization' of landed property until 'land became a commodity like any other'<sup>23</sup>. While some important coastal cities of this time had sufficient arable land, others seem to have been agriculturally deficient and dependent on exchanging vine and olive products and finished goods for grain<sup>24</sup>.

In the 13th and 12th centuries BC the East Mediterranean was devastated by the 'Peoples of the Sea'. Egypt managed to survive but qualitative changes occurred elsewhere. In Greece, the breakdown was followed by 300 to 400 years of depopulation and very little urban life. Phoenicia, by contrast, recovered quickly, but with new economic and political structures. Until the continuous Assyrian pressure of the late eighth century, there were no sustained threats to the coast from land-based states. Thus from c. 1050–750 BC Phoenician cities, notably Tyre, maintained political independence and generated enormous wealth. The *Tyrian Lament* quoted in *Ezekiel*, 27. 12–24, which seems to refer to the early ninth century, contains an astounding description of the city's trading network, which stretched from Spain to Persia and the southern Red Sea to Greece<sup>25</sup>.

By 850 BC, Tyre was a major entrepot for staples and luxuries transported by both land and sea. Much was reexported, but as the historian of Tyre, Jacob Katzenstein, plausibly argues, much must have been consumed in the city itself<sup>26</sup>.

With the possible exception of Tarshish in Spain none of the goods mentioned in the list from *Ezekiel* appears to have come from a Tyrian colony. There is nevertheless little doubt that colonization too, was initiated by Phoenicians. Groups of merchants from one city, living corporately in another, had existed in the Near East at least since the early Bronze Age, and the establishment by cities of villages around their periphery is also very ancient. The biblical metaphor is of a city as the 'mother' – metropolis – and the villages as 'daughters' over which she has authority<sup>27</sup>. By the ninth century at the very latest, Phoenicians were establishing 'daughter cities' overseas<sup>28</sup>. Great

<sup>23</sup> Zaccagnini, *Modo di Produzione*, 28. In up-country Israel, the sale of land was clearly subordinated to the legality of 'ancestral land', see *Leviticus*, 27.20 and *Ruth*, 4.1–6. See however, the Phoenician urban 'capable wife' in *Proverbs*, 31.16. The story of Naboth's vineyard can be seen as a conflict between the traditional Naboth who refused to sell his ancestral land to the Phoenicianized king Ahab who offered a good price for it. *1 Kings*, 21.1–8.

<sup>24</sup> Bernal, *Black Athena*, II 482–9.

<sup>25</sup> For convincing arguments in favor of dating this Phoenician *Vorlage* to the early 9th century, long before the time of *Ezekiel*, see *H. Jacob Katzenstein*, *The History of Tyre: From the Beginning of the Second Millennium B.C.E. until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B.C.E.* (Jerusalem 1973) 154. *Giovanni Garbini*, *I Fenici: Storia e religione* (Napoli 1980) 67–69, however, puts it in the first half of the 8th.

<sup>26</sup> *Katzenstein*, *The History of Tyre*, 158.

<sup>27</sup> *2 Sam.* 8.1 & 20.19 and *Ezekiel*, 16. 46–9.

<sup>28</sup> See the bibliography in *Guy Bunnens*, *L'expansion phénicienne en Méditerranée: Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires* (Rome 1979) 281–2. *Hans Georg Niemeyer*, *Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers*, in: *Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums* 31 (1984) 1–94 and *Les Phéniciens dans l'ouest*, in: *Revue Archéologique* (1988) 201–204 argues for a late 8th century date. This minimalism is attacked by the *doyen* of Phoenician studies *Sabatino Moscati*, *I Fenici e il mondo Mediterraneo al tempo di Om-*

efforts have been made to distinguish these from Greek colonies, but the Phoenician ones seem to have been founded and maintained for much the same varied reasons as the Greek: as markets for specialized manufactures, to increase supplies of staples and metals, for the export of population to ease social problems and to provide protection and refuge in time of trouble. Furthermore, in both cultures, colonies that had achieved political and economic autonomy usually retained religious ties with the mother-city<sup>29</sup>.

The shift to a predominantly commercial and manufacturing society with a food deficit seems to have been reflected in a change of emphasis in the pattern of labor. The Bible offers some guidance to the different kinds of labor in Israel, which presumably resembled those of similar Canaanite-speaking tribal federations or kingdoms: Moab, Ammon and Edom. In these, the most important form was the *mas*, permanent helotry for subjugated peoples or temporary levies for the Israelites themselves<sup>30</sup>. Despite the preponderance of helotry, commercial slavery played an important role in Israelite society in particular and Canaanite society in general, as can be seen from the references to Yahweh as a slave-dealer who 'sells' and 'redeems' his people<sup>31</sup>. Typically,

*Fortsetzung Fußnote von Seite 247*

ero, in: *Rivista di Studi Fenici* 13 (1985) 179–87. Moscati argues for Canaanite activities in the West Mediterranean in the 14th and 13th centuries and Phoenician ones in the 10th. *Frank Cross*, basing himself on epigraphical evidence, would go even higher into the 11th.: The Early Alphabetic Scripts, in: *Symposia, Celebrating the seventy-fifth Anniversary of the American Schools of Oriental Research (1900–1975)*, ed. *Cross* (Cambridge Mass 1979) 97–123. The more cautious English archaeologist *John Boardman* sees Phoenician expansion in the Mediterranean as having taken place in the 10th or 9th centuries: *Al Mina and History*, in: *The Oxford Journal of Archaeology* 9 (1990) 169–90, 178.

<sup>29</sup> *Pace, Bunnens, L'expansion phénicienne*, 280–84. For an analysis of the story of the foundation of Carthage in the late ninth century to avoid social conflict in Tyre see *François Decret, Carthage ou l'empire de la mer* (Paris 1977) 46–53 and *Katzenstein, The History of Tyre*, 186–91. Five hundred years later, Aristotle described a system by which social discontent was avoided at Carthage by sending some of the poor to outlying districts to turn them into men of property: *The Politics*, 6, 5. See also *Sallust, Jugurtha*, 19. 1–2. Arguments among scholars as to which was the essential motive for colonization seem futile. See *Alexander John Graham, Colony and Mother City in Ancient Greece* (London 1964); *Patterns in Early Greek Colonization*, in: *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971) 35–47; *John Nicolas Coldstream, Geometric Greece* (London 1977) 231–33 and *Robert Manuel Cook, Reasons for the Foundation of Ischia and Cumae*, in: *Historia* 9 (1962) 113–14. It is clear that economic, political and social motives were all involved in varying proportions. For the political autonomy granted to the cities dependent on Carthage see *Maurice Sznycer, L'assemblée du peuple dans les cités puniques d'après des témoignages épigraphiques*, in: *Semitica* 25 (1975) 47–68, 51.

<sup>30</sup> For the Israelite *mas* see *Judges*, 1.28–35. 1 *Kings*, 5.13 and elsewhere. Though not listed in *Maximillian Ellenbogen, Foreign Words in the Old Testament: Their Origin and Etymology* (London 1962), *mas* is borrowed from the Egyptian *mš*, Coptic *mēšē*, 'troop, workgang'. For a short survey of Israelite slavery, see *Hans Walter Wolff, Anthropology of The Old Testament* (London 1974) 192–205. *Finley*, in *Ancient Economy* 65, has quite rightly pointed out that to squeeze the many and varied forms of labor in the ancient world into the three categories, slavery, helotry, and wage labor, does violence to the complexities of the actual society. See also *Dandamaev, Slavery*, 77. While accepting this, I still maintain that this categorization, however crude, has heuristic value.

<sup>31</sup> *Judges*, 2. 14; 3. 8; 6. 2 & 9; and 10. 7. 1 *Sam.* 12. 9.

slaves were foreigners captured or bought from abroad. However, there were also temporary or bond slaves from the nation itself, who sold themselves or were sold as children because of debt or poverty. Distinctions between these and foreign slaves were often blurred, as can be seen from repeated attempts to have Israelite slaves released at regular intervals<sup>32</sup>. In addition to helots and slaves, there were also wage-laborers and independent craftsmen.

The same types of labor existed in Phoenicia. Hiram, king of Tyre, sent 'abādim', 'servants' to cut timber and build the temple at Jerusalem. Solomon paid Hiram for the work<sup>33</sup>. Some of these men came from a corvée, others seem to have been state or personal slaves. In contrast, Solomon appears to have dealt directly with Hiram the craftsman, who was clearly free<sup>34</sup>. There is some scattered evidence to strengthen the plausible hypothesis that in Phoenicia with its urban manufacture and commerce, chattel slavery was considerably more important than it was inland. The *Tyrian Lament* has a reference to buying slaves from Greece, and the two major references to Phoenicians in the *Odyssey* are concerned with slaving. Odysseus' story of having been kidnapped by a Phoenician is particularly significant because untrue: it therefore had to be plausible<sup>35</sup>. In the eighth century, Amos (1. 9.) condemned Tyre for 'forgetting the ties of kinship' and selling Israelite refugees to Edom. Two centuries later, Joel (3. 6.) denounced Tyrians and Sidonians for selling Judaeans to the Greeks. Herodotus (1.1) opened his work with a reference to Phoenician slaving. It should be noted that in all cases except one the slaves were taken overseas. Thus the evidence, though scanty, indicates that commercial slavery dominated relations of production in Phoenicia from the 10th if not the 11th century, well before it became central in Greece.

If Phoenicia had chattel slavery, it also had its opposite, free citizens, but freedom was not, as is sometimes suggested, the creation of Slave Society. The contrast between servility and freedom – *amargi* in Sumerian – existed in Mesopotamia at least since the 3rd millennium<sup>36</sup>. In Canaanite, the terms *ba'al* and *bôr* mean both 'noble' and 'free' and *d'rôr* 'free' combines images of 'free-flowing water' and 'swallows' which never touch the ground. Thus, it is European cultural arrogance to claim that the Greeks invented the concept of freedom<sup>37</sup>.

Freedom was also associated with the concept of common access to law. Although one should not exaggerate the extent of illiteracy in societies using non-alphabetic scripts, the Mesopotamian practice of inscribing laws on publicly visible stone stelae or tablets, became something very different in Canaan with its alphabet and widespread literacy<sup>38</sup>. Anthony Snodgrass has plausibly suggested that the early Greek law code

<sup>32</sup> Lev. 25. 41–6. and Deut. 15. 12–9.

<sup>33</sup> 1 Kings, 5.9.

<sup>34</sup> 1 Kings, 7.13–4.

<sup>35</sup> Ezekiel, 27.13 and *Odyssey*, 14. 292 & 15. 403.

<sup>36</sup> *H. N. F. Sagg*, *The Greatness that was Babylon* (New York 1962) 169–71 and *Samuel Noah Kramer*, *The Sumerians: their History, Culture and Character* (Chicago 1963) 78–80.

<sup>37</sup> *Pace, Finley*, *Between Slavery and Freedom*, 236–9 and *Anderson*, *Passages from Antiquity*, 21–3.

<sup>38</sup> Widespread literacy is suggested by the poverty of the material remains associated with the abecedary found at Izbet Sartah. See *Moshe Kochavi*, *An Ostrakon of the period of the Judges*

inscriptions derived from Phoenician ones<sup>39</sup>. Such influences on Greek law from unattested Phoenician codes would parallel the striking influences of Middle Eastern law codes on the Twelve Tables, which appear to have been transmitted to Rome through West Phoenician cities, especially Carthage<sup>40</sup>.

During the 14th century, we have the first reference to the people as sovereign in a Levantine city<sup>41</sup>. As Michael Astour points out 'this situation was not unique'. The ease of the transition from personal to collective rule demonstrates that the city states of Canaan possessed the necessary institutions even under the royal regime. Astour cites the change from royal to republican regime at Ammia in the mid-14th century BC<sup>42</sup>. In the Late Bronze Age, however, republics were unusual. The normal pattern on Levant was that of a constitutional monarch backed by a major land power – Egypt or Hatti.

Free citizens appear to have participated widely in the running of Phoenician cities. Ancient Mesopotamia and Syria had long traditions of democratic and aristocratic rule<sup>43</sup>. Thus, the Phoenician pattern was an option already available through general historical precedent and the specific institutions of Bronze Age Canaan mentioned above. In Early Iron Age Phoenicia, however, these local councils and assemblies were not subject to territorial monarchs.

As among the Greek states, the Phoenician cities and the inland Canaanite-speaking kingdoms of Israel, Moab, and Ammon shared a common language, literary culture, and religious practices – though they had their own gods. Politically, they were often bitterly divided. In this respect too, Phoenicia in the ninth and eighth centuries strikingly resembled Greece of later times. As Boustany Oded has described Phoenicia, there was an 'absence of any attempt to unite, even temporarily, in order to confront the enemy from without. The history of the coastal cities is replete with internal strife arising from commercial competition and territorial disputes'<sup>44</sup>. Furthermore, like the later Greeks, the Phoenicians had varied and changing political forms; monarchies, plutocracies, aristocracies, democracies and mixed constitutions. They seem to

*Fortsetzung Fußnote von Seite 249*

from Izbet Sartah, in: Tel Aviv 4 (1977) 1–13, esp. 1–2. See also Judges, 8. 14, where a young man captured at random in a remote village was able to write down the names of village elders.

<sup>39</sup> Anthony Snodgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment* (London 1980) 120. See also Robert L. POUND, *The Origin of theoi* in Inscription Headings, in: *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*, hrsg. W. T. Loomis et al., Greek, Roman and Byzantine Monograph 10 (1984) 243–50, and *pace Michael Gagarin*, *Early Greek Law* (Berkeley 1986) 128.

<sup>40</sup> Raymond Westbrook, *The Nature and Origins of the Twelve Tables*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (1988) 72–114.

<sup>41</sup> Amarna Letters, 149: 57–63.

<sup>42</sup> Amarna Letter, 102. Michael Astour, *The Amarna Age Forerunners of Biblical Anti-Royalism*, in: *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday* (Paris, The Hague 1964) 6–17, 14.

<sup>43</sup> Thorkild Jacobsen, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 2 (1943) 159–72; Kramer, *The Sumerians*, 73–5; Saggs, *Babylon*, 160–3; Dandamaev, *Slavery in Babylonia*, 42–5. and Giovanni Pettinato, *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay* (Garden City 1981) 69–154.

<sup>44</sup> Boustany Oded, *The Phoenician Cities and the Assyrian Empire in the Time of Tiglath Pileser III*, in: *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 90 (1974) 38–49, 40.

have preferred constitutional monarchies, though Canaanite republics existed at most periods between the Late Bronze Age and the fall of Carthage<sup>45</sup>.

In Carthage there were also two 'kings', Suffetes from the Canaanite *šoftīm* 'judges' – and a council of elders. According to Aristotle's description of the city's constitution, issues to be discussed by the *dēmos* were selected by the two kings and the elders but, in theory at least, ultimate power rested with the people. Aristotle saw the Carthaginian kings and elders as the counterparts of the Spartan kings and *gerousia*. Another striking parallel between the two constitutions was that in Carthage there were mess-halls of companions *sussitia tōn βetairōn* – very like the Spartan *Phitidia*. The Spartan title would seem to come from the Egyptian *ḫbr* 'troop' but a Canaanite functional equivalent has been found in the root *ḫbr* 'association' found in the report of the 11th century traveller Wen Amun, a Carthaginian inscription and frequently in the Bible<sup>46</sup>. Institutionally, traces of it have been seen in the *curiae* or voting colleges within the assemblies found in cities of North Africa in the Roman period which seem to have been part of the 'Carthaginian heritage'<sup>47</sup>.

Most Canaanite states seem – like Carthage – to have had councils or senates of elders or notables. In general, both elders and people met at the town gate, but in larger cities they may have met in a special building or space between the walls<sup>48</sup>. Decisions were often by acclamation. The question of whether there were votes or elections is basically semantic, for a fine line separates these from casting lots to discover God's wishes, which in Israel at least, was by casting pebbles. This process usually took place at great assemblies, and often involved large numbers of people, as is evident from the phrase 'both the small and the great'<sup>49</sup>. In Greece 'casting lots' had what would now be seen as the two meanings of casting lots: to discover the gods' wishes and voting.

<sup>45</sup> See *Astour*, Forerunners. There are many striking cases of this in the Bible. See for instance, the idyllic description of 'free' Lash in Judges 18. 7. For constitutions in Phoenicia see *Sabatino Mascabi*, The World of the Phoenicians, transl. Alastair Hamilton (London 1968) 51, 169–75. For the Carthaginian constitution in the 4th century see Aristotle, The Politics 2.11. For its later developments in a democratic direction see Polybius 6. 51–3. The most complete study of the literary sources on the Carthaginian constitution is still that of *Stephane Gsell*, Histoire ancienne de l'Afrique du nord, 8 vols. (Paris 1914–1928) Vol. 2, L'état Carthaginois (1918) 183–244.

<sup>46</sup> See *Katzenstein*, The Phoenician Term *Hubur* in the Report of Wen Amun, in: Atti dell Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici II (1983) 599–602 and The Politics 2.11. It should be pointed out that Aristotle was not always consistent in his description of the Carthaginian constitution and that he was probably drawing on information from different periods, see *Šnyxer*, L'Assemblée du peuple, 48.

<sup>47</sup> *Nabum Slousch*, Representative Government among the Hebrews and Phoenicians, in: The Jewish Quarterly Review 4 (1913) 303–10.

<sup>48</sup> For the role of the 'elders' and the *é-am* 'house of the people' in Ebla in the 25th century BC see *Pettinato*, The Archives of Ebla 92–95 and 144. For the biblical evidence see for instance, Job, 29.7–10, and Proverbs, 21.3. I hope to set out elsewhere my arguments for believing that the *bēt millō* at Shechem in Judges 9.6, and 'The Millō' in Jerusalem were 'senate houses' or at least walled spaces near the gates.

<sup>49</sup> See also *Ju. B. Tsirkin*, Carthage and the Problem of Polis (sic), transl. L. Chistonogova, in: Rivista di Studi Fenici 14 (1986) 129–41, 132–33. The terms *drnm* and *ḡrnm* are sometimes used with it. See also 1 Sam. 10; 20–5; Micah, 2.5; 1 Chron. 24. 31; 25. 8; and 26. 15.

Despite the six centuries that separate Davidic from late Carthaginian institutions and the undoubted changes that the latter went through during the course of its existence, it would seem reasonable to see parallels between them. Aristotle insisted on the antiquity of the Carthaginian constitution, comparing it with the oldest – and best – in Greece, those of Crete and Sparta. At no point did he suggest that Carthage borrowed from Greek patterns<sup>50</sup>. Even if appointment by lot in Archaic Greece did not derive from Canaan, it is clear that conventional wisdom has been misled by Eurocentrism and anti-Semitism into the belief that Greek cities differed categorically from Phoenician ones in being ‘free’ while the latter were authoritarian<sup>51</sup>.

Assyrian ‘oriental despotism’ only became dominant on the Levantine coast in the late eighth century, and Tyre and the other Phoenician cities maintained considerable autonomy long after that. Thus, from 850 to 600 BC when the *polis* emerged, the Phoenicians, the Middle Easterners with whom the Greeks had most contact, were living in very similar city-states.

Kurt Raaflaub has listed five preconditions for the emergence of Greek political thought in the Archaic period<sup>52</sup>. Four of these, the lack of centralised absolute monarchies, the disunity and small size of independent states, the commercial economic development and the double sense of unity and independence especially as engendered by colonisation all existed in 11th, 10th and 9th-century Phoenicia. Thus, there is today no justification for statements such as that of Victor Ehrenberg: ‘There is no direct road leading from the territorial state under its kings to the Greek community of free citizens.’<sup>53</sup> What is more, it is extremely unlikely that Greece should have developed such similar institutions and ideas independently as the presence of Phoenicians in the Aegean before the late eighth century is attested both in Homer and the archaeological record<sup>54</sup>.

In short, whereas in Greece it is necessary to postulate the emergence of Slave Society *ex nihilo*, in Phoenicia it can plausibly be seen to have arisen from early Levantine patterns of trade and manufacture, the economic, social and political developments of the Late Bronze Age, the shock of the invasions of the Peoples of the Sea, and 300 years of freedom from interference from land empires. This plausible origin, together with its appearance three to four hundred years earlier in Phoenicia than in Greece, and the literary and archaeological evidence for the presence of Phoenicians in

<sup>50</sup> Robert Drews, *Phoenicians, Carthage, and the Spartan Eunomia*, in: *American Journal of Philology* 100 (1979) 45–59.

<sup>51</sup> Pace, Mason Hammond, *The City in the Ancient World* (Cambridge Mass. 1972) 172–3. Interestingly, Hammond contradicts this view when he refers to the antiquity of the Canaanite councils, 87.

<sup>52</sup> Kurt Raaflaub, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen*, in: *Historische Zeitschrift* 278 (1989) 1–32, 28–32.

<sup>53</sup> Victor Ehrenberg, *The Greek State* (London 1961) 9.

<sup>54</sup> Sznycer, *L’inscription phénicienne de Tekké près de Cnossos*, in: *Kadmos* 18 (1979) 89–93; Randolph Peyton Helm, *Greeks in the Neo-Assyrian Levant and ‘Assyria’ in the Early Greek Writers* (Thesis for the University of Pennsylvania, 1980) 75, 95–96 and 126; Patricia Bikai, *Response to ‘Black Athena’*, in: *Journal of Mediterranean Archaeology* 3.2 (1990); Boardman, *Al Mina and History*, 178 and M. R. Popham, *Further Excavation of the Toumba Cemetery at Lefkandi 1984–1985*, in: *Archaeological Reports for 1988–9*, 117–29.

the Aegean in the intervening period, make it virtually certain that Slave Society and the city-state of the type conventionally seen as Greek, started in Phoenicia in the 11th century BC and spread to Greece some centuries later.

### Egyptian Justice (1) The Bronze Age Legacy

The fact that many of the political institutions of Archaic Greece and hence much political thought came from Phoenicia does not of course mean that Greek politics and political thought were mere reproductions of Levantine prototypes. Geometric Greece was not a *tabula rasa* upon which anything could be written. Thus, there were many complex interactions between the new externally derived economic, social and political forms and the indigenous society. Some of the most profound differences between Phoenician and Greek cities, the Hellenic emphasis on the citizen army, the gymnasium and the cult of the Homeric epics would all seem to come from the desire of the tribal chiefs to preserve martial spirit, while civilianising or civilising city life and manners. Raaflaub has shown in detail how some political concepts in use in Archaic and Classical times were already apparent in Homer, whom I place around 900 BC<sup>55</sup>.

I am convinced that one must go still further back in time and consider the possibility that Greece of the 'Dark' and Geometric ages was still heavily influenced by the Mycenaean past. Most scholars today would not agree that the 'Dark Ages' created a hermetic sealing between the Bronze and Iron ages. Virtually no-one now doubts that a Greek that was in some ways less archaic than that of Homeric poetry was in use in the Mycenaean palaces. The work on Greek religion by Martin Nilsson and others has shown definitively the religious and cultic continuities from before and after the 'Dark Ages'<sup>56</sup>. Archaeologically, there is now considerable evidence that the devastation of the 12th and 11th centuries was much more patchy than had been supposed<sup>57</sup>. It was always clear that although some cities never recovered after the Bronze Age and some new ones came to prominence in Archaic times, there was an essential continuity of urban settlement. There are even indications of some family continuity<sup>58</sup>. Furthermore, evidence from Linear B and Egyptian texts show that many if not most place-names remained the same.

There is to my mind no doubt that although literacy declined during the Dark

<sup>55</sup> Raaflaub, *Die Anfänge des politischen Denkens*, 278. *Bernal*, *Black Athena* (1987) 86–88.

<sup>56</sup> For a bibliography of his works on the connection see *Martin Nilsson*, *A History of Greek Religion* (New York 1964) 2–6. *Walter Burkert*, *Greek Religion*, transl. John Raffan (Cambridge Mass. 1985) 47–53 and 366 n. 22 tends to deny the continuity of cultic tradition on Mainland Greece, although he accepts it for Crete and Cyprus. However, to someone outside the minimalist tradition it would seem that he has provided evidence that contradicts his case.

<sup>57</sup> *Anthony Snodgrass*, *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth centuries BC* (Edinburgh 1971).

<sup>58</sup> *Emily Vermeule*, "Priam's Castle Blazing": A Thousand Years of Trojan Memories, in: *Troy and the Trojan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College October 1984*, ed. *M. J. Mellink* (1986) 77–92, 81.

Ages, as in those after the fall of the Western Roman Empire, it did not break down completely. Most scholars do not accept the claims of Herodotos and Bernal that there was alphabetic writing in Greece before the Trojan War<sup>59</sup>. More are inclined to believe Naveh's more cautious contention that the transmission took place in the 11th century<sup>60</sup>. On the other hand, few Classicists today would go down with Rhys Carpenter to the end of the 8th century; the majority now seem to have shifted back to the 9th or even the 10th<sup>61</sup>. In any of these cases, it is inconceivable that there was a period in which neither Linear B nor an alphabet were in use in the Aegean. The survival of syllabic writing in the one island of Cyprus or of Linear A over a thousand years on Crete make it very unlikely that all knowledge of Linear B disappeared within one or two centuries of the destruction of the palaces, despite the lack of attestation.

Let us now consider some possible survivals specifically concerned with political thought.

The first of these is the tradition of the *psychostasia* or *kērostasia*, the weighing of souls. The image of the souls of two heroes being weighed against each other to determine which shall win a mortal combat is described explicitly in the final battle between Hector and Achilles<sup>62</sup>. This theme was used elsewhere for the Greeks and Trojans collectively<sup>63</sup>. Homer's other allusions to weighing souls are even more interesting and significant. Dietrich has plausibly argued that their very abbreviation shows that the concept was of long standing and familiar to Homer and his readers<sup>64</sup>. Scales made of gold leaf were found in one of the tombs at Mycenae<sup>65</sup>. The presence of scales in a funerary context strongly suggests some knowledge in the Mycenaean Age of the Egyptian weighing of souls and the trial of the dead in which it took place.

The similarity of the Egyptian iconography to the Homeric scene is so striking that it was seen even by scholars, who were otherwise very wary of postulating any Egyptian influence on Greece. Otto Gruppe drew a parallel between the two, pointing out that in the Greek representations Hermes has a central role in the weighing, just as his counterpart Thoth is always shown recording the balance in the Egyptian scenes<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> Herodotos V. 57–61 and *Martin Bernal*, *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean and Further West before 1400 BC* (Winona Lake 1990).

<sup>60</sup> *Joseph Naveh*, Some Semitic Epigraphical Considerations on the Antiquity of the Greek Alphabet, in: *American Journal of Archaeology* 77 (1973) 1–8 and *Frank Cross*, The Early Alphabetic Scripts, in: *Symposia, Celebrating the seventy-fifth Anniversary of the American Schools of Oriental Research (1900–1975)*, ed. *Cross* (Cambridge Mass. 1979) 97–123, 108–111.

<sup>61</sup> *Pace Burkert*, *Orientalisierende Epoche*, 29–32; for a bibliography see *Bernal*, *Cadmean Letters*, 108–19.

<sup>62</sup> *II. XXII* 208–213.

<sup>63</sup> *II. VIII.* 60–70.

<sup>64</sup> *B. C. Dietrich*, The Judgement of Zeus, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 107 (1964) 97–125, 108 and *M. E. Clark* and *W. D. E. Coulson*, Memnon and Sarpedon, in: *Museum Helveticum* 35 (1978) 65–73, 67.

<sup>65</sup> *G. E. Lung*, Memnon: Archäologische Studien zur Aithiopsis (Bonn 1912) 20–21. *Heinrich Schliemann*, *Mycenae: A Narrative of Research and Discoveries at Mycenae and Tiryns* (London 1878) 196–98 and pll. 301–302.

<sup>66</sup> *Otto Gruppe*, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vols. (Munich 1906) II. 681, n. 7.

There is, of course, an important difference between the two scenes, in that in Egypt it is not a competition between two souls, but the weighing of a single soul against a feather or *m3t* 'correct measure' or 'justice'. This contrast between Greek individual competition and Egyptian measurement against a communal standard provides an interesting distinction between the two cultures. On the other hand, Gruppe's case for similarity can be strengthened by noting that Hermes is not merely the counterpart of Thoth but also of Anubis and that in the *Book of Coming Forth by Day* – commonly known as *The Book of the Dead* – Anubis is also always present at the weighing. Indeed, I believe that a good argument can be made that the two gods' fusion in Late Egyptian and Greek religion comes from their close cooperation in this key scene<sup>67</sup>. In the case of Memnōn's *psychostasia*, Hermes is sometimes represented in Anubis' chief role of passing between life and death and guiding the soul to immortality<sup>68</sup>.

Furthermore, there are also the traditions that Minos and Rhadamanthys acted as judges of the dead. Aischylos described the 'underground' Zeus who tried the dead, in a context very much concerned with Egypt<sup>69</sup>. Thus, here we would seem to have a case in which an Egyptian idea of the scales of justice used in the trial of the dead but with strong implications for the society of the living, was present in Mycenaean Greece and preserved in the Homeric epics and elsewhere<sup>70</sup>.

I believe that there is etymological evidence that both confirms and broadens this pattern. Here, I am aware that I am going far beyond the bounds of conventional Classics – though staying well within those of linguistics. Be that as it may, I maintain that in cases where there is no plausible Indo-European etymology for a Greek word, it is permissible to look for loans to neighbouring languages, especially those like Egyptian and West Semitic for which there is strong archaeological, documentary and traditional evidence of close contact with Greece<sup>71</sup>.

To start with one word central to the theme I have been considering *mb3t*, the standard Egyptian term for a balance and the beam across it, appears in the Greek *mochlos* 'lever or beam', which occurs in Homer. Another Homeric word is *aisimos*. Its root *aisa* which is present in Mycenaean, and means 'part accorded' and by extension 'destiny' is supposed to have an Indo-European cognate in the Oscan *aetis* 'portion'. The Greek root would seem more likely to come from the Egyptian *isw* – Coptic *asou* and *esou* – 'fair reward, compensation to which one is entitled'<sup>72</sup>. *isw* is almost cer-

<sup>67</sup> Bernal, *Black Athena*, I. 141.

<sup>68</sup> Clark, *Coulson*, Memnon and Sarpedon, 71.

<sup>69</sup> *Suppl.* 130–31. See also Bernal, *Black Athena*, 90–98.

<sup>70</sup> Clark, *Coulson*, Memnon and Sarpedon.

<sup>71</sup> For these arguments and the phonetic and semantic grounds on which they are made, see Bernal, *Black Athena*, 47–62, and *Black Athena*, *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*: Vol. III. *The Linguistic Evidence* (London, New Brunswick, forthcoming). See also Gary Rendsburg, *Black Athena: An Etymological Response*, in: *The Challenge of "Black Athena"*. Special Issue of *Arethusa* (1989) 67–82, and John Ray, *An Egyptological View*, Special Number on "Black Athena", *Journal of Mediterranean Archaeology* 3.2 (1990).

<sup>72</sup> See Georges Posener, *De la divinité du pharaon*, in: *Cahiers de la Société Asiatique* 11 (1960) 40.

tainly the etymon of the Greek *isos*, with the archaic form *eisē*, 'equal in share, number or right.' Compounds of *iso* such as *isonomia* and *isēgoria* were of course critical in the formation of Greek democratic theory<sup>73</sup>.

As mentioned above, in connection with the feather weighed against the heart of the dead man, the Egyptian word for righteousness and justice was *m3't*<sup>74</sup>. This root and its compounds appear to have been very productive in Greek. The earliest loan, made when the Egyptian *m* was still a rounded *m<sup>w</sup>* and the *3* was pronounced as a liquid *r* or *l* was that to the Greek *moira*. This may well have been influenced by the related Semitic root  $\sqrt{mwr}$  with a meaning 'recompense or property acquired through exchange or inheritance'. In a number of Ethiopic languages *mārrā* is 'to allocate land in return for service'. However, the Egyptian connection is indicated by the two *m3'ty*, the doubled form of *m3't*, who played key roles in the weighing of the dead souls and were sometimes represented as the scales themselves. These functions are strikingly close to those of the Greek Moirai. It should be remembered that there were not always three Fates and at Delphi there were only two<sup>75</sup>.

In the Late New Kingdom, the *3* lost its consonantal quality and by its end the *m* ceased to be rounded. Pronounced as \**ma*, *m3'(t)* appears to have been borrowed again into Greek as *ma* as a particle used in asseverations and oaths. With the preposition *m* 'in' *m3'(t)* 'in truth' was also used, though not in the same syntactical position, as a marker of oaths – which were used in Egyptian law courts<sup>76</sup>. The strength of the etymology of *ma* from *m3'(t)* is weakened by the word's simplicity and the existence of a Hittite suffix – *ma* meaning 'but'. The plausibility of the Egyptian etymology is strengthened, however, by other Greek stems that can be derived from *m3'*:

The Greek stem *timā-* found in *timē* and many other derivatives appears, since Homeric times, to have had two semantic hubs. One of these is that of aristocratic and warrior valour and honour, the other is more civil and legal. The latter refers to the prerogatives of a king or judge and the assessment of rewards and penalties. Thus, one finds such terms as *timasia* and *timēsis*, 'assessment' and *timōreō*, 'gain justice'.

Jaroslav Cerny postulated a Middle Egyptian form \**dit m3'* 'cause to become just'<sup>77</sup>. The reconstruction was to explain the Demotic *tym3'* 'justify' and the Coptic *tima(e)io* 'justify, praise'. Cerny's hypothetical form fitted a regular pattern of causatives, one of which is interestingly the attested *dit 3*, (Demotic) *ty3* and Coptic *taeio* meaning 'make great, honour'. This strikingly resembles the Greek *tiō* often seen as a synonym for *timāō*.

Another compound containing *m3'* is *m3'hru*, conventionally translated as 'true of voice' or 'justified'. When Osiris was tried before Thoth, he was proclaimed to be *m3'hru*, and this was later said of all the dead when they passed the weighing of souls

<sup>73</sup> Donald Kagan, *The Great Dialogue: History of Greek Political Thought from Homer to Polybius* (New York, London 1965) 76–77.

<sup>74</sup> See Jan Assmann, *Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten*, in: *Saeculum* 35 (1984) 97–114, 106, and his chapter in this volume.

<sup>75</sup> See Pausanias X. 24.4.

<sup>76</sup> John A. Wilson, *The Oath in Ancient Egypt*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 7 (1949) 129–56.

<sup>77</sup> Jaroslav Cerny, *Coptic Etymological Dictionary* (Cambridge 1976) 188.

at the hall of the two Fates *wš̄t n m3'ty* and became immortal and blessed dead *m3'tyw* or with a prothesis *im3'hru*, which came from *m3'hru*.

In Greek, *makar*, *makaria* is usually translated 'blessed or happy'. Already in Hesiod *hoi makares* were 'the blessed dead' and he wrote of the *makarōn nēsōn* the 'Isles of the Dead' – the Egyptian dead also lived in the West. In Homer, *makar* was generally applied to gods and immortals rather than to mortal men or women. In the 5th century AD *makarites* meant 'one recently dead' as *makarios* does today and in Greek hagiology St. Makarios is involved in the judgement of souls.

As there are many transcriptions of an Egyptian or Semitic ḥ by a Greek *k* there is no phonetic objection to this etymology, which fits so neatly in its semantics. For this reason it has been proposed by a number of scholars<sup>78</sup>. Others, however, have objected to it not so much on its own merits but because they found it difficult to accept any substantial Egyptian cultural influence on Greece<sup>79</sup>.

The derivations from *isw* and *m3't* are not the only Egyptian terms associated with law and justice to be found in Greek. There is for example the Greek *martyros*, *martyr* or *maityrs* and *maitys* 'witness': the variations alone lead one to expect a loan. This would seem to come from Egyptian *mtr* 'testify' and *mtrw* 'witness' and the Coptic *mate* 'correct, accurate' and *mto* 'be present'.

I maintain that Egyptian etymologies for Greek words without Indo-European roots are not restricted to law and justice and cover many other semantic areas. Other terms of political significance, lacking convincing Indo-European roots also have plausible Egyptian origins<sup>80</sup>.

## Egyptian Justice (2) The Iron Age Image

If one accepts all or some of these it would indicate that Mycenaean culture was fundamentally influenced by Egypt in its language and presumably its concepts of politics in general and courts and justice in particular. However, by the period with which we are concerned, the 9th and 8th centuries, these words had been largely assimilated into Greek and the concepts Hellenised, and this was the cultural basis into which the new Phoenician economic, social and political influence was integrated.

Nevertheless, I believe that some of them – like the image of the weighing of the dead – retained the sense of their Egyptian origins and that Greeks never lost their sense that Egypt was the prime source not only of wealth, wisdom and magic but also of justice. This is particularly remarkable in the light of the general contempt Greeks

<sup>78</sup> These include *A. H. Krappé*, ΜΑΚΑΡ, in: *Revue de Philologie* 66 (1940) 245–46, 245; *Emily Vermeule*, *Greece in the Bronze Age* (Chicago, London 1964) 72 and *B. Hemmerdinger*, *Noms communs grecs d'origine égyptienne*, in: *Glotta* 44 (1969) 238–47, 240.

<sup>79</sup> *Pierre Chantraine*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. 4 (Paris 1968–75) 659 described the proposal as *invraisemblable* without stating any objections. Similarly, *Richard Pierce*, *Egyptian Loan Words in Ancient Greek?* in: *Symbolae Osloenses* 46 (1971) 96–107, 105 attacked the etymology for its 'fundamental arbitrariness'. Rendsburg, *Etymological Response*, 80 prefers to derive *makar* from the Semitic  $\sqrt{\text{brk}}$  'bless'. This etymology seems to me inferior to that from *m3'hru* on both phonetic and semantic grounds.

<sup>80</sup> *Bernal*, *Black Athena*, I, II and III, *Response to Gary Rendsburg and Response to John Ray*.

had for all foreigners including Egyptians. The earliest evidence of this respect is the report of the generous treatment given to the Pseudo-Cretan by the Egyptian king in the *Odyssey*<sup>81</sup>.

The next indirect references to a Greek view of Egyptian justice come from the stories surrounding the Spartan Lykourgos around 800 BC. Both Diodoros and Plutarch stated that Egyptians believed the legislator to have studied in Egypt – among other places – and to have borrowed social and political institutions from there<sup>82</sup>. Plutarch did not commit himself on this but he admitted that some Greek historians also shared this opinion<sup>83</sup>.

There is nothing inherently implausible about the idea of Lykourgos or other Spartans, with whom the legendary figure may have been conflated, having been in Egypt at this time. There were no navigational difficulties and even in its disunity at the end of the 22nd and the beginning of the 23rd dynasties, Egypt was – by contemporary Greek standards – immensely rich and had the cultural prestige of two and a half millennia of civilization. There is archaeological evidence of contact at around this period from Egyptian objects in the earliest strata (mid-8th century) of the temple of Artemis Orthia<sup>84</sup>. It is also striking to find that a number of specifically Spartan names for Dorian institutions, *lochos*, and *oba* as well as *phitidia* mentioned above have plausible late Egyptian etymologies<sup>85</sup>. Even more significantly, there is the later commonplace that the Spartan customs and constitution somehow resembled those of the Egyptians<sup>86</sup>. All these possible Egyptian influences must be seen in the light of the fact that the Spartan kings believed themselves to be of Egyptian descent or at least as having come from Egypt<sup>87</sup>. This would explain why the 2nd Meneleion or shrine to Spartan royalty was built as a pyramid<sup>88</sup>.

All this is not to claim that Sparta was not essentially a Dorian tribal state or that it received substantial Phoenician influences directly or through Crete. It is interesting that Aristotle classed the Spartan, Cretan and Cathaginian constitutions together with high approval<sup>89</sup>. Nevertheless, it would seem likely that Spartan rulers turned to Egypt as a model of a stable agrarian polity rather than the specialised manufacturing commercial society of the Phoenician type that other Greek cities were adopting.

Even some of these, however, appear to have borrowed from Egypt. The most notable example of this comes from Solon's reforms. A number of modern scholars have denied that Solon ever went to Egypt<sup>90</sup>. They demand proof for what they consider to

<sup>81</sup> *Od.* XIV, 275–80.

<sup>82</sup> Diodoros I.98.1 and Plutarch, *Lyk.* IV.5.

<sup>83</sup> Plutarch, *Lyk.* IV.5.

<sup>84</sup> *J. D. S. Pendlebury, Aegyptiaca* (Cambridge 1930) 45 and 109.

<sup>85</sup> *Bernal, Black Athena*, III.

<sup>86</sup> Herodotos II.80 and Isokrates, *Busiris* 17.

<sup>87</sup> Herodotos VI.55 and I Macc. XIV 21. For a discussion of the authenticity of the latter see *Bernal, Black Athena*, I. 110 and 460.

<sup>88</sup> *Pendlebury, Aegyptiaca*, 46.

<sup>89</sup> Aristotle, *Pol.* II. 9–12 and *Robert Drews, Phoenicians, Carthage, and the Spartan Eunomia*, in: *American Journal of Philology* 100 (1979) 45–59.

<sup>90</sup> Most recently *Alan Lloyd, Herodotus Book II, Introduction* (Leiden 1975) 56–57.

be an extremely unlikely event. This requirement seems to me absurd as other evidence makes it clear that it was not very difficult to make the crossing in the 6th century and that there is both documentary and archaeological evidence of frequent contact between Egypt and the Aegean in this period<sup>91</sup>.

Furthermore, there were clearly great gains in both wealth and prestige for a Greek to travel to Egypt. Thus, despite the impossibility of one of the best-known stories of his voyages, the visit to Croesus of Lydia, as the king came to the throne in 560 BC, the year the Athenian died, I see no reason to doubt the many and circumstantial reports that Solon visited Egypt and other places, as well as the line from one of Solon's poems referring to the Canopic mouth of the Nile<sup>92</sup>. What is more, Solon could have talked with the pharaoh Amasis who came to power in 570 BC.

Most of the reports, however, refer to his visits to Egypt and elsewhere after his reforms in 594/3 BC. Thus, it is unlikely that his laws in general or that on idleness in particular, were derived, as Herodotus, Diogenes Laertius and Plutarch all maintained, from *his own experiences* in Egypt<sup>93</sup>.

Nevertheless, I believe that Solon, Draco or any other predecessor could well have been influenced by Egyptian precedents here. For instance, there is no reason why – as Diodoros claimed – Solon should not have based his *seisachtheia* 'shaking off of debts' on the reforms of the 24th Dynasty pharaoh Bokchoris, 720–715 BC, according to which a man could not be imprisoned or enslaved for debt<sup>94</sup>. From the point of view of this paper, the interesting thing is that at least by the time of Herodotus and possibly much earlier, Greek writers wanted to establish connections between legislators of whom they approved and Egypt, and that an Egyptian precedent was felt to increase the legitimacy of any Greek regulation. I would go on to argue that if Greek writers from the 5th century believed this so strongly, why should 6th century officials not have felt the same in a period when Egypt was independent and prosperous, and actually borrowed and adapted Egyptian institutions?

To take another example, there is Herodotus' report that an embassy from Elis visited the pharaoh Psammis (Psammetichus II) to gain approval of the 'wisest' Egyptians in their regulation of the Olympic games<sup>95</sup>. Here, there is an anachronism in that Psammetichus II reigned from 595–89 BC and the Eleans only gained control of the Olympic Games c. 570 BC. However, Diodoros rectified this by attributing the advice to Amasis<sup>96</sup>. Both the embassy and its discomfiture illustrate the

<sup>91</sup> Richard B. Brown, *A Provisional Catalogue of and Commentary on Egyptian and Egyptianizing Artifacts found on Greek Sites* (Ph. D. Thesis University of Minnesota 1975) ix-x, cites over 1500 Egyptian objects found in Greece from Geometric or Archaic contexts.

<sup>92</sup> Herodotus 1.30; II.177; Plato, *Tim.* and *Krit.*; Aristotle, *Ath. Pol.* 11; Diodoros 1.69, 96, 98; Plutarch, *Sol.* XXVI, XXXI and XXXII, and Diogenes Laertios 1.50.

<sup>93</sup> Herodotus (II.177), Diogenes Laertios (1.55) and Plutarch (*Sol.* XXII).

<sup>94</sup> Diodoros I. 97.4. See *Aristide Théodoridès, The Concept of Law in Ancient Egypt*, in: *The Legacy of Egypt*, ed. John R. Harris (Oxford 1971) 291–322. 319.

<sup>95</sup> Herodotus II. 150.

<sup>96</sup> Diodoros I.95.

notion of Egypt as the fount of justice, which could bestow legitimacy on Greek institutions<sup>97</sup>.

Plato, particularly in his later dialogues, maintained that Egypt was the source of most aspects of civilisation. He went into considerable detail on Theuth or Thoth as the creator of writing, even language and all sciences<sup>98</sup>. Elsewhere, he praised Egyptian art and music and argued for their adoption in Greece<sup>99</sup>. The only reason for doubting that *The Republic* was based on Egypt is the fact that Plato does not say so in the text. This omission, however, has an ancient explanation that he was afraid of appearing too Egyptophile<sup>100</sup>.

Faced with this evidence in favour of an Egyptian derivation, early modern scholars associated Plato's Republic with Egypt. As Marx put it: 'Plato's Republic insofar as division of labour is treated in it as the formative principle of the state, is merely an Athenian idealisation of the Egyptian system of castes.'<sup>101</sup> More recently some scholars favourable to Plato have forcefully denounced the idea that he favoured an Egyptian type of caste system. The majority simply omit any mention of Egypt in connection with the *Republic*<sup>102</sup>.

No-one doubts the Platonic roots of the notion of the just king, as the living embodiment of law, the court of the last instance and the source of equity, which became central in Hellenistic and Roman times. Also there is very little question that the Persian model played a role in its formation. Nevertheless, I find the case that the idea comes from Egypt very persuasive. Not only are there frequent references to the pharaoh as the constant expression of the general will, and from the 19th Dynasty as law-giver and renderer of justice, but there are also the titles of this kind applied to Ptolemaic rulers which fit well with the Egyptian tradition<sup>103</sup>. Thus, it would appear that here as in so much else Plato and Platonists drew from Egypt.

Despite the emphasis on the animate unwritten law of the virtuous monarch, written case law flourished under the Hellenistic and Roman divine rulers and this too was seen as having originated in Egypt.

As Aristotle wrote in *The Politics*:

The History of Egypt attests the antiquity of all political institutions. The Egyptians are generally accounted the oldest people on earth; and they have always had a body of law and a system of politics. We ought to take over and use what has already been

<sup>97</sup> *Pace Christian Froidefond*, *Le Mirage Égyptien dans la Littérature Grecque d'Homère à Aristote* (Paris 1971) 137–51 and *Alan Lloyd*, *Herodotus Book II*, and *Commentary* 99–182 (Leiden 1988) 166–67.

<sup>98</sup> *Philebos* (16C) and *Epinomis* (986E–987A).

<sup>99</sup> *Whitney Davis*, *Plato on Egyptian Art*, *Journal of Egyptian Archaeology* 66 (1979) 121–27.

<sup>100</sup> *Krantor* cited in *Proklos* in *Tim.* LXXVI.

<sup>101</sup> *Marx*, *Kapital*, 1.4.

<sup>102</sup> *Eg. A. E. Taylor*, *Plato, the Man and his Work* (London <sup>3</sup>1929) 275–86. See also *Bernal*, *Black Athena*, I. 106–107.

<sup>103</sup> For the Egyptian tradition see *Assmann*, *Politik zwischen Ritual und Dogma*, 103–104. For the Ptolemaic inheritance see *Patricia Springborg*, *Royal Persons: Patriarchal Monarchy and the Feminine Principle* (London 1990) 246–48.

adequately expressed before us and confine ourselves to attempting to discover what has already been omitted<sup>104</sup>.

While the first attestation of written law in Egypt only comes from the tomb of Rekhmire in the 15th century, there is no reason to doubt that it existed much earlier<sup>105</sup>. In any event, the Egyptian New Kingdom is sufficiently old by Greek standards. The clear implication of the passage is that what Aristotle was recommending had not hitherto been carried out. Nevertheless, it would seem likely that Aristotle was conventional in his belief that, even though Egyptian and Greek law were very different in his own day, the true foundation of Greek law and justice was in Egypt.

### Conclusion

In this paper I have slipped easily from politics and political theory to law and justice. I believe that this is inevitable, given the integral links that bind them and the spotty nature of the evidence, which is not sufficient to follow a single line on its own. Nevertheless, the distinction made in the title between Phoenician politics and Egyptian justice seems to me to be helpful. I have argued that the *polis* and other social institutions of Geometric and Archaic Greece were essentially local modifications of those of the contemporary Levantine city states and that therefore it is useful to refer to 'Phoenician politics.' On the other hand, I maintain that local culture with which the Phoenician influences interacted was itself thoroughly mixed; it contained not merely the tribal culture of nobility, valour and violence of the 'Dark Ages' but also many aspects of Mycenaean civilisation, language, religion, historical traditions, all of which had been massively influenced by Egypt and the West Semitic cultures of the Levant.

I maintain that there is enough evidence to indicate that the traditions passed down through the 'Dark Ages' contained such elements as the Egyptian judgement of the dead and hence the notions of a balanced justice and court procedure. I further argue that although such notions became substantially 'Hellenised', their Egyptian origins were never entirely lost from view and this was one reason why Greeks in the Archaic and Classical periods continued to have an idealised picture of Egypt as the source of justice to which they should still refer.

To return to the theme I stressed at the beginning of this paper, I am convinced that it is as unprofitable to consider any aspect of Greek civilization without an acute awareness of the Near East as it would be to study Japan without taking the Chinese, Korean and Indian aspects of its culture into account. Oriental influences on Greece cannot be treated piecemeal as if they were merely transient curiosities. They should be seen as frequent and massive phenomena which played an essential role in the formation of the rich and complex civilization of Ancient Greece.

<sup>104</sup> The Politics, VII. 10. *Ernest Barker*, (Translation of) *The Politics of Aristotle* (London 1958) 304.

<sup>105</sup> *Théodoridès*, *Law in Ancient Egypt*, 291–313 and *Anne Burton*, *Diodorus Siculus Book I: A Commentary* (Leiden 1972) 219–25.



## Volker Fadinger

# Griechische Tyrannis und Alter Orient\*

### 1. Einleitung

Im sogenannten Tyrannenkapitel seiner „Politik“ hat Aristoteles einen Katalog von insgesamt 21 Herrschaftsmitteln und -methoden zusammengestellt, mit denen griechische Tyrannen ihre Gewaltherrschaft zu festigen und erhalten suchten<sup>1</sup>. Die im vorliegenden Zusammenhang wichtigsten Teile lauten (in der zugleich leicht interpretierenden Übersetzung von Alfred Heuss):

Es geht hierbei um die von mir schon berührten Mittel, um eine Tyrannis, soweit möglich, am Leben zu erhalten. Sie bestehen darin:

1. Die Übertagenden zu stützen und die Stolzen zu beseitigen.
2. Weder Syssitien noch Hetairien (Clubs) noch Bildungsveranstaltungen noch sonst dergleichen zu dulden, sondern vielmehr alles zu unterbinden, aus dem Stolz und Vertrauen zu einander erwachsen könnten.
3. Und weder Muße noch der Muße dienendes Zusammensein zuzulassen.
4. Und alles zu tun, auf Grund dessen alle Menschen einander möglichst unbekannt bleiben (denn wenn man sich kennt, faßt man eher Vertrauen zueinander).
5. Ferner gehört hier dazu, daß die von auswärts Kommenden immer zu sehen sind und sich in der Nähe des Palastes aufhalten (denn so können sie am wenigsten verbergen, was sie tun, und gewöhnen sich an eine gedrückte Denkungsweise, indem sie immer in Knechtschaft verharren).

\* Gewidmet den Bürgerbewegungen in der ehemaligen DDR, die ungeachtet persönlicher Risiken den Mut aufbrachten, mit friedlichen Mitteln die Fesseln einer Tyrannei abzustreifen und eine freiheitliche Demokratie auf den Weg zu bringen. – Ein Verzeichnis abgekürzt zitierter Forschungsliteratur befindet sich am Ende des Beitrages. Antike Quellen: Arist. Pol./AP = Aristoteles Politik/Athenaion Politeia; BIN = Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies; DB = Darius, Bisotun-Inschrift; FGrHist = *Felix Jacoby*, Die Fragmente der griechischen Historiker, 3 Teile in vielen Bänden (Berlin 1923 ff., Leiden 1940 ff., ND 1961 ff.); FHG = C. und Th. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 Bde. (Paris 1841–70); Her. = Herodot; TUAT = Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, hrsg. von *Otto Kaiser*, Bd. 1 ff. (Gütersloh 1982 ff.); Xen. Kyr. = Xenophon, *Kyrupaideia*; VAT = Museumssignatur Berlin (Vorderasiat. Abt. Tontafeln); Yt = Yašt. – Für alle Jahreszahlen gilt *vor Chr.*

<sup>1</sup> Arist. Pol. 5, 9, 1313a 34–1314b 29. Der Ausdruck „Tyrannenkapitel“ stammt von *Heuss* (1971) 1 f. und passim (2–6 zur Zählung), der als erster die besondere Bedeutung des Kapitels erkannt und den Bezug zur Diskussion über den modernen Begriff „Totalitarismus“ hergestellt hat. Dazu *Angelika Meister*, Das Tyrannenkapitel in der „Politik“ des Aristoteles, in: *Chiron* 7 (1977) 35–41, welche die Thesen von Heuss kritisch überprüft und zu modifizieren sucht; vgl. auch *Berve* (1967) Bd. 1, 355 ff.; Bd. 2, 699 f.

6. Und was alles sonst zu tyrannischen Vorkehrungen der Perser und Barbaren gehört (denn alles hat den gleichen Zweck).
7. Ferner gehört hierher, möglichst dafür Sorge zu tragen, daß nicht verborgen bleibt, was einer von den Untertanen sagt oder tut, vielmehr Späher eingesetzt werden, wie in Syrakus die sogenannten „Zuträger“ (Prosagogiden) und wie Hieron die „Ohrenkriecher“ (Otakousten) ausschickte, wo irgendein Treffen oder eine Zusammenkunft stattfand (man geht nämlich weniger aus sich heraus, wenn man dergleichen zu fürchten hat, und wenn man dann doch mit seiner Meinung nicht hinter dem Berge hält, bleibt das weniger verborgen).
8. Es empfiehlt sich weiter, die Menschen mit Hilfe von Verleumdungen gegeneinander auszuspielen, die Freunde gegenüber den Freunden, das Volk gegenüber den Vornehmen und die Reichen untereinander.
9. Auch ist es Tyrannenmethode, die Untertanen arm zu machen, auf daß es der Tyrann nicht einmal notwendig hat, für seinen bewaffneten Schutz zu sorgen, da die Leute, festgelegt durch den Erwerb des täglichen Unterhalts, nun schon gar keine Müße dazu mehr haben, sich auf Nachstellungen (gegen den Tyrannen) zu verlegen. Beispiel dafür sind die Pyramiden in Ägypten, die Weihgaben der Kypseliden, der Bau des Zeustempels durch die Peisistratiden und die Bauwerke des Polykrates auf Samos...
10. Tyrannenart ist ferner die Erhebung direkter Steuern, wie in Syrakus...

Im Rahmen der Thematik dieses Kolloquiums interessiert vor allem, daß sich der Autor in der Einleitung zu diesem Katalog nicht nur auf nicht näher bezeichnete Gewährsleute beruft, die behaupten, das meiste davon sei von Periander von Korinth (Tyrann ca. 627–587) eingeführt worden, sondern hinzufügt: „Viele derartige Methoden kann man auch von dem Herrschaftssystem der Perser übernommen haben.“ Diese Bemerkung wird kurz darauf um den Zusatz erweitert: „Und was alles sonst zu tyrannischen Vorkehrungen der Perser und Barbaren gehört...“<sup>2</sup>. Hier rechnet der Autor mit der Möglichkeit, daß Einflüsse auf die griechische Tyrannis nicht nur vom Perserreich her einwirkten, sondern auch aus den Monarchien der „Barbaren“, die ihm zeitlich vorausgingen. Es handelt sich dabei um das vorderasiatische Großkönigtum der Assyrer und Meder sowie um das Pharaonenreich Ägyptens.

Die mesopotamisch-ägyptische Variante zur persischen Monarchie mußte Aristoteles einführen, weil er seine Tyrannentheorie auch aus geschichtlichen Beispielen abstrahierte, die, wie etwa die Kypseliden, Peisistratiden und Hieron von Syrakus, der Epoche der Älteren Tyrannis (ca. Mitte 7. bis Mitte 5. Jahrhundert) angehören<sup>3</sup>. Diese taugen nur für einen Vergleich mit dem Assyrer- und vor allem dem zeitgleichen Mederreich, das Kyaxares, Sohn des Phraortes, nach der Eroberung von Niniveh und Harrân (612 bzw. 608) begründete und das mit dem Sieg des aufständischen Vasallen Kyros über seinen medischen Lehensherrn Astyages und dem Fall der Residenzstadt Ekbatana 550/549 endete<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Arist. Pol. 5, 9, 1313a 37–40; b 9–11.

<sup>3</sup> Vgl. Arist. Pol. 1313b 14–25.

<sup>4</sup> Vgl. *Daniel David Luckenbill*, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Bd. 2: *Historical Records of Assyria from Sargon to the End* (Chicago 1927) S. 1177f. bzw. 1180–1185 (dazu *Schmölke* [1957] 283f.; *Frye* [1984] 75f.) zur Bestätigung des Parallelberichts Herodots (1, 106) über die Eroberung von Niniveh und den Sturz des Assyrerreiches durch Kyaxares; dazu *Diakonoff* (1985) 112f. und 123ff. – Zum Sturz des Mederreiches: Her. 1, 124–131; zu den diesen Bericht bestätigenden akkadischen Keilschriftquellen vgl. *Pritchard* (1955) 305 und 315; *Frye* (1984) 83f. mit A. 86f.; *Diakonoff* (1985) 145f.

Aristoteles' wichtigste Quelle für die Analyse der älteren Tyrannis war zweifellos Herodot<sup>5</sup>. Dieser hat in seinem Werk über die Perserkriege, das ca. 429 veröffentlicht wurde<sup>6</sup>, die Tyrannen der älteren Epoche (Kypseliden, Orthagoriden und Peisistratiden) in verschiedenen Exkursen behandelt<sup>7</sup>.

Der Begriff „Tyran“ ist vorgriechisch, vielleicht kleinasiatisch-lydischen Ursprungs, und hängt mit etruskisch *tyran* („Herr, Herrin“) zusammen<sup>8</sup>. Wie Archilochos von Paros (680–640), in dessen Gedichten der Begriff erstmals vorkommt, und Herodot bezeugen<sup>9</sup>, galt der Lyderkönig Gyges als der erste Herrscher, auf den das Wort *tyrannos* von seinen Untertanen und Zeitgenossen angewandt wurde. Dieser stürzte um 685 den rechtmäßigen König Kandaules, begründete die „Tyrannis“ der Mermnaden und war seitdem in der ganzen ägäischen Welt berühmt<sup>10</sup>.

Seine erfolgreiche Usurpation und die daraus resultierende Macht haben vielleicht, wie Robert Drews vermutet, einen ähnlichen Versuch in Ägypten angeregt: Psammetichos I. (663–609) war von dem assyrischen Großkönig Assurbanipal 663 zum Gaufürsten von Saïs eingesetzt worden und mußte zunächst sein unterägyptisches Reich mit elf anderen Stadtkönigen teilen. Mit Hilfe von griechischen (ionischen) und karischen Hoplitensöldnern gelang es ihm, seine Alleinherrschaft gegenüber den mit ihm rivalisierenden Gaufürsten aus der libyschen Militärkaste, der er selbst entstammte, in Unterägypten durchzusetzen. 656/55 gewann er kampfflos auch Oberägypten und stellte damit die Reichseinheit wieder her. Kurz vor 652 verbündete er sich mit Gyges von Lydien, erhielt von diesem Truppen und schüttelte das Joch der

<sup>5</sup> Vgl. nur Arist. AP 12, 4.

<sup>6</sup> *Justus Cobet*, Wann wurde Herodots Darstellung der Perserkriege publiziert? in: *Hermes* 105 (1977) 1–25; *J. A. S. Evans*, Herodotus' Publication Date, in: *Athenaeum* 57 (1979) 146 und 148 (um 424); *David Sansone*, The Date of Herodotus' Publication, in: *Illinois Class. Stud.* 10.1 (1985) 1 ff.; und *Meister* (1990) 26, gegen Versuche der neueren Forschung, die Publikation des herodoteischen Werkes nach 425 herabzudatieren; so *Charles W. Fornara*, Evidence for the Date of Herodotus' Publication, in: *Journ. Hellenic Stud.* 91 (1971) 25–34; *ders.*, Herodotus' Knowledge of the Archidamian War, in: *Hermes* 109 (1981) 149–56.

<sup>7</sup> Her. 5,92–93 (Kypseliden); 5,67–69; 6,126. 128–131 (Orthagoriden von Sikyon); 1,59–65; 5, 55–57. 62. 91–94. 96; 6, 102. 107–109. 121. 123; 7,6 (Peisistratiden). Zu dem Kypseliden Perianther von Korinth siehe auch Her. 3,48–53; 5,95; 1,20. 23. 24.

<sup>8</sup> *Wilhelm Brandenstein*, RE 7A (1948) Sp. 1409 s.v. Turnus; *Thomas Lenschau*, ebd. Sp. 1822 s.v. Tyrannis; *Frisk* (21973) Bd. 2, 947; *Berve* (1967) Bd. 1, 3; Bd. 2, 517; *Jules Labarbe*, L'Apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque, in: *L'Antiquité Classique* 40 (1971) 479 und zuletzt *Franz Wieacker*, Römische Rechtsgeschichte. Erster Abschnitt: Einleitung, Quellenkunde, Frühzeit und Republik (Handbuch der Altertumswissenschaft III 1,1, München 1988) 189f.

<sup>9</sup> Her. 1,12,2 mit Erwähnung des Archilochos; vgl. dessen *Frg.* 19 *West* = 22 *Diehl* = *Treu* (1959) 30: „Nicht kümmert mich, was der goldreiche Gyges hat, ... nach großer Tyrannis strebe ich nicht.“ Vgl. auch *Frg.* 23,20 *West*: „Mit der Lanze nahmst du diese Stadt und erwarbst großen Ruhm. Sei Herr über sie und halte die Tyrannis fest. Für viele Menschen wirst du beneidenswert sein.“ Dazu *Cobet* (1981) 49f.; *Drews* (1979) 265f.; *Berve* (1967) Bd. 1, 3.

<sup>10</sup> Archilochos, *Frg.* 23 *Diehl*. Der Historiker Euphorion von Chalkis (FHG III p. 72) *frg.* 1 bezeugt ausdrücklich, daß Gyges „als erster Tyrann genannt worden sei“; vgl. *Drews* (1979) 265.

assyrischen Oberherrschaft ab<sup>11</sup>. Als Begründer der 26. Dynastie der Saïten führte Psammetichos die traditionellen Herrschertitel der ägyptischen Könige, und wir zählen ihn mit Recht zu den ägyptischen Pharaonen, obwohl er die Alleinherrschaft wie ein Tyrann mit Gewalt usurpierte.

Wie Drews weiter vermutet, müssen die Erfolge des Gyges in Lydien und des Psammetichos in Ägypten für machtgierige adlige Griechen ein mächtiger Ansporn gewesen sein, in einem gewaltsamen Staatsstreich eine Alleinherrschaft zu begründen. Dies mag bereits auf Kypselos von Korinth zutreffen, der um 655 mit einer kleinen, aber loyalen Privattruppe von Schwerbewaffneten die erste Tyrannis auf dem griechischen Festland errichtete<sup>12</sup>. Herodot erzählt, daß die kostbaren Weihgeschenke des Gyges in Delphi im Schatzhaus des Kypselos aufgestellt waren. Der Tyrann von Korinth war also dem Gyges oder dessen Sohn und Nachfolger Ardys freundschaftlich verbunden<sup>13</sup>. Es sei ferner daran erinnert, daß ein Enkel des Kypselos, der letzte Tyrann von Korinth, von seinem Vater Periander zu Ehren des Ägypterkönigs in „Psammetichos“ umbenannt wurde<sup>14</sup>.

Es spricht somit vieles dafür, daß der Begriff der Tyrannis sich mit der Stellung, die er definierte, von Kleinasien nach Griechenland verbreitete. Er bezeichnete, wie die angeführten Beispiele lehren, stets eine monarchische Position, die mit bewaffneter Gewalt begründet worden war<sup>15</sup>. Der orientalisches-asiatische Ursprung muß das Wesen der griechischen Tyrannis maßgeblich geprägt haben. Zumindest ist dies die Auffassung Herodots, der seinem Publikum die typischen Merkmale der Entstehung und Festigung der griechischen Tyrannis am Modell der orientalischen Tyrannis des Mederkönigs Deiokes verdeutlicht<sup>16</sup>, das die Perser nach Auffassung des Historikers nach der Unterwerfung Mediens durch Kyros mit der medischen Kultur unverändert übernahmen<sup>17</sup>. Die gemeinsame Wurzel beider Herrschaftssysteme erkennt Herodot in dem perfekten Gewalt- und Unterdrückungsapparat (befestigte Residenz, Leibgarde, Spionagesystem, hierarchisch strukturierter Hofstaat), der den Tyrannen unabhängig

<sup>11</sup> Her. 2, 152–153; Drews (1979) 266 f. Zur Machtergreifung des Psammetich siehe Friedrich Karl Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende (Berlin 1953) 8–10 und 154–157; Kenneth A. Kitchen, The Third Intermediate Period in Egypt, 1100–650 B.C. (Warminster 1973) 393–394, § 354; Anthony Spalinger, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 4 (Wiesbaden 1982) Sp. 1164 ff. s. v. Psammetichus I. mit weiterer Literatur und der Parallelüberlieferung zu Herodot in Sp. 1168 f.

<sup>12</sup> Nikolaos von Damaskos, FG rHist 90 F57, 6 zum Staatsstreich des Kypselos; zum Datum: Diodor 7, 9; dazu im einzelnen Drews (1979) 259 ff.; Pavel Oliva, The Early Tyranny, in: Dialogues d'histoire ancienne 8 (1982) 365 f.

<sup>13</sup> Her. 1,14, 1–3; vgl. Walser (1984) 11 A. 32; Drews (1979) 266.

<sup>14</sup> Arist. Pol. 5, 9, 1315b 27; Nikolaos von Damaskos, FG rHist 90 F59,4 und 60,1; vgl. dazu Kienitz, a.O. 38; Drews, a.O. 266 mit A. 41 auf S. 277; Berve (1967) Bd. 1, 21 und Bd. 2, 527.

<sup>15</sup> Vgl. auch Drews, a.O. 277 A. 38. Ich stimme ihm zu, daß „der anrühige Beiklang dieses Wortes (sc. Tyrannos) offenbar so alt wie das Wort selbst ist“; anders die Meinung der überwiegenden Mehrheit der modernen Forscher, wie zuletzt Dabblheim (1992) 150.

<sup>16</sup> Her. 1, 96–102; dazu Berve (1967) Bd. 1, 196 f.; Diakonoff (1985) 89 ff.

<sup>17</sup> Vgl. Her. 1,114, 2–3; dazu Binder (1964) 23 f. – Der von Herodot skizzierte Machtapparat des persischen Großkönigs entspricht genau jenem des Mederkönigs Deiokes in Her. 1, 98–101. Auch der Charakter der persischen Monarchie insgesamt als einer „Despotie“ über „Sklaven“ ist der gleiche wie jener der Mederherrschaft: Her. 1,129, 4–130.

von der Zustimmung der Untertanen nach eigenem Gutdünken und zu seinem eigenen Vorteil als „Herr“ (*despotes*) über „Skaven“ (*douloi*) herrschen läßt<sup>18</sup>.

Aus diesen Überlegungen folgt, daß die Idee, die orientalisches-medisch-persische Variante in den Tyrannisbegriff einzubeziehen, nicht aristotelisch ist, sondern schon auf Herodot und das 5. Jahrhundert zurückgeht. Sie ist das Produkt einer bestimmten geschichtlichen Konstellation: Aufgrund des siegreich bestandenen Freiheitskampfes der Perserkriege steigerte sich das griechische Selbstbewußtsein zu einem Gefühl der Überlegenheit des eigenen Systems einer Herrschaft von Freien und Gleichen über die tyrannisgleiche orientalische „Despotie“, in welcher dem Großkönig gegenüber selbst dessen höchste Würdenträger wie Skaven erschienen<sup>19</sup>.

Auch in Aristoteles' Tyrannenkapitel ist die Gewalt – griechisch gesprochen: das *despotikon* – das tragende Prinzip und muß als Ausgangspunkt all der dort analysierten Maßnahmen verstanden werden<sup>20</sup>. Die realen Verhältnisse, an denen Aristoteles sich vor allem orientiert hat, sind die der Tyrannis des Dionysios I. von Syrakus, mit dessen Staatsstreich im Jahre 405 die modernen Forscher die Epoche der Jüngeren Tyrannis beginnen lassen<sup>21</sup>. Die Herrschaft des Dionysios (405–367) war nicht nur nach Umfang der Machtmittel und zeitlicher Dauer das instruktivste Beispiel für die griechische Tyrannis überhaupt, sondern sie ragt noch in die Lebenszeit des Autors (384–322) hinein und hat aufgrund der engen Beziehungen zwischen dem syrakusanischen Tyrannen und Platon dessen politische Philosophie nachhaltig beeinflußt. Die Tyrannistheorie, die Platon im „Staat“ am Beispiel des älteren Dionysios entwickelt hat, diente Aristoteles als literarische Vorlage<sup>22</sup>. Es ist deshalb verständlich, daß dieser im Tyrannenkapitel seiner ‚Politik‘ zwar der Tradition Herodots und des 5. Jahrhunderts folgt und die nahöstliche Monarchie in den Tyrannisbegriff einbezieht, dann aber statt der lydisch-medischen Variante seines Vorbildes die persische in den Vordergrund rückt: Für die Herrschaftsmethoden der wichtigsten Exponenten der Jüngeren Tyrannis (des Dionysios und seiner Nachfolger), die Herodot nicht mehr erlebt hat, auf denen aber Aristoteles' Tyrannistheorie primär basierte, bot sich nur das zeitgleiche Perserreich als Quelle möglicher Einflüsse an.

Die wichtige Erkenntnis Herodots und Aristoteles' über eine „orientalische“ Komponente innerhalb des Tyrannisbegriffs hat in der modernen Forschung nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die sie verdient. Man hielt die orientalisches-persische Variante der Tyrannis für „ein Moment in der Entfaltung des griechischen Selbstbewußtseins,

<sup>18</sup> Vgl. vorige Anm.

<sup>19</sup> Vgl. dazu im einzelnen *Raaflaub* (1985) 75 A.22 und 123 mit A.250 mit den Quellenbelegen; ferner *Alföldi* (1955) 25 ff. und 28 ff.

<sup>20</sup> Man kann mit *Heuss* (1971) 17 „geradezu von einer Inthronisation der Gewalt als alleinigem politischen Prinzip sprechen“.

<sup>21</sup> *Heuss*, a.O. 29; vgl. zu den beiden Epochen der Tyrannis *Hans Volkmann*, *Kleiner Pauly* 5 (1975) Sp. 1025 s. v. Tyrannis.

<sup>22</sup> Platon, *Republik* 578e ff.; dazu im einzelnen *Heuss* (1971) 29 ff. Ebd. der Nachweis, wie Aristoteles seine Vorlage umgearbeitet und eine neue These entwickelt hat: Das Leitmotiv des Tyrannenkapitels, der Tyrann untermauere seine Herrschaft, indem er die Politen als Individuen und als Kollektiv charakterlich deformiere, sei der eigenständige Beitrag des Staatsphilosophen zur Theorie dieser Gewaltherrschaft (30 und 40 ff.).

wie es aus den Perserkriegen herauswuchs<sup>23</sup>, und verwies sie in den Bereich der „Ideologie“ und Propaganda, die von der Realität weit abwich<sup>24</sup>. Doch so einfach kann man sich des Problems nicht entledigen. Der Ursprung der Tyrannis selbst und die Tatsache, daß Archilochos und Herodot den Begriff „Tyrann“ zuerst auf den Repräsentanten einer nahöstlichen Barbarenmonarchie, nämlich Gyges von Lydien, anwenden, sind hier entscheidend: Die „orientalische“ Komponente muß von Anfang an integraler Bestandteil des Phänomens und Begriffs der Tyrannis gewesen sein<sup>25</sup>.

Die vorliegende Untersuchung behandelt nur diejenigen Herrschaftsmethoden aus dem Katalog des aristotelischen Tyrannenkapitels, von denen der Autor ausdrücklich bestätigt oder stillschweigend voraussetzt, daß sie von der Monarchie nahöstlicher Barbarenvölker entlehnt sein könnten. Die Eigenart der griechischen Tyrannis und das politische Selbstverständnis ihrer Repräsentanten dürften wesentlich schärfer greifbar werden, wenn man sich nicht auf die griechische Institution beschränkt, sondern mit Herodot und Aristoteles die Verhältnisse in den Universalmonarchien des Alten Orients mit einbezieht. Ein solcher Vergleich muß nicht nur die gemeinsamen Elemente, sondern auch die Unterschiede zwischen den beiden Herrschaftssystemen ins Auge fassen.

## 2. Machtergreifung durch gewaltsame Usurpation

Aristoteles selbst differenziert in seiner ‚Politik‘ zwischen drei Arten von Tyrannis (Pol. 4, 8, 1295a 5–25), von denen zwei in das Königtum übergehen, die dritte aber die Tyrannis im eigentlichen Sinn des Wortes ist, diametral entgegengesetzt jeder Form von Königtum (ebd. 8 bzw. 18f.). Die beiden anderen Formen werden repräsentiert durch die Monarchie der Barbaren, d. h. das orientalisches-persische Großkönigtum, und durch die sogenannte Aisymnetie der Griechen in archaischer Zeit (ebd. 11–14), eine zeitlich befristete, verfassungsmäßige Diktaturgewalt zur schnellen und wirksamen Bekämpfung eines akuten staatlichen Notstandes, die wegen ihres konstitutionellen Charakters als „Wahltyrannis“ (*hairate tyrannis*) definiert wird (1285a 32–34). Wie die Aisymnetie neigt die Barbarenmonarchie zum Königtum, weil sie gesetzmäßig und dazu von den Vätern überliefert ist. Außerdem wird sie freiwillig von den Untertanen ertragen (1285a 17–27, 1295a 11–17). Zur Tyrannis gehört dagegen bei beiden Herrschaftsformen, daß die Macht „nach Herrenmanier (*despotikos*) und nach eigenem Gutdünken ausgeübt wird“ (1295a 17–18). Dabei schwebt Aristoteles als das Urbild dieser Vorstellung das Verhältnis des „Herrn“ (*despotes*) zum Sklaven vor (1325a

<sup>23</sup> Heuss (1971) 25.

<sup>24</sup> Raaflaub (1985) 124 mit A. 251 und bes. 125.

<sup>25</sup> Dolores Hegyi, Notes on the Origins of Greek Tyrannis, in: Acta Antiqua Hungarica 13 (1965) 309f., nennt Gyges ohne Bedenken „den ersten tyrannos“ und fügt hinzu, daß diese Auffassung von der Mehrheit der modernen Forscher akzeptiert werde. Das trifft jedoch, wie Dreus (1979) 277 A. 35 zu Recht beklagt, nicht zu. In Berves Erörterung der Ursachen der Tyrannis wird Gyges überhaupt nicht berücksichtigt (1967, Bd. 1, 8 ff.).

24–27)<sup>26</sup>. Die „despotische“ Herrschaftsweise schließt ein, daß sie jeweils am Nutzen des Monarchen orientiert ist und nicht am Wohl der Untertanen, wie es für das Königtum typisch ist (1333a 4–6, 1295a 21 f.).

Auch die Tyrannis im eigentlichen Sinn des Wortes ist eine „Alleinherrschaft zum Nutzen des Monarchen“ (1279b 6 f.). Doch unterscheidet sie sich dadurch grundlegend von der Barbarenmonarchie und der Aisymnetie, daß sie gesetzwidrig ist und auf den Widerwillen der Beherrschten stößt<sup>27</sup>. Auf den gleichen Unterschied macht auch ein antiker Lexikograph aufmerksam: Der Perserkönig oder der König der Lakedaimonier bzw. Makedonen übernehme die Herrschaft von seinem Vorgänger nach einer festen dynastischen Erbfolgeordnung, während der Tyrann sie gewaltsam usurpiere. Im gleichen Atemzug beklagt der Autor, daß dieser Unterschied oft nicht beachtet werde und Tyrannen wie Peisistratos, Hieron I. und Dionysios I. „Könige“ und umgekehrt Könige „Tyrannen“ genannt würden<sup>28</sup>.

Wird man jedoch der komplexen historischen Realität wirklich gerecht, wenn man so streng nach verfassungsrechtlichen Kriterien zwischen der gesetzmäßigen Barbarenmonarchie und der illegalen Tyrannis unterscheidet? Wie problematisch ein solches Verfahren ist, lehrt das Beispiel des Gyges: Er wurde erstmals „Tyrann“ genannt, weil er durch einen Staatsstreich mit bewaffneter Gewalt Kandaules, den letzten Vertreter der legitimen Heraklidendynastie, gestürzt und sich an seiner Stelle zum neuen „Herrn“ (*despotes*) über die Lyder aufgeworfen hatte<sup>29</sup>. Herodot zählt das Königtum der Lyder zur Kategorie der „Barbarenmonarchie“ (1,10,3. 14,3). Wie Aristoteles sieht er in dieser Herrschaftsform bestimmte Tyranniselemente angelegt, so daß der Idealtypus Tyrannis daran exemplifiziert werden kann. Er bezeichnet Kandaules kurz und bündig als „Tyrann von Sardes“ (1,7,2), weil die Herakliden die Herrschaft „despotisch“, d. h. zu ihrem eigenen Vorteil, ausübten<sup>30</sup>. An anderen Stellen erscheint diese Herrschaft jedoch unter dem Titel „Königtum“, weil sie gesetzmäßig und von den Vätern ererbt war, so daß sie von den Lydern auch freiwillig ertragen wurde (1,7,2–4. 11, 1–3. 12,2–13). Der Sprachgebrauch Herodots entspricht somit der später von Aristoteles formulierten Lehre, wonach die „barbarische“ Art der Tyrannis durch die genannten Eigenschaften zum Königtum wird. Erfasst man sie unter diesem Titel, dann heißt es bei ihm: „Sie haben alle eine Macht, die der Tyrannenherrschaft ähnlich ist“ (Pol. 1285a 18); nimmt man sie dagegen als Tyrannis, dann „neigen sie eben zum Königtum“ (1295a 10)<sup>31</sup>.

Der usurpierten Monarchie des Gyges fehlte dagegen die dynastische Legitimität und – zumindest anfänglich – die Zustimmung der Untertanen. Nach Herodot griffen nämlich die Lyder, empört über das Schicksal des Kandaules, zunächst zu den Waffen.

<sup>26</sup> Dazu Heuss (1971) 13.

<sup>27</sup> Nutzen: vgl. auch 1295a 21; Isokrates 8,91; Xenophon, Memorabilia 3,2,2. Widerwillen: Arist. Pol. 4,8, 1295a 20–24 (dazu ferner 1285a 20 ff.); Xenophon, a.O. 4,6,12; ders., Oikonomikos 2,1,12.

<sup>28</sup> Suidae Lexicon, ed. Ada Adler, Bd. 1 (Leipzig 1928) 457, Nr. 144; vgl. auch Dahlbeim (1992) 150.

<sup>29</sup> Her. 1,8–14. Zu Söldnern und bewaffneter Gefolgschaft des Gyges: Her. 1,13; Plutarch, Moralia 301F–302A; dazu Dreus (1979) 267; Oliva (wie Anm. 12) 364 f.

<sup>30</sup> Das folgt aus Her. 1, 8, 3. 11,4–5, wo Gyges, der als Kommandant der Leibgarde das größte Vertrauen bei Kandaules besaß (Her. 1,8), seinen König mit „Herr“ (*despotes*) anspricht.

<sup>31</sup> Dazu Heuss (1971) 13.

Aber schließlich einigten sie sich mit den Anhängern des Gyges, daß dieser König sein solle, wenn das Orakel von Delphi ihn bestätige; andernfalls solle er den Thron an die Herakliden zurückgeben. Das Orakel erkannte ihn tatsächlich als König (*basi-leus*) an (1,13). Dies hindert Herodot jedoch nicht an der abschließenden Feststellung, daß die Mermnaden mit dem gewaltsamen Sturz der Herakliden die „Tyrannis“ gewannen und Gyges als „Tyrann“ und erster „Barbar“ die kostbaren Weihgeschenke nach Delphi sandte, die im Schatzhaus des Kypselos ausgestellt wurden (1,14).

In der Tat zählt die Tyrannis des Gyges nach den von Aristoteles und dem vorher zitierten Lexikographen aufgestellten Kriterien eindeutig zur Kategorie der „Tyrannis im vollsten Sinn des Wortes“, weil ihr die sonst für die Barbarenmonarchie typischen „königlichen“ Elemente fehlen: Sie ist keine Alleinherrschaft nach dem Gesetz und Erbrecht, die mit Zustimmung der Untertanen ausgeübt wird<sup>32</sup>. Es ist deshalb gewiß kein Zufall, daß Herodot Archilochos' Gedicht über die Tyrannis des Gyges in eben diesem Zusammenhang erwähnt (1,12,2)<sup>33</sup>. Offenbar hat er von ihm den Begriff „Tyrannis“ übernommen, um die Art, wie Gyges gegen Recht und Herkommen zur Macht gelangte, zu charakterisieren. Dieser Begriff dürfte erstmals von den Lydern selbst als Kampfpapare geprägt worden sein, um ihren Widerstand gegen den blutbefleckten Usurpator zu rechtfertigen. Als dann 655 Kypselos an der Spitze einer Hoplitennarmee die Herrscherdynastie der Bakchiaden aus Korinth vertrieb, erinnerten seine neue Stellung und die Methode, wie er sie erreichte, an die Machtergreifung des Gyges, und man nannte nun auch Kypselos einen „tyrannos“<sup>34</sup>. Einem ähnlichen Muster folgten der erfolgreiche Staatsstreich des Orthagoras in Sikyon um 650, der des Theagenes von Megara um 640 und der Versuch des Kylon, sich im Jahre 632 oder 628 zum Tyrannen von Athen aufzuwerfen<sup>35</sup>.

Gyges ist vielleicht durch das Vorbild des Assyriekönigs Sargon II. (721–705) zu seinem Staatsstreich angeregt worden. Dieser war ursprünglich General des legitimen Herrschers Šalmanassar V. und usurpierte in einer Palastrevolte den Thron. Danach wurde Sargons widerrechtliche Übernahme der Macht durch eine eindrucksvolle Formel legitimiert: „Der Götterherr stürzte im Zorn seines Herzens das Regiment Šalmanassars und berief Sargon zum König.“<sup>36</sup> Die Liste der Usurpatoren vom Schlage Sargons läßt sich beliebig erweitern. Sie umfaßt außer Gyges und Psammetichos den letzten babylonischen König Nabonid (555–539)<sup>37</sup> und Kyros den Großen, der das

<sup>32</sup> Arist. Pol. 4,8, 1295a 18–19. Zu den „königlichen“ Elementen, welche die legitime Barbarenmonarchie von der eigentlichen Tyrannis unterscheiden: ebd. 11 und 15f.; 3,9,1285a 15 und 18–20.

<sup>33</sup> Vgl. o. Anm. 9.

<sup>34</sup> *Dreus* (1979) 271.

<sup>35</sup> Dazu *Dreus*, a.O. 266 ff. mit den Quellenbelegen.

<sup>36</sup> *Bruno Meissner*, Könige Babyloniens und Assyriens (Leipzig 1926) 172; vgl. im einzelnen u.a. *Schmökel* (1957) 265 f.

<sup>37</sup> *Schmökel*, a.O. 317 und A.1–2 mit Quellen und weiterer Literatur. Eine Liste von Usurpatoren aus der Geschichte Mesopotamiens, die wie Gyges von Lydien und griechische Tyrannen ihre gewaltsame Machtergreifung mit einer Entscheidung des Götterkönigs zu ihren Gunsten legitimierten, bei *Labat* (1939) 74 ff. mit den Quellenbelegen; vgl. dazu auch hier S. 307 f. mit A. 238 und S. 239.

persische Großkönigtum durch einen erfolgreichen Aufstand der Perser gegen ihren Lehensherrn, den medischen Großkönig İstumegu-Astyages, im Jahre 550 begründete. Die Meder ihrerseits hatten ihr Großreich unter dem König Kyaxares (akkadisch: Umkištar) aufgebaut, der sich gegen seinen Lehensherrn Sin-šar-iškun (ca. 627–612), den letzten Vertreter der assyrischen Sargonidendynastie, erhob und mit der Eroberung von Niniveh 612 in den Selbstmord trieb<sup>38</sup>.

Kyros und seine Zeitgenossen haben den Mangel an dynastischer Legitimität sehr wohl empfunden und nach dem Vorbild Sargons den Erfolg ihrer Usurpation und die kampflose Einnahme von Babylon im Jahre 539 als „Gottesurteil“ propagiert: Schon zu Beginn seines Aufstandes gegen Astyages stellte Kyros sich als Werkzeug der „göttlichen Vorsehung“ dar<sup>39</sup>. Jahre später setzte ihm in der Residenzstadt Ekbatana sein General Oibares die Krone des Besiegten mit den Worten aufs Haupt, er sei würdiger, sie zu tragen als Astyages, da Gott sie ihm gebe wegen seiner Tüchtigkeit und die Perser nun über die Meder herrschten<sup>40</sup>. Daß sich in dieser Begründung die offizielle Hofpropaganda spiegelt, lehrt die zeitgenössische Kyros-Zylinder-Inschrift. Sie wurde von jenen Marduk-Priestern aus Babylon verfaßt, die am 12. Oktober des Jahres 539 Kyros' General Gobryas die Stadt kampflos auslieferten, um sich der Herrschaft des verhassten Königs Nabonid zu entledigen. In ihren Augen war es ihr Götterkönig Marduk, der Schutzgott von Babylon, persönlich, der

alle Länder insgesamt prüfend musterte und (nach) einen (/m) gerechten Fürsten suchte, (der) sein(em) Herzenswunsch (entsprach). (Da) ergriff er mit seiner Hand (sc. zu Beginn der Neujahrsprozession) Kyros, den König von Ansan, sprach seine Berufung aus, für das Fürstentum des gesammten Alls nannte er seinen Namen ... Das Land Gutium, die Gesamtheit der Ummanmanda [Meder] unterwarf er seinen Füßen. Während er die dunkelköpfigen Menschen, die er seine Hände bezwingen ließ, in Recht und Gerechtigkeit hütete, sah Marduk, der große Herr, der Pfleger seiner Menschen, seine guten Taten und sein gerechtes Herz freudig an. Nach seiner Stadt Babylon befahl er ihm zu gehen ... Wie ein Freund und Gefährte ging er beständig an seiner Seite ... Ohne Kampf und Schlacht ließ er ihn in Babel einziehen. Seine Stadt Babylon rettete er aus der Bedrängnis, Nabonid, den König, der ihn nicht fürchtete, übergab er in seine Hand. Die Menschen Babels allesamt, die Gesamtheit des Landes Sumer und Akkad, Fürsten und Statthalter, beugten sich vor ihm nieder, küßten seine Füße, freuten sich über seine Königsherrschaft. Ihr Antlitz leuchtete<sup>41</sup>.

Danach setzt formgerecht der zweite Teil der Bauinschrift mit der Selbstvorstellung des Kyros ein. Die priesterlichen Verfasser der Urkunde erkennen ihm alle ehrwürdi-

<sup>38</sup> Kyros: *Schmökel*, a.O. 318 (mit A.6 zu den akkadischen Keilinschriften) sowie a.O. 4; Kyaxares a.O. 4.

<sup>39</sup> Her. 1,126,6–127.

<sup>40</sup> Ktesias bei Nikolaos von Damaskos, FGrHist 90 F 66, 45 = *Friedrich Wilhelm König*, Die Persika des Ktesias von Knidos, Archiv für Orientforschung, Beiheft 18 (Graz 1972) 185. Mit „Gott“ ist der sonnenhafte Mithra gemeint, der Schirmherr der Könige und Gott der Krieger: *Cumont* (1923) 11 mit A. 2; vgl. auch *Merkelbach* (1984) 27f. *Clauss* (1990) 14f.

<sup>41</sup> *Paul-Richard Berger*, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 64 (1975) 196 (Text) und 197 mit der hier übernommenen deutschen Übersetzung, § 11–18; *Hinz* (1976) 107 mit Abb. 28; ebd. 104f. zu Gutium; *Dandamaev* (1989) 51f.

gen Titel der Großkönige des Zweistromlandes zu, nachdem ihn Marduk in der Nachfolge des Assyrer Königs Assurbanipal zum neuen Weltherrscher berufen hat<sup>42</sup>:

Ich, Kyros, der König des (Welt-)Alls, der große König, der mächtige König, der König von Babel, der König des Landes Sumer und Akkad, der König der vier (Welt-)Ufer, der Sohn des Kambyses, des großen Königs, des Königs von Ansan, der Enkel des Kyros [Kyros I., ca. 650–600], des großen Königs, des Königs von Ansan, der Urenkel des Teispes, des großen Königs, des Königs von Ansan, ewiger Same des Königtums, dessen Regierung Bel [Marduk] und Nabu liebten, zur Erfreuung ihres Herzens seine Königsherrschaft wünschten<sup>43</sup>.

Wie man sieht, werden in der Urkunde alle Vorfahren des zweiten Kyros nachträglich zu Großkönigen erhoben, vielleicht aus Schmeichelsucht der priesterlichen Schreiber, aber offenbar mit Billigung des Perserkönigs, dem alles daran lag, seine Usurpation der Würde eines Großkönigs und Weltherrschers aus der Erinnerung der Nachwelt zu tilgen, indem er sich in den Legitimationsriten des Neujahrsfestes sowohl in Ekbatana 550 als auch in Babylon 539 als der besondere Liebling des Götterkönigs darstellte und von ihm nach einem uralten Zeremoniell zu den hier aufgeführten Herrschertiteln berufen ließ<sup>44</sup>.

Ähnliches läßt sich im Fall des Usurpators Darius I. (522–486) beobachten: Er verdankte die Würde des Großkönigs einer Palastverschwörung, die ihn entgegen allen Nachfolgerechten an die Macht brachte<sup>45</sup>. Daß die endgültige Entscheidung, wer von den Verschwörern Großkönig werden sollte, einem Gottesurteil in Form von Hippomantie überlassen wurde, bedeutet nichts anderes, als daß alle Verschwörer im Prinzip ein gleich großes Anrecht auf den Thron besaßen<sup>46</sup>. Wie stark die Bevölkerung des

<sup>42</sup> Bauinschrift: *Berger*, a.O.; *Hinz*, a.O. Im Kontext der einzelnen Baumaßnahmen bekennt Kyros, daß er in einem Portal eine Inschrift „mit dem Namen meines (assyrischen) Vorgängers, des Königs Assurbanipal“ (übers. nach *Hinz*, a.O. 108), zu Gesicht bekommen habe: *Berger*, a.O. 201, S. 38–41, bes. 40; *Dandamaev*, a.O. 52 f.; *C. B. Walker*, A recently identified fragment of the Cyrus Cylinder in: *Iran* 10 (1972) 159. Zu dem von *Berger* in den Kyroszylinder neu eingefügten Keilschriftfragment 2504: *J. B. Nies-C. E. Keiser*, Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies (New Haven 1920) II, Tafel 21 Nr. 32; *Dieter Metzler*, Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden in: *Klio* 57 (1975) 444.

<sup>43</sup> *Berger*, a.O. 197–199, § 20–22. Dazu auch *Weber-Schäfer* (1976) 61.

<sup>44</sup> Das folgt eindeutig aus *Berger*, a.O. 197 § 12 (Berufung des Kyros durch Marduk: o. im Text). Es war nämlich das Privileg des Königs, beim Aufbruch der Götter(statuen) zur Neujahrsprozession „die Hände des Gottes Marduk zu ergreifen“ und ihn zu bitten, „aufzustehen“. Dieser symbolische Akt wurde als Zeichen der Legitimierung der Weltherrschaft des Königs durch den Gott empfunden; dazu im einzelnen mit den Quellenbelegen: *Labat* (1939) 175 f.; vgl. *Erich Ebeling*, *RE* 14,2 (1930) Sp. 1670 f. s.v. Marduk; *Heinrich Zimmern*, Das babylonische Neujahrsfest, in: *Der Alte Orient* 25,3 (1926) 18 f.; *Versnel* (1970) 223; *J. Marzahn*, Babylon und das Neujahrsfest (Berlin 1981) 39; *J. A. Black*, The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: 'Taking Bel by the Hand' and a Cultic Picnic, in: *Religion* 11 (1989) 39–59. Das Neujahrsfest vom 12. Okt. 539 (Her. 1,191,6 und Xen. Kyr. 7,5,25) wurde bis zum Einzug des Kyros am 29. Okt. (Nabonid Chronik Col. III 18–22 = *Grayson* [1975] 110: 7,18–22 mit der deutschen Übersetzung bei *Hinz* [1976] 106) verlängert, so daß dieser persönlich die Neujahrsprozession mit der Zeremonie des „Handergreifens“ nachholen konnte.

<sup>45</sup> *Dandamaev* (1976) 167; zustimmend *Wiesehöfer* (1978) 205 A. 1. Zum Staatsstreich im einzelnen jetzt *Dandamaev* (1989) 83 ff., bes. 107 f.

<sup>46</sup> Her. 3, 85–88; dazu mit weiteren Quellen *Wiesehöfer*, a.O. 204; *Dandamaev*, (1976) 166 mit A. 714.

Reiches den Bruch in der Erbfolge empfand, lehrt die Tatsache, daß der Bisotun-Inschrift zufolge nach der Ermordung Gaumātas fast das gesamte Reich sich gegen den neuen Herrscher Darius auflehnte und seine Usurpation nicht anerkennen wollte<sup>47</sup>.

Durch einen quellenkritischen Vergleich der genealogischen Aussagen der Bisotun-Inschrift<sup>48</sup> mit dem Befund der übrigen Überlieferung gelang Wiesehöfer der Nachweis, daß Darius die eigene achaimenidische Ahnenreihe und die offenkundig nicht auf Achaimenes zurückgehende des Kyros nach seiner Machtübernahme durch eine Verfälschung der Stammtafel zu einer einzigen zusammenlegte, um eine dynastische Kontinuität vorzutäuschen, die so zu keinem Zeitpunkt existiert hatte<sup>49</sup>. Dem gleichen Ziel, die usurpierte Herrschaft nachträglich zu legitimieren, diente die Heirat mit Atossa, der Tochter des Kyros, und allen übrigen Frauen aus dem Harem des Kambyses und Bardiya-Gaumāta<sup>50</sup>. Weil Atossa für die Festigung seiner Macht unerläßlich war, mußte ihr Darius eine exklusive Stellung als der allmächtigen Hauptkönigin im Harem einräumen<sup>51</sup>. Schließlich nennt er, dem Beispiel aller Usurpatoren des Nahen Ostens folgend, als erstes und grundsätzliches Argument für die Rechtmäßigkeit seines Königtums den Wunsch und Willen des Götterkönigs (Ahura Mazda), ihm die Herrschaft zu verleihen<sup>52</sup>.

Aus alledem ergibt sich, daß im Empfinden der Zeitgenossen selbst die Art der Begründung einer Monarchie eine entscheidende Rolle spielte und scharf zwischen dem ererbten, legitimen Königtum und der gewaltsam usurpierten Herrschaft unterschieden wurde, die deren Träger vor gravierende Legitimationsprobleme stellte. Es ist deshalb sehr berechtigt, daß auch in der Beurteilung der Griechen Archilochos, Herodot und Aristoteles die orientalisch Monarchie in ihrem Charakter wesentlich von der Art ihrer Begründung geprägt wird: Ist sie durch Gewalt gegen das Erbfolgerecht zustande gekommen, so unterscheidet sie sich nicht von der eigentlichen griechischen Tyrannis, da lediglich die dynastische Legitimität die Barbarenmonarchie zum rechtmäßigen Königtum neigen läßt, während die „despotische“ Herrschaftsweise – unabhängig von der Art ihrer Entstehung – immer ein Element von „Tyrannis“ darstellt. Obschon Aristoteles andernorts klar und nach rechtlichen Kriterien zwischen den beiden Herrschaftsformen differenziert, vermag er im Tyrannenkapitel die Barbarenmonarchie ohne Einschränkung als Tyrannis zu deklarieren, weil es ihm hier allein darauf ankommt, die Methoden zur Festigung der despotischen Herrschaft zusammenzustellen und zu kommentieren; die Art ihrer Entstehung ist deshalb sekundär.

<sup>47</sup> Darius, Bisotun-Inschrift (= DB) II 5–8 mit einer deutschen Übersetzung bei *Dandamaev*, (1976) 246. Dazu im einzelnen *Wiesehöfer*, a.O. 206 f. und bes. 213 ff.; *Dandamaev* (1989) 114 ff.; zur Chronologie dieser Revolten: *Balcer* (1984) 133 ff.

<sup>48</sup> DB I,1–11 mit der deutschen Übersetzung von *Dandamaev* (1976) 243; vgl. auch *Weber-Schäfer* (1976) 62.

<sup>49</sup> *Wiesehöfer*, a.O. 209 ff.; vgl. dazu auch Her. 3,75 und 7, 11 sowie *Peter Funke*, Rez. von *Wiesehöfer*, HZ 237 (1983) 124.

<sup>50</sup> Her. 3,88; *Hinz* (1976) 145.

<sup>51</sup> Her. 7,3,4; vgl. Aischylos, Perser 150–155; *Dandamaev* (1976) 168 mit A.723 f.; *ders.* (1989) 108.

<sup>52</sup> DB I 11–19 nach *Dandamaev* (1976) 243; dazu im einzelnen *Koch* (1984) 65 ff.; vgl. auch *Dandamaev* (1989) 108.

Damit ist die Argumentation auf eine Ebene gehoben, auf der von Anfang an eine strukturelle Übereinstimmung zwischen beiden Machtphänomenen gegeben war und ein Vergleich sich geradezu aufdrängte.

### 3. Herrschaftsmittel und -methoden

Damit kommen wir zum Katalog des Tyrannenkapitels. Im Mittelpunkt der ersten Paragraphen stehen diejenigen Methoden, mit denen der Tyrann seine Gegner aus dem Adel moralisch vernichtet; denn die größte Gefahr droht seinem Regime von einem selbstbewußten Adel, der sich mit seinem Machtverlust nicht abfindet, sondern auf Opposition sinnt. Die einfachste Methode, die physische Vernichtung der Gegner<sup>53</sup>, ist nur beschränkt anwendbar, da der Tyrann nicht alle Vornehmen umbringen kann, sondern sich mit der Mehrheit von ihnen arrangieren muß. Die beste Methode, ihren Widerstand zu brechen und sie zu willfährigen Werkzeugen seines Willens umzuerziehen, besteht darin, „weder Muße noch sonstige der Muße dienende Zusammenkünfte zuzulassen“<sup>54</sup>. Unterbunden wird durch ein solches Verbot die geistige Bildung des einzelnen (*paideia*). Diese wird in besonderem Maße in zweckfreien Veranstaltungen menschlichen Zusammenseins, nämlich in den gemeinsamen Männermahlen (Syssitien) und Clubs (Hetairien) gefördert. „Selbstbewußtsein“ (*phronema*) und „Vertrauen“ (*pistis*) wachsen dem Individuum von dort zu. Daher duldet der Tyrann weder Syssitien noch Hetairien noch Bildungsveranstaltungen und sonst dergleichen<sup>55</sup>. Vielmehr unternimmt der Tyrann alles, damit die Menschen einander möglichst unbekannt bleiben; denn wenn man sich kennt, faßt man eher Vertrauen zueinander<sup>56</sup>.

Das Vereinsverbot scheint eine generelle Tyrannenmaxime gewesen zu sein, auch wenn es nur für Dionysios den Älteren nachgewiesen werden kann<sup>57</sup>. Für Peisistratos ist es mit aller gebotenen Vorsicht vielleicht zu erschließen: Seit ca. 547, als er mit Gewalt zum dritten Mal die Tyrannis usurpiert hatte, fehlt jeder Hinweis darauf, daß die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Adelshetairien weitergeführt wurden, wie sie uns vorher (und, wenn auch unter veränderten Vorzeichen, wieder nach dem Sturz der Tyrannis) bezeugt sind<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Arist. Pol. 5,9,1313a 40-b 1 = Heuss (1971) 2 Nr. 1: „Die Überragenden zu stützen und die Stolzen zu beseitigen.“ Aristoteles hat hier vor allem an den in der Einleitung zitierten Tyrannen Periander von Korinth (627–583) gedacht: ebd. 3,8,1284a 26–33 mit dem berühmten Ährenvergleichnis. Die Anekdote ist zuerst bei Her. 5,94 überliefert; dazu im einzelnen Michael Stahl, Tyrannis und das Problem der Macht: Geschichten Herodots über Kypselos und Periander von Korinth, Hermes 111 (1983) 215; Berve (1967) Bd. 1, 22f. und Bd. 2, 528.

<sup>54</sup> Arist. Pol. 5,9,1313b 3–4 = Heuss, a.O. 2, Nr. 3.

<sup>55</sup> Arist. ebd. 1–3 = Heuss, a.O. 2, Nr. 2.

<sup>56</sup> Arist. ebd. 4–7 = Heuss, a.O. 2, Nr. 4.

<sup>57</sup> Plutarch, Regum et imperatorum apophthegmata, Dionysios der Ältere 7, 175f.; dazu Heuss, a.O. 33.

<sup>58</sup> Zu den wechselnden Auseinandersetzungen (*staseis*) der verschiedenen Adelshetairien vor der 3. Usurpation der Tyrannis durch Peisistratos ca. 547 vgl. Her. 1,59,1–4. 60–61, 4; Arist.

Dem gleichen Ziel dient das Bestreben, bestimmte Voraussetzungen menschlicher Kommunikation – etwa den Verkehr der Vornehmen vom Lande mit denen der Stadt – gar nicht erst zustande kommen zu lassen; dies ist Aristoteles' Herrschaftsmittel Nr. 5:

Die von auswärts Kommenden sollen immer zu sehen sein und sich am Hofe (*peri thyras*) aufhalten; denn so dürften sie am wenigsten verbergen können, was sie tun, und sich an eine kleinmütige Denkweise gewöhnen, indem sie immer in Knechtschaft verharren<sup>59</sup>.

An dieser Stelle wiederholt der Autor seine These, griechische Tyrannen könnten derartige Herrschaftspraktiken von den „Barbaren“ im allgemeinen und speziell vom Herrschaftssystem der Perser entlehnt haben<sup>60</sup>.

In der Tat schrieb das persische Hofzeremoniell dem Adel vor, sich regelmäßig am „Hof“ des Königs einzufinden. Nach Xenophon (Kyr. 8,1,6–7) ordnete der Reichsgründer Kyros an, daß

die Vornehmen immer am Hof (*epi thyras*) anwesend sein und sich bereit halten sollten, wozu auch immer er sie verwenden wollte, bis er sie entlassen würde. Wie er es damals beschloß, so verfahren auch jetzt noch die Untertanen des Großkönigs in Asien: Sie erweisen dem Hof (*thyrai*) der Herrscher ihre Verehrung durch Dienstleistungen...

Kyros wählte diejenigen seiner „Freunde“, die ihm am meisten geeignet erschienen, zu Satrapen aus und entsandte sie in die eroberten Länder seines Vielvölkerstaates (ebd. 8,6,7–8). Er befahl ihnen, alle seine Maßnahmen genau nachzuahmen und an ihrem Hofstaat den des Großkönigs exakt zu kopieren. Vor allem sollten sie aus ihren persischen Gefolgsleuten und Bundesgenossen Reiter und Streitwagenlenker rekrutieren; alle obrigkeitlichen Personen, welche Land und Amtssitz erhielten, sollten sie zwingen, ständig zu ihrem „Hof“ zu kommen und sich ihnen devot zur Verfügung zu stellen; die Kinder der vornehmen Perser sollten sie am Satrapenhof erziehen lassen, wie es auch bei ihm am großköniglichen Hof Brauch sei (ebd. 8,6,10).

In diesen persischen Institutionen sieht Aristoteles das Vorbild für den monarchischen Hofstaat griechischer Tyrannen<sup>61</sup>. Hier wie dort war das Ziel dasselbe: die

*Fortsetzung Fußnote von Seite 274*

AP 13,3–15,2; zu ihrem abrupten Ende seit 547: *Kinzl* (1979) 312; nach dem Sturz der Peisistratiden 511: *Her.* 5,66. 69–72,2; *Arist.* AP 20–21. In die allgemeine Kritik des Aristoteles (AP 22,1), die Tyrannis habe die Gesetze Solons durch ihre Nichtanwendung „unsichtbar gemacht“ (*aphanisai*), ist bes. auch das wichtige Gesetz Solons über die Vereinsautonomie einzubeziehen: *Digesten* 47,22, 4 = *Ruschenbusch* (1966) 98 f. F 76a; *Photios* 344,7 = *Ruschenbusch*, a.O. 99 F 76b; eine deutsche Übersetzung und Interpretation des Gesetzesinhalts bei *Gschntzer* (1981) 79 f.

<sup>59</sup> *Arist.* ebd. 7–9 = *Heuss*, a.O. 3, Nr. 5.

<sup>60</sup> *Arist.* ebd. 1313a 38–40 und 1313b 9–11 = *Heuss*, a.O. 3, Nr. 6; vgl. o. A. 2 und Text.

<sup>61</sup> Daher verwendet *Arist.* Pol. 1313b 7 für die Residenz griechischer Tyrannen den gleichen Fachterminus „Tor“ (*thyrai*) wie Xenophon für den Hof des persischen Großkönigs bzw. der Satrapen (Kyr. 8,1,6 und 8,6,10). Zu babylonischen („Direktor des Palasttores“) und ägyptischen („Schreiber der beiden großen Tore“) Vorbildern vgl. *Meissner* (1920) 121 und A. 6; *Adolf Erman*, *Die Literatur der Ägypter* (Leipzig 1923) 293. Zum Motiv des hohen, mit Königsfalken und -namen geschmückten Palasttores, das geradezu zur Personifikation des Pharaos wurde, vgl. *Dieter Arnold*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 4 (Wiesbaden 1982) 645 s.v. Palast. In der Bisotun-In-

Macht des Großkönigs bzw. Tyrannen bis zum Niveau unumschränkter Herrschaft zu steigern und jeder Opposition vorzubeugen, indem die potentiell gefährlichen Adligen in sklavischer Abhängigkeit und dem Gefühl der Minderwertigkeit und Ohnmacht gehalten wurden. Auch das Institut der „königlichen Burschen“ (sog. Pagen), die als Geiseln für das Wohlverhalten ihrer Väter bürgten, diente nachweislich dem Zweck, die Macht des Herrschers gegen Anschläge und Empörungen aus den Reihen der Vornehmen zu sichern<sup>62</sup>.

In der Tat waren die vornehmen persischen und medischen Adelsgeschlechter dem Großkönig zu Diensten verpflichtet. Die „Verwandten und Freunde des Königs“ waren die höchsten Würdenträger, weil man nur kraft verwandtschaftlicher und persönlicher Beziehungen zum Herrscher zur Elite gehörte. Das gilt ganz besonders für die sechs privilegierten persischen Adelshäuser, welche einen mit dem Königshaus verwandten Hochadel bildeten, dem Großkönig als wichtigste Ratgeber dienten und abwechselnd auf ihren Landgütern und am Hof lebten<sup>63</sup>. Die jungen Perser aus den vornehmen Häusern wuchsen nicht daheim auf dem väterlichen Gut auf, sondern wurden „an den Toren des Königs“ zusammen mit den Prinzen und dem Nachwuchs der Beamten und Hofleute erzogen<sup>64</sup>. Die königliche Hofschule, ein persisches Eton, war die vornehmste Ausbildungsstätte für die Fürstensöhne. Dort leisteten sie Pagen- und Knappendienste, wurden in den Kriegs- und Staatsdienst eingeführt, in den Geboten der Religion unterwiesen und lernten von Kindheit auf, zugleich zu befehlen und zu gehorchen, bevor sie mit dem zwanzigsten Lebensjahr ins Heer und in die Ämterlaufbahn eintraten<sup>65</sup>.

Die Institution der königlichen Hofschule wurde den Persern unter Kyros von den Medern vermittelt und basiert auf einem entsprechenden Bildungssystem der Babylo-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 275*

schrift erzählt Darius I., wie er zwei aufständischen Königen nach ihrer Gefangennahme Nase, Ohren und Zunge abschnitt, ein Auge austach und sie dann gebunden „duvaray-maiy“, d. h. „an meinem Tor“, festhielt, damit das ganze Volk sie sah: DB II 75 und 89 f. bei Roland G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon. American Oriental Series 33* (New Haven 1953) 122; dazu auch *Brandenstein-Mayrhofer* (1964) 118 s. v. duvara-n: Tor, Pforte; *Christensen* (1933) 259 mit A. 7 und S. 262; *Knauth-Nadimabadi* (1975) 66 mit A. 8.

<sup>62</sup> Arist. Pol. 1313b 7–11; zum Institut der königlichen Pagen: *Kienast* (1973) 30.

<sup>63</sup> Zu den „Verwandten“ des Großkönigs: *Knauth-Nadimabadi*, a.O. 65, im Anschluß an *Gerhard Widengren*, *Der Feudalismus im alten Iran*, in: *Wiss. Abh. d. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Bd. 40 (Opladen 1969) 55. Zu den „Freunden“: Xen. Kyr. 8,6,7.

<sup>64</sup> Xenophon, *Anabasis* 1,9,3; Kyr. 1,2,2.1.

<sup>65</sup> Her. 1,136,2. Ferdousi nennt die Schüler einmal „Königsknaben“, dazu *Knauth-Nadimabadi* (1975) 66 f. Dem entspricht der Terminus *pueri regii* (Liv. 45,6,7 zu den Hofschülern der makedonischen Könige), der seinerseits eine Übersetzung von *basilikoi paides* ist; dazu *Berve* (1926) Bd. 1, 37 ff. und *Gerhard Wirth*, *Kleiner Pauly*, Bd. 1 (1964) Sp. 837 s. v.; zuletzt *Gehrke* (1990) 53. Zur Laufbahn: *Meyer* (1939) 32 mit A. 1; *Christensen* (1933) 260 f. und *Kienast* (1973) 29 f. Zum Pagedienst: Xen. Kyr. 7,5,86; 8,1,16 ff.; 1,2,3 ff.; *Anabasis* 1,9,3 ff.; ferner AT: *Esther* 6, 8 ff.; dazu auch *Heuss* (1971) 3; *Knauth-Nadimabadi*, a.O. 65 f.

nier, Assyrer und Ägypter<sup>66</sup>. Wie Arrian zuverlässig überliefert, hat König Philipp II. von Makedonien (359–336) „nach persischem Muster“ die Institution der „königlichen Knaben“ an seinem Hof in Pella eingeführt<sup>67</sup>, da sein neu gegründetes Großreich nicht nur tapfere Haudegen brauchte, sondern vor allem tüchtige Beamte, die den von Eumenes aufgebauten administrativen Apparat handhaben konnten. Bei Curtius Rufus dagegen kommt, wie im Tyrannenkapitel des Aristoteles, eine Tradition zu Worte, die den Dienst der königlichen Knaben in Pella den Herrschaftsmethoden von Despoten und Tyrannen zurechnete und daher ablehnte<sup>68</sup>.

Der erste Tyrann, von dem wir sicher wissen, daß er das Institut des königlichen Pagenkorps als Methode zur Sicherung seiner Alleinherrschaft aus der altorientalischen Despotie entlehnt hat, war Peisistratos von Athen<sup>69</sup>. Beim dritten Anlauf ca. 547 vermochte dieser nach einem Sieg über das einheimische Hoplitenaufgebot seine Tyrannis dauerhaft zu festigen und die Akropolis, den alten Sitz der mykenischen Priesterkönige, als seine Residenz zu behaupten. Als Mittel dazu dienten ihm Söldner, Leibwächter und sonstige Helfer sowie üppige Einkünfte, die teils aus Attika (Abbau der Silberminen von Laureion), teils aus den Bergwerken am Strymon in Thrakien eingingen. Diese ermöglichten ihm die Prägung der „Wappenmünzen“, mit denen er seinen privaten Machtapparat finanzierte<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. dazu *H. Kees*, Ägypten, in: Kulturgeschichte des Alten Orient (Handbuch der Altertumswissenschaft Bd. 3,1,3,1, München 1933) 199; *Kienast*, a.O. 29 A. 72; *Walther Wolf*, Kulturgeschichte des Alten Ägypten (Stuttgart 1962) 274; *Wolfgang Helck*, in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. 4 (1982) 650 s. v. Palastverwaltung; *Hellmut Brunner*, ebd. Bd. 5 (1984) 742 s. v. Schule auf der Basis von Cheti III 9–IV 1 = Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, eingeleitet, übersetzt und erläutert von *H. Brunner* (Zürich-München 1991) 158 Nr. 5, 5–8. Ein Beispiel aus Assyrien bei *Robert Francis Harper*, Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum, Bd. 1 (London–Chicago 1892) Nr. 2 und – mit deutscher Übersetzung des Briefes – *Meissner* (1920) 132 f. Ein sehr instruktives Beispiel einer königlichen Tempelschule mit medizinischer und theologischer Ausbildung der Söhne der Vornehmen liefert für die Zeit der Saitendynastie (624–525) und den Beginn der persischen Fremdherrschaft in Ägypten unter Kambyzes und Darius I. die biographische *Inscription des Oberarztes Udja-Hor* resenet auf dem Naoforo Vaticano, 519/18 v. Chr. in der deutschen Übersetzung von *Ursula Kaplony-Heckel* in: TUAT Bd. I 6 (Gütersloh 1985) 608, Z. 43–45; vgl. *dies.*, Schüler und Schulwesen in der ägyptischen Spätzeit in: Studien zur altägyptischen Kultur 1 (Hamburg 1974) 227–46.

<sup>67</sup> Arrian, *Anabasis* 4,31,1; dazu *Kienast* (1973) 28 f. Vgl. auch Plutarch, *Alexander* 53–55 (zur sog. Pagenverschwörung von 327); Arrian, *Anabasis* 4,12,7–14,3; Curtius Rufus 8,6,2–8,20; dazu *Kienast*, a.O. 29; *Lauffer* (1978) 137 f. mit A. 35 auf S. 138; *Will* (1986) 138; *Gehrke* (1990) 53.

<sup>68</sup> Curtius Rufus 8,6,2.

<sup>69</sup> Her. 1,64,1–2; *Berve* (1967) Bd. 1, 52.

<sup>70</sup> Her. 1,59,5–65; Arist. AP 14–16; dazu im einzelnen *Berve*, a.O. Bd. 1, 48–56; Bd. 2, 546–47. Zum Beginn der Prägung der Wappenmünzen um 547 und zur Herkunft des dafür verwendeten Metalls: *Kraay* (1976) 58–60 mit 59 A. 1; *Berve*, a.O. Bd. 2, 550; *Kinzl* (1979) 313.318 A. 13; *Hansjörg Kalcyk*, Untersuchungen zum attischen Silberbergbau: Gebietsstruktur, Geschichte und Technik (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Bd. 160, Frankfurt/Main–Bern 1982) 101 f. zur korrekten Übersetzung von Her. 1,64,1; vgl. dazu auch *Andreues* (1982) 399. Zur Akropolis als Residenz des P.: Her. 1,59,6. 60,5; 5,90; vgl. ferner Arist. AP 15,3 f.; Polyainos, *Strategemata* 1,21,2; dazu *Kolb* (1978) 104 ff.

Einige von Peisistratos' adligen Gegnern waren gefallen oder ins Exil gegangen<sup>71</sup>; die Mehrheit von ihnen blieb jedoch im Lande und mußte sich mit dem Tyrannen arrangieren, freilich zu Bedingungen, die er selbst diktierte. So wurde das solonische Gesetz über die Vereinsautonomie suspendiert und dem Adel verboten, sich zu Hetairien zusammenzuschließen<sup>72</sup>. Außerdem ordnete er wie ein orientalischer Despot an, daß die Vornehmen sich regelmäßig an seinem „Hof“ auf der Akropolis einzufinden und ihm ihre Dienste anzubieten hätten. Aristoteles hat gewiß an Peisistratos gedacht, als er diese Tyrannenmethode beschrieb, ohne sie mit einem konkreten Beispiel zu belegen. Sie zielte darauf ab, die Vornehmen an „sklavischen“ Gehorsam und Unterwürfigkeit zu gewöhnen<sup>73</sup>.

Um sich gegen Anschläge aus den Reihen des Adels zu sichern, ließ Peisistratos ferner die Söhne der im Land verbliebenen Adelsfamilien als Geiseln festnehmen und zunächst auf Naxos internieren, das er für den verbündeten Lygdamis unterworfen hatte<sup>74</sup>. Als sich die innenpolitische Lage entspannt hatte, durften die Geiseln zwar nach Athen zurückkehren, blieben aber als Unterpfand für die Loyalität ihrer Eltern am Hof des Tyrannen unter seiner Obhut und dienten ihm als Korps der „königlichen Knaben“<sup>75</sup>. Mit dieser Deutung stimmt überein, daß für Peisistratos erstmalig der neue Hofadel der „Freunde“ bezeugt ist<sup>76</sup>, der in der orientalisches-persischen Monarchie untrennbar mit der Institution der „königlichen Knaben“ verbunden ist.

Im gleichen Zusammenhang erwähnt Herodot, daß Peisistratos seine dritte Alleinherrschaft durch viele Verbündete (*epikouroi*) und das Zusammenströmen von Geldmitteln aus Attika selbst und vom Strymonfluß her „verwurzelte“ (1,64,1). Seit dem 7. Jahrhundert bezeichnet das Wort *epikouros* einen Mann, der einem anderen in seinem Kampf beistand<sup>77</sup>, namentlich schwerbewaffnete „Berufssoldaten“, die für ihren Befehlshaber kämpften und reiche Belohnungen für ihren Waffendienst von ihm erwarteten. Diese spielten bei allen bisher behandelten Usurpationen eine entscheidende Rolle. Nach dem Vorbild des Gyges und Psammetichos bedienten sich Kypselos von Korinth, Theagenes von Megara, Kylon von Athen und eben auch Peisistratos

<sup>71</sup> Her. 1,64,3; Arist. AP 19,3; Polyainos 1,21,1; Andokides 2,26; Isokrates 16,25–26; 12, 148. Dazu im einzelnen Heuss (1962) 180; Kolb (1978) 104; Berve, a.O. Bd. 1, 54; Bd. 2, 548; Kinzl (1979) 312; G. Daverio Rocchi, Aristocrazia genetica ed organizzazione politica arcaica, in: Parola del Passato 28 (1973) 114.

<sup>72</sup> Vgl. o. Anm. 57f. mit Text. Dort auch der Hinweis auf die gewaltsame Zerschlagung bestehender Adelsparteien.

<sup>73</sup> Arist. Pol. 5,9,1313b 7–9; siehe hier S. 275 mit A. 59.

<sup>74</sup> Her. 1,64, 1–2; zu Lygdamis ferner 1,61,4; Arist. AP 15,3–4.

<sup>75</sup> Zur Aufhebung der Internierung vgl. auch Berve, a.O. Bd. 1, 54 und 2, 547. Daß sie aber ihren Familien übergeben worden seien, wie Berve annimmt, ist wegen der orientalisches-persischen Institution, die Arist. Pol. 5,9,1313b 7–11 als Vorbild entsprechender Herrschaftsmethoden griechischer Tyrannen anführt, höchst unwahrscheinlich.

<sup>76</sup> Arist. AP 22, 4 und 6; dazu H. Kortenbeutel, RE 20, 1 (1941) Sp. 96 s.v. Philoi Nr. 1; Berve (1967) Bd. 1, 54 und 56. Die „Philoi“ sind mit den „Epikouroi“ bei Her. 1,64,1 weitgehend identisch.

<sup>77</sup> Drews (1979) 268.

bei der Durchführung ihrer Staatsstreiche einer Schar von professionellen Hoplitens als *epikouroi*.<sup>78</sup>

Peisistratos wurde bei seiner Invasion Attikas von 1000 Söldnern aus Argos unterstützt, die sein Schwiegervater, der adlige Dynast Gorgilos, angeworben und sein Sohn Hegesistratos ihm zugeführt hatte. Ein weiterer „Waffengefährte“ war der Naxier Lygdamis, der Peisistratos mit Geld und Soldaten unterstützte, weil er hoffte, im Falle eines Sieges mit der Tyrannis in Naxos belohnt zu werden<sup>79</sup>. Die Ausbeutung der Silber- und Goldbergwerke vom Pangaion machte Peisistratos zu einem steinreichen Mann und gestattete ihm, Söldner in beträchtlicher Zahl anzuwerben und sich Gemeinwesen oder adlige Dynastien im Umkreis von Attika zu verpflichten. Die so Begünstigten – darunter namentlich die „Ritter“ von Eretria, Adlige aus Thessalien und vor allem aus Theben – erwiesen sich bei dem Invasionsunternehmen erkenntlich, indem sie ihn mit großzügigen Geldspenden unterstützten<sup>80</sup>. Sie alle zählt Herodot zu jenen „Epikouroi“, mit denen der Tyrann nach seinem Sieg die Alleinherrschaft sicherte. Dazu kamen noch die „Parteigänger“ aus dem attischen Stadt- und Landadel, die auf die Kunde von der Einnahme Marathons zu ihrem Parteiführer eilten, weil ihnen, wie Herodot es ausdrückt, „die Tyrannis lieber war als die Freiheit“<sup>81</sup>.

Diese Heeresgefolgschaft der „Waffengefährten“ (*epikouroi*) bildete die neue, ganz auf die Person des Herrschers zugeschnittene Führungselite der „Freunde und Verwandten“ nach dem Muster der orientalisch-persischen Monarchie<sup>82</sup>. Lygdamis, der nach der Eroberung von Naxos dort von Peisistratos als sein Statthalter eingesetzt wurde, repräsentiert wie Gorgilos von Argos<sup>83</sup> den Typus des „Freundes“, letzterer aber auch, wie die Schwäger Sokrates und Charmos von Kollytos sowie die Söhne Hippias und Hegesistratos, den eines „Verwandten“. Aufgrund einer offenbar gezielten Heiratspolitik gab Peisistratos die Tochter des Sokrates mit Namen Phye seinem Sohn Hipparchos zur Frau, während er Myrrhine, die Tochter des Charmos, der Polemarch wurde, als Frau für Hippias erhielt<sup>84</sup>. Zum Dank wurde Charmos nach der Schlacht von Pallene und der Entwaffnung des Demos mit dem militärischen Oberbefehl über die Söldnerarmee des Tyrannen betraut<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> Gyges: Plutarch, *Moralia* 302A; Psammetichos: Her. 2,152,4 (s. o. Anm. 11); vgl. insgesamt Drews (1979) 259 ff. mit den Quellenbelegen. Das so instruktive Beispiel der besoldeten *epikouroi* des Peisistratos hat Drews freilich übersehen.

<sup>79</sup> Her. 1,61,4–62; Arist. AP 15,3–4. 17,4. 19,4.

<sup>80</sup> Her. 1,61,3–4; Arist. AP 15,2–3; dazu Berve (1967) Bd. 1, 50 f.

<sup>81</sup> Her. 1,62,1–2. Zu den „Hyperakriern“ als der Parteiung (*stasis*) des P. vgl. Her. 1,59, 3–4. Arist. AP 13, 4–5 und Plutarch, Solon 13 nennen sie „Diakrier“.

<sup>82</sup> Vgl. nur Xen. Kyr. 8,1,8 zur persischen Monarchie. Man muß sich immer vergegenwärtigen, daß in „Verwaltungsdingen die Perser getreue Schüler Mesopotamiens gewesen sind“ (Walser [1966] 19).

<sup>83</sup> Vgl. Arist. AP 17,4.

<sup>84</sup> Kleidemos aus Athenaios, *Deipnosophistai* 13, 609c–d = FgrHist 323 F15. Weiteres bei Stahl (1987) 135 A. 63.

<sup>85</sup> Zur Entwaffnung der Bürgerwehr vgl. Arist. AP 15,3–4; Pol. 5,8,1311a 12; 5,9, 1315a 38; Polyainos, *Strategemata* 1,12,2 und – zur Glaubwürdigkeit dieser Nachricht, die durch Her. 5,78 in Verbindung mit 1,64 gestützt wird – Berve (1967) Bd. 1, 52 mit Bd. 2, 547; Kolb (1978) 105 f. und

Neben den Söldnern wurde das Elitekorps der Leibwache unter dem Befehl seines Sohnes Hegesistratos die wichtigste Stütze der Tyrannis des Peisistratos. Nach Aristoteles wurden diese „Lanzenträger“ (*doryphoroi*)<sup>86</sup> auch *lykopodes*, d. h. die „Wolfsfüßigen“ genannt<sup>87</sup>. Der Beiname weist nach Argos, von wo Hegesistratos seinem Vater 1000 Söldner zugeführt hatte und wo noch zur Zeit des Pausanias der aus mykenischer Zeit stammende Tempel des Apollon „Lykios“ (Wolfs-gott) eine große Sehenswürdigkeit darstellte<sup>88</sup>. Die argivischen Söldner kämpften in der Schlacht von Pallene unter dem Wappen dieses Gottes. Als militärische Eliteeinheit bildeten sie nach dem Sieg die Leibwache des Tyrannen.

Peisistratos hatte also guten Grund, Apollon für seine Unterstützung zu danken: Er entsühnte die dem Gott heilige Insel Delos „nach göttlicher Weisung“, wie Herodot ausdrücklich betont (1,64,2–3). Außerdem soll er die Nachbildung einer Heuschrecke zu Ehren des Apollon Parnopios als Apotropaion auf der Akropolis von Athen aufgestellt haben<sup>89</sup>. Wie die Löwen und die Palme auf Delos, so verrät die Heuschrecke den orientalischen Ursprung des Sonnengottes Apollon, der einst aus Babylonien ins mykenische Griechenland gelangt war<sup>90</sup>.

Aber nicht nur der Schutzgott, sondern auch die Zahl und der Name verbinden die Leibgarde der 1000 „Lanzenträger“ (*doryphoroi*) mit dem orientalisch-persischen Königtum; sie liefern ein weiteres Beispiel dafür, wie eng die griechische Tyrannis tatsächlich mit der Barbarenmonarchie verwandt war. Nicht zufällig führt Herodot im Fall des Mederkönigs Deiokes wie in dem des Perserkönigs Kyros II. die Leibwache der adligen „Lanzenträger“ als Mittel zur Festigung ihrer „Tyrannis“ ein. In der Tat wurden die Meder- und Perserkönige von 1000 Elitesoldaten bewacht. Sie trugen unter den Achämeniden persische oder medische Tracht und waren mit einer zwei

*Fortsetzung Fußnote von Seite 279*

*Spahn* (1977) 159. Auch Dionysios I. von Syrakus hat sich vorübergehend dieses Mittels bedient: Diodor 14,10,4; *Heuss* (1971) 33.

<sup>86</sup> Her. 1,59,5; Thuk. 6,57,1.4; Arist. AP 18.4; Diod. 13,95, 5 f.; Polyainos, a.O. 1,21,2.22,1. In den „epikouroi“ von Her. 1,64 sind die Lanzen tragenden Leibgardisten des P. eingeschlossen.

<sup>87</sup> Arist. Frg. 394 *Rose*<sup>3</sup>; vgl. auch Photios, Hesychios, Suidas s.v. *lykopodes*.

<sup>88</sup> Pausanias, Beschreibung Griechenlands 2,19,3–5.

<sup>89</sup> Hesychios s.v. *katachene*. Dazu *Ernst Curtius*, Die Stadtgeschichte von Athen (Berlin 1891) 68 f.; *Otto Kern*, Die Religion der Griechen, Bd. 2 (Berlin 1963) 87. Diese Statue fiel offenbar dem Persersturm zum Opfer und wurde durch ein Werk des Phidias ersetzt: Paus. 1,24,8. Vgl. *Kern*, a.O.; *Frank Brommer*, Die Akropolis von Athen (Darmstadt 1985) 77 mit Abb. 68 auf S. 78 (zum „Kasseler Apollo“ als Nachbildung des Apollo „Parnopios“ des Phidias).

<sup>90</sup> Zu dem babylonisch-assyrischen Sonnen- und Kriegsgott Schamasch-Rescheph als dem orientalischen Prototypen des mykenischen Apollon: *Simon* (1985) 130 und Abb. 124 (Löwenterasse von Delos) sowie 132 ff.; *Nilsson* (1967) 561 ff. *Herbert Cabn*, Die Löwen des Apollon, in: *Museum Helveticum* 7 (1950) 185 ff., hat überzeugend nachgewiesen, daß Apollon ursprünglich mit dem orientalischen Sonnengott identisch war und von ihm den Löwen übernommen hat. Zur Heuschrecke (Zikade) als Attributtier des Sonnengottes im Alten Orient: *Otto Keller*, Die antike Tierwelt, Bd. 2 (Leipzig 1913) 402. Zu den altorientalischen Einflüssen auf den prähellenischen Apollon vgl. jetzt *Manfred K. Schretter*, Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankenguts aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderh. 33, Innsbruck 1974) passim, bes. 174 ff. und 226.

Meter langen Lanze, einem Dolch und Schild bewaffnet. Der Fuß der Lanze hatte die Form eines goldenen Apfels; deshalb wurden die Gardisten auch „Apfelträger“ (*melo-phoroi*) genannt<sup>91</sup>.

Freilich macht Aristoteles trotz solch gemeinsamer Elemente zu Recht auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der Leibgarde nahöstlicher Monarchen und der griechischer Tyrannen aufmerksam: Weil die Monarchen der „Barbaren“ nach Erbrecht und Gesetz herrschen, sind sie sicher, und ihre Leibgarde ist aus eben diesem Grunde eine „königliche“ und nicht die eines Tyrannen; denn es sind Bürger, die mit Waffen die Könige schützen, während Tyrannen durch Ausländer bewacht werden<sup>92</sup>. In der Tat rekrutierte Peisistratos die 1000 „Lanzenträger“ aus ortsfremden Söldnern, während die entsprechende Tausendschaft der persischen Gardekavallerie ausschließlich aus adligen Persern bestand<sup>93</sup>. Wenn jedoch die Barbarenmonarchie durch Usurpation widerrechtlich begründet wurde und auf den Widerstand der Unterworfenen stieß, rekrutierte der Usurpator seine Garde ebenfalls aus der Elite seiner angeworbenen, ausländischen Söldner, so daß auch in dieser Hinsicht der Unterschied zur eigentlichen Tyrannis aufgehoben wird. Von Gyges und Psammetichos war bereits die Rede<sup>94</sup>. Dessen Enkel Apries (589 bis 570/68) wurde etwa eine Generation vor der dritten Usurpation des Peisistratos durch eine Palastrevolte von Amasis (570–526) gestürzt<sup>95</sup>, der die Nachkommen der ionischen und karischen Söldner des Psammetichos in die Nähe seiner Residenzstadt Memphis umsiedelte und „zu seiner Leibwache gegen die Ägypter machte“<sup>96</sup>. Es ist nicht auszuschließen, daß Peisistratos durch das Beispiel des Amasis angeregt wurde, die tausend Söldner aus Argos zu seiner Leibwache zu machen<sup>97</sup>.

Der Tyrann sorgte auch sonst dafür, daß möglichst viele Familienmitglieder, Verwandte und „Freunde“ die höchsten Würden und Befehlsstellen bekleideten. Den entmachteten Adelsherren blieb kaum noch ein Betätigungsfeld im politischen Leben.

<sup>91</sup> Zu den „Lanzenträgern“ (*doryphoroi*) des Deiokes: Her. 1,98,2–3 und 100; zur Übernahme dieser militärischen Eliteeinheit durch Kyros den Großen: Her. 1,114,2–3; Xen. Kyr. 8,5,3; Arrian, *Anabasis* 3,11,5; Diod. 17,59; Herakleides von Kyme, FGrHist 689 F1; dazu *Christensen* (1933) 261 mit Abb. 26; *Hinz* (1979) 137 f. mit Abb. 32 auf S. 136.

<sup>92</sup> Arist. Pol. 3,9,1285a 23–30; 5, 8, 1310b 7; dazu *Heuss* (1971) 14.

<sup>93</sup> *Hinz* (1979) 138.

<sup>94</sup> Wie Her. 1,64 die an anderer Stelle (1,59,5) erwähnten „Lanzenträger“ des Peisistratos in den Kreis der „Epikouroi“ subsumiert hat, so zählt er 2,152,4 die Leibgarde des Psammetichos zu dessen ionischen und karischen „Epikouroi“. Gleiches gilt für die karischen Epikouroi des Gyges bei Plut. *Moralia* 302A.

<sup>95</sup> Dazu Her. 2,161,2–172; *Herman de Meulenaere*, Herodotus over de 26ste Dynastie (Löwen 1951) 85–123; *ders.*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 1 (Wiesbaden 1975) 181 s.v. Amasis; *Pierre Salmon*, *La politique égyptienne d'Athènes* (Brüssel 1965) 17 ff.

<sup>96</sup> Her. 2,154,3–4; dazu *de Meulenaere* (1975) (wie A.95) 182; *Wolfgang Helck*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. 5 (1984) 1052 s.v. Söldner. Die Entlohnung der Söldner besteht in Ägypten nicht in Geldzahlung, sondern nach alter Sitte in Ansiedlung.

<sup>97</sup> Arist. AP 17,5 und 19,5. Zu den engen Beziehungen athenischer Staatsmänner mit dem „Griechenfreund“ (Her. 2,178) Amasis vgl. Her. 1,177,2–178, wonach Solon von Athen das Gesetz, daß jeder Bürger jährlich seine rechtmäßigen Einkünfte angeben mußte, von Amasis aus Ägypten übernommen und in Athen eingeführt haben soll; vgl. auch *Ruschenbusch* (1966) 99, F 78a.

Und selbst wenn der eine oder andere von ihnen zu Amt und Würden gelangte, konnte unter den Augen des Tyrannen und seines engsten Beratergremiums von einem selbständigen Wirken keine Rede mehr sein<sup>98</sup>. Mochte Peisistratos formal auch im Rahmen der gesetzlichen Ordnung bleiben<sup>99</sup>, der politische Tatbestand war der einer „orientalischen“ Despotie.

Der zweite Tyrann, der nachweislich die im Kampf gegen sein Regiment im Jahre 405 unterlegene Adelparteiung der Oligarchen durch eine neue Hofaristokratie der „Freunde und Verwandten“ ersetzte, war Dionysios I. von Syrakus<sup>100</sup>. Wie im Fall des Peisistratos bildeten sie das Beratergremium des Tyrannen<sup>101</sup>. In der Schlacht kämpften sie als Ritter unmittelbar an seiner Seite. Das Vorbild für diese neue Führungsschicht bildeten die „Freunde und Verwandten“ (*philoí kai syngeneis*) im Achaimenidenreich<sup>102</sup>.

Die persischen Großkönige selbst stehen wiederum in der alten Tradition der ägyptischen, mesopotamischen und lydischen Königshöfe<sup>103</sup>, die in der arabischen Welt bis heute nachwirkt. Dort hob sich neben der Gruppe der „Freunde“ ein noch engerer Kreis um den Herrscher ab – die Angehörigen seines eigenen Geschlechts und der mit ihm verschwägerten Familien<sup>104</sup>. Nach alter Sitte nahmen der Perserkönig und die königlichen Prinzen ihre Hauptfrauen aus dem Geschlecht der Achaimeniden oder einem der sechs ersten persischen Adelshäuser<sup>105</sup>. Die wichtigsten Statthalterschaften wurden meist an Prinzen des königlichen Hauses vergeben, um sich ihrer Treue zu versichern; denn die Satrapen vereinten in ihrer Hand die höchste zivile, militärische und religiöse Gewalt ihres Reichslandes<sup>106</sup>. Sonst finden wir besonders Perser und Meder aus vornehmen Familien als Satrapen, gelegentlich auch Mitglieder

<sup>98</sup> Vgl. dazu auch *Berve* (1967), Bd. 1, 54 und 58.

<sup>99</sup> Arist. AP 22,1 (vgl. o. A. 58); dazu Isokrates 12, 148 mit *Berve* (1967) Bd. 1, 58 und Bd. 2, 550.

<sup>100</sup> *H. Kortenbeutel*, RE 20, 1 (1941) Sp. 96 s. v. Philos Nr. 1; *Strobecer* (1958) 157 ff. mit den Belegen; *Kienast* (1973) 23 A. 49.

<sup>101</sup> Vgl. Diodor 13,111,1; 14,8,4–6.

<sup>102</sup> Xen. Kyr. 8,3,13; Anabasis 1,9,31; AT: Esther 3,1; dazu o. A. 63 mit Text sowie *G. Corradi*, Studi ellenistici (Turin 1929) 234, 322 ff., 338 f. und 342 f.

<sup>103</sup> Zum Titel „Freund“ im Pharaonenreich vgl. *Kortenbeutel* (wie A. 100) Sp. 98 mit weiterer Lit. und Her. 2,173,2 zu den „Freunden“ des Pharaos Amasis. Zum Titel „Verwandter“ in Ägypten: *E. J. Bickermann*, RE 4 A,2 (1932) Sp. 1369 s. v. *syngenes*. Zum Titel „Freund“ bei den Lyderkönigen: *G. Radel*, La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades (Paris 1892) 88 ff. und 94. Auf die *mūdū sārrī* im akkadischen Bereich (Mesopotamien) verweist *M. Dabood*, in: *Biblica* 46 (1965) 210–12.

<sup>104</sup> Zum Kreis der „Verwandten“ im Achaimenidenreich vgl. o. A. 63 und Strab. 11,9,3; *Widengren* (1976) 239; *Jörg-Dieter Gauger*, Zu einem offenen Problem des hellenistischen Hoftitelsystems. Ein persischer Ehrentitel *syngenes*? in: *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65. Geburtstag* (Bonn 1977) 140 mit A. 21.

<sup>105</sup> Her. 3,84,2; diese Sitte bestand jedoch längst vor der Vereinbarung zwischen Darius und seinen Gefährten nach der Niederlage des Gaumāta: *Christensen* (1933) 257; dazu auch *Gschützner* (1977) 16 mit A. 18 und 19; *Gauger*, a.O. 150 A. 55.

<sup>106</sup> *Christensen* (1933) 269 und *Hinz* (1979) 111; vgl. auch Xen. Kyr. 8,6,7–8. Wenn Alexander der Große bei Arrian, Anabasis 7,11,1 Perser zu seinen „Verwandten“ macht, so ahmt er eine Sitte nach, die schon vor seinen Eroberungen im Iran üblich war: *Bickermann* (1932) (o.A. 103) Sp. 1369; *Gauger*, a.O. 143, 145 f.

einheimischer Geschlechter. Sie alle zählen zu den „Freunden“ des Großkönigs<sup>107</sup>. Der Hof der Satrapen war ein vollkommenes Abbild des großköniglichen<sup>108</sup>. Die adligen Perser der Provinz, Beamte wie Grundbesitzer, waren verpflichtet, sich regelmäßig in der Residenz des Satrapen einzufinden und Geschenke zu bringen; dafür durften sie an der Tafel des Vertreters des Großkönigs teilnehmen und erhielten Gegengeschenke. Außerdem wurden alle wichtigen Angelegenheiten mit ihnen beraten, die Eingaben an den „König der Könige“ auch in ihrem Namen ausgefertigt<sup>109</sup>.

Nach den gleichen Prinzipien einer streng hierarchisch strukturierten Lebenspyramide scheinen Peisistratos und Dionysios I. den neuen Hofadel der „Freunde und Verwandten“ zur Sicherung ihrer Alleinherrschaft herangezogen und ihre Verwandten mit den bedeutendsten militärischen und politischen Aufgaben betraut zu haben<sup>110</sup>. Bemerkenswert ist, daß der eigene Schwager, Dion, Dionysios zum Vorwurf machte, er befehle und beaufsichtige nach „persischer Art“ alles selbst<sup>111</sup>. Offensichtlich gestand er seinen „Verwandten und Freunden“ nur eine prekäre und von seinen Entscheidungen völlig abhängige Stellung zu. Auch darin mag er das Vorbild des persischen Großkönigs befolgt haben, bei dem alle Macht vereinigt war: Er war oberster Kriegsherr, höchster Richter und oberster Priester, war niemandem rechenschaftspflichtig und stand über dem Gesetz. Jede Verfügung des Königs, die in offizieller Form (mit Nennung seines Namens und unter seinem Siegel) erlassen wurde, galt als Reichsgesetz und war unwiderrufbar<sup>112</sup>. Dennoch war dieser Absolutismus bei guten Monarchen durch den Glauben an die reine Lehre der Offenbarung Ahura Mazdas mit dem Gebot, Gutes zu denken, Gutes zu reden und Gutes zu tun, sowie durch die Bindung an das Recht und Herkommen gegenüber den Persern gemildert. Auch wenn er sich die letzte Entscheidung vorbehielt, beriet der Großkönig alle wichtigen Angelegenheiten in einer großen Ratsversammlung mit den hohen Reichsbeamten.

In diesem Kronrat, der auch den obersten Gerichtshof bildete<sup>113</sup>, haben wir eben das Vorbild für die entsprechende Institution des Peisistratos und Dionysios I. zu sehen. Der Rat ihrer „Freunde und Verwandten“ übte eine politische Funktion aus, die keinerlei Beziehung zur alten Polisverfassung hatte, sondern den monarchischen Cha-

<sup>107</sup> Vgl. dazu Diodor 16,50,7 und 17,31,1. 35,2–3; Gauger, a.O. 145 ff.; Wieshöfer (1980) 12 ff.

<sup>108</sup> Xen. Kyr. 8,6,10; Anabasis 1,4,10; Meyer (1939) 49; Christensen (1933) 269.

<sup>109</sup> Xen. Kyr. 8,6,10 (s. o. A. 61); Meyer (1939) 49 mit A. 2; Hinz (1979) 109–111; Frye (1962) 215 f.

<sup>110</sup> Zu Peisistratos vgl. o. im Text mit A. 79 ff.; zu Dionysios I. Strobeker (1958) 158. Nach dem gleichen persischen Vorbild schuf König Philipp II. von Makedonien in einer Art „Pairs-Schub“ (Kienast [1973] 22) durch Verleihung des Titels „hetairoi“ (identisch mit „philoi“) und durch Landschenkungen eine neue Hofaristokratie zur Verwaltung seiner Universalmonarchie: Kienast, a.O. 20 ff.; Kortenbeutel, RE 20,1 (1941) Sp. 96, Z. 53 f.; Julius Kaerst, Geschichte des Hellenismus, Bd. 1 (Leipzig–Berlin 1927, Neudruck Darmstadt 1975) 237 und Anm. 2 und 3.

<sup>111</sup> Pseudo-Aristoteles, Oekonomia 1,6 (1344b) 34 f.; Strobeker, a.O. 158.

<sup>112</sup> Rechenschaft: richtig erkannt bei Aischylos, Perser 212–216; vgl. Hinz (1979) 55. Gesetz: AT: Esther 1,19; 3,12–15; 8,8; Daniel 6,9. 16; Her. 3,31,4; Xerxes-Inschrift Persepolis h 49; dazu Brandenstein-Mayrhofer (1964) 115 s. v. data; Meyer (1939) 31 und 42; Christensen (1933) 256 f.; Rüdiger Schmitt, Zur babylonischen Version der Bisutun-Inschrift, in: Archiv für Orientforschung 27 (1980) 107.

<sup>113</sup> Her. 3,31; Gschnitzer (1977) 9.

rakter der Staatsführung klar zum Ausdruck brachte<sup>114</sup>. Kein Wunder, daß sich, wie Dions Vorwurf beweist, manche Angehörige der Dynastie nur schwer mit dem Prinzip der strikten Subordination unter einen tendenziell allmächtigen Alleinherrscher abfinden konnten. Auf „persische Weise“ zu befehligen, bedeutete ja nichts anderes, als daß Dionysios die medisch/persische Hofordnung nach Syrakus übertrug, nach welcher dem Großkönig gegenüber selbst die höchsten Würdenträger wie minderwertige „Sklaven“ erscheinen sollten<sup>115</sup>.

In der Tat bezeichnete Dareius in offiziellen Inschriften die Inhaber der wichtigsten Ämter und Kommandos ohne Scheu als seine *bandaka*<sup>116</sup>. Der Begriff wird verwendet für „Rechtspersonen, welche durch einen Vertrag an den Thron ‚gebunden‘ sind“; er beschreibt damit die Abhängigkeit des Vasallen vom Lehensherrscher<sup>117</sup>. In der babylonischen Version der Bisotun-Inschrift steht für *bandaka* = „Gefolgsmann, Vasall“ der akkadische Terminus *gal-la-a*, den Elizabeth von Voigtländer mit „subject“ = „Untertan“ übersetzt<sup>118</sup>. Mit dem gleichen Ausdruck bezeichnete man im Neubabylonischen Reich „Sklaven“<sup>119</sup>. Die Griechen haben *bandaka* dementsprechend mit *doulos* („Sklave, Knecht“) wiedergegeben. Besonders instruktiv für diesen Sprachgebrauch ist ein in griechischer Sprache verfaßter Brief des Königs Darius an seinen Statthalter in Magnesia am Mäander namens Gadatas: In der Einleitung des Briefes spricht der Großkönig seinen Satrapen mit *doulos* an<sup>120</sup>. Herodot verwendet deshalb zu Recht den gleichen Terminus, um das Untertanen- und Dienstverhältnis von Xerxes' Generälen gegenüber ihrem Oberkommandierenden ganz im Sinne der Bisotun-Inschrift zum Ausdruck zu bringen<sup>121</sup>. *Doulos* steht hier im Gegensatz zu *despotes* („Herr“) und bezeichnet unabhängig von Rang und Funktion die Untertanen eines allmächtigen,

<sup>114</sup> Vgl. dazu auch *Strobecer* (1958) 157; *Berve* (1967) Bd. 1, 251 und 259. Auf die dem Herrscher übertragene notwendige Auswahl der Personen, an die im Rahmen monarchischer Regierungsform Macht delegiert werden soll, macht Platon im 7. Brief (Ep. 7,331d–332a) über Dionysios I. aufmerksam: *Gauger* (1977) (wie A. 104) 137 ff.

<sup>115</sup> Zu dieser Wirkung der Hofordnung der nahöstlichen Monarchien einschließlich jener der Meder und Perser vgl. Arist. Pol. 5,9,1313b 7–11; aufschlußreich dazu auch Her. 1,99 f., 204 f.

<sup>116</sup> DB II 20, wo Darius den persischen General Vidarna seinen „Gefolgsmann“ (*bandaka*) nennt; ähnlich DB II 29, 49, 82; III 13, 30, 56, 84. In III 80–86 werden so auch die sechs Mitverschwörer des Attentats auf Gaumāta bezeichnet.

<sup>117</sup> *Brandenstein-Mayrhofer* (1964) 94 und 110 im Anschluß an *F. W. König*, Relief und Inschrift des König Dareios I. am Felsen von Bagistan (Leiden 1938) 64; vgl. noch *Ernst Herzfeld*, Altpersische Inschriften (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Erg.bd. 1, Berlin 1938) 252.

<sup>118</sup> *Elizabeth N. von Voigtländer*, The Bisotun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version, in: *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Teil 1, Bd. 2, Texts 1 (London 1978) 60 (Übers.) und 38 (akk. Text von DB III 84); S. 59 (Ü) und S. 32,34 (T) von DB III 30 und 56; S. 58 (Ü) mit S. 28 und 31 zu DB II 82 und III 13.

<sup>119</sup> *Meissner* (1920) 382.

<sup>120</sup> *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, hrsg. von *W. Dittenberger*, Bd. 1 (Leipzig 31915) 22 = *Brandenstein-Mayrhofer* (1964) 91 Nr. 2. Dazu *Raaflaub* (1985) 75 A. 22.

<sup>121</sup> Her. 7,96,2 (über die Anführer der einzelnen Kontingente in Xerxes' Heer: trotz ihrer Generalswürde „*douloi*“ wie alle anderen; dazu auch Aischylos, Perser 23 f.); vgl. auch Her. 1,114,5; 1,129,2–130; 7,8b, 3. 11,4. 39,1; dazu *Raaflaub* (1985) 123 A. 250. Zu den adligen Vasallen am Perser- und Tyrannenhof als *douleontes* vgl. Arist. Pol. 5,9,1313b 9.

göttergleichen Großkönigs<sup>122</sup>. Der gleiche Terminus dient aber auch dazu, das Verhältnis griechischer Politen zum Tyrannen zu charakterisieren, der ihnen die freie und gleichberechtigte Teilhabe an allen Staatsangelegenheiten geraubt hat. In eben diesen Status abhängiger Vasallen sahen sich auch die „Freunde und Verwandten“ des Dionysios von ihrem Lehensherrn versetzt<sup>123</sup>. Und in einem eindrucksvollen Kapitel erklärt Herodot den außenpolitischen Aufschwung Athens am Ende des 6. Jahrhunderts mit dem Sturz der Tyrannen und den positiven Auswirkungen von Freiheit und Demokratie (wörtlich: *isegoria* = Gleichheit von Rede- und Antragsrecht). Denn solange die Athener von Tyrannen beherrscht wurden, waren sie keinem ihrer Nachbarn im Krieg überlegen; nach ihrer Befreiung aber erwiesen sie sich als die weitaus stärksten. „Man sieht daran“, so schließt Herodot, „daß sie sich als Untertanen, wo sie sich für ihren Herrn (*despotes*) abrackerten, absichtlich feige und träge zeigten, während jetzt nach ihrer Befreiung ein jeder eifrig zu seinem eigenen Vorteil zu Werke ging.“<sup>124</sup>

Es wäre jedoch verfehlt, aus Herodot und anderen zeitgenössischen Autoren, die seine Sicht teilen, den Schluß zu ziehen, daß sich diese negative Tyrannenvorstellung erst unter dem Eindruck des Perserkriegerlebnisses ausbilden konnte<sup>125</sup>. Der anrühige Beiklang des Begriffs „Tyrann“ ist im Gegenteil, wie bereits angedeutet, so alt wie das Wort selbst, das erstmals auf den lydischen Usurpator Gyges angewandt wurde<sup>126</sup>. Der Lyderkönig hatte zunächst friedliche Beziehungen zu den Griechen geknüpft, indem er kostbare Weihgeschenke nach Delphi schickte. Doch schon bald ging er dazu über, griechische Poleis an der kleinasiatischen Küste zu erobern. Dabei nutzte er die sozialen Auseinandersetzungen zwischen Volk und Aristokratie geschickt für seine Ziele aus<sup>127</sup>. In den Augen der entmachteten Aristokraten dieser Poleis handelte Gyges um keinen Deut besser als jener ehrgeizige Dynast in einem Gedichtfragment des Archilochos, der mit einer besoldeten Hoplitennarmee eine Polis eroberte und sich zu ihrem „Tyrannen“ aufschwang<sup>128</sup>. Auch für Solon von Athen stand schon um 600 fest, daß eine Tyrannis gleichbedeutend mit der „Versklavung“ der Polis war<sup>129</sup>. Bereits hochbetagt, sah er später voraus, daß aus der Rivalität der „mächtigen Männer“, deren Parteienkampf das ganze Staatsleben lähmte, mit naturgesetzlicher Notwendigkeit die Tyrannis des Peisistratos hervorgehen werde. Doch stießen seine Warnungen vor der drohenden Gefahr einer Versklavung der Polis bei seinen Mitbürgern auf taube Ohren<sup>130</sup>.

<sup>122</sup> Brandenstein-Mayrhofer, a.O. 94; Raaflaub (1985) 75 und A. 22 mit Verweis auf Xenophon, Anabasis 2,5,38 und Kyr. 4,61. Vgl. ferner Her. 7,8–14.

<sup>123</sup> Vgl. auch, gleichsam als Kommentar zu Dions Kritik, Diodor 14,65,3.

<sup>124</sup> Her. 5,78–79; vgl. zur demoralisierenden Wirkung der Tyrannis auch 5,91. Dazu Raaflaub (1985) 260 f.; ders. (1980) 15 ff.; R. K. Sinclair, Democracy and Participation in Athens (Cambridge 1988) 13.

<sup>125</sup> So u. a. Raaflaub (1985) 123. Dort auch eine Auswertung der Parallelzeugnisse zu Herodot.

<sup>126</sup> Siehe o. A. 10 und S. 265 ff.

<sup>127</sup> Vgl. u. a. Her. 1,14–15; Pausanias 4,21,3. 9,29,2; Gerhard Schrot, Kleiner Pauly 2 (1967)

Sp. 885 s. v. Gyges Nr. 1.

<sup>128</sup> Archilochos frg. 23 West, Z. 18–20; dazu mit deutscher Übersetzung Drews (1979) 270.

<sup>129</sup> Solon frg. 4 West, Z. 17 f. (Eunomia-Elegie, wohl vor 594/93 verfaßt).

<sup>130</sup> Solon frg. 9 West, Z. 3 ff. aus Diodor 9,20,2 (dazu Raaflaub [1985] 34; M. Manfredini –

Als Herrschaftsmethode Nr. 10 nennt Aristoteles im Tyrannenkapitel die Erhebung direkter Steuern, wobei er als Beispiel dafür Dionysios I. von Syrakus anführt<sup>131</sup>. Des- sen Vorbild war wohl hier wie auch sonst Peisistratos von Athen, der als erster uns be- kannter griechischer Tyrann nach 547 eine Bodenertragssteuer von 10% einführte<sup>132</sup>. Solche Steuern waren in den griechischen Poleis bis dahin unbekannt, aber in den altorientalischen Monarchien seit alter Zeit üblich, da die Erde als Eigentum des Gott- königs betrachtet wurde. In den pseudo-aristotelischen Oikonomika wird die Boden- ertragssteuer von 10% als wichtigste Einnahmequelle der „satrapischen“ Wirtschafts- form genannt<sup>133</sup>. Der Satrap war im Achämenidenreich nicht nur der militärische Oberbefehlshaber der ihm zugewiesenen Provinz, sondern auch für die Eintreibung der Steuern zuständig. Dieses System wurde von Philipp II. bei der Angliederung

*Fortsetzung Fußnote von Seite 285*

L. Piccirilli [Ed.], Plutarco. La vita di Solone [Verona 1977] 123; frg. 11 *West*, Z. 1 ff.; zur Abfas- sungszeit: Plutarch, Solon 30,6; Excerpta aus Diodor 9,20,2; vgl. auch Her. 1,59f.; Arist. AP 14; Diogenes Laertios 1,51.

<sup>131</sup> Arist. Pol. 5,9,1313b 5, 26–29 = Heuss (1971) 4, Nr. 10 = hier S. 264.

<sup>132</sup> Arist. AP 16,4; vgl. dazu Berve (1967) Bd. 1, 51; Bd. 2, 547 f.; Spahn (1977) 158 f.; Stahl (1987) 197 f. Daß Dionysios dem Vorbild des Peisistratos folgte, ist aufgrund der folgenden Erwägungen wahrscheinlich. 1. Inspiration des Staatsstreichs von 405 (Gesuch um eine Leibwache nach einem angeblichen Attentat) durch das Beispiel des Peisistratos (Gesuch um Leibwache nach Selbstver- wundung als Beweis für ein Attentat: Her. 1,59,3–6; Arist. AP 14,1; Polyainos, Strategemata 1,21; Platon, Republik 8, 566a und Plutarch, Solon 30,3) wurde nach Diodor 13,95,3–96 bereits von den Zeitgenossen vermutet. 2. Nach Arist. Pol. 3,10,1286b 38–41 wurde damals in der als Volks- vertretung agierenden Heeresversammlung die Auffassung vertreten, daß einem königgleichen Aisymneten, wie es Dionysios seit seiner Wahl zum „Strategos autokrator“ im Jahre 406 war (Diodor 13,94,1 ff.; dazu im einzelnen Stroheker [1958] 41 f.; Berve [1967] Bd. 1, 223 und 236; Bd. 2, 644; Eduard Frolov, Organisation und Charakter der Herrschaft Dionysios' des Älteren, in: Klio 57 [1975] 114 f.), nur ein zahlenmäßig beschränktes Kontingent an Leibwächtern zustehe. So wurden ihm 600 Mann gewährt, die er dann aber sofort ohne gesetzliche Grundlage auf über 1000 Mann erhöhte, bis er kurz darauf in Syrakus die „gewählte Tyrannis“ durch einen bewaffne- ten Staatsstreich in eine „offene (d. h. illegale) Tyrannis“ überführen konnte (Diod. 13,96,2–5; Polyainos, Strategemata 5,7; Arist. Pol. 5,4,1305a 26 ff.; Stroheker, a.O. 42 f. und 197 A. 53; Frolov, a.O. 114 f.). Auch Peisistratos hatte die ihm bewilligte Leibgarde eigenmächtig von 50 auf 300 er- weitert (Polyainos, Strat. 1,21; Platon, Rep. 8,566a), bevor er mit deren Hilfe seine erste Tyrannis errichtete. 3. Jetzt wird auch verständlich, warum Arist. Pol. 5,4,1305a 27–35 in Verbindung mit 5,8,1310b 14–32, bes. 29–32, in einem Atemzug Kypselos von Korinth, Peisistratos und Diony- sios als Beispiele für die Entstehung einer (illegalen) Tyrannis aus der Position des „Demagogen und Strategen“ anführt. Er umschreibt damit die Stellung eines „gewählten“ Tyrannen (= Ai- symneten). Daraus folgt eine gegenüber dem bisherigen Forschungsstand neue Erkenntnis, die ich in einer bald erscheinenden Arbeit genauer beweisen will, nämlich daß Peisistratos vor sei- nem Staatsstreich ebenfalls Aisymnet war und dann die legale Form der Tyrannis in eine illegale, eigentliche Tyrannis umwandelte; vgl. Arist. AP 22,3. Die zahlenmäßig auf 50 begrenzte Leib- garde galt dem Aisymneten P., die illegale Aufstockung und der Einsatz der 300 Knüppelträger gegen den Demos leiteten zur offenen und echten Tyrannis über. Vgl. zu der hier faßbaren grundsätzlichen Problematik des Übergangs von der konstitutionellen Notstands- zur souverä- nen, illegitimen Dauerdiktatur (bzw. Tyrannis) mit Beispielen aus der modernen Geschichte Karl Dietrich Bracher, Diktatur, in: Fischer Lexikon Staat und Politik (Frankfurt/Main 1957) 79 ff. He- rodot illustriert die Entstehung der Tyrannis aus einer Notstandsdictatur am Beispiel des Meder- königs Deiokos: 1,96–101. Er hat dabei vermutlich an Peisistratos gedacht.

<sup>133</sup> Ps. Arist. Oikon. 2,1,4 (1345b 31 ff.); dazu Stroheker (1958) 166. Vgl. auch Her. 3,89–98.

Thrakiens an das makedonische Reich und längst vorher eben von Peisistratos und Dionysios I. von Syrakus aus der altorientalisch-persischen Monarchie entlehnt<sup>134</sup>.

Wie bereits erwähnt, erhob Dion gegen Dionysios den Vorwurf, daß er nicht nur nach „persischer Art“ alles selbst befiehlt, sondern auch beaufsichtigt<sup>135</sup>. Er spielt damit auf das Spitzelsystem des Tyrannen an. Aristoteles beschreibt es im Tyrannenkapitel als Herrschaftsmethode Nr. 7, rechnet ebenfalls mit der Möglichkeit, daß es aus der altorientalisch-persischen Monarchie entlehnt wurde, und führt den Tyrannen Hieron I. von Syrakus (478–466/65) als historisches Beispiel in die Erörterung dieses Überwachungssystems ein. Dessen Zweck ist es, sicherzustellen, daß nicht verborgen bleibt, was die Untertanen sagen oder tun; deshalb werden Späher eingesetzt wie in Syrakus die „Zuträger“ (*Prosagogiden*) und die von Hieron ausgesandten „Horcher“ (*Otakousten*), um Zusammenkünfte der Bürger zu überwachen<sup>136</sup>. Dionysios I. knüpfte an die Politik Hierons an, die freie Meinungsäußerung zu unterdrücken und die Stimmung der Bürger durch Spitzel ausforschen zu lassen, und perfektionierte den Spionageapparat<sup>137</sup>. Bis in die jüngste Gegenwart ist das von einer solchen Geheimpolizei aufgebaute Spitzelsystem das Kennzeichen von verfassungswidrigen Diktaturen geblieben. An seine Herkunft aus der altorientalisch-persischen Despotie erinnert Aristoteles in seiner Schrift „Über den Kosmos“, wenn er ausführt, der persische Großkönig habe sich „sogenannte Horcher (*Otakousten*) gehalten, als ob er, der sich als Herr (*despotes*) und Gott anreden ließ, selber alles sehen, alles hören könne“<sup>138</sup>.

Sichtbares Symbol für die Knechtschaft der Perser und die Unterwerfung unter den Willen eines gottgleichen Despoten war für die Griechen schlechthin und Aristoteles speziell die Proskynese<sup>139</sup>. Alle Höflinge und sonstigen Gäste, welche anlässlich der öffentlichen Audienz des Neujahrsfestes zum Thron des Großkönigs vorgelassen wurden, hatten ihm diese Anbetungsgeste in Form einer zugeworfenen Kußhand, meist verbunden mit einem Fußfall oder einer tiefen Verbeugung, zu erweisen<sup>140</sup>. Als The-

<sup>134</sup> Das altorientalische Steuersystem des Zehnten ist Peisistratos wohl durch den Lyderkönig Kroisos (560–546) vermittelt worden, von dem Her. 1,6–7 und 27 berichtet, daß er sich die Griechenstädte Kleinasiens unterwarf und tributpflichtig machte. Zu Philipp vgl. Diodor 17,62,5; Arrian, *Anabasis* 1,25,2; dazu im einzelnen *Kienast* (1973) 249 f. und A. 19 mit weiterer Literatur.

<sup>135</sup> Vgl. o. A. 111.

<sup>136</sup> Arist. Pol. 5,9,1313b 11–17 = *Heuss* (1971) 3 Nr. 7 = hier S. 264.

<sup>137</sup> Vgl. Plut. Dion 28,1–2; dazu mit weiteren Belegen *Berve* (1967) Bd. 1, 149; Bd. 2, 604.

<sup>138</sup> Arist., *De mundo* 6,21–23, p. 392, 22 f. in der Ausgabe von *Immanuel Bekker*, 2. Aufl. besorgt von *Olof Gigon* (1960). Dazu im einzelnen *Frank Regen*, Die Residenz des persischen Großkönigs und der Palast des Menelaos. Zu Anspielungen der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt auf einen Vergleich Homers, in: *Hermes* 100 (1972) 207.

<sup>139</sup> Dazu im einzelnen *Andreas Alföldi*, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche (Darmstadt 1977) 9 ff.

<sup>140</sup> Auf diesen Akt der – nach griechischem Verständnis – sklavischen Unterwerfung in Form der Proskynese spielt Arist. Pol. 5,9,1313b 9–11 = *Heuss* (1971) 3, Nr. 6 an, wie *Alföldi*, a.O. 11 A. 3 scharfsinnig erkannt hat. *Proskynein* (*proskyein*) bedeutet wie das lateinische „*adorare*“ dem Wortsinn nach „zuküssen“, noch genauer: „die Hand an den Mund legen, sie mit einem Kusse gegen einen anderen ausstrecken und diesem dadurch seine Ehrfurcht bezeigen“: *W. Pape*, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch (Braunschweig 1914, ND Graz 1954) Bd. 2, 771 s. v. In eben dieser Pose erweist der Chiliarch Artabanos auf den berühmten Schatzhausreliefs von Persepolis dem vor ihm thronenden Xerxes seine Verehrung: *Hanns Gabelmann*, Antike Audienz- und

mistokles, der Sieger von Salamis, sich ca. 467 gezwungen sah, bei dem ehemaligen Feind seines Volkes um Asyl nachzusuchen, klärte ihn der Chiliarch Artabanos über die Bedeutung der Proskynese als unabdingbarer Voraussetzung für die Zulassung zur Audienz vor dem Großkönig Artaxerxes I. auf:

Fremder, der Menschen Gebräuche sind unterschiedlichster Art... Von euch [den Athenern] sagt man, daß ihr Freiheit und Gleichheit über alles schätzt. In unseren Augen dagegen ist unter vielen und schönen Sitten diese die beste, daß wir den König ehren und die Proskynese vor ihm verrichten als dem Bild des Gottes, der die ganze Welt behütet und beschützt. Wenn du dich unserer Sitte fügst und die Proskynese vollziehst, wirst du dein Anliegen vor dem Angesicht des Königs vortragen können. Sträubst du dich aber dagegen, so mußt du durch Unterhändler mit ihm verkehren; denn es ist nicht Landessitte, daß der König einem Mann Gehör schenkt, der ihm nicht die Proskynese erwiesen hat<sup>141</sup>.

Wer die Proskynese vollzog, anerkannte somit den göttlichen Rang des Großkönigs und unterwarf sich den persischen Gesetzen<sup>142</sup>.

Welchen Gott der Großkönig bei der öffentlichen Audienz des Neujahrsfestes verkörperte, können wir aus der fortwirkenden Tradition dieses Zeremoniells am Partherhof erschließen. Als Kaiser Nero 66 n. Chr. in Rom Tiridates, einen Abkömmling des Arsakes und Bruder des parthischen Großkönigs Vologais I., feierlich mit der Königswürde von Armenien belehnte, erwies dieser ihm nach altem persischem Brauch die Proskynese und huldigte ihm dabei mit den Worten:

Herr, ich, ein Abkömmling des Arsakes, Bruder der Könige Vologais und Pakoros, bin dein Sklave. Und ich kam zu dir als meinem Gott, um dich anzubeten ebenso wie auch den Mithras, und ich werde die Stellung haben, welche du mir als Schicksalsfaden zuspinnen wirst...<sup>143</sup>.

Die Anrede des Großkönigs – hier vertreten durch den römischen Kaiser Nero – als „Herr und Gott“ stimmt genau mit dem Zeugnis des Aristoteles überein. Offenbar

*Fortsetzung Fußnote von Seite 287*

Tribunalszenen (Darmstadt 1984) 8 ff., bes. 14 f. zu dem archäologischen Befund und weiterer Literatur.

<sup>141</sup> Plutarch, Themistokles 27,2–4 (aus Phantias); dazu u.a. *Feodora Prinzessin von Sachsen-Meiningen*, Proskynesis im alten Iran, in: *Franz Altheim*, Geschichte der Hunnen, Bd. 2 (Berlin 1960) 145 f.; *Widengren* (1965) 152 f.; *Merkelbach* (1984) 37 f., der in dem Schutz- und Rettergott des Alls zu Recht Mithra erkennt.

<sup>142</sup> Plut. Them. 27,4–28,1. Vgl. dazu *Feodora Prinzessin von Sachsen-Meiningen*, a.O. 145: „Die Proskynesis ... gilt der Göttlichkeit des Großkönigs“; *Widengren*, a.O. 153: „der Herrscher ist also das Bild Gottes auf Erden.“ Dagegen *Hinz* (1979) 9 und 67; *Gabelmann*, a.O. 91 mit A. 381, die diese Auffassung für ein Mißverständnis der Griechen halten, obwohl doch Plutarch, a.O. ausdrücklich von einem persischen „Nomos“ spricht und die antiken Autoren einhellig davon überzeugt waren, daß die Perser ihre Großkönige tatsächlich vergötterten; vgl. u.a. Aischylos, Perser 157, 654 f., 633, 710 f.; Her. 7,56,2. 220,4; Isokrates, Panegyrikos 151.

<sup>143</sup> Diese Huldigungsrede ist von Cassius Dio (62,5,2 = III p. 70 Boissvain) nach dem authentischen Wortlaut überliefert worden. Die offenbar griechisch gesprochenen Worte wurden den Römern durch eine Persönlichkeit von prätorischem Rang ins Lateinische übersetzt (Sueton, Nero 13,2). Dazu *Vermaseren* (1965) 18; *Cumont* (1923) 76 f.; *ders.*, L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia, in: *Rivista di Filologia N.S.* 11 (1933) 145 ff., 148 ff.; *Marie-Louise Chaumont*, L'Arménie entre Rome et l'Iran, Bd. 1: De l'avènement d'Auguste à l'avènement de Dioclétien, in: *H. Temporini* (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. II 9, 1 (Berlin 1976) 120 f.; *Merkelbach* (1984) 47 ff.; *Clauss* (1990) 15.

schuldeten die „Freunde und Verwandten“ dem Großkönig diese Anrede bei der Belehnung mit den wichtigsten Ämtern und Kommandogewalten. Die Huldigungsformel wurde durch die Anbetungsgeste der Proskynese ergänzt. Mit ihr erhöhten sie den Lehenherrscher zur menschlichen Erscheinungsform des Gottes Mithra, während sie selbst sich zu „hörigen“ Vasallen (pers. *bandaka*, griech. *doulos*) erniedrigten, die – völlig abhängig von der schicksalstiftenden, gleichsam außerirdischen Macht des Großkönigs – ihm gegenüber zu strikter Subordination und unbeschränkter Loyalität verpflichtet waren<sup>144</sup>.

Daß die Perser ihre Großkönige tatsächlich als „Bild des Gottes, der die ganze Welt behütet und beschützt“ (Plut. Them. 27,4), verehrt haben, läßt sich auch aus dem persischen Awesta erschließen, wo dem Gott Mithra der altertümliche 10. Yašt gewidmet ist. Es gibt im gesamten Buch nur einen einzigen Gott, der vollkommen plastisch in Gestalt eines Königs auf einer prächtigen Schimmelquadriga am Neujahrstag vom Himmel zur Erde niederfährt, um die Teufel und betrügerischen Menschen zu vernichten und dann mit seinen Anhängern das Opfermahl zu feiern. Das ist der Gott Mithra, der auf Erden eben in der Erscheinungsform des Königs auftritt. Nur so ist die Ausnahme von der Regel zu erklären, daß der iranischen Religion nach Herodot (1,131,1–2) eine anthropomorphe Göttervorstellung eigentlich fremd ist<sup>145</sup>.

Der Lichtgott Mithra und sein Vater, der Himmelsgott Ahura Mazda, bilden ein zweieiniges Paar. Nach Yašt 10,103 vertraute Ahura Mazda Mithra eben jene Aufgabe an, die Artabanos im Gespräch mit Themistokles dem göttlichen Prototypen des persischen Großkönigs zuwies:

[den Mithra,] den der Weise Herr zum Wächter und Aufseher machte für das Gedeihen der ganzen Welt; der nicht einschlafend, wachsam die Geschöpfe des Weisen Herrn behütet; der nicht einschlafend, wachsam die Geschöpfe des Weisen Herrn beschützt<sup>146</sup>.

Um diesen Auftrag wirksam erfüllen zu können, ist Mithra der untrügliche, umher-

<sup>144</sup> Die Rede des Tiridates bestätigt den Gegensatz bzw. die Relation von *bandaka* (*doulos*) und *despotes* in der altorientalistisch-persischen Monarchie; dazu o. A. 115 ff.

<sup>145</sup> Vgl. Cumont (1923) 25 A.1; Widengren (1965) 178 (mit A.18) und 240 und zuletzt Manfred Clauss, Mithras und Christus, in: HZ 243 (1986) 267 ff. Zur Ankunft des Mithra auf Erden am Neujahrstag: Yašt 10, 124–137, bes. 135, in der deutschen Übersetzung von Hermann Lommel, Die Yašt's des Awesta (Quellen zur Religionsgeschichte, Gruppe 6: Iran, Göttingen/Leipzig 1927) 82 f. und Yašt (fortan Yt.) 143 bei Lommel, a.O. 84 mit A.2; zum Opfermahl: Yt. 10,136. 88–91; zur Schimmelquadriga: Yt. 10, 124 f.; zur Gestalt des M. als „Länderherr“ und Streitwagenkämpfer: Yt. 10,99. 112; vgl. auch Yt. 10,143: Mithra als „König Sonne“. Die Hofkünstler haben das zentrale Dogma der persischen Palastreligion, wonach der Großkönig als „Bild“ des Gottes Mithra anzubeten ist, in ein leicht verständliches Bildsymbol umgesetzt: Überall, wo der Großkönig in Persepolis bei öffentlichen Kulthandlungen des Neujahrsfestes auf Reliefs abgebildet ist, schwebt über ihm eine geflügelte Sonnenscheibe, aus der die Büste eines Gottes hervorst. Er ist dem König nicht nur im (sog. persischen Krönungs-)Ornat, sondern auch im Aussehen völlig angeglichen und führt alle Handlungen konform mit ihm aus: Peter Calmeyer, Fortuna-Tyche-Kvarnah, in: Jahrb. Deutsch. Archäol. Inst. 94 (1979) 355 und 361 mit Abb. 3, 7, 9.

<sup>146</sup> Lommel, a.O. 79; vgl. auch Yt. 10,92; 10,54; 10,46.

blickende Späher schlechthin<sup>147</sup>. Außerdem hat er zehntausend Späher und ist dank ihrer Erkenntnisse allwissend und untrüglich ebenso wie sein Vater Ahura Mazda, dessen Name „Herr (der) Weisheit“ bedeutet, weil die Sterne seine Späher, die Sonne und der Mond seine beiden Augen sind und sein Wissen ihm aus seinem Sehen, Spähen und Horchen zufließt<sup>148</sup>. Aus den gleichen Quellen wird der überragende „Verstand“ des Mithra gespeist, der den ganzen Kosmos regiert<sup>149</sup>; er verfügt über tausend Ohren/Horcher und zehntausend Augen/Späher, mit deren Hilfe er alles sieht, hört und weiß.<sup>150</sup>

Es verstand sich für die Perser von selbst, daß sein Abbild auf Erden, der Großkönig, alle Menschen an Verstand und Wissen in demselben Maße übertraf wie der Götterkönig alle ihm untergeordneten Götter im Himmel. Wie Mithra mit seinen Tausenden von „Ohren“ und „Augen“ über das Gedeihen der ganzen Welt wacht, so verfügt der persische Großkönig als sein „Bild“ auf Erden in seiner nächsten Umgebung über tausend „Horcher“ und zehntausend „Späher“, die über das Gedeihen des ganzen Weltreiches wachen. Sie heißen „Ohren“ und „Augen des Königs“, als ob der Großkönig, gleich seinem „tausendohrigen“ und „zehntausendäugigen“ Urbild Mithra, selber alles sehen und hören könnte. Das göttliche Wirken nachahmend, läßt sich der König von seinen Vasallen und Untertanen als „Herr und Gott“ ansprechen und beansprucht damit die zwei für den Götterkönig Mithra reservierten Titel „Ahura“ (= Herr, *despotes, dominus*) und *baga* (= Gott schlechthin)<sup>151</sup>. Um zu garantieren, daß die Bindungen, die das ganze gesellschaftliche Leben hierarchisch von oben nach unten strukturieren<sup>152</sup>, eingehalten und die Gefolgschaftsverpflichtungen nicht verletzt werden, hat der Großkönig als Inkarnation des Gottes, der alle sozialen Klassen ver-

<sup>147</sup> Yt. 10,46 bei Lommel, a.O. 72; vgl. auch Yt. 10,61 bei Lommel, a.O. 74; dazu Hermann Lommel, Die Späher des Varuna und Mitra und das Auge des Königs, in: Oriens 6 (1953) 323 ff., jetzt in: H. Lommel, Kleine Schriften, hrsg. v. Klaus L. Janert (Wiesbaden 1978) 294 ff., bes. 302.

<sup>148</sup> Yt. 13,2–3; dazu Widengren (1965) 16; ders., Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala 1938) 240 ff. Zu Ahura Mazda als „Herr (der) Weisheit“: Carsten Colpe, in: Wb Myth. 1,12 (1980) 244 s.v. Ahura Mazda; Widengren (1965) 16 und A. 55; Nyberg (1938) 98 f.

<sup>149</sup> Yt. 10,106 und 107 bei Lommel (1927) 79.

<sup>150</sup> Yt. 10,7 bei Lommel (1927) 67 f. („Mithra ... den tausendohrigen ... zehntausendäugigen“); 10,60 bei Lommel, a.O. 73; 10,82 bei Lommel, a.O. 76; 10,141 bei Lommel, a.O. 84.

<sup>151</sup> Zu dem Mithras der westlichen Mysterien als *dominus*: Clauss (1990) 151 mit Beleg. Zu *baga* = griech. *theos* ohne Namenszusatz bei Plut. Them. 27,4 für Mithra, der bei den indo-iranischen Völkern als „Gott“ par excellence galt, vgl. Widengren (1965) 15 und 119; Christensen (1933) 265. 289. 290. 295; Merkelbach (1984) 35. Zu der in den altorientalischen Hochkulturen vorherrschenden Weltanschauung einer präfigurierten Harmonie des Himmlischen und Irdischen als Voraussetzung der Vergöttlichung der Könige vgl. Lommel (1978) (wie A. 147) 304; Cumont (1923) 92 f.; Henri Frankfort, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature (Chicago 1969) 47; Weber-Schäfer (1976) 44 f. 50. 63; Oemisch (1977) 179 und zuletzt Assmann (1990) 243 ff.

<sup>152</sup> Vgl. Yt. 10, 116 f. 83 f. zur Bewertung der vielen Formen von Treubünden (= Mithra); zu dieser Bedeutung des Namens vgl. Merkelbach (1984) 15; Ernst Wüst, RE 15 (1932) Sp. 2132 s.v. Mithra; Ilya Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra (Cambridge 1959) 26 ff.; Bernfried Schlerath in: Wb Myth. 1,17 (1982) 393 ff. s. v. Mithra Nr. 1. Als Hüter des Vertrags und Verkörperung der Vertragstreue preist den Gott auch Yt. 10,17. 62. 65; dazu Wüst, a.O.; Paul Thieme, The Concept of Mitra in Aryan Belief, in: John R. Hinnells (Hrsg.), Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies, Bd. I (Manchester 1975) 22 ff.; Clauss (1990) 13.

eint und Recht sowie Wahrheit gegenüber Unrecht und Lüge des bösen Gottes Ahri-man repräsentiert, „Augen“ und „Ohren“ als Späher und Horcher, mit deren Hilfe er die „Mithrabetrügenden“ (Vertragsbrüchigen) aufspürt<sup>153</sup>.

Einzelheiten über das engmaschige Spionagenetz, das über das ganze persische Weltreich gespannt war, verdanken wir wiederum Xenophon, der die knappen Hinweise des Aristoteles bestätigt und ergänzt. Danach wurden die „Augen und Ohren des Königs“ durch Geschenke und Ehren angeworben; so brachte der Herrscher viele dazu, es zu ihrem Beruf zu machen, „mit ihren Ohren zu horchen“ (*otakoustein*) und ihren Augen „auszuspähen“ (*dioptheuein*), was immer sie dem König zu seinem Nutzen hinterbringen konnten<sup>154</sup>. So glaubte man, der Großkönig selbst habe – gleich dem Gott Mithra – viele Ohren und Augen, und scheute sich, etwas zu sagen oder zu tun, was ihm nicht gedeihlich war, als ob er persönlich zugegen sei<sup>155</sup>. Die „Späher“ oder „Augen des Königs“ zogen durch das Land und hatten dafür zu sorgen, daß das Volk nicht allzu arg bedrückt und Verwaltung sowie Rechtsprechung nach Gesetz und Herkommen ausgeübt wurden. Vor allem kontrollierten sie die Satrapen und erstatteten direkt ihrem Vorgesetzten in der Zentralverwaltung, dem „Auge des Königs“, Bericht<sup>156</sup>. Dem gleichen Beamten waren die „Horcher“ oder „Ohren des Königs“ unterstellt. Der aramäische Straßburger Papyrus aus Elephantine liefert mit altpers. „*gaušaka*“ den einheimischen Titel dieser Polizeispione<sup>157</sup> und beweist, daß Aristoteles und Xenophon den Amtstitel mit *ota* (= Ohren) bzw. *otakoustai* (= horchende Ohren) korrekt ins Griechische übertragen haben.

Die Fäden des Geheimdienstes liefen beim „Auge des Königs“ zusammen. Er war der Minister des Amtes für Staatssicherheit; die Griechen nannten ihn „Chiliarch“<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> Vgl. Yt. 10,2. 23. 37. 38. 45. 48. 62. 72. 80. 82. 104. 133 und *Merkelbach* (1984) 23 f. ohne Belege. Auch zur griechischen Vorstellung vom allgegenwärtigen Gottkönig gehört, daß er das Ebenbild des Sonnengottes Helios ist, der „alles sieht und hört“ (Homer, *Odyssee* 11,208; 12,323). Das lehrt die Parodie auf das Gottmenschen-tum bei Aristophanes, *Ritter* 75 ff.; vgl. auch Platon, *Nomoi* 901 d; *Otto Kern* (Hrsg.), *Orphicorum Fragmenta* (Berlin 1963) 201 f., Z. 18 ff.; dazu *Hermann Kleinknecht*, Zur Parodie des Gottmenschen-tums bei Aristophanes, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 34 (Berlin 1937) 310 f.

<sup>154</sup> Xen. *Kyr.* 8,2,10, vgl. auch 6,16; Arist. *Pol.* 3,16,1287b 29.

<sup>155</sup> Xen. a.O. 8,2,11–12; Arist. *De mundo* 6,21–23, p. 392,22 f. (s.o. A. 138); dazu *Christensen* (1933) 270 und A. 4.

<sup>156</sup> Her. 1,114,2; Aischylos, *Perser* 980; Aristophanes, *Acharner* 91; Xen. *Kyr.* 8,6,16; vgl. auch 8,2,11.

<sup>157</sup> *Arthur Ernest Cowley*, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923) Nr. 27,99–102; *Hans Heinrich Schaefer*, *Iranica I. Das Auge des Königs*, in: *Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. Folge* Nr. 10 (Berlin 1934) 3–24, bes. 5; *Lommel* (1978) 295 ff.; *Frye* (1984) 109 A.79, die jedoch alle die wichtigen Zeugnisse des Aristoteles über die persischen „Otakousten“ übersehen haben. Zur Ableitung des Beamtentitels „*gaušaka*“ von „*gauša*“-m, „Ohr“ siehe auch *Brandenstein-Mayrhofer* (1964) 121 s.v. *gauša*.

<sup>158</sup> Zu den verschiedenen iranischen Namen, die für das „Auge des Königs“ vorgeschlagen wurden, vgl. nur *Antonio Pagliari*, *Riflessi di etimologie iraniche*, in: *Rendiconti della classe di scienze morali, Accademia Nazionale dei Lincei, Serie 8, Vol. 9* (Rom 1954) 133–153, bes. 145 f.: „*patiyahša*“-; zustimmend *Brandenstein-Mayrhofer* (1964) 139 f. s.v.; *Manfred Mayrhofer*, *Die Nebenüberlieferung des Altwestiranischen*, in: *Archiv für Orientforschung* 25 (1974–77) 187, Nr. 4.2.1.

Nach Xenophon durchzog er jährlich mit einem Heeresaufgebot die Reichsländer, leistete den Satrapen Beistand, brachte sie, wenn nötig, zur Raison, korrigierte Fehler und Unterlassungen und erstattete dem Großkönig Bericht, so daß dieser seinerseits die erforderlichen Maßnahmen treffen konnte<sup>159</sup>. Er war der Befehlshaber des Leibgarderegiments der Tausendschaft mit den goldenen Lanzenknäufen und zugleich kommandierender General der gesamten Garde der zehntausend „Unsterblichen“<sup>160</sup>. In der Hierarchie des Hofes nahm er den zweiten Rang nach dem Großkönig ein<sup>161</sup>. Er eröffnete den Audienzsuchenden den Zugang zum Gehör des Großkönigs<sup>162</sup>. Die 1000 Elitesoldaten der Gardekavallerie, denen der Schutz des Herrschers anvertraut war, entsprechen den 1000 „Ohren“, die Schutztruppe der 10000 „Unsterblichen“ den 10000 „Augen“ des Mithra. So sprechen alle Argumente dafür, daß das „Auge des Königs“ kein anderer als der Hofmarschall war, der für die Sicherheit des Großkönigs und die Überwachung des ganzen Reiches verantwortlich war.

Insgesamt darf damit als erwiesen gelten, daß Aristoteles den Spionageapparat der syrakusanischen Tyrannen Hieron I. und Dionysios I. zu Recht von dem der orientalischen Despoten, speziell der Perser, abgeleitet hat<sup>163</sup>. Wie der persische Großkönig als „Herr und Gott“ Mithra bei seinen Vasallen den Glauben verstärkte, daß er mit seinen tausend „Ohren“ und zehntausend „Augen“ alles sehen und hören könne, so provozierte Dionysios I. bei seinem Schwager Dion den Vorwurf, er beaufsichtige nach „persischer Art“ alles selber<sup>164</sup>. Dion mußte wissen, wovon er sprach. Er hatte das Amt des Flottenadmirals (Nauarchos) inne, das Dionysios neu in Syrakus einführte<sup>165</sup>. Es war das wichtigste Kommando nach der Strategie, die jener sich selbst vorbehielt. Dion war folglich in der Hierarchie der Höflinge der zweite Mann nach Dionysios und bekleidete im Rat der „Freunde und Verwandten“ den gleichen Rang wie der Chiliarch am Perserhof. Es ist deshalb mehr als wahrscheinlich, daß er nach dem orientalisch-persischen Vorbild auch Minister des Amtes für Staatssicherheit war. Im Jahre 355 stürzte er die Tyrannis Dionysios' II. und wendete die ursprüngliche Rechtfertigungspropaganda ins Gegenteil um: die in der Bevölkerung verhaßten Spione seien nicht Werkzeuge des guten Gottes, sondern des Teufels. Nachdem er den Spitzeln den Heiligenschein genommen hatte, gab er die Hatz auf die „Feinde der Götter“ frei<sup>166</sup>.

Dions Vorwurf an Dionysios I. ist freilich nur dann berechtigt, wenn dieser sich wie der persische Großkönig als „Herr und Gott“ gerierte und seine „Freunde und Verwandten“ nicht als gleichberechtigte Teilhaber an der Herrschaft betrachtete, sondern ihnen nur eine prekäre und von seinen Entscheidungen völlig abhängige Stellung

<sup>159</sup> Xen. Kyr. 8,6,16; vgl. auch 8,2,11.

<sup>160</sup> Dazu vgl. Her. 7,40f. 83; *Hinz* (1979) 139; *Meyer* (1939) 31.

<sup>161</sup> Cornelius Nepos, Konon 3; dazu *Christensen* (1933) 266.

<sup>162</sup> *Yasna* 28,5; *Schlerath*, *Wb. Myth.* 1,17 (1982) 437 s.v. Sraoša Nr. 1.

<sup>163</sup> Wobei die Perser nach Her. 1,100,2–101 wiederum in der Tradition der Meder stehen.

<sup>164</sup> Vgl. o. A. 111.

<sup>165</sup> *Strohecker* (1958) 158 mit A. 86 und 87 aufgrund von *Plutarch*, *Dion* 7,2.

<sup>166</sup> *Plut.* *Dion.* 28,1–2; zum Sturz der Tyrannis des Dionysios II. im einzelnen *Berve* (1967) *Bd. 1*, 268–272.

als seinen Vasallen zugestand<sup>167</sup>. Sich an sklavische Unterwürfigkeit zu gewöhnen sah auch die von Aristoteles erwähnte Hofordnung griechischer Tyrannen für die Vornehmen vor. Sie soll vom altorientalisch-persischen Königtum entlehnt worden sein<sup>168</sup>.

#### 4. Die griechische Tyrannis und die Riten der altorientalischen „Schöpfungsherrschaft“

Fassen wir zunächst die Ergebnisse unserer Untersuchung zur Frage, ob und inwieweit das Herrschaftssystem der nahöstlichen Königreiche auf die griechische Tyrannis eingewirkt habe, kurz zusammen:

1. Archilochos, Herodot und vor allem Aristoteles haben zu Recht Begriff und Wesen der Tyrannis im eigentlichen Sinne des Wortes von jenem Typus der Barbarenmonarchie abgeleitet, die vom 8. bis zum 5. Jahrhundert in Ägypten und Vorderasien häufig durch einen Staatsstreich gegen einen nach dem Erbrecht legitim herrschenden Vorgänger begründet wurde.

2. Der orientalische Ursprung der Tyrannis wird noch deutlicher aufgrund unserer – auf das Tyrannenkapitel der ‚Politik‘ des Aristoteles gestützten – detaillierten Untersuchung der Methoden, mit denen – natürlich in je verschiedener Gewichtung und Kombination – zumal griechische Usurpatoren vom Schlage des Peisistratos, Hieron und Dionysios I. von Syrakus ihre Gewaltherrschaft zu festigen suchten: Verbot der Hetairien, Gebot der regelmäßigen Aufwartung am Hof und Bezeugung der Loyalität durch Dienstleistungen, Institution der königlichen Pagen als Garantie für die Gefolgschaftstreue ihrer adligen Väter, Leibwache der sogenannten „Lanzenträger“, Hofadel der „Freunde und Verwandten“, Bodenertragssteuer des Zehnten, Spionageapparat der „Späher“ und „Horcher“.

Mit dem letztgenannten Herrschaftsmittel sind wir zum Kerngehalt des Begriffs „Tyran“ vorgestoßen: Er bezeichnet seit seinem ersten Auftreten in der Weltgeschichte einen ehrgeizigen Machthaber, der rechtswidrig eine Alleinherrschaft begründet, sie mit einem von den nahöstlichen Königreichen entlehnten Gewaltapparat festigt und den Mangel an Legalität durch ein prunkvolles Hofzeremoniell nach Art orientalischer „Despoten“ zu kompensieren sucht. Dieses zielte darauf ab, eine zentralisierte Monarchie mit stark sakraler Prägung und eine streng hierarchisch abgestufte Gesellschaftsstruktur als irdisches Spiegelbild einer kosmischen, vom Götterkönig und seiner Gemahlin geleiteten Ordnung zu propagieren und damit als von den Göttern gewollt zu legitimieren.

Diese rechte Weltordnung (griechisch Kosmos oder Eunomia, ägyptisch Ma'at, sumerisch *nî-si-sá*, akkadisch *kittu u mēšaru* = Wahrheit und Gerechtigkeit, altpersisch

<sup>167</sup> Zu den dadurch ausgelösten Konflikten mit seinen engsten Helfern und Ratgebern vgl. *Strobecer* (1958) 158 f.

<sup>168</sup> Arist. Pol. 5,9,1313b 7–11 = *Heuss* (1971) 3, Nr. 5–6; s. S. 263 f.

*Arta*/awestisch *Aša*, altindisch *ṛtā*<sup>169</sup> umfaßt einen kosmischen und politischen Aspekt, der je vom Sonnengott bzw. Großkönig verkörpert wird, und gehört als „integrative Moral“ zu einem Typus der sozio-politischen Organisation, die als „Schöpfungsherrschaft“ bezeichnet wird<sup>170</sup>. Gemäß dieser Vorstellung bildet die irdische Herrschaft das Abbild der kosmischen Herrschaft des Schöpfers und Götterkönigs

<sup>169</sup> Aristoteles in seiner Schrift „De mundo“ passim; Strabon, Geographica 11, 13 (p. 525 f. C) 9 in der griechischen Übersetzung des altpersischen Begriffs *arta* (awestisch *aša*. Zu diesem in der Bedeutung „Wahrheit, Recht, Ordnung“ (im Gegensatz zu *drug* = Lüge, Unrecht, Chaos) im einzelnen *Brandenstein-Mayrhofer* (1964) 106 s.v. *arta*; *Koch* (1984) 63 f.; *Widengren* (1965) 77 ff.; Johanna Narten, *Die Amaša Spaytas im Avesta* (Wiesbaden 1982) 34 ff., 121 ff.; *Bernfried Schlerath*, *Awesta-Wörterbuch. Vorarbeiten II* (Wiesbaden 1968) 168–82; *ders.*, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, Fasc. 7 (1987) 694–96 s.v. *Aša*; *P. O. Skjaervo*, ebd. 696 f. s.v. *Arta*; *Bernfried Schlerath*, *Das wahre Wort: Zarathustras Preishymnen an Ahura Mazda*, in: *Jahrbuch der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft* 1991 (Berlin 1992) 232 ff. Plutarch, *De Iside et Osiride* 47 übersetzt *aša* zu Recht mit *alētheia* (Wahrheit) in Verbindung mit *Cbšathra vairya* = *eunomia* = gute Rechtsordnung; zur entsprechenden Bedeutung von *Ma'at* als der göttlichen Personifikation von „Wahrheit, Gerechtigkeit, Echtheit, Richtigkeit, Ordnung, Geradheit“ (Gegenbegriffe dazu: *isfet* = Unrecht, Unordnung, Unvernunft, Chaos, daneben *gereg* = Lüge und *cbab* = das Krumme) und der Aufgabe des Königs, auf Erden die *Ma'at* im Kampf gegen *isfet* und *gereg* zu verwirklichen: *Assmann* (1990) 17 ff. und passim; *Eric Hornung*, *Geist der Pharaonenzeit* 136 ff.; *Wolfgang Helck*, in: *Lexikon der Ägyptologie Band 3* (Wiesbaden 1980) 1110 ff. s.v. *Maat*; *Karola Zibelius-Chen*, Kapitel III: *Das Alte Ägypten*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. von *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler*, Band 1 (München–Zürich 1988) 118 ff.; *Wolfgang Westendorf*, *Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und Weltordnung*, in: *Festgabe für Walter Will* (Köln 1966) 201 ff.; *Philippe Derchain*, *Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, in: *Le Pouvoir et le Sacré*, *Annales du Centre d'Étude des Religions* 1 (Brüssel 1962) 61 ff. – Zu den indischen und akkadischen Parallelbegriffen: *Assmann*, a.O. 183 mit A. 86; *Hornung*, a.O. 137. Zum sumerischen Äquivalent (*nam-ni-si-sá*: *Gertrud Farber-Flügge*, *Der Mythos „Inanna und Enki“* unter besonderer Berücksichtigung der Liste der *m e*, *Studia Pohl* 10 (Rom 1973) 57, *Tafel II* 56 und S. 242 s.v. *nam-ni-si-sá*. Zum sumerischen, babylonischen und assyrischen König als Verkünder und Verwirklicher von Recht, Gerechtigkeit und Wahrheit, weil er Ebenbild des Sonnengottes *Utu* (semitisch: *Schamasch*) und seiner Zwillingschwester *Inanna/sem. Ištar* als den Personifikationen der göttlichen Rechtsordnung ist, vgl. nur *Dietz Otto Edzard*, *Die „zweite Zwischenzeit“ Babyloniens* (Wiesbaden 1957) 80 mit A. 394 und 81 ff. mit weiteren Quellenbelegen; *Wolfram von Soden*, *Akkadisches Handwörterbuch*, Band 2 (Wiesbaden 1972) 659 s.v. *miššaru(m)* „Gerechtigkeit“; *Römer*, *SKIZ* Kap. IV, Nr. 6, 137, Z. 32 f. und 140, Z. 117–120 mit Kommentar auf S. 176 sowie Kap. V, Nr. 7, 210 mit A. 213, Z. 26 und Kommentar zur Stelle auf S. 218 f.; *Wolfram von Soden*, *Der babylonische Fürstenspiegel*, in: *TUAT* Band 3, Lieferung 1 (Gütersloh 1990) 171 ff., Z. 1–51; besonders 1–15. Wie *Ma'at* gaben *miššaru(m)* bzw. *ni-si-sá* dem König die Aufgabe vor, die Schwachen, Witwen, Waisen, Armen, Bedrängten und Schutzsuchenden vor Ausbeutung, Benachteiligung und Unrecht von seiten der Starken, Mächtigen, Reichen und Privilegierten zu schützen und die Unterschiede zwischen Armut und Reichtum auszugleichen; *Hornung*, a.O. 140 f.; *Assmann*, a.O. 258 f.; *P. Koschaker*, *Randnotizen zu neueren keilschriftlichen Rechtsurkunden*, in: *Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge* IX (Berlin–Leipzig 1936) 220; *Edzard*, a.O. 83. Zu diesem universalsten und gerechtesten ethischen Prinzip, das von Menschen je aufgestellt wurde, jetzt *Hornung*, a.O. 144 f.

<sup>170</sup> *Assmann* (1990) 243. Ich kann dies alles hier nur kurz zusammenfassen. Eine eingehende Darstellung mit Begründung und Dokumentation werde ich anderweitig vorlegen. Vgl. vorläufig auch meine Antwort auf Einwände von H. Sancisi-Weerdenburg in der Diskussion zu meinem Referat.

und bezieht von dorthier ihre Legitimation. Entsprechend sind Staats- und Weltordnung, Königs- und Gottesideal und damit auch zivile und religiöse Tugend identisch. Der Großkönig ist vom Götterkönig zu seinem Stellvertreter und zum *einen* Herrscher auf Erden eingesetzt, um der Ordnung des Kosmos Wirksamkeit in der Menschenwelt zu verleihen<sup>171</sup>. Dementsprechend muß er in jeder Beziehung das Ebenbild des guten Schöpfergottes verkörpern und alle seine Eigenschaften aufweisen, während seine Gegner im wahrsten Sinne des Wortes als Gefolgsleute des bösen Unterweltherrn Ahriman „verteufelt“ werden. Die Untertanen des Königs gelten als seine Mitkämpfer und sind ihm zu unbedingter Treue, Gehorsam und Dienst verpflichtet. Der ganze Hofstaat mit all seinen hierarchischen Gliederungen und Beziehungen erscheint als Abbild des himmlischen Hofstaates und seiner kosmischen Ordnung<sup>172</sup>.

Aus alledem ergeben sich einige im vorliegenden Zusammenhang wichtige Konsequenzen: 1. Gehorsam und Unterordnung unter den Willen der Götter und ihres irdischen Stellvertreters sind die wichtigsten Tugenden aller, ob niedrig oder hoch. Alle gelten als Untertanen, Gefolgsleute, Knechte – oder eben, nach griechischem Verständnis, „Sklaven“ des Großkönigs. 2. Sinnbild dieser „sklavischen“ Unterordnung ist die Proskynese, ein Anbetungsgestus, der in verschiedenen Formen erfolgen kann und sich in einer ungebrochenen Tradition von den Sumerern über die Babylonier, Assyrer, Ägypter und Meder bis zu den Persern verfolgen läßt<sup>173</sup>. 3. Trotz häufig geäußerter Zweifel in der neueren Forschung scheinen mir die sowohl in den vorpersischen wie in den persischen Quellen vorhandenen Indizien den sicheren Schluß zu erlauben, daß dabei der König wirklich und explizit als Gott verehrt wird. Die griechischen Autoren stehen mit ihren diesbezüglichen Äußerungen keineswegs allein und verdienen es, ernst genommen zu werden<sup>174</sup>. Dazu kommt, daß sich in einer Reihe zu wenig beachteter Keilschrifttexte<sup>175</sup> wie auch in dem davon beeinflussten persischen Bericht

<sup>171</sup> So formuliert in der Grabinschrift des Darius I. von Naqš-e-Rustem; vgl. *Franz Heinrich Weisbach*, Die Keilschriften der Achämeniden (Vorderasiatische Bibliothek, Bd. 3, Leipzig 1911) 86 f.; *Roland G. Kent*, *Old Persian Grammar, Texts, Lexikon* (New Haven 1953) 137 f.; *Nyberg* (1938) 348 f.

<sup>172</sup> Vgl. *Christliebe Jeremias*, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige, in: *Der Alte Orient* 19, 3/4 (Leipzig 1919) 3 ff., bes. 4, 12; *Asmann* (1990) 219, 243.

<sup>173</sup> Vgl. vorläufig den erwähnten Diskussionsbeitrag und die dort zitierte Literatur sowie o. A. 140. Wie in den Keilschrifttexten werden auch von den antiken Autoren die drei Körperhaltungen der Proskynese zusätzlich vermerkt: Her. 1,134; Strabon, *Geographica* 15,3 (p. 734 C) 20; Plutarch, *Artaxerxes* 22,8; Aelian, *Varia Historia* 1,21. Zur Proskynese mit diesen drei Körperhaltungen bei den Ägyptern: *Henry G. Fischer* in: *Lexikon der Ägyptologie* Band IV (1982) 1125–27 s.v. Proskynese (sn t3).

<sup>174</sup> Vgl. etwa *Rykle Borger*, in: *TUAT*, Bd. 1, 4 (Gütersloh 1984) 408–10, sowie die im erwähnten Diskussionsbeitrag angeführte Literatur.

<sup>175</sup> Vgl. etwa K 1356 (Kuyunjik, British Mus. Sign.) = *Bruno Meissner/Paul Rost*, Die Bauinschriften Sanheribs (Leipzig 1893) Tafel 16 und S. 98 ff., wo sich der neuassyrische König Sanherib selbst in der Neujahrsprozession in den über die Chaosmacht Tiamat siegreichen Lichtgott Aššur verwandelt; VAT 10057 = *Erich Ebeling*, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier (Berlin/Leipzig 1931) 2 ff., wo ein assyrischer König als ein „Gott in den vier Weltgegenden (?)“ charakterisiert wird (8 Z. 25). Ktesias' Angabe (FGrH 688 F69 §26 aus Diodor 1,58,2), die Sargoniden hätten sich mit „Kosmokrator und Gott“ anreden lassen, wird durch diese Texte voll bestätigt. Zu dem ägyptischen Pharaos als „Gott auf Erden“, der Anteil an der Götterwelt (= Kos-

über die Höllenreise des Urkönigs Yima, dessen Rolle der persische Großkönig beim Neujahrsfest übernahm, klare Hinweise darauf finden, daß dieser wie die mesopotamischen Weltherrscher als „Herr und Gott“ verehrt werden wollte<sup>176</sup>. 4. Dementsprechend kommt dem Ritual der Königsweihe am Neujahrsfest ganz entscheidende Bedeutung zu: In diesem Ritual wird die Einsetzung des Königs zum gottgleichen Weltherrscher durch das Götterkönigspaar nachvollzogen und ihm erstmals in der Proskynese die ihm zustehende göttliche Verehrung erwiesen<sup>177</sup>.

Auf dieser Grundlage erschließt sich m. E. ein neues Verständnis einer wichtigen, aber noch nie in ihrer vollen Bedeutung erkannten Episode in der Geschichte der älteren Tyrannis. Ich möchte dies zum Schluß kurz skizzieren<sup>178</sup>.

Um 558 nutzte Peisistratos anlässlich des Neujahrsfestes der Großen Panathenäen in Absprache mit seinem Rivalen Megakles die Festprozession aus, um in einem zweiten Anlauf die Tyrannis zu etablieren. Als Gegenleistung erklärte er sich bereit, die Tochter des Megakles, Koisyra (II.), zu heiraten<sup>179</sup>. Sie rüsteten eine besonders große und schön gestaltete Jungfrau namens Phye mit der vollen Wehr der Schwerebewaffneten aus und studierten ihr eine Haltung ein, die offenbar jener entsprach, in welcher die Athena Pallas in der kämpferischen Pose der „Promachos“ auf den panathenäischen Preisamphoren seit etwa 566 abgebildet ist<sup>180</sup>. Herolde wurden vorausgesandt, die immer neu verkündeten: „Athener, nehmt Peisistratos wohlgewogen auf, den Athena persönlich auf ihre Akropolis zurückführt, da sie ihn am meisten von allen Menschen zu schätzen gelernt hat!“<sup>181</sup> Danach ließen sie Phye auf einen leichten zweirädrigen

*Fortsetzung Fußnote von Seite 295*

mos) hat, vgl. die Urkunde IV 20,14 bei *Jan Assmann*, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Band 2 (1977) 768 und 787 A. 119 s.v. Gott. Als Inkarnation des Sonnengottes Re ist der Pharao dessen „lebendiges Abbild“: ebd. 764; zu dem entsprechenden Königsdogma in Mesopotamien und bei den Persern vgl. hier S. 294 A. 169 und 288 mit A. 141 und S. 289.

<sup>176</sup> So *Arist.*, *de mundo* 6,21–23; vgl. o. A. 138, 141 f. mit Text. Zur Rückkehr Yimas von der Höllenfahrt: *Al-Biruni*, *Athâr-ul-Bâkiya*, ed. and transl. by *C. E. Sachau* (London 1879) 202, 7–21 mit engl. Übers.; danach die deutsche Version von *J. Markwart*, *Das Nauroz. Seine Geschichte und seine Bedeutung*, in: *Dr. Modi Memorial Volume: Papers on Indo-Iranian and other Subjects in Honour of J. Jamshedji Modi* (Bombay 1930) 734f., Kap. 40. Zur Rechenschaftsrede Yimas: Rivajât bei *Arthur Christensen*, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, in: *Archives d'études orientales*, vol. 14,2 (Leiden 1934) 69: „Ich bin der Herr des Himmels und ... Gott aller Menschen“; die gleiche Anrede „Herr und Gott“ für König Šulgi (2093–2046) in einer Hymne zum Neujahrsfest: *Jacob Klein*, *Three Šulgi Hymns, Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur* (Ramat-Gan 1981) 137, Col. I 14. 23, und für König Hammurapi (1793–1750) im Prolog seines Gesetzeskodex: *Rykle Borger* in: *TUAT I 1* (Gütersloh 1982) 42, Col. III 16 mit 24.

<sup>177</sup> Vgl. o. im Text mit A. 139–45.

<sup>178</sup> Auch hier muß die zur Begründung notwendige komplexe Argumentation und volle Dokumentation einer anderweitigen Veröffentlichung vorbehalten bleiben. Es geht mir an dieser Stelle nur darum, meine These zur Diskussion zu stellen.

<sup>179</sup> *Her.* 1,60,1–3. Auf ihm fußt *Arist.* *AP* 14,4; zum Datum vgl. *Berve* (1967) Bd. 1, 49.

<sup>180</sup> *Her.* 1,60,4–5; *Jiri Frei*, *Panathenäische Preisamphoren* (Kerameikos, H. 2, Athen 1973) 3f. mit Abb. 2; die beste Abb. bei *John Travlos*, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (Tübingen 1971) 17 Abb. 23; *Simon* (<sup>1</sup>1985) 190 Abb. 173.

<sup>181</sup> *Her.* 1,60,5; vgl. auch *Arist.* *AP* 14,4.

Streitwagen steigen und zogen in die Stadt ein<sup>182</sup>. Die Kunde drang in alle Gemeinden, daß „Athena Peisistratos zurückführe. Die in der Stadt ließen sich überzeugen, daß die Frau die Göttin persönlich sei, und *beteten* sie, eine menschliche Person, *an* und nahmen Peisistratos auf.“ Als sich dieser so in den Besitz der Tyrannis gesetzt hatte, heiratete er der Absprache mit Megakles gemäß dessen Tochter<sup>183</sup>.

Aristoteles bestätigt in allen wesentlichen Einzelheiten die Erzählung Herodots, den er namentlich als Quelle zitiert (AP 14,4). Er las aus dessen Bericht verständlicher Weise heraus, daß Phye in der Rolle des „Kämpfers“ (*parabates*) neben dem Wagenlenker Peisistratos auf dem mykenisch-homerischen Streitwagen stand, als sie gemeinsam in die Stadt einzogen. Folgerichtig läßt er die Städter *beiden* zugleich den Anbetungsgestus und andächtigen Empfang erweisen, wobei er Herodots Verb *proseuchesthai* durch das synonyme *proskynein* ersetzt und so die Vergöttlichung des Peisistratos und der Phye mit der von König und Königin in den altorientalischen Großreichen auf eine Stufe stellt<sup>184</sup>.

Bereits Herodot hatte diese Parallele gezogen und das altertümliche Königsritual von dem Fest des Geburtstages der libyschen Mondgöttin Neith hergeleitet, welche die Anwohner des Tritonensees mit der mykenischen und orphischen Götterkönigin Athena, der Schutzgöttin der Streitwagenkrieger, identifizierten<sup>185</sup>. Neith ist die Palastgöttin der in der Spätzeit Ägyptens regierenden Saïtendynastie. Sie ist eine lokale Erscheinungsform der Großen Jungfrau-Mutter-Göttin der vorderasiatischen Kulturen, die in Ägypten vor allem durch Isis, in Mesopotamien durch Ištar, in Phönicien durch Astarte und im Achaimenidenreich durch Anāhitā repräsentiert wird<sup>186</sup>.

Herodot kritisiert aus der Sicht seines aufgeklärten Zeitalters die Maskerade der Phye und des Peisistratos als Rückfall in die primitive Palastreligion der „pelagischen“ (d. h. minoisch-mykenischen) Königszeit, die man durch die Rationalität der

<sup>182</sup> Dieser Streitwagen war vom gleichen Typus, wie ihn König und Königin in der Rolle des siegreich über die Mächte des Chaos und der Finsternis triumphierenden Götterkönigs und seiner Gemahlin bei der Neujahrsprozession in Vorderasien, Ägypten, Libyen und Persien zu benutzen pflegten. Herodot war sich der hier bestehenden vielfältigen Entlehnungen aus dem Osten wohl bewußt; vgl. bes. 4,180,4–181 und 189f.; 1,179,3–4 in Verbindung mit 1,181–84; Xen. Kyr. 8,3,1 ff., bes. 13–15,1; Her. 7,40,2–41. Die archäologischen Untersuchungen von *Wolf-ram Nagel*, *Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich* (Berliner Beitr. z. Vor- und Frühgesch., Bd. 10, Berlin 1966) 16 ff., bes. 61 ff., haben die Glaubwürdigkeit von Herodots Angabe über den „(as)syrischen Ursprung“ des Streitwagens des persischen Großkönigs (7,40,2–41) glänzend bestätigt.

<sup>183</sup> Her. 1,60,5–61.

<sup>184</sup> Arist. AP 14,4–15. Zu den Berichten über die Phye-Episode vgl. *Johanna Schmidt*, RE 21 (1941) Sp. 968 ff. s. v. Phye; *Berve* (1967) Bd. 1, 48 f. und 64; Bd. 2, 545 f.; *Franz Kiechle*, *Götterdarstellung durch Menschen in den altmediterranen Religionen*, in: *Historia* 19 (1970) 263 ff., dessen richtungweisender Deutungsversuch freilich in der Fachliteratur nicht rezipiert worden ist; *Kolb* (1978) 105 und 113 ff. Zur Kontroverse über die Glaubwürdigkeit der Quellen zuletzt *Andrewes* (1982) 398 mit A. 31, und *Jacob Stern*, *Demythologization in Herodotus*: 5.92f., in: *Eranos* 87 (1989) 13.

<sup>185</sup> Her. 4,180; dazu jetzt *Stern*, a.O. 13, und *Sergio Ribichini*, „Athena“ Libica e le Parthenoi del Lago Tritonis (Her. 4,180), in: *Studi storico-religiosi* 1978/II 1, 39 ff.

<sup>186</sup> Vgl. *Helck* (1971) 71 ff. Zu Neith: *Ramadan El-Sayed*, Documents relatifs à Saïs et ses divinités (Kairo 1975) 53–61; *R. Schlichting*, in: *Lexikon d. Ägyptologie*, Bd. 4 (1982) 392–94 s. v. Neith.

Polisreligion der „Hellenen“ seit dem 8. Jahrhundert längst überwunden zu haben glaubte<sup>187</sup>. Er zählt nämlich die Ureinwohner Attikas zu den „Barbaren“, weil sie eine nichtgriechische Sprache verwandten und der gleichen primitiven Natur- und Astralreligion anhängen, wie sie zu seiner Zeit noch viele Barbarenvölker im Alten Orient ausübten<sup>188</sup>.

Herodot und Aristoteles wollten also ihrem Leserpublikum verdeutlichen, daß Peisistratos das theokratische Priesterkönigtum der mykenischen Palastzivilisation aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends erneuert habe, für das die Vergöttlichung von König und Königin ebenso charakteristisch war wie für die Monarchien Vorderasiens und Ägyptens<sup>189</sup>.

Meine These ist, daß sie damit grundsätzlich recht haben: Von der Stammutter des Königsgeschlechtes der Neleiden von Pylos ließ sich „ihr besonderer Liebling“ Peisistratos nach dem gleichen Ritual auf die Burg von Athen zurückführen, mit dem seit dem 3. Jahrtausend in Mesopotamien die Priesterkönige in der mythischen Rolle des Urkönigs von Uruk, Tammūz, von der Götterkönigin Ištar zum Gatten ausgewählt und im Rahmen des Hieros Gamos zum „Herrn und Gott“ erhöht wurden. Mit anderen Worten: Peisistratos hat in dem von Herodot und Aristoteles geschilderten „altertümlichen“ Zeremoniell nicht nur das altorientalische Ritual der Königsweihe übernommen, sondern, seine Abstammung von den pylischen Neleiden betonend, im Rückgriff auf eine alte Tradition aus der griechischen Bronzezeit das aus den altorientalischen Kulturen stammende Ritual der „Heiligen Hochzeit“ zu Ehren des Poseidon Hippios und der Athena Hippias von Pylos wiederbelebt und in der Doppelhochzeit mit Phye-Athena und Koisyra inszeniert. Zur Stützung dieser These verweise ich in aller Kürze auf folgende Zusammenhänge:

1. Herodot überliefert glaubwürdig, die Peisistratiden hätten ihre Herkunft von König Nestor aus Pylos und dem Herrschergeschlecht der Neleiden abgeleitet und unter ihren Vorfahren Melanthos, der aus Pylos nach Athen geflüchtet war und das Königshaus der Medontiden begründete, und dessen Sohn und Nachfolger Kodros angeführt. Der Vater des Tyrannen habe diesen nach einem Sohn Nestors Peisistratos genannt<sup>190</sup>. Der Stammvater der Neleiden war der Flußgott Poseidon-Enipeus („Hippios“), von dem die Tochter des Thessalerkönigs Salmoneus, Tyro, die Zwillinge Neleus und Peleus gebar. Sie war das Ebenbild der Athena Hippias, welche die Neleiden und Peisistratiden als Stammutter betrachteten<sup>191</sup>. Peisistratos leitete aus dieser Her-

<sup>187</sup> Her. 1,60,3–4; vgl. auch Arist. AP 14,5.

<sup>188</sup> Her. 1,56,2–58 in der Einleitung zum Peisistratidenexkurs; dazu Sokrates in Platons Dialog ‚Kratylos‘ 397c5–d5; Fritz Lochner-Hüttenbach, Die Pelasger (Wien 1960) 105 ff.

<sup>189</sup> Arist. AP 14,4; vgl. auch Robert Böhme, Peisistratos und sein homerischer Dichter. Ein Kapitel Prolegomena ad Homerum (Bern/München 1983) 86 mit A. 1, 87.

<sup>190</sup> Her. 5,65,3–5; dazu Kolb (1978) 129; John K. Davies, Athenian Propertied Families (Oxford 1971) 445.

<sup>191</sup> Die Kernlegende Homer, Odyssee 11, 235–59; dazu und zur weiteren Ausgestaltung dieser Legende vgl. Binder (1964) 148 f. § 33; van der Kolf, RE 16 (1935) Sp. 2269 f. s. v. Neleus Nr. 1; Gerhard Radke, RE 7A 2 (1948) Sp. 1870 f. s. v. Tyro; Fritz Schachermeyr, Poseidon (1950) 43 mit A. 97. Zur Herkunft der Kodriden und Peisistratiden aus Pylos vgl. bes. Pausanias 2,18,8–9; dazu F. Prinz, Gründungsmythen und Sagenchronologie (Zetemata 72, München 1979) 283 f., 289

kunft seines Geschlechts den Anspruch ab, die Herrschaft der bronzeitlichen Königsdynastie der Medontiden in Attika zu erneuern. *Deshalb* ließ er sich 558 von Phye-Athena als ihr besonderer Liebling dazu berufen, die usurpierte Herrschaft in ihrem Namen auszuüben, und machte den alten mykenischen Königssitz und späteren Doppeltempel der Athena Polias und des Poseidon-Erechtheus zu seiner Residenz<sup>192</sup>. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß er bei seiner Ankunft in Athen von den Städtern als Reinkarnation des mykenischen Gottkönigs Erechtheus-Poseidon angebetet wurde. Dementsprechend wird die Einführung der Wagenrennen mit dem Viergespann durch Peisistratos anlässlich der Reorganisation der Panathenäen 566/65 im Mythos als Leistung des Erechtheus gespiegelt<sup>193</sup>. Bewußt hat Herodot für die göttliche Verehrung der Wageninsassen den gleichen Ausdruck gewählt wie Homer, Ilias 11, 761 für die Vergöttlichung des pyliischen Königs Nestor<sup>194</sup>. Auch die Geburtslegende weist Peisistratos als „göttliches Kind“ vom Typus des attischen Urkönigs aus<sup>195</sup>.

2. Hinter der Parole, daß Athena Peisistratos „am meisten von allen Menschen lieb und wert gewonnen habe“ (Her. 1,60,5), verbirgt sich der Anspruch, von der Göttin zum Gatten ausgewählt und so zur rechtmäßigen Herrschaft berufen worden zu sein<sup>196</sup>. Bei Homer findet sich, wohl auf mykenische Tradition zurückgehend, die Vorstellung, daß die Göttin Pallas Athena „leibhaftig sichtbar“ (*anaphanda*) ihrem Schützling, den sie „liebt“, sich beigesellt und ihn unterstützt<sup>197</sup>. Es liegt deshalb nahe, die Phye-Prozession als Aufzug zum Opfermahl der „Heiligen Hochzeit“ des Neujahrsfestes der Herbst-Tagundnachtgleiche zu deuten<sup>198</sup>.

Koisyra fiel gemäß den Bedingungen des Ehevertrages die Rolle zu, den mütter-

*Fortsetzung Fußnote von Seite 298*

A. 123, 338 ff., 342 ff., der jedoch rein literarisch urteilt. Zur historischen Glaubwürdigkeit des Neleidenstammbaumes vgl. *Simon* (<sup>1985</sup>) 72 ff.; *Hugo Mühlestein*, Namen von Neleiden auf den Pylostafeln, *Museum Helveticum* 22 (1965) 156, 163, 165; zustimmend *Stephan Hiller/Oswald Panagl*, Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit (Darmstadt 1976) 254 f. Zur ausführlichen Schilderung des Neleidenstammbaumes im Zusammenhang der Kultlegende des Apaturienfestes bei Hellanikos, FGrH 323a F23 vgl. die vorzügliche Analyse durch *Kolb* (1978) 126 ff.

<sup>192</sup> Vgl. Her. 1,59,6; 5,90f.; ferner Arist. AP 14,1–2. 15,3f.; Plut. Solon 30,3; dazu *Kolb* (1978) 104 ff.; *John Boardman*, The Material Culture of Archaic Greece, in: Cambridge Ancient History Bd. 3.3 (<sup>1982</sup>) 460; anders *Stahl* (1987) 243 (Agora als Wohnsitz der Tyrannen).

<sup>193</sup> Arist. frg. 637, 395,5 f. und bes. 18–21 *Rose*. Zum Zeitpunkt der Einführung der Großen Panathenäen: *Kolb* (1978) 113 mit A. 79. Zu Erechtheus als dem mythisch-kultischen Vorbild für Peisistratos: *Escher*, RE 6,1 (1907) Sp. 409 s. v. Erechtheus.

<sup>194</sup> Es ist wohl kaum ein Zufall, wenn auch vom Schwiegervater des Neleus (1), dem Thessalerkönig Salmeoneus, erzählt wird, er habe sich als Gott Zeus verehren lassen: Apollodoros, Bibliothek 1,9,7 u. a.

<sup>195</sup> Her. 1,50,1–3.

<sup>196</sup> Den gleichen Anspruch erhob 490 Hippias: Her. 6,107,1–3; zur Deutung vgl. auch Sueton, Caesar 7.

<sup>197</sup> Odyssee 3,218–224 in bezug auf das Verhältnis der Göttin zu Odysseus (wo das *anaphanda* durch die Wiederholung in 221 f. ebenso wie das dreimalige *philein* in 218, 221, 223 unüberhörbar betont sind); Ilias 2,546–51 mit Od. 7,79–81 in bezug auf Erechtheus.

<sup>198</sup> Zu den Panathenäen als Neujahrsfest der Polis Athen und seiner Göttin: *Burkert* (1977) 353.

lichen Aspekt der prähellenischen Palastgöttin Athene zu verkörpern. Sie sollte im heiligen Beilager mit Peisistratos-Poseidon den von ihrem Vater so heiß ersehnten „Kronprinzen“ und Nachfolger des Tyrannen empfangen<sup>199</sup>. Da Peisistratos keine leibliche Tochter hatte, wurde Phye adoptiert und gleich der Königstochter am mykenischen oder altorientalischen Hof zur Oberpriesterin der Athena geweiht. Wie im Falle der Tyro blieb es dem Gott Poseidon bzw. seinem menschlichen Stellvertreter vorbehalten, ihr in der ersten Liebesnacht beizuwohnen<sup>200</sup>.

3. Dionysios I. von Syrakus ahmte Peisistratos nicht nur in den zwei Stufen der Machtergreifung nach<sup>201</sup>, sondern auch in der Art und Weise, wie die usurpierte Alleinherrschaft als Abbild des kosmischen Regiments des Götterkönigs legitimiert wurde. Er wollte seine Herrschaft durch Nachkommen sichern und heiratete 398 zu diesem Zweck in einer „Heiligen (Doppel-)Hochzeit“ wie Peisistratos zwei Frauen: Doris, die Tochter eines angesehenen lokrischen Aristokraten, und Aristomache, die Tochter seines alten syrakusanischen Parteigängers Hipparinos<sup>202</sup>. Nach Livius wurde Dionysios bei diesem Anlaß von einer Leibwache aus sogenannten Lanzenträgern begleitet und trug zum Purpurornat ein Diadem. Damit ahmte er nach Alföldis überzeugender Deutung bewußt den persischen Krönungsornat nach, zu dem eine goldene Krone (Kidaris) und ein besonders prächtig verziertes Perlendiadem (Mitra) gehörten<sup>203</sup>. Wir dürfen mit gutem Grund annehmen, daß Dionysios im Ritual der „Heiligen Hochzeit“ die Rolle des Götterkönigs Zeus bzw. seines Sohnes Dionysos spielte und sich dabei dessen Ornat und Insignien aneignete, während Doris die Allmutter Demeter und Aristomache ihren Tochteraspekt „Kore“ verkörperten.

4. Nach einer glaubwürdigen Überlieferung gab es im damaligen Syrakus Statuen des Gottes Dionysos mit den Gesichtszügen des Tyrannen. Sie stellten ihn mit dem

<sup>199</sup> Zu den Problemen, die dies verursachte und die zum Scheitern der Koalition mit Megakles Anlaß gaben, vgl. Her. 1,61,1–3.

<sup>200</sup> Hom. Od. 11,236–46 zur Tyro-Legende. Die Adoption folgt aus Kleidemos bei Athenaios, *Deipnosophistai* 13, 609c–d = FGrH 323 F15, wonach Peisistratos die Tochter des Sokrates, die neben ihm auf dem Streitwagen als Wagenkämpferin stand, seinem Sohn Hipparchos zur Frau gab. Der Tyrann verheiratete also in eigener Verantwortung an Stelle ihres Vaters die Priesterin der Athena.

<sup>201</sup> Vgl. o. A. 132.

<sup>202</sup> Diodor 14,44,5–8 (aus Philistos); zum Charakter als Doppelhochzeit auch 14,45,1.

<sup>203</sup> Livius 24,5,4; vgl. auch 24,21,7. Zum Ornat des Dionysios: Duris von Samos, FGrH 76 F14 aus Athenaios, a.O. 12,50, p. 535E–536A, der die „goldene Krone“ samt „Mitra“ und den übrigen Bestandteilen des persischen Ornaments bezeugt. Dazu *Stroheker* (1958) 159 f. im Anschluß an *Alföldi* (1955) 24 und 26. In seiner glänzenden Interpretation hat *Alföldi*, a.O. 15 ff. jedoch verkannt, daß der „goldene Kranz“ zusammen mit dem Perlendiadem ebenso zur persischen Feiertracht gehört; vgl. dazu auch – Duris bestätigend – *Yašt* 5,126–129; 13,1–3. Nach der herrschenden Meinung ist nur die Kleidung des Dionysios vom Perserkönig entlehnt, dagegen der Kranz das den Griechen vertraute Symbol des Sieges und der Auszeichnung (vgl. nur *Stroheker* [1958] 159 f.); den Persern sei der Kranz überhaupt fremd: *Ganszyniec*, RE 11 (1922) Sp. 1591 s. v. Kranz und, ihm folgend, *H.-W. Ritter*, Diadem und Königsherrschaft (Vestigia, Bd. 7, München 1965) 74 (wegen Her. 1,132, das aber mißverstanden ist). Tatsächlich ist der goldene Kronreif mit der Mitra die Insignie der Königsweihe schlechthin; sie kann, wie ich anderweitig nachweisen werde, für die Geschichte des sakralen Königtums in Asien und Europa die gleiche universalhistorische Bedeutung beanspruchen wie das Diadem des sog. medischen (Alltags-)Ornaments.

Ornat und den Attributen des Gottes dar<sup>204</sup>. Auch darin eiferte Dionysios offensichtlich Peisistratos nach, von dem ebenfalls gut bezeugt ist, daß er einem Dionysosbild geglichen habe<sup>205</sup>. Nun repräsentiert Dionysos wie kein anderer griechischer Gott den Typus der vorgriechischen Vegetations- und Naturgottheiten, die alljährlich mit den Pflanzen absterben und mit ihnen im Wechsel der Jahreszeiten wieder zu neuem Leben erwachen. Der Naturreligion der minoischen und mykenischen Palastzivilisation war dieser Typus von Gott eine ebenso vertraute Erscheinung, wie er es in der Palastreligion der nahöstlichen Königreiche seit jeher war und immer geblieben ist<sup>206</sup>.

Durch eine Linear B-Tafel ist uns Dionysos als Schutzgott der Dynastie der Neleiden von Pylos bezeugt<sup>207</sup>. Nach Herodot soll der Seher Melampus aus dem Geschlecht der Neleiden das Dionysosfest zusammen mit der Phallosprozession durch Vermittlung des Tyriers Kadmos und derjenigen, die mit ihm aus Phönizien nach Böotien kamen, aus dem Osiriskult der Ägypter entwickelt und nach Griechenland eingeführt haben<sup>208</sup>. Daß dieser Mythos wie auch die Überlieferung von der Einführung „orientalischer“ Götter wie Dionysos, Aphrodite Urania, Poseidon und Athena eine historische Grundlage haben, wird durch die neuen archäologischen Funde in der Kadmeia von Theben bestätigt, in der eine einzigartige Menge orientalischer Rollsignale zutage kam<sup>209</sup>.

Es ist deshalb gewiß bedeutsam, daß Peisistratos auch die Großen (städtischen) Dionysien zu Ehren des Dionysos Eleuthereus gegründet, das Kultbild des Gottes nach Athen überführt und ihm am Südabhang der Akropolis einen Tempel und im anschließenden heiligen Bezirk ein Theater eingerichtet hat<sup>210</sup>. Der Gott führte in seinem Heimatort Eleutherai an der böotischen Grenze den Beinamen „Melainigis“ und

<sup>204</sup> Dio Chrysostomos, Oratio 37,21 f.; dazu *Strohecker* (1958) 160; *Weinstock* (1971) 73 A. 3 und zuletzt *Lionel J. Sanders*, Dionysios I. of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World in: *Historia* 50 (1991) 280 ff.

<sup>205</sup> Athenaios, a.O. 12, 533C; dazu *Kolb* (1978) 129 mit A. 180.

<sup>206</sup> Man denke nur an Osiris in Ägypten, Dumuzi (semit. Tammūz) in Mesopotamien, von dem sich der Adonis der Phönizier, der Attis der Lyder und das göttliche Kind der Hethiter, Telepinus, ableiten (dazu *Helck* [1971] 70 ff.; *Renger* [1975] 251 § 2 mit weiterer Lit.). Die Semiten haben die Charakterzüge des Dumuzi auf den Sonnengott Schamasch, Marduk und Aššur übertragen (*Mortgaard* [1949] 85 ff., bes. 89 f., 123 ff., 126 ff.), die Meder und Perser auf Mithra und Ahura Mazda (*Widengren* [1965] 288 f.). Dieselben Vorstellungen finden sich in der griechischen Bronzezeit beim kretischen Zeus (*Nilsson* [1967] 315 ff., 319 ff., bes. 321, 323; *Ronald Frederick Willets*, Cretan Cults and Festivals [London 1962] 199 ff.; *H. Verbruggen*, Le Zeus crétois [Paris 1981] 27 ff., 55 ff.), dem vordorischen Apollon Hyakinthos (dazu *Nilsson*, a.O. 316 f.; *Machteld J. Melink*, Hyakinthos [Diss. Utrecht 1943]), Erechtheus von Athen (*Nilsson*, a.O. 317; *Kron* [1976] 47 f., 67), Plutos, Sohn der Demeter (*Nilsson*, a.O. 317–19).

<sup>207</sup> PY Xa 102; vgl. *Anna Morpurgo*, Mycenaeae Graecitatis Lexicon (Rom 1963) 69 s.v.; dazu *Kolb* (1978) 117 A. 4. Die Quellen zu Dionysos' Tod und Wiedergeburt bei *L. R. Farnell*, The Cults of the Greek States, Bd. 5 (Oxford 1909, ND New York 1977) 285 f.; *Nilsson*, a.O. 579 ff., bes. 581.

<sup>208</sup> Her. 2,48–50.

<sup>209</sup> Vgl. dazu nur *Adam Falkenstein*, Zu den Siegelzylindern aus Theben, in: *Kadmos* 3 (1964) 108 f. und *W. G. Lambert*, The reading of a seal inscription from Thebes, in: *Archiv für Orientforschung* (1981) 49 f.

<sup>210</sup> *Simon* (1985) 272 f. mit Abb. 261; *Kolb* (1978) 124 ff.

war identisch mit dem Gott im schwarzen Ziegenfell, der im Mittelpunkt des Apaturienfestes stand. Aus dessen Kultmythos erklärt sich das besondere Interesse des Tyrannen an diesem Gott: Danach wurde das Königtum des aus Pylos vertriebenen Neleiden Melanthos über Athen damit legitimiert, daß der Gott im Zweikampf zwischen diesem und dem böotischen König Xanthos für Melanthos Partei ergriffen und ihm zu Sieg und Herrschaft verholfen hatte<sup>211</sup>.

Typisch für den Kult der vorgriechischen Vegetationsgötter war ebenso wie für ihre orientalischen Vorgänger, daß ihr Tod beim Neujahrsfest mit überschwenglichen Trauerritten beklagt und ihre Wiederauferstehung vom Tode mit dem Freudenfest der „Heiligen Hochzeit“ bejubelt wurde. Beispiele für eine rituell nachgeahmte Heilige Hochzeit gibt es auch im griechischen Raum<sup>212</sup>. Das instruktivste Beispiel in Attika ist die Vereinigung des Dionysos mit der Demetertochter Persephone. Das Paar wurde in der Bronzezeit vom Priesterkönig und der Königin, in der archaischen und klassischen Polis von deren Nachfolgern, dem Archon Basileus und der Basilinna, dargestellt. Das Mysterium fand während des Neujahrsfestes der Frühlings-Tagundnachtgleiche, der sogenannten Anthesterien, im Bukoleion statt<sup>213</sup>.

Da Peisistratos den Anspruch erhob, die Herrschaft des alten Königsgeschlechts der Medontiden über Athen erneuert zu haben, lag es für ihn nahe, sich des Schutzes und der Legitimation durch jenen Gott zu versichern, der dem Begründer der Dynastie einst das Königtum verschafft hatte<sup>214</sup>. Deshalb glich er sich in Ornat und Insignien dem Gott Dionysos an und spielte an Stelle des Archon Basileus die Rolle des Götterherrn und Liebhabers der Persephone im Tod-Leben-Mysterium der Anthesterien. Die gleiche Rolle übernahm Dionysios I. von Syrakus, so daß beide Tyrannen dem Neujahrsfest der Frühlings-Tagundnachtgleiche die Funktion der Königsweihe zurückgaben, die es einst in der Bronzezeit besessen hatte<sup>215</sup>.

5. In Linear B-Tafeln von Pylos finden sich Indizien für eine dem Poseidon gewidmete Zeremonie der „Lagerbereitung“, die aufgrund vielfältiger altorientalischer Parallelen den Gedanken an eine „Heilige Hochzeit“ und damit verbunden an eine Vergöttlichung ihrer Hauptdarsteller zwingend nahelegt<sup>216</sup>. Poseidon Hippios und

<sup>211</sup> Kolb (1978) 125–29 mit Belegen.

<sup>212</sup> Zu Zeus und Hera auf Kreta vgl. Diodor 5,72,3 mit Nilsson (<sup>3</sup>1967) 323.

<sup>213</sup> Vgl. Arist. AP 3,5; Hesychios s.v. *Dionysiou gamos*; dazu Versnel (1970) 235 ff.; Ludwig Deubner, *Attische Feste* (Berlin <sup>2</sup>1932) 100f., 108 und bes. 116f.; Nilsson, a.O. 121 f. und 582f.

<sup>214</sup> Kolb (1978) 129.

<sup>215</sup> Daraus erklärt sich wohl die S. 301 mit A. 205 erwähnte rätselhafte Bemerkung, daß Peisistratos und Dionysios I. einem Bild des Dionysos geglichen hätten.

<sup>216</sup> Emmett L. Bennett, Jr./Jean-Pierre Olivier, *The Pylos Tablets Transcribed, Part I: Texts and Notes* (Rom 1973) 155 f.: PY Fr 343a (po-se-da-o-ne re-ke-to-ro-te-ri-jo OLE); PY Fr 1217.2 (re-ke-to-ro-te-ri-jo). Das Wort wird allgemein als griech. *leche-stroterion*, d. h. „Bereiten des Bettes durch Auflegen einer Decke“ interpretiert: *Morpurgo*, *Lexicon* (wie A. 206) 290; ähnlich unter vielen andern Alfred Heubeck, *Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln* (Göttingen 1966) 105. Eine Zusammenstellung nächstlicher Parallelen muß anderweitig vorgelegt werden; hier sei nur ein Beispiel gegeben, die „Hymne an Inanna-Dilbad/Ninsi'anna mit Erwähnung der Heiligen Hochzeit Iddindagāns mit der Göttin“ aus der Zeit ca. 1974–1954: „Im Palast...errichteten die „Schwarzköpfigen“, das Volk, nachdem es sich versammelt hatte, / der Herrin des Palastes einen Hochsitz, / der König, der Gott, weilt dort mit ihr zusammen. / Damit das Leben (aller)“

Athena Hippias sind in den mykenischen Dokumenten als Haupt- und Dynastiegötter nachgewiesen<sup>217</sup>; damals wie in historischer Zeit (auch in Athen) sind beide Gottheiten durch ihre enge Verbindung zum Pferd und Streitwagen ausgezeichnet und werden überall als Paar verehrt<sup>218</sup>. Ein weiteres Dokument enthüllt die Herkunft der Palastgöttin von Pylos und Knossos aus Asien<sup>219</sup>. Auch dies hat Herodot richtig erkannt. Er weist glaubwürdig nach, daß der Typus der bewaffneten „Herrin“ (d. h. Himmels-herrin und Götterkönigin) letztlich aus Mesopotamien stammt und von Inanna/Ištar abzuleiten ist<sup>220</sup>. Der Weg dieser kriegerischen Göttin nach Griechenland läßt sich zweifelsfrei rekonstruieren. Sie trat dort einerseits als Aphrodite Urania, andererseits als Athena auf. Beide finden sich unter den zentralen Schutzgöttern der Königsdynastie von Theben (deren nahöstliche Abstammung ja im Mythos besonders betont wurde), Athena mit dem Beinamen „Onka“, der sie als orientalische Palastgöttin charakterisiert<sup>221</sup>. Ihr Standbild und Altar standen unter freiem Himmel, genauso wie Peisistratos das monumentale Standbild der Athena Promachos bei der Reorganisa-

Fortsetzung Fußnote von Seite 302

Fremdländer überwacht werde, / der rechte erste Tag inspiziert werde, / am Schwarzmondtag die „göttlichen Kräfte“ vollkommen gemacht werden, / stellte man am *Neujahr(stag)*, dem Tag der Kultbräuche, / meiner Herrin das Lager auf. / Herausgerissenes Halfagras reinigt man mit Zedernduftstoff, / macht es meiner Herrin zum Lager dort, / macht ihr an dessen Außenseite eine Decke zurecht. / Daß sie auf der Decke der Herzensfreude gut ruhe, / badet sich meine Herrin für den reinen Schoß, / badet sich für den Schoß des Königs, / badet sich für den Schoß Iddindagäns...“ (Römer, SKIZ 128, Kap. VI zum Titel; Text und Übers. auf S. 128 ff., 136 ff.; vgl. *dens.* [1989] Nr. 4, 659–673, bes. 669 f., Z. 167–182 [danach hier zitiert]; *Kramer* [1969] 64 ff.; *Falkenstein* [1953] 90 ff., 367 f.; *Winter* [1983] 306). Zur Kontinuität des Rituals der „Heiligen Hochzeit“ bis in die Perserzeit: Her. 1,131,2–132 in Verbindung mit 1,181,5–183 und 1,199 f. (s. auch A. 220). Die Bestätigung liefert Yašt 5,102 und bes. 17,9 f. Man beachte, daß Aphrodite (z. B. bei der „Heiligen Hochzeit“ mit Anchises) den gleichen Ornat und Schmuck einschließlich einer goldenen Krone und Mitra trägt wie ihre orientalische Vorgängerin Ištar, ein starkes Indiz für den semitischen Ursprung der Aphrodite: Hymn. Hom. Aphr. II 3 ff. und 87–90; dazu *Monika Hörig*, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien* (Neukirchen/Vluyn 1979) 219.

<sup>217</sup> Die Belegstellen bei *J. P. Olivier/L. Godart/C. Seydel/C. Sourvinou*, *Index généraux du linéaire B* (Rom 1973) 168; dazu unter vielen andern *Michael Ventris/John Chadwick*, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge <sup>2</sup>1973) 126, 547 s.v. po-se-da-o; *Burkert* (1977) 84 und 215; *John Chadwick*, *Die mykenische Welt* (Stuttgart 1979) 118 ff. und 131 f.; *Pia de Fidio*, *I dosmoi pilii a Poseidon, una terra sacra di età Micenea* (Rom 1977) passim mit einer historischen Auswertung aller Inschriftenbelege. Zu Poseidon als Götterkönig von Pylos: *Morpurgo*, a.O. 259; *Ventris/Chadwick*, *Documents* 280. Zur Parhedra des Poseidon von Pylos mit dem Titel po-ti-ni-ja (gr. *potnia*), d. h. Herrin im Sinne von Himmelskönigin schlechthin: *Morpurgo*, a.O. 261; *Ventris/Chadwick*, *Documents* 574; *Burkert*, a.O. 84 f.

<sup>218</sup> *M. Detienne/J. P. Vernant*, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs* (Paris 1974) 176.

<sup>219</sup> PY Fr. 1206 (po-ti-ni-ja a-si-wi-ja) bei *Bennett/Olivier*, a.O. 155; vgl. *G. Maddoli*, *Potinja Asiwija. Asia e le relazioni Micenee con l'Anatolia settentrionale*, in: *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 4 (1967) 11 ff.

<sup>220</sup> Her. 1,131,3–132 in Verbindung mit 1,181 f. und 199. Zu den Beinamen der mesopotamischen Schutzherrin der Pferde und Streitwagen s. *Theophilus Goldridge Pinches*, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum: Miscellaneous Texts* (London 1963) 71; dazu *Hilck* (1971) 226 mit 229 A.17.

<sup>221</sup> Aischylos, *Septem* 152–165, bes. 164 f.; Paus. 9,12,2–3; dazu *Simon* (<sup>3</sup>1985) 180 und 260.

tion der (Großen) Panathenäen 566/65 im Freien auf der Akropolis aufstellen ließ. Es stand, wie Abbildungen auf den panathenäischen Preisamphoren zeigen, zwischen zwei mit Hähnen gekrönten Säulen<sup>222</sup>.

Alles spricht somit dafür, daß Peisistratos selbst in „seiner“ Athena nicht die homerische Parthenos der aristokratischen Polisreligion<sup>223</sup>, sondern die prähellenische, mit Ištar wesensgleiche Magna Mater-Virgo der mykenischen Palastreligion gesehen hat. Ihr Wesen hat sich in historischer Zeit am reinsten in der Athena der orphischen Hymnen erhalten. Sie wird als androgyn Himmelskönigin, Jungfrau und Mutter zugleich, siegbringende Kriegsgöttin und Wagenkämpferin besungen, welche die Giganten auf den Feldern von Phlegrai bezwang<sup>224</sup>. Ihr Name „Tritogeneia“ deutet sowohl auf die Geburt der Palastgöttin von Knossos am Tritonbach als auch auf das jährliche Geburtsfest der Mondgöttin Athena vom Tritonsee in Nordafrika, wo sich ihr Kult bis in die Zeit Herodots erhalten hat<sup>225</sup>. Daher war das Jahresfest besonders gut geeignet, mit seinen Zeremonien die Berufung des Peisistratos durch Phye-Athena zu verdeutlichen.

Wie in den Königreichen des Alten Orients hatte das Neujahrsfest der Frühlings-Tagundnachtgleiche auch in Attika seinen Gegenpol in dem Fest der Herbst-Tagundnachtgleiche, den Panathenäen<sup>226</sup>. Aus der Phye-Episode und dem Erechtheus-Mythos erschlossen wir, daß die (Großen) Panathenäen ebenfalls in dem Freudenfest des „Hieros Gamos“ ihren Höhepunkt erreichten. Peisistratos hat offensichtlich eine alte Neleidtradition neubelebt. In der Tyro-Legende hat uns Homer den Kultmythos für das Ritual der „Heiligen Hochzeit“ zu Ehren des Poseidon Hippios und der Athena Hippias von Pylos überliefert, das Peisistratos für die Doppelhochzeit mit Phye-Athena und Koisyra inszenierte. Darin lag für ihn zugleich das Ritual der Königsweihe und die göttliche Herrschaftslegitimation.

Schließlich noch eine letzte Beobachtung: Die Einführung des persischen Großkönigs in die Mysterien seines Oberpriesteramtes nach seinem weltlichen Herrschaftsantritt am Neujahrsfest schloß mit einem Kultmahl ab, bei dem der König in der Rolle des Mithra/Königs Kyros bestimmte Speisen und Getränke einnehmen mußte<sup>227</sup>. Es ist dasselbe Fest, von dem Herodot berichtet: Es werde jedes Jahr ein königliches Gastmahl gegeben, und das sei der einzige Tag, an dem der König sich den Kopf salbe und die Perser beschenke; dieses Fest finde „an dem Tag statt, an dem der König geboren wurde“. Es heiße auf persisch „Týkta“, was in griechischer Sprache „teleion“, zur Hochzeit gehörig, bedeute<sup>228</sup>. Der Austausch von Geschenken ist in Persien wie in

<sup>222</sup> Vgl. Simon, a.O. 191 f. mit Abb. 174, und das Titelbild von Stahl (1987).

<sup>223</sup> So die herrschende Forschungsmeinung; vgl. etwa Kolb (1978) 114; Stahl (1987) 252 f. und Kiechle (wie A. 184) 264 f.

<sup>224</sup> Guilelmus Quandt (Hrsg.), Orphei Hymni (Berlin 1955) Nr. 32, S. 26, Z. 7, 8, 10, 12 f., 17.

<sup>225</sup> Vgl. hier S. 296 mit A. 185 f.

<sup>226</sup> Die Doppelung des Neujahrsfestes bei den Völkern des Alten Orients muß ich anderweitig nachweisen und begründen.

<sup>227</sup> Plutarch, Artaxerxes 3, 2; vgl. auch Her. 1, 71 und 4, 23; Ktesias bei Nikolaos von Damaskos = König (1972) 183 f. § 35 und 42; Binder (1964) 23 ff.; Merkelbach (1984) 31.

<sup>228</sup> Her. 9, 110, 2–3.

Mesopotamien immer ein Neujahrsbrauch gewesen<sup>229</sup>. Durch die Krönung und Investitur mit dem persischen Ornat wurde in dem neuen Herrscher nicht nur Kyros, sondern auch der Gott Mithra wiedergeboren. Daher galt der Neujahrstag, der Tag der Salbkrönung und der „Heiligen Hochzeit“, zugleich als der „offizielle“ Geburtstag des Großkönigs. Nichts beweist schlagender, daß er die Rolle des Tammūz-gleichen Mithra in den Kulthandlungen des Neujahrsfestes spielte, als das Zusammenfallen ihres Geburtstages auf den 16. des 7. Monats Bāgayādīš. Das persische Königsmahl wurzelt in den uralten Tammūz-Inanna-Mysterien von Uruk. Es findet sich wieder in der Doppelhochzeit des Dionysios von Syrakus im Jahre 398, wo der ebenfalls aus dem Osten übernommene „hohe Turm“ das Thronpodest bildete, welches das speisende und zechende Hochzeitspaar über alle anderen Symposiasten weit hinaushob<sup>230</sup>.

Die wichtigsten Details über das persische Königsmahl verdanken wir einem Fragment des Herakleides von Kyme (4. Jahrhundert). Wenn der Großkönig ein Mahl in seinem Palast einnahm, saßen seine adligen Vasallen in der Regel nicht am gleichen

<sup>229</sup> Christensen (1933) 265, 289.

<sup>230</sup> Zum Thron (und den andern Insignien) *Johannes Renger*, Inthronisation, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Bd. 5 (Berlin/New York 1976/80) 128 ff., bes. 129; *Joachim Kreber*, Insignien, ebd. 109 ff. bes. 113. Zum „hohen Turm“ des Dionysios: Cicero, *Tusculanae disputationes* 5,20,59; zu den damit verbundenen Deutungsproblemen *Strobekker* (1958) 240 A.24. Zum Kulthandlung und -gelage der „Heiligen Hochzeit“ in den Tammūz-/Ištarmysterien vgl. nur *Römer*, SKIZ 141, Z.159 f. und 142, Z.199–211, besonders Z.202.209. Es hieß „tākultu“ (*Römer*, a.O. 107 im Kommentar zu Z.202). Dazu unter anderem *Winter* (1983) 259 und A.276 mit einem weiteren Quellenbeleg zu diesem Bankett; zu den archäologischen Zeugnissen mit Bett-, Koitus- und Festbankettszenen ebd. 252 ff. und 346 ff., bes. 367 f. Die Perser haben das semitische Lehnwort im Zuge der Aneignung dieser Mysterien aus dem neuassyrischen Ritual der Königsweihe (Her.1,131,3–132) in der Form von „tykta“ (Her.9,110,2; siehe S. 304 mit A.228) in ihre Sprache und ihren Königskult übernommen. Zum „Kulthandlung“ (tākultu) der Assyrer: *Rintje Frankena*, Tākultu. De sacrale maaltijd in het Assyrische ritueel (Leiden 1954); dazu *Rykle Borger*, Handbuch der Keilschriftliteratur, Band 1 (Berlin 1967) 133; ferner *Govert van Driel*, The Cult of Aššur (Assen 1969) 56 f.; den archäologischen Beleg liefert die weltberühmte Mahlszene des Reliefs vom Gartenfest Assurbanipals bei *Burkhard Fehr*, Orientalische und griechische Gelage (Bonn 1971) 7 ff., besonders 14 ff. mit Tafel 1; die beste Abbildung bei *Richard David Barnett-Ameletto Lorenzini*, Assyrische Skulpturen im British Museum (Recklinghausen 1975) Abbildungen 168–172. Zu Assurbanipal als „Vorgänger“ des Reichsgründers Kyros siehe hier S. 272 mit A.42. Zu dem gewaltigen Thronpodest, welches das Königspaar in der Rolle des Götterkönigspaares weit über alle Symposiasten hinaus erhob: *Römer*, SKIZ 141, Z.169 f. und 142, Z.199. Zu der entsprechenden Thronbühne der persischen Königsweihe vgl. Herakleides von Kyme bei Athenaios, *Deipnosophistai* 4,145 C–E. Zum Zusammenfall des Krönungstages mit dem Geburts- und Hochzeitstag des Königs einer- und dem Neujahrstag andererseits in Persien (Her.9,110–111) und in den mesopotamischen Tammūz-/Ištarmysterien vgl. das Hohelied des Alten Testaments 3,11 b–c bei *Schmökel* (1956) 93 f. und *Åke W. Sjöberg*, Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher, in: *Orientalia Suecana* 21 (Stockholm 1972) 103 ff. mit den Quellenbelegen. Wegen der besonders engen Verbindung des Gottkönigs mit dem Kosmos gilt auch in Ägypten der Neujahrstag als ideales Datum der Krönung und des Geburtstages; vgl. dazu *Bobème-Forgeau*, a.O.96 und *Assmann* (1990) 143 f. Der Anfangstag des Jahres gilt nämlich als Geburtstag des Sonnengottes Re und Wiederkehr der Welterschöpfung. Im Krönungsritual spielt der Pharao die Rolle des Sonnengottes Re und des Neuschöpfers der Weltordnung (= Ma'at): *Eric Hornung*, Geist der Pharaonenzeit (München-Zürich 1989) 48. Zu dem Kulthandlung der Königsweihe in Ägypten vgl. nur *Hans Bonnet*, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952) 400 s.v. Krönung.

Tisch. Vielmehr tafelten König und Gäste in zwei verschiedenen Räumen. Sie waren durch einen Vorhang bei der Verbindungstür derart raffiniert abgetrennt, daß der König zwar seine schmausenden Gefolgsleute genau beobachten konnte, er selbst ihnen aber unsichtbar blieb<sup>231</sup>.

Damit schließt sich unser Kreis. Auf eben diese Herrschaftsmethode der orientalisches- persischen Despotie spielt Aristoteles im Tyrannenkapitel und in der Schrift „Über den Kosmos“ an: sie werde von griechischen Tyrannen angewandt, um den Adel an sklavisches Gehorsam zu gewöhnen<sup>232</sup>. Auch Herodot demonstriert am Modell des Mederkönigs Deiokes – in dessen Machtergreifung und Herrschaftsausübung bereits die Zeitgenossen zweifellos den Prototyp der griechischen Tyrannis sahen und sehen sollten<sup>233</sup> –, daß eine solche Methode zur Sicherung einer Tyrannis aus dem Herrschaftssystem der nahöstlichen Monarchie entlehnt wurde. Deiokes soll erstmals eine Hofordnung eingeführt haben, welche seine Vasallen zu strikter Subordination verpflichtete: Keiner durfte beim König eintreten, alles verhandelte er durch Boten; niemand bekam den König zu Gesicht. Mit diesen Vorschriften wollte Deiokes erreichen, daß „seine Altersgenossen, die mit ihm aufgewachsen waren, aus ebenso vornehmer Familie stammten und ihm an Tüchtigkeit nicht nachstanden, nicht mißgünstig und aufrührerisch wurden. Sie sollten ihn für ein Wesen anderer Art (d. h. einen ihnen weit entrückten Gottkönig) halten, wenn sie ihn nicht sahen.“<sup>234</sup> Nach dem Vorbild der Meder- und Perserkönige blieb also der Tyrann den am Hof versammelten Höflingen in der Regel unsichtbar, um sie daran zu gewöhnen, in ihm ein göttliches Wesen zu sehen. Und nach dem gleichen Vorbild galt der irdische Hofstaat als ein Abbild der himmlischen Hofordnung<sup>235</sup>.

Im Jahre 374/73 behandelte der Redner Isokrates in seinen Schriften an den jungen zyprischen Dynasten Nikokles das Thema wahren Herrschertums. Das Bild, das er dort von der Monarchie entwirft, sucht eine Brücke zur politischen Gegenwart zu schlagen und auf sie einzuwirken. Dabei charakterisiert er die Monarchie als ein Abbild der Ordnung im Reich der Götter. Der Monarch verkörpere das Gesetz des Götterkönigs. Unter den geschichtlichen Beispielen für die Überlegenheit einer solchen Verfassungsform führt er ausdrücklich neben dem Perserkönig seinen Zeitgenossen Dionysios von Syrakus an<sup>236</sup>.

<sup>231</sup> Herakleides von Kyme bei Athenaios, *Deipnosophistai* 4,145 B–C in bezug auf das Alltagsmahl des Großkönigs; zum Kultmahl der „Heiligen Hochzeit“ des Neujahrsfestes (= Týkta), das der König zusammen mit seinen Gästen in einem großen Bankettsaal des Neujahrsfesthauses einnahm: Herakleides, a.O.4,145 C–E; dazu *Widengren* (1965) 152 und hier S.309 A.244.

<sup>232</sup> Arist. Pol. 5,9,1313b 7 = *Heuss* (1971) 3 Nr.5 = hier S.263; Arist., *de mundo* 21–23, p.398.

<sup>233</sup> Her. 1,96–101; dazu im einzelnen *Berve* (1967) Bd.1,196.

<sup>234</sup> Her. 1,99–100; das Zitat: 1,99,2.

<sup>235</sup> Zu Ekbatana und der von Deiokes erbauten Residenz als Abbild des Kosmos, in dessen Mitte innerhalb des goldenen Mauerwalls der Großkönig als Ebenbild des Sonnengottes Mithra thront: Her. 1,98,4–99; *Hans Peter L'Orange*, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo 1953) 10. Auch hierzu findet sich eine enge Analogie in der befestigten Königsresidenz des Dionysios I. in Syrakus: Diodor 14,7,1–3; Platon, ep. 7,349D; Plutarch, *Dion* 29,3; dazu *Strobecer* (1958) 52; *Berve* (1967) Bd. 1, 225 f.; *Eduard Frolou*, *Organisation und Charakter der Herrschaft Dionysios' des Älteren*, in: *Klio* 57 (1975) 118.

<sup>236</sup> Isokrates, *Or.* 3,23 und 26; dazu *Strobecer* (1958) 106 f. und 110.

## 5. Zusammenfassung

Der Vergleich mit dem Herrschaftssystem der nahöstlichen Königreiche hat zu einem Ergebnis geführt, das die griechische Tyrannis gegenüber dem Bild, das sich die bisherige Forschung von ihr gemacht hat<sup>237</sup>, in einem neuen Licht zeigt. Ausgewählt wurden zwei historische Beispiele, weil sie quellenmäßig besonders gut bezeugt sind: Peisistratos von Athen repräsentiert die Epoche der Älteren, Dionysios von Syrakus die der Jüngeren griechischen Tyrannis. Es konnte nachgewiesen werden, daß diese Herrschaftsform neben der Polisverfassung steht und ihr von außen übergestülpt wurde. Sie wurde Mitte des 7. Jahrhunderts durch Vermittlung der Lyder aus dem Nahen Osten ins griechische Mutterland eingeführt und gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Syrakus in Sizilien erneuert, wobei sich Dionysios I. und seine Nachfolger das persische Herrschaftssystem zum Vorbild nahmen.

Damit konnte nach sorgfältiger Prüfung der von den Quellen tradierten Sachverhalte die These der antiken Autoren wie des Archilochos, Simonides, vor allem aber des Herodot (Deiokes-Exkurs) und Aristoteles (Tyrannenkapitel der ‚Politik‘) bestätigt werden, daß die Griechen diese Herrschaftsform aus den Barbarenmonarchien des Vorderen Orients und Ägyptens entlehnt haben.

Aus dem gemeinsamen Ursprung erklären sich auch die Übereinstimmungen zwischen beiden Herrschaftssystemen. Sie betreffen nicht nur die Art und Weise, wie Usurpatoren gewaltsam nach der Krone griffen und den Machtapparat (Söldner, Leibwache, neuer Hofadel der „Freunde und Verwandten“, Spionagesystem), mit dem sie die Alleinherrschaft festigten, sondern vor allem die Anstrengungen, die illegal gewonnene Macht mit einem ritualisierten Hofzeremoniell religiös zu untermauern.

Der „Tyrann“ ist per definitionem „Herr“ (lydisch: *tūran*) und „Gott“ wie die sumerischen, babylonischen, assyrischen und persischen Priesterkönige. Er muß sich zu diesem Zweck in die Aufgaben seines Oberpriesteramtes im Rahmen des Neujahrsfestes einweihen lassen. Dabei nimmt er mit dem Titel, der Rolle und den Insignien auch das Wesen des Götterkönigs und Schöpfergottes (lydisch: *tūran* als Beiname des Attis und der Ištar-gleichen Kybele) an, der alljährlich die Mächte des Chaos und der Gesetzlosigkeit besiegt und im Mysterium der „Heiligen Hochzeit“ mit der Götterkönigin die Weltordnung und das Leben auf der Erde neu erschafft<sup>238</sup>.

Die tragende Rolle in den Legitimationsriten der Königsweihe fiel der Priesterkönigin zu. Wie im Alten Orient schöpften nämlich die griechischen Usurpatoren aus dem Bewußtsein, von der Göttin zum Gatten ausgewählt und ihrer Machtsymbole für würdig befunden worden zu sein, die göttliche Legitimation ihrer Herrschaft. Daher wurde die dynastische Legitimität matrilinear übertragen. Der Usurpator Gyges heiratete die Gattin des von ihm ermordeten Kandaules aus der „assyrischen“ Dynastie der

<sup>237</sup> Vgl. dazu nur *Stabl* (1987), *Elke Stein-Hölkeskamp*, Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit (Stuttgart 1989) 139–68 und *Dahlbeim* (1992) 149 ff.

<sup>238</sup> Zu diesem Zweck der „Heiligen Hochzeit“ vgl. die Hymne Iddindagāns bei *Römer*, SKIZ 141, Z.171. Zu *tūran* als Epitheton des lydisch-etruskischen Götterherrn und der Himmels-herrin: *E. Vetter*, in RE 7A 2 (1948) Sp. 1370f. s.v. *Tūran*.

Herakliden in einer „Heiligen Hochzeit“ und verknüpfte so die neue Dynastie der Mermnaden mit der alten. Der ehemalige Kommandant der königlichen Leibgarde gewann durch den Anschluß an den Stammbaum seines Vorgängers eine Ahnenreihe bis hin zu dem Götterkönig Bēl (= Aššur) und Ištar und wurde durch seine neuen Gotteseltern mit einer höchst vornehmen, göttlichen Aszendenz ausgestattet<sup>239</sup>.

550 räumte Kyros seinem besiegten Gegner, dem medischen Großkönig Astyages, die Ehrenstellung eines „Vaters“ ein, um mit dessen Tochter Amytis die „Heilige Hochzeit“ in einer Art künstlicher Geschwisterehe feiern zu können. Auf diese Weise sollte seine Usurpation dynastische Legitimität und göttliche Weihe erhalten. Amytis erhielt den höchsten Rang im Harem des Kyros, indem sie zur „Königin-Mutter“ befördert wurde<sup>240</sup>. Auch Darius I. heiratete die Töchter des Kyros, Atossa und Artystone, und übernahm mit ihnen den Harem seines ermordeten Vorgängers Gaumata<sup>241</sup>. Dem entsprach seine Heiratspolitik in Ägypten. Im hieroglyphischen Text der neuen Darius-Statue aus Susa wird Vištāspa, der Vater des Usurpators, als „Gottesvater“ bezeichnet. Diesen Titel pflegte das ägyptische Hofprotokoll einem Mann nichtköniglichen Blutes zu verleihen, dessen Sohn eine königliche Erbin heiratete<sup>242</sup>.

<sup>239</sup> Vgl. hier S. 265 und 270 mit A. 37. Bēl (= Aššur) ist der gemeinsame Stammvater der lydischen Herakliden (Her. 1,7,2) und der persischen Achaimeniden (Her. 7,61): *Tümpel*, RE 3,1 (1897) Sp. 261 und 263 s.v. Bēlos. Die „Heilige Hochzeit“ ergibt sich aus 1. den Ištar-Motiven (Her. 1,11,2. 13,1), 2. der damit (wie in Mesopotamien [Her. 1,199] und Persien [Her. 1,131,2–132; Strabon, Geogr. 11,14 (C532) 16] verbundenen sakralen Prostitution (Her. 1,93,3, 94 und Strabon, a.O.; *Lehmann-Haupt*, RE 7,2 [1912] Sp. 1965f. s.v. Gyges Nr.2; *Welcker*, ebd. 1966; *Wolfgang Fauth*, Zum Motivbestand der platonischen Gygeslegende, in: Rhein. Museum 113 [1970] 1ff., bes. 38ff., *Mario Torelli*, Il santuario greco di Gravisca, in: Parola del Passato 32 [1977] 430, *Winter* [1983] 334ff. und *W. Fauth*, Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, in: Jahrb. f. Antike u. Christentum 31 [1988] 24ff., bes. 37) und 3. dem Attis-Kult (Her. 1,34–35; dazu *Eduard Meyer*, RE 2,2 [1896] Sp. 2262 s.v. Atys Nr.2). Die Übernahme des Bēl- und Ištarkultes der Assyrer durch den Lyderkönig Gyges bestätigen eine Inschrift Assurbanipals aus der Zeit um 648 (*George Smith*, History of Assurbanipal transl. from the cuneiform inscriptions [London 1871] 1 und 78 in der deutschen Übersetzung bei *H. Gelzer*, Das Zeitalter des Gyges, in: Rhein. Mus. 30 [1875] 233 S.1–2) und der assyrische Sonnenlöwe mit dem ihm gegenüberstehenden Mondrind als Wappentiere der Mermnaden auf den Goldmünzen des Gyges (*W. Schwabacher*, Griechische Münzkunst [1974] 18 und Taf. 1).

<sup>240</sup> Ktesias (Photios § 2) = *König* (1972) 2 § 2.

<sup>241</sup> Her. 3,88–89. Atossa erhielt eine exklusive Stellung als „Palastdame“ (= Königin, Hauptfrau): Her. 7,3,4; vgl. auch Aischylos, Perser 150–55. Sie setzte durch, daß entgegen der Erbfolgeordnung nicht der ältere Sohn des Darius, sondern dessen jüngerer Bruder Xerxes Nachfolger wurde, weil er ihr Sohn war: Her. 7,2–3; *Dandamaev* (1976) 168 mit A.723. Zur Mutter-Gattin als Überträgerin des königlich-göttlichen Blutes und Garantin der Nachfolge in Ägypten: *Marie-Ange Bonhême-Annie Forgeau*, Pharaon, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers (München–Zürich 1989) 65f. und 132f. zum Ritual der „Heiligen Hochzeit“ (dazu Her. 1,182,1–2), die ebenfalls mit sakraler Prostitution verbunden war: Diodor 1,47; Strabon, a.O. 17,1,46 (p.816) und Her.2,126; dazu *Fauth* (1988 wie A.239) 32–34; vgl. auch *Hans Bonnet*, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952) 578ff. s.v. Pallakide.

<sup>242</sup> *Ursula Kaplony-Heckel*, Historisch-chronologische Texte III. Ägyptische historische Texte: Die in Susa neu entdeckte Statue des Darius I. in: TUAT Band 1, Lieferung 6 (Gütersloh 1985) 611: Text Nr. 2, Z 4; *Boyo Ockinga*, in: TUAT Band 2, Lieferung 4 (1988) 554; dazu *Dieter Metzler*, Reichsbildung und Geschichtsbildung bei den Achaimeniden, in: *Hans G. Kippenberg* (Hrsg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft (Frankfurt/Main 1977) 311 A.178 und

Das Resultat der „Heiligen Hochzeit“ war auch hier die Anerkennung als Pharao Ägyptens und Gottkönig<sup>243</sup>. Bereits in den uralten sumerischen Tammüz- und Inanna-Mysterien war die Rolle der Götterherrin in den zwei Aspekten der „Mutter“ und „Jungfrau“ in enger Anlehnung an den Mythos (Ištar, Geštinanna) doppelt besetzt und wurde von der „Königin-Mutter“ und der „Palastdame“ verkörpert. Die Kontinuität dieser Mysterien erklärt, warum auch die persischen Großkönige in einer Verwandtenehe die zwei Lieblingsfrauen ihres Harems ehelichten und die mythische Rolle der Götterkönigin Anāhitā im Ritus der „Heiligen Hochzeit“ doppelt mit der „Königin-Mutter“ und der „Palastdame“ besetzten<sup>244</sup>.

Fortsetzung Fußnote von Seite 308

*Bonhême-Forgeau* (wie A.241) 222. Dementsprechend war die Frau des Hystaspes nach dem Verständnis der ägyptischen Priester die „Gottesmutter“, also Inkarnation der Göttin Neith-Isis. Zu Darius I. als Sohn der Neith: *Robert S. Bianchi*, Perser in Ägypten, in: Lexikon der Ägyptologie Band IV (Wiesbaden 1982) 949 A.26 mit den Quellenbelegen. Zu dem entsprechenden ägyptischen Königsdogma: *Bonhême-Forgeau*, a.O. 66 ff.

<sup>243</sup> *Kaplony-Heckel*, a.O. 610, Text 1: „Der gute Gott, der Herr der Beiden Länder Darius – er lebe ewig!“ Vgl. auch a.O. 610f., Text 2, Z.1–4 und 611, Text 3, Z.1–5.

<sup>244</sup> Tasmüz-Inanna-Mysterien: *Helck* (1971) 80. Zu Inanna/Ištar, dem sumerisch-semitischen Pendant der ägyptischen Muttergottheit Neith-Isis als Mutter- und Schwestergemahlin des Urkönigs Dumuzi/Tammüz von Uruk in einer Person vgl. nur *H. Zimmern*, Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit, Reihe I (Leipzig 1912) Nr. 2; *Schmökel* (1956) 94 und A.1 mit weiteren Quellenbelegen. Zur Doppelbesetzung ihrer Rolle mit zwei Priesterköniginnen beim Hieros Gamos mit dem Gottkönig Šusin von Ur (ca. 1989–1980): *Falkenstein* (1953) 120, Z.19–27, und *Schmökel* (1956) 13 und A.2 mit archäologischen Belegen. Zu dem persischen Kultmythos der Doppelhochzeit und Verwandtenehe: Yašt 5,34; 9,14.15.34; 17,34; dazu *Widengren* (1965) 41 ff., bes. 44f.; zur „Palastdame“ des Kyros, Kassandane (Tochter des Achaimeniden Pharnaspes): Her. 3,2,2. Nach D(e)ionon, FGrH 690 F12(17) aus Athenaios, Deipnosophistai 13,3p.556B „erträgt die Königin bei den Persern die große Zahl der Konkubinen, weil der König als Herr über seine rechtmäßige Gattin herrscht und die Königin von den Nebenfrauen mit großer Ehrerbietung behandelt wird; erweisen sie ihr doch die Proskynese.“ Zu der entsprechenden Sitte in den nahöstlichen Monarchien (z. B. in Ugarit): *H. Donner*, in: Festschrift Friedrich (1959) 121 und *Seux* (wie A.246) 160 E 2 § 69. Zur Inzestehe der medischen und persischen Großkönige mit der Mutter, Schwester und/oder Tochter: Her. 3,31,3–6; *Christensen* (1933) 291. Zu dem aitiologischen Mythos (der dreifachen Inzestverbindung des Ahura Mazda mit der Mutter, Schwester und Tochter, aus der Sonne, Mond und Sterne gezeugt wurden) vgl. *Widengren* (1965) 288 f. mit dem Quellenbeleg. Zu dem gleichen Kultmythos aus der Palastreligion der griechischen Frühzeit vgl. die orphische ‚Theogonie‘ bei *Otto Kern*, Orphicorum Fragmenta (Berlin <sup>2</sup>1963) 138–140, F. 58, 59 und S. 193, F. 153: Inzestehe des prähellenischen Zeus mit seiner Mutter Rhea, die dann als Demeter seine Gattin wurde, mit der Schwester Hera und der Tochter Persephone, die ihm Dionysos gebar; dazu auch den orphischen Papyrus von Derveni bei *Reinhold Merkelbach*, in: Zeitschr. für Papyrol. und Epigr. 1 (1967) 31 Col. 22, und *Wolfgang Fauth*, RE 9A 2 (1967) Sp. 2234 s.v. Zagreus; zur Teilnahme von Königin und Königin-Mutter am Kultmahl der „Heiligen Hochzeit“ bei den Achaimeniden vgl. Herakleides von Kyme (wie A.231) 4,145 C–E.

Zu den „inzestuösen“ Rollenverschmelzungen von Mutter-, Schwester- und Tochttergattin der weiblichen Dimension des Göttlichen (z. B. Isis oder Hathor) in der Königtologie der Ägypter immer noch grundlegend *Helmuth Jacobsohn*, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter (Ägyptologische Forschungen 8, Glückstadt–Hamburg–New York 1938) 18 f.; *Jan Assmann*, in: Lexikon der Ägyptologie IV (Wiesbaden 1982) 264–266 s.v. Muttergattin; 266–271 s.v. Muttergottheit mit Quellenbelegen und weiterführender Literatur; *ders.* (1990) 161. Zum Titel der Königin als „Gemahlin des Gottes“ bzw. „Mutter des Gottes“ im Neuen Reich:

Nichts beweist schlagender den Ursprung der Tyrannis im Alten Orient als die Tatsache, daß auch Peisistratos und Dionysios I. von Syrakus sich über die griechische Sitte der Monogamie hinweggesetzt und die „Heilige Hochzeit“ mit zwei weiblichen Hauptdarstellerinnen vollzogen haben<sup>245</sup>. Die ganze Institution geht auf die Assyrer zurück. Dort hatte die „Königin-Mutter“ eine eigene Hofhaltung mit zahlreichen Beamten und Dienern. Sie bezog eigene Einkünfte aus Ländereien, ja sie hatte sogar eine eigene Residenz. Nächst ihr war die „Palastdame“ (*ša ekalli*), d.h. des Königs Gemahlin, die einflußreichste Frau am Hof. So läßt König Sanherib (705–681) für seine Gattin Naqi'a einen eigenen Palast bauen. Sie verfügte ebenfalls über einen

Fortsetzung Fußnote von Seite 309

Assmann, a.O. (1982) 265 A.3; Wolfgang Schenkel in: Lexikon der Ägyptologie (= LÄ) III (1980) 473 f. s.v. Königinnentitel; Bettina Schmitz, LÄ II (1977) 824 f. s.v. Gottestochter; Michel Gittou – Jean Leclant, LÄ II, 792–812 s.v. Gottesgemahlin; Lotbar Störk, LÄ II,6 mit A.21 s.v. Erotik; zum Kultmythos der königlichen Inzestehen: Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952) 364 f. s.v. Kamutef; Helmuth Jacobsohn, LÄ III (1980) 308 f. s.v. Kamutef, der „Stier seiner Mutter“: Der Kamutef steht danach in engem Zusammenhang mit dem göttlichen Königtum. Ein Gott, der König, der eine Göttin, die Königin, im gleichen Akt der „Heiligen Hochzeit“ zu seiner Gattin wie zu seiner Mutter macht, indem sie den zeugenden Sonnenkönig selbst wiedergebirt als „Sohn“. Der Kamutef stellt die Wesenseinheit eines göttlichen Vaters und eines göttlichen Sohnes dar, so auch des Sonnengottes und des Pharaos, und damit auch die Wesenseinheit der gesamten gott-menschlichen Ahnenreihe mit dem Gott einer- und dem jeweils regierenden König andererseits. So dürfte er „eine Sonderform des Ka schlechthin sein, des die Reihe der Pharaonen miteinander verbindenden Schöpfergeistes“ (a.O. 309). Zum Kamutefmythos als der Kultlegende der „Heiligen Hochzeit“ in Ägypten vgl. auch Winfried Barla, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reichs (Münchner Ägyptologische Studien 32, München–Berlin 1975) 34 f. und 65 f. im Anschluß an Eberhard Otto, Legitimation des Herrschers im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum 20 (1969) 393 f.; ferner Bobême-Forgeau (wie A.241) 65 f. und 131. Zu dem entsprechenden (orphischen) Kultmythos der „Heiligen Hochzeit“ in der „Königstheologie“ der Peisistratiden vgl. Her. 6,107: Traumvision des Hippas, er wohne seiner Muttergattin Athena Polias im Erechtheus-Tempel auf der Akropolis von Athen bei und werde so rechtmäßig von der Stammutter seines Geschlechts wieder in die Herrschaft eingesetzt. Eine genaue Parallele des Motivs die Traumvision Cäsars bei Sueton, Divus Iulius 7,1–2. Zu dieser (Kamutef-)Rolle der ägyptischen Pharaonen der Saitendynastie als Beischläfer der Muttergattin Athena von Saïs (= Neith): Her. 2,63–64. Dazu Assmann, LÄ IV, 264 mit A.7 und 8: Min-Kamutef bzw. Horus vergewaltigen ihre Muttergattin Isis, um sich als „Sohn“ neu zu erzeugen; vgl. auch Maria Münster, Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches (Münchner Ägyptologische Studien 11 [München–Berlin 1968] 129; Jan Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete (Zürich 1975) Nr. 212. Während der Saitendynastie und der anschließenden Perserherrschaft übernimmt die Göttin Neith die Rolle der Isis als Muttergattin des horusgleichen Pharaos: Her. 2,63,4–64; dazu A. Rusch, RE 16,2 (1935) Sp. 2196.2200.2212 s.v. Neith; Otto a.O. 394; Hartwig Altenmüller, Letopolis und der Bericht des Herodot über Papremis, in: Ex Oriente Lux 18 (Leiden 1965) 271 ff. Zur Herkunft der orphischen Dionysos- und Demetermysterien von dem ägyptischen Osiris- und Isis- (bzw. Neith-)Kult allgemein Her. 2,42 ff. 169.170–172 und besonders 2,81–82; dazu K. Ziegler, RE XVIII 1 (1939) Sp. 1264 s.v. Orpheus; Fauth (wie oben) Sp. 2280 s.v. Zagreus.

<sup>245</sup> Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von Strobeker (1958) 68 mit A.52 auf S. 207.

besonderen Hofstaat mit selbständiger Kanzlei, Beamten, Handwerkern, Gesinde und Sklaven<sup>246</sup>.

Wie die dynastische Heiratspolitik der Tyrannen in krassem Widerspruch zum Eherecht der Polisgriechen, aber im Einklang mit jener der Barbarenkönige des Alten Orients steht, so zeigt das ganze Konzept der „Schöpfungsherrschaft“, in dem der Tyrann zum König und Ebenbild des Schöpfergottes erhöht und seine adligen Gefolgsleute zu abhängigen, willenlosen „Sklaven“ erniedrigt werden, einen unüberbrückbaren Gegensatz zu dem Ideal der Gleichheit und Freiheit einer aristokratisch oder demokratisch verfaßten Polisordnung. Daß es allerdings zu diesen Widersprüchen kommen konnte, hatte die adlige Führungsschicht der Polis durch ihr ungerechtes Regiment und die Ausbeutung des nichtadligen Demos selbst zu verantworten. Denn, wie Aristoteles in der ‚Politik‘ (5,3, 1310b 13–15) ausführt, „entsteht der Tyrann aus dem Kampf des Volkes und der Menge gegen die Vornehmen, damit das Volk durch diese nicht weiter unterdrückt werde“.

Der ethische Anspruch des Tyrannen, der kosmischen Ordnung auch auf der staatlich-gesellschaftlichen Ebene wieder Geltung zu verschaffen, hat ihm ohne Zweifel große Sympathien bei den Unterschichten verschafft. Damit war der Weg geebnet für die Renaissance eines Priesterkönigs und eines auf der Naturreligion der Frühzeit beruhenden Palastkultes, in denen sich mykenische Traditionen und orientalische Einflüsse zu einer schwer trennbaren Einheit verbanden.

### Literaturverzeichnis

RE: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neu bearb. v. G. Wissowa et al., zahlreiche Bde. (Stuttgart 1894 ff.).

Wb Myth: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von Hans Wilhelm Haussig (Stuttgart 1965 ff.).

Alföldi (1955): *Andreas Alföldi*, Gewaltherrschaft und Theaterkönig. Die Auseinandersetzung einer attischen Ideenprägung mit persischen Repräsentationsformen im politischen Denken und in der Kunst bis zur Schwelle des Mittelalters, in: K. Weitzmann (ed.), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend, Jr.* (Princeton 1955) 15–55.

Andrewes (1982): *Antony Andrewes*, The Tyranny of Pisistratus, in: *The Cambridge Ancient History*, Vol. 3,3: *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.* (Cambridge <sup>2</sup>1982) 392–416.

Archilochos *West*: *Martin Litchfield West* (Ed.), *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati* Vol. I (Oxford 1971) 1 ff.

<sup>246</sup> *Meissner* (1920) 75 f. und zuletzt *Marie-Joseph Seux*, in: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 6 (Berlin–New York 1980–1983) 160–162 s.v. Königtum E 1–3 (*Les femmes et le pouvoir*) § 64–73 mit Beispielen samt Quellenbelegen und weiterer Literatur.

- Archilochos *Diebl*: *E. Diebl*, *Anthologia Lyrica Graeca I*<sup>3</sup> (1949–52).
- Assmann* (1990): *Jan Assmann*, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München 1990).
- Balcer* (1987): *Jack Martin Balcer*, *Herodotus & Bisitun: Problems in Ancient Persian Historiography* (*Historia Einzelschriften* 49, Stuttgart 1987).
- Berve* (1967): *Helmut Berve*, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 Bde. (München 1967).
- Binder* (1964): *Gerhard Binder*, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (*Beiträge zur klassischen Philologie* 10, Meisenheim am Glan 1964).
- Brandenstein-Mayrhofer* (1964): *Wilhelm Brandenstein/Manfred Mayrhofer*, *Handbuch des Altpersischen* (Wiesbaden 1964).
- Burkert* (1977): *Walter Burkert*, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977).
- Christensen* (1933): *Arthur Christensen*, *Die Iranier*, in: *Kulturgeschichte des Alten Orient*, Bd. 3, 1 (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 3.3.1, München 1933).
- Clauss* (1990): *Manfred Clauss*, *Mithras-Kult und Mysterien* (München 1990).
- Cobet* (1981): *Justus Cobet*, *König, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann*, in: *Elisabeth Charlotte Welskopf* (Hrsg.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Bd. 3 (Berlin 1981) 11–66.
- Cumont* (<sup>3</sup>1923): *Franz Cumont*, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit* (3. Auflage besorgt von *Kurt Latte*, Leipzig 1923, Neudruck 1975).
- Dablbeim* (1992): *Werner Dablbeim*, *Die griechisch-römische Antike, Band 1: Herrschaft und Freiheit: Die Geschichte der griechischen Stadtstaaten* (München/Wien/Zürich 1992).
- Dandamaev* (1976): *Muchammed Abdulkadyrovic Dandamaev*, *Persien unter den ersten Achämeniden* (6. Jahrhundert v. Chr.), übersetzt von *Heinz-Dieter Pobl* (Wiesbaden 1976).
- Dandamaev* (1989): *M. A. Dandamaev*, *A political History of the Achaemenid Empire*, translated into English by *W. J. Vogelsang* (Leiden/Köln 1989).
- Diakonoff* (1985): *Igor Michajlovic Diakonoff*, *Media*, in: *The Cambridge History of Iran*, Vol. 2 (Cambridge 1985) 36–148.
- Drews* (1979): *Robert Drews*, *The First Tyrants in Greece*, in: *Historia* 21 (1972) 129–144, zit. nach: *ders.*, *Die ersten Tyrannen in Griechenland*, in: *Kinzl* (1979) 256–280.
- Falkenstein* (1953): *Adam Falkenstein*, in: *Falkenstein/Wolfram von Soden*, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Zürich/Stuttgart 1953).

- Frisk* (<sup>2</sup>1972–73): *Hjalmar Frisk*, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 3 Bde. (Heidelberg <sup>2</sup>1972–73).
- Frye* (1962): *Richard Nelson Frye*, *The Heritage of Persia* (London 1962), zit. nach: *ders.*, *Persien* (Zürich 1962).
- (1984): *Richard Nelson Frye*, *The History of Ancient Iran* (Handbuch der Altertumswissenschaft 3.7, München 1984).
- Gehrke* (1990): *Hans-Joachim Gehrke*, *Geschichte des Hellenismus* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, Band 1 A, München 1990).
- Grayson* (1975): *Albert Kirk Grayson*, *Assyrian and Babylonian Chronicles: Texts from Cuneiform Sources*, Vol. 5 (Locust Valley, N.Y. 1975).
- Gschnitzer* (1977): *Fritz Gschnitzer*, *Die sieben Perser und das Königtum des Dareios. Ein Beitrag zur Achaimenidengeschichte und zur Herodotanalyse* (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1977, Nr. 3, Heidelberg 1977).
- (1981): *Fritz Gschnitzer*, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit* (Wiesbaden 1981).
- Helck* (1971): *Wolfgang Helck*, *Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (München/Wien 1971).
- Heuss* (1962): *Alfred Heuss*, *Hellas*, in: *Propyläen Weltgeschichte*, Bd. 3 (Berlin/Frankfurt/Wien 1962) 69–400.
- (1971): *Alfred Heuss*, *Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus*, in: *Antike und Abendland* 17 (1971) 1–44.
- Hinz* (1976/1979): *Walther Hinz*, *Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achämeniden*, 2 Bde. (Baden-Baden 1976/1979).
- Kienast* (1973): *Dietmar Kienast*, *Philipp II. von Makedonien und das Reich der Achaimeniden* (München 1973).
- Kinzl* (1979): *Konrad Heinrich Kinzl*, *Betrachtungen zur älteren Tyrannis*, in: *ders.* (Hrsg.), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen* (Wege der Forschung 510, Darmstadt 1979) 298–325.
- Knauth-Nadjmabadi* (1975): *Wolfgang Knauth* in Verbindung mit *Seffoddin Nadjmabadi*, *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, dargestellt nach den antiken und einheimischen Quellen* (Wiesbaden 1975).
- Koch* (1984): *Klaus Koch*, *Weltordnung und Reichsidee im alten Iran*, in: *Peter Frei – Klaus Koch*, *Die Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Orbis biblicus et orientalis 55, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1984) 45–117.
- Kolb* (1978): *Frank Kolb*, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden*, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäol. Instituts* 92, 1977 (Berlin 1978) 99–138.

- Kraay* (1976): *Colin Mackennal Kraay*, Archaic and Classical Greek Coins (London 1976).
- Kramer* (1969): *Samuel Noah Kramer*, The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer (London 1969).
- Kron* (1976): *Ute Kron*, Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen (Mitteilungen des Deutschen Archäol. Instituts, Beih. 5, Berlin 1976).
- Labat* (1939): *René Labat*, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Etudes d'Assyriologie, Vol. 2 (Paris 1939).
- Lommel* (1927): *Hermann Lommel*, Die Yäst's des Awesta (Göttingen/Leipzig 1927).
- (1978): *Hermann Lommel*, Die Späher des Varuna und Mitra und das Auge des Königs, in: *Oriens* 6 (1953), abgedruckt in: *ders.*, Kleine Schriften, hrsg. v. *Klaus L. Janert* (Wiesbaden 1978) 294–304.
- Meissner* (1920): *Bruno Meissner*, Babylonien und Assyrien (Heidelberg 1920).
- (1925): *ders.*, Babylonien und Assyrien, Bd. 2 (Heidelberg 1925).
- Meister* (1990): *Klaus Meister*, Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus (Stuttgart/Berlin/Köln 1990).
- Merkelbach* (1984): *Reinhold Merkelbach*, Mithras (Königstein/Ts. 1984).
- Meyer* (1939): *Eduard Meyer*, Geschichte des Altertums, Bd. 4, 1: Das Perserreich und die Griechen bis zum Vorabend des Peloponnesischen Krieges, hrsg. v. *Hans Erich Stier* (Stuttgart <sup>3</sup>1939, Neudruck Darmstadt 1980).
- Moortgat* (1949): *Anton Moortgat*, Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst (Berlin 1949).
- Nilsson* (<sup>3</sup>1967): *Martin P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft (Handb. der Altertumswiss., Bd. 5, 2, 1, München <sup>3</sup>1967).
- Nyberg* (1938): *Henrik Samuel Nyberg*, Die Religionen des Alten Iran (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 43, Uppsala 1938, Neudruck Osna-brück 1966).
- Oemisch* (1977): *Christian Oemisch*, König und Kosmos. Studien zur Frage kosmologischer Herrschaftslegitimation in der Antike (Diss. Berlin 1977).
- Pritchard* (1955): *James Bennett Pritchard*, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton 1955).
- Raaflaub* (1980): *Kurt Raaflaub*, Des freien Bürgers Recht der freien Rede, Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie, in: *Werner Eck* u. a. (Hrsg.), Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff (Köln/Wien 1980) 7–57.

(1985): *Kurt Raaflaub*, Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen (Vestigia 37, München 1985).

*Renger* (1975): *Johannes Renger*, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Bd. 4 (1972–75) 251–59 s.v. Heilige Hochzeit. A. Philologisch.

*Römer*, SKIZ: *Willem Hendrik Philibert Römer*, Sumerische „Königshymnen“ der Isin-Zeit (Leiden 1965).

*Ruschenbusch* (1966): *Eberhard Ruschenbusch*, Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesamtwerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte (Historia Einzelschriften 9, Wiesbaden 1966).

*Schmökel* (1957): *Hartmut Schmökel*, Geschichte des Alten Vorderasien (Handbuch der Orientalistik 2.3, Leiden 1957).

*Simon* (<sup>3</sup>1985): *Erika Simon*, Die Götter der Griechen (München <sup>3</sup>1985).

Solon *West*: *Martin Litchfield West* (Ed.), Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati, Vol. II (Oxford <sup>2</sup>1992) 140 ff.

*Spahn*: (1977): *Peter Spahn*, Mittelschicht und Polisbildung (Frankfurt/Bern/Las Vegas 1977).

*Stabl* (1987): *Michael Stabl*, Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates (Stuttgart 1987).

*Strobecker* (1958): *Karl Friedrich Strobecker*, Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus (Wiesbaden 1958).

*Treu* (1959): *Max Treu* (Hrsg.), Archilochos, griech. und deutsch (München 1959).

*Vermaseren* (1965): *Maarten Jozef Vermaseren*, Mithras de geheimzinnige God (Amsterdam 1959), zit. nach *ders.*, Mithras. Geschichte eines Kultes (Stuttgart 1965).

*Versnel* (1970): *Hendrik Simon Versnel*, Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph (Leiden 1970).

*Walser* (1966): *Gerold Walser*, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe (Teheraner Forschungen 2, Berlin 1966).

(1984): *Gerold Walser*, Hellas und Iran. Studien zu den griechisch-persischen Beziehungen vor Alexander (Erträge der Forschung 209, Darmstadt 1984).

*Weber-Schäfer* (1976): *Peter Weber-Schäfer*, Einführung in die antike politische Theorie, Bd. 1: Die Frühzeit (Darmstadt 1976).

*Weinstock* (1971): *Stephan Weinstock*, Divus Julius (Oxford 1971).

*Widengren* (1965): *Geo Widengren*, Die Religionen Irans (Stuttgart 1965).

(1976): *Geo Widengren*, Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen, in: *Hildegard Temporini* (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. 2.9.1 (Berlin/New York 1976) 220–306.

*Wieseböfer* (1978): *Josef Wieseböfer*, Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I. (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Gesch. 13, Bonn 1978).

(1980): *Josef Wieseböfer*, Die „Freunde“ und „Wohltäter“ des Großkönigs, in: *Studia Iranica* 9 (1980) 7–21.

*Will* (1986): *Wolfgang Will*, Alexander der Große. Geschichte Makedoniens, Bd. 2 (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986).

*Winter* (1983): *Urs Winter*, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Freiburg-Göttingen 1983).

Walter Nicolai

## Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias

„der übrigen Gemeinde aber nehme ich es übel,  
wie ihr alle stumm dasitzt ...“

(Od. 2,239 f.)

Da es im Rahmen dieses Kolloquiums um die Voraussetzungen und Anfänge des politischen Denkens in der Antike gehen soll, möchte ich – als Klassischer Philologe – vor allem auf zwei Phänomene im homerischen Epos (besonders in der Ilias) aufmerksam machen, die möglicherweise übrigens nicht ohne Einfluß auch auf die Entstehung der griechischen Demokratie (vom Ende des 6. Jahrhunderts an) gewesen sind.\*

Das eine – als eine wichtige Voraussetzung – ist die (damals offenbar noch weitgehend erhaltene) ‚Homogenität‘ der homerischen Gesellschaft. Damit meine ich, daß alle freien Demos-Angehörigen, mindestens soweit sie waffenfähig waren, gleichermaßen zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben berechtigt waren und Anspruch auf Respektierung der ihnen jeweils zustehenden Wertschätzung (*timē*) erheben konnten, wenn auch natürlich proportional zu ihrer Leistung und zu ihrem Rang (der nicht zuletzt von der Größe ihrer Macht bzw. ihres Besitzes abhängig war).

Das zweite ist die bemerkenswert politische Intention Homers, wenn er die Gemeinschaft vor den gefährlichen Folgen des Fehlverhaltens ihrer Anführer nicht nur dadurch zu bewahren sucht, daß er an die Einsicht dieser Anführer appelliert, sondern auch der Gemeinde ihrerseits nahelegt, sich die Berücksichtigung ihrer vitalen Interessen notfalls selbst zu erzwingen, und zwar indem sie ihre zahlenmäßige Überlegenheit zur Geltung bringt (sich also politisch stärker engagiert).

Mit dem ersten Punkt werde ich mich kürzer, mit dem zweiten etwas ausführlicher beschäftigen. Grundsätzlich Neues habe ich in beiden Fällen nicht vorzuweisen (ich teile im wesentlichen die von Herrn Raaflaub vertretenen Auffassungen<sup>1</sup>); aber ich will versuchen, einige Akzente neu zu setzen.

\* Ein Verzeichnis der abgekürzt (mit Jahreszahl) zitierten mehrfach genannten Sekundärliteratur findet sich am Ende des Beitrags. – Die Ilias wird in der Übersetzung von *Wolfgang Schadewaldt* zitiert (mit Ausnahme von Vers 15,209).

<sup>1</sup> *Kurt Raaflaub*, Politisches Denken und Handeln bei den Griechen, in: *Propyläen Geschichte der Literatur*, Bd.1 (Berlin 1981) 44–46; *Raaflaub* (1985) 36–46; *Raaflaub* (1988) 197–215; *Raaflaub* (1989) 1–32. Dazu vgl. *Nicolai* (1981) 81–101; *Nicolai* (1983) 1–12; *Nicolai* (1984) 1–20.

## I

Zunächst also zu der noch ziemlich stark ausgeprägten ‚Homogenität‘<sup>2</sup> der homerischen Gesellschaft. Ob die reale Gesellschaft in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts bereits eine ausgesprochen aristokratische Struktur besaß, darüber kann ich mir – als Philologe – zwar eigentlich kein Urteil anmaßen; aber die homerischen Epen jedenfalls wird man als Beleg dafür wohl kaum länger in Anspruch nehmen können. Schon 1934 hat Calhoun gute Gründe<sup>3</sup> gegen das auch heute noch weitverbreitete Vorurteil, daß Homer die Existenz einer Aristokratie bzw. Adelherrschaft bezeuge<sup>4</sup>, vorgebracht, wenn auch zunächst vergeblich; doch in der letzten Zeit mehrten sich bei Philologen<sup>5</sup> wie bei Historikern die Stimmen, die zumindest für eine differenziertere Betrachtungsweise plädieren. So etwa Starr: „The heroes whom Homer celebrated were not aristocrats ... For the Homeric world had not yet traveled all the way toward the elaboration of an aristocratic ethos, i.e., an obligatory pattern of life and values consciously conceived and shared by a limited group which considered itself ‚best‘.“<sup>6</sup> Auch Donlan betont, „that the Homeric Greeks did not attain the level of the stratified or class

<sup>2</sup> Vgl. Calhoun (1934): „There is substantial evidence, both in the Iliad and in the Odyssey, that the poet was acquainted with a society of ... homogeneous character“ (308); Donlan (1980): „The social system was one of chiefdoms, of a not advanced type, which exhibited many elements of an egalitarian, non-stratified tribal structure“ (2).

<sup>3</sup> So vor allem „the complete omission from the poems of the specific words for nobility of birth and for distinctions based on descent“ (Calhoun [1934] 195) und das Fehlen von „any indication that there was a nobility intermediate between king and people“ (208). Seine Konsequenz: „I propose to substitute for the concept of a Homeric nobility of birth the idea of a society in which each polis is dominated by an indeterminate number of petty kings whose immediate families partake of their eminence. As a matter of fact, the distinction is of vital importance in a study of social institutions. In the Adelsstaat, the dominant nobility is sharply set apart from the great mass of the people, who are looked upon as of different and lower birth. But the petty king in the tribal state stands only a few removes from the patriarch; he is the head of a kinship group which includes persons of diverse social and economic status“ (308). Ähnlich Ribll (1986).

<sup>4</sup> Vgl. etwa Joachim Latacz, Homer. Eine Einführung (München 1985) 43 ff.

<sup>5</sup> Geddes (1984) („we should not assume that ‚Homeric‘ society differentiated between the nobility and the non-nobles“, 27). Vgl. Ribll (1986) 86, 91.

<sup>6</sup> Chester G. Starr, The economic and social growth of early Greece 800–500 B.C. (New York 1977) 119 f.; vgl. Starr (1986) 32: „A rigid stratification in which the upper classes were truly aristocratic in ways of life, economic attitudes, and emphasis on kinship did not yet exist in the dim centuries before 700.“ Auf die bäuerliche Komponente in der homerischen Gesellschaft hatte übrigens bereits Hermann Strasburger, Der soziologische Aspekt der homerischen Epen, in: Gymnasium 60 (1953) 97–114, hingewiesen. Vgl. auch Georges C. Vlachos, Les sociétés politiques homériques (Paris 1974) 367 f.: „L'on peut en inférer qu'aucune classe nobiliaire, au sens juridique et politique strict du terme, n'est visible au sein des sociétés achéennes de l'Epopée.“ Spahn (1977) spricht zwar durchgängig von der „Adelsgesellschaft des 8. Jahrhunderts“ (30 u.ö.), räumt aber „das Fehlen einer klaren ständischen Schichtung“ (52) ein und „daß sich die bäuerliche Sphäre von der des Adels in vieler Hinsicht nicht wesentlich unterschied“ (57). G. Zanker, The Works and Days: Hesiod's Beggar's Opera?, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies 33 (1986) 22–36, stellt eine „upward social mobility“ fest und bezeichnet es als „the pivotal concept of the Works and Days, that through work and resultant wealth the δειλός can become an ἀντιο ἀγαθός“ (29).

society<sup>7</sup>, so daß es bei ihnen also nur eine Art „proto-nobility“ (18) gebe<sup>8</sup>. Und Raaflaub<sup>9</sup> ist kürzlich gleichfalls zu dem Schluß gekommen, „daß dem Volk überhaupt mehr Gewicht zukommt, als es die auf die Oberschicht fixierten Epen anzudeuten scheinen“ (18), und „daß die Kluft zwischen‘ der ‚protoaristokratischen‘ Oberschicht „und der großen Schicht der unabhängigen Bauern seit je relativ klein war“ (29).

Für eine Dreiteilung in König, Adel und Volk finden sich im Homertext in der Tat so gut wie keine Anhaltspunkte<sup>10</sup>; die Regel ist vielmehr eine Dichotomie mit der Gegenüberstellung von König/Führer (*basileus/hēgemōn*) einerseits und Volk/Mannschaft (*dēmos/laos*) andererseits<sup>11</sup>. Wenn die moderne Homerdeutung trotzdem eine dritte, selbständige – und sogar tonangebende – Gesellschaftsklasse zwischen König und Volk dazwischengeschaltet hat (eben den Adel), dann ist die Ursache für diese Fehlkonstruktion wohl darin zu suchen, daß die späteren Verhältnisse des 7. und 6. Jahrhunderts auf Homer zurückprojiziert und außerdem aus einigen Eigentümlichkeiten der Ilias unzutreffende Folgerungen gezogen worden sind. Da die Ilias von einem mythischen Gemeinschaftsunternehmen berichtet, an dem eine Vielzahl unabhängiger Völker bzw. Gemeinden beteiligt ist, deren Kontingente jeweils von ihren eigenen Königen angeführt werden, entsteht der trügerische Eindruck, der Oberbefehlshaber

<sup>7</sup> Donlan (1980) 19.

<sup>8</sup> Auch *Gschütz* (1981) zieht es vor, wenn es darum geht, „wie weit wir in homerischer Zeit überhaupt von einem Adel sprechen können“, lieber von der „Schicht der großen Grundbesitzer“ zu sprechen (38). Ähnlich *Raaflaub* (1985) 38<sup>37</sup> und *Raaflaub* (1988) 197, 199. Siehe auch *Jurij V. Andreev*, Die homerische Gesellschaft, in: *Klio* 70 (1988) 5–85: „Zwischen Adel und einfachen Stammesgenossen war noch nicht die unüberwindliche Schranke entstanden, welche diese zwei sozialen Gruppen später voneinander trennte“ (77). „Daß eine sozioökonomische Differenzierung innerhalb der Gruppe der freien Grundbesitzer nicht möglich ist“ (24) und „innerhalb der freien Bevölkerung ... sich keine ökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse nachweisen“ lassen (23), zeigt schön *Thomas Fatheuer*, Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland (Münster i.W. 1988); dagegen dürfte seine These, daß „die ‚Könige‘ bei Homer ... keine politische Funktion“ haben (52), wohl unhaltbar sein.

<sup>9</sup> *Raaflaub* (1989) und *Raaflaub* (1988) 256 f. Vgl. auch das interessante Ergebnis, zu dem *Joaquim Latacz*, Kampfparränese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios (München 1977) kommt: „die entscheidende Funktion im Kampf-Ablauf der Ilias hat nicht der ‚adelige Einzelkämpfer‘ ..., sondern die Massenformation, in die sämtliche Einzelkämpfer, adelig oder nicht, grundsätzlich integriert sind“ (211 f.).

<sup>10</sup> Die Gegenüberstellung von βασιληα καὶ ἔξοχον ἄνδρα (188) und δήμου ἄνδρα (198) im 2. Gesang der Ilias bietet jedenfalls keine tragfähige Grundlage dafür, da ἔξοχος keine spezielle Standsbezeichnung ist und δήμος im Epos die sogenannten ‚Adligen‘ (z. B. Polydamas 12, 213) durchaus mitumfaßt. Auch der Umstand, daß es in Ithaka (vgl. 1, 394 f.) und bei den Phäaken (vgl. 8, 390 f.) jeweils eine größere Anzahl von *basileis* gibt, hat nicht viel zu bedeuten; denn die Freier, die angeblich ja alle zum ‚Adel‘ gehören sollen, werden keineswegs in ihrer Gesamtheit als *basileis* bezeichnet. Und genealogisches Interesse schließlich (insbesondere was die göttliche Abkunft betrifft) scheint bei Homer noch auf die eigentlichen ‚Könige‘ beschränkt zu sein.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. am Anfang der Ilias: 1, 9 f., 15 f., 17 f., 22–24, oder etwa 2, 365 f. – „In Homer *dēmos* normally includes the whole folk“, *Calhoun* (1934) 309. Ähnlich *Mossé* (1980) 11–13; vgl. auch *Spahn* (1977) 47 f.; *Karl-Wilhelm Welwei*, Die griechische Polis (Stuttgart 1983) 51; *Geddes* (1984) 21 f. *Donlan* (1985) 298: „*dēmos* is the allinclusive social unit – a particular people and their land“; 299: „the Homeric *laoi* were the men under arms, and ... in its ‚primitive sense‘ the *laoi* were the followers of a chief; ... *laos* was tending to lose its fractional sense and was evolving into a synonym for *dēmos*, the collective community.“

Agamemnon sei von diesen ‚Unterkönigen‘ quasi wie von einer adligen Oberschicht umgeben. In Wirklichkeit bestand die politische Organisation des Demos jedoch offenbar – wie Donlan gezeigt hat – aus einem noch ziemlich unstabilen System von Gefolgschaftsverhältnissen unterschiedlicher Größenordnung: mehrere kleinere, lokale Gruppen<sup>12</sup> (in sich jeweils nach dem Prinzip ‚Anführer – Gefolgschaft‘ gegliedert) werden ihrerseits zur Gefolgschaft<sup>13</sup> eines übergeordneten Anführers zusammengeschlossen. „The overseas settlements of the late eleventh century were founded by small follower groups ... It was on this basis of small associations of households that a more complex system of ranking arose. As habitation became more settled, ambitious *basileis* enlarged their spheres of influence by recruiting non-local supporters – other small bands of households loyal to their own ‚big man‘ – thus building up regional pyramids ... The result of this political dynamic was that after some generations one *basileus* achieved an uneasy dominance over the other *basileis* within a particular territory and people, and was recognized by all as the paramount chief. This was the type of political arrangement familiar to the epic audiences.“<sup>14</sup> Noch also waren die Anführer der kleinen lokalen und der größeren Gemeinschaften, mochte auch ihr Oikos an Macht und Besitz jeweils allen anderen überlegen sein, auf die Gefolgschaft ihres *laos* angewiesen und besaßen keineswegs bereits den Status einer fest etablierten Aristokratie (einer „ascribed hereditary squirearchy, dominating the peasantry and the possession of the land itself“<sup>15</sup>). Auch der Odysseedichter unterscheidet übrigens in der Volksversammlung der Ithakesier nicht etwa zwischen Adel und Volk (wie man fälschlich meist annimmt), sondern zwischen den Freiern und der übrigen Gemeinde, was sich meines Erachtens eindeutig aus 2,229–241 und 24,454–462<sup>16</sup> ergibt.

Belegbar bei Homer ist also nur die Dichotomie in Anführer und Volk, die normalerweise übrigens keinen Gegensatz, sondern eher – handlungs- wie darstellungstechnisch gleichermaßen bedingt – eine Art Arbeitsteilung bedeutet. *Basileus* und *dēmos* erscheinen dabei als auf Kooperation bedachte Glieder eines übergeordneten Ganzen,

<sup>12</sup> Nach Donlan (1985) war *phylon* die ursprüngliche Bezeichnung für solche „minuscule ‚natural‘ social units, composed of a few families and occupying a small area ... The *phylon* was not a formal corporation, based on kinship. The superordinate tie that bound its households together was their shared identity as the free followers of a leading man“ (303). Andere Bezeichnungen für die Gefolgschaft eines *basileus* sind *hetairoi* oder *philo*i (vgl. Donlan [1989] 12).

<sup>13</sup> Das wäre, nach Donlan (1985), eine *phrētrē* („an association of small bands (*phyla*) loyal to a single leader“, 297).

<sup>14</sup> Donlan (1989) 24 f.

<sup>15</sup> John Bintliff, Settlement patterns, land tenure and social structure: a diachronic model, in: Ranking, resource and exchange: Aspects of the archaeology of early European society, hrsg. von Colin Renfrew und Stephen Shannan (Cambridge 1982) 107. Vgl. dazu Donlan (1985): „By the middle or the end of the eighth century the fragile hierarchy of ranked chiefs had given way to a system of collegial rule by a landowning nobility“ (305); „with the evolution ... of the warrior-chiefs into a horizontal aristocratic class, we are at the threshold of the archaic city-state“ (308); und Donlan (1989): „Around 700 B.C., in most Greek communities, the unstable chiefdom ended when the *basileis* instituted a formal system of power sharing through short-tenured offices and collegial boards“ (25).

<sup>16</sup> Vgl. Calhoun (1934) 308: „the kinship of the slain suitors, gathered in the agora, seems to comprise practically the entire folk of Ithaca“; Mossé (1980) 12; Nicolai (1984) 8–10; Raaflaub (1988) 210.

die nur ausnahmsweise einmal untereinander uneins sind: „The epics suggest a strong spirit of general communal unity, in which the kings persuade rather than command.“<sup>17</sup> Zwischen dem ‚König‘ einerseits (um, der Einfachheit wegen, diese traditionelle Übersetzung für *basileus* – den politischen bzw. militärischen Führer<sup>18</sup> der jeweiligen, kleineren oder größeren, Gemeinschaft – zu verwenden) und dem Geringsten unter seinen Kriegerern andererseits gibt es zwar eine weite Skala von Größenunterschieden, aber offenbar keine diskriminierenden Standesschranken<sup>19</sup>; Besitz, Abstammung und Tüchtigkeit im Kampf oder im Rat begründen gewiß unterschiedliche Geltungsansprüche (und schaffen damit die Voraussetzungen für die aristokratische Gesellschaftsordnung der folgenden Zeit), doch keinem Mitglied der Polisgemeinde wird bei Homer der Anspruch auf eine seiner jeweiligen Leistung angemessene Wertschätzung grundsätzlich verwehrt. Für die homerische Gesellschaft scheint demnach charakteristisch das gleichzeitige Nebeneinander von vertikaler Rangordnung (Anführer – Gefolgschaft) einerseits und horizontaler Gemeinsamkeit<sup>20</sup> (in Gestalt ‚politischer‘ Mitbestimmung und sozialer Integration des *dēmos* bzw. *laos*) andererseits. „Most important for our understanding of the city-state is the knowledge that the Greek *koinōnia* was ‚political‘ from the start. The ties that bound households together hierarchically were, in the main, ties of deferential friendship. Throughout the Dark Age, single households were nearly autonomous units that stood in reciprocal, nearly equal, relationships with their leader-houses. This pretty well describes the political character of the developed states, in which a citizenry of free householders engaged in a continuous tensioned dialectic with its aristocratic rulers, who were themselves embroiled in stasiotic contests for preeminence – aided by personal supporters from among the citizenry.“<sup>21</sup>

Gerade diese ursprüngliche (relative) politische Gleichheit (sowohl innerhalb der Gefolgschaft wie auch zwischen Gefolgschaft und *basileus*), die jeden (waffenfähigen

<sup>17</sup> Starr (1986) 45; vgl. auch Walter Donlan, Homeric *temenos* and the land economy of the dark age, in: *Museum Helveticum* 46 (1989) 129–145 („the ideal relationship between leaders and *dēmos* was one of fairness, mutual obligation, and generosity“, 145). Allenfalls zwei der insgesamt neun ‚wirklichen‘ anonymen Tis-Reden in der Ilias (nämlich 3, 297–302, 319–324) deuten an, „that the masses can differ in mood and aspirations from their leaders“, Irene J.F. de Jong, The voice of anonymity: tis-speeches in the Iliad, in: *Eranos* 85 (1987) 82. – Zu beachten ist jedoch, „that the Homeric representation of ‚king‘ is not consistent. It reflects two kinds of kingship: a despotic ... and a restricted kingship“ (M. B. Sakellariou, *The Polis-State. Definition and Origin* [Athen, Paris 1989] 362).

<sup>18</sup> Vgl. Gschnitzer (1981) 45; Geddes (1984) 28–36 (zu *basileus* in der Odyssee siehe auch Rihll (1986) 86–91).

<sup>19</sup> Vgl. Geddes (1984) 31 f.

<sup>20</sup> „The archaic Greek states were born as nations of farmer-warriors, upon whose good will the success of their leaders ultimately depended. The special genius of the Greeks was that they developed a complex civilization while retaining the communal form and political spirit of the lowlevel chiefdom. It was precisely this that made the *polis* unique among the states of the ancient Mediterranean“, Donlan (1989) 29.

<sup>21</sup> Donlan (1989) 28 f.

gen?<sup>22</sup>) Freien zur Teilnahme am Wettbewerb um *timē* („durch welche das Verhalten der Demosgenossen gegeneinander ausbalanciert wird“<sup>23</sup>) berechtigt und nötigt, mag ein Hauptgrund für das ungewöhnlich agonale<sup>24</sup> Verhalten der Griechen gewesen sein, wobei die erbittertste Rivalität verständlicherweise (wie im Sport<sup>25</sup> so auch politisch) jeweils zwischen denen ausgefochten wird, die sich rangmäßig am nächsten stehen. Am spektakulärsten (weil folgenschwersten) ist natürlich der Rangstreit zwischen den *basileis*. Stellvertretend für den generellen Konkurrenzkampf der Gemeindemitglieder untereinander hat der Iliasdichter daher den Streit zwischen dem Oberkommandierenden Agamemnon, der also keineswegs vom Rangstreit ausgenommen ist<sup>26</sup>, und dem zweiten Mann im Heer, Achill, zum Hauptthema seines Gedichts gemacht<sup>27</sup>. Dieser Streit geht, bezeichnenderweise, nicht zuletzt um die *homoiotēs* (die Gleichrangigkeit) ihrer Ehre, die von Achill (anscheinend tatsächlich!) beansprucht, von Agamemnon dagegen – in diesem Fall durchaus mit Nestors Billigung<sup>28</sup> – verweigert wird. So droht Agamemnon Achill im 1. Gesang: „Doch gehe ich selber und hole Brieseis, die schönwangige, / in meine Hütte, dein Ehr Geschenk! daß du es gut weißt, / wieviel besser ich bin als du, und daß auch ein anderer sich hüte, / sich mir gleich (*ison*) zu dünken und gleichzustellen (*homoiothēmenai*) ins Angesicht!“ (184–187<sup>29</sup>). Noch im 16. Gesang kommt Achill nicht darüber hinweg: „Das kommt mir als schrecklicher Kummer über das Herz und den Mut, / wenn den Gleichgestellten (*homoion*!) ein Mann gewillt ist zu beschädigen / und sein Ehr Geschenk ihm wieder zu

<sup>22</sup> Wieweit die Teilnahme an der *agorē* an die Waffenfähigkeit und damit an den Besitz einer Rüstung gebunden war, möchte ich offenlassen. Herrn von Ungern-Sternberg, der mir auch sonst bei der Klärung meiner Begriffe geholfen hat, verdanke ich den Hinweis auf *Christian Simon*, Untertanenverhalten und obrigkeitliche Moralpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels (Basel 1981), der feststellt, daß „der Besitz von Zugtieren ... einen fundamentalen Unterschied“ selbst unter den landbesitzenden Dorfbewohnern konstituiert (nämlich zwischen Bauern und Nichtbauern = ‚Tauern‘). „Zugvieh ist teuer in Anschaffung und Unterhalt ... Sein Halter zählt damit automatisch zu einer Art Oberschicht“ (161). Es fragt sich allerdings, wieweit die Gleichsetzung ‚Zeugiten = Hopliten = größere politische Rechte‘ bereits für die homerische Zeit zutrifft.

<sup>23</sup> *Gisela Wickert-Micknat*, Ursachen, Erscheinungsformen und Aufhebung von Marginalität: am Beispiel der homerischen Gesellschaft, in: Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, hrsg. von *Ingomar Weiler* (Graz 1988) 62.

<sup>24</sup> Zum Agonalen bei Homer vgl. u. a. *Meier* (1989) 46; *Raaflaub* (1989) 30.

<sup>25</sup> Siehe etwa die Rangelei zwischen Antilochos und Menelaos um den 2. Platz im Wagenrennen (23, 401–448, 514–527).

<sup>26</sup> Vgl. *Raaflaub* (1988) 256. „Kein griechischer Herrscher konnte in Wort und Tat mehr an Ehrerbietung erwarten als ein Vater von seinen gut beratenen Söhnen“, *Kenneth J. Dover*, Religiöse und moralische Haltungen der Griechen, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Bd. 1 (Berlin 1981) 77.

<sup>27</sup> Ein Beispiel vom anderen Ende der Rangskala wäre etwa der in einem Gleichnis (12, 421–423) erwähnte Streit zwischen zwei Kleinbauern.

<sup>28</sup> „Nicht wolle du, Peleus-Sohn, gegen den König streiten / gewaltsam, da niemals eine nur gleichartige (*homoios*) Ehre zusteht / dem stabführenden König, dem Zeus Prangen verliehen“ (1, 277–279).

<sup>29</sup> Auch im 9. Gesang erwartet Agamemnon – bei aller Bußfertigkeit – gleichwohl, daß Achill sich ihm unterordnet (160 f.).

nehmen, weil er an Macht vorangeht“ (52–54). Es ist gewiß kein Zufall<sup>30</sup>, daß der Dichter diesen Ehrenstreit auch auf der Götterebene widerspiegelt, wo Poseidon – gleichfalls vergeblich – den Anspruch auf Gleichrangigkeit mit Zeus erhebt und dabei die bemerkenswerten Begriffe *homotimos* (gleichrangig) und *isomoros* (gleichberechtigt) gebraucht: „Nein doch! da hat er, so mächtig er ist, überheblich gesprochen, / wenn er mich, den an Ehre Gleichen (*homotimon*), gegen meinen Willen mit Gewalt will niederhalten!“ (15,185 f.); und kurz darauf, nachdem er – auf Iris' Zureden – schließlich doch seine Bereitschaft zum Einlenken erklärt hat: „Das kommt mir als schrecklicher Kummer über das Herz und den Mut, / wenn er den Gleichberechtigten (*isomoron*) und zu gleicher Stellung (*homē aisé*) / Bestimmten schelten will mit zornigen Worten!“ (15, 208–210). Schon in der Ilias wird also der Rangstreit mit den Begriffen *isos* und *homoios* ausgefochten<sup>31</sup>, die Aristoteles später zur Bezeichnung des Verhältnisses unter Polisbürgern verwendet<sup>32</sup>. Für die homerische Gesellschaft scheint demnach ein durchgängiger Leistungswettbewerb und Positionskampf charakteristisch, der – öffentlich ausgetragen<sup>33</sup> – zwar eine vielfache Abstufung (grob gesagt: in Bessere, Mittlere und Schlechtere<sup>34</sup>) kennt, aber keine Exklusivität; und der zugleich auch ein gewisses Maß an gegenseitiger Rücksichtnahme erfordert: „For the logic of *timē* requires attention to the rights of some others, though not of course equal rights.“<sup>35</sup> Daß das Leistungsprinzip in seinem Fall anscheinend nicht gelten soll, erbost Achill besonders: „Gleiches Teil wird dem, der zurückbleibt, und wer noch so sehr kämpft, / und in gleicher Ehre steht der Schlechte wie auch der Tüchtige“ (9, 318 f.).

Eben diese noch vor-aristokratische, gewissermaßen ur-demokratische<sup>36</sup> Homoge-

<sup>30</sup> Ἴσον ἐμὸν φάσθαι lautet der Vorwurf, den Zeus (15, 167) dem Poseidon ebenso macht wie Agamemnon (1, 187) dem Achill.

<sup>31</sup> Vgl. außerdem 1, 163; 9, 318 f.; 11, 705; 12, 423; 13, 354; 24, 57, 66.

<sup>32</sup> Βούλεται ἡ πόλις εἶξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα (Politik 1295 b 25 f.).

<sup>33</sup> Vgl. Raaflaub (1988) 257. Zumal der Rechtsstreit und der sportliche Wettkampf werden auch im wörtlichen Sinne ‚inmitten‘ der Gemeinschaft ausgetragen: ἐν μέσση ἀγορῇ 19, 249 (vgl. 173), ἐς μέσσον ἀγῶνα 23, 685, 710 (vgl. 704); siehe auch 23, 574. Meier (1989) 81 weist darauf hin, wie sehr „die Eigenart der Griechen ... dadurch bestimmt war, daß es ihnen gelang, ihre Kultur statt von Monarchien aus gleichsam aus der Mitte der Gesellschaft heraus zu bilden“. Zur strikten Öffentlichkeit der Rechtsprechung vgl. Havelock (1978) 133–135. Zur Beziehung zwischen Mündlichkeit und *meson* vgl. Øivind Anderson, Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum, in: Antike und Abendland 33 (1987) 42 f.

<sup>34</sup> So z. B. 12, 269 f.

<sup>35</sup> Long (1970) 138. „The preservation of one's *timē* is fundamental, but it depends on respecting the *timai* of others, strangers, kin, as well as on acts of prowess. Excess and deficiency, judged by the general standard of appropriateness, court disaster. For failure involves loss of *timē*, and excess, if not forced directly to make tangible amends, brings *aischos* to Paris and Helen, a subsequent payment of compensation from Agamemnon, a threat of future failure to Achilles, and death to the suitors“ (ebenda 139). Dazu vgl. Ian Morris, The use and abuse of Homer, in: Classical Antiquity 5 (1986) 118.

<sup>36</sup> „Adelskultur, bürgerliche Welt, Stadtkultur – das alles sind im alten Griechenland keine streng getrennten Welten. Hier ist die Demokratie aristokratisch, und hinter der Adelsgesellschaft schimmert wiederum jene Welt der Urdemokratie hervor, die Wehrgemeinde“, Richard Harder, Eigenart der Griechen (Freiburg 1949) 6.

nität<sup>37</sup> der homerischen Gesellschaft – die (wie Christian Meier vermutet hat) vielleicht gar nichts spezifisch Griechisches, sondern ein weitverbreitet „Anfängliches“ ist, das sich bei den Griechen nur, infolge günstiger Umstände, besonders lange durchgehalten hat<sup>38</sup> –, gerade diese fest eingewurzelte (relative) politische Gleichheit könnte eine wesentliche Voraussetzung dafür sein, daß der „Aristokratisierung“ der beiden folgenden Jahrhunderte kein dauerhafter Erfolg beschieden war.

Die Abwesenheit von Standesschranken und die damit verbundene Autarkie der einzelnen *oikoi*<sup>39</sup> (unabhängig von ihrer Größe) hat übrigens interessante Parallelen auch in anderen Bereichen der homerischen Welt. Dazu gehört, erstens, die erstaunliche Toleranz der Väter gegenüber ihren erwachsenen – zu gleichen Teilen erbberechtigten – Söhnen<sup>40</sup> (die freilich, sowohl im Fall des Paris<sup>41</sup> wie in dem der Freier<sup>42</sup>, verhängnisvolle Folgen hat). Ein Analogon dazu auf der Götterebene ist, zweitens, die Freizügigkeit, die der Göttervater Zeus normalerweise den Einzelgöttern gewährt, so daß das irdische Geschehen weitgehend durch das Kräfteverhältnis bestimmt wird, das sich unter den übrigen Mitgliedern der Götterfamilie auspendelt (abgesehen von der Ausnahmesituation in den Gesängen 8–18, wo Zeus – um sein der Thetis gegebenes Versprechen erfüllen zu können – ein über die Götter verhängtes Verbot der Kampfteilnahme ziemlich autoritär durchsetzen muß); mit anderen Worten: das Phänomen des griechischen Polytheismus, das Nebeneinander verschiedener lokaler Kulte. Eine dritte Entsprechung stellt die Eigenständigkeit der Vielzahl von kleineren und größeren griechischen *poleis*<sup>43</sup> dar (ohne eine übergeordnete politische Struktur und mit auffällig wenig Eroberungsverlangen<sup>44</sup>). Und eine vierte Parallele schließlich könnte man in der (außerhalb Griechenlands möglicherweise beispiellosen) unparteiischen Distanz sehen, aus der der Iliasdichter Griechen und Barbaren gleichermaßen

<sup>37</sup> Vom „Übergang von einer egalitären Gesellschaft zu einer wirtschaftlich stark differenzierten ‚aristokratischen‘ Gesellschaft“ in Rom in der „Mitte des 8. Jahrhunderts“ spricht auch *Walter Eder*, *Der Bürger und sein Staat*, in: *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, hrsg. von *Walter Eder* (Stuttgart 1990) 22.

<sup>38</sup> *Meier* (1980) 52f.; *Meier* (1989) 22f., 77. Zu den günstigen Umständen: *Meier* (1980) 57ff.; *Meier* (1989) 41ff., 80.

<sup>39</sup> „Der Oikos ist praktisch autonom“, *Raaflaub* (1988) 198 (vgl. 208); siehe auch *Meier* (1989) 44, 77f. „Oikos was the fundamental social unit, all wider groups formed within the comprehensive *dēmos* were associations of independent *oikoi*“, *Donlan* (1985) 300.

<sup>40</sup> Dazu *Spahn* (1977) 43 und *Nicolai* (1984) 13.

<sup>41</sup> Die fatale Nachgiebigkeit, geradezu Willfährigkeit des Priamos gegenüber Paris in der Troer-versammlung des 7. Gesanges scheint fast unbegreiflich und ist wohl nur damit zu erklären, daß der Dichter ja irgendeine Begründung für den Untergang Trojas geben mußte.

<sup>42</sup> Die übermäßige Permissivität der Väter wird Odyssee 24, 455–460 von Halitherses gerügt.

<sup>43</sup> Dazu vgl. *Meier* (1989) 78f. – Vgl. dazu allerdings *Sakellariou*, der in der in Anm. 17 genannten Untersuchung zu dem Ergebnis kommt: „The Homeric poems do not depict only one type of state ... The Homeric poems depict two basic types of state: the ethnos- or stem-state and the polis-state“ (392).

<sup>44</sup> *Meier* (1989) 44–46.

unvoreingenommen betrachtet<sup>45</sup> und die er auch seinen Zeus gegenüber den verschiedenen Völkern wahren läßt<sup>46</sup>.

Diese (um eine Formulierung von Christian Meier zu gebrauchen) „breite Lagerung der Macht“<sup>47</sup> (und zwar auf den verschiedenen Ebenen des Oikos, der Polis, der griechischen Staatenwelt, der Oikumene insgesamt und schließlich des Olymp), bei der die übergeordnete Autorität im allgemeinen eher zurückhaltend agiert und nur einen schwachen Führungsdruck ausübt, hat nun allerdings – auf allen Ebenen – prekäre Gleichgewichtszustände zur Folge und bringt so, da dies den Konkurrenzkampf der jeweiligen Rivalen eher anheizt als dämpft, die Gefahr mit sich, daß das Gemeinwohl darüber zu Schaden kommt. Das ist die Situation, in der der epische Sänger sich zum Anwalt des Gemeinschaftsinteresses macht und dadurch seinerseits *timē* zu erwerben sucht<sup>48</sup>.

## II

Damit komme ich zum zweiten Punkt, zu den Anfängen des politischen Denkens bei Homer. Da Homer jedoch in erster Linie Sänger ist, will ich zunächst kurz den Stellenwert des Politischen innerhalb des Gesamtkomplexes des homerischen Epos skizzieren, bevor ich dann ausführlicher auf die politische Botschaft selbst zu sprechen komme.

## A

Der gesellschaftliche Ort, an dem griechische Heldendichtung traditionellerweise vorgelesen wurde, scheint das Festbankett<sup>49</sup> im Hause des ‚Königs‘ gewesen zu sein; diesen Schluß legen jedenfalls die Aussagen der Odyssee über den Sänger und sein Publikum nahe. In der Zeit nach Homer, vom 7. Jahrhundert an, wurden Ilias und Odyssee dagegen von den Rhapsoden<sup>50</sup> (einer nur noch reproduktiv tätigen Sängergilde) an den großen Götterfesten für eine breite Öffentlichkeit rezitiert. Doch wird man ver-

<sup>45</sup> Zur besonderen Fairness der griechischen Feind-Darstellung vgl. Meier (1980) 152<sup>26</sup>. Der Iliadichter geht soweit, die Griechen vor dem Zweikampf zwischen Aias und Hektor eventuell nur für ein Unentschieden (statt für einen Sieg ihres Kameraden) beten zu lassen: 7, 202–205.

<sup>46</sup> Zur Rolle der Götter „as an audience“ vgl. Jasper Griffin, *Homer on life and death* (Oxford 1980) 179 ff.

<sup>47</sup> Meier (1980) 61, 66, 78.

<sup>48</sup> In der FAZ vom 25.4.1990 (Seite 4 N) finde ich in einem Artikel von Johannes Weiß, unter der Überschrift ‚Trüffel und Klaviere‘, eine soziologische Beschreibung des Intellektuellen, die mir in gewisser Weise auch für Homer erhellend zu sein scheint: „Intellektuelle stehen und sprechen höchstens beiläufig für sich selbst, für ihre ureigensten Interessen. Den ... gesellschaftlichen Standort finden sie vielmehr, indem sie als Stellvertreter oder Fürsprecher eines gesellschaftlichen Subjekts auftreten, das nicht, noch nicht oder nicht in der gebotenen Weise für sich selbst sprechen und handeln kann. Die ‚Illegitimität‘ der Intellektuellen wird also durch eine Stellvertreter-Rolle zugunsten einer ‚Gruppe‘ ausgeglichen, die über eine unbezweifelbare, gesellschaftliche Legitimität verfügt, deren eigene Artikulations- und Handlungsfähigkeit aber unentwickelt oder eingeschränkt ist.“

<sup>49</sup> Dazu zuletzt Kannicht (1989) 33–35.

<sup>50</sup> Auch dazu Kannicht (1989) 39 f.

mutlich auch beim Iliasdichter und beim Odysseedichter selber, die ihre Epen wohl zum erstenmal schriftlich<sup>51</sup> aufzeichneten (oder aufzeichnen ließen) und damit den wichtigen Schritt von einem mehr oder weniger improvisierten zu einem fixierten Text taten, bereits mit beiden Möglichkeiten zu rechnen haben: Vortrag im Hause des *basileus* und/oder vor der gesamten Gemeinde; bei einem der großen regionalen Götterfeste<sup>52</sup> freilich konnte der Dichter wohl höchstens einen Teil seines Epos persönlich vortragen, da für ein konzentriertes Drei-Tage-Programm der Einsatz mehrerer Rhapsoden erforderlich gewesen wäre (oder war?<sup>53</sup>).

Wenn man die gesellschaftliche Funktion des Festes zu Recht in der „Gewährleistung gesellschaftlicher Integration“<sup>54</sup> gesehen hat, dann dürfte die Funktion des Epos (wie übrigens auch die der archaischen Lyrik und später der Tragödie) vor allem in der kulturellen Stabilisierung der Gemeinschaft bestanden haben: in der Bewahrung und Anpassung der (allerdings keineswegs homogenen) „*mémoire collective*“<sup>55</sup> (speziell der *klea andrōn*<sup>56</sup>) ebenso wie in der Auffrischung und Weiterentwicklung „nomologischen Wissens“<sup>57</sup>.

Über seine eigentliche – ‚offiziell‘ wahrgenommene – Rolle hinaus hat der epische Sänger damit also offensichtlich noch weitere gesellschaftliche Funktionen an sich gezogen, die sonst – in der epischen Handlung wie in der Lebenswelt – entweder von den politischen Führern oder von besonderen Spezialisten ausgeübt wurden. Im einzelnen lassen sich dabei etwa folgende vier Rollen (zumindest theoretisch) voneinander unterscheiden: der Sänger im engeren Sinn (1), der Ratgeber (2), der Weise (3) und

<sup>51</sup> Dazu jetzt *Jack Goody, The interface between the written and the oral* (Cambridge 1987) 108: „Reviewing the general literature on the comparison of the Homeric composition with other ‚epic‘ forms, I concluded the genre was less typical of oral cultures than of early literate ones, a suggestion that is supported by other features of the style and content of the poems; the structure is not inconsistent with literary influence. In making this point I do not mean to suggest that the author of the Iliad was necessarily literate. But the poem as we know it appears to have been considerably affected in form and content by the existence of writing, if only by being inevitably transformed when it became transcribed, by the author or by another, as a written text.“

<sup>52</sup> Zum Dichter- bzw. Rhapsodenwettkampf bei den Götterfesten vgl. *Herington* (1985) 5 ff.

<sup>53</sup> Vgl. *Thomas B. L. Webster, Von Mykene bis Homer* (München 1960) 345–353.

<sup>54</sup> *Meier* (1989) 24, und *Diego Lanza* in der Einleitung zu seiner Ausgabe: *Aristotele, Poetica* (Milano 1987) 90: „La poesia greca, intrinsecamente legata alla festa, è dunque una poesia che non soltanto ha una destinazione assai larga, tendenzialmente coincidente con l'intero gruppo sociale nelle quale è prodotta, ma soprattutto una poesia che nel momento della sua fruizione concorre a rinsaldare il gruppo destinatario.“

<sup>55</sup> *Maurice Halbwachs, La mémoire collective* (Paris 1950), deutsch: *Das kollektive Gedächtnis* (Stuttgart 1967); dazu *Wolfgang Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike*, in: *Poetica* 12 (1980) 191 und *Rösler* (1983) 110 f. Siehe auch *Eric A. Havelock, Preface to Plato* (Oxford 1963); mit diesem und mit dem (von Jack Goody und Ian Watt eingeführten) Begriff der ‚Homöostase‘ in mündlichen Gesellschaften setzt sich kritisch auseinander *Kullmann* (1988) 187–190.

<sup>56</sup> Dazu *Puelma* (1986) 66–73.

<sup>57</sup> Vgl. *Meier* (1988) 56. Siehe dazu auch *Herington* (1985) 3: „Poetry ... was for the early Greeks the prime medium for the dissemination of political, moral, and social ideas – history, philosophy, science (as those subjects were then understood)“, sowie *Kannicht* (1989) 46 (zu *Platon, Nomoi* 653 b/c), der freilich zu Unrecht die durchaus auch ethische Intention der archaischen Götterfeste anzweifelt.

der Seher (4). Zumindest vom Iliasdichter könnte man sagen, daß er in allen vier Rollen von der Meta-Ebene einer (von Christian Meier so genannten) „dritten Position“<sup>58</sup> aus agiert: als epischer Erzähler nimmt er einen objektiven Standpunkt gegenüber der subjektiven Betrachtungsweise seiner Figuren ein; als Ratgeber bezieht er die souveräne Position der Vernunft bzw. des Gemeinwohls und läßt sich weder von Emotionen noch von Partikularinteressen beirren; als Weiser erhebt er sich über die Illusionen der Lebenspraxis und stellt sich auf den quasi-wissenschaftlichen Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters, der die Realität ungeschminkt beschreibt; und als Seher partizipiert er an der allumfassenden Perspektive des Weltenlenkers Zeus, der für eine universale Gerechtigkeit zu sorgen hat<sup>59</sup>.

(1) In der Rolle des Sängers<sup>60</sup> (*aoidos*), die Homers Hauptfunktion ausmacht (und die vor allem Philologen oft für seine einzige zu halten geneigt sind, weil er sich zu ihr allein ausdrücklich bekennt), ist seine primäre Wirkungsabsicht die *terpsis*<sup>61</sup>, also die – sei es mehr vergnügliche, sei es mehr ergreifende – Unterhaltung seiner Zuhörer („seither ist es das Geschäft des Theaters wie aller andern Künste auch, die Leute zu unterhalten“<sup>62</sup>). Zu diesem Zweck bedient er sich der mimetischen (genauer gesagt: der narrativ-mimetischen<sup>63</sup>) Methode, d. h. er spricht seine Botschaft, anders als Hesiod und später teilweise die Lyriker, nicht unmittelbar (nicht in logisch-diskursiver, systematischer Darstellung) aus, sondern verpackt sie – wie es zumal unter den Bedingungen mündlicher Vermittlung angebracht ist – in seine Deutung des Mythos, d. h. in (teils tradierte, teils abgewandelte, teils neu erfundene) lebensnahe Geschichten, die den Hörer, indem sie ihn im Fremden das Eigene erleben lassen<sup>64</sup>, zum Genuß von Identifikation und distanzierender Betrachtung gleichzeitig einladen.

Wenn bei Homer nur die *terpsis* als Wirkung(sabsicht) des Sängers genannt wird, so zunächst wohl deshalb, weil diese den Unterschied zwischen der reizvoll entspannenden Rezeption von Dichtung (bei festlicher Gelegenheit) und der Mühsal jeglichen Tagewerks am sinnfälligsten bezeichnet; aber auch weil menschliches Leid (das eine merkwürdig ambivalente Faszination auf uns ausübt) in der Realität des Lebens zwar

<sup>58</sup> Meier (1980) 76 ff., 157, 224 ff.

<sup>59</sup> Vgl. Meier (1980) 227 f.

<sup>60</sup> Dazu Wolfgang Schadewaldt, Die Gestalt des homerischen Sängers, in: Von Homers Welt und Werk (Stuttgart 1959) 54–86.

<sup>61</sup> Vgl. Walther Kraus, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum, in: Wiener Studien 68 (1955) 68 f.; Maebler (1963) 15, 29–34; George B. Walsb, The varieties of enchantment. Early Greek views of the nature and function of poetry (Chapel Hill 1984) 3–21; Kannicht (1989) 31–34; Puelma (1986) 71.

<sup>62</sup> Bertolt Brecht, Kleines Organon für das Theater, in: Gesammelte Werke, Bd. 16 (Frankfurt a. M. 1967) 663; Hesiod, Theogonie 55 spricht vom „Vergessen der Übel und Ruhe vor den Sorgen“ (Übersetzung Walter Marg).

<sup>63</sup> *Dibêgēmatikē mimēsis* (Aristoteles, Poetik 1459 a 17), im Unterschied zu der erst später erfindenen dramatisch-mimetischen (1448 a 20–24), die sich als noch effizienter erweisen wird (1462 b 14 f.).

<sup>64</sup> „Das ästhetische Genießen vollzieht sich ... stets in der dialektischen Beziehung von Selbstgenuß im Fremdgenuß“, Hans Robert Jauss, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I (München 1977) 59.

Erschrecken, im Spiegel der Dichtung jedoch unter Umständen Genuß bereitet<sup>65</sup>. Dabei ist die Belehrung(sabsicht) in der *terpsis*, auch wenn sie normalerweise nicht ausdrücklich genannt wird (nur die Sirenen locken Odysseus damit: *τερψάμενος ... και πλείονα ειδώς*, 12, 188), durchaus eingeschlossen: Nutz- und Lustwert der Dichtung werden bei Homer noch nicht gegeneinander ausgespielt<sup>66</sup>. So dokumentiert etwa die Parainese des alten Phoinix die implizite ethische Bedeutung der epischen Dichtung, wenn er 9, 524f. Achill an die *klea andrôn* (9, 189 als Thema von Achills eigenem Gesang genannt) erinnert und dann die Meleagergeschichte als abschreckendes Beispiel anführt. Nicht zuletzt dürfte es dem gesellschaftlichen Taktgefühl des Sängers zuzuschreiben sein, daß er auf eine direkte Benennung seiner (auch) lehrhaften Absicht durchweg verzichtete.

Daß die epischen Dichter dabei, anders als die Hebräer etwa und später Herodot, nicht die reale Geschichte, sondern den quasi-historischen Mythos der Heroenzeit (also der großen mykenischen Vergangenheit) zum Thema ihrer Erzählungen gemacht haben, wird man wohl nicht zuletzt mit dem Fehlen einer gemeinsamen Gegenwartsgeschichte der vielen kleinen Poleis zu erklären haben<sup>67</sup>. Die Verwendung mythischer Stoffe bedeutet jedenfalls alles andere als den Verzicht auf Aktualität. Die Erzählungen Homers sind Vehikel höchst anspruchsvoller Weltdeutungen<sup>68</sup>, die an Erkenntniswert und existentieller Relevanz der späteren Philosophie keineswegs unterlegen sind („The Greek poet claimed, and was felt, to be a teacher of how to live; we should not blind ourselves to that fact, academically convenient though it may be to judge his work purely from an aesthetic, or philological, or historical point of view. This appears not only from the poets' own practice at all periods but also from the bitterness of the opposition that they met with in the late fifth and the fourth centuries at the hands of the philosophers, above all Socrates and Plato“<sup>69</sup>). Allerdings muß der Hörer die impliziten Deutungen sich selbst in seine eigene Lebens- und Gedankenwelt übersetzen, muß sie aus dem Mythos herauschälen, wobei Abstraktion und Verallgemeinerung

<sup>65</sup> Da im Medium der künstlerischen Darstellung auch das Schreckliche genießbar wird (Aristoteles, Poetik 1448 b 4–12), können dem Hörer also auch *phobos* und *eleos* Genuß bereiten (ebenda 1453 b 12f.).

<sup>66</sup> Vgl. dazu *Richard Kannicht*, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung“, in: *Der altsprachliche Unterricht* 23, Heft 6 (1980) bes. 19–21. „Wahrhaft unterhaltend“ aber, weil Erkenntnis mit Vergnügen vermittelnd, ist die Gründlichkeit großepischen Erzählens offenbar vor allem, weil es die erzählten Verhältnisse motivierend und interpretierend erzählt, weil es die überlieferten Begebenheiten als menschliches Handeln und Leiden plausibel, einsichtig und daher auch applizierbar macht“ (19).

<sup>67</sup> Zur „Panhellenisierung der Sage“ durch ionische Sängerschulen des 9.–7. Jahrhunderts vgl. *Uvo Hölscher*, *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman* (München 21989) 168f., im Anschluß an *Johannes Kakridis*, *Probleme der griechischen Heldensage*, in: *Poetica* 5 (1972) 172.

<sup>68</sup> Wie Herodots historische, so kann man auch Homers mythische Darstellung mit *Jack Martin Balcer* (Herodotus and Bisitun. Problems in ancient Persian historiography, Stuttgart 1987, 77f.) bis zu einem gewissen Grad als „concrete universals“ charakterisieren, insofern beide zunächst aus einer reichen (letztlich auf menschlicher Lebenserfahrung beruhenden) Tradition „universal features“ herausdestillieren, die sie dann anschließend in quasi-historischen Geschichten wieder konkretisieren.

<sup>69</sup> *Herington* (1985) 70. Zur Bedeutung des Mythos siehe *Walter Burkert*, *Mythisches Denken*, in: *Philosophie und Mythos*, hrsg. von *Hans Poser* (Berlin 1979) bes. 30f.

zwangsläufig einen Substanzverlust zur Folge haben. Auch die Anwendung auf die aktuelle Situation muß er selber leisten<sup>70</sup>. Daß der griechische Rezipient, etwa im Falle der Tragödie und Herodots, durchaus imstande war, die auf die zeitgenössische politische Realität zielenden ‚Pointen‘ der mythischen bzw. historischen Darstellung zu erfassen, ist allgemein anerkannt<sup>71</sup>; daß er es zur Zeit Homers nicht gewesen wäre, ist kaum vorstellbar.

(2) In der Rolle des Ratgebers (*boulēphoros*) demonstriert Homer paradigmatisch<sup>72</sup>, und zwar sowohl vermittels seiner Geschehensführung insgesamt wie mit Hilfe von parainetischen Reden (die freilich nicht spezialisierten ‚Beratern‘, sondern – bevorzugt älteren, eventuell bereits ‚emeritierten‘ – Vertretern der Führungsschicht selbst in den Mund gelegt werden), daß zwischen richtigem und falschem Verhalten einerseits sowie Erfolg und Mißerfolg andererseits jeweils ein klar erkennbarer kausaler Zusammenhang besteht<sup>73</sup>. Dem Individuum bietet er auf diese Weise eine umfassende Ethik<sup>74</sup>, die ihm im permanenten Wettstreit um *timē* einen möglichst guten Platz zu erringen (*aristeuein*) hilft, und zwar durch die unerläßliche Kombination von erstens – körperlicher sowohl wie geistiger<sup>75</sup> – Leistungsstärke (*aretē*) und zweitens Besonnenheit (*sōphrosynē*): Durchsetzungsvermögen allein genügt nicht; es muß die Bereitschaft dazu kommen, auch die Interessen der andern zu berücksichtigen<sup>76</sup>. Zugunsten des Gemeinwohls aber leistet Homer zugleich eine politische Unterweisung, die sowohl an die Mächtigen appelliert, die Gemeinschaft nicht durch rücksichtslosen Egoismus zu gefährden, wie auch die davon betroffene Gemeinschaft ihrerseits ermuntert, notfalls wirksame Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Dazu gleich noch ausführlicher.

(3) In der Rolle des ‚Weisen‘ (den es als Figur der epischen Handlung allerdings noch nicht gibt, so daß sich die aus Herodot geläufige Unterscheidung zwischen „Berater“ bzw. „practical adviser“ und „Warner“ bzw. „tragic warner“<sup>77</sup> auf das Epos nicht übertragen läßt) zeigt der Iliasdichter, am Beispiel der mythischen Handlung, sozusa-

<sup>70</sup> Vgl. Raaflaub (1989) 19.

<sup>71</sup> Vgl. u. a. Meier (1980) 156 f.; Meier (1988) 9 f.; Raaflaub (1989) 9 f. Zu Herodot vgl. besonders Kurt Raaflaub, Herodotus, political thought, and the meaning of history, in: *Arethusa* 20 (1987) 221–248; zu Thukydides vgl. Hartmut Erbse, Thukydides-Interpretationen (Berlin 1989) 137.

<sup>72</sup> „Modelle positiven und negativen Handelns“, Raaflaub (1988) 215; vgl. Nicolai (1983) 3 ff.

<sup>73</sup> Es ist also nicht erst „Solons ... Erkenntnis“ gewesen, „daß ein auf der Erde nachrechenbarer Zusammenhang zwischen Unrecht und Verderben besteht“ (Meier [1989] 89); dazu vgl. Nicolai (1987) 156–160.

<sup>74</sup> Homers ethische Wirkungsabsicht ist zu Unrecht bestritten worden. Dazu – trotz mancher Übersteigerungen – Werner Jaeger, *Paideia*, Bd. 1 (Berlin 1936) 66 ff.; Willem J. Verdenius, *Homer, the educator of the Greeks* (Amsterdam 1970) 20–27; Nicolai (1981) 82 ff.; R. B. Rutherford, *The philosophy of the Odyssey*, in: *Journal of Hellenic Studies* 106 (1986) 145–162; Malcolm Schofield, *Euboulia in the Iliad*, in: *Classical Quarterly* 36 (1986) 6–31; Michael Gagarin, *Morality in Homer*, in: *Classical Philology* 82 (1987) 285–306; und demnächst Arbogast Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers* (Stuttgart 1990); dazu vgl. Nicolai (1991).

<sup>75</sup> Vgl. etwa Nestors Betonung der *mētis* (23, 313–318).

<sup>76</sup> Dazu grundlegend die Widerlegung von Arthur W. H. Adkins, *Merit and responsibility. A study in Greek values* (Oxford 1960), durch Long (1970).

<sup>77</sup> Dazu Heinrich Bischoff, *Der Warner bei Herodot* (Diss. Marburg, Borna-Leipzig 1932) und Richmond Lattimore, *The wise adviser in Herodotus*, in: *Classical Philology* 34 (1939) 24–35.

gen die Gesetzmäßigkeiten in der menschlichen ‚Geschichte‘ auf (als ‚Weiser‘ verkündet er, nach dieser Definition, also quasi eine geschichtsphilosophische Lehre). Das Geschichtsbild<sup>78</sup> der Ilias, das Aischylos und Herodot stark beeinflusst hat, macht die ausschlaggebende Bedeutung vor allem zweier Faktoren sichtbar: einmal eine gewisse Selbstbestimmbarkeit des Menschen und zum anderen seine gleichzeitige Abhängigkeit von fremden Mächten, d. h. von Göttern, äußeren Umständen usw. (die Odyssee-handlung ist demgegenüber einerseits märchenhafter und andererseits, insofern sie stets die Selbstverantwortung des Menschen für sein Schicksal betont, moralischer<sup>79</sup>). Die damit ermöglichte Differenzierung zwischen solchem Unglück, das durch eigene Tüchtigkeit vermeidbar gewesen wäre, und solchem, das – als unabwendbar – einfach hingenommen werden muß (denn: „immer ist des Zeus Sinn stärker als der des Menschen, / der auch den tapferen Mann schreckt und ihm den Sieg nimmt, / leicht, und ein andermal selbst ihn antreibt zu kämpfen“, 16, 688–690), stellt eine wesentliche Einschränkung der zuvor genannten Ethik dar. Es ist einerseits zwar in der Tat so, daß (wie Arbogast Schmitt gezeigt hat<sup>80</sup>) der Gott, der einen Menschen zu törichtem – und damit für ihn selbst wie für andere verderblichem – Handeln verführen will, ihn bei einer spezifischen Charakterschwäche packt (etwa Pandaros bei seiner Verführbarkeit „durch Gewinn und Ruhm“, Hektor bei seinem „verblendeten Übermut“) und daß insoweit in der Ilias gewiß jede einzelne menschliche Fehlhandlung infolge Verblendung (*atē*) theoretisch durch mehr Besonnenheit vermeidbar gewesen wäre; da wir andererseits aber alle irgendwo (der eine hier, der andere dort) unsere schwache Stelle besitzen, an der ein Gott – wenn er will – den Hebel ansetzen kann, scheint die menschliche Unzulänglichkeit und Hinfälligkeit in gewisser Weise doch vorprogrammiert und unter bestimmten Umständen unvermeidbar zu sein. Der Iliasdichter verzichtet damit bewußt darauf, sich auf das hohe Roß des Moralisten zu setzen, mutet seinen Zuhörern freilich, indem er sie mit der Tatsache der nie völlig aufhebbarer Fehlerhaftigkeit des Menschen konfrontiert, ein gewisses Maß an Verunsicherung zu<sup>81</sup>.

(4) In der Rolle des Sehers<sup>82</sup> (*mantis*) schließlich, der in der Odyssee – wie Sänger, Arzt und Baumeister – zu den vier professionellen Spezialisten gezählt wird, die als *dē-mioergoi* für Dienstleistungen zum Nutzen der Gemeinschaft berufen werden (17, 382–386), tritt der Dichter mit dem wohl schon traditionellen Anspruch auf, auch Einblick in Denken und Handeln der Götter zu besitzen. Er beschränkt sich also nicht darauf, innerhalb seiner Erzählung Seherfiguren<sup>83</sup> auftreten zu lassen und diese zum Zwecke der Geschehensdeutung einzusetzen (in der Ilias: Kalchas auf griechi-

<sup>78</sup> Dazu Nicolai (1987) 147 ff.; Puelma (1986) 73 (mit Anm. 13).

<sup>79</sup> Zu diesem Unterschied zwischen Ilias und Odyssee vgl. besonders Wolfgang Kullmann, *Gods and men in the Iliad and the Odyssey*, in: *Harvard Studies* 89 (1985) 1–23.

<sup>80</sup> In der in Anm. 74 genannten Untersuchung, S. 84, 96; dazu vgl. Nicolai (1991).

<sup>81</sup> Zur doppelgleisigen Orientierungsfunktion der Literatur (via Tröstung und via Verunsicherung) vgl. Walter Nicolai, *Euripides' Dramen mit rettendem Deus ex machina* (Heidelberg 1990) 6–8.

<sup>82</sup> „The *mantis* in Homer is largely concerned with the technique of interpreting omens, not with having visionary experiences of events inaccessible to ordinary human beings“, Murray (1981) 94.

<sup>83</sup> Dazu A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Bd. 2 (Paris 1879) 41 ff.

scher sowie Helenos und Polydamas auf troischer Seite), sondern er usurpiert darüber hinaus die Seherrolle auch für sich selbst<sup>84</sup>, indem er – zwar nicht in konkreten lebensweltlichen Situationen, wohl aber in seinem poetischen Welt- und Geschichtsmodell – seine auktoriale Erzählerposition dazu benutzt, dem Hörer Hintergrundinformationen über die Vorgänge in der Götterwelt<sup>85</sup> zu geben (in seiner Nachfolge werden später, in ähnlicher Weise, auch die Philosophen die Seherrolle annekieren). Die Legitimation dazu verschafft er sich durch den Musenanruf, der – über die Bitte um Inspiration<sup>86</sup> hinaus – als Berufung auf die göttliche Autorität<sup>87</sup> der Muse nicht zuletzt ein Mittel gewesen sein mag, um seine schwache gesellschaftliche Position (das Fehlen einer politischen Hausmacht) zu kompensieren, wenn auch der damit verbundene Absolutheitsanspruch wiederum dadurch relativiert wurde, daß (wie bei den Philosophen) andere Sänger eben auch andere ‚Lehren‘ verkündeten<sup>88</sup>. Mit Hilfe der – weitgehend von ihm selbst erfundenen – Götterhandlung der Ilias betreibt der Dichter jedenfalls eine ‚narrative Theologie‘, indem er sowohl (unter anderem durch Zuweisung zu bestimmten Wirklichkeitsbereichen<sup>89</sup>) die Eigenart der einzelnen Götter charakterisiert als auch eine Rangordnung unter ihnen herstellt, die zugleich eine

<sup>84</sup> Die Analogie von Seherwissen (in der Lebenspraxis) und Sängerwissen (im Gedicht) bezeugt auch Hesiod, wenn er (Thg. 36) den Musen denselben Wissensumfang zuschreibt wie Homer (Ilias 1, 70) dem Seher Kalchas, nämlich zu wissen, „was ist, was sein wird und was früher war“. Vgl. Robert Lamberton, *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition* (Berkeley 1986) 2–7; *Puelma* (1986) 78<sup>22</sup>.

<sup>85</sup> „Auch die Götter ... sind, nicht anders als die menschlichen Akteure der Erzählung, Geschöpfe des Erzählers“, *Ernst Heitsch*, *Wollen und Verwirklichen. Von Homer zu Paulus* (Mainz 1989) 5.

<sup>86</sup> Zur Inspiration (und zu ihrer Verbindung mit dichterischer Eigenleistung) vgl. *Maehler* (1963) 17–20; *Murray* (1981) 89f., 96f.; *Willem J. Verdenius*, *The principles of Greek literary criticism* (Leiden 1983) 26f., 38f.; *Walter Pötscher*, *Das Selbstverständnis des Dichters in der homerischen Poesie*, in: *Literaturwiss. Jahrbuch* 27 (1986) 15–22.

<sup>87</sup> „For our purposes it is irrelevant to inquire whether such passages are assertions of a firmly held belief in divine inspiration or merely polite gestures to an established convention. In most cases – if I know anything about that delicate balance between imaginative acceptance and hard-headed realism which is so characteristic of the ancient Greeks' attitude to their divine and mythical world – the truth probably oscillates between those extremes at all dates from Homer onward“, *Herington* (1985) 59. Vgl. *Murray* (1981) 90 und *Puelma* (1986) 67f.

<sup>88</sup> „The claims to divine inspiration made by poets and philosophers did not imply that their statements could not be questioned“, *Humphreys* (1976) 237 („from the time when we first meet them, in the Homeric poems, Greek intellectuals were free to innovate and to criticize“, ebenda 213). – Wenn „für eine orale Kultur“ wirklich „ein hoher Grad an gemeinschaftlicher Akzeptanz im Hinblick auf das je Tradierte“ gilt (*Rösler* [1983] 115), dann bezeugt nach *Kullmann* (1988) 190 (vgl. auch 188) „die unterschiedliche Mentalität der beiden großen Epen etwa und die wieder ganz andere Weltansicht Hesiods“ sowohl individuelles Autorbewußtsein wie schriftliche Abfassung.

<sup>89</sup> Vgl. *Walter Pötscher*, *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode*, in: *Wiener Studien* 72 (1959) 5–25; *Malcolm M. Willcock*, *Some aspects of the gods in the Iliad*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 17 (1970) 1–10. *Hartmut Erbse*, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos* (Berlin 1986), hat vor allem für Aphrodite und Poseidon gezeigt, daß der Iliasdichter die „Funktionen einzelner Götter auf wenige, klar umgrenzte Wirkungsbereiche“ (91) beschränkt.

Hierarchie der Werte bedeutet<sup>90</sup>. Wie der Göttervater selbst an Ordnungssinn alle überragt, so lassen auch die andern Götter sich nach demselben Kriterium qualitativ differenzieren: je vernünftiger (wie z. B. Athene und Apoll), desto ranghöher und zeusnäher; je selbstsüchtiger und unvernünftiger (wie z. B. Ares und Aphrodite), desto rangniedriger und zeusferner.

Insgesamt vermittelt der Iliasdichter seinem Publikum also – eingebettet in eine spannende Erzählung – eine Art Universalphilosophie in nuce und avant la lettre. Innerhalb dieses Gesamtkomplexes bildet seine politische Botschaft nur einen Teilbereich, der freilich wichtig genug ist, daß wir ihn jetzt genauer betrachten.

## B

Zu diesem Zweck möchte ich zunächst einmal den Befund vorstellen (1), der sich aus Handlungsgeschehen, Figurenrede und Erzählerkommentar<sup>91</sup> ergibt, und danach Rückschlüsse auf das politische Denken des Iliasdichters zu ziehen versuchen (2).

(1) Zu seinem *Thema* hat der Dichter, beinahe von Anfang bis Ende, lauter Geschichten gemacht, in denen die Gemeinschaft die Fehlhandlungen eines ihrer prominenten Mitglieder auszubaden hat<sup>92</sup>. Das gilt einmal für die Rahmengeschichte des Trojanischen Krieges, die in den Gesängen 3–7 auch in die Ilias selbst hineingespiegelt ist: Troja wird, zur Vergeltung für Helenas Entführung durch Paris (bzw. für den Vertragsbruch des Pandaros und für Priamos' Versäumnis, Paris zur Rückgabe der Helena zu zwingen), von den Achaiern bekriegt, und zwar bis zum unzweifelhaft bitteren Ende. Das gilt aber ebenso für die insgesamt drei Geschichten, aus denen die eigentliche Iliashandlung zusammengesetzt ist: für die Vorgeschichte im 1. Gesang (wo die Achaiern unter einer von Apoll gesandten Pest zu leiden haben, weil Agamemnon den Priester Chryses brüsk abgewiesen hat); für die Hauptgeschichte, die in Gesang 8–17 die schweren Verluste der Achaiern – als Folge des Streits zwischen Achill und Agamemnon – zum Gegenstand hat; und für die Schlußgeschichte, die im 18.–22. Gesang Hektors fatale Rückzugsverweigerung zur Ursache für die Katastrophe des Troerheeres und für seinen eigenen Tod macht.

Bei seiner *Ursachenanalyse* zeigt der Dichter zunächst das hohe Risiko auf, das alle Konflikte (sei es in der Form des Kriegs oder des innenpolitischen Streits) für das Gemeinwohl bedeuten. Anfangs durch kluges Krisenmanagement entschärfbar, drohen sie bei zunehmender Verbitterung der Beteiligten außer Kontrolle zu geraten und am Ende die ganze Gemeinde zu gefährden. Die Verantwortung dafür wird primär dem Aggressor, dem Urheber des Streits, angelastet; das Recht (und die Verpflichtung) des Geschädigten zu angemessener Gegenwehr steht außer Frage: wenn er sein Interesse

<sup>90</sup> Dazu Nicolai (1987) 150–153 und die Mainzer Dissertation von Melsene Schäfer, *Der Götterstreit in der Ilias* (Stuttgart 1990).

<sup>91</sup> Dazu vgl. Stephen P. Scully, *Studies of narrative and speech in the Iliad*, in: *Arethusa* 19 (1986) 148: „The narrator's clear orientation in one scene provides a background against which the later segment of the text may be read, although the narrator appears to be absent“.

<sup>92</sup> Dazu Raaflaub (1989) 11 ff.; Nicolai (1981) 96 ff.

nicht selbst wahrnimmt, tut es niemand an seiner Stelle<sup>93</sup>. Die Ursache für die Auslösung (oder für die fatale Ausuferung) solcher Konflikte wird nun regelmäßig in einer *hybris* gefunden, die meist dadurch zustande kommt, daß der Schuldige sich im Über-eifer seines Pleonexie-Strebens (im Konkurrenzkampf<sup>94</sup> um *timē*) zu einer Unrechthandlung hinreißen läßt: so insbesondere Agamemnon, Achill, Paris und Pandaros (aber auch Hektor, vgl. 22, 104); das heißt, die Ursachenanalyse verlagert sich von der politischen auf die ethische Ebene: politisches Unheil wird als Folge von ethischen Fehlentscheidungen erklärt. Darüber hinaus jedoch wird diese *hybris* des Schuldigen (wie übrigens auch das Fehlverhalten dessen, der primär sich selbst schädigt, wie Patroklos oder Polydoros 20, 411) auf eine vorübergehende Störung seines klaren Denkvermögens zurückgeführt<sup>95</sup>, d. h. auf ein Blackout, das einerseits zwar jedem Menschen (ja anscheinend sogar Zeus selbst, zumindest in der Vergangenheit, vgl. 19, 95–131) widerfahren kann und insofern – Wiedergutmachung vorausgesetzt – verzeihlich ist, andererseits den Verblendeten aber (und sei es der König!) in einen Zustand der Unzurechnungsfähigkeit versetzt, wo er eigentlich, damit er keinen Schaden anrichten kann, eines Vormundes bedürfte. Die gelegentlich – sei es von den Betroffenen selbst (z. B. von Agamemnon und Achill im 19. Gesang) oder vom Erzähler (z. B. bei Pandaros 4, 86 ff. und Patroklos 16, 688–691) – vorgenommene Zurückführung einer solchen Urteilstrübung auf göttliche Einwirkung ist gesellschaftlich insofern segensreich, als sie die *hybris* entkriminalisiert. Sie ermöglicht dem Täter, sich von seiner Schuld nachträglich als einem persönlichkeitsfremden Akt zu distanzieren, und schafft damit für Täter und Opfer (als Voraussetzung für eine Versöhnung) wieder eine gemeinsame Basis; so beendet Achill seinen Streit mit Agamemnon mit den Worten: „Zeus, Vater! ja, große Beirrungen gibst du den Männern! / Sonst hätte wohl niemals den Mut in meiner Brust / durch und durch der Atride erregt, und nicht das Mädchen / fortgeführt, unnachgiebig, gegen meinen Willen. Doch irgendwie / wollte Zeus wohl, daß vielen Achaiern der Tod werden sollte!“ (19, 270–274).

Angesichts der Gemeingefährlichkeit dieser Konflikte hängt alles davon ab, ob es gelingt, sie rechtzeitig zu entschärfen. Dazu aber bedarf es, da der jeweilige Missetäter – infolge seiner Unzurechnungsfähigkeit – selbst dazu nicht instande (und seinem Kontrahenten gegenüber natürlich taub) ist, einer Intervention von dritter Seite. Beispiele für solche *Interventionsversuche* hat der Iliasdichter in allen seinen Konfliktgesichten gegeben. Besonders empfehlenswert, in gravierenden Fällen, ist die Einberufung einer Heeres- bzw. Volksversammlung, wie sie – jeweils auf göttliches Anra-

<sup>93</sup> Zu dieser Oikos-Ethik vgl. *Moses I. Finley*, Die Welt des Odysseus (Darmstadt 1968) 75 ff.; *Nicolai* (1984) 11 f.; *Raaflaub* (1985) 43 f. Zum Prinzip der (geregelt) Selbsthilfe: *Georg Busolt*, Griechische Staatskunde, Bd. 1 (München <sup>3</sup>1920) 330 ff.; *Kurt Latte*, Beiträge zum griechischen Strafrecht, in: *Hermes* 66 (1931) 30–48, 129–158.

<sup>94</sup> Ein typisches Beispiel für – aus übertriebenem Siegeswillen resultierende – Unfairneß bietet der junge Antilochos beim Wagenrennen im 23. Gesang (402 ff.), der freilich – ironischerweise – durch die Ratschläge seines Vaters (des weisen Nestor!) in seinem Ehrgeiz noch bestärkt wurde (ἔθου ἀνδρὸς ὑπερβασία 589).

<sup>95</sup> Speziell von *atē* ist die Rede vor allem bei Agamemnon 19, 88, 136 (u.ö.), Paris 6, 356; 24, 28 und Zeus 19, 95 ff.; von ‚Unvernunft‘ bzw. ‚Torheit‘ u. a. bei Pandaros 4, 104, Patroklos 16, 686, Polydoros 20, 411 und dem troischen Heer 18, 311.

ten<sup>96</sup> – durch Achill (im 1. Gesang der Ilias) und Telemach (im 2. Gesang der Odyssee) vorgenommen wird. Bevorzugter Ort für die Regelung öffentlicher Angelegenheiten, aber auch für die friedliche Austragung und Beilegung größerer privater Konflikte ist also die Volksversammlung (*agorē*); wenn es freilich um besonders heikle Dinge geht (wie um die Absprache für das taktische Vorgehen in der Heeresversammlung im 2. Gesang oder um den Appell an den König Agamemnon zur Bußeleistung im 9. Gesang), ist zunächst das intimere Gremium des Ältestenrates (*boulē*) geeigneter. In all diesen Versammlungen läßt der Iliasdichter jeweils einen Warner auftreten, der den Verursacher des verhängnisvollen Konflikts zur Einsicht, d. h. zur Umkehr auffordert; so Kalchas den Agamemnon (1,93–100), Nestor den Achill (1,277–281) und zweimal den Agamemnon (1,275 f., 282; 9,96–113), Antenor den Paris und die Troer (7,348–353), Phoinix und seine Begleiter den Achill (9,225–642), Polydamas den Hektor und die Troer (18,257–283); und in der Odyssee warnen Halitherses und Mentor die Freier bzw. die Gesamtgemeinde (2,161–176, 229–241). So sehr die Berechtigung solcher Warnungen durch den weiteren Verlauf (und zuweilen auch durch einen Erzählerkommentar<sup>97</sup>) bestätigt wird: in den meisten Fällen bleibt ihnen der Erfolg versagt (bei den Achaïern zumindest zunächst; bei den untergangsgeweihten<sup>98</sup> Troern endgültig).

Sind damit aber die Interventionsmöglichkeiten der Gemeinschaft ein für allemal erschöpft? Das ist genau der springende Punkt! Der Iliasdichter ist nämlich sorgfältig darauf bedacht zu zeigen, daß der Warner in der Regel keineswegs der einzige ist, der die Schädlichkeit jenes auslösenden Hybrisaktes erkannt hat. Mit Ausnahme der durch Athene verblendeten Troer (im 18. Gesang) üben die betroffenen Gemeinschaften vielmehr durchaus – direkt oder indirekt – Kritik an ihrem prominenten Mitglied, das für sie zu einem Sicherheitsrisiko geworden ist. Nur – und das scheint das folgenschwere Versäumnis zu sein, für das der Dichter sie verantwortlich macht – artikulieren sie ihre Kritik nicht öffentlich: sie solidarisieren sich nicht mit dem einsamen Warner, bringen das Gemeinschaftsinteresse (sei es aus Furcht<sup>99</sup>, Passivität oder kollektiver Zurückhaltung) nicht effizient genug zur Geltung. Wohl stimmen die Achaïer der Bitte des Chryses um Auslösung seiner Tochter zu (1,22 f.); aber sie verleihen ihrer Zustimmung nicht genügend Nachdruck. Wohl warnt Nestor Agamemnon davor, dem Achill die Briseïs wegzunehmen (1,275 f.); aber niemand solidarisiert sich mit dem bedrohten Achill<sup>100</sup> (Nestor selber äußert sich zwar, als Agamemnon zu Beginn des 2. Gesangs die Achaïer auch ohne Achill in die Schlacht führen will, zunächst recht distanziert: 2, 79–83; aber nachdem Agamemnon, mit Odysseus' und der Götter Hilfe, die Mobilisierung des Heeres schließlich doch überzeugend zuwege gebracht

<sup>96</sup> Hera: Ilias 1, 55; Athene: Odyssee 1, 272–278.

<sup>97</sup> In der Ilias: 1, 69–72; 9, 93–95; 18, 249–252, 310–313.

<sup>98</sup> Als politischer Fehler der Troer wird vom Dichter deren Unfähigkeit angeprangert, Paris bzw. Priamos rechtzeitig zur Herausgabe der Helena zu veranlassen. Zugleich macht er jedoch, da die Zerstörung Troias durch die mythische Tradition vorgegeben war, auch den unversöhnlichen Haß Heras und Athenes sowie die von Zeus bereits erteilte Zustimmung (4, 43) dafür verantwortlich.

<sup>99</sup> Angst vor Repressalien des Königs: 1, 80–83 (vgl. auch 3, 56); Drohungen seitens des Königs: 1, 186 f.; 18, 295 f.

<sup>100</sup> Vgl. Havelock (1978) 130.

hat, gibt auch Nestor seine Zurückhaltung auf: 2,337 ff.). Wohl wünschen Hektor und die Troer dem Paris mehrfach (insgeheim oder ins Angesicht) den Tod an den Hals (3,56 f., 453 f.; 6,281–285; 7,390); und unmittelbar vor seinem eigenen Tod spielt Hektor sogar mit dem Gedanken, in letzter Sekunde noch die Auslieferung der Helena anzubieten (22,111–121); aber keiner von ihnen macht öffentlich den Mund auf, als Antenor in einer Volksversammlung Helenas Rückgabe verlangt (7,348–353). So weitverbreitet die richtige Einsicht sein mag, es fehlt offenbar die ‚Zivilcourage‘, sich öffentlich für ihre Verwirklichung einzusetzen; oder genauer gesagt: es fehlt die Bereitschaft, sich nicht nur für sein eigenes Interesse, sondern auch für das Gemeinwohl persönlich in der Öffentlichkeit zu engagieren, zumal wenn man dadurch den Zorn eines Mächtigen auf sich zieht.

So muß man in der Ilias denn nach der rechtzeitigen *Beilegung eines Konflikts* (obwohl der Dichter jedesmal die – zumindest theoretische – Möglichkeit einer fairen Kompromißlösung aufzeigt) lange suchen. Erst am Ende des Gedichtes finden sich dann einige vorbildliche Beispiele dafür. So zunächst bei den Wettkämpfen zu Ehren des gefallenen Patroklos, die schon als solche eine ‚geregelt‘ Ausfechtung des gesellschaftlichen Konkurrenzkampfes darstellen: da verhindert einmal Achill, durch ein im rechten Augenblick gesprochenes beschwichtigendes Machtwort (23,490–498), daß sich zwei Zuschauer – Idomeneus und der kleine Aias – in die Haare geraten; und als sich danach, bei der Preisverteilung nach dem Wagenrennen, Menelaos über ein Foul des Antilochos beschwert, da ist es sowohl der besonnenen Haltung des Menelaos selbst, der das Kollegium der Achaierführer zu einer schiedsrichterlichen Entscheidung auffordert, wie auch der wiedergekehrten Einsicht des jungen Antilochos, der sich sogleich zu Entschuldigung und Wiedergutmachung bereit erklärt, zu verdanken, daß die Angelegenheit rasch im Guten beigelegt werden kann (23, 566–612). Vor allem aber gilt das für die ‚private‘ Versöhnung Achills mit dem feindlichen König Priamos – über der Leiche des toten Hektor –, die freilich nur durch göttliche Vermittlung zustande kommt und dem Gedicht wohl einen einigermaßen tröstlichen Ausgang sichern soll. Sonst aber erweist sich der verblendete Urheber des Streits (oder sein verbittert grollender Kontrahent) gewöhnlich erst dann zum Einlenken bereit, wenn er durch eigenen Schaden klug geworden ist (1,50 ff.; 9, 115 ff.; 18, 107 ff.; 22,99 ff.). Dieser Zeitpunkt jedoch ist für die Gemeinschaft, die oft wesentlich früher von den verheerenden Folgen getroffen wird, in der Regel viel zu spät; für die Troer bedeutet er sogar den totalen Ruin.

(2) Welche Rückschlüsse lassen sich aus diesem Befund nun auf den Autor und seine Intention ziehen?

Was zunächst seine gesellschaftliche Stellung betrifft, so mag der Dichter einerseits zwar gerade aus dem Handicap seines ambulanten (also nicht ortsgebundenen) Gewerbes und der daraus resultierenden politischen Ohnmacht<sup>101</sup> den Gewinn einer einigermaßen unabhängigen<sup>102</sup> Existenz ziehen; und je mehr Erfolg er bei seinen Zuhörern hat, desto größer ist sozusagen die Redefreiheit, die er sich leisten kann. Auf der ande-

<sup>101</sup> Vgl. Hesiod, Erga 203–212 zur Wehrlosigkeit des Dichters.

<sup>102</sup> Dazu Humphreys (1976) 215, 238–241.

ren Seite aber hängt sein Erfolg als Sänger (und damit auch sein persönlicher Ruhm-gewinn) doch wesentlich von seinem sozialen Integrationsvermögen und der Konsensfähigkeit seiner Botschaft ab: so sehr ein gewisses Engagement für das Gemeinwohl von ihm (vielleicht sogar herkömmlicherweise) erwartet<sup>103</sup> werden mag, so wenig darf er gleichzeitig die Könige oder andere Respektspersonen vor den Kopf stoßen. Mit anderen Worten: er muß sich diplomatisch äußern, etwa indem er die Führer so darstellt, daß sie grundsätzlich zwar immer das Beste für ihr Volk wollen, manchmal jedoch (wenn sie niemand davor bewahrt) leider folgenschwere Fehler begehen, am Ende aber – eine eindrucksvolle Rezeptionsvorgabe aus berufenem Mund! – ihr Fehlverhalten selbst einsehen und bitter bereuen (so Agamemnon 9, 105–108; 19, 134–138; Achill 18, 107–111; 19, 56–68; Hektor 22, 99–105). Im übrigen tut der Dichter allerdings – aus Gründen der Dezenz – offenbar überhaupt gut daran, seine politische wie auch jede andere lehrhafte Absicht zu verschleiern und sie nur in mythischer ‚Verpackung‘ erscheinen zu lassen.

Für unsere spezielle Frage nach den Anfängen des politischen Denkens ergibt sich daraus, daß der Iliasdichter nicht nur, durch seine Themenwahl, ein starkes politisches Interesse bekundet und eindringliche politische Analysen von Konfliktursachen und Konfliktentschärfungsmöglichkeiten vornimmt<sup>104</sup>, sondern vor allem auch (zwar verhüllt, aber gleichwohl vernehmbar) einen politischen Appell an sein Publikum richtet. Dieser Appell enthält keinerlei grundsätzliche Systemkritik; er zielt, statt auf Konfrontation, auf die Kooperation zwischen der Gemeinde und ihrem Führer. Insofern bezieht der Dichter hier auch nur bedingt eine „dritte Position“; denn die Gemeinschaft und ihr Anführer haben im Grunde – mag dies seine Überzeugung oder seine Taktik sein – durchaus dieselben Interessen (die Konflikte werden von ihm niemals auf politische oder soziale Interessengegensätze, sondern stets auf ethisches Fehlverhalten, und das heißt letztlich: auf vernunftwidriges Verhalten, zurückgeführt). Wohl aber macht der Dichter auf einen ganz bestimmten Gefahrenpunkt aufmerksam: auf die fatalen Folgen, die eine irrationale Fehlentscheidung des Königs (oder eines anderen Mächtigen) für die gesamte Gemeinschaft haben kann, weshalb deren Verhinderung – wegen der momentanen Unzurechnungsfähigkeit des Verantwortlichen – in erster Linie von der Gemeinschaft selbst in die Hand genommen werden muß.

Damit seine Hörer mit diesem politischen Problem künftig also besser fertig werden, versucht der Dichter (nicht unmittelbar, sondern durch seine Geschichten) offenbar auf folgende Verhaltensänderung bei ihnen hinzuwirken.

Den ‚Königen‘ empfiehlt er, die Willensbekundung ihres Volkes mehr zu respektieren (ihm gewissermaßen ein größeres Mitspracherecht einzuräumen). In den Fällen, wo der Führer in einer politisch-militärischen Entscheidungssituation (also als Amtsträger) auf den Widerspruch bewährter Ratgeber stößt (wie Priamos 7, 348 ff. und Hektor 18, 254 ff.), da sollte er diesen nicht autoritär mißachten oder zu unterdrücken versuchen (7, 368 ff.; 12, 231 ff.; 18, 295 f.), sondern möglichst „dem folgen, wer immer

<sup>103</sup> „Poets were in demand, in the archaic age, ... as privileged intermediaries between nobles and people in their ... communities“ (*Humphreys* [1976] 262).

<sup>104</sup> Dazu *Raaflaub* (1988) 201–215, 255–258; *Raaflaub* (1989) 11–19, 26 f.; *Nicolai* (1981) 96–101.

den besten Rat zu raten weiß“ (9,74f.; vgl. 100–102), wie dies dann, durch eigenen Schaden klug geworden, vorbildlich Agamemnon tut (9, 115 ff.); oder eventuell auch „irgendeinen Seher oder Priester befragen“, wie Achill vorschlägt (1, 62). Denn wenn am Ende doch jedesmal der peinliche Moment kommt, wo auch der verblendete Führer seine Schuld büßen muß, tut er dann nicht besser daran, gleich auf guten Rat zu hören? – Und in jenen Fällen, wo die Anführer ihr ganz persönliches ‚Oikos-Interesse‘ verfolgen, da sollten sie ihre Macht nicht (wie Agamemnon gegenüber Achill) zur Selbstjustiz mißbrauchen und damit den inneren Frieden gefährden, sondern sich, wie es vorbildhaft die Gerichtsszene auf dem Schild des Achill zeigt und wie es Menelaos nach dem Vorfall beim Wagenrennen praktiziert (bevor er dann selbst einen fairen Vermittlungsvorschlag unterbreitet), einem unparteiischen Schiedsgericht stellen: „Aber auf! ihr Führer der Argeier und Berater! / Entscheidet in der Mitte zwischen uns beiden, ohne Begünstigung! / Daß nicht einst einer sagt der erzwandeten Achaier: / ‚Dem Antilochos tat mit Trug Gewalt an Menelaos, / hat die Stute davongeführt, obgleich seine Pferde / viel schlechter waren, er selber aber an Macht und Gewalt überlegen‘“ (23, 573–578). Wenn der König sich jedoch bereits zu einem Unrecht hat hinreißen lassen, dann steht es ihm gut an, so bald wie möglich Buße dafür zu leisten (19, 182 f.) und den Konflikt damit aus der Welt zu schaffen.

Der übrigen Gemeinde aber (insbesondere natürlich den tonangebenden Männern in ihr) legt der Dichter nahe, dem Anführer im Fall einer offenkundigen Fehlentscheidung beherzt in der Volksversammlung entgegenzutreten und ihn dadurch zu einer Korrektur zu veranlassen, da die künftigen Folgen einer solchen Fehlentscheidung die Gemeinschaft vermutlich teurer zu stehen kommen als der Unmut des Führers über den Widerspruch (vgl. 1, 78–82, 106–108; 12, 211–214, 231–250). Praktisch bedeutet das, daß man – bei politischen Entscheidungen – einem unvernünftigen ‚König‘ die Gefolgschaft versagen und statt dessen dem Rat kluger Männer (wie Nestor, Antenor oder Polydamas) folgen, genauer gesagt: diesen Rat durch flankierende Protestmaßnahmen unterstützen sollte; was freilich voraussetzt, daß das Volk nicht demselben Wahn verfällt wie sein Führer (was z. B. 18, 310–313 geschieht). Aber auch dort, wo es um eine Privatfehde unter den Großen geht (in die man sich als unbeteiligter Dritter – nach den Gebräuchen der Oikos-Ethik – normalerweise nicht einmischt), wäre mehr Eigeninitiative der übrigen Gemeinde angebracht, um nachteilige Folgen dieses Streits für die Gemeinschaft abzuwenden. In diesem Fall wäre vor allem eine gewisse Solidarisierung mit dem zu Unrecht Geschädigten (zumal – aber vielleicht nicht nur! – dann, wenn er zu gemeingefährlichen Vergeltungsaktionen imstande ist, wie z. B. Chryses und Achill) erforderlich, zum Zwecke einer Isolierung des Aggressors, wie sie Achill vergeblich erwartet (vgl. 1,410, 509 f.; 9,370; 16,17 f.). Und auf troischer Seite hätte der Abenteurer Paris, der, indem er den Vergeltungsschlag eines überlegenen Gegners provoziert, die Existenz seiner Heimatstadt aufs Spiel setzt, längst – notfalls vom Volkszorn – zur Raison gebracht werden müssen (wie es, in einem ähnlichen Fall, die Ithakesier mit dem Vater des Antinoos gemacht hatten, Od. 16, 424–430). In der Ilias richtet sich dieser Appell zu mehr ‚Zivilcourage‘ und Gemeinschaftssinn in erster Linie wohl an die einflußreicheren Mitglieder der Gemeinde. Der Odysseedichter geht noch einen Schritt weiter und läßt die ‚schweigende Mehrheit‘ direkt apostrophieren.

Mentors Kritik an der ‚Ohne-mich-Haltung‘ der Ithakesier bringt die den beiden homerischen Epen gemeinsame Tendenz auf den Punkt: „Das Unrecht der Freier bekümmert mich wenig; setzen sie doch ihre eigenen Köpfe aufs Spiel, wenn Odysseus einst zurückkehrt ... Aber der übrigen Gemeinde nehme ich es übel, wie ihr alle stumm dasitzt und den wenigen Freiern nicht Einhalt gebietet, obwohl ihr doch in der Mehrzahl seid“ (2,235–241). Und am Ende der Odyssee schlägt der greise Halitherses noch einmal in dieselbe Kerbe: „Hört mich, Ithakesier, was ich euch sagen will. Durch euer eigenes Versagen, Freunde, ist es dazu gekommen [nämlich zur Tötung der Freier]. Ihr seid nämlich weder meinem noch Mentors Rat gefolgt, eure Söhne [rechtzeitig] von ihrem törichten Handeln abzuhalten“ (24, 454–457). Kein Zweifel: „Hier fassen wir ... die Anfänge jenes ‚Konzepts der kollektiven Verantwortung‘, das in späteren Jahrhunderten zu so großer Bedeutung gelangen sollte“<sup>105</sup>. Nicht erst Solon in seiner Staatselegie (Fragment 4 West), sondern bereits Homer hat also auf den Kausalzusammenhang zwischen dem politischen Verhalten der Polisgemeinschaft und ihrem Erfolg bzw. Mißerfolg hingewiesen<sup>106</sup>.

Insgesamt zeichnet sich demnach etwa folgendes Ergebnis ab. Wir finden bei Homer zwar – unverhüllt ausgesprochen – weder politische Reformvorschläge, die auf die Einführung neuer Institutionen oder neuer Verfahrensweisen zielen<sup>107</sup>, noch die modellhafte Vorführung eines probaten Kampfmittels gegen königliche Willkür (wie es heute etwa ein ‚Generalstreik‘, die moderne Variante der *secessio plebis*, wäre). Dennoch scheint mir der Iliasdichter Schlußfolgerungen in diesen beiden Richtungen – einem hellhörigen Publikum jedenfalls – ziemlich nahegelegt zu haben. So wäre z. B. eine Abstimmung im Ältestenrat darüber, wer jeweils „den besten Rat zu raten weiß“ (so Nestor 9, 74f.), wohl die logische Konsequenz aus der Erfahrung, daß die Anführer, sofern sie auf wohlmeinende Warnungen und den Mehrheitswillen keine Rücksicht nehmen, immer wieder einmal verhängnisvolle Fehlentscheidungen treffen; doch das Privileg der politischen und insbesondere natürlich der militärischen Entscheidungskompetenz des ‚Königs‘ scheint ein Tabu zu sein, das der Iliasdichter nicht direkt in Frage zu stellen wagt. Dagegen gelingt ihm mit der Thersites-Szene ein diplomatisches Meisterstück, indem er diesen notorischen Krakeeler einerseits klipp und klar aussprechen läßt, was das Gebot der Stunde wäre (nämlich eine allgemeine Gefolgschaftsverweigerung), ihn andererseits aber – indem er das Heer zur Heimkehr und Achill zur Tötung Agamemnons auffordert – gleichzeitig so maßlos über das Ziel hinausschießen (und sich damit selbst ins Unrecht setzen) läßt, daß Odysseus ihm daraufhin, unter allgemeinem Beifall, eine tüchtige Tracht Prügel verabreichen kann; aber

<sup>105</sup> Raaflaub (1989) 16.

<sup>106</sup> Vgl. Raaflaub (1989) 12, 17, 26.

<sup>107</sup> Nützlich wären zweifellos „Regeln und Institutionen“ gewesen, „die von selbst funktionieren“, „die unabhängig von den einzelnen in Konflikt geratenen Kräften arbeiten“, wie sie dann später geschaffen wurden (Meier [1989] 83 f.). Doch die waren damals noch nicht juristisch formalisiert, sondern wurden gehandhabt, „wie es der Brauch ist“ (ἢ θέμις ἐστὶ), und bedurften, um zu funktionieren, dessen, der ihnen Geltung zu verschaffen mußte.

nicht etwa seines angeblich niedrigen Standes<sup>108</sup>, sondern seiner radikalen<sup>109</sup> Forderungen (und natürlich seines rüpelhaften Tones) wegen. Auf diese Weise vermeidet es der Dichter geschickt<sup>110</sup>, sich mit dem – von ihm offenkundig favorisierten – Kampfmittel der Gefolgschaftsverweigerung (als gewaltfreier Variante des Volkszorns), mit der vorher bereits Achill gedroht hatte („Wie wird einer willig noch deinen Worten gehorchen von den Achaïern. / einen Gang zu tun oder gegen Männer mit Kraft zu kämpfen?“ 1, 150 f.), allzu sehr zu identifizieren. Dem politisch wachen Hörer aber hat er gleichwohl mit der Gefolgschaftsverweigerung (gegenüber einem Anführer, der sich auf dem falschen Weg befindet) einerseits und der Mobilisierung des Volkszornes (gegen einen Störenfried wie Paris) andererseits das einzige Instrument genannt, mit dessen Hilfe nicht nur die Pest im A und die verlustreichen Niederlagen sowohl der Achaier wie der Troer, sondern auch der spätere Untergang der Stadt Troja selbst (und damit sozusagen überhaupt alles in der Ilias erwähnte Leid) hätten verhindert werden können; in der Lebensrealität entfaltet die Gefolgschaftsverweigerung ihre volle Wirkung zwar nur dann, wenn Not am Mann ist, aber das dürfte gerade in gefährlichen Situationen wohl der Normalfall sein<sup>111</sup>.

Ich möchte aus alledem den Schluß ziehen, daß der Iliasdichter seinerzeit es offenbar für erforderlich gehalten hat, den Demos (im Sinne der Gesamtgemeinde) zu wesentlich mehr politischem Engagement zu ermuntern, als dieser in der Vergangenheit (in seiner traditionellen Oikos-Bezogenheit) einzugehen gewohnt war; dieser Appell richtete sich primär gewiß an die jeweils einflußreichsten Demosangehörigen (also an die kleineren *basileis*), darüber hinaus jedoch, da erfolgreiche Gefolgschaftsverweigerung Solidarität voraussetzt, auch an die übrigen Gemeindemitglieder. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wäre zu überlegen, ob der Dichter seine Darstellung des Streits zwischen Achill und Agamemnon nicht vielleicht so verstanden wissen wollte, daß die erste Hälfte (in den Gesängen 1–9) – positiv – die Wirksamkeit der Waffe Gefolgschaftsverweigerung im Konflikt mit einem fehlerhaft handelnden König, die zweite Hälfte (in den Gesängen 9–19) dagegen – negativ<sup>112</sup> – die Gefährlichkeit dieser zweischneidigen Waffe demonstrieren soll, die nur mit Augenmaß und jederzeitiger Ver-

<sup>108</sup> So etwa *Moses I. Finley*, *Democracy ancient and modern* (London 1973) 75. Siehe auch *W. G. Thalmann*, *Thersites: comedy, scapegoats, and heroic ideology in the Iliad*, in: *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988) 1–28: „What Girard's theory lets us see with some precision in the Thersites scene is therefore one specific way in which ideology works in defence of the established order at a moment of crisis“ (26).

<sup>109</sup> Vgl. auch *Donlan* (1980) 20–22. Thersites „is stating the principle that the commander has a responsibility to lead properly; should he fail in this his troops have the right to repudiate him“ (22).

<sup>110</sup> Vgl. *Raaflaub* (1989) 13 f.

<sup>111</sup> An eine derartige selbstverschuldete Situation scheint Nestor in der Odyssee zu denken (3, 214 f.).

<sup>112</sup> Eine schwer zu beantwortende Frage wäre, ob der Dichter nicht vielleicht auch deshalb Achill vom 9. Gesang an der *mēnis* zum Opfer fallen läßt, damit der triumphale Erfolg seiner Gefolgschaftsverweigerung nicht als einseitige Parteinahme gegen das Königtum verstanden werden kann. Achills Bestrafung für seinen übermäßigen Groll (durch den Verlust des Freundes Patroklos) würde dann – bei aller Verschiedenheit im übrigen – aus ähnlichen gesellschaftlichen ‚Partizipationsgründen‘ erfolgen wie die Verprügelung des Thersites für seine maßlosen Forderungen.

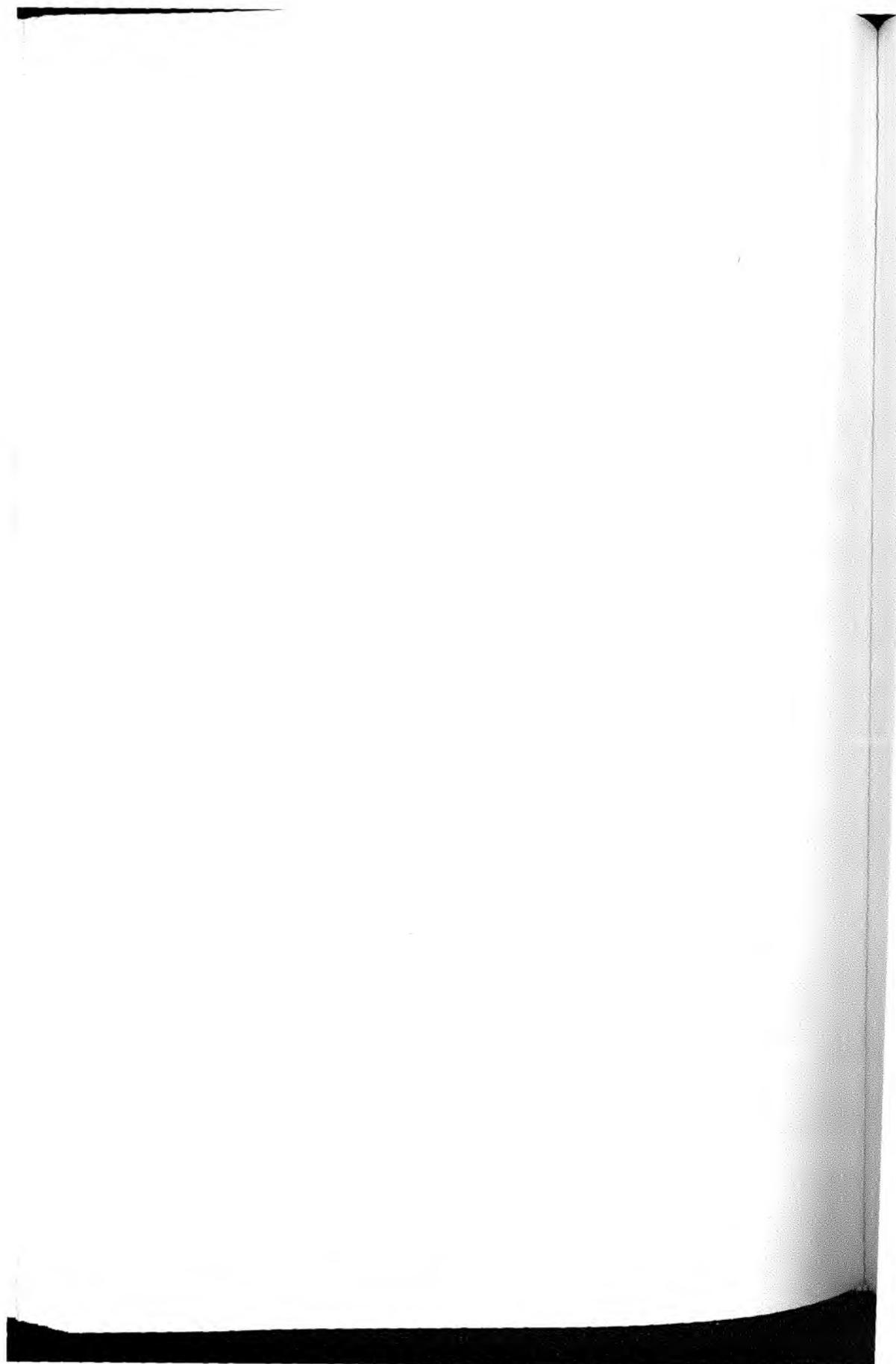
ständigensbereitschaft eingesetzt werden darf, damit am Ende nicht für alle Beteiligten, und zumal für die Gemeinschaft, der Schaden größer als der Nutzen ist (wobei der effizienteste und unschädlichste Gebrauch der Gefolgschaftsverweigerung freilich der gewesen wäre, daß die andern Achaierführer sich gleich im 1. Gesang mit Achill in gewisser Weise solidarisch erklärt hätten). Und weiter wäre zu überlegen, ob, auf der anderen Seite, der Untergang Trojas nicht als abschreckendes Beispiel dafür dienen sollte, wohin es führt, wenn man überhaupt versäumt, von dieser legitimen, ja um der politischen Selbsterhaltung willen zwingend gebotenen, Notwehr-Maßnahme angemessenen Gebrauch zu machen.

Oder ist es etwa denkbar, daß der Dichter den Gebrauch, den Mißbrauch und den Nicht-Gebrauch des politischen Instruments ‚Gefolgschaftsverweigerung‘ quasi zufällig zu seinem Hauptthema gemacht und die möglichen politischen Folgerungen daraus, in dichterischer Naivität, gar nicht bedacht haben sollte?

### Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- Calboun, George M.* (1934), *Classes and masses in Homer*, in: *Classical Philology* 29, 192–208, 301–316.
- Donlan, Walter* (1980), *The aristocratic ideal in ancient Greece* (Lawrence, Kansas)  
(1985), *The social groups of dark age Greece*, in: *Classical Philology* 80, 293–308  
(1989), *The pre-state community in Greece*, in: *Symbolae Osloenses* 64, 5–29.
- Geddes, A. G.* (1984), *Who's who in ‚Homeric‘ society?*, in: *Classical Quarterly* 34, 17–36.
- Gschnitzer, Fritz* (1981), *Griechische Sozialgeschichte* (Wiesbaden).
- Havelock, Eric A.* (1978), *The Greek concept of justice* (Cambridge).
- Herington, John* (1985), *Poetry into drama. Early tragedy and the Greek poetic tradition* (Berkeley).
- Humphreys, Sally C.* (1976), *Anthropology and the Greeks* (London).
- Kannicht, Richard* (1989), *Thalia. Über den Zusammenhang zwischen Fest und Poesie bei den Griechen*, in: *Das Fest*, hrsg. von *Walter Haug* und *Rainer Warning* (*Poetik und Hermeneutik* 14, München) 29–52.
- Kullmann, Wolfgang* (1988), *‚Oral tradition/oral history‘ und die frühgriechische Epik*, in: *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, hrsg. von *Jürgen von Ungern-Sternberg* und *Hansjörg Reinau* (*Colloquium Rauricum* 1, Stuttgart) 184–196.
- Long, Anthony A.* (1970), *Morals and values in Homer*, in: *Journal of Hellenic Studies* 90, 121–139.
- Maehler, Herwig* (1963), *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Göttingen).

- Meier, Christian* (1980), Die Entstehung des Politischen (Frankfurt a. M.)  
(1988), Die politische Kunst der griechischen Tragödie (München)  
(1989), Die Welt als Geschichte und die Provinz des Historikers. Drei Überlegungen (Berlin).
- Mossé, Claude* (1980), Ithaque ou la naissance de la cité, in: *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Seminario di Studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica* 2 (Rom) 7–19.
- Murray, Penelope* (1981), Poetic inspiration in early Greece, in: *Journal of Hellenic Studies* 101, 87–100.
- Nicolai, Walter* (1981), Wirkungsabsichten des Iliasdichters, in: *Gnomosyne. Festschrift für Walter Marg*, hrsg. von *Gebhard Kurz* u. a. (München) 81–101  
(1983), Rezeptionssteuerung in der Ilias, in: *Philologus* 127, 1–12  
(1984), Zu den politischen Wirkungsabsichten des Odyssee-Dichters, in: *Grazer Beiträge* 11, 1–20  
(1987), Zum Welt- und Geschichtsbild der Ilias, in: *Homer: beyond oral poetry*, hrsg. von *J. M. Bremer* (Amsterdam) 145–164  
(1991), Zur Selbstbestimmbarkeit menschlichen Handelns in der Ilias, in: *Würzburger Jahrbücher* 17, 5–15.
- Puelma, Mario* (1986), Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles, in: *Museum Helveticum* 46, 65–100.
- Raaflaub, Kurt* (1985), Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen (München)  
(1988), Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen I*, hrsg. von *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler* (München) 197–215  
(1989), Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: *Historische Zeitschrift* 248, 1–32.
- Ribll, Tracey* (1986), 'Kings' and 'commoners' in Homeric society, in: *Liverpool Classical Monthly* 11, 86–91.
- Rösler, Wolfgang* (1983), Schriftkultur und Fiktionalität, in: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hrsg. von *Aleida* und *Jan Assmann* und *Christof Hardmeier* (München) 109–122.
- Spahn, Peter* (1977), Mittelschicht und Polisbildung (Frankfurt a. M.).
- Starr, Chester G.* (1986), Individual and community. The rise of the polis 800–500 B.C. (New York).



Peter Spahn

## Individualisierung und politisches Bewußtsein im archaischen Griechenland

Nach dem Ende der Tyrannis in Athen und dem Erfolg des Kleisthenes wirkte sich die politische Revolution auch auf die auswärtigen Beziehungen und auf die Kriegführung der jungen Demokratie aus: Die Athener vertrieben den Spartanerkönig Kleomenes und sein Heer, bemühten sich um ein Bündnis mit Persien, wehrten dann aber aus eigener Kraft in einem Mehrfrontenkrieg die Angriffe der Nachbarn ab. Dieser Kampf gegen Böoter und Chalkidier wurde zum ersten Triumph des athenischen Hopliteneheeres, das bis dahin wenig Ruhm geerntet hatte, weder im frühen 6. Jahrhundert beim Konflikt um Salamis, noch um die Jahrhundertmitte, als es bei Pallene dem Söldneraufgebot des Peisistratos nicht standgehalten hatte, nach Hause geschickt und wohl zeitweilig entwaffnet worden war. Mit dem Engagement der Hopliten für die Ziele des Kleisthenes deutete sich dagegen ein grundlegender Wandel an, der sich bereits im folgenden Jahr (506) in einer Expansionspolitik ganz neuer Art zeigte. Die Athener okkupierten die Ländereien der besiegten chalkidischen Adligen und siedelten dort viertausend *klerouchoi* an. Dazu kamen beträchtliche Beutegewinne aus den Lösegeldern für die böotischen und chalkidischen Kriegsgefangenen<sup>1</sup>.

Herodot beschließt seine Darstellung dieser Vorgänge mit folgendem Kommentar: „Die Athener waren stark geworden. Das bürgerliche Recht des freien Wortes für alle ist eben in jeder Hinsicht, wie es sich zeigt, etwas Wertvolles. Denn als die Athener von Tyrannen beherrscht wurden, waren sie keinem einzigen ihrer Nachbarn im Kriege überlegen; jetzt aber, wo sie frei von Tyrannen waren, standen sie weitaus an der Spitze. Daraus ersieht man, daß sie als Untertanen, wo sie sich für ihren Gebieter mühten, sich absichtlich feige und träge zeigten, während jetzt nach ihrer Befreiung ein jeder eifrig für sich selbst schaffte.“<sup>2</sup>

Diese Bewertung Herodots und seine verallgemeinernden Schlußfolgerungen sind für die Geschichte des politischen Denkens im 5. Jahrhundert in verschiedener Hinsicht aufschlußreich. Ein ganzes Bündel von Argumenten ist in dieser Passage enthalten: die Erklärung des Machtzuwachses mit dem Wechsel der politischen Verfassung; das Verständnis der demokratischen Ordnung als *isegorie*; die Identifizierung dieser Verfassung mit bestimmten Vorstellungen von Freiheit und damit zusammenhängend die Deutung der Tyrannis als Hauptgegner der Demokratie bzw. Isegorie. Von beson-

<sup>1</sup> Hdt. V, 77.

<sup>2</sup> Hdt. V, 78. Übers. v. J. Feix, Herodot, Historien, 2 Bde. (München 1963).

derem Interesse ist jedoch seine abschließende Bemerkung, gewissermaßen die Quintessenz seiner Betrachtung: In Athen hätte nach der Befreiung von der Tyrannis jeder einzelne Bürger mit besonderem Eifer für sich selbst gearbeitet.

Der zugrundeliegende Gedanke scheint klar. Die Athener brauchten jetzt nicht mehr – wie Sklaven – für ihren Herrn zu arbeiten, sondern konnten es zu ihrem eigenen, individuellen Nutzen tun. Darin liegt für Herodot der entscheidende Unterschied zwischen der Zeit vor und nach der Befreiung. Dagegen erwähnt er gar nicht, daß es sich jeweils um ganz verschiedene Tätigkeiten handelte. Unter der Tyrannis war es die individuelle Landwirtschaft der attischen Bauern, deren Erträge von den Peisistratiden besteuert wurden. Jetzt dagegen ging es um das Kriegshandwerk im Verband der Hoplitenphalanx, also einer in hohem Maße kollektiven Arbeit, deren „Erträge“ zunächst einmal der Gemeinde zukamen, bevor sie dann unter Umständen an einzelne Bürger verteilt wurden.

Erstaunlicherweise ist in diesem Kontext von gemeinschaftlichem Handeln, von kollektiven Zielen der Bürgerschaft, vom Wohl der Gemeinde, des Volkes, der Polis oder ähnlichem überhaupt nicht die Rede. Freiheit und Isegorie scheinen nicht die Gemeinde oder die Polis gestärkt zu haben, sondern das Individuum, den einzelnen Bürger. Auch spricht Herodot nicht etwa von der Macht des athenischen Staates, die damals zugenommen hätte; er hat vielmehr die einzelnen Athener vor Augen, deren militärische Schlagkraft, deren Mut, Selbstbewußtsein und Vermögen sichtlich „gewachsen“ war<sup>3</sup>. Und es entsteht der Eindruck, als ob die vorherrschende Haltung dieser Hopliten, die hier erstmals erfolgreich in Aktion getreten waren, nicht so sehr von Wir-Gefühl, Opfergesinnung oder gar politischer Verantwortung geprägt gewesen wäre, sondern eher von Individualismus, Eigensinn und Eigennutz.

Die hier zu erörternde Frage ist, ob man diesen erstaunlichen Befund verallgemeinern kann, ob also die Betonung der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Individuums – bis hin zur Wertschätzung des Eigennutzes der einzelnen Bürger – konstitutiv war für das im archaischen Griechenland entstandene politische Bewußtsein, von dem dann die klassische Polis nachhaltig geprägt wurde.

## I.

Auf den ersten Blick erscheint ein solcher Zusammenhang paradox und unwahrscheinlich. Man ist gewohnt, das Politische bei den Griechen in einem Gegensatz zum Individuellen zu sehen. In klassischer Zeit und in der klassischen politischen Theorie, zumal bei Aristoteles, deckt sich das Begriffsfeld des Politischen (*polis*, *politikon* etc.) weitgehend mit dem der Gemeinde und des Gemeinsamen (*koinon*), nicht mit dem des Eigenen und Privaten (*idion*). Und diese Betonung des Gemeinschaftlichen ist nicht als bloße Ideologie zu verstehen, sondern hat einen realen historischen Hintergrund. Dazu gehört vor allem, daß das Politische in Griechenland nicht wie in anderen Kulturen von einer starken Monarchie ausgegangen war, sondern aus der Mitte der

<sup>3</sup> Hdt. V, 78: *Athenaioi men nyn euxento*. – Vgl. damit die Vorstellungen von Machtwachstum bei Thukydides, vor allem in der *Archäologie*, die aber auch konkret bleiben (I,17: *ton idion oikon auxein*, von den Tyrannen gesagt); 1, 16; 1, 69 u. ö.

Gesellschaft heraus entstand<sup>4</sup>. Somit liegt es nahe, in der Geschichte des politischen Denkens der Griechen von vornherein mehr auf genossenschaftliche Tendenzen zu achten als auf Individualisierungsvorgänge. Der Individualismus andererseits, den man gerade in bezug auf den griechischen Adel oft herausgestellt hat, erscheint dann eher als ein Gegenpol zum Politischen: als ein Faktor, der die Herausbildung einer Bürgergesinnung lange Zeit behindert oder – dialektisch betrachtet – allenfalls aus dem Gegensatz heraus angetrieben haben könnte<sup>5</sup>.

Eine Bemerkung vorweg zum Verständnis von Individuum, Individualität und Individualisierung, also von Kategorien, deren Anwendung auf die frühe griechische Geschichte nicht unproblematisch ist. Der Ausdruck Individuum soll hier im alltäglichen Sinne verwendet werden und lediglich den einzelnen Menschen bezeichnen. Dieser steht seiner Natur nach<sup>6</sup> immer in Beziehung zu anderen Menschen, der Blick auf das Individuum führt notwendigerweise auch zu einer Betrachtung der Gesellschaft. Beide Begriffe (auf die terminologische Seite kommt es hier nicht an) stehen a priori in einem untrennbaren Zusammenhang und verweisen aufeinander<sup>7</sup>.

Individualität wiederum kann Verschiedenes bedeuten: zum einen die Einzigartigkeit und Besonderheit eines Menschen (im Unterschied zu anderen), dann aber auch seine Selbständigkeit und Autonomie. Diese beiden Bedeutungsschwerpunkte des Individualitätsbegriffs verschieben sich anscheinend im Laufe der Geschichte; beide sind nicht immer in gleichem Maße vorhanden. Die Betonung der Einzigartigkeit eines Menschen, die einhergeht mit funktionaler Differenzierung und Spezialisierung, war in der Antike zweifellos weniger ausgeprägt als in modernen, westlichen Gesellschaften<sup>8</sup>. Antike Individualität zeigte sich dagegen stärker im Verlangen nach Autarkie und Autonomie. Ihre Basis war der individuelle Grundbesitz und die Arbeit auf dem eigenen Land (*autourgia, autourgos*), nicht dagegen die gewerbliche Spezialisierung. So ergab sich hier auch kein Standesgegensatz zwischen landsässigem Adel und einem nach Berufen differenzierten Bürgertum wie im europäischen Mittelalter.

Die Individualisierung – im Sinne eines Strebens nach größerer Selbständigkeit – setzte in Griechenland nicht erst mit dem Hervortreten eines nichtadligen Bürgertums ein, sondern zeigte sich zuerst und besonders bei den Adligen. Von ihnen farbte

<sup>4</sup> Worauf *Christian Meier* zurecht hingewiesen hat; s. *ders.*, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (Frankfurt 1980) 57 ff., u. ö.

<sup>5</sup> In diesem Sinne etwa auch *Kurt Raaflaub*, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: HZ 248 (1989) 32: „Es ist deshalb die in der Soziogenese der Dark Ages angelegte langwierige Auseinandersetzung zwischen den kollektiven Ansprüchen der Gemeinde und denen eines individualistischen Adels, der wir nicht nur die Entwicklung der Polis in ihrer klassischen Form und die Herausbildung eines autonomen politischen Bereichs innerhalb der Polis, sondern, in direkter Interdependenz mit diesen, auch die Anfänge des politischen Denkens zuzuschreiben haben.“

<sup>6</sup> Ganz im Sinne von Arist. Pol. 1253a 2f.: *ho anthropos physsei politikon zoon*.

<sup>7</sup> Vgl. *T. Borsche*, Art. „Individuum, Individualität“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. *Joachim Ritter* u. *Karlfried Gründer* (Bd. 4, Basel 1976) 300–323, hier: 321 f. und: *Norbert Elias*, Die Gesellschaft der Individuen (Frankfurt 1987) pass.

<sup>8</sup> Vgl. *Christian Meier*, Anmut und Politik (Berlin 1985) 106 f.; *ders.* u. *Paul Veyne*, Kannten die Griechen die Demokratie? (Berlin 1988) 82 f.

sie gewissermaßen auf die freien Bauern ab, die – zu Bürgern geworden – den Adel in mancher Hinsicht imitierten und zugleich politisch integrierten. Dieser Prozeß führte bei den Griechen lange Zeit nicht zum Herausstellen individueller Besonderheiten, sondern im Gegenteil zur Wertschätzung von Gleichartigkeit und sogar einer gewissen Konformität, wie sie z. B. bei den *homoioi* in Sparta ihren Ausdruck fand, oder wie sie sich auch in den eher typisierenden als individualisierenden Zügen archaischer und frühklassischer Kunstwerke widerspiegelt.

Für die Ausprägung und soziale Ausweitung einer so verstandenen Individualisierung gibt es in literarischen Zeugnissen aus archaischer Zeit eine Reihe von Anhaltspunkten. Bei mehreren Autoren und aus jeweils unterschiedlicher sozialer Perspektive wird die Beziehung zwischen den einzelnen und der Menge bzw. Gesamtheit, zwischen Individual- und Kollektivinteresse reflektiert. Diese Texte sollen im folgenden, diachron betrachtet, die Problematik der Entstehung und der Eigenart des politischen Denkens bei den Griechen klären helfen.

Was ist hier unter *politisch* zu verstehen? Der Begriff hat eine allgemeine, metahistorisch-anthropologische und eine spezifisch griechische Bedeutung. Die allgemeine bezieht sich auf den jeweils umfassendsten sozialen Verband, also ganz im Sinne der aristotelischen Definition der Polis im ersten Buch der *Politik*: „diejenige Gemeinschaft, welche die beherrschendste von allen ist und alle anderen in sich schließt“<sup>9</sup>. Das Politische in diesem weiten Sinne gab es zu allen Zeiten. Es ist kaum eine Gesellschaftsformation bekannt, die ohne solche Strukturen ausgekommen wäre. Selbst einfachste Sammlergesellschaften institutionalisieren zumindest temporär politische Macht<sup>10</sup>. Insofern bezieht sich der Ausdruck „vopolitisch“ – etwa zur Kennzeichnung der homerischen Polis – notwendigerweise auf einen engeren, spezifischen Begriff des Politischen. Dieser geht aus von der Polis als einem Bürgerverband, entsprechend der aristotelischen Begriffsbestimmung im dritten Buch der *Politik*<sup>11</sup>.

Ab wann die griechischen Poleis in dieser Weise durch Bürgerschaften geprägt waren, ist schwer zu erkennen. Das Vorhandensein politischer Institutionen, wie sie etwa Homer schon kennt, ist noch kein ausreichendes Kriterium. Eine eindeutige Abgrenzung der Bürgerschaft und eine klare Bestimmung des Bürgerrechts oder der einzelnen Rechte der Bürger ist im Hinblick auf die archaische Zeit kaum möglich. So muß aus der Rekonstruktion des politischen Bewußtseins erschlossen werden, inwieweit die frühe Polis bereits den Charakter einer Bürgergemeinde hatte, also einen Verband von Personen darstellte, die sich zumindest in einer Hinsicht als Gleiche anerkannt haben. Auch unter diesem Aspekt erkennt man den besonderen Stellenwert der Geschichte des politischen Denkens im frühen Griechenland, in der wiederum das Wechselverhältnis von Individuum und Kollektiv ein zentrales und durchgängiges Thema ist.

<sup>9</sup> Arist. Pol. 1252a 5f.

<sup>10</sup> Klaus Eder (Hrsg.), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften (Frankfurt 1973) 22, mit dem Hinweis auf die wenigen Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

<sup>11</sup> Arist. Pol. 1274b 41f.: *he gar polis politon ti plethos estin*.

## II.

Die homerischen Epen schildern eine poetisch überhöhte, glanzvolle Vergangenheit. Ohne Zweifel sind auch aktuelle Erfahrungen der Dichter und ihres Publikums in den traditionellen Stoff miteingeflossen. Das gilt für die verschiedensten Lebensbereiche, den politischen eingeschlossen. Ob allerdings *Ilias* und *Odyssee* geradezu eine politische Intention, eine auf politisches Handeln zielende Botschaft oder Lehre enthalten, erscheint fraglich<sup>12</sup>. Wenn dem so wäre, hätten wir es mit politischen Aussagen in historischer Verkleidung zu tun; ähnlich wie später in der attischen Tragödie hätten auch die epischen Dichter politische Probleme ihrer Gegenwart auf große Gestalten in der Vergangenheit projiziert. Eine derartig verschlüsselte Aktualität des Politischen macht Sinn unter den Bedingungen der athenischen Demokratie des 5. Jahrhunderts; es fällt jedoch schwer, ähnliches mit den Verhältnissen im 8. Jahrhundert, mit der Frühzeit der Polis, in Verbindung zu bringen. Zumindest läßt sich sagen, daß die homerischen Epen aufs Ganze gesehen nicht derart vom Politischen durchdrungen sind wie die klassischen Tragödien.

Mit diesen Bedenken sei freilich nicht bestritten, daß die homerischen Epen politisches Denken in einem allgemeinen Sinne enthalten. Auch spiegeln sie nicht nur beiläufig politische Institutionen und Strukturen wider, sondern lassen an manchen Stellen eine ausdrückliche Reflexion selbst über grundsätzliche politische Probleme erkennen. Die Beschreibung der Verhältnisse bei den Kyklopen in der *Odyssee* ist dafür ein hervorragendes Beispiel<sup>13</sup>. Homer entwirft hier das Bild einer Gesellschaft im Stadium eines „vopolitischen“ Naturzustandes, einer Population, die ohne Ackerbau und Schifffahrt in Isolation und sozialer Zersplitterung lebt. Es fehlen ihr die Merkmale einer die einzelnen Hauswesen übergreifenden politischen Struktur, wie sie Homer für normal hält: „Sie haben auch keine rechtliche Ordnung (*themistes*), beraten auch nicht in offener Versammlung (*agorai boulephoroi*). Darum hausen sie auch auf den Gipfeln des hohen Gebirges nur in geräumigen Grotten und jeder einzelne schaltet dort (*themisteuei*) über Weiber und Kinder und keiner sorgt für den andern.“<sup>14</sup>

In dieser Passage klingen bereits Vorstellungen an, die später im sogenannten Mythos des Protagoras bei Platon<sup>15</sup> weiterentwickelt werden. Dort ist die Rede von Recht (*dike*) und gegenseitiger Rücksichtnahme (*aidos*), die eine politische Ordnung sowie gesellschaftlichen Verkehr und Freundschaftsbeziehungen erst ermöglichen und das unzivilisierte, gefährliche Leben in der Zerstreuung überwinden helfen. Elemente einer solchen mythologischen, bildhaften Kulturtheorie sind auch in der homerischen

<sup>12</sup> Von einer „politischen Intention“ geht W. Nicolai in seinem Beitrag aus. Vorsichtiger äußert sich dazu Raaflaub, in: HZ 1989 (wie Anm. 5) 10.

<sup>13</sup> Od. 9, 105 ff.

<sup>14</sup> Ebd. 112–115, in der Übersetzung von Anton Weiber. Homer, *Odyssee*, griech. und dt., 3. Aufl. 1967. Diese Übersetzung ist hier derjenigen Schadewaldts vorzuziehen, der *themistes* mit „Gesetzen“ wiedergibt, und *themisteuei* mit: „setzt die Satzungen fest“, was beides auf die homerischen Verhältnisse gerade nicht zutrifft: *themis* hat weder die Bedeutung von *thesmos* („Satzung“), noch von *nomos* im Sinne von „Gesetz“.

<sup>15</sup> Plat. Protag. 320C ff.

Kyklopengeschichte enthalten. Und man stößt in ihr sogar schon auf eine terminologische Ambivalenz, die der politischen Anthropologie seit der Antike zu schaffen macht: auf das Problem, eine „vopolitische“ Gesellschaftsstruktur auf den Begriff zu bringen.

Homer charakterisiert nämlich die Lebensweise der Kyklopen einerseits als *athemiston* (106) und hebt das Fehlen von *themistes* (112) hervor, was die Beziehungen zwischen den Familienhäuptern angeht. Andererseits bezeichnet er das Walten des einzelnen Kyklopen über seine Höhlengenossen, also Frauen und Kinder, mit dem gleichen Wort *themisteuei*. Der für die homerische Welt zentrale Normbegriff *themis* wird somit differenziert verwendet. Aristoteles hat diesen Homer-Vers an herausgehobener Stelle, im Einleitungskapitel der *Politik*, zitiert<sup>16</sup>. Der Satz dient ihm als Beleg für die ursprüngliche Königsgewalt, wie sie früher auch in den *poleis* geherrscht habe und jetzt noch für die *ethne* Geltung besitze. Für Aristoteles hat Homers Darstellung nichts Märchenhaftes oder Fiktives, sondern eine typologische Bedeutung. Sie weist ihn auf reale Verhältnisse hin, die zu seiner Zeit (also im 4. Jahrhundert) nur noch bei Barbarenvölkern existierten, in der Vergangenheit aber auch auf die Polis zutrafen<sup>17</sup>.

Bei Homer dagegen repräsentiert die Kyklopenwelt anscheinend keine ältere, ursprünglichere Lebensweise. Eher ist sie das Gegenbild zu dem in seinen Augen üblichen und normalen menschlichen Zusammenleben in einer Polis. Darum soll es im folgenden gehen, besonders um das Verhältnis zwischen individuellen und kollektiven Bestrebungen und um die Frage, inwieweit hier Kollektive bereits als politisch handlungsfähige Einheiten in Erscheinung treten und ein entsprechendes politisches Bewußtsein zu erkennen ist.

Beide Epen erzählen nicht nur von Rivalitäten und gewaltsamen Konflikten zwischen den Mächtigen, sondern auch von den Auswirkungen ihrer Streitigkeiten auf die jeweiligen Anhänger und Angehörigen, im Extremfall auf die politische Gesamtheit. Eine Kollision zwischen dem, was heroische Ehre gebietet, und kollektiven Schutzbedürfnissen wird vor allem in der *Ilias* thematisiert. Daß dabei vordergründig die persönlichen Motive der Helden und nicht die Belange der übergreifenden Gemeinschaft das Geschehen bestimmen, ist offenkundig. Explizite Aussagen und impliziter Sinn des Epos sind jedoch unterschiedlich auslegbar: Man kann feststellen und sich darüber wundern, daß der Gemeinschaftsgedanke bei Homer eine relativ geringe Rolle spielt, obwohl der Handlungsverlauf derartige Vorstellungen nahezu legen scheint<sup>18</sup>. Man kann die Epen aber auch gegen den Strich lesen und dann an einigen Stellen – möglicherweise sogar aufs Ganze gesehen – eine implizite Kritik am heroischen Verhalten entdecken, die sich am Gemeinwohl orientiert<sup>19</sup>. Es läßt sich

<sup>16</sup> Arist. Pol. 1252b 22f.

<sup>17</sup> Eine ähnliche Argumentation mit der Ungleichzeitigkeit strukturell gleicher Verhältnisse, die sich ebenfalls auf Homer als Quelle stützt, findet sich bei Thukydides in der *Archäologie*: I, 5 und 6.

<sup>18</sup> Hermann Strasburger, Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen, in: HZ 177 (1954) 227–248, hier: 232.

<sup>19</sup> So Nicolai s. ob. und ähnlich Raaflaub, in: HZ 1989 (wie Anm. 5) 12 ff.

wohl gar nicht entscheiden, welche Interpretation „die richtige“ ist; vielmehr ist wahrscheinlich, daß der Gehalt dieser Dichtung durchaus mehrdeutig, und in mancher Hinsicht – so auch in politischer – geradezu ambivalent sein dürfte.

Es bleibt aber zu fragen, ob die ausdrückliche oder versteckte Kritik am politisch schädlichen Verhalten der Könige bzw. der Adligen bei Homer bereits zu dem Gedanken einer „kollektiven Verantwortung“<sup>20</sup> des Volkes für die gemeinschaftlichen Angelegenheiten führt.

In der *Ilias* findet sich die weitestgehende Kritik an der Führung und die Möglichkeit einer Aktivierung des Volkes am ehesten in der Thersites-Szene im zweiten Gesang. Thersites, buchstäblich der „Frechling“, lästert bei dieser Gelegenheit über Agamemnon, wie früher schon über Achilleus und Odysseus (220 ff.). Er versucht, die Rivalität zwischen den Herrschern auszunutzen und zu schüren, findet damit aber beim Volk keinen Anklang, sondern ruft allgemeine Empörung hervor (222 f.). Seine gewohnte Rolle, alles lächerlich zu machen (215), kehrt sich gegen ihn: Er wird selber zum Gespött der Menge, die sich zunächst ganz mit dem erbosten Odysseus identifiziert und am Ende über den verprügelten Schwätzer von Herzen lacht (270 ff.). Ebenso lächerlich wirkt es, wenn Thersites, der häßlichste und schwächlichste Mann vor Troja (216 ff.), die Achäer als feige Memmen beschimpft (235) und sogar Achilleus Schlawheit vorhält (241). Sein Appell, Agamemnon vor Troja alleinzulassen und damit Achilleus in seinem Zorn noch zu übertreffen, kann nur kläglich enden. Schwer verständlich ist allerdings, wie Odysseus' Züchtigung dieses Maulhelden als seine persönliche Bestleistung gefeiert wird (272 ff.). Es erklärt sich am ehesten aus den Worten, mit denen der Held unmittelbar vor Thersites' Auftritt den *demou andra* anherrscht: „Wiederum, wen er vom Volk erblickte und schreiend ertappte, / Den traf hart sein Stab, und er fuhr ihn an mit den Worten: / Bist du von Sinnen! Sitz still und höre, was andere reden, / Dir überlegene Männer, denn du bist feige und kraftlos; / Weder zählte man je im Kampfe dich voll, noch im Rate! / Nicht wir alle zugleich sind Könige hier, wir Achäer! / Nie bringt Segen die Herrschaft vieler; einer sei Herrscher, / Einer König allein, dem der Sohn des verschlagenen Kronos / Zepher verlieh und Gesetze, daß er der Menge gebiete.“<sup>21</sup>

Auffällig ist, daß die „Vielherrschaft“ (*polykoiranie*) hier – ähnlich wie im 5. Jahrhundert der frühe, negativ besetzte Demokratiebegriff<sup>22</sup> – mit dem unkontrollierten, chaotischen Verhalten des Heeres in Zusammenhang gebracht wird. Die Herrschaft eines einzigen wird auch nicht gegenüber der einer Vielzahl von Adligen positiv hervorgehoben, sondern gegenüber der Vielzahl einer Volksmenge. Es wäre aber zu weit gegangen anzunehmen, daß an dieser Stelle bereits die Möglichkeit einer Demokratie anvisiert sei. Zwar ist in dem Wort *polykoiranie* die Vorstellung enthalten, eine Vielzahl von Herrschenden könne an die Stelle des einen *koiranos* treten. Aber dieser Be-

<sup>20</sup> Die Anfänge eines solchen Konzepts findet *Raaflaub*, in: HZ 1989 (wie Anm. 5) 16 ff. bei Homer, am deutlichsten ausgedrückt im Appell Mentors an das Volk (Od. 2, 239–241).

<sup>21</sup> II.2, 198–206, in der Übers. von *Hans Rupé* (München 2. Aufl. 1961).

<sup>22</sup> So zuerst bei *Pindar*, 2. Pyth. 87: *labros stratos*.

griff hat von vornherein einen polemischen Sinn, er bezeichnet einen Widerspruch in sich und soll damit gerade auf die praktische Unmöglichkeit eines solchen Regiments hinweisen.

Ähnlich wie die Kyklopengeschichte beweist auch diese Passage eine beachtliche Reflexion über politische Grundprobleme. Ging es dort – kurz gesagt – um den Gegensatz von politischer Zivilisation und „vorpolytischer“ Barbarei, so werden hier zwei konträre Möglichkeiten politischer Herrschaft in den Blick genommen. Hier wie dort wird jeweils nur die eine Ordnung als angemessen und legitim angesehen. Die Idee, daß die vielen den einen als Herrscher ersetzen könnten, ist für Odysseus (und Homer) ein Schreckbild, nicht die Widerspiegelung einer existierenden Demokratie. Auch in der historischen Realität führte kein direkter Weg von der frühen Polis zur Demokratie; dem stand die Aristokratie, die sich zur Zeit Homers ja erst voll entwickelte, noch lange Zeit im Wege. Aber es ist für die weitere Geschichte des politischen Denkens von Belang, daß *polykoiranie* bereits im 8. Jahrhundert als Vorstellung existierte.

Thersites' Vorhaben entspricht insofern dem Vorwurf der Vielherrschaft, als er zur massenhaften Verweigerung der Achäer aufruft, um Agamemnon das Angewiesensein auf die Menge spüren zu lassen (237 f.). Wenn man seinem Appell folgen würde, säße jener mit seinen Ehrengeschenken allein vor Troja, und die Einherrschaft wäre ad absurdum geführt. Aber Thersites entwickelt nicht konsequent eine Alternative zur bestehenden Herrschaftsform. Seine Argumentation bewegt sich am Ende wieder auf der Ebene heroischer Wertvorstellungen, indem er für Achilleus, „den weitaus besseren Helden“, Partei ergreift (239).

Thersites trägt zwar als einziger Mann aus dem Volke „individuelle Züge“, aber er stellt weder körperlich noch geistig eine eigenständige Kraft dar: er zählt weder im Kampf noch im Rat (202). Er versucht lediglich, die Gegensätze zwischen den Herrschenden auszunutzen, ohne jeden Erfolg. Seine Intervention trägt im Gegenteil letztlich zur Stabilisierung des zuvor in Auflösung begriffenen Achäerheeres bei. Thersites verkörpert eher das Gegenbild des Helden, als daß er Repräsentant des Volkes wäre. Von dessen Seite erfährt er weder Unterstützung noch Wohlwollen. Das Volk macht auch keinerlei Anstalten, nun selbst politische Verantwortung zu übernehmen und sich in den Streit der *basilees* einzumischen. Es bleibt in einer Zuschauerposition und bekundet am Ende Beifall für den Herrscher, der aus seiner Verachtung für den *demou andra* keinen Hehl gemacht hatte.

Es stellt sich nun die Frage, ob die politische Rolle des einfachen Volkes in der *Odyssee* eine andere ist. Auch hier wird im zweiten Gesang eine Volksversammlung geschildert, auf der das Verhalten des *demos* zur Sprache kommt. Es ist die erste *agora* auf Ithaka seit zwanzig Jahren, denn während Odysseus' Abwesenheit war keine einberufen worden. Telemachos tut dies nun, um in der Öffentlichkeit darüber Klage führen zu können, daß die Freier sein Haus zugrunde richteten. Auffallend ist jedoch, daß er das Volk auf der Versammlung gar nicht direkt anspricht, sondern sich allein an die Freier wendet; und zwar auch, als er ein Schiff mit zwanzig *betairoi* erbittet, um sich im Ausland nach Odysseus' Verbleib erkundigen zu können (212 ff.). Der Sohn des Königs betrachtet dieses Unternehmen offenbar nicht als eine Gemeindeangele-

genheit, für die er beim *demos* um Unterstützung nachfragen kann, sondern als seine Privatsache<sup>23</sup>.

Eine solche Unterscheidung wird in der Versammlung von Anfang an betont. Der erste Redner fragt (28 ff.), wer sie einberufen habe und aus welchem Grund. Dieser muß von allgemeinem Interesse sein. Genannt werden hier Berichte über das Herannahen eines feindlichen Heeres „oder eine andere Sache des Volkes“ (32: *ti demion allo*). Telemachos greift in seiner Rede eben diese Formulierung auf (44 f.), um ausdrücklich zu erklären, daß es in dieser Versammlung nicht um ein *demion* gehe, sondern um seine ganz private Angelegenheit, nämlich das Unglück, das seinem Hause widerfahre:

„Keine andere Sache des Volkes will ich verkünden / Hier in der Sitzung. Nein! Meine eigene Not, die im Haus mir / Doppelte Drangsal schafft. Ich verlor meinen edlen Vater, / König war er bei euch und wirkte als gütiger Vater / Jetzt aber kommt noch das Zweite, das Größte: Es reißt mir das Haus noch / Gänzlich in Stücke, vernichtet mir restlos all meine Habe.“<sup>24</sup>

Es gibt bei Homer also bereits eine generelle Unterscheidung zwischen kollektiven und individuellen Interessen, zwischen dem Bereich der Polis bzw. des *Demos* und dem des einzelnen *Oikos*. Das Schicksal des Königs und seines Hauses gehört aber offenbar nicht per se zum *demion*, jedenfalls dann nicht, wenn der König nicht mehr präsent ist. Daß Odysseus bei den Ithakesiern *basileus* war, spielt in der Argumentation von Telemachos nur eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund steht eindeutig die Not seines eigenen Hauses, das nicht einfach mit dem Königshaus gleichgesetzt werden kann. Da es also hier um kein *demion* geht, ist es konsequent, daß Telemachos sich in seinen Reden nicht ausdrücklich an den *demos* wendet. Das macht zuerst sein Freund Mentor, der seine Enttäuschung über den *allos demos* offen ausdrückt: Den Freiern selbst könne er ihr Verhalten nicht verdenken; immerhin riskierten sie für ihre Gewalttaten im Hause des Odysseus den Kopf (235–238). „Nein! Jetzt zürn ich dem anderen Volk! Wie sitzt ihr denn alle / Hier und fehlt euch die Sprache und keiner packt mit der Rede / Dieses Häuflein von Freiern und hemmt sie; ihr seid doch so viele.“<sup>25</sup>

In der Weise, wie sich die Masse des Volkes nach außen hin verhält, zeigen sich gegenüber der *Ilias* keine wesentlichen Unterschiede. Das Volk bleibt stumm und passiv; es hält sich nach Möglichkeit aus den Machtkämpfen der Herrschenden heraus. Diese politische Abstinenz der breiten, schweigenden Mehrheit wird von Mentor ebenso kritisiert wie von Thersites. Zwar differieren die weiteren Umstände: hier eine bäuerliche Gemeinde, die für das Königshaus im Kampf gegen die Adligen mobilisiert werden soll – dort die Masse des Heeres, die sich gegen den Oberbefehlshaber stellen und fahnenflüchtig werden soll. Aber im Kern zielt die Kritik und die politische Aussage beidesmal in die gleiche Richtung: Die Volksmenge nutze nicht die

<sup>23</sup> Erst Athena (in der Gestalt von Mentor) verspricht dann, beim Volk (*ana demon*) freiwillige Gefährten zu sammeln: Od. 2, 291 f.

<sup>24</sup> Od. 2, 44–49.

<sup>25</sup> Od. 2, 239–241.

Macht, die in ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit liege, sondern bleibe aus Feigheit politisch unbeteiligt und neutral.

Ob in der Rede Mentors darüberhinaus noch andere, mehr auf die politische Gemeinschaft ausgerichtete Überlegungen enthalten sind, ist fraglich<sup>26</sup>. Wird hier die sonst bei Homer übliche traditionale Legitimation der Herrschaft abgelöst oder zumindest differenziert? Der Tenor der Rede ist von bitterer Ironie bestimmt. Es lohne sich augenscheinlich nicht, ein so milder und gerechter König zu sein wie Odysseus; die Leute, über die er geherrscht habe wie ein gütiger Vater, gedächten seiner nicht mehr (230–234). Mit den Freiern will Mentor nicht ins Gericht gehen. Er rechtfertigt ihre Untaten zwar nicht und verschweigt nicht das Gewalttätige ihres Vorgehens; aber dafür trügen sie ein hohes persönliches Risiko. Da klingt ein gewisser Respekt vor adligem Wagemut heraus. Denn hierin unterscheiden sie sich vom „übrigen Volk“, das gar nichts riskiere, die Freier noch nicht einmal mit Worten angreife und sie nicht hindere, obwohl es doch nur wenige seien.

Mentors Argumentation ist nicht frei von moralischen Wertungen. Da ist vor allem der Vorwurf der Undankbarkeit. Es ist kein genuin politisches Argument, sondern gehört in den Bereich persönlicher Bindungen und traditionaler Herrschaft. Dementsprechend wird hier auch das Regiment des Odysseus als ein patriarchalisches charakterisiert. Mentors Appell zielt eher auf die Mentalität von Gefolgsleuten, nicht von selbständigen Gemeindegliedern oder Bürgern. Die Treuepflicht gegenüber dem König erstreckt sich in dieser Gesellschaft nicht in gleichem Maße auch auf dessen Familie; sie wird sehr durch persönliche Präsenz und aktuelle Machtverhältnisse bedingt. Da aber die Rückkehr des Odysseus zu diesem Zeitpunkt höchst ungewiß ist, spricht viel dafür, es sich mit den Freiern und ihren mächtigen Familien nicht zu verderben. Am besten, man tut gar nichts und hält sich aus allem heraus.

Gegen diese verbreitete Haltung versucht Mentor anzugehen. Ex post betrachtet – und diese Perspektive läßt sich kaum vermeiden – scheint sich hier der Gedanke einer Verantwortung für das Gemeinwesen anzubahnen, wie er später, etwa bei Solon, klarer zu erkennen ist. Aber die Polis oder ein anderer Ausdruck für die politische Gemeinschaft kommt in der Rede Mentors nicht vor. Es geht konkret um das mangelnde Gedenken der *laoi* an ihren abwesenden *basileus* (233). Wäre er mit all seinen Qualitäten in der Erinnerung der Leute präsent, müßten sie sich für sein Haus, seinen Sohn und seine Frau einsetzen. Gefordert werden also mutiges Eintreten und Loyalität für den König, nicht für die Polis oder ein gemeinsames Interesse. Auch Mentor vollzieht nicht den gedanklichen Schritt, das Wohl des Königshauses dem *demon* zuzurechnen. Sein Appell beruht vielmehr auf der Vorstellung, die vielen sollen nun dem einen helfen, weil der eine die vielen immer gut regiert hat. Diese Art von Reziprozität entstammt dem Bereich der Familie, dem Verhältnis zwischen Vater und Kindern, und analog zwischen Patron und Klienten. Von einer solchen patronalen Ethik führt

<sup>26</sup> Raaflaub, in: HZ 1989 (wie Anm. 5) 16 f. sieht hier die „Anfänge jenes Konzepts der kollektiven Verantwortung“; außerdem sei diese Passage „der früheste Beleg für den Versuch, ein politisches Problem mit Hilfe einer primär politisch, nicht moralisch-religiös begründeten, empirisch abgeleiteten Kausalität zu bewältigen“.

kein direkter Weg zu einem politischen Bewußtsein, wie es eine selbstbewußte Bürgerschaft auszeichnet.

Auch prinzipielle Erwägungen legen den Schluß nahe, daß Mentors Rede noch durchaus von traditionellen Vorstellungen geprägt ist. Denn von einem Kollektiv kann man Dankbarkeit, Anhänglichkeit, treue Gefolgschaft und anderes mehr erwarten, aber – damals wie heute – keine Verantwortlichkeit. Verantwortungsgefühl setzt immer beim einzelnen an, beim individuellen Gewissen, aber auch beim individuellen Interesse, in jedem Fall bei dem Bewußtsein, von etwas persönlich betroffen zu sein. Politische Verantwortung überwindet die individuelle Beschränktheit und befaßt sich mit gemeinsamen Angelegenheiten; schließlich mündet sie – unter günstigen Bedingungen – in gemeinschaftliches, solidarisches Handeln.

Bei Homer scheint das Volk gar nicht aus Individuen zu bestehen; es wird in der Regel pauschal als Menge, als Vielheit angesehen. Und diese Vielen werden nicht zur Gesamtheit des Gemeinwesens in Beziehung gesetzt, sondern entweder zu dem einen, dem König – oder zu den wenigen, den Adligen. Nach Mentors Vorstellung sollten die vielen (*polloi*) den wenigen (*pauroi*) entgegentreten (241), um die Herrschaft des einen, des guten *basileus* zu sichern.

Strukturell betrachtet, entspricht diese Triade des einen, der wenigen und der vielen dem Schema der drei klassischen Verfassungen: Monarchie, Oligarchie und Demokratie. Aber Homer kennt noch keinen Verfassungpluralismus im Sinne eines legitimen Nebeneinanders verschiedener politischer Herrschaftsformen. Die Monarchie bzw. das Königtum ist auch in der *Odyssee* die einzig legitime politische Ordnung. Auch dort, wo tatsächlich eine Aristokratie bzw. Oligarchie dargestellt wird, erscheint sie gewissermaßen unter dem Deckmantel des Königtums. Der Titel *basileus* wird auch für die Aristokraten in Anspruch genommen und braucht lediglich in den Plural gesetzt zu werden. Eine Herrschaft der Vielen war zwar, wie oben für die *Ilias* am Begriff *polykoiranie* gezeigt, für Homer denkbar – aber nur als ein offenkundiger Unsinn. Aus der *Odyssee*, auch aus der Mentor-Rede, ergibt sich in dieser Hinsicht kein anderes Bild. Für die Einschätzung der Volksmenge von seiten der adligen Freier ist die Replik des Leiokritos bezeichnend: „Mentor, was du nicht meinst! Dein Verstand geht irr und du selber / Willst dich nicht fügen; verlangst, sie sollen uns hemmen? Es wäre / Schmerzlich beim Essen mit Männern, und gar wenn es mehr sind, zu kämpfen.“<sup>27</sup>

In diesem Kontext wird die Frage der Vielzahl und der Mehrzahl von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet. Für die Freier zählen die *polloi* des *allos demos* nicht; sie sind zwar *pleones*, aber aus der Sicht der überheblichen Adligen keine ernstzunehmenden Männer. Im Blick auf einen eventuellen Kampf gegen Odysseus argumentiert Leiokritos dann aber nicht konsequent, sondern setzt selber auf die zahlenmäßige Überlegenheit der Freier<sup>28</sup>. Damit zeigt er unfreiwillig, daß er und seinesgleichen nicht wirklich zum Adel gehören; denn *agathoi* erweisen sich nicht durch ihre Quantität, sondern allein durch ihre Qualität, ihre *arete*. Am Ende siegen im Epos weder *polloi* noch *pleones*, sondern der alle überragende Held setzt sich durch. Es ist

<sup>27</sup> Od. 2, 243–245.

<sup>28</sup> Od. 2, 246–251; in Vers 245 und 251 ist gleichermaßen vom Kämpfen mit *pleonessi* die Rede.

allein das eigenständige Individuum, das zur Identifikation einlädt und die vorherrschenden sozialen Werte verkörpert.

Dem Volk fehlt bei Homer die individuelle und die politische Eigenständigkeit; es bildet keine unabhängige und handlungsfähige Einheit. Man kann vielleicht aus der Kritik, die in den Epen am undankbaren, feigen und stummen *demos* geübt wird, eine implizite Aufforderung zur Solidarisierung mit dem zu Unrecht Geschädigten herauslesen<sup>29</sup>. Aber die auf diese Weise gewünschte Haltung beruht auf einer Identifizierung mit dem letztlich Stärkeren: in der *Odyssee* mit dem tapferen und gerechten König, dessen einstige Rückkehr und letztendlichen Sieg das Publikum Homers immer schon kannte. Diese Intention der Dichtung geht zum Teil mit Kritik an Auswüchsen der Adelherrschaft einher. Aber sie läuft im ganzen nicht auf eine Solidarisierung untereinander oder gar mit den sozial Schwächeren hinaus, sondern eher auf eine mit den Regierenden, wenn diese einmal in Schwierigkeiten geraten.

Am Ende der Versammlung werden die *laoi* mit der Aufforderung nach Hause geschickt: „Ein jeder an seine Arbeit!“<sup>30</sup>. Diesem Wort folgen die Leute ohne Widerspruch. Es heißt: sie zerstreuten sich und ein jeder ging zu seinem Hause (258). Das bedeutet die Auflösung der politischen Gemeinschaft, das Zerstreut-Leben als Gegenpol zum Leben in der Polis<sup>31</sup>. Es bedeutet zugleich die Hinwendung zum ökonomischen Bereich und zur individuellen Arbeit, vor allem in der Landwirtschaft. „*Epi erga bekastos*!“ ist auch die Parole, die der bäuerliche Sänger Hesiod sehr wörtlich nahm und zum Programm seiner *Erga* machte.

### III.

Von den verschiedenen Aspekten der Epen Hesiods, die das politische und das Rechtsdenken betreffen<sup>32</sup>, soll hier wiederum jener näher betrachtet werden, der die Beziehung zwischen dem einzelnen und der Gesamtheit berührt. Dabei ist von besonderem Interesse, das Ausmaß der Individualisierung (im Sinne der Zunahme von Eigenständigkeit) aus einer von Homer abweichenden sozialen Perspektive zu beobachten. Außerdem läßt sich mit der Dichtung Hesiods gleichsam die Gegenprobe zu dem machen, was man aus Homer über die politische Rolle des Volkes erfährt, zumal die *Erga* und die *Odyssee* ungefähr gleichzeitig entstanden sind.

Trotz aller sonstigen Unterschiede zwischen diesen beiden Epen zeigt sich in dieser Hinsicht eine frappierende Übereinstimmung: Hesiod bestätigt die bei Homer vorherrschende apolitische Mentalität des einfachen Volkes, das heißt dessen Bemühen, nach Möglichkeit unbeteiligt und neutral zu bleiben und sich gar nicht erst mit den Herrschenden einzulassen. Am Anfang der *Erga* steht seine Mahnung an den Bruder Perses, sich nicht von der Arbeit abhalten zu lassen durch die Streitigkeiten auf der *agora*; denn zum Zanken und Reden in der Versammlung (*neikeon t' agoreon*) bleibe

<sup>29</sup> So die These des Vortrags von W. Nicolai, „Demokratische Ansätze bei Homer“ auf dieser Tagung.

<sup>30</sup> Od. 2, 252; *epi erga bekastos*.

<sup>31</sup> Am extremsten im Falle der Kyklopen und die Entsprechung im Mythos des Protagoras: s. o. Anm. 15 u. 16.

<sup>32</sup> Zur Forschung s. Raaflaub, in: HZ 1989 (wie Anm. 5) 20 ff.

wenig Zeit, solange man nicht seinen Lebensunterhalt auf ehrliche Weise gesichert, nämlich ausreichende Kornvorräte angelegt habe<sup>33</sup>.

Dieser Rat gilt nicht allein seinem Bruder; er ist auch nicht in erster Linie durch Hesiods eigene leidvolle Erfahrungen mit „gabengefräßigen Herrschern“ zu erklären. Da mit dem gesamten Gedicht eine allgemeingültige Lehre erteilt werden soll, läßt sich gerade dieser zentrale Gedanke des Werkes nicht auf biographische Eigenheiten oder Zufälligkeiten zurückführen. Zwischen der Hinwendung zum individuellen *ergon* und der Abkehr vom gemeinsamen und öffentlichen Raum der *agora* besteht vielmehr ein innerer und notwendiger Zusammenhang. Die *agora* hat bei Hesiod (wie bei Homer) noch keine ökonomische Funktion. Sie ist der Platz für die Volksversammlung und das Gericht, von dortigen Marktgeschäften verlautet vor dem 6. Jahrhundert nichts<sup>34</sup>. *Ergon* und *agora*, bäuerliche Arbeit und politische Betätigung, schließen einander aus. Diese Begriffe ließen sich erst vereinbaren, als sie neue Bedeutungen angenommen hatten. Davon zeigt sich um 700 v. Chr. noch keine Spur. Für Hesiod und die bäuerliche Bevölkerung seiner Zeit erforderte die lebensnotwendige Arbeit noch politische Abstinenz.

Die Polis ist aus der Sicht Hesiods kaum als Raum für gemeinschaftliches Handeln von Belang, sondern eher für kollektives Erleiden. Sie ist in den *Erga* auch nicht der konkrete Lebensraum der Bauern, sondern der Sitz der *basilees* und ihrer Rechtsprechung. Demgemäß ist von der Polis vor allem dort die Rede, wo Hesiod die Herrscher anspricht und zur Gerechtigkeit mahnt<sup>35</sup>. Seine Appelle richten sich an einzelne oder zumindest an eine enge Gruppe, nicht etwa an das Volk im ganzen.

Hier läßt sich gut beobachten, wie das Konzept politischer Verantwortung entwickelt wurde. Es setzt nicht beim Kollektiv der Gemeinde an, sondern beim Individuum. Bezeichnend dafür ist Hesiods Vers: „Oft muß sogar die gesamte Polis für die Freveltaten eines schlechten Mannes büßen.“<sup>36</sup> Den Folgen, wie sie der Dichter ausmalt – die von Zeus geschickten Plagen: Hunger, Seuchen, Unfruchtbarkeit der Frauen – sind die *laoi* schutzlos ausgeliefert. Sie lassen sich nur verhindern, wenn jeder einzelne, ob gewöhnlicher Mann oder Adliger, *hybris* vermeidet. Die Pointe von Hesiods Erkenntnis liegt darin, daß „auch ein *esthlos* die schwere Bürde seiner Untat nicht leicht tragen kann“<sup>37</sup>. Es ging offensichtlich darum, primär bei den Herrschenden Verantwortungssinn zu wecken, was nichts anderes heißt, als daß sie sich der Konsequenzen ihres Tuns bewußt würden. Bei den kleinen Leuten und beim Volk insgesamt hätte dagegen die Einsicht wachsen müssen, welche Folgen aus ihrem Nichtstun in der Polis entstehen. Über letzteres erfährt man bei Hesiod jedoch nichts.

Hesiods Lehre für den gemeinen Mann liegt vor allem im sozialen und ökonomischen Bereich. Sie ist der Hauptgegenstand der *Erga* und die Kehrseite seiner Emp-

<sup>33</sup> Hesiod, *Erga* 27–32.

<sup>34</sup> Peter Spahn, Die Anfänge der antiken Ökonomik, in: *Chiron* 14 (1984) 301–323, hier: 310. Hesiod spricht an anderer Stelle auch vom Handel (646: *emporie*), aber dieser hat mit der Seefahrt und nichts mit der *agora* zu tun.

<sup>35</sup> *Erga* 214 ff., 248 ff.

<sup>36</sup> *Erga* 240.

<sup>37</sup> *Erga* 214 f.

fehlung zu politischer Abstinenz. Letztlich hatte allerdings dieses auf den bäuerlichen Oikos ausgerichtete Denken weitreichende Folgen auch im Politischen. Und vieles spricht dafür, die Besonderheiten des Politischen bei den Griechen gerade vor dem Hintergrund der Oikos-Bezogenheit zu sehen, wie sie bei Hesiod – aber auch in den homerischen Epen – deutlich wird. Was trug diese Mentalität zum Spezifischen am politischen Denken der Griechen bei?

Der Zusammenhang zwischen den beiden Bereichen besteht, kurz gesagt, im Ideal von Eigenständigkeit und Autarkie. Das galt für den Oikos und für die Polis – und zwar für jeden Bereich in besonderer Weise, aber auch in dem Sinne, daß die politische Gemeinschaft den ökonomisch eigenständigen Bürger erforderte. Die jeweilige Anzahl solcher Bürger differierte im Laufe der Zeit und von Polis zu Polis beträchtlich. Es gab jeweils eine kritische Menge, die ohne Verlust politischer Stabilität nicht unterschritten werden durfte.

In Hesiods *Erga* geht es an vielen Stellen um das Erreichen bzw. Bewahren individueller ökonomischer Eigenständigkeit. Das beginnt mit seiner eigentümlichen Wertschätzung der Arbeit. Sie ist für ihn nicht nur ein notwendiges Übel, weil die Götter den Menschen den Lebensunterhalt verborgen halten (42). Sie dient nicht bloß dazu, dem Hunger zu entgehen (299–302); sondern Arbeit schafft auch Reichtum, „dem Reichtum aber folgt Vortrefflichkeit und Ansehen“ (313). Die beiden Leitbegriffe *arete* und *kydos*, die Hesiod hier verwendet, bezeichnen bei Homer in der Regel Eigenschaften der Herrschenden. Wenn nun auch die bäuerliche Arbeit mit solchen Zielen in Verbindung gebracht wird, rückt Hesiod – zugespitzt gesagt – seinesgleichen in die Nähe homerischer Helden.

Jedenfalls bestehen strukturell durchaus Ähnlichkeiten. Der ideale Hausherr und Landwirt, den Hesiod in den *Erga* entwirft, ist in seiner Arbeit ein ausgesprochener Einzelkämpfer. Betont wird der individuelle Besitz und die individuelle Leistung. Nirgends gibt es Anzeichen einer genossenschaftlichen Arbeitsorganisation. Der einzelne soll vielmehr für sich, geradeaus blickend, pflügen und säen, sich nicht von anderen ablenken lassen (441–447). Dagegen kann Hesiod dem Blick auf den Nachbarn nur etwas Positives abgewinnen, wenn man dadurch zur Arbeit und zum Wettstreit angespornt wird (20–24). Es ist eine agonale Gesinnung, die hier ausgedrückt wird, vom Militärischen aufs Ökonomische übertragen, gewissermaßen vom Schlachtfeld aufs Kornfeld. Damit verbunden ist ein unerbittlicher Verdrängungswettbewerb, der sich in Hesiods Devise andeutet, möglichst den *kleros* anderer zu erwerben und nicht den eigenen an andere zu verlieren (341).

Eine derartige Betonung und positive Wertung von Konkurrenz und ökonomischer Dynamik erwartet man nicht in einer traditionellen Agrargesellschaft. Mit einer feudalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ließen sich solche – beinahe liberal anmutenden – Maximen wohl nicht vereinbaren. Wahrscheinlich liegen in dieser Einstellung wesentliche Bedingungen des sogenannten griechischen Wunders beschlossen. Es dürfte lohnend sein, unter diesem Aspekt Hesiods Dichtung mit der entsprechenden Literatur des Alten Orients zu vergleichen.

Eine andere Seite des Autarkie-Ideals drückt sich bei Hesiod in dem Bestreben aus, auf niemanden angewiesen und erst recht von niemandem abhängig zu sein. Das be-

trifft zum einen konkret das Wirtschaften: nicht nur die Eigenversorgung mit Lebensmitteln, sondern auch die Lagerung und Bereitstellung aller erforderlichen Produktionsmittel, wie etwa Rindergespann, Wagen und Pflüge (420–457). Zum andern durchzieht die Furcht vor Abhängigkeit Hesiods Regeln für das Verhalten in der Gesellschaft. Und das gilt auf der Ebene des Dorfes, also unter Nachbarn, im Prinzip ebenso wie gegenüber den Herrschern in der Stadt. Wichtig ist, niemand etwas schuldig zu bleiben. Dem Nachbarn, der mit Nahrungsmitteln ausgeholfen hat, soll man nach Möglichkeit mehr zurückgeben, um kreditwürdig zu bleiben (349–351). Sonst drohen Verachtung, Bettelarmut und Hunger (394–404), am Ende gar der Verlust des Oikos.

Mit den *dorophagoi basilees* hingegen soll man sich am besten gar nicht abgeben, solange man ehrlich bleiben will. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang, daß es anscheinend keinen Gerichtszwang gab, der die freien Bauern an diese Richter gebunden hätte. Es war wohl eher ein Schiedsgericht, dem man sich freiwillig unterwerfen konnte. Dazu paßt, daß es bei Hesiod – wie auch in späteren Zeugnissen aus archaischer Zeit – keine Indizien für ein ausgeprägtes Klientelwesen in Griechenland gibt. Das durchgängige Bemühen um Eigenständigkeit, auf seiten der Adligen ebenso wie auf seiten der Bauern, widerspricht denn auch einer Mentalität von Patronen und Klienten. Das schwach entwickelte Bindungswesen ist für die Ausformung der politischen Kultur Griechenlands von eminenter Bedeutung. Auf dem Boden eines fest eingewurzelten, alle Bereiche der Gesellschaft durchdringenden Klientelwesens hätte am Ende keine Demokratie entstehen können. Derartige Strukturen verändern sich jedoch, wie die römische Geschichte als Gegenmodell zeigt, nur sehr langfristig und auch dann nur partiell. Es wäre also sehr unwahrscheinlich, daß sich ursprüngliche Klientelverhältnisse etwa im Athen des 6. Jahrhunderts innerhalb weniger Jahrzehnte aufgelöst hätten. Tatsächlich sprechen unsere Quellen jedoch spätestens seit der Zeit Hesiods dafür, daß die sozialen Bindungen in Griechenland schon früh schwächer oder jedenfalls von anderer Art waren, als sie in Klientel- oder auch in Feudalsystemen anzutreffen sind.

Diese andersartige, spezifisch griechische Gesellschaftsstruktur hat auch in den homerischen Epen ihren Niederschlag gefunden; aber sie ist dort mit teils älteren, teils fiktiven Elementen vermischt. Bei Hesiod, der sich in den *Erga* bewußt der eigenen Zeit und Gesellschaft zuwendet, wird jene Struktur deutlicher. Danach hat es den Anschein, als ob der einzelne Haushalt weitgehend auf sich gestellt wäre. Die wichtigste soziale Beziehung in der dörflichen Welt ist für Hesiod die Nachbarschaft (342–360). Hier findet der elementare Austausch statt, den der ansonsten fast autarke bäuerliche Oikos braucht; hier entwickelt sich am ehesten Solidarität. Dagegen haben verwandtschaftliche Bindungen über die Kernfamilie hinaus nach Hesiods Darstellung keine tragende Bedeutung. Die Nachbarn sind im Notfall eher zur Stelle als die Schwäger (345). Tatsächlich deuten auch andere Zeugnisse daraufhin, daß familienübergreifende Sippenverbände im archaischen Griechenland keine wichtige Rolle spielten<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Vgl. F. Bourriot, *Recherches sur la nature de Genos*, 2 Bde. (Paris 1976) und: D. Roussel, *Tribu et Cité* (Paris 1976).

Auch gegenüber dem geselligen Leben im Dorf hat Hesiod Vorbehalte. Gelegentliche Bankette im größeren Kreis werden zwar gutgeheißen, nicht zuletzt um die Kosten für den einzelnen gering zu halten. Allerdings sind es nur zwei Verse (722 f.), die sich mit diesem Brauch befassen, der in erster Linie für den Adel wichtig war. Was den Bauern näher lag, das Beisammensein in der warmen Dorfschmiede zur Wintertime, wird dagegen ausführlich dargestellt (493–501), aber abgelehnt: „ein fleißiger Mann mehrt auch dann noch ein großes Haus“ (495).

Ökonomisches und soziales Verhalten erweisen sich bei Hesiod immer wieder als eng verknüpft. Das Streben nach Eigenständigkeit und Autarkie, die relativ weitgehende Vereinzelung, geringe soziale Eingebundenheit und der harte Konkurrenzdruck sind Merkmale dieser Gesellschaft, die sich auf ganz verschiedenen Feldern und bei unterschiedlichen sozialen Schichten zeigen. Hesiods Überzeugungen decken sich in vielem strukturell mit homerischen Wertvorstellungen. Und das gilt insbesondere für ihre Sicht des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Gemeinsam ist beiden die Betonung der Eigenständigkeit. Sie war offenbar für die freien Bauern ebenso wichtig wie für die adligen Herren.

#### IV.

Überblickt man die literarischen Zeugnisse aus dem 7. und 6. Jahrhundert im ganzen, erhält man den Eindruck, daß die zuvor beobachtete Tendenz der Individualisierung sich noch verstärkt fortsetzte. Demgegenüber finden sich – außer für Sparta – erst im frühen 6. Jahrhundert Belege, die auf eine zunehmende Politisierung hindeuten, das heißt auf eine soziale Ausweitung politischer Verantwortung und eine spezifische Bürgergesinnung. Beide Erscheinungen stehen in einem gewissen Gegensatz zueinander. Aber es ist auch auf den Zusammenhang zwischen beiden Tendenzen zu achten, der darin besteht, daß jene Bürgergesinnung in mehrfacher Hinsicht Eigenständigkeit voraussetzte.

Die in dieser Epoche aufgekommene neue Literaturgattung, die sogenannte Lyrik, ist selbst schon ein Indiz der gesteigerten Individualität. Sie erlaubt einen unmittelbareren Ausdruck des Selbstbewußtseins und subjektiver Gefühle. Sie fördert die Reflexion über die eigene Position innerhalb einer sich häufig rasch verändernden gesellschaftlichen Umwelt. Ähnlich wie in Hesiods *Erga*, aber subjektiver und stärker situationsbezogen, wird in diesen Texten über soziale Beziehungen reflektiert; bei einigen Autoren dann auch über politische Fragen, oft aus bestimmten Anlässen heraus, jedoch meist in grundsätzlicher Weise. Die politische Thematik spielt in der frühen Lyrik, bei Archilochos, soweit erkennbar, kaum eine Rolle. Das ändert sich dann im 6. Jahrhundert, vor allem bei Solon, zum Teil auch bei Alkaios und Theognis; letztere stärker auf Adelsgruppen bezogen als auf die gesamte Gemeinde. Allein in Sparta zeigt sich die Ausrichtung auf die Bürgergemeinschaft bereits in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, am deutlichsten in den Liedern des Tyrtaios.

Nicht nur diese politischen Lieder, sondern die gesamte lyrische Dichtung stellt ein neuartiges Kommunikationsmittel dar, dessen Adressatenkreis sehr unterschiedlich sein konnte: von der kleinen, exklusiven Adelskette bis hin – nominell – zur gan-

zen Bürgerschaft. Die Dichter stammten in der Regel aus dem Adel, und der größte Teil der überlieferten Lieder richtete sich an ihre *hetairoi*. Die Texte spiegeln vor allem das gesellschaftliche Leben dieser Kreise wider: Das Symposion, das häufig die Gelegenheit zum Vortrag der Lieder bot; die Päderastie, die nun in der besseren Gesellschaft Sitte wurde; die ständige Frage, wer denn zu den *agatboi* gehörte, und wer nicht: also das Grundproblem der griechischen Adelsgesellschaft, die sich fast nie auf klare Standesgrenzen verlassen konnte<sup>39</sup>.

Für die Frage nach der Ausbildung von politischem Bewußtsein in diesen Adelsgruppen ist neben der Liedersammlung des Theognis, die heterogen ist und sich zeitlich schwer einordnen läßt, Alkaios unsere wichtigste Quelle. Seine Gedichte geben gewisse Einblicke in die Machtkämpfe auf Lesbos um 600 v. Chr.; sie verraten außerdem etwas vom Selbstverständnis der Hetairien, die damals auch politische Bedeutung gewannen. Bei Alkaios wird zum ersten Mal die soziale Exklusivität der Gruppe betont. Das ausdrückliche Bemühen, Nichtadlige fernzuhalten, hängt wohl mit der akuten Bedrohung der überkommenen Adels Herrschaft im damaligen Mytilene zusammen. Die Gruppe wird dadurch als soziale Einheit noch wichtiger. Dafür gibt es bei Alkaios eine Reihe von semantischen Indizien: neuartige Ausdrücke (zum Beispiel Komposita mit *syn-*) und poetische Bilder, die kollektives Handeln und ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl ausdrücken.

Bezeichnend für die politische Haltung dieser Adligen ist die Verwendung der Schiffs-Metapher. Das Bild des in Seenot dahintreibenden Schiffes, das man seither wie selbstverständlich mit dem Staat assoziiert, taucht bei Alkaios zum ersten Mal in der griechischen Literatur auf und auffälligerweise sogar in drei Gedichten<sup>40</sup>. Es ist jedoch fraglich, ob hier schon das „Staatschiff“ gemeint ist, ob sich die Metapher also auf die Gesamtheit der Polis bezieht<sup>41</sup>. Als Kriterium kann die Frage dienen: Auf welche Personen bezieht sich die Vorstellung des In-einem-Boot-Sitzens? Wenn Alkaios in diesen Gedichten von der Besatzung des Schiffes in der „Wir“-Form spricht, dann sind darunter zweifellos die *hetairoi* zu verstehen und nicht etwa alle freien Männer in der Polis. Das heißt zwar nicht, daß hier die eigenen Genossen förmlich mit der Bürgerschaft gleichgesetzt werden. Aber es wird deutlich, daß die Hetairie für Leute wie Alkaios die vorrangige Solidargemeinschaft darstellt, der im Konfliktfall eher die Loyalität dieser Adligen gilt als der Polis oder dem Volk insgesamt.

Zwischen den beiden Polen Oikos-Bezogenheit und politische Verantwortung ist also noch mit einem dritten wichtigen Faktor bei der Entwicklung des politischen Denkens zu rechnen, nämlich mit der persönlichen Verpflichtung gegenüber bestimmten Gruppen. Diese ist – wie der Individualismus – nicht nur als Negation der Loyalität gegenüber der Polis anzusehen, sondern hat das politische Bewußtsein auch befördert. Die Hetairien waren vielfach die Handlungseinheiten; hier wurde über Politik nachgedacht und debattiert. In solchen Kreisen taucht zum Beispiel zuerst die

<sup>39</sup> Zum griechischen Adel jetzt: *Elke Stein-Hölkeskamp*, Adelskultur und Polisgesellschaft (Stuttgart 1989).

<sup>40</sup> Alk. fr. 6; 73; 208 (Fragmenta ed. *E.-M. Voigt*, Amsterdam 1971).

<sup>41</sup> Vgl. *Bruno Snell*, Dichtung und Gesellschaft (Hamburg 1965) 71, Anm. 21; *Wolfgang Rösler*, Dichter und Gruppe (München 1980) 117 ff.

Vorstellung von Isonomie auf<sup>42</sup>. Aber diese Gruppen wirkten auch – was hier nicht ausgeführt werden kann – von ihrer Mentalität und ihrem Verhalten her in mancher Hinsicht stilbildend auf die übrige Bürgerschaft und haben so indirekt das politische Denken beeinflusst.

Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich noch bei anderen typischen Erscheinungen dieser Epoche. Dazu gehört die ältere Tyrannis. Sie ist ein Produkt jener Adelsgesellschaft, aber zugleich ist deren Individualismus im Tyrannen auf die Spitze getrieben. Außerdem benutzt dieser gelegentlich die Unzufriedenheit von Teilen des Volkes und gibt seiner Herrschaft einen staatsmännischen Anstrich. – Ähnlich vielschichtig in den Ursachen und folgenreich für das politische Bewußtsein ist die Herausbildung der Hoplitenphalanx. Diese setzt auch Eigenständigkeit voraus: zum einen in ökonomischer Hinsicht, um die Rüstung und Bewaffnung bestreiten zu können, zum andern als ein Element der Hopliten-Mentalität, Beharrungsvermögen und persönlicher Mut, also Tugenden, die nicht allein und automatisch durch das Kollektiv der Phalanx erzeugt wurden. Sie sind offensichtlich erst in einem längeren Prozeß entstanden und mühsam vom Adel auf die wohlhabenderen Bauern übertragen worden. Wie schwierig das selbst in Sparta war, illustrieren die Kampflieder des *Tyrtaios*. In den anderen Polis war die Begeisterung für das Kriegerische im Volk lange Zeit wohl noch geringer. Und es gab vor dem 5. Jahrhundert dementsprechend auch kaum größere Kriege.

Nun zu Solon. Vorab sei nur kurz hingewiesen auf die wichtigsten seiner Maßnahmen und Gesetze, sofern diese faktisch die wirtschaftliche, soziale und rechtliche Eigenständigkeit des einzelnen Bürgers stärkten. Grundlegend und folgenschwer war auch unter diesem Aspekt die *Seisachthie*. Sie stellte generell das persönliche Eigentum an Grund und Boden wieder her. Solon prägte damit auf längere Sicht das soziale Profil des athenischen Bauerntums, das den Großteil der Bürgerschaft ausmachte. Diese Maßnahme wurde durch verschiedene Gesetze ergänzt, welche die Selbständigkeit des Bürgers bzw. des einzelnen *Oikos* unterstützen sollten. In diese Richtung wirkten erbrechtliche Regelungen wie etwa die von Solon eingeführte Testierfreiheit; ebenso alle Gesetze, welche der Erhaltung vorhandener Haushalte dienten.

Auch in seinem politischen Denken bezieht sich Solon nicht nur auf die Gemeinschaft, sondern er hat durchaus den einzelnen mit im Blick. An mehreren Stellen seiner Gedichte geht es ihm ausdrücklich um das Wechselverhältnis zwischen den beiden Seiten. Und es zeigt sich hier nun mit aller Deutlichkeit, daß politisches Verantwortungsgefühl nur von einem Bewußtsein individuellen Betroffenseins ausgehen kann. Solon knüpft einerseits an überkommene Vorstellungen an, indem er die übliche *Oikos*-Bezogenheit als gegeben annimmt. Andererseits kehrt er die gewohnte Blickrichtung dann aber völlig um.

Hatte es bei Hesiod geheißen, daß oft die gesamte Polis für die Untaten eines einzelnen büßen muß, beschreibt Solon die gleiche Sache, nämlich kollektives Unglück, aus der entgegengesetzten Perspektive: „So kommt das Unglück des Volkes einem je-

<sup>42</sup> Im sog. Harmodioslied; s. *Victor Ehrenberg*, *Polis und Imperium* (Zürich, Stuttgart 1965) 253–264.

den ins Haus.“<sup>43</sup> Die Ursachen des *demosion kakon* werden zuvor ausführlich dargestellt: Das Verderben der Polis – „unserer Polis“ – rühre nicht von den Göttern her, sondern von den Bürgern, zumal von den Führern des Volkes, den Mächtigen und Reichen (3, 1–14). Es ist also nicht etwa ein einzelner Frevler schuld, sondern viele, und im Prinzip sind alle Bürger für das Wohl und Wehe der Polis verantwortlich. Aber dieses Konzept ist erst zu Ende gedacht und wird konkret erfahrbar, wenn klar geworden ist, daß jeder einzelne wirklich betroffen ist und sich im Ernstfall nicht auf seinen Oikos zurückziehen kann (3, 27–29).

Neben diesem progressiv erscheinenden Gedanken, der vom tatsächlichen Verhalten der athenischen Bürger fast ein Jahrhundert lang nicht eingeholt wurde, finden sich bei Solon auch zurückhaltende, konservative Vorstellungen. So zum Beispiel die Beschreibung, wie das Volk am besten seinen Führern folgt, nämlich: „weder zu sehr losgelassen, noch zu gewaltsam gehalten“ (5, 8). Eine ständige politische Partizipation oder gar Mitbestimmung des ganzen Volkes war in Solons Augen noch nicht erreichbar und auch nicht wünschenswert. Das Konzept der bürgerlichen Verantwortung zielte in der Praxis auf die wohlhabenden Schichten sowie auf kritische Situationen.

Als das Volk später nicht mehr seinen legitimen Führern folgte, sondern die Tyranis unterstützte, wurde es von Solon insoweit auch verantwortlich gemacht. In diesem Gedicht klingt der frühere Gedanke aus der Eunomie-Elegie an, daß diejenigen nicht die Götter anklagen dürften, die das Unglück selber verursacht hätten. Aber es sind jetzt nicht mehr die *astoi* und *demou hegemones*, von denen in der dritten Person als Verantwortlichen die Rede ist, sondern das Volk wird direkt angesprochen.

„Habt ihr jetzt Trübsal zu leiden durch Schlechtigkeit eures Verhaltens, / führt auf die Götter nicht davon das Schicksal zurück. / Selber machtet die Männer ihr groß, denn ihr gabt ihnen Schützer. / Dadurch zoget ihr euch Knechtschaft die häßliche zu. / Ihr aber wandelt ein jeder für sich auf Spuren des Fuchses, / alle gemeinsam jedoch habt ihr nur hohlen Verstand. / Denn ihr blickt auf die Zung und das Wort eines wendigen Mannes, / aber ihr merkt nicht darauf, was denn an Taten geschieht.“<sup>44</sup>

Es sind andere Vorwürfe als in der früheren Elegie, die Solon hier macht. Damals waren es Habgier, Ungerechtigkeit, Übergriffe und Raub. Das paßt am ehesten auf die Reichen und Machthaber. Jetzt geht es ihm allein um die Hohlköpfigkeit des Volkes, seinen „aufgeblasenen Sinn“ (*chaunos noos*), wie es wörtlich heißt<sup>45</sup>. Sehr drastisch wird wiederum die private Schlaueheit des Individuums mit der Dummheit und in diesem Sinne auch: Unverantwortlichkeit des Kollektivs kontrastiert. Jeder einzelne (*hekastos*) beweist in seinem eigenen Bereich, in seiner Ökonomie genug Bauernschläue. Aber mit allen zusammen (*sympasin*), mit der Masse, ist kein Staat zu machen. Politische Einsicht muß vom einzelnen ausgehen; das Volk ist leicht von Demagogen hinter Licht zu führen und achtet nicht auf die Tatsachen. Es ist zu keiner politischen Verantwortung fähig.

<sup>43</sup> Solon 3,26 D.

<sup>44</sup> Solon 8, 1–8D (Übers. in: Hermann Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (München, 3. Aufl. 1969) 263).

<sup>45</sup> Das erinnert von weitem an die aristokratische Arroganz bei *Theognis* 847: *demoi keneophroni*.

## V.

Was in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Athen noch nicht gelang, war die Vermittlung und Bündelung von individuellen Interessen durch gemeinsames politisches Handeln. Die Vielen machten noch immer – wie Solon es darstellt – einzelne groß, von denen sie sich täuschen ließen. In seinen Augen bedeutete die Tyrannis allgemeine Sklaverei (*doulosyne*). Das Volk sah dies noch lange Zeit anders, bevor es dann in der Demokratie zu einer ähnlichen Beurteilung kam.

Herodots Bericht über den dritten und letztlich erfolgreichen Anlauf des Peisistratos zur Tyrannis ist auch durch diese demokratische Sicht geprägt. Aber daß jener die flüchtenden Athener nach dem Treffen bei Pallene überreden ließ, nach Hause zu gehen, dürfte nicht erfunden sein. Es heißt bei Herodot: „Sie erreichten die Flüchtenden und sagten auf Geheiß des Peisistratos, sie sollten nur guten Mutes sein, und jeder solle nach Hause zurückkehren.“<sup>46</sup> Diese Aufforderung läßt an jene des Freiers Leokritos gegenüber dem Demos von Ithaka denken: *epi erga bekastos!* – Tatsächlich gab es in Athen und Attika um die Mitte des 6. Jahrhunderts noch genug außerhalb des Politischen zu arbeiten. Und die Athener haben den Befehl des Tyrannen – Solon nannte es Sklaverei – noch etwa ein halbes Jahrhundert lang hingenommen und ihre Arbeitserträge sogar besteuern lassen.

Nach ihrer Befreiung von der Tyrannis waren die Bürger dann „bereit und fähig, durch kollektives Handeln ihre Interessen in der Gemeinde zu verteidigen und sich an der politischen Verantwortung zu beteiligen“<sup>47</sup>. Es ist hier noch einmal daran zu erinnern, wie Herodot diesen Vorgang erklärt und bewertet hat. Bei ihm ist vom Arbeiten die Rede, und zwar „für sich selbst“. Daß es nicht mehr individuelle Landarbeit war, sondern gemeinschaftlich ausgeübtes Kriegshandwerk, muß man sich dazudenken, ebenso die politische Verantwortung.

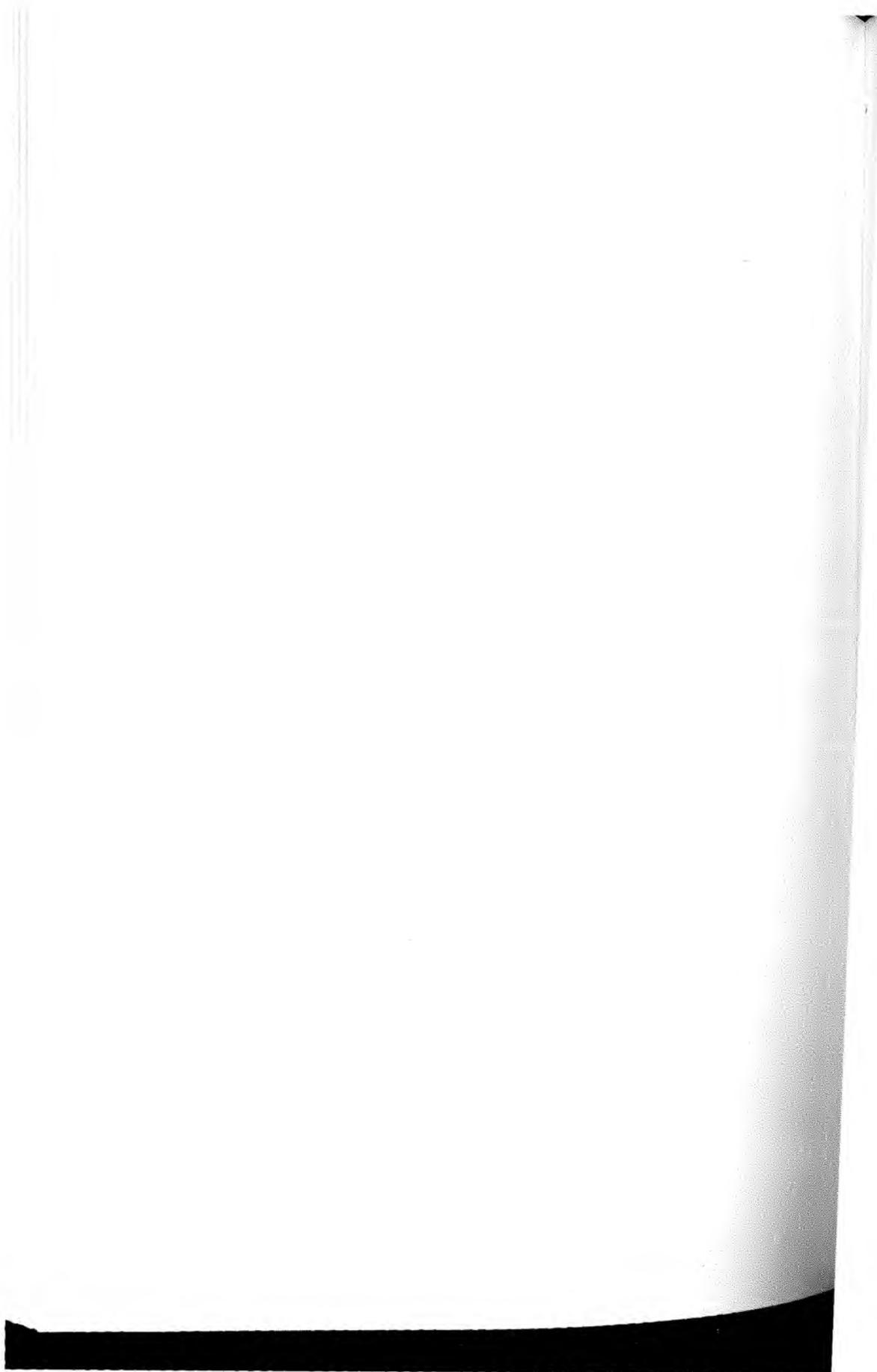
Tatsächlich haben sich im Zuge der Kleisthenischen Reform die Vielen letztlich nicht mehr für einen einzelnen mobilisieren lassen, sondern haben für ihre eigenen Ziele gekämpft. Individualisierung und Politisierung waren nun offenkundig keine gegenläufigen Tendenzen mehr, sondern ergänzten sich. Körperliche Arbeit und die Betätigung als Bürger schlossen sich nicht mehr aus, sondern verbanden sich in der kriegerischen Aktion. *Erga* und *agora* veränderten ihre Bedeutung. Es waren nicht mehr, wie bei Homer und Hesiod, zwei sich ausschließende Bereiche: ein ökonomischer und ein politischer. Mit *erga* konnte nun auch politische Tätigkeit gemeint sein, und umgekehrt erhielt die *agora* eine wirtschaftliche Funktion, welche die politische zunehmend verdrängte.

Das Spezifische am politischen Denken der Griechen: die Ausbildung eines Bürger-Bewußtseins entstand in einem längeren Prozeß, von dem sich verschiedene Phasen unterscheiden lassen. Der auffällige Individualismus der Griechen (und das heißt zunächst: der Adligen) hat diesen Prozeß nicht wesentlich behindert. Vielmehr hat die zunehmende – auch sozial sich ausweitende – Individualisierung die Politisierung erst ermöglicht und befördert. Daher ist es unerlässlich, in der Geschichte des politischen

<sup>46</sup> Hdt. I, 63, 2: *apienai bekaston epi ta beoutou*, Übers. v. J. Feix.

<sup>47</sup> Raaflaub, in: HZ 1989 (wie Anm. 5) 26.

Denkens der Griechen nicht nur auf das Gemeinschaftliche zu achten, sondern auch auf das Individuelle und Eigenständige; nicht *nur* auf die Polis, sondern auch auf den Oikos und die *erga*; und schließlich nicht nur auf den *polites*, sondern immer auch auf den *idiotes*.



## Diskussionen

Die hier vorgelegten Diskussionsbeiträge wurden von den Teilnehmern aufgrund eines während der Tagung angefertigten Stichwortprotokolls nachträglich ausformuliert. An wenigen Stellen wurde die Reihenfolge der Voten geändert, um Zusammengehörendes näher zusammenzurücken (Red.).

### I. Zum Referat Humphreys

*M. Bernal:* I should like to thank Kurt Raaflaub for having organised this exciting conference. I should like, however, to question his use of the term "orientalische Kultur". In the period with which we are concerned – the 9th to the 6th centuries B.C. – there were a number of very different Near Eastern societies in contact with Greece. Thus I do not find it helpful to lump them together. I think one should consider the possible influences and comparisons between Greece and the other civilisations specifically and separately.

I applaud Sally Humphreys for having got down to the central issues of the colloquium so quickly and well. However, I am not happy with her treatment of diffusionism in general or as it concerns the development of Greek civilisation. My objections come under the following headings:

1. S. H. has an explanatory difficulty, when she considers the sociology of knowledge. The problem is that while she sees diffusionism as a thing of the past, she is more and more frequently being asked to discuss it. She sees this trend as an aberration or 'wobble'. I see it as a more significant swing towards diffusionism, which is altogether to be expected. It seems to me almost inevitable that there should be alternating historiographical fashions between autochthonous development or isolationism and diffusionism. Isolationism has had a pretty good run of forty to fifty years. It is time for a change.

2. I do not think that the "awarding of prizes" for priority should be dismissed out of hand. The historians among us are interested in past events or developments *per se*. Furthermore, knowledge of these earlier innovations can help us understand the developments and structures of later societies. In any event, statements claiming priority are almost inevitable in historical description and explanation. S. H. does it herself in her paper, when she states that "the Greeks moved from judgements about the way in which individual ... to judgements about ... types ..." I shall discuss my disagreements with this claim later.

3. I believe that because it is often difficult to tell whether or not a prior innovation influenced later societies, it is useful to note them. For instance, I assume that everybody in this room acknowledges that in the third millennium there were 'political' debates among equals in Mesopotamia and bicameral constitutions in Syria. Most scholars believe that these had no long-term effects on other societies. I argue – on the contrary – that these traditions had a major impact on the later formation of the Greek *poleis*, largely through the Phoenicians.

4. If we stop awarding prizes now, it leaves them all in the hands of the Greeks. This situation is used far beyond the realm of ancient history to seal a European monopoly on politics and political theory.

For these reasons, I do not think that it is helpful to describe the search for such actually or potentially significant precedents merely as "the awarding of prizes".

S. H. asks the important question, "what are we supposed to learn from diffusion?" If, as historians, we are interested in diachronic as well as synchronic description and explanation, it is clear that in most cases of sophisticated institutions or thought it is impossible, or at least hobbling, to restrict oneself to autochthonous developments. This is certainly the situation in archaic and classical Greece.

Apart from what it tells you about the resulting societies, diffusion is also particularly interesting in what it indicates, directly about the receiving society and indirectly about the giving one. This is because of the modifications that almost always occur in the transmission. This provides one with the two dimensions of what is, and what is not accepted.

For instance, Vietnam received massive cultural influences from China at all levels from an examination system for the officials to putting women in trousers. However, the Vietnamese retained their language and a South East Asian village structure and kinship patterns including uxorilocality – the husband living with the wife's family. This indicates both the areas upon which Chinese culture was exercised and those in which the native population was most resistant. Another example is that of Japan, which despite its massive cultural borrowings from China was unable to retain the basic Chinese principle that the *wen* (civilian) should rule the *wu* (military). Thus in the cases of Vietnam and Japan the receiving societies rejected or modified the outside influences in significant ways that retained and/or developed their own distinctive cultures. Nevertheless, it would be impossible to describe let alone explain the developments of Vietnam or Japan without taking into account the massive and numerous Chinese influences upon them. I believe the same to be true of archaic and classical Greece: I think that it is impossible to understand its development without taking into account the Phoenician and Egyptian influences it experienced during these periods.

I return to what S. H. sees as the "peculiarity" of Greek political theory, the capacity to move from the discussion of individuals to that of political structures. There are in fact examples of this from earlier levantine society. In *Judges IX* (which was probably written in the 10th century and refers to the 12th), Jotham criticises the evildoing of King Abimelech by attacking the concept of monarchy. Michael Astour has pointed out that the Amarna Letters indicate a similar principled antimonarchism in the 14th-century Levant. I shall argue in my paper that these precedents are not merely inter-

esting curiosities for which prizes should be awarded, but that they may well have been important in the development of Greek politics and political thought.

*S. C. Humphreys:* What disturbs me at present is the apparent lack of interest in theory and in generalization about cultural processes among those who have been concerning themselves with the question of diffusion. I am not clear whether the shift from isolationism to diffusionism also implies a reaction against the social-science orientation of history and a return to particularism. If I saw more signs of interest in the processes by which 'diffused' institutions are adapted to new contexts I would feel more positive about diffusionism. The awarding of cultural prizes for priority seems to me to distract attention from theoretical issues. I hoped that I had made it clear that when I try to single out peculiarities in Greek culture I do so not to award any kind of prize – unless it is a 'booby-prize' – but in order to uncover weaknesses and blind spots in the analytical schemes and categories we have inherited from the Greeks.

*W. Eder:* Frau Humphreys warnt zu Recht davor, die Beziehungen zwischen zeitlich und räumlich benachbarten Gesellschaften ohne theoretische Grundlage, d.h. ohne eine generelle Vorstellung von kausalen Faktoren und Regeln des interkulturellen Austausches, zu betrachten. Es wäre tatsächlich nichts gewonnen, wenn an die Stelle der isolierten Betrachtung einzelner Gesellschaften lediglich eine nach chronologischer Priorität gegliederte Addition von tatsächlich oder vermeintlich ähnlichen Phänomenen in mehreren Gesellschaften träte.

Ich möchte das Fehlen generalisierender Ansätze aber nicht einem „lack of interest in theory“ zuschreiben, sondern eher einer berechtigten Vorsicht bei der Formulierung von Theorien oder der Übernahme einer Kulturverbreitungslehre, die aus nicht-antiken Gesellschaften gewonnen wurde. Der Diskussionsbeitrag von Herrn Bernal und das vielfache Interesse gerade an den Arbeiten von Frau Humphreys zeigen doch eine zunehmende Bereitschaft, interdisziplinäre und vergleichende Forschungen zu nutzen, um sich einerseits der Eigenart einzelner Gesellschaften zu nähern, andererseits aber auch, um zu allgemeinen Aussagen über die Mechanismen kultureller Prozesse in einem größeren geographischen Rahmen zu kommen.

Auch diese Konferenz stellt den Versuch dar, die vergleichende Betrachtung antiker Gesellschaften räumlich auf Gesellschaften auszudehnen, die nicht zu den antiken im engeren Sinne gezählt werden. Diese quantitative Verbreiterung des Spektrums kann sehr wohl zu einer qualitativen Verbesserung unseres Verständnisses führen, wenn wir uns nicht zu früh auf eine Theorie festlegen lassen. Eine zu früh formulierte oder unreflektiert adaptierte Theorie kann sehr schädlich sein, wenn sie den Blick auf die Vielfalt der Erscheinungen verstellt. Die Formulierung einer Theorie ist bekanntlich ein dialektischer Prozeß, dessen erster Schritt primär die Sammlung des vorhandenen Materials im Auge haben muß. Erst dann ist eine vorläufige Generalisierung möglich, die ihrerseits an einer weiteren Sichtung des Materials geprüft, gegebenenfalls modifiziert und wieder überprüft werden muß.

Wenn ich es recht sehe, befinden wir uns im Moment noch beim ersten Schritt; der zweite könnte vielleicht am Ende der Konferenz getan werden. Dazu gehört aber auch die Klärung einer Frage, die mir in Frau Humphreys Referat fehlte, nämlich „Wer

sind die Griechen?“ Ich meine damit nicht die banale Diskussion um eine griechische „Nation“, sondern die Frage der Kontinuität zwischen dem zweiten und dem ersten Jahrtausend griechischer Geschichte. Welche Einflüsse hochrangiger Kulturen haben im zweiten Jahrtausend den Prozeß der sozialen und politischen Organisation der eingewanderten Stämme geprägt und wie weit haben die dabei gefundenen Lösungen den Niedergang der mykenischen Zivilisation überlebt? Greifen wir mit der Frage nach den Einflüssen auf das politische Denken der Griechen nicht von Anfang an zu kurz, wenn wir sie auf das 8. und 7. Jahrhundert beschränken und uns nicht fragen, aus welchen Wurzeln die bei den griechischen Stämmen unterschiedlich ausgeprägte Bereitschaft zur Akkulturation stammt?

Wenn wir den Blick zu sehr auf „die Griechen“ und „den Osten“ richten, übersehen wir zu leicht das Gefälle politischer Kultur innerhalb des Griechentums und laufen leicht Gefahr, etwas aus dem Osten abzuleiten, was lediglich Austausch innerhalb der Griechen ist. Ich denke dabei vor allem an einen Austausch politischer Erfahrungen, die in den Kolonien des Westgriechentums gewonnen und von den Griechen des Mutterlandes übernommen wurden, z.B. die Idee der Kodifikation des Rechts, die keine östlichen Vorbilder braucht, sondern ebensogut in den Kolonien entwickelt worden sein kann, als diese vor der Notwendigkeit standen, einen einheitlichen Verhaltenskodex für Bürger zu entwickeln, die aus verschiedenen Poleis, also „Rechtskreisen“, kamen.

*J. von Ungern-Sternberg:* Ein weiterer Gesichtspunkt könnte für unsere Überlegungen ergänzend wichtig sein. Das Faktum nämlich, daß die Griechen im 8./7. Jahrhundert ganz unversehens eine gänzlich überlegene Kultur, die des Alten Orients, wahrnahmen und in sie ‚eintauchten‘. Hier wäre vielleicht doch der Vergleich mit dem Japan des ausgehenden 19. Jahrhunderts im Hinblick auf die europäisch-amerikanische Kultur angebracht und genereller die Konzeption der ‚Akkulturation‘ zu berücksichtigen. Ein Beispiel: Wenn Sie über die frühe lydische und griechische Münzprägung sprechen, so ist das nicht nur ein technologisches Problem der Übernahme. Der gesamte Kontext ist zu bedenken: das intensive Miteinander von Lydern und Griechen, wie es uns Sapphos Gedichte für ihren Mädchenkreis so eindrücklich zeigen.

*J. Assmann:* Bei der Diskussion um Kulturkontakte und Beeinflussungen scheint mir die negative Seite des Phänomens nicht genügend bedacht, also: Kontradistinktion, Ablehnung, Zurückweisung. Kontakt bedeutet nicht immer Nachahmung, er kann im Gegenteil auch die Ausbildung von Gegen-Werten und Feindbildern fördern. Ein typisches Beispiel ist der griechisch-persische Kulturkontakt.

*P. Machinist:* In the study of the ancient Near East, cultural comparisons have been a staple of scholarship from the very beginning. The limited nature of the sources from any one ancient Near Eastern culture, and the difficulties of deciphering and understanding them, have often made it necessary to go to sources from other cultures in the area to supply context and cognates. In addition, the Bible as a motivating force in ancient Near Eastern scholarship, at least in earlier years, cannot be underestimated: the desire to restore the original Near Eastern settings of the Bible, and specifically to

deal with its own sharp polemic against the world around it, have done much to encourage comparative perspectives, although ones not always free of a Biblical bias.

In general, I would note two kinds of problems that give rise to comparative work in historical studies: *historical*, that is, real points of historical contact between two or more cultures, indicated as such in the primary sources, which call for explanation; and *functional*, problems in the understanding of one culture which can be clarified, if not resolved by evidence from other cultures, where the evidence serves as an analogy and no claim about historical contact need or can be made.

*S. C. Humphreys*: It is because our ideas about the relations between the Greeks and the Near East are so heavily influenced by Greek, Jewish and Christian schemas that it seems to me more profitable to approach the problem of early political thought from a wider comparative basis.

*K. Raaflaub*: Ich möchte mich den Bemerkungen von Herrn Machinist anschließen. Frau Humphreys hat sich energisch für zwei grundsätzliche Postulate eingesetzt: Einerseits müsse man die methodologischen Voraussetzungen und – allzu oft nur impliziten, aber als selbstverständlich betrachteten – Vorgaben, die unseren Forschungen und Gesprächen zugrundeliegen, explizit machen, problematisieren und offen diskutieren. Andererseits müßten gerade bei historischen Vergleichen saubere theoretische Grundlagen hergestellt und müsse vor allem vermieden werden, daß das Potential des Vergleichs durch eine einseitig auferlegte und unreflektierte definitonische oder konzeptionelle Zwangsjacke von vornherein begrenzt oder gar erstickt werde – und dies zumal, wenn man es, wie im Fall dieser Tagung, mit sehr verschieden gearteten Vergleichsobjekten und einem je sehr ungleichmäßigen Wissensstand der Beteiligten zu tun habe. Ich kann Frau Humphreys im Prinzipiellen nur zustimmen. Ihre stete Forderung nach methodologischer Klarheit, Explikation der Vorgaben und einer theoretischen Fundierung historischer Forschung verdient höchste Anerkennung. Und doch scheint mir, sie sei in diesem Fall etwas übers Ziel hinausgeschossen oder habe doch verkannt, daß die hier vorgeschlagene Vorgehensweise nicht ganz verfehlt sei.

Es geht ja hier nicht um einen generellen Vergleich der griechischen und der nahöstlichen Kulturen oder des Politischen in diesen Kulturen, sondern primär um die Suche nach zunächst weitgehend unbekanntem Analogien oder Kontrasten (in verschiedenen nahöstlichen Kulturen) zu einer einigermaßen bekannten Form politischen Denkens und Handelns (in der frühen griechischen Poliswelt). Diese Zielsetzung läßt es m. E. möglich und sinnvoll erscheinen, zunächst nicht von einer umfassenden theoretischen Definition des Politischen auszugehen (stamme diese nun von Max Weber, Carl Schmitt oder von wem auch immer), sondern von dem spezifischen praktischen Verständnis des Politischen, wie es sich bei den Griechen ausgeprägt hat (wobei dieses kaum weniger umfassend ist als die von Frau Humphreys diskutierten modernen Definitionen; Formen der Herrschaft, der Macht und der Gerechtigkeit fügen sich problemlos darin ein). In diesem Sinne habe ich mit meinem Aufsatz (HZ 248, 1989) gleichsam ein Thesenpapier und ein heuristisches Modell vorgegeben: In diesen spezifischen Formen, mit diesen spezifischen Schwerpunkten und Fragen und aus diesen spezifischen Gründen hat sich m. E. politisches Denken bei den Griechen

herausgebildet. Meine Herausforderung an die versammelten Spezialisten der verschiedenen nahöstlichen Kulturen besteht in der Frage, ob es *dazu* in ihrem jeweiligen Bereich Analoges und Vergleichbares gibt, mit welchen *anderen* Formen und Schwerpunkten politischen Denkens sie es allenfalls zu tun haben, und wie solche Analogien oder Kontraste zu erklären seien. Was dazu notwendig (und, wie die Erfahrung lehrt, oft sehr schwierig) ist, ist vor allem die Bereitschaft, sich aus der detaillierten Spezialforschung zu lösen, Abstand zu nehmen und das eigene Feld als Ganzes zu überblicken. Der Versuch, die resultierenden Einzelbefunde zusammenzufassen und zu erklären, wird uns allenfalls dazu zwingen, die von mir vorgegebene Definition zu revidieren; auf dieser Stufe wird die Einbeziehung moderner Theorien des Politischen hilfreich, ja notwendig sein.

Ähnliches gilt für die zweite Frage, die ich den Tagungsteilnehmern vorgegeben habe: Falls dem frühen griechischen vergleichbare Formen politischen Denkens in älteren oder parallelen nahöstlichen Kulturen bestanden haben, können wir feststellen, ob solche Formen als Vorbilder impulsgebend auf die Entwicklung des griechischen Denkens eingewirkt haben und in welcher Weise, auf welchen Wegen solche Einwirkungen erfolgt sein könnten? Auch hier muß die Bestandsaufnahme vorausgehen; den resultierenden Befund wird man jedoch ohne die Beziehung von Theorien und Vergleichsmaterial zum Problem der Kulturdiffusion kaum befriedigend interpretieren können.

Ich möchte also dafür plädieren, daß man, wenn ein heuristisches Modell vorliegt, die Theorie nicht unbedingt der materiellen Bestandsaufnahme voranstellen muß. Für die Interpretation des Befundes ist theoretische Bewußtheit allerdings unerlässlich. Und daß man bei alledem die methodologischen, theoretischen und intellektuell-kulturellen Vorgaben und Voreingenommenheiten explizit machen und stets im Auge behalten muß, ist ganz unbestreitbar.

## II. Zu den Referaten Assmann, Wilcke, Machinist, Röllig

*D. O. Edzard:* Welches ist die Etymologie von Maat (*m'et*)? Nicht daß die Kenntnis der Etymologie eines bedeutungsgeladenen Wortes nützte; aber schaden tut sie auf keinen Fall. Sumerisch *me* (die Herstellung eines lautlichen Zusammenhangs ist vom Fragesteller nicht beabsichtigt) ist ein Oberbegriff für Konkreta und Abstrakta (*gidri* „Szepter“, *nam-lugal* „Königtum“ und über hundert mehr), positiver und negativer Art, die die Welt funktionieren lassen. Die Etymologie von *me* ist ungeklärt. Ein Zusammenhang mit der verbalen Basis „sein“ (*me*) kann bestehen; aber ebenso gut ist reine Homophonie (und das möglicherweise auch nur in unserer Lateintransliteration des Sumerischen) denkbar. Ungeklärt in seiner Etymologie ist auch das Kompositionselement *nam-* (älter *nám-*), das Abstrakta bildet wie im zitierten *nam-lugal*. Der Fragesteller erhofft sich Anregung vom Ägyptologen.

*W. Röllig:* Zwar ist der Grundzug der „Zweiheit“ sicher vorhanden, aber er überzeugt nicht als Basis für „integrative Mythen“ gegenüber der Polarisierung Ordnung – Unordnung usw. Das Ordnungsdenken ist z. B. in Mesopotamien *ohne* „Zweiheit“ eben-

falls vorhanden und stellt einen allgemeinen Hintergrund aller „Zivilisationsmythen“ dar. Staat und Gesellschaft bewahren ihre Ordnung, weil ohne sie das lebensfeindliche Chaos unvermeidlich ist.

Die „Impliziertheit“ von Moral, Religion und Politik ist als Begriff schlecht verwendbar, weil sie zwar das Aufeinanderbezogensein der drei Bereiche zum Ausdruck bringt, die aber immer wieder entstehenden Spannungen Moral versus Religion, Religion versus Politik usw. verschleiert. M. E. gibt es in Ägypten keine „Politik“ selbst in dem altorientalischen Sinne. Natürlich gibt es das Streben nach Gerechtigkeit – das aber, so jedenfalls nach meiner Kenntnis, eine stark transzendierende, das Leben nach dem Tode ins Auge fassende Komponente hat.

*W. Nicolai:* Eine Frage, die sich aus griechischer Sicht aufdrängt: Gibt es in Ägypten irgendeine irdische Instanz, von der her auch die Gerechtigkeit des Königs (der als der Mächtigste ja auch der Böseste sein könnte) überprüfbar oder kritisierbar ist? Oder ist der König grundsätzlich unfehlbar (bzw. nur den Göttern rechenschaftspflichtig)?

*K. Raaflaub:* Offenkundig handelt es sich bei der Ma'at um die zentrale Konzeption ägyptischen politischen Denkens. Es ist eine umfassende, komplexe Konzeption. Weiß man, in welchen Kreisen oder in welcher Institution die Pflege dieser Konzeption und die stete Auseinandersetzung mit ihr verankert waren, und kann man sich eine Vorstellung darüber machen, wie die Vorstellung der Ma'at entstanden ist und wer dahinter stand?

*J. Assmann:* Zu Herrn Edzards Frage: Die Etymologie von Ma'at ist nicht hundertprozentig geklärt, aber der Vorschlag von Westendorf, Ma'at mit einem Wort *m3'* „lenken, richten“ in Verbindung zu bringen, dürfte viel für sich haben. Ma'at würde dann so viel wie „Richtungssinn“, „(richtige) Richtung“ bedeuten.

Zu Herrn Nicolai: Der Pharao scheint grundsätzlich unfehlbar. Eine irdische Instanz, von der aus er kritisierbar wäre, erscheint undenkbar. Der Begriff eines bösen, ungerechten, die rechte Ordnung (Ma'at) verfehlenden Königs taucht erst sehr spät (Demotische Chronik: 4. Jahrhundert v. Chr.?) in den Quellen auf.

Zu Herrn Raaflaub: Die Vorstellung von der Ma'at ist gewiß in den Kreisen der führenden Schreiber-Beamten entstanden, der „Weisen“, die als höchste Staatsbeamte zugleich auch die Träger der „Weisheit“, d. h. des traditionellen Wissens vom rechten Leben waren. Im Besonderen ist die Ma'at allerdings mit der Rechtspflege verbunden. Der höchste Beamte (Wesir) trug den Titel ihres Priesters.

*K. Raaflaub:* Herr Wilcke, Sie haben in Ihrem Referat eine sehr unmittelbar historisch-politische Interpretation mesopotamischer Mythen und Epen vorgeschlagen. Ich denke mir, daß diese Betrachtungsweise einem klassischen Philologen, der von einer jahrhundertelangen ‚oral-poetry-Tradition‘ ausgeht und etwa der Ilias höchstens einen elementaren, für uns keineswegs mehr rekonstruierbaren historischen Kern zugestehen würde, sehr fremd und problematisch vorkommen müßte. Wie steht es damit in Ihrer Disziplin? Ist Ihr Interpretationsansatz verbreitet und akzeptiert? Wenn Sie denn recht haben und sich in diesen Epen/Mythen die Deutung historischer und politischer Vorgänge und Veränderungen spiegelt, wie hat man sich Ihres Erachtens den

Prozeß der Entstehung solcher Mythen und ihrer fortgesetzten Umdeutung und Anpassung an die veränderten Umstände vorzustellen? Welche Kreise und Interessen stehen dahinter?

*C. Wilcke:* Mythologisches Erzählen, um politisches Geschehen zu interpretieren, ist im Alten Orient üblich. Beispiele habe ich angeführt (z. B. Klage um Ur und Sumer, Fluch über Akkade, Urnammus Tod). Der Analogieschluß auf solche Mythen, die den Bezug zu konkreten Ereignissen nicht explizit herstellen, scheint mir ein legitimer heuristischer Ansatz. Damit stehe ich nicht allein; vgl. z. B. *A. Falkensteins* (RA 52 [1958] 129 ff.) und *J. J. A. van Dijkstra* (in: *S. S. Hartman* [Hrsg.], *Syncretism* [Stockholm 1966/69] 198) Interpretationen des Mythos vom Kampf der Göttin Inanna gegen das Gebirge Ebeh. – Zur oral poetry-Tradition, die es sicherlich im Alten Orient auch gab: Man muß m. E. in der sumerisch-akkadischen Schriftkultur trennen zwischen tradierten mythischen Stoffen und ihrer jeweils konkreten Ausgestaltung, in der sie in die schriftliche *Schultradition* eingingen. In dieser konkreten Form glaube ich, einen politischen Bezug suchen zu dürfen. Als die Mythen in der uns vorliegenden Form aufgeschrieben wurden, war die Schrift im Alten Orient schon über ein Jahrtausend heimisch; nach Griechenland gelangte sie erst in der Endphase der Entstehung der homerischen Epen. Das mag Unterschiede begründen.

*V. Haas:* Welche Rolle spielte in der assyrischen Politik die Mantik? Vermochte etwa die Priesterschaft durch das Mittel der Divination Einfluß auf politische oder militärische Entscheidungen auszuüben?

*P. Machinist:* Divination clearly plays an important role in the activity of Mesopotamian kings. In the Neo-Assyrian period, this is clearest during the reign of Esarhadon, whose obsession with divination for the clarification and approval of all manner of state affairs suffuses his correspondence with his advisors – many of whom were trained mantic experts – and also his royal inscriptions. The inscriptions, in fact, by the frequency and variety of reference to divination, stand out from the inscriptions of other Assyrian kings.

*G. W. Most:* Ich möchte zwei kurze Fragen stellen, jeweils eine an Herrn Röllig und Herrn Machinist. Beim Referat von Herrn Röllig war ich ziemlich überrascht, daß der König ihm deswegen als passiv gelten konnte, bloß weil dieser öffentlich behauptete, von den Feinden dazu gezwungen worden zu sein, Krieg gegen sie zu führen. Denn jeder, der einen Krieg anfängt, damals wie heute, gibt an, zur Kriegführung gezwungen worden zu sein. Das „bellum iustum“ sollte vielleicht eher als eine propagandistische Strategie angesehen werden, deren Funktion mindestens zum Teil darin besteht, die eigene, eventuell kritisierbare, Verantwortung für die vielfache menschliche Misere eines Krieges (auch die Sieger haben ja viele Gefallene zu beklagen) auf die besiegten Feinde (die dafür bereits bestraft worden sind) abzuwälzen. Denn auch wenn wir vermuten können, daß der König sich persönlich herzlich wenig um den Tod vieler seiner Soldaten kümmerte, waren dennoch die Familien der Gefallenen und die schweren wirtschaftlichen Belastungen eines Krieges wichtige und eventuell gefährliche

Unruhemomente. Deshalb würde ich diese Äußerungen nicht ganz wörtlich nehmen. Gleichfalls sehe ich keine Notwendigkeit, aus der Behauptung, daß auf punktuelle Situationen reagiert wird, den Schluß auf das tatsächliche Fehlen eines längerfristigen Konzepts zu ziehen.

With regard to Peter Machinist's talk, I found particularly important his raising the question of the authors and audiences of these texts. For in understanding political discourse one must ask not only what its contents are but also how and for whom it is produced. The mode of production and reception of political discourse is itself eminently political; and even if the contents of Greek and Near Eastern political discourse are often quite similar (justice is always a favorite theme because it can mean so many different things and arouse such strong emotions), the differences in the mode of production and transmission of such discourse in Greece (in the form of *regularly repeated, largescale, non-violent, public disagreement*) as compared to the Ancient Near East are enormous. Here, perhaps more even than in its contents, we should seek the originality of Greek political thought.

Thus I approve of Peter Machinist's emphasis upon these issues. At the same time, his own interpretation of the wide geographic dissemination of these inscriptions does not convince me. Surely it is a *non sequitur* to conclude from this distribution that more numerous social groups were capable of reading them. Beyond the vague function of communicating a general message of power and victory, I would suggest that this very distribution may have served to mark out the conceptual and religious boundaries of the spatial extent of empire – much as dogs urinate to define their own domain. The first and most important addressees of these inscriptions were indeed the gods – that is, the ultimate recognizable sources of royal power, with whom any future king would have to measure himself. If they were read before the inhabitants of a city, they were directed to all who would ever live there, and not only to the present audience who happened to hear them (that is why they were not only read out, but also inscribed and displayed).

*P. Machinist:* The question of purpose and audience is a complicated one as it involves the Neo-Assyrian royal inscriptions, and in my presentation I was perhaps guilty of overly hasty conclusions, as Prof. Most suggests. Let me note, then, that despite the wide geographical spread of these inscriptions, and their varied forms and settings, their basic purpose, to quote Most, was "a message of [Assyrian] power and victory" and, it may be added, of piety, on the part of the Assyrian ruler, to his gods. This purpose, within which I would group the marking out of imperial boundaries noted by Most, was broadcast, as reflected in the particular forms and settings of the inscriptions, to differing combinations of audiences: divine; contemporary human groups, whether the more general populace or a specific elite; future human groups, especially the ruling elite. For example, inscriptions set up as stelae in open public places must have been intended for a range of the contemporary populace, although we should not exclude here the gods and perhaps future human audiences as well. By contrast, other texts carved on remote cliffs were clearly not for ordinary human view, but for the gods. Yet they were also for future human rulers, who were challenged, as actual exam-

ples make clear, to duplicate the feat of carving similar texts in the same place and so of conquering to the limits represented by these texts.

Even where we can assume that Assyrian inscriptions were exposed to wide human contact, we cannot automatically conclude, as Prof. Most correctly indicates, that the Akkadian cuneiform in which they were written was widely understood. Clearly, most Assyrian subjects could not read them, especially outside of Mesopotamia proper. Yet the presence of a number of locutions and motifs from these inscriptions in the writings of various conquered populations – the major example here is the Hebrew Bible – suggests that some had access, directly or indirectly, to the actual content of the inscriptions. In any case, whether the inscriptions could be read or not, we should not underestimate, as I fear Prof. Most has, the communicative impact of simply seeing them set up, say as stelae in public places, with associated pictorial reliefs. In this perspective, it would have been simply the alienness of the cuneiform signs, the recognition by the onlooker that while they constituted a communicative system it was one beyond his control, which would have conveyed the “message of power and victory”. Such a message might not have been linguistically precise, but it would hardly have been “vague”.

*S. C. Humphreys:* There is good evidence for the use of extremely complex and stylized rhetoric in oral communication (cf. *Maurice Bloch* [ed.], *Political Oratory and Rhetoric* [Academic Press 1975]). There is an inverse relation between the complexity of rhetoric and the amount and specificity of information communicated, but this does not seem to be a reason for believing that Assyrian kings' letters were not read aloud to large audiences.

*P. Machinist:* Let me just add that whether or not the Assyrian address could have been fully comprehended, even the perception that it was rhetorically complex, in “high-falutin” language, would have been enough to convey the message of imperial might and solemnity that the speaker wanted. This, then, is another argument against using the complex rhetoric of texts (like the eighth campaign report of Sargon II) to deny that they could have been delivered orally.

*K. Raaflaub:* Herr Assmann, nach Herrn Machinists Auffassung gab es in Assyrien keine längerfristigen außen- oder machtpolitischen Konzeptionen, bestand das Ziel der assyrischen Außenpolitik lediglich – und primär reaktiv – im Schutz des eigenen Territoriums. Wie steht es damit in Ägypten? Hat man sich dort systematischer mit diesem Bereich der Politik befaßt und eigentliche Konzeptionen entworfen? Haben von dort her wichtige Impulse auf das politische Denken eingewirkt?

*J. Assmann:* Gab es systematische Konzeptionen der ägyptischen Außenpolitik? Ja: der Aufbau des thutmosidischen Reiches nach Nordosten hin entspringt offensichtlich einer längerfristigen außenpolitischen Konzeption. Hier werden nicht nur „reaktiv“ Feldzüge unternommen, sondern hier wird auch in jährlichen Kampagnen erobertes Gebiet erweitert, administrativ neu geordnet und durch Machtdemonstration eng an Ägypten angeschlossen. Nach dem Machtverfall in der Amarnazeit wird dann

dieselbe Politik von Sethos I. und Ramses II. verfolgt. Es sieht aber so aus, als ob Thutmosis III. seinerseits Impulse aus Vorderasien (Hethiter) aufnimmt.

*M. Bernal:* I find Mr. Assmann's idea that political theory depends on "negative anthropology" or a pessimistic view of human nature very interesting. However, there would seem to be a counter example in China, where the mainline tradition of Confucianism – that of Mencius – explicitly affirmed the goodness of human nature. While one could argue that the Mencian political theory was less sophisticated than that of Xunzi and the Legalists, who held the pessimistic view, it certainly did exist. It is also interesting to note that it was the pessimists who emphasised written law as necessary to constrain human viciousness and greed, while Confucius and Mencius believed that society was better harmonised by the appointment of good men and the correct conduct of the rites. Thus, whereas in Assmann's Egypt negative anthropology is linked to his "Kompaktheit", in China pessimism on human nature was associated with a separation of the sacred emperor from profane law and administration, and it was optimistic orthodox Confucianism that went together with Kompaktheit.

In addition, I would like to suggest to Mr. Röllig that "passivity" in the attribution of success in campaigns to the god rather than the king is not restricted to the ancient Near East. It was not merely Shakespeare who claimed that Henry V of England attributed all his successes to God; this emphasis was clearly in the royal propaganda of the fifteenth century. Not only was there the *non nobis* sung at the end of the battle – as seen in the latest film – but a contemporary ballad runs:

Our king went forth to Normandie,  
With grace and might and chivalrie,  
*The Lord for him dealt marvelously,*  
Wherefore all England may call and cry,  
*Deo gratias ...*

This leads me to speculate that there may be a correlation between emphasis on divine responsibility and difficulties in justifying an aggressive attack. Could this have been true of some or many Assyrian campaigns?

### III. Zu den Referaten Haas, Cancik, Sancisi-Weerdenburg

*D. O. Edzard:* Ich möchte empfehlen, den Begriff „Reich“ im Alten Vorderen Orient vor 1500 v. Chr. mit größter Zurückhaltung zu gebrauchen. Und auch nach 1500: war Mitanni ein „Reich“? Auch möchte ich bitten, den Begriff „Kaiser“, der so anachronistisch wirkt, ganz zu vermeiden.

*C. Wilcke:* Wenn wir von *Reichen* sprechen, ist im Auge zu behalten, daß Anspruch und Wirklichkeit oft auseinanderklaffen. Feldzüge – z. B. der Herrscher von Akkade in ferne Gebiete – bedeuten keine dauerhafte Kontrolle über diese. Trotzdem werden sie als Teil des Herrschaftsgebietes reklamiert. Die epische Tradition läßt ihre Macht sich

gar bis ins ferne Kleinasien erstrecken. König Šulgi von Ur gesteht (in einem literarisch tradierten Brief) einem Grenzprovinz-Gouverneur nicht nur weitestgehende Entscheidungsfreiheit zu, er erlaubt ihm auch ein dem königlichen gleichendes Zeremoniell. Sehr realistisch vereinbaren Parteien in mittelassyrischer Zeit die Haftung aus Verträgen innerhalb des von den Truppen des Herrschers kontrollierten Gebietes (*Wilcke, ZA 66 [1967] 214f.*).

*K. Baltzer:* Herr Cancik, ist die Verschränkung von Recht und moralischer Weisheit typisch hethitisch oder finden wir hier die Ausprägung einer älteren Tradition?

*H. Cancik:* Die hethitische Kultur gilt als eine regionale Ausprägung des mesopotamischen Kulturkreises. Sie ist durch die altkleinasiatischen Substrate und einen permanenten Austausch mit den Hurritern und dem syrischen Raume modifiziert. Jede Antwort auf die Frage nach der „Eigenart der Hethiter“ oder nach dem, was „typisch hethitisch“ sei, wird diese Vielfalt der Traditionen und Einflüsse berücksichtigen, um von dem sog. indoeuropäischen Erbe zu schweigen. Dementsprechend sind auch Verwaltung, Recht und Weisheit der Hethiter von den Errungenschaften ihrer östlichen Nachbarn abhängig. Andererseits zeigt sich, was die Genese des Politischen angeht, in der Konstruktion der Themen (Geschichte, Recht, Weisheit), den literarischen Formen (Historiographie, Paraenese, Vertrag, Geschichtsrede) und in der Häufigkeit dieser Texte bei den Hethitern eine besondere Konstellation. Dies gilt besonders für die Verschränkung von Recht und Geschichte im Vertrag einerseits und in der Geschichtsschreibung andererseits.

*Chr. Meier:* Herr Assmann, ist in dem, was Herr Cancik gesagt hat, etwas, was für Ägypten nicht zutrifft?

*J. Assmann:* Der Hauptunterschied zwischen der hethitischen und der ägyptischen Situation liegt darin, daß es in Ägypten jene Dauerspannung zwischen König und Adel nicht gab, die den König unter erhöhten Legitimationsdruck setzte und sorgfältige Vorsorge-Regelungen bezüglich der Thronfolge erforderlich machte. Nur das Mittlere Reich bildet da eine Ausnahme. Diese Zeit (20.–18. Jahrhundert) ist eine Epoche der großen Familien, die sich mit dem ausgehenden Alten Reich und in der Ersten Zwischenzeit als Gaufürsten im Land etabliert hatten. Auf diese Situation reagiert das Königtum mit dem neuen Institut der Korregentschaft, das die Thronfolge in der Form einer vorgezogenen Nachfolge festlegt.

Herr Cancik, was bei den Hethitern auffällt, ist die Verrechtlichung der Geschichte, die systematische Organisation eines vertraglich geordneten politischen Handlungsraumes. Gibt es einen Zusammenhang zwischen den völkerrechtlichen Leistungen der Hethiter und ihrem besonderen Geschichtsbewußtsein?

*H. Cancik:* Ihre Frage nach (a) dem Verhältnis von Adel, Beamten, den Männern von Hatti, den Prinzen, dem Lande, dem Königshaus und ‚Vasallen‘ innerhalb einer hethitischen ‚Gesellschaft‘ und nach (b) der Bedeutung von Recht und Historiographie für diese Gruppen ist, wenn ich Sie richtig verstehe, nicht nur eine historische Frage nach „etwas, was für Ägypten nicht zutrifft“; sie zielt auf die Frage nach der Genese des Po-

litischen. Die genannten Gruppen bilden die, natürlich begrenzte, ‚Öffentlichkeit‘, in der ein Diskurs über Herrschaft, Unterwerfung, Ordnung, Abfall u. a. geführt wird. Sie sind daran beteiligt als Betroffene, als Träger von eigenen Rechten, Herren von Territorien mit besonderen Traditionen; sie sind untereinander Konkurrenten und gelegentlich Partner in Konflikten mit der Zentrale. Der Diskurs dieser Gruppen hat sich in zahlreichen Texten niedergeschlagen. Er ist faßbar in den ‚Thronfolgeordnungen‘ oder ‚Verträgen‘, die die Ordnung von Herrschaft juristisch, und in der Geschichtsschreibung, die die Voraussetzungen, Erfolge und Mißerfolge dieser Herrschaft ‚historisch‘ reflektieren. In Recht und Geschichtsschreibung werden Handlungen von Menschen (re-)konstruiert und bewertet. Es bleibt in unserer Diskussion bisher offen, ob die Sache, die in diesem Diskurs verhandelt wird, ‚das Politische‘ ist, und zwar ‚das Politische‘ unter den Bedingungen von Bronzezeit, Königtum und ‚Feudalismus‘.

*W. Eder:* Der Hinweis Herrn Assmanns auf die in Ägypten üblicherweise nicht vorhandene „Dauerspannung zwischen König und Adel“, die bei den Hethitern zu beobachten ist, einerseits, und die auffällige Menge von Verträgen sowie die geringe Bedeutung der Götter in den Texten andererseits, führt zu der Frage, wodurch denn die Geltung der Verträge bei den Hethitern gesichert wird. Besteht vielleicht ein weiterer Unterschied zu den in Ägypten und Mesopotamien formulierten Rechtsvorschriften und Erlassen darin, daß nicht so sehr die Person des Königs oder ein Gott die Bindungswirkung bei den Kontrahenten und Betroffenen erzeugen soll, sondern in erster Linie die Tatsache der Vereinbarung selbst und die allgemein anerkannte Legitimation der daran beteiligten Institutionen? Das könnte auf ein an Institutionen gebundenes, *cum grano salis* „profanes“, Rechtsverständnis deuten, wie es sich in Athen erst in der Demokratie herausbildet.

*H. Cancik:* Die Bindungswirkung hethitischer ‚Verträge‘ beruht auf dem Konsens der Parteien, der Treuepflicht des ‚Vasallen‘, die durch Vorausleistungen des Königs begründet wird, auf den angedrohten Sanktionen und schließlich auf den Eiden und Selbstverfluchungen, die beide Parteien im Namen der Götter aussprechen (vgl. *Victor Korošec*). Die Eidgötter strafen Vertragsbruch, indem sie etwa eine Seuche über das Hethiterland schicken. Die schriftliche „Bindung“ gilt als Autorität auch neben, ja gegen den König, so etwa wenn er gegen die Thronfolgeordnung verstößt (vgl. *tuppiaz au* im Telepinu-Text). Die hethitischen ‚Gesetze‘ haben, wenigstens in der überlieferten Fassung, keine sakrale Legitimierung.

*K. Raaflaub:* Zwei Fragen an Herrn Haas: 1. Herr Machinist hat aus den neo-assyrischen Texten gefolgert, die assyrischen Könige hätten keine Weltherrschaftskonzeption gehabt. Wenn wir annehmen, daß die ihnen vorliegende ältere mesopotamische Tradition auch keine solche Konzeption enthielt, ergibt sich die Frage, woher die Hethiter, die doch so stark in der gleichen Tradition wurzelten, die ihre bezogen, die Sie erschlossen haben. 2. Walter Burkert schrieb mir, an einem Symposium in Hamburg habe Erich Neu eine hurritisch-hethitische Bilingue vorgestellt: „ein Text über ein Fest der ‚Freilassung‘, mit mythischen und Weisheitselementen, mit Beziehungen sowohl zur Seisachtheia Solons wie zum Kronia-Fest und zum hebräischen Jubeljahr,

religiös, wirtschaftlich und sozial gleich interessant.“ Könnten Sie uns davon etwas sagen?

V. Haas: 1. Wenn auch nicht unbedingt eine Weltherrschaftskonzeption, so aber doch ein Weltherrschaftsanspruch geht allein schon aus den politischen Königstitulaturen „König der Gesamtheit“ (*šar kiššati*) und „König/Königtum der vier Weltgegenden“ (*šar/belut kibrāt arba'i*) hervor – Titulaturen, die in Assyrien üblich gewesen sind. Vom Weltherrschaftsanspruch berichten zudem verschiedene Omina.

2. Herr Neu hatte während des im März 1990 in Hamburg veranstalteten Symposiums „Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausend“ über die hurritisch-hethitische Bilingue berichtet, die im Herbst 1983 in Boğazköy gefunden worden ist. Es handelt sich dabei um ein literarisches Werk mit dem Titel „Freilassung“ (Hurritisch *kirenzi*, hethitisch *para tarnumar*, akkadisch (*an*)*durāru* zu hebräisch *deror*). Die Freilassung bezieht sich auf infolge Verschuldung zu Sklaven gewordene Personen. Die Niederschrift des vorliegenden Werks datiert in das 14. Jahrhundert. Inhaltliche Gesichtspunkte erweisen als Herkunft der hurritischen Textkomposition die südlich von Aleppo gelegene antike Stadt Ebla.

Das Werk besteht aus drei verschiedenen literarischen Genres:

(a) Ein Mythos erzählt, daß der Wettergott Teššup, der höchste Gott des Pantheons, von der Unterweltsherrin Allani zu einem Gastmahl in den Unterweltpalast geladen ist; Teššup folgt der Einladung. Da der Text nicht vollständig erhalten ist, bleibt unklar, ob das Fest nach Meinung von Herrn Neu „gleichsam symbolhaft Himmel und Erde (Ober- und Unterwelt) miteinander harmonisch vereint“ (*Erich Neu*, *Das Hurritische. Eine altorientalische Sprache in neuem Licht* [Mainz 1988] 15), oder ob der in der Unterwelt tafelnde Gott zum Gefangenen der Unterweltsherrin und sodann zum wieder Freigelassenen wird.

(b) Ein Abschnitt der Bilingue berichtet von dem selbst in Verschuldung geratenen Teššup, der nun bettelnd durch das Land zieht mit der Tendenz zur Hilfe am Nächsten: „Wenn Teššup ohne Silber ist, wollen wir – jeder (von uns) – (ihm) einen Sckel Silber geben“ usw.

(c) Ein weiteres Genre bilden gleichnishafte Erzählungen, die mit „Weisheit“ bezeichnet sind. Sie berichten von menschlichem Fehlverhalten, z. B. „Ein Kupferschmied goß einen Becher, (sich) zum Ruhme. Er goß ihn und gestaltete (ihn). Er versah ihn mit glänzenden Applikationen und ziselierte ihn. Er ließ ihn erstrahlen in (jedem) Detail. Da begann das einfältige Kupfer den zu verfluchen, der es gegossen hatte: ‚Wenn jemand mich gegossen hat, so soll ihm die Hand zerbrechen, die rechte Armsehne aber abgeschnürt sein!‘ Wie der Kupferschmied (das) hörte, da schmerzte ihm drin sein Herz. – Und der Kupferschmied begann zu sich selbst zu sprechen: ‚Wieso verflucht mich nachträglich das Kupfer, das ich gegossen habe?‘ Und der Kupferschmied sprach (über) den Becher einen Fluch: ‚Schlagen soll ihn, den Becher, der Wettergott und er (soll) ihm die Applikation abreissen! Der Becher soll in den Wassergraben fallen, die Applikationen aber sollen in den Fluß fallen!‘“ (*Heinrich Otten*, *Blick in die altorientalische Geisteswelt. Neufund einer hethitischen Tempelbiblio-*

thek, Jahrbuch 1984 der Akademie der Wissenschaften in Göttingen [Göttingen 1985] 50–60.)

*M. Bernal:* Ms. Sancisi-Weerdenburg states that no-one seriously believes in Herodotus' report of the Persian political discussion. While I accept that, as Herodotus was writing in Greek for a Greek audience, the report willy-nilly was shaped in a Greek way, nevertheless I do take what he wrote seriously. This is, first, because he tells us that he had checked his facts and I believe that we disbelieve Herodotus at our peril. The second reason for finding his report plausible is that the reported discussion bears a resemblance to the discussions held by the Mongols – after their massive conquests – as to what religion they should adopt. It seems to me that in these situations there is an openness of debate that is quickly shut down once the regime becomes routinised.

Having said this, I do not wish to claim that the Persians had political theory before the Greeks. I am convinced that this existed in Greece well before the mid-sixth century and that in general the impact of the Persians at that time was far too late to have any fundamental influence on Greek politics or political thought.

On another issue, I am not clear as to whether Ms. Sancisi-Weerdenburg believes the Avesta to be later than the royal inscriptions. If she does, how does she deal with the arguments of such scholars as Mary Boyce and Harold Bailey who argue for a second millennium date for the older sections?

Finally, I think she is too quick to discredit Herodotus when he refers to Cambyses' attacks on Egyptian religion. Why should the historian and his Egyptian informants have invented the story? There is in fact another piece of evidence to back Herodotus' contention, that is, the Lament for Egypt in which Egyptian religion is portrayed as having been destroyed. Since it is too early to be describing the Christian persecution of the old religion the only persecutions it could be referring to are those of Akhenaten in the fourteenth century B.C. or one in the Persian period. The latter would seem to be confirmed by the mention of "Scythians or Indians" establishing themselves in Egypt. (Incidentally, I do not accept that the earliest portions of the Hermetic Texts were all written in the third and second centuries B.C., rather, I follow Cumont and Petrie in believing that they or their sources date from the Persian period.)

*H. Sancisi-Weerdenburg:* Although I am usually a staunch defender of Herodotus' greatness as a historian, I nevertheless think that we should not hold him responsible for things he did not say (or write). Herodotus nowhere states *to have checked his facts* in the matter of the Constitutional Debates. How could he? The reported events took place some eighty or ninety years before the publication of the *Histories* and that places it beyond eye-witness' corroboration. He may have checked whether his source was a reliable one. In that case we would have to trust Herodotus' judgement, which, although usually sound, is not infallible and not always up to the enormous problems of gathering evidence for what in his times was already ancient history. But in any case, Herodotus does not say that he checked either his facts or his source: *kai elechthēsan logoi apistoi men enioisi Hellēnōn, elechthēsan d'ōn* (3.80). Herodotus does not mention his reasons for being so sure of his case and we can only guess. Neither is 6.43 of any help: "I will now tell something which will come as a great surprise to

those of the Greeks who did not believe that to the seven Otanes had expressed the opinion that the Persians should be governed democratically." The passage attests to Greek unbelief and presents a slightly misguided parallel to the speech of Otanes, not to the other two, or to the whole discussion as such. I am, nevertheless, inclined to accept Herodotus' pledge of good faith, but rather on his own terms, not as measured against criteria which he was not capable of meeting. Elsewhere I have made a case for accepting the narrative framework of the Constitutional Debate as authentic, i. e. stemming from a Persian or a Near-Eastern source (Yauna en Persia [Leiden 1980] 230 ff.). There are parallels in the Greek literature for this kind of debate (e.g. Fl. Joseph. Antiq. 11.33–58 and Xenophon, Cyrop. 8.4.6–35). They might go back to an ancient Indo-Iranian institution like the so-called 'Verbal Contest' or they may be modelled on Mesopotamian wisdom debates (o. c. 224 f.). Chapters 3.80–83 as a report of a narrative form (reworked and retold in Greek terminology of course) is a solution which takes into account Herodotus' reiterated statement on his reliability and the discovery of apparently Persian terminology within the speeches (cf. R. Schmitt, *Historia* 26 [1977] 243 f.). It does, however, not cater to the needs of those who look for evidence on the Persian political situation around 522 B.C. Oral traditions, such as we must suppose to have been at the roots of Herodotus' Constitutional Debate, even though capable of preserving some historical elements, are notoriously unreliable when it comes to the structure of the narrative (*Jan Vansina, Oral Tradition as History* [Madison, Wisconsin 1985]). The Mongol parallel seems hardly illuminating. For a parallel to illuminate an unclear situation, one would require it to have solid features in common with the discussed situation. What are these in this case? New empire? Conquests? Nomadism? Hardly exclusive characteristics of precisely these two situations – if these features are indeed typical of both Persians and Mongols, a matter which requires more investigation.

As to Mr. Bernal's question on the dating of the Avesta, three factors are to be taken into consideration in the discussion. 1) Various parts of the Avesta originated at various times, as linguists have concluded from the various stages of development of the language in which the parts are cast. 2) It was orally transmitted for a long period of time before it was written down. Here opinions vary as to the moment when this occurred: *Mary Boyce* thinks it possible that "some part of the Avesta was written down in the late Parthian period, but (that) the fixed canon was not established until the Sasanian era, apparently as late as the 6th century A.C." (*History of Zoroastrianism I* [1975] 20). 3) The language of the whole Avesta is eastern-Iranian. This means that we may assume that the Gatha's existed in oral form in the same historical period as the Achaemenid empire (I am inclined to accept the linguistic elements for a dating of the Gatha's before or around the beginning of the first millenium). This, however, does not mean that the younger parts of the Avesta were in existence in this period: it may be "ancient in substance and ... represent a legacy, devoutly cherished, from a very remote past" (*Boyce, ibid.*), but there is no evidence that indeed it did and, secondly, if it did, how it looked like. There also is no evidence that the Avesta, or parts of it, circulated in and were known to western Iran in the Achaemenid period. There are at most a number of congruences between the evidence from Achaemenid contexts and the

Avestan tradition, among which the name of the god Mithra. There is no methodological need to assume that these parallels are due to dependence of one source upon the other. They can easily be explained as deriving from a common Iranian, or in some cases Indo-Iranian, background. This equally applies to the god Mithra, who is not named as such in the Gatha's, although M. Boyce argues that he may be included in "the other Ahura's" (*o.c.*, 195).

This is a reply to Mr. Bernal's question. I would like to add, however, that my remarks in my paper apply to present-day calling "Mithra the god of the Persian kings". Mithra was indeed known in Achaemenid times. This is clear from the onomastics of the period. Whether or not phenomenologically he had much in common with the Mithra of the younger (undatable) Avesta is a matter for discussion, a question rather than a conclusion. All evidence in this direction is hypothetical, to say the least, and simply does not stand against the unequivocal, well-dated and precisely formulated statements of the Persian kings who call AhuraMazda their chief and personal god. To give preference to Mithra over AhuraMazda seems to me a perverse distortion of the available evidence.

Again in the case of Cambyses in Egypt, it is a question of primary and secondary sources. *Posener* has produced the primary evidence in 1936, in his *La première domination perse en Égypte* (esp. 175); the whole case has recently been reargued by *Lloyd* ("Herodotus on Cambyses: some thoughts on recent work", in: *Achaemenid History III: Method and Theory* [Leiden 1988] 55 ff.). There is thus no need to go into any kind of detail here. *Lloyd* gives a number of arguments why Herodotus and/or his Egyptian informants should have distorted the story. Whatever later traditions make out of a given historical situation should be of no concern when trying to understand that particular historical situation, especially when it introduces concepts such as religious persecution. It has been argued extensively and by an increasing number of scholars that such concepts are anachronistic and distort interpretations of the available evidence. In fact, Cambyses' whole program in Egypt is perfectly understandable from a pragmatic and political point of view in which religion is just one factor interacting with various others. It may be necessary to add that there is no sign whatsoever of religious persecutions – i.e. people being chased, imprisoned or killed for their beliefs – in the Persian period. The destruction of temples, such as it occurred in the period of Achaemenid rule, is a measure taken against rebellious behaviour, not a punishment of deviating religious behaviour. It is useful to be cautious in the terminology used, since in successive phases of scholarship such terms very often tend to develop into 'factoids'.

*F. Gschnitzer*: 1. Was bedeutet es, wenn Dareios in der großen Inschrift von Bisutun bestimmte Helfer namentlich nennt und als *manā bandaka* bezeichnet? 2. Ich stimme Ihnen zu, daß das achaimenidische Königtum keine ‚orientalische Despotie‘ war. Könnten sie in wenigen Punkten sagen, warum es das Ihrer Meinung nach nicht war?

*V. Fadinger*: Ich glaube, daß man das achaimenidische Königtum mit aller gebotenen Vorsicht doch als „orientalische Despotie“ im Sinne des Aristoteles definieren kann,

sofern wir genau bestimmen, was die klassischen Autoren und die persischen Quellen jeweils darunter verstanden haben.

Der Begriff *bandakā* in den achaimenidischen Königsinschriften beschreibt die Abhängigkeit der Vasallen vom Großkönig als Lehensherrn. *Bandakā* bezeichnete solche Rechtspersonen, welche durch einen Vertrag an den Thron „gebunden“ sind. Mit dem akkadischen Terminus *gal-la-a* in der babylonischen Version der von Herrn Gschnitzer zitierten Bisutūn-Inschrift bezeichnete man im Neubabylonischen Reich „Sklassen“. Die Griechen haben dementsprechend *bandakā* mit *doulos*, d. h. Sklave, Knecht, übersetzt. Das lehrt ein in griechischer Sprache verfaßter Brief des Königs Darius an seinen Statthalter in Magnesia mit Namen Gadatas. Mit dem gleichen Ausdruck bezeichnet Herodot das Untertanen- und Dienstverhältnis der einzelnen Generäle von Xerxes' Armeekontingenten. *Doulos (bandakā)* steht im Gegensatz bzw. in Relation zum *despotes*, dem allmächtigen, gottgleichen Großkönig, der sich bei der Audienz des Neujahrsfestes von seinen Vasallen mit „Herr und Gott“ (Aristoteles; Rede des Tiridates vor Nero bei Cassius Dio) anreden ließ. Man schuldete ihm die Proskynese als „Bild“ des Gottes, der das All erhält und bewahrt. Wie der Urkönig Yima, in dessen Mythos die Königsideologie faßbar wird, verkörpert der persische Großkönig zumindest im Kultritual den Götterkönig Aharu Mazdah bzw. Mithra (*Merkelbach*, Mithras; *Widengren*, Die Religionen Irans), dessen Titel „Ahura“ (= Herr) von den Griechen mit *despotes* übersetzt und zu Recht auf den Stellvertreter Gottes auf Erden übertragen wird. Beide Titel („Herr des Himmels und Gott aller Menschen“) beansprucht auch Yima im persischen Rivajat. Auf all dies werde ich in meinem Referat näher eingehen.

Allerdings muß man gegen die Auffassung eines Herodot (7,104), wonach die Perser allein von der Knute des Despoten in die Schlacht getrieben werden, während die Spartaner nur dem Gesetz gehorchend bis zum Tode kämpfen, einwenden, daß sie – allzu einfach und konstruiert – den persischen Königsinschriften nicht gerecht wird; denn nicht nur die persische Armee, sondern auch die Vasallen wissen sich durch den Großkönig einem „Gesetz“ (*dāta*) unterstellt, das nach Gottes Willen die gerechte Ordnung und das Gute in der Welt durchsetzen und ständig dem Chaos, der Ungerechtigkeit und dem Bösen entgegenwirken muß.

Der persische *dāta* geht über willkürliche Befehle eines einzelnen weit hinaus und hat die Gewissen der Untertanen des persischen Großkönigs mindestens so stark gebunden wie der griechische *nomos* die Polisgriechen.

Insofern war in der Lehenspyramide auch der Großkönig, wenngleich nur dem Götterkönig gegenüber, ein *bandakā*.

*H. Sancisi-Weerdenburg*: It has been argued (*Widengren*, Feudalismus im alten Iran, 1977) that *manā bandaka* indicates a relation of vassalage, a relationship in which both parties were bound together by mutual obligations, although admittedly any such tie carries with it a somewhat uneven division of rights and duties. I must admit that I have no solution to this problem. It seems to me, however, that the way the Greeks translated the term does not enlighten us to what it meant in the context of the Persian empire. What *manā bandaka* implied in the Persian empire is one problem, that

the Greeks translated it by *doulos* is another. It is not an unfamiliar phenomenon that a translation is inadequate and does not do full justice to the denoted subject. As it seems, the way in which we interlard our books and articles with transliterated Greek, fully demonstrates present-day awareness of the dangers of transposing cultural and social phenomena into the words of another culture. It is to be noted that *Kent* (Old Persia [1953]) translates *manā bandaka* as "my subject". A further investigation of what the term meant should leave the Greek translations out of account; this pertains to the discussion on Greek cultural, intellectual and social development and to the problem how Greek thinking was shaped by the availability of 'knowledge' on Persia as material 'to think with' (cf. *Briant*, in: *Achaemenid History II* [1987] 1–10).

Something similar could be said on the use of a concept such as 'Oriental despotism'. I do not want to argue that the effects of the Persian empire on its subject populations were either better or worse than those of previous or later Near Eastern empires. How life throughout the empire was affected by the existence of the central government requires a lot more investigation. To give one example: in Babylonia in the fourth century some regions were in a worse situation than before the Persian conquest, others flourished (*van Friel*, in: *Achaemenid History I* [1987] 159 ff.). There clearly is more at stake than just the effects of the central state. The term 'Oriental despotism' carries with it value-ridden connotations. It suggests harshness, autocracy and stagnation. It essentially is a verdict, not a descriptive model. And it precludes attempts to form a clear idea of the workings of the Persian imperial machinery on the basis of the available evidence. The term does not clarify anything, but obfuscates research at the outset. My protests against the use of the term are aimed at eliminating the effects of ethno-centric judgements in research on the Achaemenid empire. They should not be mistaken for an attempt to praise or glorify the Persian rule.

#### IV. Allgemeine Diskussion am Schluß des ersten Tages

*P. Machinist*: Our discussion and some of the papers have seemed to oscillate between two definitions of the "political", without always noting the difference. One view, more narrowly and etymologically focused, reserves "political" for activities connected with polis-like societies and organizations, as found in Greece. Such organizations, as we have observed, are rare, if existent at all, in the ancient Near East, and so if we persist in this view, the question is whether we have much to talk about in this conference. The other definition of "political" is wider, namely, anything that has to do with the governance of human groups. But it may possibly be too broad to facilitate a useful comparison of the experiences of Greece and the ancient Near East, as we are trying to do here. I would ask, therefore, for further comment on these terminological difficulties.

Let me note one other aspect of the Greek – Near Eastern comparison which, I believe, is relevant. That is the issue of abstraction and generalization. As various scholars have observed, the surviving texts from the ancient Near East before the Hellenistic period, as against those of the Classical world, show a pronounced tendency to avoid

explicit grappling with logical argument, and with the statement of abstract principles or generalizations about phenomena. They focus rather on particular cases or lists of phenomena, which may, however, function implicitly as examples of broader issues. The question is whether this different mode of expression in the ancient Near East betokens a different mode of thinking, one more "empirical" than "abstract", from that in the Greek world, and what that, in turn, has to do with the emergence of Greek forms of political discourse.

*K. Raaflaub:* Herr Assmann, ich fand besonders wichtig, was Sie über die fehlende Trennbarkeit von Politischem, Religiösem und Moralischem im ägyptischen politischen Denken sagten. Da scheint mir eine Übereinstimmung mit dem frühen griechischen Denken vorzuliegen, wie ich es in meiner Einleitung definiert habe. Zu tun hat dies offenkundig mit der auch von Ihnen erwähnten Tatsache, daß das Politische noch nicht ausgegrenzt, zu einem selbständigen Bereich geworden war. Das Mißliche für unsere Diskussion über diese Dinge ist, daß wir ein Denken als ‚politisch‘ bezeichnen, das noch nicht in striktem Sinne ‚politisch‘ und auch nicht nur ‚politisch‘ ist. Wie aber soll man es sonst bezeichnen? Man stößt da auf die begrifflichen Grenzen, die uns immer wieder bei der Diskussion antiker Phänomene mit den Mitteln unserer Sprache hindern; man denke nur an ‚Staat‘, ‚Demokratie‘ u.a.m. Von ‚Gemeinschaftsdenken‘ zu sprechen, würde wohl auch nicht viel helfen. Wichtig ist aber die Feststellung, daß ‚politisches Denken‘ in frühen (‚vorpolitischen‘) Gesellschaften wohl immer viel mehr ist als rein ‚politisch‘.

*J. Assmann:* Die fehlende Trennbarkeit der Sphären des Politischen, des Religiösen und des Moralischen – deren gemeinsamer Nenner die hohe Verbindlichkeit ihrer Forderungen an den Einzelnen ist – liegt in der „Kompaktheit“ der frühen Begrifflichkeit begründet. Eine differenzierte Begrifflichkeit bildet sich überall erst allmählich heraus, und immer als Respons auf spezifische Herausforderungen. Immer gehen der begrifflichen Differenzierung soziale Differenzen und Spannungen voraus. Wo Konsens herrscht, muß nichts klargestellt und nichts differenziert werden. In dieser Hinsicht war das hethitische Beispiel besonders aufschlußreich. Hier sah sich die Regierung durch die Dauerspannung zwischen Herrschaft und Adel fortwährend zur Rechenschaft gezogen und gezwungen, ihre Politik zu rechtfertigen. Dadurch entsteht dann eine differenzierte Begrifflichkeit und eine Kultur sprachlicher Darstellung, wie sie in Ägypten unbekannt ist. Was wir brauchen, ist eine „Soziologie der Thematisierung“, die entstehende Begrifflichkeit und Diskurswelten mit sozialen und politischen Konstellationen und Situationen korreliert.

*H. Cancik:* a) In der Diskussion wurden verschiedentlich die Ausdrücke „Kompaktheit“ und „Implizität“ gebraucht, um der Negativität und dem evolutionistischen Gefälle des Ausdrucks „Undifferenziertheit“ im Sinne von „noch nicht ausdifferenziert“ zu entgehen, mit dem Sachverhalte und Begriffsfelder in ägyptischen und altorientalischen Kulturen beschrieben werden (müssen), wenn sie mit Hellas verglichen werden. Bei einer Implikation von x in y pflegt jedoch die Möglichkeit der Explikation gegeben zu sein. Der Ausdruck „kompakt“ klingt positiv und modern, ist jedoch ‚organo-

logisch' und ‚ganzheitlich‘ belastet; er verführt leicht, wenn damit Begriffsentwicklung als Entdeckung, Konstruktion, Neuschöpfung, Differenzierung und Fortschritt abgewehrt werden soll, zu apologetischer Sterilität. Wie wird zwischen „implizit vorhanden“ und „nicht vorhanden“ unterschieden?

b) Die Formel „Politisierung durch Polarisierung“ kann die Umstände, die in der hethitischen Kultur zur Entwicklung von Reflexion über Herrschaft geführt haben, nicht erfassen. Darüber hinaus scheint mir, daß sich aus der Vorstellung vom ‚bösen Feind‘, die hinter der Formel steckt, kein Grundbegriff des Politischen erzeugen lasse, zumal diese Vorstellung einer negativen, dualistischen, religiösen Anthropologie entwichen ist.

*S. C. Humphreys:* Bourdieu in his Theory of Practice makes the point that we have to see formulations of social norms not as taking place on a different level from social practice, and functioning only to guide it, but as part of social practice. Norms are formulated in situations where behavior is not following entirely normal lines. The passing or codification of laws in situations of social crisis is an example of the same pattern (see *Eder*, *The Political Significance of the Codification of Law*, in *Raaflaub* [ed.], *Social Struggles in Archaic Rome* [1986]). Commonly the practice of the past is summarized, recommendations for the present crisis are related to past norms (either as essentially in agreement with them or as necessary modifications) and assurances that order will be maintained in the future are also given.

*W. Eder:* Zu einem allgemein gültigen Begriff des „Politischen“ zu finden, wäre gerade im Hinblick auf das Thema dieser Konferenz sicher wichtig. Ich zweifle aber daran, daß es machbar ist, und ein wenig auch daran, ob es wünschbar ist. Vermutlich könnte man sich schnell darauf einigen, worin das Politische nicht oder nicht nur liegt, nämlich in der institutionellen Sicherung von Entscheidungsabläufen oder in der Reduktion auf ein polares Freund-Feind-Verhältnis, wie es Carl Schmitt vorgeschlagen hat. Aber ein Körnchen Wahrheit liegt auch in dieser Theorie; denn in der Polarisierung liegt ein Ansatz zur Politisierung. Herr Assmann sagte gerade „Wo Konsens herrscht, muß nichts klargestellt werden“, und Frau Humphreys hat mir mit dem Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Krise und Kodifikation in der Antike freundlicherweise die Peinlichkeit eines Selbstzitats erspart. Der enge Konnex zwischen Dissens und Diskurs zeigt aber, daß der Grad des Politischen vom Umfang des Dissenses abhängt, der den Diskurs erzwingt, das Politische also nicht überall und zu allen Zeiten in gleicher Dichte vorhanden sein muß. Deshalb halte ich es auch nicht für besonders nützlich, eine „vopolitische“ von einer „politischen“ Phase der Entwicklung zu trennen, weil diese Trennung eine Definition voraussetzt, die vage genug sein müßte, um Fälle verschiedenster Dichte zu erfassen.

Politisches Denken beginnt eben dort, wo etwas neu (explizit!) formuliert werden muß, weil Einzelne oder Gruppen nicht mehr von der selbstverständlichen (impliziten?) Akzeptanz ihrer Stellung in der Gesellschaft ausgehen können. Für unser Konferenzthema ist nun die Frage ganz entscheidend, wie Gesellschaften oder einzelne ihrer Mitglieder zu einer expliziten Normierung der Gegenwart und Zukunft finden. Genügen die in der eigenen sozialen Umwelt bereits gewonnenen Erfahrungen oder stehen

aus anderen Gesellschaften exempla zur Verfügung, die sich in ähnlichen Situationen positiv regulierend bewährt haben? Weshalb sollten sich die Griechen des 8. und 7. Jahrhunderts nicht ebenso umgesehen haben, wie Aristoteles im 4. Jahrhundert, der eine Sammlung aller bekannten „politischen Einheiten“ anlegte, bevor er sich an den Entwurf eines Musterstaats machte? Aristoteles bietet übrigens mit Platon, Cicero und Augustinus gute Beispiele dafür, daß die Blüte der politischen Philosophie, d.h. des grundsätzlichen Nachdenkens über die Essenz des Politischen, eng mit tatsächlichen oder vermeintlichen Krisensituationen eines Gemeinwesens in Verbindung steht. Die Eule der Reflexion beginnt eben erst in der Dämmerung zu fliegen.

*J. Assmann:* Gibt es einen Unterschied zwischen „impliziter Politik“ und dem Nichtvorhandensein von Politik (Cancik)? Die Frage ist berechtigt. Politik ist eine Sache von Entscheidungen, also bewußt, also explizit. „Implizite Politik“ nenne ich das Ingesamt regulativer Grundsätze, Werte und Normen, die dem politischen Handeln zugrundeliegen. Diese können von Kultur zu Kultur sehr verschieden sein. Auch wenn die betreffenden Kulturen sich vielleicht darin ähneln, daß bei ihnen das Nichtvorhandensein von (expliziter) Politik konstatiert werden muß, können sie sich doch hinsichtlich solcher Grundannahmen voneinander unterscheiden. Daher genügt eine rein negative Kennzeichnung nicht. Mit „implizit“ meine ich ja nicht, daß etwas überhaupt nicht zur Sprache kommt. Es kommt nur „kompakt“ zur Sprache, z. B. nicht als spezifisch politischer Grundsatz, sondern als religiöses und/oder moralisches Prinzip. Eine solche Grundeinstellung mit erheblichen Konsequenzen ist z. B. die „negative Anthropologie“. In meinem Vortrag kam es mir darauf an, solche kompakten Komplexe zu analysieren, nicht etwa „das Politische“ als „das Polare“ zu definieren. Im Gegenteil zeigen sich in dieser Perspektive die impliziten Grundvoraussetzungen, die hinter der entsprechenden Theorie Carl Schmitts stehen.

*W. Eder:* Um noch einmal auf die am Beginn der Diskussion von Peter Machinist vorgeschlagene Definition von „political“ zurückzukommen: Er will darunter alles verstanden wissen, was mit „the governance of human groups“ zu tun hat. Damit rückt das Politische in eine Nähe zur Herrschaft, die m. E. den Definitionsspielraum stark verengt. Es dürfte wohl genügen, dem Politischen eine Ordnungsaufgabe zuzuschreiben. Ordnung aber ist sicherlich ohne Herrschaft denkbar. Auch die von Herrn Assmann hervorgehobene „vertikale Solidarität“, die unterschiedliche Gruppen der ägyptischen Gesellschaft miteinander verbindet, weist weniger auf die Ausübung von Herrschaft als auf die Sicherung von Ordnung, ist aber nichtsdestoweniger ein wichtiges Element des Politischen, weil sie die Gesellschaft zusammenhält.

Es wäre im übrigen sehr interessant, den Begriff der vertikalen Solidarität auf seine Brauchbarkeit bei der Analyse des Verhältnisses zwischen griechischen Tyrannen und Demos, aber auch des augusteischen Prinzipats und des römischen Klientelsystems insgesamt zu überprüfen. Trotz unterschiedlichster Ausgangsvoraussetzungen scheinen sich die Mechanismen der Herstellung von sozialen Beziehungen zwischen unten und oben doch sehr zu ähneln.

## V. Zu den Referaten Gschnitzer, Matthäus, Seybold und Ungern-Sternberg, Crüsemann

*K. Raaflaub:* Herr Gschnitzer, ist es wirklich berechtigt, die Quellen über Israel und Juda als Quellen für die Phoiniker zu benutzen?

*F. Gschnitzer:* Israel und Juda sprachen und schrieben dieselbe kanaanäische Sprache wie die Phoiniker; sie waren ihnen unmittelbar benachbart und denselben geschichtlichen Wechselfällen ausgesetzt. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß es hier viele Gemeinsamkeiten gab.

*F. Crüsemann:* Wann und unter welchen Umständen vollzog sich der von Ihnen erwähnte Übergang von einem Bürgerheer zum Söldnerheer? Und lassen sich hier verschiedene Funktionen oder Aufgaben unterscheiden, was für das alte Israel, wo es beides gab, von der Quellenlage her nicht möglich ist?

*F. Gschnitzer:* Es war allgemeiner Brauch antiker Staaten, Kriege fern von der Heimat durch Söldner führen zu lassen. Karthago hatte fast durchweg in Übersee Krieg zu führen.

*W. Röllig:* 1. Die Städte im phönikischen Mutterland waren wohl ursprünglich monarchisch. Dann ergab sich eine Veränderung, die später in Karthago sichtbar wird, aber im Osten nicht nachweisbar ist. Wie steht es damit? 2. Ein Gegensatz zwischen Karthago und den phönikischen Städten ist auffällig: Während die Karthager durchaus – jedenfalls vom 5. Jahrhundert an – als kriegerisch geschildert sind, ist nie von einer phönikischen Stadt ein Krieg ausgegangen. Selbst zu der syrischen Koalition gegen Salmanassar III. mit der Schlacht bei Qarqar sandte allein Byblos ganze 500 Soldaten. Alle anderen Städte hielten sich zurück bzw. waren militärisch schwach.

*F. Gschnitzer:* 1. Veränderungen hat es natürlich gegeben. Bei den Phoinikern des Westens ist das Königtum geschwunden, wie in den meisten griechischen Staaten; einen tiefen Einschnitt hat dieser Übergang vom Königtum zur Magistratur nicht bedeutet. Im Mutterland hat sich das Königtum gehalten, wie bei den Griechen Zyperns; dafür sorgte wohl die Einbettung in die großen Königreiche des Orients. – 2. Die exponierte Lage zwang Karthago zur Entwicklung militärischer Macht.

*W. Nicolai:* Hat es in Karthago, zumal in seiner Frühzeit, und in den phönikischen Städten wohl eine strenge ständische Gliederung (bzw. eine ‚Adelsherrschaft‘) gegeben? Oder waren breite Kreise der Bürgerschaft an den politischen Entscheidungen beteiligt?

*F. Gschnitzer:* In Karthago gab es, wie überall in der alten Welt, reiche und vornehme Familien, die die Politik beherrschten. Ob es einen streng abgegrenzten Adel gab, wissen wir nicht.

*D. O. Edzard:* Herr Gschnitzer, waren sich Griechen oder Römer darüber im Klaren, daß die Suffeten „Richter“ waren (*suffes* Rückbildung, *suffet- šōpēt*)? Zu vergleichen sind nicht nur die alttestamentlichen iudices, sondern bereits der *šāpīṭum* bei den

Amurritern des 18. Jahrhunderts v. Chr. Die Wurzel *ŠPT* dringt im 19./18. Jahrhundert v. Chr. ins Akkadische ein, wo „Rechtssache, Prozeß; Recht entscheiden; Richter“ von Hause aus von der Wurzel *DiN* bestritten wird. *ŠPT* ist Entlehnung aus dem Amurritischen. Das in Mari anzutreffende Götterepithet *šāpiṭ ili* „Richter der Götter“ (statt *dajjān ili*) könnte aus amurritischen Stammes-, Verfassungen' übernommen worden sein. So ergibt sich möglicherweise eine sehr lange Tradition, wobei es freilich bei der Bewertung des Suffetenamtes durch Griechen und Römer nicht von erstrangiger Bedeutung sein mag, ob ihnen die Bedeutung „Richter“ bekannt war oder nicht.

*F. Gschnitzer*: M. W. wird *sufes* nirgends mit „Richter“ übersetzt.

*W. Eder*: Herr Matthäus, der Zufluß orientalischer Waren führt ja auch zu einer Veränderung bei der Auswahl und Gestaltung bestimmter Sujets durch griechische Handwerker. Läßt sich aus der Übernahme bestimmter Motive oder aus der Transformation von Motiven in eine neue Form auf Interessen der Käufer oder Auftraggeber schließen, die über das Ästhetische hinausgehen? Ich frage dies, weil mir die Paralleltät zwischen dem Herkunftsland der Händler (den phönizischen Stadtstaaten) und dem Zeitpunkt des quantitativen Höhepunkts des Austauschs (nämlich dem Beginn der Polisentwicklung im 8. Jahrhundert in Griechenland) auffällt.

*H. Matthäus*: Den sehr intensiven Einfluß, den orientalisches Kunsthandwerk (Metallarbeiten wie die verschiedenen Arten von Protomenkesseln) und orientalische Ikonographie (vermittelnde Gattungen: Elfenbeinarbeiten, Bildfriese phönikischer und syrischer Metallschalen, figürlich geschmücktes Pferdegeschirr u. a.) auf die Entwicklung der griechischen Kunst seit dem späten 8. Jahrhundert v. Chr. ausübten, habe ich im Referat nur kurz gestreift, da dies ein Problemereich ist, den die archäologische Literatur häufig und detailliert behandelt hat. Die Griechen übernahmen und variierten zahlreiche Formen des Ornaments, vorzugsweise des Pflanzenornaments (Palmette, Lotus, Rosette), einzelne Figurentypen (Löwenbild, Mischwesen, *potnia theron*) und teilweise auch szenische Bildzusammenhänge (z. B. Herakles mit dem nemeischen Löwen), die dann häufig einer *interpretatio graeca* unterlagen. Sehr viel seltener dagegen wurde nach tiefergreifenden Wirkungen auf Lebensformen und geistige Vorstellungen gefragt, was für die von uns behandelte Problematik sicherlich wichtiger ist.

*W. Röllig*: 1. Für die Frage der Kulturvermittlung durch die Phöniker ist es wichtig festzuhalten, daß der Begriff „Phöniker“ keine einheimisch-orientalische Prägung ist, sondern von den Griechen verwendet wurde, also von außen herangezogen ist. Er bezeichnet auch nicht im engeren Sinn die Bewohner der Städte von Arados bis Sidon, sondern ist Bezeichnung der semitisch sprechenden Bewohner der Levante überhaupt, umfaßt also auch etwa den nordsyrischen Raum. Die Archäologie, die heute die kulturellen Provinzen im Vorderen Orient während des frühen ersten Jahrtausends besser definieren kann, bemüht sich aber, zwischen phönikischem und nordsyrischem Kunsthandwerk zu differenzieren und so die Herkunft in Griechenland gefundener orientalischer Artefakte näher zu lokalisieren. Eine andere, oft kaum zu beantwortende Frage ist dann, wer die Übermittler solcher Fremdformen waren.

2. Zum Problem der Schriftübernahme sei daran erinnert, daß Schriftzeugnisse in Griechenland und Großgriechenland (Athen, Pithekoussai) Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. einsetzen. Die Übernahme der phönikischen Buchstabenschrift ist also frühestens im 9. Jahrhundert, wahrscheinlicher erst im 8. Jahrhundert v. Chr. erfolgt. Dem widersprechen auch die Zeichenformen nicht.

*V. Fadinger*: 1. Zur Frage der Quadriga-Darstellung: Nach den archäologischen Untersuchungen von *Wolfram Nagel* (Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich [Berlin 1966]) kann heute nicht mehr bezweifelt werden, daß sich der leichte zweirädrige Streitwagen seit dem 16. Jahrhundert v. Chr. als kriegsentscheidende Waffe von Mesopotamien aus über Ägypten und Nordafrika bzw. Phönicien, Kleinasien bis ins mykenische Griechenland und Kreta ausgebreitet hat. Der „Streitwagen-Koine“ entsprach eine Koine der Palastreligion, da die Herrin der Pferde und des Streitwagens İstar/Astarte dem Wagen folgte und unter dem Namen Astarte (Anat) bzw. Aphrodite Ourania oder Athena „Hippia“ in den Götterpantheon der jeweiligen Könige als der Anführer der Streitwagenkrieger integriert und zur Schutzgottheit des Palastes und der Dynastie erhoben wurde.

Auf dem gleichen Wege verbreitet sich seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. wieder von Assyrien aus der Streitwagen, der nicht mehr ausschließlich von zwei, sondern jetzt von vier Gespannpferden gezogen wurde. Über die Kulturbrücke Nordafrika wurde die Quadriga durch Vermittlung der Phöniker nach Griechenland importiert (Herodot 4,190). Hier freilich spielte sie keine Rolle mehr als Kriegswaffe, sondern wurde ausschließlich als Kultwagen bei Festprozessionen (Panathenäen in Athen) und Wagenrennen (Olympische Spiele, die „Großen“ von Peisistratos 566 v. Chr. eingerichteten Panathenäen) verwendet. Im Nahen Osten wurde die Quadriga als Kriegs- und Kultwagen (vornehmlich in der Neujahrsprozession) eingesetzt. Aus einer Bauinschrift des Assyrerkönigs Sanherib erfahren wir, daß der Herrscher bei der Neujahrsprozession auf einer Quadriga in der Rolle des Götterkönigs Aššur zum Kampf gegen den Chaosdrachen Tiamat fuhr. Der Sieg wurde mit dem opulenten Kultmahl der „Heiligen Hochzeit“ gefeiert, das in nie mehr erreichter Vollkommenheit aus der sog. „Gartenszene“ Aššurbānaplis als Symposion mit Musikbegleitung dargestellt ist. Die „Heilige Hochzeit“ war nach Herodot 1,199 in Mesopotamien wie auf Zypern mit sakraler Prostitution verbunden.

2. Alle Motive begegnen auf der Schale aus dem zyprischen Salamis, so daß ich der religiös-kultischen Interpretation den Vorzug vor einer profanen geben möchte.

*H. Matthäus*: 1. Streitwagen waren in der Ägäis seit der Zeit der Schachtgräber von Mykenai, dem 16. Jahrhundert v. Chr., als Instrument der Kriegführung bekannt. Die Übernahme erfolgte entweder über Ägypten oder Nordsyrien (Mitanni). Archäologisch lassen sich nach dem Ende der mykenischen Kultur Kampf- und Rennwagen erst wieder in spätgeometrischer Zeit fassen, da es für das 10., 9. und frühe 8. Jahrhundert weitgehend an Bilddenkmälern fehlt. Eine spezielle Funktion als Kultwagen im Götterkult scheint im griechischen Kulturraum nicht nachweisbar.

2. Die von mir gezeigte Schale aus dem zyprischen Salamis mit der Darstellung des triumphierenden Pharaos im Mitteltondo zeigt im Außenfries ein von Musik begleit-

tes Bankett. Die mehrfache Wiederholung erotischer Gruppierungen wie die variierenden Positionen der Paare auf den Klinen sprechen gegen eine religiös-kultische Interpretation im Sinne eines *hieros gamos*. Man hat eher an einen profanen Kontext – Gelage mit Hetären – zu denken.

*J. Assmann:* Daß gerade die so ur-griechisch anmutende Festsitte des Symposiums auf orientalische Festbräuche zurückgeführt werden kann, erscheint hochinteressant, und es wäre zu fragen, wie weit sich diese Herkunft auch auf den Sinn dieser Festsitte erstreckt. Das Symposium dient ja in erster Linie als Aufführungsrahmen von Dichtung (s. *W. Rösler*, Dichter und Gruppe [München 1980]). Und wenn die recht haben, die ein Weiterleben des hellenistischen Symposiums im jüdischen Seder-Mahl behaupten (also ein Rücktransfer), dann läßt sich ähnliches noch heute beobachten. Denn das Charakteristikum dieses Festes ist das Zusammenspiel von Weintrinken und geistig-geistlicher Unterhaltung (man singt die „Haggadah“, die kommentierte Erzählung vom Auszug aus Ägypten, und spricht darüber), und die Vorschrift, mit aufgestütztem linkem Arm zu sitzen, scheint eine direkte Reminiscenz an die Haltung der Symposiasten.

*F. Crüsemann:* Für das Alte Testament wäre hier besonders auf Amos und seine satirische Schilderung der Gelage der Vornehmen in Samaria zu verweisen: „die auf Elfenbeinliegen lagern und sich auf ihren Betten räkeln, die Böckchen aus der Herde verpeisen und Kälber mitten aus der Mast, die grölen (oder: improvisieren?) zum Klang der Leier, sich Instrumente ersinnen (wie David), die den Wein aus Kannen trinken und Spitzenöl versalben“ (6, 4–6). Das sind sicher profane, keine kultischen Feste, bei denen all das geschieht. Leider ist gerade v. 5 in mancher Hinsicht dunkel. Sich Instrumente zu erfinden (*hšb*), geschieht kaum bei den Mahlzeiten; geht es um Musik bzw. Texte für Lieder?

*M. Bernal:* I accept that there was a great increase of contacts between Greece and the Near East at the end of the eighth century, which I would attribute to an economic boom and the weakening of Phoenician economic competition because of Assyrian pressure on the Levantine coast. However, I should like to insist that there was substantial contact between the Levant and the Aegean in the tenth and ninth centuries too. Apart from the evidence from Lefkandi, there is evidence of Phoenician overseas colonies well before 800, and there is archaeological evidence from Khartoum Tekke and Kommos suggesting a Phoenician presence in Crete well before the eighth century. This corresponds neatly with the oriental influences seen in Proto-Geometric B. (Both would tally with the Homeric reports of trade being monopolised by Phoenicians.)

Most scholars today would put the introduction of the alphabet into the Aegean before 800 B.C. While I myself would set this much earlier, I see there having been substantial Phoenician influences on Aegean alphabets in the tenth and ninth centuries. All in all, I believe that there is sufficient evidence to indicate that Phoenicia – and Egypt – had a significant impact on Early Iron Age Greece, in the latter's formative period, the ninth and early eighth centuries B.C.

*H. Matthäus:* Stratigraphie und keramischer Befund weisen in Kommos (Kreta) auf das 8. Jahrhundert v. Chr. Die Grabung ist allerdings noch nicht abschließend publiziert. Natürlich gibt es auf Kreta frühere phönikische Importe (z. B. Schale mit phönikischer Besitzerinschrift aus Tekke bei Knossos); der Schrein mit dem typisch phönikischen Kultmal in Form dreier Baiyloi in Kommos beweist aber, daß die Beziehungen im 8. Jahrhundert eine neue Qualität gewannen: Erst zu diesem Zeitpunkt kann man sicher mit der Anwesenheit phönikischer Händler und Siedler auf Kreta rechnen. Von diesem Fragenkomplex zu trennen sind orientalische Metallarbeiten, wie wir sie aus der Idäischen Zeusgrotte oder aus der Tholos von Khaniala Tekke kennen. Sie dürften von Handwerkern östlicher Herkunft auf Kreta selbst produziert worden sein. Die typologisch-stilistische Analyse weist hier aber deutlich nach Nordsyrien, nicht nach Phönikien.

*S. C. Humphreys:* I would not make too sharp a distinction between the use of oriental imports as gravegoods and as dedications, from the point of view of the number of people who would see them. Funerals were public affairs and gravegoods were prominently displayed before they were buried.

*W. Nicolai:* Angesichts der von den Herren Seybold und Ungern-Sternberg aufgezeigten Bedeutung des ‚Volkes‘ im politischen Denken des alten Israel stellt sich mir die Frage, ob es wohl ein Zufall ist, daß gerade die beiden vielleicht wirkungsmächtigsten Kulturen Israel und Griechenland jeweils in einer relativ ‚offenen‘ Gesellschaft, mit nicht allzu straffen Herrschaftsstrukturen, entstanden sind.

*J. Assmann:* Auch in Ägypten hat man das Aufkommen von Weisheitsliteratur mit einer Krise der Weisheit, genauer: der sozialen Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. Das ist sicher richtig, aber man muß sich darüber klar sein, daß zu einer bestimmten Vorstellung von gerechter Ordnung – vor allem im Kontext einer „negativen Anthropologie“ – das Wissen um ihre konstitutive Zerbrechlichkeit und Gefährdetheit notwendig dazugehört. Die Texte, die sich als Klagen über die zerbrochene Ordnung geben, schärfen in Wahrheit das Wissen um ihre Zerbrechlichkeit.

*P. Machinist:* A principal connection between Hesiod and Amos, according to Profs. Seybold and Ungern-Sternberg, is that both represent the “wisdom” tradition. I would like to ask, what, in fact, is that? Can one really point to a common “wisdom” tradition, sufficiently specific and coherent, that lies behind both figures and that serves as an actual point of historical contact between them? The term “wisdom”, I fear, has often been used too loosely, especially by scholars of the Hebrew Bible, covering too disparate a range of literary and conceptual phenomena, to make it easy to see what real historical tradition it could refer to.

Let me raise a different issue. Amos is the first Israelite prophet around whom a book is collected. From the same time period, Hesiod is, along with Homer, the first identifiable literary personality in Greek history. Is this a coincidence, or somehow reflective of a new stage of the development of literacy and literature in the eighth century B.C. in the Greek and Levantine worlds?

*K. Seybold:* Ich habe den Begriff „Weisheit“ benutzt zur Bezeichnung einer sehr vielgestaltigen und verzweigten, darum schwer faßbaren geistigen Erscheinung im alten Orient. Ich nehme die Unschärfe des Begriffs bewußt in Kauf. Er scheint mir in der gegenwärtigen Diskussion zunächst als Rahmenbegriff wichtig zu sein, weil damit der gemeinsame Boden bezeichnet wird und das Feld abgesteckt wird, auf dem solche geistigen Prozesse ablaufen, wie eben die Rezeption von literarischen Stoffen, von Einsichten und Erfahrungen, bis hin zur Übernahme von Texten.

Es war für mich ein Eindruck von großer Evidenz, neben die etwa von *H. Brunner* herausgegebenen altägyptischen Lebenslehren und die von *W. G. Lambert* gesammelte Babylonian Wisdom Literature Hesiods Werke und Tage zu stellen. Man spürt, da ist Nähe, Beziehung, Affinität. Da ist der altorientalische Einfluß gegeben wie bei der Theogonie – aber auf einem andern Gebiet als dem des Mythos. Nennen wir es weisheitlich-didaktisch. Problematischer ist für mich die Beziehung eines Amos zu dieser „Weisheit“. Er ist weiter weg vom Strom; seine Haltung ist nicht in erster Linie rezeptiv. Trotzdem sind die Positionen vergleichbar – wir meinen über das Tertium dieser sog. Weisheit.

Amos war sicher ein öffentlicher Redner – Kündler –, kein Schriftsteller oder gar Buchautor. Als Redner in der Öffentlichkeit trat er in die Rolle – oder auch neben die Rolle – des Lehrers, des Weisheitslehrers – wie seine Spruchdichtung zeigt. Das Amos-Buch ist ein weithin erst posthum zusammengestelltes Sammelwerk. Auch das Buch bietet Vergleichspunkte zu Hesiods Werk, und zwar mehr noch als aktuelle Verkündung im Blick auf die didaktische Abzweckung, auf den Charakter als Kompendium, auf die hymnischen Partien. Vielleicht bewirkt darum der Vergleich zwischen Amos dem Redner und Hesiod dem Dichter eine gewisse Schräglage, d. h. doch wohl, man muß die Vergleichsebenen unterscheiden. Jedenfalls in der Intention ihrer Rede und im Appellcharakter ihrer Redeformen sind beide sozusagen auch als Rhetoren vergleichbar.

*P. Spahn:* Durch den Vergleich mit Amos könnten sich die gängigen Vorstellungen von den griechischen Besonderheiten in mancher Hinsicht verschieben. Gerade im Politischen und im Rechtsdenken, wo man das typisch Griechische zumeist vermutet, scheint es weniger zu liegen. Die Frage ist, ob man die jeweiligen Besonderheiten nicht eher im ökonomischen Bereich suchen sollte, wie ihn Hesiod in den *Erga* zum Hauptgegenstand seiner Lehre gemacht hat. In einer vergleichenden Perspektive wären dann etwa folgende Phänomene zu untersuchen: das individuelle Eigentum an Grund und Boden, die Betonung bäuerlicher Autarkie und Unabhängigkeit, die Darstellung und Bewertung der Arbeit, die Rolle der Verwandtschaft und anderer sozialer Beziehungen etc.

Mich würde interessieren, ob sich bei Amos und in der übrigen Weisheitsliteratur Parallelen zu dieser für die griechische Gesellschaft in vieler Hinsicht grundlegenden Lehre finden, die sowohl die konkreten bäuerlichen Arbeiten, als auch das richtige soziale Verhalten umfaßte, und dies alles mit der Problematik der Polis und des Rechts verknüpfte.

*J. von Ungern-Sternberg:* Die Aufforderung zur Arbeit als Vorbedingung des persönlichen Wohlergehens findet sich weithin im Alten Orient und auch im Alten Testament (z. B. Prv. 6,6; 14,23). Sie wird aber dort so wenig wie bei Hesiod mit dem Wohl der Gemeinschaft verknüpft. Im übrigen wird auch im griechischen Bereich seit Solon der Ausweg aus der Krise nicht so sehr über die Arbeit, sondern über die richtige politische Ordnung gesucht.

*W. Nicolai:* Herr von Ungern-Sternberg, Sie haben überzeugend aufgezeigt, daß in Hesiods Werk sowohl eine soziale Krise sich spiegelt wie auch orientalische Einflüsse greifbar sind. Aber beiden Phänomenen möchte ich doch eher sekundäre Bedeutung zuschreiben; und auch an ihrem Zusammenhang untereinander habe ich Zweifel. Hesiods entscheidende Neuerung gegenüber dem homerischen Epos, sein Paradigmenwechsel von der mythischen Erzählung mehr und mehr zur unmittelbaren Sachausgabe, modern gesprochen: von der ‚Belletristik‘ zum ‚Sachbuch‘ (von den *pseudea polla* zu den *alethea*, Theogonie 27 f.), scheint mir jedenfalls primär ‚endogen‘ erklärbar zu sein, da er seine Parallelen im direkten Wirklichkeitsbezug der frühgriechischen Lyrik und der bald danach entstehenden vorsokratischen Philosophie hat (die im übrigen natürlich gleichfalls viele Anregungen aus dem Orient rezipiert). Hesiod steht also wohl in erster Linie in einer griechischen Sängertadition, er will – wie Homer – als Sänger Erfolg haben und behält zu diesem Zweck die (implizit) lehrhafte Tendenz des Epos bei, verfolgt sie jedoch (in dem systematischen Weltbild seiner Theogonie wie in der ganz unverhüllt ausgesprochenen Lebenslehre seiner Erga) sehr viel direkter und strebt dabei vor allem eine größere Lebensnähe an. Wenn er sich in den Erga an das ihm vertraute Milieu eines ländlichen Publikums (und zwar zunächst wohl seiner eigenen Heimat) wendet, dann möchte ich darin primär den Trend zur Rückgewinnung eines intensiveren Realitätsbezuges (den das traditionelle Epos offenbar zu verlieren drohte) sehen und erst sekundär einen eventuellen Einfluß aus Israel (Amos) und die Auswirkungen einer sozialen Krise; so interessant die Kritik an den *basileis* für den Historiker ist, verglichen mit der bäuerlichen Lebenslehre im Zentrum des Gedichts, hat sie wohl doch eher periphere Bedeutung.

*J. von Ungern-Sternberg:* Selbstverständlich steht Hesiod in einer griechischen Sängertadition. Allerdings beginnt sich – da kann ich auf die schönen Ausführungen in Ihrem Referat zurückverweisen – bereits in den homerischen Epen (Vergleich Ilias – Odyssee) das Aufgabenspektrum des Sängers zu erweitern und gewinnt dann bei Hesiod den entschiedenen Bezug auf die Fragen des menschlichen Zusammenlebens. Hesiod interpretiert aber nicht erst in den Erga den ‚Beruf‘ des Sängers neu, sondern schon im Prooemium der Theogonie, mit der er nach allgemeiner Auffassung bei dem (traditionellen) Sängertwettstreit auf Euboia aufgetreten ist: gerade da nähert er ja die Aufgabe des Sängers der der Könige bis zur Identifizierung an! Die Neuinterpretation seiner Rolle im Rahmen der Berufungsszene ist es aber, die Hesiod mit Amos aufs engste verbindet. Wenn Sie dies als eine analoge Entwicklung zur selben Zeit ansehen wollen, befinden Sie sich mit Wilamowitz und Eduard Meyer in guter Gesellschaft – ökonomischer scheint mir die These, daß beide in demselben kulturellen Kontext, eben der Koine des 8. Jahrhunderts, dazu veranlaßt worden sind. Und dazu würden

sich die Ansätze in der Odyssee aufs beste fügen, indem sie an ihrem Teil belegen, daß es sich um eine überindividuelle Entwicklung gehandelt hat.

## VI. Zu den Referaten Bernal und Fadinger

*K. Raaflaub:* Mr. Bernal, you have challenged many established views and provided us with plenty of material for discussion. I would like to focus on your central thesis but need to mention in passing a few smaller points as well. 1. Recent scholarship on Phoenician expansion (see *H. G. Niemeyer*, *Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers*, in: *Jb. Röm.-Germ. Zentralmus. Mainz* 31 [1984] 3–94; *W. Culican*, *Phoenicia and Phoenician colonisation*, in: *Cambridge Ancient History*, vol. 3.2 [21991] 461–546) insists that Phoenician colonies, i.e. permanent settlements (as opposed to small and less permanent trade posts), cannot be shown by archaeological means to be earlier than Greek colonization (*Culican*, *ibid.* 486: “it seems quite evident that, apart from Cyprus, Phoenicia had no substantial colonial interests overseas before 700 B.C.”) and are clearly different in character; the two major exceptions in both respects are Kition and Carthage. 2. Few scholars today would think that codification of law in Rome was influenced by Carthage rather than by the southern Italian Greek poleis. 3. Of course, the contrast between slave and free existed in Mesopotamia as everywhere where there were slaves. But this is a purely social distinction. “European arrogance”, claiming that freedom was invented in Europe (of which I am guilty as well; see my *Die Entdeckung der Freiheit* [1985]), only refers to the *political* concept of liberty; this is a crucial difference which was pointed out long ago by M. I. Finley. 4. You are entitled to think that alphabetic writing was introduced in the Aegean long before the eighth century B.C. (as you argue in great detail in your recent book, *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean and Further West Before 1400 B.C.*). But it is simply wrong to claim that “most scholars” today are inclined to push this date back to the ninth or even tenth century. As far as I can see, recent scholarship (Heubeck, Coldstream, Snodgrass, Burkert, Helck) agrees almost completely in seeing the eighth century as the decisive period (see the detailed discussion in *Barry B. Powell*, *Homer and the Origin of the Greek Alphabet* [Cambridge 1991]: c. 800). The lack of earlier evidence seems to me a crucial obstacle for an earlier date.

5. Most importantly, the Phoenician and Greek polis. One clearly has to distinguish between, on the one hand, the emergence of ‘cities’ or ‘city-states’ in Phoenicia that show certain similarities to the Greek polis, and, on the other, the emergence of the Greek polis under the influence of, or even as an import from, the Phoenicians. Although the source situation is abysmal and any statement therefore a priori doubtful, I consider it perfectly possible that ‘polis-like’ communities developed on the Levant much earlier than in Greece. But the formation of the polis in Greece was a very complex process that began in the Dark Ages and was influenced by many factors; it had to do with massive increases of population, economic developments, social differentiation, the emergence of aristocracies or ‘proto-aristocracies’, increasing tensions between neighboring areas and the emergence of wars about control of land, etc. (see, for

example, *Walter Donlan*, *The Pre-State Community in Greece*, in: *Symbolae Osloenses* 64 [1989] 5–29, and the bibliography in my *Homer und die Geschichte des 8. Jahrhunderts v. Chr.*, in: *Joachim Latacz* [Hrsg.], *Zweihundert Jahre Homer-Forschung* [Stuttgart 1991] 239–47). Most of these factors are local or regional, in some of them foreign influence played a role. But I have great difficulties in accepting the idea that the whole process was influenced or even brought about by eastern concepts and experiences. How should we imagine this to have happened? Is it likely that Greek traders returned from Phoenicia and instructed their countrymen who still lived in scattered villages to adopt the polis, including ‘urban’ features, institutions, mentality and all? It would be different if it could be demonstrated that, as has been suggested, there had been Phoenician ‘poleis’ in the Aegean; but, as *Irada Malkin* comments, “the subject is hotly, but inconclusively, debated. Phoenician presence (settlement, not commerce) is ‘returning’ as a legitimate scholarly option, but has yet to be established historically in this region of the Aegean. Aside from archaeology and the belief or disbelief in the antiquity of the tradition about Phoenician settlement, there remains linguistic speculation which seems to lead nowhere. Without clear archaeological evidence for settlement, the kind we are today finding in Spain ... I fear the question will remain undecided for quite some time” (*Myth and Territory in the Spartan Mediterranean* [forthcoming, Cambridge], chapter 5; see also *T. F. R. G. Braun*, *The Greeks in the Near East*, in: *Cambridge Ancient History*, vol. 3.3 [21982] 5–7). *W. G. Runciman* (*Origins of State: The Case of Archaic Greece*, *Comp. Stud. Soc. and History* 24 [1982] 369), who considers exogenous influence on the formation of the state plausible, rightly insists that there still had to be the internal conditions, that is, in his opinion, “the accumulation of power within the Greek communities without which any imitation of alien examples of statehood would have been impossible”. (In general, see now *Arnaldo Momigliano’s* remarks on Greek and, possibly, Phoenician influence on urbanization in Central Italy in the 8th to 6th centuries, in: *The Origins of Rome*, in: *Cambridge Ancient History*, vol. 7.2 [21989] 52f., and those by *Carmine Ampolo*, *La nascita della città*, in: *A. Momigliano/Aldo Schiavone* [eds.], *Storia di Roma*, vol. 1: *Roma in Italia* [Turin 1988] 161–63.)

*M. Bernal*: This requires a detailed answer. On the first of Mr. Raaflaub’s points, the date of Phoenician colonisation in the Mediterranean, I am convinced that the scholarly trend is upward. It is true that *Hans Georg Niemeyer* believes that Phoenician colonisation was no earlier than the Greek (see also his *Les Phéniciens dans l’ouest*, in: *Revue Archéologique* [1988] 201–204). However, this minimalism is attacked by the doyen of Phoenician studies, *Sabatino Moscati* (for example, in his *I Fenici e il mondo Mediterraneo al tempo di Omero*, in: *Riv. di Studi Fenici* 13 [1985] 179–87). Moscati argues for Canaanite activities in the West Mediterranean in the 14th and 13th centuries and Phoenician ones in the 10th. *Frank Cross*, basing himself on epigraphical evidence, would go even higher into the 11th century (see *The Early Alphabetic Scripts*, in: *F. Cross* [ed.], *Symposia: Celebrating the Seventy-fifth Anniversary of the American School of Oriental Research, 1900–1975* [Cambridge, Mass. 1979] 97–123). The more cautious English archaeologist *John Boardman* sees Phoenician expansion in the Med-

iterranean as having taken place in the 10th or 9th centuries (Al Mina and History, in: *Oxford Journal of Archaeology* 9 [1990] 169–90, on 178).

Concerning Mr. Raaflaub's second challenge (the influence of southern Italian Greek poleis rather than Carthage on the codification of law in Rome), I am sorry that I did not make myself clear. When I talked of traces of Middle Eastern law found at Rome, I was referring to those features common to Mesopotamian and Roman codes not found in Greek laws. It is these, I believe (following the recent work by *Raymond Westbrook*, *The Nature and Origins of the Twelve Tables*, in: *Zeitschr. Savigny Stiftung für Rechtsgesch., röm. Abt.* 105 [1978] 72–114), that were transmitted by Phoenicians and Carthaginians. I would not dispute for a moment that Roman laws were also derived from Italian and Aegean poleis.

Mr. Raaflaub's third disagreement is over my claim that it is "European arrogance" to assert that the Greeks had invented 'freedom'. He suggests that I have failed to make a distinction between social and political liberty and that, while the former may have existed in the Ancient Middle East, the latter did not. I am afraid that I did not spell the point out, but the distinction between the two types of freedom was blurred in the Near Eastern city-states as it was in Greece because the socially free citizens took part in political life. Specifically the terms *ba'al* and *bôr* were used to mean 'noble' and 'free' but they also referred to those entitled to sit at the city gate and make political decisions.

Mr. Raaflaub's fourth challenge was against my claim that the majority of classicists had shifted from a late 8th century date for the transmission of the alphabet to Greece to one in the 10th or 9th centuries. None of the scholars he cites would go down with *Rhys Carpenter* to the end of the 8th century. *Snodgrass* for instance merely states "no later than 750 B.C." (*Archaic Greece: The Age of Experiment* [Berkeley and London 1980] 78). This certainly does not restrict the borrowing to the 8th century. Prof. *Jeffery* in her final consideration of the subject (*Greek Alphabetic Writing*, *CAH III*. 1 [21982] 819–33, on 825) placed the latest date of borrowing at one or two generations before 750, i.e. the very beginning of the 8th century. Nevertheless, she warned that "at any time a datable object or stratum may produce an earlier example". She also noted that Naveh's 10th or 11th century dating deserved "serious attention by Greek epigraphists".

As examples of the trend to place the borrowing in the 9th or 10th centuries, I cite *M. Burzachechi*, *L'adozione dell'alfabeto nel mondo greco*, *Parola del Passato* 31 (1976) 82–102 (esp. 86), and *J. de Hoz*, *Algunas consideraciones sobre los orígenes del alfabeto griego*, in: *J. A. Fernández Delgado* (ed.), *Estudios metodológicos sobre la lengua griega* (Cáceres 1983) 1–48. In the present conference, when I asked Mr. Röllig what he believed to be the consensus among the scholars with whom he was in touch, he replied "9th or 8th century". This would also seem to be the consensus among classicists. I apologise for having exaggerated what, from my point of view, is their enlightenment.

Mr. Raaflaub's central objection to my paper is concerned with my claim that the Greek polis emerged "under the influence of or even as an import from Phoenicia". Here, I believe, we are not so far apart as it might seem. Raaflaub agrees that there may

have been "polis-like" communities on the Levant much earlier than in Greece, and I have no doubt that he is right when he says "that the formation of the polis in Greece was a very complex process that was influenced by many factors". Indeed in my paper I want to add memories of palatial society to the many factors listed by Mr. Raaflaub in his writings.

Our differences lie in two areas. The first of these is on the question of emphasis. He claims that "most of the factors [in the formation of the polis] are local or regional, in some of them foreign influence played a role". I believe that the resemblances between the Phoenician "polis-like" communities and the Greek poleis – resemblances that I have tried to demonstrate in my paper – suggest that the model of the Phoenician city-state was centrally important to the Greeks who developed the various poleis. Our other difference is on what Mr. Raaflaub sees as the improbability of contact between the Levant and the Aegean in the 10th and 9th centuries. I believe that there is now considerable archaeological evidence to back the picture provided by Homer, whom I – following the ancient consensus – place in the 10th and 9th centuries, and later Greek writers describing Phoenicians trading widely in the Aegean. I also have little doubt that Greeks travelled to the Levant at this time – though the archaeological evidence for this is lacking. Thus I see no difficulty in the transmission, by both Phoenicians and Greeks, of the image of the city-state, dominated by a temple not a palace, from the Near East to Greece. There is no need to propose that there were Phoenician poleis in the Aegean in the Early Iron Age, and I have never done so.

*H. Matthäus:* Phönikischer Handel im Mittelmeergebiet setzt vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. ein, aber die echte phönikische, weitgehend von Tyros gesteuerte Kolonisation, d. h. der systematische Aufbau eines weitgefächerten Handelsnetzes mit Gründung fester Stationen in der Ägäis (Kommos), in Nordafrika (Mogador), Südspanien, Sardinien und Sizilien, läßt sich zeitlich nicht weiter als bis in die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts zurückverfolgen. – Betont sei, daß die phönikische Kolonisation sich in ihrem Charakter prinzipiell von der griechischen abhebt. Die phönikische Kolonisation hat weitgehend den Charakter einer Handelsexpansion (Stützpunkte, Emporia an den Küsten) und ist sehr wahrscheinlich durch zentrale Lenkung von Tyros aus entstanden; die griechische Westbewegung – Kolonisation scheint mir schon als Terminus fragwürdig – hingegen führte durchweg zu echter Landnahme und damit zur Gründung politisch unabhängiger Poleis. Eine Sonderstellung nahm vielleicht die erste griechische Ansiedlung auf Pithekoussai ein; Ausnahmen im phönikischen Bereich sind Kition (echte phönikische, aber im Beginn kaum unabhängige Stadtgründung, seit ca. 850 v. Chr.) und auch Karthago, das dann seit Mitte des 6. Jahrhunderts staatliche Eigenständigkeit gewinnt und seinerseits – z. T. im vorgegebenen Rahmen – Kolonialniederlassungen begründet – und auch diese stehen wiederum in politischer Abhängigkeit.

*C. Wilcke:* Dr. Bernal, I wonder about the postulated maritime background of slavery. A Sumerian proverb going back to the 3rd millenium BC says: "Do not buy a houseborn slave – they are a herb causing a stomach-ache; do not buy a freeborn slave – (s)he will lean back against the wall; do not buy a palace slave – they got flat feet; if

you bring down a foreign slave from his (/her) mountains, if you fetch somebody from a place (the location of which?) (s)he does not (even) know him(her)/self, (s)he will pour water for you towards sunrise and will serve you. (S)he has no house, can't go away to his(/her) house; she has no city, can't go away to his(/her) city" (*Wilcke*, ZA 68 [1978] 208:160–168). – As to redemption, I should like to point out that it was common practice throughout the Ancient Near East. – Finally I wonder whether there was a context of legal institutions in Greece comparable to those of Egypt into which a whole set of legal terms could have been borrowed or whether you consider the necessary institutions to have been borrowed as well.

*M. Bernal*: The Sumerian proverb you quoted shows how important it was for the slave owner to be able to keep his slave without constant supervision. However, it raises an important point that I had not taken into account, the fact that there could be worse lives than slavery. Thank you. My references to the Biblical Yahweh as a slave dealer who sells and redeems do not, as I hope I have made clear, suggest that slavery was central to Israelite society. Rather, the references indicate that the image must have come from Phoenicia – the centre of Canaanite literature – where chattel slavery was central to the economy.

*D. O. Edzard*: Mr. Bernal, thinking of Egyptian justice and its influence on Greek terminology as you postulate it: has any other scholar suggested Egyptian etymologies for Greek words of this type? How could such different Greek words be derived from the same Egyptian source? Surely there must be some regularity in the phonetics of loaning? It is obvious that practical things were imported, but are there really examples of abstract concepts being borrowed in this way? What role do you think the Egyptian language played in the ancient Aegean? Was it something like Latin in Medieval Europe?

*M. Bernal*: I do not think others have suggested similar etymologies but I know that a number of scholars are seriously considering mine now. As for your question of how such different Greek words could be derived from the same Egyptian source, here again, I should like to use the analogy of the relationship between China and Japan. Because of the ideographic nature of the Chinese script one can tell which Japanese word is a borrowing from which Chinese etymon. In Japanese, most characters have both Chinese and native Japanese pronunciations. What is interesting from our point of view, is that in many cases there are several "Chinese" pronunciations of the same character. The variation is caused by the loans having taken place at different times, from different regions of China and directly or indirectly through Korean.

This is clearly the result of close but intermittent contacts taking place over more than a millennium. Non-linguistic evidence would suggest that the same was true for relations between Egypt and the Levant with the Aegean. Thus one would expect loaning to have been affected by the major phonetic shifts we know to have taken place in Egyptian, West-Semitic and Greek between 2000 and 600 B.C. and, in the case of Greek borrowings from Egyptian, by the mediation or non-mediation of West-Semitic.

Finally, I see Egyptian as having been a language of high status among the basically West-Semitic speaking Hyksos in the Aegean and later in Mycenaean Greece. Thus I do indeed see it rather in the role of Latin and its influence on Greek being rather similar to that of Latin on most modern European languages, that is to say, especially affecting the vocabulary of sophisticated social organisation, law, religion and abstraction, etc.

*W. Röllig:* Es sollte bedacht werden, daß Originalquellen zur phönikischen Stadtstruktur und -organisation praktisch fehlen. Wir extrapolieren aus den von griechischen und römischen Autoren überlieferten Nachrichten, die zunächst einmal für Karthago gelten. Ein Kennenlernen orientalischer Verwaltungspraxis mag so zwar möglich gewesen sein. Daß aber ein politisches System übernommen wurde, ist höchst unwahrscheinlich.

Sicherlich hat es, so wie in den angrenzenden orientalischen Staaten, auch in Phönizien Sklaven gegeben, keinesfalls aber mehr und bedeutender als dort. Die Idee der Freiheit kann m.E. von der Opposition zur „phönizischen Sklavenhaltergesellschaft“ nicht abgeleitet werden. Die Phönizier waren Seefahrer – und denen haftet durch die ganze Antike hin (Romanliteratur!) der Verdacht der Seeräuberei und des Sklavenhandels an.

*W. Eder:* Mr. Bernal, borrowing the polis from Phoenicia could mean borrowing the political structures as well; should we then not find a similar form of government, that is, monarchy as well? Or would you see tyranny as a sort of imitation of the Phoenician kingdom? Another question: What role did Thebes and its mythical connections to Phoenicia play in all this?

*M. Bernal:* I believe in modified, not complete diffusion. Therefore, I would not expect to see a one-to-one correspondence here or anywhere else. What I argue is that the patterns, such as “slave society”, small city-states many of which were involved with specialised manufacture, colonisation, unstable constitutions, and a political repertoire that involved directly or at various removes the free citizen body as a whole – that these all came to Greece from Phoenicia.

With more thought, I accept that Mr. Eder raises an important and difficult but fascinating problem. In the first place, although it is often misleading to translate *basileus* as “king” there were royal dynasties in Greece, and if their powers were limited by other institutions, those of the Phoenician kings appear to have been too. The difference between the predominance of monarchy on the Levant and that of aristocracies or democracies in the Aegean seems to me to be better explained as a function of time rather than of ethnicities. That is to say, although kingship survived in places throughout the whole of the first millennium B.C., between about 800 and Alexander the Great it was difficult to establish new ones. Thus, although there were attempts to establish hereditary tyrannies, the tyrants failed to establish monarchies with traditional legitimation. Thus there were relatively few Greek monarchies and, as far as we know, no West-Phoenician ones.

Where do I place Thebes in my picture of Phoenician influence on Greece? I believe that the exceptional fact about Thebes is that there the original Cadmean (Hyksos) dynasty with its strong West-Semitic connections survived the Pelopid conquests until the late 13th century B.C. This explains the traditions of an aged dynasty with roots in Phoenicia. However, I do not believe that Thebes was exceptionally Semitic; Mycenaean remains in Boeotia look very much like those elsewhere in Greece. This does not mean that there was no Semitic influence there – the toponymic evidence makes it clear that there was – but merely that there was substantial West-Semitic influence throughout southern Greece. The Kassite seals and the possible workshop of Levantine craftsmen found in the Kadmeon would seem to me to indicate a general intimacy between the Aegean and the Near East in the late 13th century rather than a special relationship with Thebes.

*J. Assmann:* Man kann Herrn Bernal nicht den Vorwurf machen, daß seine Etymologien aus dem Ägyptischen willkürlich herausgegriffene Vokabeln betreffen; sie ordnen sich vielmehr zu einem Wortfeld um Totengericht, Gerechtigkeit und andere damit verbundene Zentralideen der ägyptischen Welt. Aber gerade darin liegt das Problem. Denn man müßte dann annehmen, daß sich in diesen Etymologien eine Übernahme der ägyptischen, um die Totengerichts-idee zentrierten Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen greifen läßt. Aber genau in diesen Punkten scheinen die griechische und die ägyptische Kultur denkbar verschiedene Wege zu gehen. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum die Griechen ausgerechnet eine ihnen inhaltlich fremde und fernstehende Begriffswelt übernehmen sollten. Phonetisch mag das angehen (obwohl die Chronologie Schwierigkeiten macht: *moira* von Ma'at ist nur früh, *time* von *djt m3't* nur spät möglich), semantisch erscheint diese Übernahme äußerst problematisch. Ma'at meint ungefähr das Gegenteil von *moira*, und der Begriff der „Ehre“ ist den Ägyptern unbekannt (allenfalls marginal). Kann man reine Lauthülsen übernehmen, ohne die entsprechende Gedankenwelt und Ethik?

Um noch ein ganz anderes Thema aufzugreifen, so stellt sich das Problem des Vergleichs zwischen verschiedenen Kulturen in grundsätzlicher Form, und ich habe Zweifel, ob die von Herrn Bernal herangezogenen Beziehungen zwischen China und Japan irgendwelche fundierten Rückschlüsse auf diejenigen zwischen Ägypten und Israel oder Griechenland zulassen. Im ersten Fall bestanden sehr enge Beziehungen und imitierte Japan vieles aus der chinesischen Kultur, während im zweiten die Kontraste viel stärker ausgeprägt waren. Natürlich sind kulturelle Typologien in der Regel viel zu grob (etwa die Charakterisierung der Griechen als „competitive“ und „predatory“, während auf die Ägypter das genaue Gegenteil zutrifft), aber man sollte sie doch nicht ganz außer acht lassen.

*M. Bernal:* Firstly, while Japanese culture has been saturated by that of China, the two civilisations are fundamentally different. Despite this difference there are many particular borrowings from Chinese to Japanese culture, which can help us understand aspects of both. I believe that the analogy is only an analogy and should not be made into an identity. However, I maintain that analogies in general can be helpful and that this one does provide some very useful pointers.

Thus the fact that in the case of Kerostasia the Greeks appear to have changed what the Egyptians saw as the assessment of an individual against a common standard, into a form of competition, fits very neatly with other differences between the stable society of ancient Egypt and the predatory competitive one we all agree to have existed in ancient Greece.

I believe that there were two main stages for the arrival of Egyptian influences in Greece. The first was at the end of the 18th and in the 17th century B.C. when, following Eduard Meyer, I believe that there were Hyksos raids and settlements in Crete and some parts of mainland Greece. It is clear that the predominant language among the Hyksos was West-Semitic but there is little doubt that Egyptian language and culture would have had a high status among them. Such Levantine and Egyptian influences can be seen clearly in the murals discovered at Thera, which because of the updating of the Thera eruption to 1628 B.C. must be dated to the 17th rather than the 15th century B.C.

The second stage during which I see substantial Egyptian influence on Greece is the century from 1460 to 1360 B.C. – the high tide of the 18th Dynasty. There is now abundant documentary and archaeological evidence for close contacts at this period, and while there is no doubt that Mycenaean Greece was very much a culture in its own right by this time, there is no doubt that Egypt, with its military and economic power and huge cultural and religious prestige, was the dominant partner.

And then there is the period we are mostly concerned with here. I think there has been some misunderstanding of my paper. I do not claim that Greek society derived from that of Egypt in the 9th or 8th centuries, nor do I believe that predatory competition was introduced to Greece from Phoenicia: it was clearly there in the 'Dark Ages'. What I maintain is that commercial life in *poleis* and their civic competition and politics came from local Greek adaptations from contemporary Phoenician forms. I also maintain that a number of Egyptian concepts about law courts and justice were present in Mycenaean society and that the idea of Egypt as the source of justice never died out in Greece. As Mr. Assmann points out, the ideal Egyptian society was totally opposed to individual competition, and this ideal of stability was often very attractive to Greeks, particularly those of the upper classes in periods of turmoil. It appears to have been for this reason that Athenian politicians turned to Egyptian models of society and religion and their "Kompaktheit" in the 6th and again the early 4th century.

I have tried to maintain a distinction between these two very different types of 'Oriental' influence. That is what I have attempted to convey in the title of my paper, "Phoenician Politics and Egyptian Justice in Ancient Greece".

*S. C. Humphreys:* Mr. Bernal, since our proceedings are to be published by the Historisches Kolleg I think it should be made clear that some ancient historians think there is more to historical method than 'competitive plausibility', and more to European intellectual history than an undifferentiated trend towards increasingly blinkered assertions of European superiority.

One can only talk about plausibility within a discourse which has agreed criteria by which plausibility is assessed. In the case of historical discourse the criteria are mostly

concerned on the one hand with the evidence adduced and the consistency with which it is interpreted, and on the other hand (though often less explicitly) with the models of social process that underlie the explanations offered, and (again) the consistency with which they are worked out.

The problem with dating the foundation of Carthage in 814 B.C. is not so much that archaeological evidence so far rather seems to point to a date about 100 years later – this may be only an accident of the pattern of excavation – as that the date 814 is given by Timaeus as the foundation date of both Carthage and Rome, and he seems on the whole to have been more interested in Rome. A claim that Timaeus provides independent evidence of the foundation date of Carthage has to be made plausible in terms of our understanding of Greek historiography as well as our understanding (admittedly pretty shaky) of what was going on in the western Mediterranean in the first three centuries of the first millennium B.C.

In claiming that historians are entitled to ask that theories should be backed by evidence (as well as asking for consistency in the interpretation of the evidence we have), I am not just playing a standard positivist defence. In fact one of the things that makes me most unhappy about our discussions here is the tendency to argue as if the question of eastern influence were a simple factual question. Within limits (on which there is considerable disagreement among us) it is perfectly legitimate to tell a historical story about early Greece that emphasizes the readiness with which the Greeks adapted new ideas from outside their own culture; it is equally legitimate to tell a story that emphasizes the role of internal processes. The question, to me, is which of the two stories in the current state of our evidence, research technology and research possibilities offers the more productive research program. Herr Matthäus' distinction between a period of trade without visible influence on production, a period of rather obvious crude copying, and a period of elaboration on and experiment with new motifs and forms, seems to me to promise extremely well as a research program. The model may need some refining, the dates may change somewhat, but the vague terms 'contact' and 'influence' have been sharpened up in a way that should focus debate more clearly – in a field in which there is plenty of evidence to examine, and every chance of finding more evidence. The hypothesis of a Phoenician origin for Greek political institutions seems to me much less productive as a research program, since we know almost nothing about early Phoenician political systems and have no concrete idea where to look for new evidence.

If one looks in any detail at the history of western ideas about the cultural interrelations of Greece and the Near East in the early first millennium, the story will turn out to be a complex one. In the "Querelle des anciens et des modernes", the modernist complaint that Homer was crude and silly was countered by arguments that his apparent simplicity concealed profound Egyptian and Phoenician wisdom, disguised by allegory. The Romantics wanted a simple Homer who reacted directly to the landscape and life of his own time and place; but nineteenth-century research, discoveries and decipherment in Egypt and Mesopotamia generated a swing back to interest in reconciling Homer with the new picture of Near Eastern history that was beginning to emerge. Advances of method in comparative philology switched interest in the com-

parative history of institutions from the classical/Biblical axis to an Indo-European framework (Baron Bunsen in 1813 published a comparative study of Greek, Egyptian and Indian ancestor-worship; Fustel de Coulanges and Maine in the 1860s take it for granted that the appropriate grouping is Greece-Rome-India); but archaeological discoveries in Crete, Troy and Mycenae pushed the pendulum back the other way. The Indo-European framework was not particularly satisfying to those who liked to believe in western cultural superiority, and led to a considerable expenditure of effort in explaining why some Indo-European groups had 'progressed' while others had not.

In any case, notwithstanding its negative side-effects, the demonstration of the relationships between the Indo-European languages introduced new standards of structural analysis, coherence and consistency into the discussion of relationships between languages, which have their bearing on the question of loanwords too. A promising-looking research program on the words in Greek for which we have not yet got convincing Indo-European etymologies ought in my opinion to start from a group of Greek words which seem to have some structural similarities with each other and with the language from which it is claimed they come, and go on from there to look for semantic coherence and an explanation in terms of social and cultural history, rather than starting with a semantic grouping and historical hypotheses.

We all know that elderly, established professional academics have made themselves ridiculous in the past by defending the accepted paradigm and the accustomed 'rules of the game' to the last ditch, while younger, more adventurous minds from the fringes of the profession eventually succeeded in proving the superiority of the new paradigm at which they had scoffed. *But* in those stories the new paradigm had its own standards of coherence and rules of method. Its proponents put forward a new research program, not 'anything goes'!

*M. Bernal:* I agree that 'competitive plausibility' is an unsatisfactory method. However, I am convinced that it is the only one available to us. As Ms. Humphreys herself points out, the ancient sources are often unreliable, and I believe there are equally serious problems with archaeology. Although archaeologists deal with real objects, the sites and objects and their significance are usually open to many interpretations, and the choice among these interpretations is inevitably subjective. The one thing that is certain is that archaeology is full of surprises, producing discoveries that overthrow previously accepted theories which were often themselves largely based on archaeology. This is what makes the field so exciting. But given these massive uncertainties, I find it unrealistic to hope for *proof*.

On the issue as to whether it is more profitable to look at local developments or outside influences, I believe, in general, that it is essential to look at both. At the present time, however, I would argue in favour of emphasising outside influences on Greece – particularly from the South-East. This is because this type of research has been systematically underrated over the last century and it needs to catch up with the extraordinary archaeological progress that has been made since 1890.

It is interesting that Prof. Humphreys aproves of looking for loans into Greek from Luvian, rather than my seeing them in Egyptian and West-Semitic. Greek writers attributed virtually nothing in their culture to Southern Anatolia, but saw origins of much of their religion, science, and philosophy in Egypt and the Levant. Thus it would seem plausible to look for Egyptian and West-Semitic etymons for Greek words on such topics, which cannot be explained in terms of Indo-European. I believe that the 20th century preference for Luvian is based on the fact that it is an Anatolian, hence an Indo-Hittite language distantly related to Greek, while Egyptian and Semitic are believed – wrongly, in my opinion – to be totally alien to Indo-European.

In fact, we know that the extent of linguistic borrowing has nothing to do with the genetic relationship of the languages concerned. To use a familiar example, Japanese is unrelated to Chinese. This being the case, it would seem more reasonable to look first for the etymologies of unexplained Greek words in the relatively well attested languages of Egyptian and West-Semitic – with which we know Greek speakers were in frequent contact and from whose cultures Greeks claimed to have taken much of their civilisation – rather than from poorly attested languages of peoples hardly mentioned by Greek authors. I agree absolutely that such searches should be carried out in a cautious way and in semantic clusters. This is precisely what I have attempted to do in the sphere of justice in my paper.

*W. Eder:* Einige Fragen an Herrn Fadinger: Ich finde den Vergleich zwischen dem achämenidischen Königshof und der griechischen Tyrannis sehr anregend, muß aber gestehen, daß ich die Parallelen bei der Herrschaftsgestaltung nicht so deutlich sehe. Wo finden sich etwa Hinweise für ein Pagenkorps am „Hof“ des Peisistratos? Ist die Bezeichnung „Verwandte“ und „Freunde“ ein fester titulärer Bestandteil der Hofaristokratie bei Peisistratos und Dionysios oder handelt es sich nicht eher um echte, blutmäßige Verwandte und bei den Freunden um mehr oder weniger Gleichgesinnte? Was darf man unter „Unsichtbarkeit“ bei den griechischen Tyrannen verstehen? Die anekdotischen Erzählungen über Peisistratos, der inkognito über Land reist, kann man wohl kaum als Beweis gelten lassen. Ganz allgemein habe ich etwas Bedenken bei der Parallelisierung der monarchischen Repräsentation am Achämenidenhof und an den Tyrannenhöfen. Wäre es nicht auch denkbar, daß die griechischen Tyrannen zu Repräsentationsformen fanden, die als Phänomene zwar oberflächlich an persische Formen erinnerten, aber ihre symbolische Kraft aus ganz unterschiedlichen Zusammenhängen zogen?

*V. Fadinger:* Peisistratos ist der einzige Tyrann, von dem ausdrücklich überliefert wird, daß er nach seinem Sieg in der Schlacht von Pallene (ca. 547 v. Chr.) die Söhne der Adelsfamilien, die nicht verbannt wurden, als Geiseln festnehmen und auf Naxos internieren ließ (Herodot 1,64,1–2).

Wir kennen diese Methode, die Herrschaft gegen mögliche oppositionelle Bestrebungen von seiten der Vornehmen zu sichern, aus den nächstlichen Monarchien unter dem Begriff des „königlichen Pagenkorps“ und der königlichen Hofschule. Da sich Aristoteles in seinem Tyrannenkapitel (im Kontext der Erziehung der Vornehmen zu

sklavischem Gehorsam) ganz offensichtlich auf diese Institution bezieht, wird er gewiß an Peisistratos gedacht haben, da nur von ihm diese Herrschaftsmethode nahöstlicher Despoten überliefert ist.

Die neue Hofaristokratie der Freunde und Verwandten läßt sich mit Aristoteles, *Athenaion Politeia* 22,4 und 22,6 (*Berve*, Griechische Tyrannis, Bd. 1,54 und 56) und Herodot 1,64,1 belegen und ist anhand von konkreten Einzelbeispielen im Vortrag nachgewiesen worden (z.B. Schwiegervater Gorgilos von Argos und Charmos von Kollytos als „Verwandte“, Lygdamis als „Freund“).

Die gleiche Hofaristokratie läßt sich bei Dionysios I. von Syrakus nachweisen, der auch sonst nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Quellen in Peisistratos sein großes Vorbild gesehen hat.

Mit „Unsichtbarkeit“ meint Aristoteles die Herrschaftsmethode des Despoten, den Freunden gegenüber nicht als Gleicher unter Gleichen aufzutreten, sondern sich von ihnen abzusondern. Sie sollten in ihm ein Wesen höherer Art sehen. Und wenn er sich bei den wenigen zeremoniellen Anlässen wie dem Empfang des Neujahrsfestes mit seinen Vasallen in der Öffentlichkeit zeigte, mußten sie ihn als „Herr und Gott“ anreden. Es gibt zahlreiche Hinweise in den Quellen, daß, um nur zwei Beispiele auszuwählen, Peisistratos und Dionysios I. von Syrakus dieses orientalisch-persische Hofzeremoniell tatsächlich nachahmten. Von beiden wird überliefert, daß sie sich einem Dionysosbild angeglichen hätten (dazu *Frank Kolb*, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden, in: *Jahrb. des Deutschen Archäol. Inst.* 92 [1977] 129 ff., bes. 129 Anm. 180; *K. F. Strohecker*, *Dionysios I* [Wiesbaden 1958] 160 im Anschluß an *Dio Chrysostomos* 37,21 f.). Die Voraussetzungen und die Bedeutung dieser Angleichung an den Hauptgott der orphischen Mysterien können jedenfalls mit der orientalisch-persischen „Königsweihe“ schlüssig erklärt werden, wenn wir dabei bedenken, daß der Schutzgott der medischen und persischen Herrscherdynastie, Mithra, schon von Herodot (1,131–132 in Verbindung mit 3,8,3) mit Dionysos gleichgesetzt wurde.

*C. Wilcke*: Herr Fadinger, eine königliche Hofschule ist m. W. in Babylonien unbekannt. (Allerdings wissen wir z. Zt. auch fast nichts über die Prinzenziehung.) – Proskynese vor Herrschern und Göttern war im Alten Orient allgemein üblich, und ihre Verweigerung empfand man als Auflehnung; s. *F. Ali*, *Sumerian Letters* (Diss. Philadelphia) 27/32, 11. Das von mir in der Diskussion genannte Sprichwort (*E. Gordon*, *JCS* 12 [1958] 62:5,92) ist nicht ganz eindeutig: „Es ist verhaßt, sich wie ein Hund niederzuwerfen“ oder „Wie einem Hunde ist es verhaßt, sich niederzuwerfen“. Gilt der Vergleich den – gewiß auch im Alten Orient ganz überwiegend – halbwild lebenden Hunden, ist die Verweigerung der Proskynese – entgegen der Etymologie – typisch für Hunde, ein Zeichen fehlender Kultur. – Hinsichtlich der „Heiligen Hochzeit“ hat sich in der Altorientalistik die scharfe Trennung von Götterhochzeiten und ritueller Vereinigung von König und Göttin (nur dies ist „Heilige Hochzeit“ und dient der Sicherung der Fruchtbarkeit) durchgesetzt; s. *J. Renger*, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4/4–5 (1975), s. v., besonders # 13. Nach dem 19./18. Jahrhundert v. Chr. ist die „Heilige Hochzeit“ in Mesopotamien nicht mehr bezeugt (*Renger*, o. c., # 23–24). Es scheint mir auch nicht ungefährlich, die sich durch mehrere Jahrtausende vielfach

wandelnde und geographisch weitgefächerte altorientalische Kultur zu Vergleichszwecken in eine Ebene zu projizieren.

*V. Fadinger:* Herr Wilcke, ich nehme mit Dankbarkeit die Korrektur des Fachmanns zur Kenntnis, daß in Babylonien eine königliche Hofschule unbekannt ist. Ich bekenne, daß mir der Nachweis nur für Assyrien gelungen ist und daß ich für Babylonien die Existenz dieser Institution stillschweigend vorausgesetzt habe. Unbestreitbar ist, daß die Könige der Dynastie von Ur III und jene der altbabylonischen Dynastie von Isin mit der Königin in der Rolle der Göttin Inanna die „Heilige Hochzeit“ am Neujahrstag gefeiert haben und dabei von der Kultgemeinde als Gott (Dumuzi/Tamuz) verehrt wurden.

Der rituell nachgeahmte *hieros gamos* ist nicht allein ein Fruchtbarkeitszauber, der in sympathetischer Magie auf die Welt einwirken soll. Sein Hauptanliegen ist vielmehr, daß die Göttin Inanna ihrem Gemahl nach Vollzug des Beilagers das „Schicksal bestimmt“. Der Inhalt wird am prägnantesten in einem Text aus dem Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. ausgedrückt: „Das Hirtentum über (alle) Länder will ich als sein Schicksal bestimmen“ (TLB 2,2,41 f.). Die Göttin erklärt ihren Gemahl, den König, für würdig, ihre eigenen Machtsymbole als „Träger der göttlichen Kräfte“ zu tragen, wie Thron, Krone, Königsgewänder, Waffen, Szepter und Sandalen. Das weist das Ritual der Heiligen Hochzeit als Teil der Krönungs-, Investitur- und Inthronisationszeremonien der Königsweihe des Neujahrsfestes aus (*J. Renger, Heilige Hochzeit*, in: *Reallexikon der Assyriologie* Bd. 4 [1972–1975] 255 ff., besonders 256 f.). Nach Herodot 1,131–132 haben die Perser die Legitimationsriten des Kultes der Himmelskönigin Ištar und ihres Parhedros „von den Assyrern und den Arabern dazugelernt“ und auf Anāhita bzw. ihren Parhedros Mithra übertragen. Er war nach Her. 1,181–184 mit dem Mysterium der „Heiligen Hochzeit“ verbunden, das Plutarch, Artaxerxes 3, aus heiliger Scheu in seinem Bericht über die persische Königsweihe verschweigt bzw. (als *pars pro toto*) durch das öffentlich gefeierte Kultmahl vertreten sein läßt. Da Kyros der Große im Königsprotokoll des berühmten Kyroszylinders von seinem „Vorgänger“ Aššurbānapli (so sinngemäß in dem jüngst entdeckten Zusatzstück) die Titel des Weltherrschers übernimmt, die bereits in der Ur III-Zeit von den Königen beansprucht wurden, halte ich es für bewiesen, daß sich das sog. „Hochzeitsmahl“ des Neujahrstages bei Her. 9,110–111 *nur* auf das Ritual der „Heiligen Hochzeit“ beziehen kann. Dieser Beweisgang wird durch von Herodot unabhängige persische Quellen gestützt.

Wenn Dionysios I. von Syrakus und Alexander der Große feierlich dynastische Hochzeiten im sog. persischen Krönungsornat und, mit einer Schimmelquadriga die Braut einholend, nach „persischem Ritus“ (so Arrian im Fall Alexanders) feiern, so liefert das einen weiteren Beweis, daß die Achaimeniden durch Vermittlung der Meder die Legitimationsriten des Neujahrsfestes von den Semiten tatsächlich übernommen haben. Die Proskynese gilt dann hier wie dort dem göttlichen Rang des von den Göttern eingesetzten Weltherrschers.

In diesen Zusammenhang möchte ich mit Herodot 1,60,3–61 auch die berühmte Phye-Episode einordnen, die der Autor selbst mit einem entsprechenden Ritual der

Barbaren vom nordafrikanischen Tritonsee erklärt und meines Erachtens dem von den Phönikern dort eingeführten Kult der Astarte (griech. Athena „Hippia“ oder „Tritogeneia“) zuordnet: Phye spielte die Rolle der kriegerischen Palastgöttin Athena und führte ihren besonderen „Liebling“ Peisistratos vom Exil zurück zur Herrschaft auf ihre Akropolis (Zeitpunkt: ca. 558 v. Chr.), wo er als der von der Göttin eingesetzte Herrscher wieder seine Residenz beziehen sollte.

Die Wagenprozession war der Auftakt zu einer feierlichen Hochzeit des Peisistratos mit der Tochter des Megakles, der Phye ihren göttlichen Segen als Fruchtbarkeitsspenderin erteilen sollte. Peisistratos spielte wohl die Rolle des vergöttlichten Urkönigs Erechtheus-Poseidon.

Die gleichen Kulthandlungen überliefert im Anschluß an Herodot Aristoteles, Ath. Pol. 14, 4–5, der die Nähe zu den Legitimationsriten der orientalischen Königsweihe dadurch zum Ausdruck bringt, daß er für die „Anbetung“ des göttlichen Paares Phye und Peisistratos synonym mit dem herodoteischen *proseuchesthai* den Terminus *proskynountes* verwendet.

*H. Sancisi-Weerdenburg*: Mr. Fadinger, at the risk of becoming repetitive, I must insist on the priority of the Persian sources over the Greek evidence. Whatever the Greeks made of them, the statements of the Persian kings do not leave room for doubt. Persian kingship placed itself under the protection of AhuraMazda, the kings entertained an intimate relationship with this god, but there is no hint that they regarded themselves as divine. We can therefore not use descriptions of Persian behaviour in Greek literature as evidence for Greek tyrants imitating Persian kings. Descriptions of Persian kings by Greek authors are probably influenced by experiences with or reminiscences of Greek tyrants. Arguing that Greek tyrants were imitating Persian kingship seems to me like looking in a double mirror. How both types of descriptions and observations of the actual situation affected each other is a question that would bring us to a helpful and rewarding perspective of this matter.

Furthermore, the whole case of the *proskynēsis* is, to my understanding, still open for discussion. Three factors should be kept separated: form and function of it in its original Persian context, Greek reporting on it, and furthermore later Greek interpretations of it. It is clear from the reactions of Alexander's contemporaries that at least some of the Greeks in his surroundings took the ceremony as conveying divine honors on the person so saluted. This is partly due to the fact that earlier reports on the protocol clad their observations necessarily in Greek terminology, which was coined as a term for greeting the gods. Neither of these two elements are sufficient evidence to deduce that reverence to a divine entity is implied in the original Persian situation. Whatever the *proskynēsis* looked like in its Persian context, a kiss blown such as on the Treasury reliefs, or a prostration, such as is at least suggested by the instances in which Herodotus mentions the ceremony, is a matter of further debate. That no veneration for the king as a divine ruler can have been included in the ceremony is clear from the royal inscriptions where the king is always presented as under the protection of the great Ahura Mazda, but never as a divine creature in his own right.

*V. Fadinger*: Als fachlicher Außenseiter zögert man naturgemäß, im Gespräch mit Fachleuten auf einer abweichenden Meinung zu beharren. In diesem Fall glaube ich aber, gewichtige Zeugnisse und auch die Unterstützung mancher Spezialisten hinter mir zu haben, so daß es vielleicht gerechtfertigt ist, meine Auffassung nochmals etwas ausführlicher zu skizzieren (für eine volle Dokumentation ist hier freilich kein Platz; diese wird anderweitig vorgelegt werden; für abgekürzt zitierte Titel verweise ich auf die Bibliographie am Ende meines Beitrages).

Auszugehen ist m. E. von dem Konzept der „Weltordnung“, das die Griechen Kosmos, die Ägypter Ma'at und die Perser Aša/Arta nannten (vgl. *Assmann* 1990, 15 ff. und bes. 213 ff. bzw. *Brandenstein-Mayrhofer* 1964, 106 s. v. Arta; *Koch* 1984, 63 f.; *Widengren* 1965, 77 ff.). Diese Ordnung ist zugleich politisch und kosmisch organisiert: Der kosmische Aspekt verkörpert sich im Sonnengott, der politische im Großkönig. In Ägypten und ganz Vorderasien wurde der Sonnengott als Herr und Götterkönig, seine Gemahlin entsprechend als Herrin und Königin charakterisiert. Ma'at, Aša/Arta und Kosmos gehören als integrative Moral zu einem Typus soziopolitischer Organisation, die sich als „Schöpfungsherrschaft“ versteht. Damit ist die für jenen ganzen Bereich typische Weltanschauung definiert, die im irdischen Geschehen das Abbild kosmischer Vorgänge sieht. Auf diesem Gedanken einer „präfigurierten Harmonie“ des Himmlischen und Irdischen beruht die Vergöttlichung von König und Königin. Denn die Herrschaft des Schöpfers und Götterkönigs über seine Schöpfung spiegelt sich im irdischen Herrschaftssystem und verleiht diesem seine Legitimität (vgl. *Assmann* 1990, 243; *Christliebe Jeremias*, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige, in: *Der Alte Orient* 19, 3/4 [Leipzig 1919] 3 ff.). Im Zeichen dieser Schöpfungsherrschaft sind Staats- und Weltordnung, Königs- und Gottesideal und damit auch zivile und religiöse Tugend identisch. Indem die Riten und Axiome der Ma'at bzw. Arta befolgt werden, verbleiben Götter- und Menschenwelt unter dem Regiment des sonnengottgleichen Königs in abbildhafter Beziehung. Dementsprechend galt den Assyrern der König als „Ebenbild“ (*šalam*) Bešs wie bei den Ägyptern der Pharao „das lebende Abbild“ des Sonnen- und Schöpfergottes Amun-Re war (vgl. *Alfred Jeremias*, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur [Berlin/Leipzig 1929] 103 f. mit Belegen; *Boyo Ockinga*, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, in: *Ägypten und Altes Testament*, Bd. 7 [Wiesbaden 1984] 29, 3 ff. und passim). Aus dem gleichen Grund tragen z. B. in dem der Grabinschrift des Darius I. von Naqš-e-Rustem beigefügten Bild Gott und König denselben sogenannten persischen Krönungsornat und gleichen sich vom Gesicht her wie ein Zwilling dem anderen; das entspricht der Ansicht eines Tafelschreibers, das Gesicht des Großkönigs gleiche dem des Götterkönigs Ahura Mazda (vgl. *Daniel Luckenbill*, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. 2 [Chicago 1927] S. 122).

Nach diesem Konzept muß der König in seinen Gedanken, Worten und Taten das Ebenbild des guten Schöpfergottes sein und alle Eigenschaften des Himmelherrn aufweisen; die Untertanen sind des Königs Mitkämpfer, ihm zu unbedingtem Dienst in Treue und Gehorsam verpflichtet. Denn Königsdienst ist Gottesdienst, Königsgebot Gottesgebot, der ganze Hofstaat das Abbild eines himmlischen Hofstaates. Gehorsam und Unterordnung unter den Willen der Götter und ihrer irdischen Stellvertreter

werden damit zur wichtigsten Tugend aller, vom Sklaven und ärmsten Bauern bis zum höchsten Würdenträger, die Darius alle ohne Unterschied als seine „Knechte“ (*marikā*) anspricht (DNb § 9 bei *Walthar Hinz*, Altiranische Funde und Forschungen [Berlin 1969] 58 Z. 50 [pers. *marikā*], 59 Z. 32 [akkad. *gal-la*]; zur Bedeutung von *marikā* Brandenstein-Mayrhofer 1964, 132 s. v.: „Untertan, Gefolgsman“).

Nach antiker Tradition sind der ganze persische Ornat, die Hofordnung (Kosmos) „und die nur einem Gott zustehende Form der Herrscherverehrung“ ein Erbe der Meder (Strabon, *Geographica* 11,13, p. 525 f. C; Herodot 1,114), die diesen ganzen Komplex ihrerseits von den Assyern übernahmen (vgl. *Chr. Jeremias*, a. O. 10–13; *A. Jeremias*, a. O. 104 f.). Auf ihre Vermittlerfunktion spielt Herodot an: die Perser hätten den Kult der semitischen Himmelsherrin Ištar und ihres Parhedros Bēl (= Aššur) „von den Assyern und Arabern dazugelernt“ (1,131,2–132, was durch das unabhängige Zeugnis von Yašt 5,94 f. und die Aussagen der babylonischen Zylinderinschrift bestätigt wird, in der sich Kyros auf Aššurbānapli als seinen „Vorgänger“ beruft und im Königsprotokoll die gleichen Titel eines gottgleichen Weltherrschers beansprucht wie dieser). Im Zuge dieser Übernahme wurde Ahura Mazda mit Bēl verschmolzen, Anāhitā der Ištar assimiliert, und Mithra wurde zum Sonnengott Schamasch.

Sinnbild der erwähnten sklavischen Unterordnung unter den Großkönig war die Proskynese. Bis heute ist in der modernen Forschung die alte Streitfrage, ob die Perser ihre Großkönige wirklich vergötterten, nicht entschieden. Neuerdings findet die Ansicht mehr Anhänger, die jüngst *Hanns Gabelmann* (Antike Audienz- und Tribunal-szenen [Darmstadt 1984] 91) wie folgt zusammengefaßt hat: „Daß die Proskynese den damit Verehrten zum Gott mache, ist ein spezifisches Mißverständnis der persischen Sitte. ... In Wirklichkeit läßt sich ... nicht nachweisen, daß die Perser den Großkönig in seiner Person direkt als göttliches Wesen verehrt hätten.“ Die antiken Autoren waren freilich übereinstimmend anderer Meinung, und man muß sich hier vielleicht doch fragen, ob sie es nicht besser wußten als ihre modernen Interpreten (dazu im einzelnen mein Beitrag sowie *Andreas Alföldi*, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche [Darmstadt 1977] 13 ff.). Denn die Gebetsgesten, denen wir auf dem Relief des Darius (wo die drei dem Großkönig gegenüberstehenden höchsten Würdenträger die eine Hand an die Lippen führen) und bei der babylonischen Einsetzung des Kyros zum Herrscher des Alls (anlässlich derer die unterworfenen Könige seine Füße küßten) begegnen, sind eindeutig assyrischen Ursprungs.

Auch am Hof der Assyrerkönige mußte, wer zur Audienz zugelassen war, niederfallen und „die Erde vor dem König“ oder „seine Füße küssen“. Diese Huldigung (*labān appi* oder *šukēnu*) bestand eigentlich aus zwei Akten: dem Niederknien mit erhobenen Händen (*suka'inum*) und dem Sichniederbeugen unter Berührung des Bodens mit der Stirn bzw. Küssen des Bodens (*nagarrurum* bzw. *labān appi*). Der Ausdruck *šukēnum* („sich prosternieren“) oder *labān appim* („sich auf das Angesicht werfen“) hat sich als Bezeichnung für das gesamte Zeremoniell der Proskynese eingebürgert; diese Bezeichnung ist im Griechischen als „zuküssen“ verstanden worden. Die Gebete konnten nämlich nicht nur auf den Knien oder in der Haltung der Prostration gesprochen werden, sondern auch im Stehen: Die rechte Hand ist in Mundhöhe erhoben und zeigt mit der Handfläche zu dem angerufenen Gott. Dieser Gestus ist auf Denk-

mälern überaus häufig dokumentiert (vgl. *Meissner* 1920, 70; 1925, 80 f.; *ders.*, Der Kuß im Alten Orient, in: SB Ak. Berlin 1934, 194 f.; *Widengren* 1965, 152; *Karl Oberhuber*, Die Kultur des Alten Orients [Frankfurt 1972] 210; *Wolfram von Soden*, Akkadisches Handwörterbuch [unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von *Bruno Meissner*], Bd. 1 [Wiesbaden 1965] 522 s.v. *labanu(m)*, und 2a mit den Belegen für *la-bān appi*; *ders.*, in: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Bd. 3 [Berlin/New York 1957–71] 160 ff. s.v. Gebet II).

Schon der älteste sumerische Begriff für „beten“ lautet *ka-šu-gál*, d. h. „die Hand an den Mund führen“. Eine sumerische Hymne auf den altbabylonischen König Samsu'iluna (1749–1712) beweist, daß die mesopotamischen Herrscher bereits im 2. Jahrtausend bei der Audienz oder jener auf den Grabreliefs der Achaimeniden dargestellten Kultszene des „Aufgangs des Königs als zweite Sonne“ von den Untertanen mit in Mundhöhe erhobener Hand angebetet wurden. Als Grund führt die Hymne an: „weil er (Samsu'iluna) des (Fremd)landes Gott ist“ (*Adam Falkenstein*, Ein sumerisches Kultlied auf Samsu'iluna, in: Archiv Orientalni 17 [1949] 216 f. [Text], 219 [Übers.] und 225 [Komm. zu *ka-šu-gál*]; *ders.*, Reallex. d. Assyr., Bd. 3, 156 s.v. Gebet I; zu der entsprechenden Kulthandlung des persischen Neujahrsfestes *Oemisch* 1977, 194 f.; *Koch* 1984, 62, 92). Wenn hier die göttliche Verehrung des Herrschers in aller wünschbaren Deutlichkeit ausgesprochen ist und wenn die Kontinuität dieser Sitte über Assyrer und Meder bis zu den Persern nachgewiesen werden kann, so haben die antiken Autoren gewiß zu Recht die Proskynese mit ihren unterschiedlichen Gebetshaltungen als Symbol für die servile Unterwerfung der Untertanen unter einen Gott(könig) verstanden.

*P. Spahn*: Der Vergleich der Phye-Geschichte bei Herodot (1,60) und Aristoteles (Ath. Pol. 14,4) erlaubt verschiedene Deutungen der Absichten und Motive des Peisistratos (s. *P. J. Rhodes*, A Commentary on the Aristotelian *Athanaion Politeia* [Oxford 1981] 205 f.). Die politischen und religiösen Aussagen dieses theatralischen Aufzuges dürften von Anfang an mehrdeutig gewesen sein. Der Phantasie waren wenig Grenzen gesetzt: weder für das athenische Publikum im 6. Jahrhundert noch für die späteren Historiker, antike wie moderne.

Jedoch ergeben die historiographischen Zeugnisse keine direkten Hinweise auf orientalische Vorbilder für Peisistratos. Herodot, unsere Hauptquelle, führt an dieser Stelle „das Barbarenvolk“ nur an, um die Einfältigkeit der Hellenen und zumal der Athener zu verdeutlichen. Er sagt nicht etwa, daß man in Athen einen Brauch oder gar ein bestimmtes Ritual von den Barbaren übernommen hätte, sondern ausdrücklich: man habe sich diese List dort selber ausgedacht. Das athenische Volk habe den frommen Betrug aber erstaunlicherweise – wie leichtgläubige Barbaren – nicht durchschaut.

In der *Athanaion Politeia* könnte der Ausdruck *proskynountes* auf ein orientalisches Verhaltensmuster hindeuten. Merkwürdigerweise weicht Aristoteles gerade mit diesem Wort von Herodots Formulierung ab, an die sich sein Satz im übrigen anlehnt. Aber selbst wenn Aristoteles hier an die persische Proskynese gedacht haben sollte, besagt das nicht mehr, als im Tyrannenkapitel der Politik (1313 a 34 ff.) generalisierend

behauptet wird: daß griechische Tyrannen vielfach die gleichen Mittel zur Stabilisierung ihrer Herrschaft anwandten, wie man sie auch der Perserherrschaft entnehmen könne. An dieser Stelle ist von Periander die Rede, bei dem aus chronologischen Gründen erst recht nicht an ein persisches Vorbild gedacht werden kann. Es geht Aristoteles hier offensichtlich um strukturelle Ähnlichkeiten der Herrschaftsmethoden, nicht um die Rezeption der persischen durch die griechische Tyrannis.

*F. Crüsemann:* Israel hat das persische Reich durchaus nicht so negativ gesehen. Anders als unter Assyryern und Neubabyloniern gab es hier die Möglichkeit einer weitgehenden Selbstbestimmung, kultisch, religiös, aber auch rechtlich und in Grenzen sogar politisch. Es gibt deshalb auch keine massive Kritik an der persischen Herrschaft. Ein negatives Bild entsteht erst später. Es taucht in Schriften wie dem Buch Esther oder bei Daniel auf, die aber erst in hellenistischer Zeit entstanden sind. Man wird dabei eventuell mit griechischem Einfluß rechnen können, wenn nicht das Bild bereits nach dem der späteren hellenistischen Herrscher gezeichnet wurde, mit denen es zu tödlichen Konflikten kam.

*F. Gschnitzer:* Herr Fadinger, ich habe einige grundsätzliche Einwände. 1. Sie machen viel Gebrauch von Übereinstimmungen, die leicht als Elementarparallelen verstanden werden können (z. B. Leibwache, Zehent, Hofgesellschaft, Geheimpolizei). 2. Sie gewinnen Ihr Gesamtbild, indem Sie auf eine Ebene bringen, was ganz verschiedenen Ebenen angehört: Wirklichkeit – Ideologie (des Herrschers – der Opposition) – landläufige Vorstellungen vom Tyrannen. 3. Sie unterscheiden zu wenig zwischen älteren und jüngeren Quellen; für Peisistratos z. B. würde ich mich allein auf Herodot stützen. 4. Die ältere griechische Tyrannis liegt zeitlich vor dem Erscheinen der Perser in Kleinasien, kann also nicht gut dem Vorbild orientalischer Großkönige gefolgt sein.

*V. Fadinger:* Ich will natürlich nicht von vornherein ausschließen, daß die von mir herausgearbeiteten Übereinstimmungen Elementarparallelen sein könnten. Doch rechnet Aristoteles im Tyrannenkapitel seiner „Politik“ immerhin mit der Möglichkeit, daß die Tyrannen ihre Herrschaftsmethoden von den Königen des Nahen Ostens und Irans übernommen haben. Noch deutlicher wird dies bei Herodot in seinem Bericht über die Phye-Prozession. Außerdem möchte ich zu bedenken geben, daß der Begriff „Tyrann“ aller Wahrscheinlichkeit nach ein ungriechisches Wort ist, das die Griechen wohl von den Lydern übernommen und bewußt erstmals auf den Usurpator Gyges angewendet haben. Nach den wenigen Hinweisen der Quellen zu urteilen, hat Gyges die Legitimationsriten des assyrischen Ištarkultes ausgeübt, um seine Gewalt-herrschaft mit dem Argument zu rechtfertigen, er sei von der Göttin mit der Wahl zum Gatten auch zur Herrschaft berufen worden. Daraus folgt doch, daß nicht nur der Begriff, sondern auch die mit ihm bezeichnete Art der Herrschaftsausübung ein „orientalischer“ Import waren.

Ich gebe Ihnen völlig recht, daß für die Ältere Tyrannis der Perserkönig als Vorbild ausscheidet. Doch darf man nicht das glaubwürdige Zeugnis des Strabon übersehen (11, 13, 9 p. 525 f.), wonach die Achaimeniden „die nur einem Gott zustehende Form der Verehrung“ (= Proskynese und Königsweihe) als Erben und Nachfolger der me-

dischen Großkönige von diesen übernommen haben und die Meder ihrerseits dies von den Assyrern gelernt haben. Dementsprechend meint Aristoteles, Politik 5, 9 (1313b), 9f. mit den „Barbaren“ die Assyrer, Lyder, Meder und Ägypter, weil die Perser allein nur für einen Vergleich mit der Jüngeren Tyrannis taugen. Wie schon Herodot erweitert er damit den Zeitraum für einen Vergleich auf die vor den Achaimeniden existierenden Königreiche des Vorderen Orients, um so auch die Ältere Tyrannis berücksichtigen zu können.

*K. Baltzer:* Das Bild von der ‚Tyrannis‘ ist geprägt durch die griechische, besonders die athenische Position. Das gilt in gewissem Maße auch von der Forschung. Es wäre wichtig, das Phänomen differenzierter zu beschreiben, je nach historischen, politischen und örtlichen Gegebenheiten. Seine Bedeutung als Übergangsstadium wäre zu klären.

Ein paar Punkte aus dem Bereich, den ich etwas übersehe, zur Diskussion: Nehemia kann im Alten Testament m.E. durchaus mit einem ‚Tyranen‘ verglichen werden. Seine Herrschaft und Autorität hat einen doppelten Aspekt: Er ist persischer Staatsbeamter; so kann er Anordnungen treffen, welche die Sozialordnung verändern, und Gesetze einführen. Zugleich gehört er als Judäer zu einer einflußreichen Familie; wahrscheinlich ist er davidischer Abstammung. Sein Ziel ist Rekonstitution und Veränderung alter Traditionen. Er gründet Jerusalem als Stadt neu, organisiert den Mauerbau. Städtische Autonomie im Rahmen des persischen Reiches und traditionelle Isonomie werden verbunden. Die Gleichheit im Hinblick auf die Gesetze ist ja im Alten Testament ein wichtiges Thema der prophetischen Predigt.

*M. Bernal:* I am willing to accept a certain Persian influence on the development of later Greek tyranny. However, there is a chronological difficulty in seeing this as a factor in Peisistratos' political behaviour. This is because Peisistratos launched his propaganda campaign with Phye in the 550s, while Cyrus did not conquer Lydia until 546.

In fact, as Mr. Fadinger stated himself, Herodotus believed that the quadriga associated with tyranny originated in Libya. This Libyan connection would seem to be confirmed by Herodotus' descriptions of the Libyan worship of Athena and the chariots driven by women; these suggest that Peisistratos may have been influenced from the South rather than the East. The key figure here would seem to be the Pharaoh Amasis, whose reign began in 570. His capital was at Sais on the Egypto-Libyan border. The sacred name of Sais was *Ht Nt*, House or Temple of Neit. Whether or not *Ht Nt* was – as I believe – the origin of the names Athena and Athenai, Plato reports that in Solon's time the two cities were seen as related by having been founded by the same goddess; Neit was seen by Herodotus and Plato as the Egyptian counterpart of Athena. There is no doubt that this is how Amasis saw it, as his gifts to the temples of Athena at Athens and Lindos clearly had a religio-political motive. Thus both the promotion of the cult of Athena in Athens in the 560s and Peisistratos' use of it in succeeding years should be seen in terms of Amasis' influence.

This is not to say that all aspects of Greek tyranny which had begun over a century earlier came from this source but merely that Saite Egypt and its image influ-

enced the tyranny of Peisistratos and possibly that of Polykrates in the 530s. Not only was Samos the leading Greek trading partner with Egypt at this time but Polykrates was personally close to Amasis towards the end of the Pharaoh's reign. Thus, to the extent to which these sixth-century tyrants influenced later ones, it could be said that there was a significant Egyptian influence on fifth- and fourth-century tyrants in the direction of what Prof. Assmann has called the "Kompaktheit" of religion and politics.

## VII. Zu den Referaten Nicolai und Spahn

*F. Gschnitzer:* Herr Nicolai, im ganzen stimme ich Ihnen zu, im einzelnen würde ich die Akzente etwas anders setzen. Ich habe Zweifel, ob die Dichter einer ‚Gefolgschaftsverweigerung‘ wirklich so positiv gegenüberstehen. In Buch 9 der Ilias will Agamemnon das Unternehmen aufgeben, Diomedes vor Ilion bleiben; Diomedes hat in der Sache recht, wird aber nichtsdestoweniger von Nestor heftig angegriffen: das liefe auf Bürgerkrieg hinaus. – Die Mehrheit in Ithaka verweigert dem heimgekehrten Odysseus die Gefolgschaft, ja sie will an ihm den Tod ihrer Angehörigen rächen; der Dichter aber steht auf der Seite des Odysseus. – Die ‚Gefolgschaftsverweigerung‘ des Achilleus wird doch im ganzen negativ beurteilt; sie hat für alle, einschließlich Achilleus, schlimme Folgen. – Die Meinung der Dichter scheint mir zu sein, daß die Führer gutem Rat folgen und die Ratgeber sich mit ihrem Rat nicht zurückhalten sollten; aber der Autorität den Gehorsam zu verweigern, empfehlen die Dichter nicht.

*W. Nicolai:* Sie haben insofern recht, als der Iliasdichter natürlich nicht zu einer grundsätzlichen Gefolgschaftsverweigerung gegenüber dem Anführer aufruft. Im Normalfall wurde koordiniertes Handeln damals zweifellos dadurch gewährleistet, daß der Führer zeigte, wo es langgeht, und die Leute ihm folgten. In jenen (zwar seltenen, für die Gemeinschaft aber sehr bedrohlichen) Situationen jedoch, wo der Anführer offensichtlich auf dem falschen Weg und gleichzeitig für guten Rat unzugänglich ist, empfiehlt der Iliasdichter seinem Publikum meines Erachtens in der Tat, ihm solange cou ragiert den Gehorsam zu verweigern, bis er dadurch wieder zur Einsicht kommt. Solche Gefolgschaftsverweigerung gegenüber einem starrsinnigen *basileus* mag für den einzelnen riskant sein; doch für die Gesamtheit ist das mit blindem Gehorsam verbundene Risiko noch viel größer. – Die von Ihnen angeführten drei Beispiele scheinen meiner These nicht zu widersprechen. Die 9,63 f. von Nestor geäußerte Kritik richtet sich offenbar (auch nach Meinung der Kommentare) nicht gegen Diomedes, sondern gegen Agamemnon. Da Odysseus in der Odyssee durchweg als der ‚gute‘ Führer dargestellt ist, wird selbstverständlich auch die Gefolgschaftsverweigerung der Freier bzw. ihrer Angehörigen vom Dichter negativ bewertet. Achills Gefolgschaftsverweigerung ist bis zum 9. Gesang nicht nur berechtigt, sondern – um seiner *time* willen – sogar unumgänglich; erst mit der Zurückweisung von Agamemnons großzügigem Wiedergutmachungsangebot macht er sich schuldig.

*W. Eder:* Trotz der Gefolgschaftsverweigerung, Herr Nicolai, kommt es in keinem Fall zu einem endgültigen Bruch mit dem Führer und auch nicht zu einem Wechsel von einer Gefolgschaft in eine andere. Gibt es über die soziale Bindung hinausgehende Mechanismen der Gefolgschaftsbildung, die die Auflösung der Gefolgschaft verhindern?

*J. Assmann:* Vielleicht läßt sich die implizite Axiomatik politischen Denkens und Handelns grob einteilen in solche, die das Chaos von unten, und solche, die es von oben fürchten. Mißtrauen „nach unten“ (negative Anthropologie) führt typischerweise zur Ausbildung von Institutionen, die das Volk bändigen und kontrollieren sollen. Mißtrauen „nach oben“ führt zu Institutionen, die die Macht bändigen und kontrollieren (z. B. Herrschaft auf Zeit, Rechenschaftspflicht der Herrschenden, etc.). Ägypten, Indien, China und Persien würden dann zum ersten, Israel, Griechenland, Karthago, die Phönizier und das republikanische Rom zum zweiten Typ gehören.

*P. Spahn:* Herr Nicolai sprach in bezug auf die homerische Gesellschaft von „Klassenlosigkeit“. Das könnte die Vorstellung von einer klassenlosen Urgesellschaft evozieren, was wohl nicht gemeint sein dürfte. Aber auch die Annahme, daß bei Homer noch wenig auf eine ausgeprägte Adelschicht hindeute, scheint mir problematisch. Wenn Historiker in diese Richtung argumentieren, lesen sie die Epen nicht naiv, sondern gegen den Strich, unter einer bestimmten Prämisse. Denn *prima vista* ergeben diese doch das Bild einer sehr kultivierten Welt von Herrschenden, den *basileis*, die sich von den übrigen Menschen deutlich genug abheben. Der Verdacht liegt freilich nahe, daß die sozialen Unterschiede in der heroischen Welt von Homer ähnlich überhöht dargestellt werden wie deren materieller Reichtum.

Die historische Kritik macht deshalb – was den Realitätsgehalt angeht – zu Recht Abstriche: aber weniger im Hinblick auf die Zeit Homers, als auf die vorausgehenden Jahrhunderte der Dark Ages, die sich in den Epen auch widerspiegeln. Für die Abfassungszeit der Epen rechnet man dagegen allgemein mit einer zunehmenden sozialen Differenzierung: Spätestens im 8. Jahrhundert muß jene Adelschicht sich ausgebildet haben, die man aus archäologischen Zeugnissen und in der Folgezeit auch aus literarischen erschließen kann; sie ist sehr wahrscheinlich nicht innerhalb weniger Jahrzehnte entstanden.

Diese adligen Herren waren doch vermutlich in erster Linie der Adressatenkreis der homerischen Epen. Die zentrale These von Herrn Nicolai: daß es den Dichtern und Sängern um die Herstellung eines Konsenses innerhalb der gesamten Gesellschaft ging, leuchtet mir sehr ein. Aber setzt dieser Deutungsansatz voraus, daß man sich den Abstand zwischen den Adligen und dem Volk zu Homers Zeit eher klein vorzustellen hat? Und daß man die gesamte Gemeinde als Publikum des Epen-Vortrages annimmt? Ich finde die Konsens-Intention im Gegenteil gerade dann plausibel, wenn man sie vor dem Hintergrund einer im 8. Jahrhundert verstärkten sozialen Differenzierung und der damit zusammenhängenden Konflikte sieht.

*W. Nicolai:* Die Art des Gefolgschaftsverhältnisses zwischen dem Anführer und seinen Leuten dürfte jeweils von den äußeren Umständen abhängig gewesen sein: in

Friedenszeiten, unter Berücksichtigung der weitgehenden Autarkie der *oikoi*, eher locker und vermittelt indirekter Einflußnahme, im Kriegsfall dagegen und bei anderen auswärtigen Unternehmungen wesentlich straffer und gebieterischer. Die in der Ilias empfohlene Gefolgschaftsverweigerung ist nie grundsätzlicher Art und nie gegen den Führungsanspruch einer bestimmten Person gerichtet, sondern hat immer nur das begrenzte Ziel, die Gemeinschaft vor den verhängnisvollen Folgen eines momentanen Fehlverhaltens ihres (im übrigen unangefochtenen) Führers zu bewahren. Wenn in den Irrfahrtengeschichten der Odyssee umgekehrt die heimliche oder offene ‚Gefolgschaftsverweigerung‘ gegenüber Odysseus (beim Schlauch des Aiolos und den Rindern des Helios) nachteilige Folgen für die Gemeinschaft hat, so deshalb, weil dieser (einzig das Kyklopenabenteuer in gewisser Weise ausgenommen) seine Führungsaufgabe stets vorbildlich erfüllt.

Obwohl die (kleineren und größeren) *basileis* bei Homer unbestreitbar die führende Rolle spielen, scheint es mir doch zweifelhaft, ob sie bereits eine von den übrigen Kriegern bzw. Bauern politisch und gesellschaftlich deutlich abgehobene ‚Adelschicht‘ bilden. Wenn der Iliasdichter im Achaierlager fast ausschließlich der Interaktion zwischen den ‚Königen‘ seine Aufmerksamkeit schenkt, so ist dies wohl weniger auf einen soziologischen Numerus clausus als vielmehr auf seine poetische Ökonomie zurückzuführen (die Wegblendung der Nebenfiguren ist der Preis für die fiktive Ausweitung des Geschehens zu einem panhellenischen Feldzug). Die Schlachtszenen der Ilias und mehr noch die Odysseehandlung (sowohl im Irrfahrtenbericht wie auf Ithaka) dürften der Alltagsrealität des 8. Jahrhunderts wesentlich näherkommen: hier spielt die vertikale Interaktion zwischen *basileus* und *laos* bzw. *demos* eine wesentlich wichtigere Rolle als die horizontale Abgrenzung einer Adelschicht von der übrigen Bevölkerung. Auch die Bedeutung der *agore* als des Ortes, an dem in der Ilias die politischen Entscheidungen getroffen werden, spricht meines Erachtens gegen die Existenz einer voll ausgebildeten ‚Adelsherrschaft‘ (wenn in Ithaka, während Odysseus‘ Abwesenheit, zwanzig Jahre lang keine Gemeindeversammlung stattgefunden hat, so kommt darin nicht die Bedeutungslosigkeit dieser Veranstaltung, sondern die Führungslosigkeit des *demos* von Ithaka zum Ausdruck). Und was den Adressaten der homerischen Epen betrifft, so mag dieser – je nachdem – entweder der *basileus* mit seiner Festversammlung oder auch einmal ein exklusiver Kreis von *basileis* gewesen sein; grundsätzlich jedoch war der *demos* vom Sängervortrag wohl ebensowenig ausgeschlossen, wie er es von der *agore* war (zumal die Odyssee speziell auf die Erwartungshaltung eines einfacheren Publikums berechnet zu sein scheint!).

M. Görg: Es ist in der alttestamentlichen Wissenschaft im Zuge eines wachsenden Interesses an einer tendenzkritischen Auslegung bedeutsam geworden, nach besonderen politischen und gesellschaftlichen Prozessen Ausschau zu halten, die zu qualifizierten Reaktionen in der Literatur geführt haben könnten, so daß literarische Äußerungen immer auch unter der Rücksicht betrachtet werden sollten, ob sie systemfreundlich oder systemkritisch orientiert sind. Kann man bei der Analyse der epischen Literatur Altgriechenlands, insbesondere bei bestimmten Erscheinungen der homerischen Gesellschaft, wie dem Phänomen der hier angesprochenen Gefolgschaftsverweigerung

oder der Rolle des Demos, auf administrative oder politische Entwicklungen in der zeitgenössischen Gesellschaftsordnung zurückkommen, die den Anlaß zu einer einschlägigen literarischen Gewichtung in der epischen Dramaturgie gegeben haben könnten?

*F. Crüsemann:* Für einen Vergleich von Israel und Griechenland dürfte die Frage nach dem Adel und seiner Rolle zentral sein, und hier wieder scheint mir die Frage, in wessen Hand die Rechtsprechung lag, besonders wichtig. Bei Hesiod liegt sie bei den „Königen“ (*basileis*); welche Rolle spielten die übrigen Freien (die in Israel zur Rechtsgemeinde am Tor zusammentreten)?

*W. Nicolai:* Als epische Sänger, die sich wohl traditionell an die gesamte Gemeinde wenden, sind Ilias- und Odysseedichter von vornherein (schon um möglichst weitreichende Anerkennung zu finden!) nicht auf Polarisierung, sondern auf Vermittlung und Konsens bedacht. Prinzipiell haben sie daher zweifellos als ‚systemfreundlich‘ zu gelten, obwohl sie in *einem* Punkt offensichtlich eine ‚Systemverbesserung‘ bewirken wollen: nämlich eine Modifizierung der herkömmlichen Oikos-Ethik (die ganz auf das Eigeninteresse fixiert ist) zugunsten von mehr Rücksichtnahme auf bzw. mehr Engagement für das Gemeinwohl der Polis. Rückschlüsse auf konkrete politische Entwicklungen in der zeitgenössischen Gesellschaftsordnung sind, da historische Zeugnisse fehlen, wohl kaum möglich.

Die Rechtsprechung lag – wenn die Szene in der Schildbeschreibung (Ilias 18, 497–508) als repräsentativ gelten darf – primär in der Hand der Geronten (der ‚Ältesten‘), die wohl mit den in Hesiods Erga genannten *basileis* (also den führenden Männern der Gemeinde) identisch sind. Der Prozeß wurde öffentlich auf dem Versammlungsplatz (*agore*) durchgeführt, und zwar in Form eines Wett-Richtens, bei dem derjenige unter den Geronten den (von den Prozeßgegnern gemeinsam aufzubringenden) Preis zugesprochen bekam (durch die Akklamation der *laoi* oder – eher wohl – auf Grund einmütiger Zustimmung beider Parteien), der „den gerechtesten Urteilsspruch“ vorschlug (508).

*H. Matthäus:* Zur Frage sozialer Differenzierung im Griechenland des 8. Jahrhunderts v. Chr.: Archäologisch gesehen, deuten Grabsitten und Grabkult in Griechenland im 8. Jahrhundert auf eine deutliche soziale Differenzierung, auf die Herausbildung einer Aristokratie. Es läßt sich dies – etwa im Kerameikos von Athen – weniger an den Grabbeigaben selbst als an den über den Gräbern weithin sichtbar aufgestellten Denkmälern, monumentalen Grabamphoren und Krateren, ablesen, die das Brauchtum einer offenbar relativ geschlossenen, wohlhabenden Gruppe der Bevölkerung spiegeln, welche nach öffentlicher Selbstdarstellung strebt. Vorausgesetzt, daß man die Bildinhalte aufwendig bemalter geometrischer Vasen als Schilderungen zeitgenössischen Lebens interpretiert, verdichtet sich dieser Befund noch: In den Bildern tritt die Lebensweise einer Aristokratie hervor, die von kriegerischem Ethos geprägt war, die ihren Reichtum bei Bestattungsfeierlichkeiten (Prothesis, Ekphora, Leichenspiele) in ihrem Gemeinwesen betont zur Schau stellte. Heranziehen könnte man ferner das Motiv-

brauchtum in städtischen wie panhellenischen Heiligtümern der gleichen Zeit, vornehmlich die nun gehäuften Weihungen von Dreifußkesseln, auch sie Ausdruck eines deutlich gestiegenen Selbstbewußtseins einer sozial privilegierten Gruppe.

Der Aspekt des sehr betonten Strebens nach öffentlicher Repräsentation verbindet die Aristokratie des 8. Jahrhunderts mit jener in der Welt der voll entwickelten Polis des 7. und 6. Jahrhunderts. Auch dort verbinden sich Besitz und materieller Wohlstand mit kriegerischer Attitude, gemeinsamem Brauchtum (Symposion) und prononcierter Selbstdarstellung (Luxus bei Bestattungsfeiern, Grabdenkmäler) in der Öffentlichkeit.

*K. Raaflaub:* Ich kann Herrn Nicolai nur zustimmen: Die Beziehungen zur zeitgenössischen Wirklichkeit sind im Epos überaus deutlich; die vom Dichter durch Dramatisierung und Rede herausgearbeiteten Probleme müssen für die Gesellschaft des 8. Jahrhunderts hochaktuell gewesen sein. Allerdings muß man sich davor hüten, diese Gesellschaft als allzu undifferenziert darzustellen: auch wenn der Abstand zwischen der Führungsschicht und dem Rest der freien Bevölkerung, zumal den freien Bauern, im Vergleich zu später noch relativ gering ist, so verfügt diese Führungsschicht („Protoaristokratie“) doch über ein ausgeprägtes individuelles und kollektives Selbstbewußtsein und versucht sie, sich deutlich abzuheben und von den andern abzugrenzen; nicht zuletzt sollte man, wie jüngst etwa Uvo Hölscher und Joachim Latacz gezeigt haben, die Verfeinerung von Sitten und Lebensstil dieser Führungsschicht nicht unterschätzen. Die Entwicklung hin zur Bildung eines eigentlichen Adels steckt freilich noch in den Anfängen; manches wirkt deshalb eigentümlich widersprüchlich (vgl. zu alledem meinen Beitrag „Homer und die Geschichte des 8. Jahrhunderts v. Chr.“, in: *J. Latacz* [Hrsg.], *Zweihundert Jahre Homerforschung: Rückblick und Ausblick* [Stuttgart 1991] 205–56, bes. 230–38). M. I. Finleys Konstatierung, die wesentliche Trennlinie in dieser Gesellschaft verlaufe nicht zwischen Freien und Sklaven, sondern zwischen dieser Führungsschicht und dem Rest der Bevölkerung, ist wohl – zumal subjektiv – nicht unrichtig, aber aufs Ganze gesehen doch ebenso unpräzise und übertrieben wie umgekehrt Chester Starrs Kategorisierung der freien Bauern als „semi-aristocrats“.

Herrn Spahn möchte ich zu bedenken geben, daß das, was ich „Konzept der kollektiven Verantwortung“ nennen möchte, bei Homer in deutlichen Ansätzen vorhanden ist. Diese Verantwortung gilt der Gemeinschaft und nimmt den einzelnen wie das Kollektiv in die Pflicht. Im 1. und 2. Buch der Ilias und, noch prägnanter, in der Versammlungsszene des 2. Buches der Odyssee finden wir die Anfänge dessen, was sich später in einem langen Prozeß voll ausbilden wird (vgl. HZ 248 [1989] 11–19, 24–26). Wenn ‚Gemeinde‘ zu spezifisch ist, sollte man vielleicht unspezifischer von ‚Gemeinschaft‘ sprechen. Wichtig scheint mir aber, daß das Gemeinwohl nicht abstrakt, sondern ganz konkret ins Auge gefaßt wird: was sich im (privaten und in vieler Hinsicht noch weitgehend autonomen) Oikos des Odysseus abspielt, ist für die Gemeinschaft als Ganzes nicht unwichtig, weil es sich, indem es Blutvergießen und die Strafe der Götter provoziert, auf sie negativ auswirken kann. Daraus resultiert ein gemeinsames Interesse an einer guten und verantwortlichen Führung. Gewiß bildet das Volk noch

keine eigenständige politische Kraft und keinen ‚Bürgerverband‘, aber die Möglichkeit, daß es dazu werden könnte, wird mehrfach ins Auge gefaßt. Dabei spielt Solidarisierung eine wichtige Rolle, für die aber nicht der Adel, sondern die Gemeinschaft und das Gemeinwohl als Katalysatoren wirken.

*P. Spahn:* Meine Absicht war es, jenes „Konzept der kollektiven Verantwortung“ näher zu betrachten und am historischen Material zu überprüfen. Man kann m. E. generell annehmen, daß „kollektive Verantwortung“, wenn sie denn wirksam sein und nicht ein bloßer Appell bleiben soll, ein Verantwortungsbewußtsein der einzelnen Mitglieder des Kollektivs voraussetzt. Andernfalls bleibt eine Volksmenge manipulierbar und kann nicht zu einem eigenständigen politischen Faktor werden. Diese Prämisse gilt im Grunde bis heute, und sie läßt sich auch auf das archaische Griechenland anwenden.

Man kann sie dort auf zweierlei Weise überprüfen: einerseits an der politischen Ereignisgeschichte, insofern Bürgergemeinschaften erst unter bestimmten Voraussetzungen (etwa mit dem Aufkommen der Hoplitenphalanx) politische Verantwortung kollektiv wahrnahmen und in die Praxis umsetzten. Andererseits aber – und darum ging es mir hier – läßt sich auf der Ebene des politischen Denkens zeigen, wie dieses Bewußtsein, das man m. E. nur von außen betrachtet „kollektive Verantwortung“ nennen kann, sich erst über einen längeren Zeitraum hin allmählich herausbildete. Und es lassen sich mit unseren Quellen sogar einzelne Stadien dieser Bewußtseinsveränderung darstellen und belegen.

So ist bei Homer durchaus schon die bewußte Unterscheidung von gemeinschaftlichen und privaten Angelegenheiten festzustellen (am deutlichsten in Od. 2,44 f.). Betont wird auch an verschiedenen Stellen die Pflicht des jeweiligen Führers, für die Belange – zumal den militärischen Schutz – eines Kollektivs einzutreten; das Musterbeispiel ist Hektor. Hier kann man mit Recht von politischer Verantwortung bzw. einer Verantwortung für das entsprechende Kollektiv sprechen. Aber diese setzte – ich denke: notwendigerweise – beim einzelnen an. Wenn nun „die Vielen“ zu einem ähnlichen Zweck aufgerufen wurden (wie von Mentor in Od. 2,239 ff.), konnte ein solcher Appell nichts fruchten, solange die einzelnen in dieser Menge sich nicht verantwortlich fühlten.

Daß man davon noch weit entfernt war, wird nicht nur bei Homer sehr anschaulich. Auch wesentlich spätere Zeugnisse (wie z. B. die Gedichte Solons) lassen erkennen, wie eine Solidarisierung innerhalb des Demos einen sehr grundlegenden Bewußtseinswandel erforderte. Es mußte offenbar erst durch leidvolle Erfahrungen gelernt werden, wie individuelle und kollektive Interessen zusammenhängen. Und es zeigt sich, daß die Menge erst dann selbstbewußt und eigenständig politisch handelte, als eine Mehrheit begriffen hatte, daß man nicht für die Zwecke anderer den Kopf hinhalten mußte – auch nicht für das Gemeinwohl, wie andere es verstanden –, sondern für die je eigenen Interessen; und daß man diese nun politisch durchsetzen konnte, d. h. in einer gemeinschaftlichen Aktion und über die Institutionen der Polis. Dieses Stadium ist in Athen erst nach der Tyrannis erreicht und von Herodot (5,78) treffend beschrieben worden.

*V. Fadinger:* Herr Spahn, ist der Adel des homerischen Zeitalters durch einheitliche Kriterien als „Stand“ zu definieren, vergleichbar den Patriziern in Rom? Wenn nicht, was bedeutet der Begriff „Eupatriden“?

*P. Spahn:* Wie oben (in meinem ersten Votum in dieser Diskussionsrunde) bereits angesprochen, habe ich keine Bedenken, bei Homer und für das 8. Jahrhundert von einer Adelsschicht oder von einer Aristokratie zu sprechen. Doch möchte ich unterstreichen, daß der griechische Adel in dieser frühen Zeit – und in der Regel auch in den folgenden Jahrhunderten – keinen rechtlich definierten Stand bildete. Die Zugehörigkeit war nicht so eindeutig erkennbar wie etwa im Falle des römischen Patriziats. Die unterschiedliche Ausprägung des ständischen Elements war wohl wesentlich durch die je besondere Art des Königtums bedingt. Auch dürfte eine wichtige Rolle gespielt haben, daß der Adel in Griechenland, anders als in Rom, seine Macht nicht dauerhaft mit der Rechtsprechung verbinden konnte: Weder bei Homer noch bei Hesiod ist erkennbar, daß er über eine förmliche Gerichtsherrschaft verfügt hätte; übrigens auch nicht über ein dem römischen vergleichbares Klientelwesen.

Der Adel beruhte bei den Griechen in relativ starkem Maße auf persönlichen Qualitäten: auf dem Ansehen, der Kraft und dem Vermögen von einzelnen. Erblichkeit und Familientradition kamen zwar hinzu; aber sie führten nicht zu einem konsequenten Konnubium in Abgrenzung gegenüber dem Volk und nicht zu einer dauerhaften und die gesamte Gesellschaft prägenden Ständebildung. Eine solche läßt sich allenfalls in Ansätzen beobachten, wie etwa im Falle der athenischen Eupatriden im 7. Jahrhundert. Aber schon im 6. Jahrhundert mehren sich die literarischen Zeugnisse, in denen die Vermischung von Wohlgeborenen mit Neureichen beklagt wird. In der klassischen Polis löste sich dann der Adel immer mehr in einer breiten Schicht von Wohlhabenden auf. Als einen Stand kann man hier nur die Bürgerschaft insgesamt bezeichnen, die sich scharf von den Nichtbürgern (Sklaven, Metöken) abgrenzte. Die Vorstellung bürgerlicher Gleichheit (wie in der Isonomie und Demokratie) hätte wohl kaum in einer Gemeinde entstehen können, die von Grund auf durch Standesdenken geformt gewesen wäre.

*S. C. Humphreys:* My point concerns the question of individuality and individualization; it also relates to the sense in which the Homeric elite can be called a class.

I think we need to distinguish two senses of 'individualization', one concerned with personal identity and the other with social structure. Even in simple, homogeneous communities people are treated, and experience and present themselves, as 'individuals' in the former sense. Peculiarities of physical appearance, striking incidents of life history, differences in the style with which social interactions are managed and troubles are faced, are singled out in nicknames, remembered, and often deliberately accentuated and exploited by those into whose identity they have become incorporated. They contribute to the process of group dynamics by which individuals come to play particular functional roles (buffoon, mother-figure, mediator) within a group. Such individual traits are also appreciated and exploited in oral poetry (for Greece, see *K. J. Dover*, "The Poetry of Archilochus", in: *Archiloque. Entretiens sur l'antiquité clas-*

sique 10 [1963] 181–212). Individuality in this sense, however, does not necessarily affect life chances. Individualization in my second, sociological, sense refers to the probability that persons starting from similar social positions will have significantly different life histories. This probability is largely a function of increasing complexity of social structure. In a more complex society an individual's life chances are more influenced by personality, abilities and historical conjunctures, and less determined by the social position into which he or she was born. Personal identity is experienced differently. A sense of choice enters into it. All this, of course, provides material for poets and other creators of fictional characters.

Like Prof. Spahn, I have the sense that for Homer and his audience differences of personality were something more than variations of colour and tone in an essentially homogeneous and static world. Yet Homeric society, in comparative terms, was scarcely complex. It included a small number of travelling 'experts' – poets, doctors, diviners, smiths, shipwrights – but most of them will have learnt their skills from their fathers or other older relatives. Variation in life chances did not come in this case from complexity of social structure, but from the salience of competition and risk-taking in social experience and, above all, in values and collective representations.

This has a bearing on the question of class. Control over land and agricultural labour plays almost no part in Homer's description of his *aristoi*. One of the rare references to land (*Iliad* 12.310–21) seems to imply that a warrior may receive an estate (*temenos*) as a reward for his military prowess. The ability to recruit manpower for military expeditions or voyages in search of gifts, booty or trade goods may be more important than control of productive labour, which in the case of hired labourers (*thetes*) is equally casual (*Hans von Wees*, "Leaders of Men? Military Organisation in the *Iliad*", *Class. Quarterly* 36 [1986] 285–303; *S. C. Humphreys*, *Anthropology and the Greeks* [London 1978] 165–68). If we wish to apply the Marxian concept of class here, we must extend it to cover labour relations in military contexts. No such problem arises, in any case, in regarding the Homeric heroes as a status group in Weberian terms. They have a strong consciousness of the boundary between themselves and the ordinary *demos* or *laos*, shared norms of behaviour, pedigrees that legitimate their claims to high rank, and a marked concern with status honour.

The economic base of this elite, at least in its own perceptions, seems to consist largely of wealth captured in warfare and raiding or acquired through travel and gift-exchange. Homer depicts a predatory type of society – and predation, eventually institutionalized in the form of empire, characterizes Greek and Roman society throughout antiquity, as well as many societies of the ancient Near East. Military activity (sometimes in the form of paid service for non-Greek employers) was the main form of gainful employment, after agriculture, throughout ancient Greek history; a period of seeking one's fortune overseas in early manhood was probably normal both for elite and for peasants in the 8th to 6th centuries B. C. Hesiod prefers to minimize risk, but his father had travelled, and his brother and contemporaries have to be advised to restrict their sailing to a short season and to prefer large boats to small ones. War and voyaging held the imagination of the men of Homer's day, determined the characteristics they valued – military charisma, steadfastness, resourcefulness in dealing with

strange peoples and unforeseen problems, endurance – and gave them their sense of the fatefulness of character, the determinate effect of personality on life-chances. Fate and the gods also play a determinate role, but they work out their will in situations which the individual has entered through his own choice. Hector confronts Achilles, Odysseus leaves Calypso, because it has become deeply part of the personal style of the one to stand up as champion of his community and of the other to extricate himself from all the pitfalls that threaten the success of his journey. And the rich variety of character types in Homeric epic heightens our sense that the plot is authentically determined by character, rather than merely requiring it. (The question of the relation between plot, character and social experience could of course be pursued comparatively, both by focusing on resemblances and differences between Greek epic and tragedy and by looking at other cultures.)

*P. Spahn:* Frau Humphreys' Unterscheidung von zwei Verwendungsweisen des Begriffs „Individualität“ macht vieles klarer. Für meine Fragestellung war vor allem die zweite Bedeutung relevant: Es ging um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, den Zusammenhang von Individualisierung und sozialer Struktur, und darüber hinaus um die Problematik der sozialen Ausweitung von Individualisierung im Zuge der langwierigen Herausbildung der klassischen Polisgesellschaft (etwa zwischen dem 8. und dem 5. Jahrhundert). Ich denke, daß man in diesem Zeitraum in den kulturell führenden Poleis eine gewisse Zunahme gesellschaftlicher Komplexität feststellen kann, die sich allerdings nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ von derjenigen in der europäischen Neuzeit unterscheidet. Aber zweifellos zeigen Phänomene wie die Verbreitung von Schriftlichkeit, Wissenschaft, Münzgeld und Urbanisierung eine wesentliche Komplexitätszunahme im Laufe der archaischen Epoche an. Das bedeutet nicht nur, daß nun die Lebenschancen mehr von individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten abhingen. Es heißt auch, daß überkommene soziale Bindungen ihre Funktionen veränderten oder verloren: mit der Folge einer gewissen Vereinzelung, einer Verstärkung der Eigenständigkeit des einzelnen. Unter diesem Aspekt scheint mir eine zusätzliche, und zwar eine historische Differenzierung des generellen soziologischen Begriffs von Individualität nötig. Denn zu bestimmten Zeiten ist diese mehr auf die Einzigartigkeit von Menschen ausgerichtet, zu anderen dagegen primär auf deren Selbständigkeit und Autarkie.

Für die antiken Gesellschaften und deren Entstehung ist zweifellos die Herausbildung und Verbreitung letzterer von Bedeutung. Entscheidend war hier, daß der Prozeß einer so verstandenen Individualisierung nicht nur den Adel, sondern auch freie Bauern erfaßte. Diese spielten im Hinblick auf die Autarkie für die Polis eine größere Rolle als Handwerker und Kaufleute. Hierin zeigt sich wiederum die spezifisch antike Art von Individualisierung, im Unterschied etwa zu jener in der europäischen Bürgergesellschaft seit dem Mittelalter.

Aus dieser Sicht ergibt sich für mich allerdings eine andere Akzentuierung der Frage der antiken Klassenbildung. Auch wenn man, wie es Frau Humphreys betonte, die durchgängig große Bedeutung von Krieg und Raub für die alten Griechen seit Homer nicht bestreiten kann, spielt für meine Betrachtung der individuelle Grundbesitz

und die auf den Oikos konzentrierte Wirtschaft die Hauptrolle: *oikonomia* als die typisch griechische, ja typisch antike Wirtschaftsweise und Basis der Gesellschaft. Sie impliziert vor allem: Privateigentum an Grund und Boden sowie Sklaverei. Wie der Krieg als „die große Gesamtaufgabe, die große gemeinschaftliche Arbeit“ mit dieser klassisch-antiken Wirtschaft und Gesellschaft aufs engste zusammenhängt, dazu läßt sich nicht nur bei *Max Weber*, sondern schon bei *Marx* (in den „Grundrissen“ [Berlin 1974] 375 ff.) manch Erhellendes finden.

*W. Nicolai*: Ich will keineswegs bestreiten, daß es im 8. Jahrhundert eine ausgeprägte soziale Differenzierung und mächtige *basileis* gab. Aber die für eine ‚Adelsherrschaft‘ doch wohl typischen Züge wie distanzierendes Standesbewußtsein, horizontale Standessolidarität und (mit Zwang verbundene) wirtschaftliche Ausbeutung des Bauernstandes kann ich in den homerischen Epen nicht finden und ziehe daraus den Schluß, daß die (ursprünglich teilweise wohl aus verwandtschaftlichen Beziehungen entstandenen) Gefolgschaftsverhältnisse im 8. Jahrhundert vermutlich noch mehr auf freiwilliger Kooperation (in beiderseitigem Interesse) als auf gewaltsamer Unterdrückung beruhten.

*P. Spahn*: Ich möchte dem an früherer Stelle der Diskussion sichtbar gewordenen Mißverständnis entgegentreten, ich sähe die Individualisierung im frühen Griechenland im Kontext einer noch undifferenzierten, „urdemokratischen“ Gesellschaft. Ich betone im Gegenteil die sich spätestens im 8. Jahrhundert verstärkende soziale Stratifikation, die sich m. E. auch bei Homer widerspiegelt. Allerdings möchte ich, ähnlich wie zuvor Herr Nicolai, auf das Fehlen ständischer Elemente hinweisen. Solche gehören offenbar nicht notwendig zu einer von Adligen dominierten Gesellschaft; und bezeichnenderweise tauchen sie auch in der späteren griechischen Geschichte kaum auf.

Bemerkenswert scheint mir, daß schon zu Beginn der archaischen Epoche bei den Griechen Strukturen vorhanden waren, die für Gleichheit eher förderlich waren. Die homerische Aristie, also der fast zwanghafte Wunsch, die anderen zu übertreffen (*Ilias* 6,208), spricht weder für festgefügte Hierarchien noch für ständische Geschlossenheit. Zur Ausgangslage, wie sie wohl hauptsächlich während der Dark Ages entstanden war, gehörte zwar keine „Urdemokratie“, aber ein freies Bauerntum und das Fehlen sowohl fester Klientelbeziehungen als auch familienübergreifender Sippenverbände – kurz: all jene Faktoren, welche die bäuerliche Welt Hesiods und dann die Hoplitropolis ermöglichten.

## VIII. Schlußdiskussion

*W. Röllig*: Gegenüber einer Auffassung, die den Griechen eine Art „Urzustand“ zubilligt, bei dem sie weder kulturelle Errungenschaften noch Institutionen kannten, möchte ich einen Gedanken von K. Raaflaub betonen: Nur ein Gemeinwesen, das in seiner gesellschaftlichen Stratifikation, in seiner religiösen Vorstellungswelt und in sei-

nen kulturellen Bedürfnissen bereit und fähig war, Epen wie die homerischen zu schaffen, war auch in der Lage, im Mit- und Gegeneinander mit altorientalischen Kulturen eine eigene politische Lebensform mit eigenen Normen zu entwickeln und das, was ihr wichtig schien, zu übernehmen. Die Traditionen der minoischen und mykenischen Zeit waren vielleicht nur noch schwach, aber sie waren wirksam, und die Aufnahmebereitschaft für „orientalisches“ Denken setzt die Fähigkeit voraus, zu verstehen und zu selektieren. Das alles war vorhanden – und folglich bereits eine stark differenzierte und stratifizierte Gesellschaft.

*J. von Ungern-Sternberg:* Wünschenswert ist zunächst ein umfassender Vergleich der homerischen Epen mit den altorientalischen – in einzelnen Motiven wie im gesamten Aufbau. Ohne diese Bestandsaufnahme wird die – berechnete! – Frage nach der Eigenart der Griechen in diesem Fall wie in anderen als zweiter Schritt vor dem ersten getan. Die Tendenz indes, den Alten Orient entweder ganz auszublenden oder vorschnell beiseite zu schieben, hat gravierende Folgen. Sie führt nämlich ganz unvermeidlich zu einer reduktionistischen Sicht der Griechen des 8. Jahrhunderts als kulturell wie gesellschaftlich ‚ursprünglich‘, ‚primitiv‘ und dergleichen. Allein die Qualität der homerischen Epen spricht aber vornehmlich eine andere Sprache. Sie ist nicht nur mit der individuellen Leistung einer oder zweier Dichter zu erklären, auch nicht zusätzlich mit der innergriechischen Tradition mündlicher Dichtung, sondern eben auch – in einem noch näher zu bestimmenden Ausmaß – mit dem reichen altorientalischen Erbe, das den Griechen im 9./8. Jahrhundert bekannt wurde.

*H. Sancisi-Weerdenburg:* Three thousand years of history is a long stretch, the Near East is a vast territory. If, as frequently happened during these discussions, we consider this as a given entity, we are creating a distortion as large as, for example, in treating Greek and Roman history, including both the Mycenaean times and the early Middle Ages, as one period with a well definable identity. Every classical scholar would rightly protest against such indiscriminate labelling, but there seem to be far less problems in dealing, under the term “oriental civilizations”, with three millennia full of small states and large empires, of cities and mobile pastoralists, of monotheistic and polytheistic religions, of a wide range of cultural, political and social developments, all taking place in a by no means uniform natural habitat; in using such indiscriminate terminology and approaches, it is suggested that there is a great degree of unity in that period of history and, moreover, that such unity is prevalent over diversity. “Oriental civilization”, I would like to suggest, exists only in the eyes of the beholder.

Another proposal against which I would like to plead is that of “awarding prizes”, mentioned by Mr. Bernal in his introductory paper. We are just about to liberate ourselves from nineteenth-century attitudes towards classical culture which were partly responsible for leading scholarship onto the path of chauvinism and racism. Prizes were then awarded to the Greeks. It is not the fact that they were awarded to the *Greeks*, it is the fact that they were awarded *at all* which, in my understanding, has been so detrimental. History is as chaotic as chaotic mathematics. Some small input in a given system at some place may result in changes of an entirely different nature else-

where. Should we award a prize to the input-factor, to the system which transforms it, or to the output-element? It seems to me preferable to study the process as it works and leave the distribution of awards – if at all – to politicians. Meanwhile we might as well try to refine our perception of three millennia of Greek and Near Eastern history by fine-tuning our instruments and eliminating crude and value-ridden concepts such as “Oriental civilizations”. Such a term would only be valid if it could be proved that all these cultures and their various histories share more features rather than that they possess characteristics which distinguish them from each other.

*P. Machinist:* I would like to note briefly one other aspect of Near Eastern – Greek comparisons: the importance of self-consciousness or self-reflexivity. In a sense, of course, identity, the awareness of the self, is a matter all humans, and human societies, confront at some points in their existence. But self-awareness as a cultural characteristic, as something emphasized and valued in the oral and written traditions of a community, is much less common. It is precisely this which is given a high profile in the Greek tradition, and which, in fact, is to be associated with the emergence of classical Greek culture in its many manifestations. But with the partial exception of ancient Israel, it is precisely self-awareness, both at the individual and at the societal level, which appears so elusive – though by no means totally absent – in the cultures of the ancient Near East before Hellenism, as measured in their written and iconographic remains.

*F. Crüsemann:* Die angesprochene Frage der Sklaverei scheint mir in der Tat ein wichtiges Beispiel, um die Sonderentwicklung in Israel zu beschreiben, und die methodischen Probleme, die dabei auftreten. Nach den alttestamentlichen Quellen gab es in Israel bis zur Staatenbildung und noch danach, also etwa bis ins 9. Jahrhundert, keine Sklaverei in größerem Ausmaß (von gelegentlichen Kriegsgefangenen abgesehen). Trotz der Sklaverei in den Nachbarkulturen ergab sich das aus den kleinbäuerlichen Verhältnissen. Die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung, die dann vor allem im 8. Jahrhundert zur Verbreitung von Schuldklaverei führt, wird von den Propheten auf das heftigste kritisiert (Am. 2,6 u. a.). Das etwa gleichzeitig entstehende schriftliche Recht enthält Sklavengesetze, die ganz in der Tradition des altorientalischen Rechts stehen. In den gleichen Texten zeichnet sich aber mit Zinsverbot, Schuldenerlaß im Sabbatjahr, Asyl für entlaufene Sklaven etc. die spezifische ethische und rechtliche Entwicklung Israels ab, und sie wird zugleich in den Anfang des Volkes zurückprojiziert. Die Besonderheit Israels war weder am Anfang bereits da – bestenfalls mag es Ansätze gegeben haben, doch archäologisch erscheint Israel wie eines der Nachbarvölker –, noch tritt sie, wie heute gelegentlich angenommen wird, in einer plötzlichen Großmutation erst in der Exilszeit auf, sondern sie tritt in vielen historisch verfolgbaren Schritten allmählich in Erscheinung. Dabei wird trotz gleicher Herausforderungen und vielfacher Gleichheit der Traditionen erkennbar anders reagiert. Der Pauschalvergleich hilft deshalb wenig, er führt vielmehr auf ein Bild, das, wie die Forschungsgeschichte zeigt, höchst gegensätzlich interpretiert werden kann. Erst eine gewisse Detailliertheit macht Vergleiche sinnvoll und fruchtbar.

*M. Bernal:* Despite the lack of attestation, I very much doubt that there was no slavery in Israel in the eleventh and tenth centuries. However, I agree that there was far less chattel slavery in Israel than in contemporary Phoenicia. The reason for this was simply that Israel had an agricultural economy suitable for peasant and helot production, while Phoenicia had a specialised one of commerce and manufacture and, as I insist in my paper, had the means to import slaves by sea, making it difficult if not impossible for them to run away.

*J. Assmann:* Ich möchte hier nur zwei Stichworte aufbringen. Zunächst „Tyrannis“: eine Form politischer Herrschaft, die von den Griechen nicht nur explizit als orientalischer (persischer) Import gedeutet, sondern auch extrem negativ bewertet wurde: ein typisches Beispiel „negativen“ Kulturkontakts. Die Frage ist aber, ob sich mit dieser Wertung nicht auch eine verzerrte Sicht des Phänomens überliefert hat. Die Tyrannen der griechischen Welt übernehmen Verhaltens-, Handlungs- und Legitimationsmuster nicht etwa der „normalen“ orientalischen Herrscher, sondern von Usurpatoren. Diese legitimieren sich typischerweise durch soziale Reformen, Allianz mit den Unterschichten gegen den Adel und besondere persönliche Beziehung zu einer Gottheit.

Schließlich „Individualität“ und „Verantwortung“: eine scheinbar typische griechische Errungenschaft. In Wirklichkeit entwickeln sich entsprechende Phänomene viel früher und teilweise auch ausgeprägter in Ägypten in Verbindung mit der Idee vom Totengericht und in Mesopotamien in Verbindung mit der hier ganz besonders früh und reich entwickelten Rechts-, insbesondere Vertragskultur.

*K. Raaflaub:* Vielleicht darf ich als der Einladende das letzte Wort beanspruchen. Im Verlauf dieses Kolloquiums sind mehrere Bereiche erwähnt worden, in denen sich in einzelnen oder mehreren nahöstlichen Kulturen und im archaischen Griechenland ähnliche ideelle oder konzeptionelle Schwerpunkte finden: Beispiele sind das Problem der Gerechtigkeit, die Verantwortung des Königs oder sozial Starken für die Schwachen, oder auch die Handhabung der Schuldabhängigkeit und die Verpflichtung zum Schuldenerlaß und zur Befreiung der Schuldknechte. Die Kollegen Seybold und Ungern-Sternberg haben sogar die Möglichkeit einer mindestens Teile der Ägäis und des Nahen Ostens umfassenden Koine erwähnt. Daraus ergeben sich mindestens zwei Fragen: Die eine, die immer wieder aufgekommen ist, betrifft die Wege, Methoden und Voraussetzungen der Übermittlung und Absorption solchen Gedankenguts, die andere, weniger diskutierte, das Verhältnis von transkultureller Gemeinsamkeit und Eigenleistung eines Individuums oder einer Gesellschaft. Hier müßte jetzt in detaillierter Untersuchung weitergeforscht werden. Zwei Beispiele: Falls einerseits Hesiod aus nahöstlicher Überlieferung nicht nur den Sukzessionsmythos und andere Mythen, sondern auch entscheidende Elemente seines Rechtsdenkens und seiner „Weisheitslehre“ übernommen hat, wie hat er diese auf seine spezifische Lebensumgebung übertragen und ihr angepaßt, wie sind diese im Verlauf eines solchen Adaptationsprozesses umgeformt worden, und wie verteilt sich am Ende Fremdes-Übernommenes und eigenständig Griechisches bzw. Hesiodisches? Falls sich andererseits auch im solonischen Denken und in seiner Bewältigung der attischen Schuldproblematik

Einflüsse einer viel älteren und überregionalen Koine finden, worin stimmt das Solonische mit dem andern überein, und worin unterscheidet es sich? Ist Solon also originell oder nicht, bzw. worin besteht unter diesen neuen Umständen seine Originalität? Und inwiefern läßt sich solche ‚Originalität‘ durch die spezifischen Bedingungen der griechischen Polis erklären? Ob sich auf solche Fragen präzise Antworten finden lassen oder nicht, ist wohl weniger wichtig, als daß sie gestellt und untersucht werden. Denn m. E. können nur auf der Grundlage solch spezifischer und punktueller Einsichten mit einiger Zuversicht umfassendere Problemkomplexe angepackt und Antworten auf solch grundsätzliche Fragen gesucht werden wie die, ob und in welchem Umfang das frühe griechische politische Denken und Handeln und allenfalls sogar wichtige Strukturen der Polis auf eine solchermaßen ältere und weit verbreitete Tradition zurückgeführt oder doch wenigstens mit ihr verbunden werden können.

Einen Anfang haben wir gemacht, aber wie vieles hier noch zu tun bleibt, ist uns allen wohl erst im Verlauf unserer Gespräche bewußt geworden. Ich hoffe, daß jemand unsere Fragen und Anregungen aufnehmen und einer Antwort näherbringen wird. Die Funktion solcher Tagungen besteht ja vor allem auch darin, ein Gespräch in Gang zu bringen und die Probleme genauer zu bestimmen. Das wenigstens ist uns gelungen. Ich danke Ihnen.

Walter Eder

## Epilog

Als Kurt Raaflaub, der Initiator und Organisator dieser Konferenz, längst vor ihrem Beginn für diesen letzten Beitrag den etwas angestaubten Titel „Epilog“ vorschlug, wußte er bereits, daß am Ende dieser geographisch und inhaltlich breit angelegten Tagung weder eine „Zusammenfassung“ noch ein „Nach-“ oder „Schlußwort“ möglich sein werde. Die Breite des Stoffes und die Fülle der beteiligten Disziplinen ließen ein Kaleidoskop von Themen und Meinungen erwarten, das wohl kaum zu einer zusammenfassenden und klärenden Synthese zusammenzufügen war. Ein „Nachwort“ oder gar „Schlußwort“ hätte wiederum den trügerischen Anschein erwecken können, die Suche nach fremden Anteilen oder Ursprüngen der griechischen Zivilisation könne in einer einzigen Konferenz gelingen, selbst wenn sie wie hier engagierte und kompetente Spezialisten der betroffenen Disziplinen zusammenführte. Es war nämlich abzu-sehen, daß die Suche nach dem politischen Denken der Griechen und seiner möglichen Prägung durch östliche Anregungen anders verlaufen werde als die Analyse mythischer Inhalte oder materieller Relikte östlicher Herkunft im griechischen Gewand. Denn das „Politische“ mußte wegen seines immateriellen Gehalts als Begriff schillernd bleiben und trotz oder gerade wegen der definitiven Vorgabe des Organisators und wegen der engen, fast zirkelschlüssigen Affinität von Politik und griechischer Polis auf Schwierigkeiten der Verständigung, auf Informationslücken und methodische Differenzen bei den Vertretern der Disziplinen stoßen, die bei der Analyse des Politischen von anders gestalteten gesellschaftlichen Organisationsformen auszu-gehen haben.

So bot sich ein „Epilog“ an, der es wegen der Doppeldeutigkeit des griechischen „*epi*“ erlaubt, „nach“ vielen *logoi* einen weiteren *logos* anzuschließen und dabei auch Aspekte „hinzu“-zufügen, die in Referat und Diskussion nur kurz gestreift oder gar nicht angesprochen wurden. Ziel dieses Epilogs ist es daher, die zahlreichen Anregungen aus dem Kreis der Beteiligten aufzunehmen und für den ersten Entwurf einer Forschungsstrategie zu nutzen, der freilich nur den Beginn einer Diskussion darstellen kann. Denn die Fragen nach der Eigenart des Politischen bei den Griechen und nach einem möglichen Zusammenhang mit den vorderasiatischen Kulturen haben sich während dieser Konferenz weithin als „anfängliche Fragen“ erwiesen, die einer intensiven Fortsetzung bedürfen.

## Wie griechisch ist unser griechisches Erbe?

„Greece. It all starts here“. Mit diesem Slogan warb die nationale griechische Tourismusorganisation in der Zeitschrift „Archaeology“ (May/June 1990, S. 2), die das Amerikanische Archäologische Institut für ein breites Publikum herausgibt. Daß dieser Slogan ausgerechnet unter einem Bild erschien, das eine minoische, also vorgriechische, Spendenprozession zeigt, mag man dem allumfassenden griechischen Nationalbewußtsein zugute halten. Wenig auf wissenschaftliche Präzision bedacht, schreibt es jedes kulturelle Phänomen auf dem Boden des heutigen Griechenland unterschiedslos dem zündenden Genius des griechischen Geistes zu. Ihm verdanke die Welt „Freedom, Democracy, the Olympics“.

Schwieriger ist es, mit Schlagworten zurechtzukommen, die der Feder ernsthafter Wissenschaftler entfließen sind und wie das geflügelte Wort von den Griechen, die keine Griechen vor sich hatten (Chr. Meier), zugleich richtig und irreführend sind: Richtig sind sie nicht nur in dem banalen Sinn, der für alle Völker zutrifft (so hatten etwa die Römer auch keine Römer vor sich), sondern auch in der Betonung der spezifischen und erstaunlichen Eigenart eines Volkes, dem es gelang, gewaltige und prägende Leistungen auf den Gebieten der Politik, Philosophie, Literatur und Kunst zu vollbringen und – das ist entscheidend – diese Leistungen auch systematisch und theoretisch zu reflektieren.

Damit könnte man sich sicher auch zufrieden geben; denn unser ‚westliches Erbe‘ fußt nun einmal terminologisch und häufig genug auch semantisch auf dem Stand der Erkenntnis und Leistung, den griechische Philosophen, Literaten, Künstler erreicht und weitergegeben haben. Die Frage, was denn für das Verständnis unserer modernen Erfahrungswelt gewonnen sei, wenn wir hinter die griechischen Kulissen sehen und dort nahöstliche Einflüsse und Wirkungen entdecken, liegt nahe. Sie wurde auch auf dieser Konferenz gestellt, und zwar nicht aus der Scheu früherer Forschergenerationen heraus, die westliche Zivilisation letztlich dunkelhäutigen Krausköpfen und semitischen Levantinern verdanken zu sollen, sondern wegen eines wichtigen methodischen Problems: Ist es angesichts der Quellenlage und der epistemologischen Situation überhaupt möglich, durch den Schleier, den griechische Rationalität, Systematisierungsfreude und inhaltsbeladene Begrifflichkeit vor die Perser, Phönizier, Ägypter und insgesamt die „Barbaren“ gehängt haben, hindurch zu schauen und ein klares Bild von den genuinen Leistungen nichtgriechischer Völker zu gewinnen, d. h. die nahöstlichen Muster und Vorbilder zu erkennen, die zum „griechischen Wunder“ beigetragen haben? Wurde den Griechen – und damit auch uns – nicht alles entweder griechisch oder klischeehaft barbarisch?

Frank Crüsemann hat in seinem Beitrag dieses fundamentale Problem des Vergleichs zwischen den Griechen und ihren nahöstlichen Nachbarn sehr treffend in Bezug auf das Deuteronomion formuliert: „...[es bedarf] erheblicher wissenschaftlicher Anstrengungen, den nichtgriechischen Gehalt zentraler alttestamentlicher Begriffe und Denkformen freizulegen.“<sup>1</sup> Aber möglich müßte es sein, sich ein Bild von den

<sup>1</sup> Siehe oben S. 201, S. 3 (Sally Humphreys: „... continuing influence of Greek stereotypes on our

Nachbarn der Griechen zu machen, wenn man sich des Problems erst einmal bewußt geworden ist und die entsprechende Vorsicht walten läßt. Nötig ist es allemal, wie auch diese Konferenz gezeigt hat. Denn es geht nicht um die vor allem von Sally Humphreys und Heleen Sancisi-Weerdenburg befürchtete und sicherlich nutzlose Verleihung von „awards and prizes“ an den ersten Erfinder<sup>2</sup>, und auch nicht darum, das schöpferische Genie der Griechen durch den sorgfältigen Nachweis der nächstlichen Genesis griechischer Denk- und Verhaltensweisen zu diskreditieren. Es geht vor allem um die für das historische Verständnis der Entstehung abstrakten politischen Denkens bedeutenden Fragen: Weshalb entstand gerade am östlichen Rande Europas – und nicht etwa im Nahen Osten selbst, in Rom, bei den Karthagern oder bei den Etruskern –, eine für die Antike einzigartige Form der Beteiligung aller freien Bürger am Schicksal ihres Gemeinwesens, nämlich die Demokratie? Weshalb wurde dort das Nachdenken über Politik zum eigenständigen Gegenstand der Theorie, die abstrakt und isoliert von den sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Bedingungen politischer Existenz betrieben werden konnte und, wie Kurt Raaflaub es in der Einführung zu diesem Band formulierte, „in der politischen Philosophie Platons und Aristoteles' monumentale Dimensionen erreichte und die abendländische Tradition solchen Denkens zutiefst befruchtete“<sup>3</sup>?

Und hier eben kann das Schlagwort von den Griechen, die keine Griechen vor sich hatten, nur allzu leicht in die Irre führen, weil es den Eindruck vermittelt, die Griechen hätten diese beeindruckende Leistung allein aus sich heraus in einer splendid isolation als Frucht spezifischer Bedingungen seit der archaischen Zeit geschaffen. Das Thema der Konferenz zeigt ebenso wie die Auseinandersetzung des Organizers mit Christian Meiers und Paul Vernants Arbeiten, daß man sich mit dieser Ansicht nicht zufrieden geben kann; denn in der Tat wäre diese Selbstbezogenheit der Griechen *in politicis* erstaunlich, nachdem vor allem die Religionswissenschaft und speziell die Mythenforschung längst stabile Verbindungen zwischen Vorderasien und Griechenland entdeckt haben, die nicht mehr als bloße Elementarparallelen erklärt werden können. Auch und gerade die archäologische Forschung knüpft das Netz der Beziehungen zwischen dem Nahen Osten, Zypern, Kreta, der Ägäis und dem griechischen Festland immer enger und dichter und erlaubt uns tiefe Einblicke in die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse im östlichen Mittelmeerraum. Es liegt deshalb nur zu nahe, den Begriff der „ägäischen Koine“, den Cyrus Gordon für das mykenische zweite Jahrtausend geprägt hat, mit Klaus Seybold und Jürgen von Ungern-Sternberg als „ostmediterrane Koine“<sup>4</sup> auch auf das erste Jahrtausend zu übertragen und mit Recht auch den Austausch moralisch-politischer und ethischer Anregungen innerhalb

*Fortsetzung Fußnote von Seite 428*

own interpretations of non-Greek cultures in antiquity ...“) und S. 146 (*Heleen Sancisi-Weerdenburg*; „... in matters regarding the Persian empire we are still very much under the tyranny of Greece ...“).

<sup>2</sup> Siehe S. 365 die Antwort *Martin Bernal*s auf das Referat von *Sally Humphreys* sowie die Diskussionsbeiträge von *Sally Humphreys* und *Heleen Sancisi-Weerdenburg* auf den Seiten 367 und 423.

<sup>3</sup> Siehe oben XI.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 233.

dieser Koine zu postulieren, weil sich eben in frühen Gesellschaften, im Nahen Osten ebenso wie im archaischen Griechenland, Religiöses und Soziales, Moralisches und Politisches zu einer unauflösbaren „kompakten“ Einheit verbinden<sup>5</sup>.

### Eigenart versus Diffusion oder Eigenart via Diffusion?

„Was immer die Griechen von den Barbaren übernommen haben, sie haben es verbessert“ (Pseudo-Platon, *Epinomis* 987d). Die Griechen waren sich offenbar bewußt, daß sie den Barbaren manches zu verdanken hatten, aber sie waren auch selbstbewußt genug, um den Anspruch zu erheben, das Fremde durch Verbesserung zum Eigenen gemacht zu haben. Hartmut Matthäus hat diese Adaptions- und Assimilationsfähigkeit für die Rezeption orientalischer Kunst durch die Griechen deutlich herausgearbeitet und fast eine Übersetzung Pseudo-Platons geliefert, wenn er feststellt, bloße Kopie sei äußerst selten, denn die „Regel ist vielmehr bewußte Rezeption und Umformung“<sup>6</sup>. Er schließt auch die Weitergabe von Denk- und Lebensformen parallel zum Fluß der materiellen Güter nicht aus. Weiter gehen schon Klaus Seybold und Jürgen von Ungern-Sternberg, die mit Blick auf Amos und Hesiod von einem „tiefgreifenden kulturellen Einfluß der Phöniker einerseits auf Israel andererseits auf die Griechen“<sup>7</sup> ausgehen und auch im Hinblick auf die von der Weisheitsliteratur gespeisten Ansätze des politischen Denkens zu dem Schluß kommen: „Wir werden hinfort keinen Bereich ohne weiteres als Ausdruck israelitischer beziehungsweise griechischer Eigenart ansehen dürfen.“<sup>8</sup>

Eine isolationistische Sichtweise ist damit auf weite Strecken aufgegeben, ohne jedoch die Schärfe und Apodeixis eines Entwurfs zu erreichen, mit dem Martin Bernal in seinem Beitrag, vor allem aber in seinem Buch „Black Athena“ (1987) dem herrschenden Funktionalismus und seiner Beschränkung auf endogene Faktoren der Entwicklung den Garaus machen will.

Es scheint mir für ein angestautes Unbehagen an weitverbreiteten isolationistischen Entwicklungsanalysen zu sprechen, daß Martin Bernals provokante Thesen in „Black Athena“, dem ersten Band einer geplanten Trilogie zu den afro-asiatischen Ursprüngen der griechisch-westlichen Zivilisation, vor allem in den Vereinigten Staaten eine breite und fast begeisterte Zustimmung fanden. In Großbritannien und auf dem europäischen Kontinent nahm man dagegen den neo-diffusionistischen Ansatz meist mit Reserve (und in der Ablehnung von Bernals Thesen muß Sally Humphreys weiterhin als Britin gelten<sup>9</sup>) oder gar nicht zur Kenntnis. Stimmen der Kritik wurden jedoch auch hier nur vereinzelt laut, dann aber mit eindeutiger Schärfe<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Zur „Kompaktheit“ im Sinne einer „Nichtausdifferenziertheit des Politischen“ in Ägypten siehe oben S. 18 und S. 25 (*Jan Assmann*).

<sup>6</sup> Siehe oben S. 175.

<sup>7</sup> Siehe oben S. 234.

<sup>8</sup> Siehe oben S. 236.

<sup>9</sup> Siehe etwa S. 401 ff. *Sally Humphreys'* Diskussionsbeitrag.

<sup>10</sup> Vgl. etwa *Walter Burkert*, *Homerstudien und Orient*, in: *Zweihundert Jahre Homerforschung*,

Ohne hier über die Stimmigkeit der Argumentation und die methodische Präzision von Bernal's Darstellung urteilen zu wollen und zu können – ein endgültiges Urteil wird ohnehin erst nach dem Erscheinen des dritten Bandes möglich sein –, ist doch festzustellen, daß eine Diskussionslawine ins Rollen kam, die der Frage nach den Zusammenhängen von Orient und Okzident in der Antike nur nützen kann. Allerdings zeigte sich in den zahlreichen kleineren Symposien zum Thema „Black Athena“ sehr schnell ein Forschungsdefizit, das auch auf dieser Konferenz in der Diskussion deutlich wurde: Dem großen und gewagten Entwurf von Bernal konnte man wohl in Einzelheiten beikommen oder ihn in Bausch und Bogen verwerfen, aber es war ihm kein zuverlässiges Modell entgegenzusetzen, das die erstaunlichen Leistungen der Griechen als primär endogene Entwicklung erklären konnte. Mit anderen Worten: Man hatte den Diffusionismus für tot erklärt, ohne sich auf einen Erben einigen zu können. An die Stelle einer simplen Gefälletheorie, nach der aus höher entwickelten Zivilisationen und politisch komplexen Staaten regelmäßig Anregungen in niedere und einfach strukturierte Gesellschaften „abfließen“ und die dortige Entwicklung beschleunigen oder erst ermöglichen, war kein Konzept getreten, das systematisch danach gefragt hätte, was, wann und wozu übernommen wurde und wie es die aufnehmenden Gesellschaften ihren Bedürfnissen angepaßt hatten.

Die Abkehr vom Diffusionismus war verständlich. Diffusionistische Extreme, wie sie etwa Grafton Elliot Smith mit den „Söhnen der Sonne“ bot, die als Sendboten einer „heliolithischen Kultur“ alle Erdteile mit den Segnungen der ägyptischen Kultur versahen<sup>11</sup>, weckten wenig Vertrauen. Vor allem aber hatte sich diese Richtung schon diskreditiert, als Forscher wie Gustaf Kossinna Kultur und Rasse in eins setzten und dem nordischen Menschen die Rolle des überlegenen Kulturbringers bis weit in den Nahen Osten zudachten<sup>12</sup>. Bedauerlich war, daß dabei auch Gordon Childes nuancierter, abgewogener und der Rassentheorie keineswegs verpflichteter Diffusionismus in den Hintergrund geriet<sup>13</sup>. Denn weder der entstehende Funktionalismus noch der Strukturalismus (auch der französischen Spielart) konnten diese Lücke füllen, da beide von einer Art anthropologischer Konstante ausgehen, derzufolge Gesellschaften in der Regel zu vergleichbaren Lösungen ihrer Probleme und damit zu fortschreitender Entwicklung gelangen, wenn die Probleme dieser Gesellschaften vergleichbar sind.

Es ist sicher ein legitimer und nützlicher Grundsatz, die Ursachen von Veränderungen und Entwicklungen vor allem dort zu suchen, wo wir diese beobachten können. Doch kann die Beschränkung auf eine endogene Dynamik zur Vernachlässigung exogener Faktoren und damit zum Verzicht auf alternative Erklärungsmodelle führen, die

*Fortsetzung Fußnote von Seite 430*

hrsg. von Joachim Latacz (Colloquium Rauricum 2, Stuttgart und Leipzig 1991), 172: „Im ganzen bedauerlich ist auch das aufsehenerregende Buch von Bernal...“

<sup>11</sup> *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, 1923; *The Migrations of Early Culture*, 1929; *The Diffusion of Culture*, 1933.

<sup>12</sup> *Die deutsche Vorgeschichte, eine hervorragend nationale Wissenschaft*, 1912; *Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, 1926.

<sup>13</sup> *The Dawn of European Civilization*, 1925; letzte überarbeitete Auflage 1957. Zu Gordon Childes „moderate diffusionism“ siehe Bruce G. Trigger, Gordon Childe. *Revolutions in Archaeology* (London 1980) 44–55 und 87–90.

dann notwendig werden, wenn unterschiedliche Entwicklungen in Gesellschaften auftauchen, die wirtschaftlich und gesellschaftlich strukturell vergleichbar sind und etwa gemeinsame sprachliche oder religiöse Wurzeln und Entsprechungen zeigen. Dies gilt im großen indo-europäischen Rahmen für die Sonderentwicklungen Roms, Griechenlands und Indiens ebenso wie für den kleineren griechisch-ägäischen Rahmen, in dem ebenfalls deutliche Sonderentwicklungen zu beobachten sind. Im Endeffekt scheitern Funktionalismus und Strukturalismus an den Ausnahmen von der Regel, da sie zur Erklärung der Ausnahmen entweder die Regel aufgeben oder die zugrunde liegende anthropologische Konstante bis zur Unbrauchbarkeit differenzieren müssen.

Wir scheinen also bei der Suche nach den Mechanismen der Weitergabe von Anregungen und ihrer Verarbeitung in den aufnehmenden Gesellschaften in ein methodisches Dilemma zu geraten, wenn wir einerseits der Art und Weise mißtrauen, in der etwa Martin Bernal den gordischen Knoten durchhauen zu haben glaubt, und andererseits die endogene Dynamik des Funktionalismus als alleinigen Erklärungsansatz ablehnen. Doch ist das methodische Dilemma nicht so ausweglos. Einen Mittelweg zwischen Diffusionismus und Funktionalismus beschreitet nämlich Colin Renfrew mit seinem Modell der *peer polity interaction*<sup>14</sup>. Unter *polity* versteht er „the largest social unit“, definiert es als „a politically independent or autonomous social unit, which may in the case of a complex society, such as a state society, comprise many lesser components“<sup>15</sup> und kommt damit der Polis-Definition des Aristoteles recht nahe<sup>16</sup>. Mit der Betonung der Interaktion zwischen derartigen politischen Gemeinschaften (Politien) als *Movens* der Entwicklung wendet er sich einerseits gegen den Funktionalismus, mit der Qualifikation der beteiligten Politien als gleichwertige (*peer*) vermeidet er andererseits die Nähe zum Diffusionismus, der von einer kulturell oder politisch dominierenden Position eines der an der Interaktion Beteiligten ausgeht. Problematisch an diesem Modell und an seinem erklärten Ziel, vor allem soziale und politische Veränderungen über lange Zeiträume und in größeren geographischen Räumen erklären zu wollen, sind allerdings gerade die chronologischen und räumlichen Prämissen des Modells. Es bedarf daher einer leichten Modifikation, um sowohl die weiträumige Verbreitung von Material und Konzepten als auch die unterschiedliche Verarbeitung von Einflüssen erklären zu können.

Zum einen bleiben gleichwertige Politien – falls es überhaupt zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt in einem geographisch überschaubaren Rahmen völlig gleichgewichtige Politien gibt – über mehrere Generationen hinweg nicht gleichwertig. Sie differenzieren sich ebenso, wie sich die sozialen Strukturen, die wirtschaftliche und militärische Leistungskraft und die politische Organisation entwickeln. Das Modell der *peer polity interaction* ist also bestenfalls eine historische Momentaufnahme, die

<sup>14</sup> Colin Renfrew, Introduction: peer polity interaction and socio-political change, in: Colin Renfrew / John F. Cherry (Hrsg.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change* (New Directions in Archaeology, Cambridge 1986) 1–18.

<sup>15</sup> Zitate aus Colin Renfrew / Paul Bahn (Hrsg.), *Archaeology. Theories, Methods and Practice* (New York 1991) 154.

<sup>16</sup> Politik 1252a 5–6: die Polis ist diejenige Gemeinschaft, „welche die beherrschendste von allen ist und alle anderen in sich schließt.“

gerade dann nicht geeignet ist, die schrittweise Evolution über längere Zeiträume hinweg zu erklären, wenn man mit Renfrew den Antrieb zur Entwicklung in der konkurrierenden Nahahmung (competitive emulation) zwischen den peer polities sieht<sup>17</sup>. Denn nur im Idealfall wird Konkurrenz nicht zur Bildung von Zentren und damit wieder zum core-periphery-model führen, das Renfrew durch sein Modell gerade auflösen will.

Zum ändern ist die räumliche Eingrenzung der an der Interaktion beteiligten Politien durch eine relativ fest umrissene Grenze<sup>18</sup>, innerhalb der sich der gegenseitige Austausch vollzieht, eine Annahme, die selten der Realität entspricht. Denn die an den Rändern liegenden Politien werden häufig zu einer weiteren Gruppe von Politien gehören, die ihrerseits nach den Regeln der peer polity interaction miteinander verbunden sind. Sie bilden sozusagen die Schnittmenge zweier sich überschneidender Räume, die nach dem gleichen Modell gestaltet sind. So könnte im 2. Jahrtausend v. Chr. beispielsweise ein kykladischer Kreis karische Politien einbeziehen, diese wiederum Austausch mit hethitisch geprägten Politien pflegen, welche dann den Kontakt zu nordsyrischen Siedlungen herstellen usw.<sup>19</sup>. Gleiches kann – in kleinerem Maßstab – für die Siedlungen auf dem Isthmos von Korinth gelten, die sowohl in den „dorsch-peloponnesischen Kreis“ als auch in den „ionisch-attischen Kreis“ eingebunden sind.

Modifiziert man das Modell Renfrews, indem man die Inhalte und Ziele der competitive emulation zwischen den peer polities eines Systems mit Anregungen aus angrenzenden peer polity systems anreichert, so bedeutet dies keineswegs eine Wiederaufnahme des Diffusionismus, weil der Strom der Informationen technischer, politischer, religiöser und symbolischer Art nicht vertikal von oben nach unten fließt, sondern sich horizontal auf gleicher Ebene bewegt. Verbindet man zudem dieses um den „Schnittmengeneffekt“ erweiterte Modell der peer polity interaction mit dem aus der Systemtheorie bekannten „multiplier effect“<sup>20</sup>, den Renfrew erfolgreich bei der Analyse der Funktion und Entwicklung der minoisch-mykenischen Palastsysteme verwendet hat, so ergibt sich ein brauchbares Instrument zur Erklärung sowohl interkultureller Verbindungen als auch intrakultureller Sonderentwicklungen. Denn die den multiplier effect tragenden vernetzten Subsysteme sind nicht gleichartig und in gleichem Umfang ausgebildet. Unterschiedliche Entwicklungen im Ägäisraum und den im Osten und Westen angrenzenden küstennahen Festlandzonen erklären sich dann entweder aus dem unterschiedlichen „Bedarf“ an Innovationen oder aus einer mehr oder weniger entwickelten Assimilationsfähigkeit einzelner Politien. Denn nicht alles, was man kennt, wird übernommen, und nicht alles, was man übernimmt, hat Bestand.

<sup>17</sup> Colin Renfrew, Peer Polity (Anm. 14) 8.

<sup>18</sup> Colin Renfrew, Peer Polity (Anm. 14) 7 Fig. 1.5.

<sup>19</sup> In diesem Zusammenhang von Interesse könnte die von Gustav Adolf Lehmann vermutete „Doppeluntertänigkeit“ Milets sein: Die ‚politisch-historischen‘ Beziehungen der Ägäis-Welt des 15.–13. Jahrhunderts v. Chr. zu Ägypten und Vorderasien: einige Hinweise, in: Zweihundert Jahre Homerforschung (Anm. 10) 113.

<sup>20</sup> Colin Renfrew / Paul Bahn (Hrsg.), Archaeology (Anm. 15) 420: „Changes or innovations occurring in one field of human activity (in one subsystem of a culture) sometimes act so as to favor changes in other fields (in other subsystems).“

Wie sehr der Bedarf die Übernahme von Vorbildern bestimmt, zeigt sich deutlich in einer (noch nicht publizierten) Berliner Dissertation „Archaische Siedlungen in Griechenland“, in der Franziska Lang auch der Verbreitung von Stadtbefestigungen nachgeht. Obgleich Stadtmauern seit Jahrhunderten zum festen Bild und Selbstverständnis mesopotamischer Städte gehören und auch das Bild phönizischer Stadtstaaten prägen, denen auf dieser Konferenz nicht zu Unrecht eine gewisse Vorbildwirkung auf die Entwicklung der griechischen Polis nachgesagt wurde<sup>21</sup>, lassen sich Polis-Entwicklung und Mauerbau in der Ägäis und Griechenland nicht miteinander in Verbindung bringen. Zum Ende des 8. Jahrhunderts sind einige Städte auf den Kykladen eher dürtig ummauert, erst im Laufe des 7. Jahrhunderts finden sich Stadtmauern in der Ostpeloponnes, im 6. oder gar im 5. Jahrhundert in Nordgriechenland und sicher erst zum Ende des 6. Jahrhunderts in Mittelgriechenland, wobei Großsiedlungen wie Korinth und Athen (und übrigens auch Milet!) erst im 5. Jahrhundert ummauert werden. Stadtmauern haben also offensichtlich nichts mit einem „Polis-Gefühl“ der Bewohner zu tun, sondern entstehen dort, wo sie aus Sicherheitsgründen für notwendig befunden werden. Sie können deshalb auch nicht als Indiz für die Entstehung eines Kollektiv-Bewußtseins oder für kollektive Leistung gelten<sup>22</sup>. Folglich ist die Frage nach der Rolle östlicher Vorbilder für das politische Denken der Griechen nicht mit der jeweiligen äußeren Erscheinung phönizischer bzw. griechischer „Poleis“ zu verbinden<sup>23</sup>.

Ein anderes Beispiel für eine mangelnde Aufnahmebereitschaft oder unterschiedliche Assimilationsfähigkeit bietet die kurzlebige Existenz nackter Frauenfiguren im Elfenbeinhandwerk und in der Koroplastik der archaischen griechischen Kleinkunst. Stephanie Böhm hat in ihrem Buch „Die ‚Nackte Göttin‘“ (1990) die Rolle Kretas und Zyperns bei der Vermittlung dieses eindeutig vorderasiatischen Prototypus im späten 8. Jahrhundert dargestellt und gezeigt, daß sich das Motiv zum einen nur in bestimmten geographischen Räumen verdichtete und es zum andern am Ende des 7. Jahrhunderts spurlos und ohne Folgen für die Entwicklung der Großplastik wieder verschwand<sup>24</sup>. Glücklicherweise liefern uns in diesem Fall die archäologischen Relikte den sichtbaren Nachweis für enge Beziehungen zwischen dem Vorderen Orient und Griechenland in geometrischer und archaischer Zeit – eben der Zeit, die im Mittelpunkt dieser Konferenz steht. Bedeutsam an diesem exemplarisch nachgewiesenen

<sup>21</sup> Siehe oben etwa S. 243–253 (*Bernal*).

<sup>22</sup> So etwa Kurt Raaflaub, *Homer und die Geschichte des 8. Jahrhunderts v. Chr.*, in: *Zweihundert Jahre Homerforschung* (Anm. 10) 243–244.

<sup>23</sup> Das gilt dann auch für die mehrfach zitierte „Torgerichtsbarkeit“ (siehe oben S. 202f. und S. 416) für die folglich der urbanistische Ansatzpunkt in Griechenland fehlt.

<sup>24</sup> *Stephanie Böhm*, *Die ‚Nackte Göttin‘. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst* (Mainz 1990) 143: „... zwar anfangs als orientalisierendes Thema ‚par excellence‘ rezipiert; doch die Gattungsgebundenheit der Thematik sowie die geographische und kulturelle Abgeschlossenheit Kretas führen dazu, daß die nackten Frauenfiguren nur eine Episode ... bleiben.“ Eine neuere Untersuchung von *Rebecca Miller Ammermann*, *The Naked Standing Goddess: A Group of Archaic Terracotta Figurines from Paestum*, in: *American Journal of Archaeology* 95 (1991) 203–230, belegt jedoch inzwischen die Verbreitung dieses Typs auch im 6. Jahrhundert in Unteritalien.

Auftauchen und Verschwinden eines östlichen Prototyps ist aber, daß nun die Vermutung nicht von der Hand zu weisen ist, die Griechen hätten manch andere materielle Anleihen aus dem östlichen Raum, wie etwa Trachten und Kleidung aus vergänglichem Material, vor allem aber immaterielle Anregungen, wie Kult- und Lebensformen, erprobt und manchmal verworfen, ohne daß dies heute sichtbare Spuren hinterlassen hätte. Die Spärlichkeit des Fundmaterials wird damit als Argument gegen anhaltende und stabile Beziehungen zwischen dem Vorderen Orient und Griechenland in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. zweifelhaft, solange in Einzelfällen immer wieder enge Kontakte nachgewiesen werden können.

Eben dieser Nachweis scheint zur Zeit, wohl als Konsequenz des Bernal'schen Anstoßes, einen Schwerpunkt der archäologischen Bemühungen zu bilden. So ist es sicher kein Zufall, daß bei den Jahrestagungen des Archaeological Institute of America dieses Thema seit 1989 auf steigendes Interesse stößt und Ende 1991 in Chicago etwa ein Drittel der Sitzungen ganz oder teilweise umfaßte. Darunter befanden sich Themen wie „Greece and the Near East. 1000–600 B.C.“, „Assur and Athens: Sculpture in the East and Archaic Greece“, „Archaeology in the Levant“, „Mainland Greece and Asia Minor“ und weitere Colloquien und Vorträge zu Themen der Dark Ages, der Ursprünge der Polis und zum Handel in der Ägäis und darüber hinaus. Soweit ich aber sehe, war und blieb diese Konferenz bis heute das erste größere Unternehmen, in dem die Probleme von den verschiedensten fachlichen Seiten beleuchtet und ein zwar vorläufiger, aber dennoch umfassender Überblick über die Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Klärung im interdisziplinären Gespräch gewonnen werden sollte.

In der Tat sind beim derzeitigen Stand der Dinge alle Disziplinen dazu aufgerufen, frühere und heutige Funde auf eine mittelbare oder unmittelbare östliche Provenienz zu überprüfen und von der Devise „It all starts here“ wenigstens probeweise abzukommen, um sich nicht den Blick auf potentiell vorhandene Verbindungen mit den Nachbarn im Nahen Osten zu verstellen. Es scheint mir kaum möglich, diese Aufgabe ohne intensive Zusammenarbeit zu erfüllen, da das östliche „Angebot“, auf das sich eine griechische „Nachfrage“ richten konnte, bekannt sein muß. Für den Historiker, für den materielle Relikte weniger Forschungsgegenstand denn Anlaß sind, nach den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen einer Gesellschaft zu fragen, die sich dieser Relikte bedient hat, ist es völlig unumgänglich, sich über die Kenntnis des archäologischen Materials hinaus mit den Denkweisen, Organisationsformen und Entscheidungsabläufen in den Gesellschaften vertraut zu machen, aus denen Anleihen und Anregungen kommen konnten oder tatsächlich gekommen sind.

### Interdisziplinarität: eine Gleichung mit mehreren Unbekannten?

Will man sich aber die Erkenntnisse der Nachbardisziplinen speziell für die Erforschung nahöstlicher Einflüsse auf das politische Denken der Griechen im 8. Jahrhundert zunutze machen, dann besteht für den Althistoriker die größte Schwierigkeit nicht darin, wen er zu fragen hat, sondern darin, was er fragen soll. Wie Fritz Gschnit-

zer einleitend zu seinem Referat bemerkte „... stehen hier ja alle vor der Aufgabe, uns aus verschiedenen Richtungen demselben Ziel zu nähern, einem Ziel, das wir, wenn überhaupt, nur in gemeinsamer interdisziplinärer Arbeit erreichen können“<sup>25</sup>. Dieses „wenn überhaupt“ war beim status quaestionis nur zu berechtigt. Wenn an dieser Konferenz manchmal der Eindruck entstand, die einzelnen Fachvertreter würden aneinander vorbei oder über Verschiedenes reden, so lag das sicher auch an der weit fortgeschrittenen Spezialisierung der Disziplinen, die den Nachbarwissenschaftler der Kompetenz des Kollegen ausliefert, und an den unterschiedlichen Schwerpunkten, teilweise auch Ergebnissen, innerhalb des breiten Feldes nahöstlicher Forschungsrichtungen<sup>26</sup>. Es lag aber auch, vielleicht sogar in erster Linie, an der fehlenden präzisen Definition des Ziels und damit der Fragen, die von den anwesenden Althistorikern (mich selbstverständlich eingeschlossen) gestellt wurden. Neben dem unschätzbaren Zuwachs an Kenntnissen und Informationen über Probleme, Methoden und Fragen der Analyse politischer Entwicklung und Struktur im Nahen Osten, bestand für den Althistoriker wohl der größte Nutzen der Konferenz darin, sich bewußt geworden zu sein, auf welch schwankendem kategorialen Boden sich die Althistorie auf der Suche nach dem Politischen in der archaischen Zeit bewegt<sup>27</sup>.

Wenn es nämlich möglich ist, bei der Interpretation der gleichen Quellen einerseits zu dem Schluß zu kommen, im 8. Jahrhundert seien bereits Ansätze „kollektiver Verantwortung“ im politischen Denken zu beobachten (Kurt Raaflaub und ähnlich Walter Nicolai), und andererseits noch bis in die solonische Zeit die Dominanz der individuellen Interessen betont werden kann (Peter Spahn), also (von mir) überspitzt formuliert, eine ‚kollektive Verantwortungslosigkeit‘ festzustellen ist, muß das verwirrend wirken und zu denken geben. Die Differenz der Ergebnisse könnte zwar auch an der von den Dichtern Homer und Hesiod beabsichtigten breiten Deutungsmöglichkeit ihrer Aussagen liegen. Näher liegt es aber, die Ursachen konträrer Deutungen in unterschiedlichen Prämissen zu suchen.

Niemand würde bestreiten, daß es methodisch unzulässig ist, Kategorien, die in späteren Perioden wichtig geworden sind, auf frühere zu übertragen, oder einzelne Phänomene zur Bildung von pauschalen Aussagen zu nutzen. Dennoch zeigt sich in der althistorischen Diskussion die Tendenz, beides zu tun, und zwar in der Neigung, die Entstehung des Politischen bei den Griechen (!) mit der Entwicklung zur Demokratie in Athen (!) zu verwechseln oder zu vermischen. Deutlich wird es in Walter Nicolais Beitrag, der gleich zu Beginn auf zwei Phänomene im homerischen Epos verweist, die „möglicherweise ... nicht ohne Einfluß auch auf die Entstehung der griechischen Demokratie (vom Ende des 6. Jahrhunderts an) gewesen sind“, nämlich die ‚Homogenität‘ der homerischen Gesellschaft und die Aufforderung an die Gemeinde,

<sup>25</sup> Siehe oben S. 188.

<sup>26</sup> So differiert die Einschätzung der ‚Außenpolitik‘ Assyriens im 1. Jahrtausend im Beitrag von *Peter Machinist* (siehe oben S. 77–104) erheblich von der im Beitrag von *Wolfgang Röllig* gebotenen (siehe oben S. 105–113).

<sup>27</sup> Vgl. oben S. 7 (*Humphreys*: „The result of comparison is to make us realize that we know less than we thought“).

„sich die Berücksichtigung ihrer vitalen Interessen notfalls selbst zu erzwingen“<sup>28</sup>. Bei beiden Phänomenen besteht der Verdacht, wie sich auch in der Diskussion zeigte, daß dieses Ergebnis eher einer ‚demokratischen Prämisse‘ als einer unvoreingenommenen Analyse des Epos zu verdanken ist. Überdeutlich wird die Identifikation von Politik und Demokratie in Publikationen, die wie Christian Meiers gedanken- und einflußreiches Buch die „Entstehung des Politischen bei den Griechen“ klären wollen, im Grunde aber nur von der Entwicklung zur attischen Demokratie sprechen. Und selbst in der von Kurt Raaflaub vorgeschlagenen, die Enge der griechischen Sicht überspringenden Definition des Politischen scheint mir in der Analyse der Polis der archaischen Zeit die Annahme mitzuschwingen, das gesamte Griechentum strebe nach einem demokratischen Telos<sup>29</sup>. Es ist deshalb weder banal noch überflüssig, daran zu erinnern, daß Homer nicht in Athen lebte, Hesiod in Böotien schrieb (und zwar in einer nicht allzu bedeutenden Siedlung) und die wichtigsten materiellen und literarischen Nachweise für die Entwicklung und den Einsatz der archaischen, angeblich so demokratiefördernden Hoplitaphalanx aus der Argolis, Korinth und Sparta kommen, die alle in der Entwicklung der Demokratie nicht sehr weit gekommen sind.

Unter diesen Aspekten ist die Frage von Sally Humphreys: „Were we being asked to compare something which *ex hypothesos* did not exist in full form in any of the societies we were to discuss?“<sup>30</sup> im doppelten Sinne nicht nur rhetorisch. Zwar gilt die Frage primär der Brauchbarkeit eines Politikbegriffes, der aus der Beobachtung kleiner, homogener griechischer Poleis gewonnen wurde, nun aber auf der Ebene des Vergleichs mit Ägypten und den großen mesopotamischen Staaten verwendet werden soll. Doch die Frage nach der „full form“ des „Politischen“ gilt auch für die griechische Welt, und zwar einmal unter dem Aspekt der Anwendbarkeit eines Politikbegriffs, der im 5. und 4. Jahrhundert entwickelt wurde, auf das 8. Jahrhundert v. Chr., und zum andern im Hinblick auf die Vielfalt griechischer Polisstrukturen.

So stellt sich die Frage, ob wir der Vielfalt der griechischen Poleis und Ethne eine einheitliche Definition des „Griechisch-Politischen“ aufzwingen dürfen, das sich unterschwellig an der Verfassungsentwicklung Athens orientiert. M. Jameson hat als ein Prinzip für die Analyse der Bronzezeit Griechenlands formuliert: „One (principle) is the distinctiveness of regions, the fact that the Argolid is not the same as Mycenaean Crete, not the same as Messenia, Attica, Boeotia etc. Each region needs to be looked at independently.“<sup>31</sup> Dies gilt in noch höherem Maß für die Eisenzeit. Denn der Untergang der mykenischen Palastzivilisation, in der zahlreiche Siedlungen unter einheitlicher Herrschaft und Verwaltung zusammengefaßt gewesen waren, hatte die völlige Zersplitterung des Siedlungsraums in zahlreiche selbständige Orte unterschiedlichster Größe zur Folge, sodaß selbst ehemals relativ geschlossene Räume wie die Argolis zerfielen. Die Zuwanderung der Dorer, wann und wie immer sie sich konkret vollzogen

<sup>28</sup> Siehe oben S. 317.

<sup>29</sup> Siehe oben S. VIII f.

<sup>30</sup> Siehe oben S. 3 f.

<sup>31</sup> In: R. Hägg / G. C. Nordquist (Hrsg.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid* (Stockholm 1990) 229.

hat, trug mit Sicherheit zu einer weiteren Differenzierung des „Griechentums“ bei<sup>32</sup>. Catherine Morgan und Todd Whitelaw haben nach einer glänzenden Beschreibung der früheisenzeitlichen Argolis (1050–700) und ihrer stark gegliederten politischen Struktur den allgemeinen Schluß gezogen: „... throughout the Iron Age, it is possible to trace as many forms of sociopolitical organization as there are regions of Greece, and although from the eighth century onward, a small number of future poleis began to show markedly similar trends in development they never grew to be identical“ (S. 108)<sup>33</sup>.

Die Vielfalt politischer Gestaltungsformen in Griechenland und die wiederholte Mahnung der ‚östlichen‘ Kollegen auf dieser Konferenz, die Staaten östlich und südlich der Ägäis nicht als Einheit zu sehen, sondern die Vielfalt der Regionen und den teilweise starken Wandel in der zeitlichen Entwicklung dieser Staaten zu berücksichtigen, machen die Suche nach den nahöstlichen Einflüssen auf das politische Denken der Griechen nicht leichter. Das muß uns vorsichtig machen bei der Definition des Politischen bei den Griechen und uns einen möglichst weiten Begriff wählen lassen, der keinen Bezug zu einer bestimmten Verfassungsform aufweist, die zweifellos in archaischer Zeit vorhandenen Institutionen wie Rat und Volksversammlung nicht an ihren späteren Inhalten und Kompetenzen mißt und für die archaische Zeit auch auf die Betonung einer aktiven Beteiligung der freien Bevölkerung verzichtet<sup>34</sup>.

Die Althistoriker setzen sich zu leicht dem Vorwurf aus, unter dem „Politischen“ lediglich das „Polis-tische“ zu verstehen, und nur deshalb von „vorpolitischen“ Zuständen zu sprechen, weil sie das „Un-polis-tische“ meinen (wobei im übrigen über die Definition der „Polis“ nur solange Übereinstimmung herrscht, als man nicht gezwungen ist, sie *expressis verbis* zu formulieren)<sup>35</sup>. Deshalb sollte im Vordergrund einer Definition ein allgemeines Kriterium stehen, das für alle Gesellschaften gilt, die innerhalb eines räumlich eingrenzbaaren Raumes nach einer dauerhaften Ordnung des Zusammenlebens streben. Ein solches Kriterium könnte die Vorhersehbarkeit des Handelns und Behandelwertens sein, d. h. eine Rechtssicherheit, die nichts mit „Gesetzen“ im Sinne schriftlicher Normen zu tun hat, sondern einerseits mit der Moral der Handelnden, wie sie Hesiod von den Basileis fordert und Homer von den Führern der militärischen Kontingente erwartet, und andererseits mit dem allgemeinen Wissen der „Behandelten“ um die Regeln des Handelns, das den Umstehenden die Bestrafung des Thersites durch den basileus Odysseus als gerecht erscheinen läßt und Hesiod (und Amos) die Kriterien ihrer Kritik an den Mißständen an die Hand gibt. In diesem weiten Rahmen, der nur dann „vorpolitisch“ genannt werden kann, wenn man das Politische mit dem Demokratischen identifiziert, liegen dann auch die Ansätze für

<sup>32</sup> Vgl. Birgitta Eder, *The Dorian Migration. Religious Consequences in the Argolid*, in: R. Hägg/G. C. Nordquist, *Celebrations* (Anm. 31) 207–211.

<sup>33</sup> Catherine Morgan / Todd Whitelaw, *Pots and Politics: Ceramic Evidence for the Rise of the Argive State*, in: *American Journal of Archaeology* 95 (1991) 79–108.

<sup>34</sup> Sally Humphreys verlangt deshalb zurecht „very provisional and open definitions“ (siehe oben S. 7).

<sup>35</sup> Wilfried Gawantka, *Die sogenannte Polis* (Stuttgart 1985) 9: „Es dürfte schwerfallen, auch nur zwei Gelehrte unseres Jahrhunderts zu benennen, deren Ansichten darüber, was die Polis sei, wenigstens in den Grundzügen übereinstimmen.“

den Vergleich sowohl mit dem staatlich-politischen Pflichtdenken, das in der ägyptischen Ma'at Oben und Unten verbindet, als auch mit der Selbstverpflichtung zu gerechtem Handeln, das hinter den Kodices mesopotamischer Könige steht, und schließlich mit den als verbindlich gedachten Verhaltensregeln in der Weisheitsliteratur des Orients und Israels.

### Das 8. Jahrhundert v. Chr.: Kontinuität und/oder Neubeginn im politischen Denken

Mit dem Hinweis auf diese im Osten entwickelten politisch-moralischen Grundgedanken und mit der Beschränkung des Politischen auf die innere Organisation einer Gemeinde und die Vorhersehbarkeit des Handelns und Leidens im gesellschaftlichen Alltag geraten wir allerdings auf der Suche nach den östlichen Einflüssen weit über das 8. Jahrhundert hinaus in das 2. Jahrtausend v. Chr. Dann aber stellt sich die Frage, ob wir mit der Suche nach den Anfängen des politischen Denkens und der Rolle des Ostens in diesem Prozeß im 8. Jahrhundert nicht viel zu spät ansetzen. Denn die erstaunliche Assimilationsfähigkeit der Griechen, die sich bei Mythen und Material beobachten läßt, weist auf eine lange Vorbereitungsphase hin und läßt vermuten, daß sich auch im Ordnungsdenken frühere Erfahrungen erhalten haben.

Hubert Cancik stellt am Ende seines Beitrags zum Verfassungs- und Ordnungsdenken der Hethiter in der Zeit vom 15.–13. Jahrhundert v. Chr., das den mykenischen Griechen bekannt war, dem Wort von den Griechen, die keine Griechen vor sich hatten, den lapidaren Satz entgegen: „Vor den Griechen sind die Hethiter“<sup>36</sup>. Volkert Haas wiederum betont die „politische und wirtschaftliche Verflechtung des gesamten Vorderasiens“<sup>37</sup> und damit den Import mesopotamischer Tradition in die unmittelbare Nähe der Ägäis. Gustav Adolf Lehmann analysiert an anderer Stelle die ‚politisch-historischen‘ Beziehungen der Ägäis-Welt des 15.–13. Jahrhunderts v. Chr. zu Ägypten und Vorderasien und kann einerseits die von Hubert Cancik unabhängig gewonnenen Ergebnisse einer engen Verbindung von Hethitern und mykenischen Griechen bestätigen und andererseits bereits für das 15. Jahrhundert gezielte Bemühungen des Herrschers „der frühgriechischen Palast-Burg von Mykenai“ zur Pharaonenmacht feststellen, „die zu diesem Zeitpunkt die gesamte Levanteküste (und Nordsyrien bis zum Euphrat) kontrollierte“<sup>38</sup>. Es wäre sehr erstaunlich, wenn diese engen Beziehungen nicht auch zur wenigstens teilweisen Übernahme ägyptischer Ordnungsvorstellungen und hethitischen Organisations- und Herrschaftsdenkens geführt hätten, auch wenn wir dies (noch) nicht explizit in den Linear B-Tafeln finden konnten. Allein schon die an eine Kopie erinnernde ‚Versetzung‘ der zentralistischen Struktur nächsthöherer Palastverwaltung in die klimatisch (Regenfeldbau) und geomorphologisch

<sup>36</sup> Siehe oben S. 131.

<sup>37</sup> Siehe oben S. 136.

<sup>38</sup> *Gustav Adolf Lehmann, Ägäiswelt* (Anm. 19) 109.

(Kleinkammerung) völlig anders gestaltete griechische Umgebung, zeigt die Bereitschaft zur Aufnahme östlicher Anregungen<sup>39</sup>.

Es könnte sich deshalb empfehlen, bei der Suche nach der Eigenart der Griechen die Frage nach dem exakten Datum der Einwanderung und der Herkunft der Griechen endgültig beiseite zu legen und sich dem Problem der „Volkswerdung“ der Griechen im 2. Jahrtausend zuzuwenden, wie es Massimo Pallottino erfolgreich für die etruskische Volkswerdung in Italien am Beginn des ersten Jahrtausends getan hat. Es wäre nicht verwunderlich, wenn uns die Griechen am Ende des zweiten Jahrtausends als ein Volk gegenüberträten, dessen mitgebrachtes indo-europäisches Erbe sich unlösbar mit indigenen Elementen und nahöstlichen Einflüssen zu etwas völlig Neuem verbunden hat. Am Beginn der Suche nach den Anfängen des Politischen bei den Griechen müßte deshalb eine Landkarte stehen, auf der die mehr oder weniger intensiven Beziehungen der griechischen Landschaften zur mykenischen Palastzivilisation und damit zum Nahen Osten verzeichnet sind. Dies könnte nicht nur die Differenzen in der politischen Entwicklung Griechenlands, sondern auch die unterschiedlich ausgeprägte Bereitschaft der Griechen erklären helfen, sich auch im ersten Jahrtausend östlichen Vorbildern zuzuwenden.

Die Befürworter einer Kontinuität zwischen dem 2. und 1. Jahrtausend hatten bis vor wenigen Jahren keinen leichten Stand. Zu sehr wurde ihren Argumenten der angebliche totale Bruch entgegengehalten, der Griechenland nach dem Untergang der mykenischen Paläste in die geschichtslose finstere Zeit der Dark Ages vom 11.–8. Jahrhundert v. Chr. versinken ließ. Verstärkt wurde die Neigung, die Kontinuität gering zu schätzen oder zu leugnen, durch eine lange Tradition, Geschichte – und damit war primär immer politische Geschichte gemeint – erst mit der schriftlichen Überlieferung beginnen zu lassen. Doch dort, wo die schriftliche Aufzeichnung beginnt, ist meist schon ein Stadium der Problemkomplexität erreicht, das zur Aufzeichnung zwingt. Dies gilt nicht nur für den Gebrauch von Linear B, dessen Einführung, wie es scheint, auf eine schwierige Situation der mykenischen Wirtschaft deutet, und die spätere Kodifikation von Gesetzen, deren schriftliche Fixierung eine fraglich gewordene Ordnung stabilisieren soll, sondern sogar – wie Hans Nissen plausibel argumentiert – für das erste Auftauchen der Schrift überhaupt in Mesopotamien: „... die gesamte Entwicklung der charakteristischen Merkmale der Struktur einer Stadt auf sozialem, wirtschaftlichem oder politischem Gebiet ... war zu der Zeit bereits abgeschlossen, als die Schrift auftaucht“<sup>40</sup>. Könnte dies nicht auch für Homer und Hesiod gelten? Müssen wir die Werke des Sängers und Ratgebers Homer und des Kritikers und Mahners Hesiod nicht als Ausdruck einer Zeit sehen, in der es Grund zu Rat und zur Kritik des Verhaltens in der Gesellschaft gab, weil die Regeln des kollektiv anerkannten Handelns von Einzelnen oder kleinen Gruppen zunehmend mißachtet und gebrochen wurden? Oder mit anderen Worten: Ist das Politische zur Zeit der frühesten Schrift-

<sup>39</sup> Siehe *Sigrid Deger-Jalkotzy*, Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte, in: *Zweihundert Jahre Homerforschung* (Anm. 10) 143.

<sup>40</sup> *Hans Nissen*, Die Frühgeschichte (Mesopotamiens) als Forschungsproblem, *Saeculum* 40 (1989) 180–181.

zeugnisse in Griechenland nicht im Entstehen begriffen, sondern bereits im Zerfall bzw. in einer Phase der Umstrukturierung?

Der naheliegende Einwand, Homer und Hesiod hätten eben erst nach der wenige Generationen vorher erfolgten Einführung der Schrift ihre Werke abfassen können, trafe nicht den Kern der postulierten Verbindung von Schriftgebrauch und Regelungsbedarf. Denn abgesehen vom nicht unumstrittenen Zeitpunkt der Übernahme der Schrift durch die Griechen ist damit nicht erklärt, weshalb bald nach Einführung der Schrift diese außerordentlichen Werke mit teilweise „hochpolitischem“ Inhalt schriftlich fixiert worden sind. Weshalb beschränkte man sich nicht weiter auf mündliche Tradition?

Vor allem aber lassen die jüngsten Ergebnisse der Archäologie keinen Zweifel mehr daran, daß dem im achten Jahrhundert erstmals faßbaren Rasonnement über das richtige Verhalten in einer Gemeinschaft kein historisch-politisches Vakuum vorausging. Der Hinweis auf drei neuere Aufsätze zu den Dark Ages muß hier genügen. Die beiden ersten zeigen die Tendenz: Peter Blome schreibt über „Die dunklen Jahrhunderte – aufgehell“<sup>41</sup>, Sigrid Deger-Jalkotzy über „Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte“<sup>42</sup>. Der dritte Aufsatz „Pots and Politics: Ceramic Evidence for the Rise of the Argive State“ von Catherine Morgan und Todd Whitelaw zur Entwicklung des argivischen Staates seit ca. 1050 v. Chr. ist expressis verbis gedacht „as a counter to the eighth-century focus of most studies of state formation“<sup>43</sup>. Deutlich wird in allen Beiträgen, daß der Untergang der mykenischen Paläste um 1200 zwar zu einer wirtschaftlichen und demographischen Rezession führte, aber nicht das Ende der mykenischen Kultur bedeutete. Sie hielt sich, illiterat zwar und auf niederer Kulturebene, circa weitere 150 Jahre. Auch dann verschwand das mykenische Erbe nicht völlig, sondern ging, nicht überall in gleicher Weise, in einem Prozeß der Transformation in die geometrische Epoche über. Siedlungspläne und Hausanlagen vermitteln den Eindruck, daß „sich die Gemeinden als Verband unabhängiger Haushalte (Oikoi) im Sinne von eigenständigen Wohnungs-, Produktions- und Vorratseinheiten organisierten“, doch läßt die starke Differenzierung der Grabbeigaben auch den Schluß zu, daß möglicherweise „schon damals der Aufstieg des qa-si-re-u /basileus/ von einem lokalen Anführer der Palastzeit zum Königtum“<sup>44</sup> erfolgte. Zerfall und Neuformierung stehen nebeneinander und müssen aus dieser Gegensätzlichkeit heraus zum Nachdenken über die Organisation des Zusammenlebens geführt haben. Sigrid Deger-Jalkotzy schließt ihren Bericht mit einem Resümee, das es nicht mehr erlaubt, die Anfänge des Politischen nur bei den Griechen und erst im 8. Jahrhundert zu suchen: „Die Vorstellung von der Isolierung Griechenlands während der ‚Dark Ages‘ ist allerdings nicht länger zu halten. Die Befunde deuten auf innergriechische Kontakte, ja Kulturgemeinschaften, und die ungebrochene Seefahrt der Griechen, von SH III C an die ganzen ‚Dark Ages‘ hindurch, ermöglichte weitreichende Kontakte nach außen. Soziale Schichtung während der

<sup>41</sup> In: Zweihundert Jahre Homerforschung (Anm. 10) 45–60.

<sup>42</sup> Siehe oben Anm. 39.

<sup>43</sup> Siehe oben Anm. 33 (am Ende des Abstracts).

<sup>44</sup> Sigrid Deger-Jalkotzy, Erforschung (Anm. 39) 147.

„Dark Ages‘ und Herrschaftsbildung sind heute ... belegt, und auch Reichtum ist nicht erst ein Phänomen des 8. Jahrhunderts.“<sup>45</sup>

## Modernisierungskrise oder Take-off im 8. Jahrhundert?

Kurt Raaflaub war zweifellos gut beraten, in dieser in Bewegung geratenen Forschungssituation nach der Rolle der nahöstlichen Kulturen bei den Anfängen des politischen Denkens in der Antike zu fragen. Es ist ihm auch recht zu geben, wenn er im 8. Jahrhundert in Bezug auf das politische Denken einen Einschnitt betont und die Ursachen in einem raschen Wandel der Lebensbedingungen, bedingt durch eine überdurchschnittliche Bevölkerungsvermehrung, sieht. Fraglich erscheint mir indes, wie schon ausgeführt, die „Entstehung politischen Denkens bei den Griechen des 8. und 7. Jahrhunderts“<sup>46</sup> zu suchen. Jürgen von Ungern-Sternbergs „Zuflucht zu dem modischen Ausdruck der ‚Modernisierungskrise‘“<sup>47</sup> hilft als Erklärung für einen Aufbruch zu neuem Denken nicht viel weiter; denn dieser aus der politologischen Diskussion der 1980er Jahre stammende Begriff deutet gerade nicht auf einen politischen Neuanfang, sondern auf eine soziale Umstrukturierung innerhalb eines bereits bestehenden politischen Rahmens hin. Wenn man sich schon den methodischen Gefahren aussetzt, die eine Übertragung moderner Begriffe auf die Antike mit sich bringt, so würde ich den Begriff „Take off“ vorschlagen. Dieser Begriff wird von den Wirtschaftshistorikern verwendet, um die neue Qualität der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert zu bezeichnen, die das plötzliche ‚Abheben‘ der Industrialisierung nach einer langen ‚Anrollphase‘, in der sich schon wichtige Innovationen ausgebildet hatten, mit sich brachte. Übertragen wir dieses Bild in die politische Entwicklung der archaischen Zeit, so ergibt sich die Möglichkeit, den nicht zu leugnenden Einschnitt als einen qualitativen Sprung in den Handlungsbedingungen der reichen Großbauern zu sehen, nennen wir sie nun Aristokraten oder basileis, die ihr eingeübtes Denken in Konkurrenzkategorien unter veränderten Bedingungen fortführen wollten, ohne dabei zu Kategorien der „kollektiven Verantwortung“ zu gelangen.

Wir wissen nicht, wann, wie und warum das Königtum in den ‚Dark Ages‘ verschwunden ist. Bei Homer hat es schwache, bei Hesiod keine Spuren hinterlassen. Wir dürfen aber davon ausgehen, daß die soziale Differenzierung in wenige begüterte Großbauern (basileis) und zahlreiche kleinere Bauern schon während der ‚Dark Ages‘ zur Herausbildung von Aristokraten führte, die sich zwar noch nicht als Stand verstanden, aber innerhalb der Gemeinden jeweils Gefolgschaften um sich sammelten und aufgrund ihrer dabei gewonnenen Autorität auch Aufgaben für die Gesamtgemeinde übernahmen, die sie als Individuen zunehmend von der Masse der Bevölkerung abhoben<sup>48</sup>. Diese ‚Aristokraten ohne Aristokratie‘ gerieten durch die spätestens im 8. Jahrhundert nachweisbare Bevölkerungszunahme in eine neue und schwierige Situation.

<sup>45</sup> Siegrid Deger-Jalkotzy, *Erforschung* (Anm. 39) 151.

<sup>46</sup> Siehe oben S. IX.

<sup>47</sup> Siehe oben S. 237.

<sup>48</sup> Zur Entstehung des Adels in archaischer Zeit siehe den Überblick bei Kurt Raaflaub, *Homer* (Anm. 22) 230–238.

Kurt Raaflaub hat dies recht treffend beschrieben: „Land wurde rar, neues Land wurde unter den Pflug genommen, Siedlungen dehnten sich aus, neue Siedlungen entstanden, das innerhalb natürlicher Landschaftskammern liegende Territorium füllte sich aus.“<sup>49</sup> Mit anderen Worten: Der Inselcharakter der Oikoi innerhalb einer Landschaftskammer verschwand ebenso wie der Inselcharakter der über Griechenland verteilten Landschaftskammern. Die Nachbarschaftsverhältnisse wurden im Innern zwischen den Bürgern und nach außen zwischen den Gemeinden enger, und mit der Dichte der Besiedlung wuchs auch der Bedarf an oikos-übergreifenden Regelungen und gemeindeübergreifenden Absprachen.

Griechenland wächst zusammen, aber dieses Zusammenwachsen betrifft im Innern wie nach außen nur die Aristokraten: Sie treffen sich in Olympia, sie fragen in Delphi an, sie entwickeln im Symposium standesbildende Lebensformen, sie stellen nun in aufwendigen Weihegaben in den Heiligtümern ihren Reichtum und ihren Anspruch auf Anerkennung ostentativ zur Schau anstatt wie früher nach Art eines Pottlatsch wertvolle Güter bei Begräbnissen zu vernichten, sie entwickeln heroische oder göttliche Stammbäume und verbinden ihre Familien mit der Vorzeit, um ihre Autorität zu erhöhen.

Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß gerade diese „Panhellenisierung“ des Adels, dessen Ausmaß und Struktur Gabriel Herman<sup>50</sup> glänzend analysiert hat, den Konkurrenzdruck innerhalb der Gemeinden ungeheuer verschärft hat. Denn nun galt es zuhause der Erste zu sein (die *basileis* werden zu „geschenkegefäßigen“), um neben den hellenischen Großen draußen bestehen zu können (die Ersten unter den Achäern sind vor Troia eifersüchtig und ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl auf die Anerkennung ihres Vorrangs bedacht). Dies mußte zu Konflikten führen, aus denen sich der „Mann aus dem Volk“, der „weder im Kampf noch im Rat für voll genommen wurde“ (*Ilias* 2,202) möglichst heraushielt, wie Peter Spahn m.E. überzeugend gezeigt hat, aus denen er sich aber doch nicht völlig heraushalten konnte, weil er die *basileis* als Richter brauchte und die *basileis* ihrerseits die Heeres- und Volksversammlung benötigten, um die jeweilige Rangordnung unter den *basileis* publik zu machen und so gegenüber den Standesgenossen absichern zu können. Eine Lösung dieser systemimmanenten Konflikte war aber innerhalb des von Aristokraten definierten Systems nicht möglich. Es lag daher nahe, entweder den wirtschaftlichen Spielraum innerhalb des Systems durch Krieg und Landgewinn auf Kosten eines Nachbarn zu erweitern oder sich an außerhalb des eigenen Systems entwickelten Beispielen der Konfliktminderung zu orientieren.

Die Griechen taten im 8. Jahrhundert beides: Die Lelantische Fehde, der Krieg zwischen Argos und Asine, vielleicht auch die Eingliederung von Eleusis in den athenischen Herrschaftsbereich entschärften die Situation durch Erweiterung des wirtschaftlichen Verfügungsvolumens. (Auffälligerweise liegen zwischen den jeweils direkt benachbarten Gegnern keine nennenswerten geographischen Hindernisse. Hier werden, wie es scheint, Gebiete vereinigt, die in mykenischer Zeit eine politische Einheit ge-

<sup>49</sup> Homer (Anm. 22) 218.

<sup>50</sup> *Gabriel Herman, Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge 1987).

bildet haben mochten. Die Spartaner dagegen, die ohne eigene mykenische Tradition sind, dringen im Ersten Messenischen Krieg in eine scharf abgegrenzte Landschaftskammer ein). Diese Kriege sind Sache der Aristokraten, und ich halte es für verfrüht, sie mit der Entstehung der Hoplitenphalanx, vor allem aber mit dem Gedanken der kollektiven Leistung der Gemeinde zu verbinden. Kallinos, der vor der Mitte des 7. Jahrhunderts zum Krieg gegen die Kimmerier aufruft, kennt die Phalanx noch nicht. Tyrtaios feuert am Ende des 7. Jahrhunderts einen *damas* an, der „durchaus nicht kampffenschlossen, sondern offensichtlich kriegsunwillig und undiszipliniert“<sup>51</sup> war.

Ebenfalls Sache der Oberschicht war die Kolonisation, die eine weitere Variante der Erweiterung des Systems darstellt, aber zugleich außerhalb des Systems neue Möglichkeiten der politischen Gestaltung bietet und neue Anforderungen an das politische Denken stellt. Die Oikisten kommen aus den Reihen der Aristokraten, sie hatten die Mittel, um Schiffe auszurüsten, und verfügten durch eigene Handelstätigkeit oder vermittelt über Kontakte zu phönizischen Händlern über die Kenntnis möglicher Siedlungsorte. Dabei scheint es mir ziemlich sinnlos, über die Priorität der phönizischen oder griechischen Kolonisationsbewegung zu streiten. Zweifellos hatten die phönizischen Seeleute seit Jahrhunderten bessere Kenntnisse des westlichen Mittelmeerraumes, auch wenn die dauerhafte Ansiedlung phönizischer Auswanderer erst nach der ersten griechischen Kolonie auf Ischia erfolgt sein sollte. Denn die jahrelange Dauer der phönizischen Fahrten und die Strömungs- und Witterungsbedingungen im Mittelmeer haben die Seeleute regelmäßig monatelang im Winter an bestimmten Orten festgehalten, sie dort vielleicht sogar Ackerbau zur Selbstversorgung treiben und somit detailliertes Wissen über wirtschaftliche und ethnische Bedingungen sammeln lassen. Es wäre interessant, von berufener archäologischer Seite zu erfahren, wieweit sich aus den Grabungsbefunden und der Anlage früher Kolonien auf vorgelagerten Inseln (Ischia, Syrakus/Ortygia), Halbinseln und Kaps (Tarent, Naxos) die Vermutung erhärten läßt, daß sich die frühen griechischen Siedler an Plätzen angesiedelt haben, die schon den Phöniziern als Überwinterungsplätze gut bekannt waren. „Flag follows trade“, nur daß eben hier dem phönizischen Handel die griechische Flagge gefolgt wäre.

In der griechischen Kolonisation des 8. Jahrhunderts schon einen Export der Polis zu sehen und sie als Indiz archaischen kollektiven politischen Denkens zu werten, scheint mir allerdings die Beziehungen zwischen Mutterland und Kolonie geradezu umzukehren. Es ist zumindest auffällig, daß zum einen der griechische Terminus „*Apoikia*“ doch eher eine Abschichtung von einem Oikos nahelegt als eine Filiation von einer Polis und zum andern den Oikisten heroische Ehren zugedacht werden, wie sie gerade zur Zeit der Kolonisation im Heroenkult des Mutterlandes zur Individualisierung aristokratischer Familien erdacht werden. „Oikists were a phenomenon that originated in the 8th century B.C., and although leaders of settlers surely existed prior to that date, oikists are the first real founders of poleis“, schrieb Irad Malkin in der Zu-

<sup>51</sup> Karl-Wilhelm Welwei, Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken Griechenland, in: Gerhard Binder / Bernd Effe (Hrsg.), Tod und Jenseits im Altertum (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 6, Trier 1991) 52.

sammenfassung seiner Abhandlung „Religion and the Founders of Greek Colonies“ schon 1981, und fuhr fort: „We consider it no accident that early lawgivers, such as Zaleukos of Lokri or Charondas of Catane, came from colonies.“<sup>52</sup> Hinter dieser Bemerkung steht die auch von mir geteilte Überzeugung<sup>53</sup>, daß es die spezifische Situation der Kolonien war, die dazu zwang, über die politische Struktur und die Regulationsmechanismen in der neuen Gemeinde intensiv nachzudenken, wenn die häufig aus verschiedenen Ursprungsorten und „Rechtskreisen“ stammende Bevölkerung nicht durch ständige Konflikte geschwächt und einer feindlichen Umgebung hilflos ausgesetzt werden sollte. Der „Rückfluß“ politischer Erfahrungen von den Kolonien in das Mutterland sollte ernsthafter als bisher geprüft werden, weil sich nach den, meines Wissens kurz vor der Publikation stehenden, Forschungen von Dieter Mertens zur Architektur und Bautechnik der Griechen eine ähnliche Priorität von technischen Innovationen im Westen beobachten läßt, die im sechsten Jahrhundert in der nördlichen Peloponnes aufgenommen werden.

Bei der Suche nach den nahöstlichen Anregungen auf die Entwicklung des griechischen politischen Denkens verlieren wir den Westen auch in anderer Hinsicht leicht aus dem Blick, nämlich in seiner Funktion als Transformator und Transporteur östlichen Gedankenguts. Die Analyse der karthagischen Verfassung und deren Bezug auf die phönizischen Städte im Osten durch Fritz Gschnitzer auf dieser Konferenz<sup>54</sup> und der Zwang zur politischen Ordnung in den griechischen Kolonien des Westens regt dazu an, das Modell einer „Westerschleife“ zu entwerfen, das dringend weiterer Forschungen bedürfte. Die Möglichkeit nämlich, daß politische Konzepte und Institutionen (vielleicht auch die politisch höchst relevante Idee der Rechtskodifikation, die nach den Quellen längst vor Dracon und Solon in den westlichen Kolonien auftaucht) von den Phöniziern nach Karthago gebracht wurden, von dort in die politische Diskussion in den griechischen Kolonien Siziliens und Unteritaliens gerieten und schließlich auf dem Höhepunkt der Krise des aristokratischen Systems im Mutterland am Ende des 7. Jahrhunderts dorthin „reimportiert“ wurden, ist zumindest nicht von vornherein auszuschließen. Ein Teil des „Lichts aus dem Osten“ könnte durchaus über diese „Westerschleife“ in griechischer Brechung aus dem phönizisch-karthagischen Westen gekommen sein.

Kriegerische Eroberung des Nachbargebiets und Abschichtung ehrgeiziger Aristokraten und ihres Gefolges in die Kolonien mochten zu einer temporären Verminderung des Konkurrenzdrucks innerhalb des Systems führen, brachten aber sicher keine dauerhafte Lösung der politischen Probleme im aristokratisch dominierten System der griechischen Gemeinden. Wie in jeder Aristokratie bestanden die vordringlichsten Probleme in der Gleichverteilung politischen Ansehens und politischer Macht und in der Lösung von Konflikten innerhalb der Aristokratie. Hier gilt es, auffällige und kei-

<sup>52</sup> *Irad Malkin*, *Religion and the Founders of Greek Colonies*, Ph. D. Diss. Univ. of Pennsylvania (1981) 476; vgl. *Kurt Raaflaub*, *Homer* (Anm. 22) 243 Anm. 127.

<sup>53</sup> Siehe *Walter Eder*, *The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies: An Unconventional Hypothesis*, in: *Kurt Raaflaub* (Hrsg.), *Social Struggles in Archaic Rome* (Berkeley 1986) 287 Anm. 59.

<sup>54</sup> Siehe oben S. 187–198.

neswegs selbstverständliche Entwicklungen zu beachten, die im Widerspruch zu dem auf Gleichheit bedachten individuellen Geltungsanspruch von Aristokraten stehen und deshalb schwer aus der Logik des Systems heraus erklärt werden können: Die Entwicklung rotierender Ämter bis hin zum eponymen Jahresamt, der Einsatz von auswärtigen Schlichtern und die Entstehung der Tyrannis.

Zweifellos dient die Einrichtung von Führungsämtern und die rotierende Besetzung durch mächtige Familien der Gleichverteilung von Macht, setzt aber voraus, daß alle nicht mit einem Amt versehenen Standesgenossen auf einen Teil ihrer führenden Rolle verzichten. Es wäre gut denkbar, daß dabei ein assyrisches Eponymensystem eine Rolle spielte, das etwa um 911 v. Chr. einsetzte und sicher bis 648 v. Chr. nachweisbar ist. Es diente zur Jahrählung, wobei dem Namen eines staatlichen Würdenträgers der Begriff *li-i-mu* („Runde“, „Kreis“, „Turnus“) beigefügt und dieser damit zum Eponymen des Jahres wurde<sup>55</sup>. Die Idee der jährlichen Rotation eines Amtes könnte über das nordsyrische Al-Mina und Euböa auch in Athen und in anderen ioni-schen Städten bekannt geworden sein. Sie hat möglicherweise erst zur Ausbildung eines 10-jährigen Amtes und dann zur Einführung des einjährigen eponymen Archontenamtes beigetragen und allgemein zur jährlichen Begrenzung von Ämtern geführt, um den Problemen der Ansammlung von Macht bei einzelnen Aristokraten zu begegnen.

Auch die Form der Konfliktlösung durch von außen berufene Schlichter, *Aisymneten*, setzt den für eine konkurrierende Aristokratie nicht selbstverständlichen Gedanken voraus, alle Macht in der Gemeinde aufzulösen, um Raum für den Gestaltungswillen eines nicht zur Gemeinde gehörigen Schlichters zu schaffen. Der Einsatz eines auswärtigen Schlichters ist ebenfalls nicht ohne Vorbild im Vorderen Orient, jedoch meines Wissens nur für die Mitte des dritten Jahrtausends belegt, als Mesalim von Kisch zur Schlichtung eines Streits zwischen den Städten Umma und Lagaš gerufen wird<sup>56</sup>. Es wäre von berufener Seite zu prüfen, ob sich dieses Verfahren der Streitschlichtung auch im zweiten oder ersten Jahrtausend beobachten läßt und den Griechen als Vorbild zur Lösung interner Konflikte zwischen den als autonom empfundenen *Oikoi* der Aristokraten gedient haben könnte. In jedem Fall scheint mir der Einsatz von auswärtigen Schlichtern auf ein sehr schwach ausgebildetes internes Instrumentarium zur Konfliktlösung und deshalb auf eine recht offene, nicht kollektiv geprägte Organisationsform des Gemeinwesens zu deuten, da ansonsten kaum verständlich wäre, weshalb sich die Aristokratie und die Gemeinde als Ganzes dem Machtwort eines *Aisymneten* ausgeliefert haben sollten, dem offensichtlich *plein pouvoir* zur beliebigen Umgestaltung des Gemeinwesens zugestanden wurde.

Diese Offenheit der politischen Struktur machten sich auch diejenigen Aristokraten zunutze, die sich zu Tyrannen aufschwangen. Die Tyrannis stellte eine andere, der *Aisymnetie* ähnliche, aber interne Lösung des systemimmanenten Konflikts zwischen konkurrierenden Adeligen dar, indem sie die partikularisierte, auf die einzelnen Aristokraten verteilte politische Macht in einer Person dauerhaft bündelte und damit die

<sup>55</sup> Arthur Ungnad, *Reallexikon der Assyriologie* 2 (1939) 412–414, s.v. Eponym.

<sup>56</sup> Diesen und den vorhergehenden Hinweis auf Ungnad verdanke ich Hans Nissen.

Polis wieder handlungsfähig machte. Begriff und Inhalt der Tyrannis sind mit großer Wahrscheinlichkeit dem Arsenal östlicher Herrschaftsformen entnommen, auch wenn es kaum noch möglich ist, hinter dem griechischen Tyrannenklischee die Grundform des östlichen Vorbilds zu erkennen<sup>57</sup>.

Kürzlich ist von Michael Stahl<sup>58</sup> die wohlbegründete Ansicht vertreten worden, die Tyrannis stelle die entscheidende und formative Phase der Polisentwicklung und damit – so kann man ergänzen – einen entscheidenden Fortschritt im politischen Denken dar. Man mag mit guten Gründen im Tyrannen den Begründer der Polis und des Denkens „im Ganzen“ sehen. Denn die Konzentration der Macht in der Person des Tyrannen ließ die Polis als politische Einheit denkbar werden, die Erfahrung mit monokratischer Herrschaft und die Überwindung der Tyrannis machten die Gefahren des selbstzerstörerischen Partikularismus aristokratischer Interessen deutlich und den Wert der politischen Gleichheit bewußt – vorerst wohl in der Aristokratie und erst später unter allen Bürgern.

Zweifellos hat diese aus dem Osten übernommene Form der Organisation eines Gemeinwesens das Nachdenken über das „Politische“ stark gefördert. Denn die genuin politischen Probleme der Herrschaftslegitimation, der Herrschaftsgestaltung und der symbolischen Repräsentation des Herrschers und der Polis sind sicher ebenso wie die wichtige Frage der Stabilisierung und Weitergabe von Herrschaft von den Tyrannen und ihren Gegnern tiefer durchdacht worden als in der aristokratischen Gesellschaft früherer Zeiten. So könnte man hier von einem zweiten „Take off“ des politischen Denkens sprechen; denn auch die Tyrannen stehen in der Tradition aristokratischen Denkens, das sich seit dem 8. Jahrhundert unter dem Zwang der Selbstbehauptung gegenüber den konkurrierenden Standesgenossen als eine spezifische Form des politischen Denkens herauszubilden begann. Der Tyrann zieht einerseits die letzte Konsequenz aus der auf Person und Familie bezogenen ‚Individualmoral‘ der archaischen Aristokraten, muß sie dann aber – vielleicht wieder nach östlichen Mustern – in eine alle Bürger umfassende ‚Kollektivmoral‘ umformen, um seinen Platz über seinen ehemaligen Standesgenossen mit Hilfe einer allgemeinen Akzeptanz seiner Rolle bewahren zu können.

Diese drei Beispiele mögen genügen, um einerseits zu zeigen, in welcher Nähe zu östlichen Parallelen sich politische Organisationsmuster befinden, die häufig als ‚typisch‘ griechisch gesehen werden, und um andererseits deutlich zu machen, wie sehr die östlichen Vorbilder den spezifischen griechischen Bedingungen angepaßt wurden, nämlich einer von Königen unabhängigen Aristokratie und einer freien Bevölkerung.

Und damit schließt sich auch der Kreis des epilogischen Rasonnierens über eine Konferenz, die sowohl der Eigenart und Einzigartigkeit des politischen Denkens bei den Griechen gerecht werden als auch die Originalität und jahrhundertelange Erfahrung mit der Organisation des Zusammenlebens in den hochrangigen Kulturen des Vorderen Orients und Ägyptens ins rechte Licht rücken wollte. Auf beiden Seiten wurden erwartungsgemäß Unterschiede deutlich, die eine Vergleichbarkeit erschwe-

<sup>57</sup> Vgl. oben S. 264 ff.

<sup>58</sup> Michael Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen* (Stuttgart 1987) 181–187.

ren. Es zeigten sich aber auch breite Berührungsflächen, die dazu ermutigen, die Zusammenarbeit zu vertiefen, um im dialektischen Miteinander zu größerer begrifflicher Schärfe und sicher auch zu Fragen an die eigene Disziplin zu gelangen, die sich dem in seiner ‚Betriebsblindheit‘ gefangenen Spezialisten sonst nicht stellen würden.

Wollte man an den Schluß den Entwurf einer Forschungsstrategie stellen, die geeignet ist, die Lücken in unserer Kenntnis des ‚griechischen Sonderwegs‘ zum politischen Denken zu füllen, so kann diese Strategie nicht breit genug angelegt sein.

Um sich der Eigenart der Griechen zu nähern, sollte als erstes untersucht werden, wie weit sich die Griechen nach ihrer Einwanderung in den griechischen Raum von ihrem indo-europäischen Erbe gelöst haben. Hier bieten sich zum einen sprachwissenschaftliche Untersuchungen an, in denen die Etymologie und Semantik griechischer, lateinischer und altindischer Wortgruppen parallelisiert werden, um Übereinstimmungen und Unterschiede in der Bezeichnung von Verwandtschaftsverhältnissen, Hierarchien innerhalb und außerhalb der Familien, Ordnungsbegriffen und Abhängigkeitsformen, Verpflichtungsverhältnissen und Moralvorstellungen, kurzum in Begriffsfeldern zu finden, die aussagekräftig für die Organisation einer Gesellschaft sind. Es ist nicht ohne Bedeutung, wenn der „Verwandte“ im lateinischen ein *adfinis* oder *agnatus*, im griechischen aber nur ein *syngenes* ist, oder wenn das lateinische *potestas* als Herrschaftsbezeichnung in der Familie im altindischen *pati* vorhanden, aber im Griechischen verschwunden ist. Wichtig wäre es auch, die älteren Forschungen von Burkard Leist zum indo-europäischen Recht sowohl zur Kenntnis zu nehmen als auch fortzuführen, um eine Lücke in den rechtsvergleichenden Studien zur Antike zu schließen<sup>59</sup>. Auch daraus dürften sich unter Berücksichtigung möglicher indigener und östlicher Einflüsse nicht unbedeutende Erkenntnisse zur ‚Volkswerdung‘ der Griechen im Unterschied zu anderen indo-europäischen Völkern ergeben.

Der nächste Schritt sollte sich der Frage widmen, wieweit sich die im zweiten Jahrtausend entwickelte Eigenart der Griechen über den Untergang der mykenischen Palastzivilisation hinwegretten konnte und wie sehr sie durch erneute Zuwanderungen verändert wurde. Hier sind zum einen Vorarbeiten vorhanden, zum andern erweitert sich unsere Kenntnis der ‚Dark Ages‘ ständig durch die Spatenforschung. Für große Bereiche Griechenlands fehlen jedoch noch die minutiösen Analysen, wie sie etwa für die Argolis vorliegen. Doch ist hier eine rapide Änderung unseres Wissensstandes zu erwarten. Man kann wohl heute schon die These wagen, daß sich die in der archaischen Zeit zu beobachtende erstaunliche Fähigkeit der Griechen, östliche Anregungen zu assimilieren, auf eine zwar unterschiedlich intensive, aber ungebrochene Kontinuität der Beziehungen zum Osten seit der mykenischen Zeit zurückführen läßt, vielleicht sogar auf eine in der archaischen Aristokratie nie ganz verschwundene Erinnerung an eine ethnisch-kulturelle Einheit des Ostmittellmeerraums<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Burkard Wilhelm Leist, *Alt-arisches ius civile* 1 (Jena 1892), 2 (Jena 1896); *ders.*, *Graeco-italische Rechtsgeschichte* (Jena 1884); *ders.*, *Altarisches ius gentium* (Jena 1889; Nachdruck Innsbruck 1978).

<sup>60</sup> Einen doppelten Schub von östlichen Zuflüssen vermutet auch Martin Bernal (siehe seine Zusammenfassung, oben S. 257–260 und S. 261). Die von Volker Fadinger analysierte Phye-Episode (siehe oben S. 297 ff.) scheint mir ebenfalls sowohl auf zeitgenössisch östliche Anregungen

Der nächste und letzte Schritt scheint mir der schwierigste und zugleich der notwendigste zu sein, wenn wir uns den einzelnen Stufen der Entwicklung des Politischen in der archaischen Zeit zuwenden wollen, um die Fragen formulieren zu können, die wir an die Nachbardisziplinen stellen dürfen. Es wird sich nämlich nicht umgehen lassen, von vielen ‚klassizistischen‘ und lieb gewordenen Vorstellungen über die Griechen zu lassen, um dem archaischen Griechentum *seine* Eigenart zuzugestehen, d. h. zumindest probeweise die Entstehung der Demokratie eher einem glücklichen Zufall als einer aristotelisch-teleologischen Fortentwicklung einer immanenten Form vom potentiellen zum aktuellen Sein zuzuschreiben. Zu diesem Umdenken gehört auch die Bereitschaft, anzuerkennen, daß die Griechen des Mutterlandes ihre Anregungen nicht nur aus dem Osten gewannen, sondern in mancher Beziehung und auch im Politischen mehr von den ‚Emigranten‘ in den Kolonien des Westens empfangen haben als sie ihnen geben konnten. Vieles spricht dafür und weitere Forschungen dürften dies noch erhärten.

Keiner der drei skizzierten Schritte kann ohne die Mitarbeit zahlreicher Disziplinen getan und ohne den ständigen Austausch vorangetrieben werden. Freilich kann und soll dieser Epilog nicht als Prolog einer weiteren Konferenz in einigen Jahren dienen; denn vieles wird sich in der Zwischenzeit klären, relativieren oder in neuem Licht erscheinen. Aber eine Fortsetzung des Dialogs erscheint notwendig, nachdem wir uns einmal in das Labyrinth des Nachdenkens über das Politische bei den Griechen und ihren östlichen Nachbarn begeben haben. Und es besteht auch Grund zum Optimismus: „Denken heißt, sich in den Gängen verlieren, die es nur deshalb gibt, weil wir sie unablässig graben; am Ende einer Sackgasse umkehren, deren Zugang sich hinter unseren Schritten wieder verschlossen hat, bis endlich dieses Herumtappen im Kreise – ohne daß man wüßte, wie – begehbare Öffnungen in der Wand auftut.“<sup>61</sup>

*Fortsetzung Fußnote von Seite 448*

(Tyrannis) als auch auf mykenische ‚Erinnerungen‘ zurückzugehen. Ähnlich verbinden sich östliches Bildgut mit einheimischer Tradition bei der Rezeption der ‚Nackten Göttin‘: „Das Thema der unbedeckten weiblichen Figur steht somit in einheimischer Tradition, quasi als bodenständiges Substrat und Fortleben neolithischen Gutes“ (*Stephanie Böhm, Nackte Göttin* 17).

<sup>61</sup> *Cornelius Castoriadis, Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1981) 7.



## *Zu den Autoren*

*Jan Assmann:* Prof. für Ägyptologie, Universität Heidelberg. Hauptinteressen: altägyptische Literatur und Religion im Kontext der ägyptischen Gesellschaft sowie der vergleichenden Religionsgeschichte und Kulturanthropologie; historische Anthropologie; Prozesse der Staatsentstehung. Wichtigste Publikationen: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten* (1975); *Ägyptische Hymnen und Gebete* (1975); *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (1989); *Ma'at: Weisheit, Staat und Gerechtigkeit im alten Ägypten* (1990).

*Martin Bernal:* Prof. of Government Studies, Cornell University. Hauptinteressen: Politologie, kulturelle Beziehungen zwischen Afrika, Asien und dem Westen im Altertum und deren wechselnde Bewertung in den letzten Jahrhunderten. Wichtigste Publikationen: *Chinese Socialism to 1907* (1976); *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation I: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985* (1987); II: *The Archaeological and Documentary Evidence* (1991); III: *Greece, Aryan or Mediterranean? The Linguistic Evidence*, und IV: „Solving the Riddle of the Sphinx“ and other Studies in Egypto-Greek Mythology (beide in Bearbeitung).

*Hubert Cancik:* Prof. für klassische Philologie, Universität Tübingen. Hauptinteressen: römische Kultur, Geschichte der antiken Religionen, Wissenschaftsgeschichte. Wichtigste Publikationen: *Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius* (1965); *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie* (1970); *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung* (1976); *Dioniso in Germania. Da Heinrich Heine a Walter F. Otto: una revisione di cent'anni* (1989); Hrsg.: *Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung* (1978); *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (1982); *Markus-Philologie* (1984).

*Frank Crüsemann:* Prof. für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld. Hauptinteressen: Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Testaments. Wichtigste Publikationen: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (1969); *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (1978); *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau* (mit H. Thyen, 1978); *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (1983); *Recht und Theologie im Alten Testament*, in: K. Schlaich (Hrsg.), *Studien zu Kirchenrecht und Theologie I* (1987).

*Walter Eder*: Prof. für Alte Geschichte, Freie Universität Berlin, seit 1992 Universität Bochum. Hauptinteressen: griechische und römische politische, Sozial- und Rechtsgeschichte. Wichtigste Publikationen: Das vorsullanische Repetundenverfahren (1969); Servitus publica. Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der öffentlichen Sklaverei in Rom (1980); Hrsg.: Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik (1990).

*Volker Fadinger*: Prof. für Alte Geschichte, Freie Universität Berlin. Hauptinteressen: griechische und römische Geschichte, Herrschaftsideologie in der griechisch-römischen Welt und in den nahöstlichen Kulturen. Wichtigste Publikationen: Die Begründung des Prinzipats. Quellenkritische und staatsrechtliche Untersuchungen zu Cassius Dio und der Parallelüberlieferung (1969).

*Fritz Gschnitzer*: Prof. für Alte Geschichte, Universität Heidelberg. Hauptinteressen: griechische Sozialgeschichte, Staats- und Völkerrecht, Epigraphik und Onomastik, Mykenologie. Wichtigste Publikationen: Abhängige Orte im griechischen Altertum (1958); Politarches, Prytanis, Proxenos. Beiträge zum griechischen Staatsrecht (1974); Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei II (1976); Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit (1981); Hrsg.: Zur griechischen Staatskunde (1969).

*Volkert Haas*: Prof. für altorientalische Philologie, Freie Universität Berlin. Hauptinteressen: Religionsgeschichte und Mythologie der Hurriter und Hethiter. Wichtigste Publikationen: Der Kult der Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (1970); Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (1974); Magie und Mythen im Reich der Hethiter. Vegetationskulte und Pflanzenmagie (1977); Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen (1982); Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung. Vergleiche und Lokalisation (1983); Magie und Mythen in Babylonien. Von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern (1986); Hrsg.: Das Reich Urartu (1986); Hurriter und Hurritisch (1988); ferner: Ausgaben hurritischer Texte.

*Sally C. Humphreys*: Prof. of Ancient History, University of Michigan, Ann Arbor. Hauptinteressen: griechische Sozial- und Rechtsgeschichte, vergleichende Anthropologie. Wichtigste Publikationen: Anthropology and the Greeks (1978); The Family, Women and Death: Comparative Studies (1983); Hrsg.: Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death (1981); The Discourse of Law (1985).

*Peter B. Machinist*: Prof. of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University. Hauptinteressen: Biblical studies (esp. Hebrew Bible), Syrio-Palestinian history, ancient Mesopotamian studies. Wichtigste Publikationen: Provincial Governance in Middle Assyria and Some New Texts from Yale (1982); The Epic of Tukulti-Ninurta I: A Study in Middle Assyrian Literature (in Bearbeitung).

*Hartmut Matthäus*: Heisenberg-Stipendiat, Privatdozent für klassische Archäologie, Universität Heidelberg. Hauptinteressen: kretisch-mykenische Kultur, Zypern im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr., griechische Archäologie, Griechenland und der Nahe Osten im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Wichtigste Publikationen: Die Bronzegefäße der kretisch-mykenischen Kultur (1980); Metallgefäße und Gefäßuntersätze der Bronzezeit, der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern (1985); Der Arzt in römischer Zeit (1988/89).

*Walter Nicolai*: Prof. für klassische Philologie, Universität Mainz. Hauptinteressen: Bauformen und gesellschaftliche Funktion griechischer Literatur (Epos, Tragödie, Geschichtsschreibung). Wichtigste Publikationen: Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau (1964); Kleine und große Darstellungseinheiten in der Ilias (1973); Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie (1986); Zum doppelten Wirkungsziel der aischyleischen Orestie (1988); Euripides' Dramen mit rettendem Deus ex machina (1990); Hrsg.: Gnomosyne. Festschr. W. Marg (1981).

*Kurt Raaflaub*: Prof. of Classics and History, Brown University, Providence, R. I., seit 1992 auch Co-Direktor des Center for Hellenic Studies in Washington, D.C. Hauptinteressen: griechische und römische politische und Sozialgeschichte, griechische Begriffsgeschichte, politisches Denken der Griechen. Wichtigste Publikationen: Dignitatis contentio. Zur Motivation und politischen Taktik im Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius (1974); Zum Freiheitsbegriff der Griechen, in: E. Ch. Welskopf (Hrsg.), Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt IV (1981); Die Entdeckung der Freiheit (1985); Hrsg.: Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders (1986); Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and his Principate (1990); Athens and Rome, Florence and Venice: City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy (1991).

*Wolfgang Röllig*: Prof. für Altorientalistik, Universität Tübingen. Hauptinteressen: Geschichte und Literaturgeschichte des Alten Orients, historische Geographie, nordsemitische Epigraphik. Wichtigste Publikationen: Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 Bde. (4. Aufl. 1964/78); Phönizisch-punische Grammatik (2. Aufl. 1970); Das akkadische Syllabar (2.–4. Aufl. 1967–90); Das Bier im Alten Mesopotamien (1970); Hrsg.: Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes; Die Welt des Orients; Die altorientalischen Literaturen. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft (1978).

*Heleen Sancisi-Weerdenburg*: Prof. für Iranistik und Alte Geschichte, Universität Utrecht. Hauptinteressen: altpersische Geschichte, Anthropologie. Wichtigste Publikationen: Yauná en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief (1980); Hrsg.: Achaemenid History (Proceedings of the Achaemenid History Workshops), bisher 7 Bde. (1987 ff.).

*Klaus Seybold*: Prof. für Altes Testament, Universität Basel. Hauptinteressen: Propheten- und Psalmenforschung. Publikationen: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten (1972); Das Gebet des Kranken im Alten Testament (1974); Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja (1974); Der aaronitische Segen (1977); Krankheit und Heilung. Biblische Konfrontationen (1978); Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps. 120–34 (1978); Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (1985); Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (1985); Die Psalmen. Eine Einführung (1986); Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum (1989).

*Peter Spahn*: Prof. für Alte Geschichte, Freie Universität Berlin. Hauptinteressen: griechische Sozialgeschichte. Wichtigste Publikationen: Mittelschicht und Polisbildung (1977); Freundschaft und Gesellschaft. Untersuchungen zum Wandel der Freundschaftsbeziehungen von der homerischen Adelsgesellschaft bis zur Bürgergesellschaft der attischen Demokratie (in Bearbeitung).

*Jürgen von Ungern-Sternberg*: Prof. für Alte Geschichte, Universität Basel. Hauptinteressen: Geschichte der römischen Republik, römische Historiographie und mündliche Überlieferung, Wissenschaftsgeschichte. Wichtigste Publikationen: Untersuchungen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht (1968); Capua im Zweiten Punischen Krieg. Untersuchungen zur römischen Annalistik (1975); Hrsg.: Neuausg. von M. Gelzer, Die Nobilität der römischen Republik (1983) sowie E. Täubler, Der römische Staat (1985); Vergangenheit in mündlicher Überlieferung. Coll. Rauricum I (1988).

*Claus Wilcke*: Prof. für Assyriologie, Universität München. Hauptinteressen: mesopotamische Literatur, politische und Rechtsgeschichte. Wichtigste Publikationen: Das Lugalbandaepos (1969); Kollationen zu den sumerischen literarischen Texten (1976).

## Namen- und Ortsregister

- Abimelech 366  
Achilleus 322, 328, 332–40, 349–50, 413, 421  
Agamemnon 320, 322, 332–39, 349–50, 413  
Agathokles 191  
Agum II. 143  
Agušaja 46–47  
Ägypten X, XV, XVI, XX, 13–26, 125, 135,  
140, 156–57, 179–83, 208–09, 212, 230,  
236, 241–261, 264, 266, 277, 282, 295, 297,  
301, 308, 309, 366, 370–92, 398–404, 408,  
412–14, 425, 437, 439, 447  
Ahhija 126–27  
Ahhijawa XXII, 117, 120–21, 126 Anm. 54,  
129, 131  
Ahriman 291, 295  
Ahuramazda 147–53, 157–59, 273, 283, 289–  
90, 301 Anm. 206, 309 Anm. 244, 381–82,  
408–09  
Aias 335  
Aiolis 178  
Aischylos 330  
Akkad (Stadt) 29–75, 80, 230, 372, 374  
Akkade 29–75, 113, 135–140, 375, 382  
Aleppo 126  
Alexander (der Große) 1, 406–07  
Alexandria 190  
Alkaios 358–59  
Alkibiades 10, 191  
Allani 378  
Al-Mina 167–68, 235, 446  
Amar-Su'en 62, 68  
Amasis 259, 281, 412–13  
Amazja 239  
Ammia 250  
Ammiditana 92  
Ammon 248, 250  
Amon 208, 408  
Amos 177, 213, 215–239, 249, 390–93, 430,  
438  
Amurriter 388  
Amytis 308  
An, Anu VII, 29–75  
Anahita 147, 148, 153 Anm. 9, 297, 309, 406,  
409  
Anat-Astarte 182  
Anšan 44 Anm. 67  
Antenor 334–35, 337  
Antilochos 322 Anm. 25, 333 Anm. 94, 335  
Antinoos 337  
Anubis 255  
Anzu 60, 61  
Apasa 117  
Aphrodite 182, 331 Anm. 89, 332,  
(Urania) 301–3, 389  
Apollon 280, 332, (Hyakinthos) 301  
Apopis 25  
Apries 281  
Arados 388  
Aramäer 213, 230  
Archilochos von Paros 265, 268, 270, 273,  
358  
Ardys 266  
Ares 332  
Argos 172, 279–81, 443  
Aristomache 300  
Aristoteles 263–70, 273, 297–98, 344, 348,  
381, 386  
Arkades-Aphrati 169  
Artabanos 288–89  
Artaxerxes I. 288  
Artaxerxes II. 147, 152  
Artemis Orthia 258  
Arystone 308  
Asag 59  
Asarhaddon 80–86, 98, 107, 109, 372  
Asine 443  
Askra 219  
Assur (Stadt) 80, 81, 97, 102  
Assur (Gott) 82, 84, 86, 89, 90, 95–97, 102,  
108, 111, 153, 295 Anm. 175, 301 Anm.  
206, 308, 389, 409  
Assurbanipal 80, 92, 95, 98, 107–111, 177–78,  
265, 272, 406, 409  
Assurnasirpal II. 84, 89, 91, 94, 96, 99, 100,  
106 Anm. 4  
Aššur-šarra-ušur 111–12  
Assyrien 77–104, 105–113, 154–55, 178, 181,  
207–09, 218, 237, 239, 247, 266, 270, 277,  
295, 372–77, 389–90, 406, 408–09, 411–12,  
446

- Astarte 182, 297, 389, 407  
 Astyages 264, 271, 308  
 Athen, Attika 168, 172–74, 181, 189, 192,  
 195–97, 278, 343–44, 357, 360–63, 377,  
 389, 401, 410, 412, 416, 418–19, 437, 443  
 Athene 182, 299–301, 304, 332, 334, 351  
 Anm. 23, 412, (Hippia) 298, 299, 303–04,  
 389, 407, (Polias) 299, 310 Anm. 244, (Pro-  
 machos) 296–97, 303  
 Atossa 273, 308  
 Atramhasis 69–70  
 Attis 301, 307  
 Attrissija 126–27  
 Atum 17  
 Augustinus 386  
 Augustus 386  
 Avesta 147–50, 153  
 Axos 182
- Baba 44 Anm. 67  
 Babylonien 29–71, 80, 135, 138, 142, 146,  
 154–55, 209, 271–72, 276, 280, 295, 383,  
 392, 405–06, 411  
 Baltil 81  
 Behistun 151, 157–58, 381–82  
 Bel 308, 408–09  
 Bel-bani 81  
 Bethel 216, 232, 239  
 Bilulu 52  
 Bokchoris 259  
 Bötien 301, 400  
 Briseis 334  
 Byblos 246, 387
- Chalkis 343  
 Charmos von Kollytos 279, 405  
 China 11, 243, 261, 366, 375, 398, 400, 404,  
 414  
 Chios 176  
 Chryses 332, 334, 337  
 Cicero 386
- Dagān 61–62  
 Daivas 158  
 Damaskus 83  
 Danaos 1  
 Dareios I. 148, 151–53, 157, 272–73, 276,  
 308, 381–82, 408–09  
 Dareios II. 148 Anm. 3  
 Deiokes 146, 266, 280, 286 Anm. 132, 306  
 Delos 280  
 Delphi 171, 173, 256, 266, 270, 443  
 Demeter 300, 301 Anm. 206, 309 Anm. 244  
 Dilmun 47, 90
- Diomedes 413  
 Dion 283–84, 287, 292  
 Dionysos 300–02, 309 Anm. 244, 405  
 Dionysios I. von Syrakus 267, 269, 274, 282–  
 87, 292–93, 300, 302, 305–07, 310, 404–06  
 Dionysios II. 292  
 Dor 197  
 Doris 300  
 Drakon 259, 445  
 Dumuzi 35, 49–57, 301 Anm. 206  
 Dur-Sarrukin (s. a. Khorsabad) 89, 95
- Eannatum 30 Anm. 5, 35  
 Ebeh 47–49, 56–58, 67  
 Ebla 378  
 Echnaton 26, 379  
 Edom 248–49  
 Eileithyia 182  
 Ekbatana 264, 271–72, 306 Anm. 235  
 Ekur 34  
 Elam, Elamiter 44, 56, 65, 137–38, 157  
 Eleusis 443  
 Eleutherai 301  
 Elia 233  
 Elis 259  
 Elisa 233  
 Enanedu 62 Anm. 154  
 Enheduanna 34, 45, 67, 183  
 Enki X, 29–75  
 Enkidu 51, 57–58  
 Enkimdu 44  
 Enlil 29–75, 81–82, 84  
 Enmerkar 36  
 Enmetena 30 Anm. 5, 35  
 Ephesos 120  
 Erechtheus 299, 301 Anm. 206, 304, 310  
 Anm. 244, 407  
 Ereškigal 51–55  
 Eridu 39  
 Eretria 279  
 Erythrai 176  
 Esarhaddon: s. Asarhaddon  
 Ešmun'azar von Sidon 197  
 Euböa 167–68, 172, 183, 231, 236, 446  
 Eusebios von Caesarea 230  
 Esra 102
- Fars 150, 157
- Gadatas 284, 382  
 Gaumata 153, 273, 284 Anm. 116, 308  
 Gedalja 209  
 Gēstinanna 54, 55, 309

- Gilgamesch 36, 51, 56 Anm. 122, 57–60, 69, 136  
 Gobryas 157, 271  
 Gordion 171, 178  
 Gorgilos von Argos 279, 405  
 Gortyn 182–83  
 Griechen, Griechenland XI, XIII, 14, 26, 145–46, 151, 188, 201, 215–239, 241–261, 263–316, 317–41, 343–63, 365–426, 427–49  
 Gudea von Lagasch 60  
 Gutäer (Kuthäer) 31, 34, 43, 62, 65, 137  
 Gyges 108, 111, 265, 266, 268–70, 278, 281, 285, 307, 411  
  
 Halitherses 334, 338  
 Hammurabi XVI, 29, 41, 92, 136, 139, 140, 210, 296 Anm. 176  
 Hannibal 192, 195  
 Hanno 191  
 Harran 264  
 Hattuša (Boghazköy) 115–16, 120–129, 136, 139, 143  
 Hattusilis I. 120, 122, 128, 135–144  
 Hegesistratos 279, 280  
 Hektor 330–36, 418, 421  
 Helena 332–35  
 Helenos 331  
 Hera 309 Anm. 244, 334 Anm. 98  
 Heraion von Samos 171, 173, 176  
 Hermes 254–55  
 Herodot 145–46, 156–57, 265–70, 273, 297–98, 303, 328–30, 343–44, 362, 379, 382  
 Hesekiel 247  
 Hesiod IX, X, XVII, XX, 183, 215–239, 257, 327, 331 Anm. 84, 354–58, 360, 362, 391–93, 416, 419–20, 422, 430, 436–42  
 Hethiter XXII, 115–144, 229, 250, 376–78, 384–85, 439  
 Hieron I. von Syrakus 264, 269, 287, 292–93  
 Hippagoras 189  
 Hipparchos 279  
 Hipparinos 300  
 Hippias 279  
 Hiram von Tyros 234, 249  
 Hita von Elam 137  
 Homer IX, X, XVII, XIX, XX, 183, 215, 224, 257, 317–41, 347–54, 356–58, 362, 390–93, 397, 402, 414, 423, 436–38, 440–42  
 Horus 15–17  
 Hosea 226  
 Hurriter 138, 140, 376–77  
 Hyksos 140, 399–401  
  
 Ibbi-Sin 36, 64  
 Iberer 193  
 Iddin-Dagan 48 Anm. 87, 62 Anm. 154  
 Idomeneus 335  
 Inanna (s. a. Ischtar) 29–75, 137, 294 Anm. 169, 303, 305, 309, 372, 406  
 Inder, Indien 24, 189, 261, 403, 414, 432  
 Indo-Europäer 243  
 Ionien 171, 176, 178, 181, 183, 230  
 Ioppe 197  
 Išbi-Erra 62 Anm. 154, 64  
 Išme-Dagān 62 Anm. 154  
 Ištar 32, 46, 54, 82, 90, 92, 297–98, 304, 307–09, 389, 406, 409, 411  
 Ištaran 35  
 Isebel 234  
 Isfet 22–25  
 Isin 36, 58, 62–63, 69, 406  
 Isis 297, 309 Anm. 244  
 Israel X, XVI, 14, 16, 19–26, 77, 98, 188, 199–214, 215–239, 247–51, 387, 391, 393, 398, 400, 411, 414, 416, 424–25, 430, 439  
 Istitina 115–16  
  
 Japan 243, 261, 366, 368, 398, 400, 404  
 Jerobeam 239  
 Jerusalem 100, 207, 212, 217, 412  
 Jesaja 215, 237  
 Joas 208  
 Joel 249  
 Jojakim 208–09  
 Josia 206 Anm. 23, 207–09  
 Jotham 366  
 Juda 77, 90, 98, 100 Anm. 129, 188, 212, 217, 387  
 Juden, jüdisch 6, 390  
  
 Kadmos 301  
 Kaku von Ur 31  
 Kalah 91, 100  
 Kalchas 330, 334  
 Kallinos 444  
 Kambyses 153, 156–57, 379, 381  
 Kanaanäer 217, 248–51, 395, 398  
 Kandaules 265, 269, 307  
 Karkemisch 169  
 Karthago 187–198, 250–52, 258, 387, 394, 396–97, 399, 402, 414, 445  
 Kaskäer 115–117  
 Kassandane 309 Anm. 244  
 Kato Syme 182  
 Kaukasus 171  
 Kelten 193  
 Kerameikos 235  
 Khaniale Tekke 169

- Khorsabad (s. a. Dur-Šarrukin) 80, 95, 155  
 Kilamuwa 109  
 Kimmerier 108  
 Kimon 10  
 Kiš 29–75  
 Kition 394, 397  
 Kleisthenes 343  
 Kleomenes 343  
 Kleon 191  
 Knossos 169, 304  
 Kodros 298  
 Koisyra 296, 298–99, 304  
 Kommos 170, 390, 391, 397  
 Konfuzius 375  
 Kore 300  
 Korea 243, 261  
 Korinth 270  
 Kos 170  
 Kreta 168, 170, 181–83, 188–89, 235–36,  
 242–43, 252–54, 258, 389–91, 401, 403,  
 423, 434  
 Kroisos von Lydien 259, 287 Anm. 134  
 Kumarbi 229  
 Kyaxares 264, 271  
 Kybele 307  
 Kykladen 168  
 Kyklopen 347–50  
 Kylon von Athen 278  
 Kyme 231  
 Kypselos, Kypseliden 264–66, 270, 278, 286  
 Anm. 132  
 Kyros 145–46, 148–49, 154–56, 264, 266,  
 270–76, 280, 304–05, 308–09, 406, 409  
 Kythera 234
- Lagaš 35, 44, 58–62, 446  
 Larsa 62, 69  
 Lato 182  
 Lefkandi XII, 167, 235, 390  
 Leiokritos 353, 362  
 Lesbos 359  
 Levante 242–46, 250, 252–53, 261, 388, 390–  
 91, 394, 397–401, 404  
 Libyen 242, 412  
 Lipit-Īštar von Isin 66  
 Lugalanne 34  
 Lugalbanda 36–37, 63  
 Lulal 52  
 Lullubäer 138  
 Luristan 171  
 Luwija 121  
 Lydien 6, 7, 108, 266–67, 269, 282, 307, 368,  
 411–12  
 Lygdamis 278–79, 405
- Ma'at X, XVI, 19, 22–25  
 Madduwata 121, 126–27  
 Magier 151, 158  
 Makedonen 193  
 Manasse 208  
 Maništušu von Akkade 137  
 Mantinea 189  
 Marduk 102, 142–43, 153, 271–72, 301 Anm.  
 206  
 Mari 388  
 Mashuiluwa von Mira 117–119  
 Meder 90, 146, 153, 155, 177, 266–67, 276,  
 280, 282, 295, 306, 405–06, 409, 412  
 Megakles 296–97  
 Megiddo 208  
 Melampus 301  
 Melanthos 298, 302  
 Meleager 328  
 Memnon 255  
 Memphis 281  
 Mencius (Meng-tse) 375  
 Menelaos 322 Anm. 25, 335, 337  
 Meneleion 258  
 Mentor 334, 338, 351–53, 418  
 Mesalim von Kisch 35, 446  
 Mesopotamien X, XV, XVI, 21, 29–71, 125,  
 146, 153–54, 156–58, 229, 242, 245–46,  
 249–50, 282, 297–98, 366, 370, 372, 376–  
 77, 380, 389, 396, 402, 425, 437, 439, 440  
 Messenien 237, 444  
 Midas 111, 171, 176  
 Milet 120  
 Minos 255  
 Mira 117–18  
 Mitanni (Mittani) 137, 140, 144, 375, 389  
 Mithra 147–49, 153 Anm. 9, 288 Anm. 141,  
 289–90, 292, 301 Anm. 206, 304–05, 306  
 Anm. 235, 381–82, 405–06, 409  
 Moab, Moabiter 248, 250  
 Mogador 397  
 Mongolen 379–80  
 Mose 203–04, 209, 211–12, 214  
 Mursili I. 122, 135, 142–144  
 Mursili II. 115–20, 126  
 Mykene, mykenisch XXII, 120, 181, 245–46,  
 368, 389, 400–01, 403, 423, 439–40  
 Myrrhine 279  
 Mytilene 359
- Nabonid 270–71  
 Naboth 247  
 Nanna 37, 38, 51, 58, 63 Anm. 161, 67 Anm.  
 183  
 Nanše 40, 44

- Naqi'a 310  
 Naqsch-i Rustam 151  
 Naram-Sin 31–34, 46, 62, 68–69, 137–141  
 Nathan 233  
 Naukratis 180  
 Naxos 278–79, 404  
 Nehemia 412  
 Neith 297, 309 Anm. 244, 412  
 Neleiden von Pylos 298  
 Nero 288  
 Nestor 298–99, 333 Anm. 94, 334–38, 339  
     Anm. 111, 413  
 Neukarthago 192  
 Nimrud 80, 84, 91  
 Ningirsu 35, 44, 60–62, 69  
 Ninhursaga 44, 47, 60  
 Nininsina 43 Anm. 65  
 Ninive 80, 89, 155, 177, 264, 271  
 Ninlil 37, 59–60, 84  
 Ninmah X  
 Ninšubura 51–52  
 Ninsun 37, 60  
 Ninurta 45, 60–62, 63 Anm. 161, 69, 84  
 Nippur 29–75  
 Nisaba 59  
 Nordafrika 169  
 Nordsyrien 167–71, 178, 182–83, 388–89,  
     391  
 Nuska 70  
  
 Odysseus 238, 334, 338, 349–52, 413, 415,  
     417, 421, 438  
 Oibares 271  
 Olympia 173, 176, 235, 443  
 Orthagoras von Sikyon,  
     Orthagoriden 265, 270  
 Osiris 17, 256, 301  
  
 Pala 121  
 Palästina 178, 182  
 Pandaros 330, 332–33  
 Pandora X, 221–22  
 Papua-Neuguinea 8, 9  
 Paris (Alexandros) von Troia 324, 332–33,  
     335, 337, 339  
 Pasargadai 148, 154–56  
 Patroklos 333, 335, 339 Anm. 112  
 Peisistratos, Peisistratiden 10, 264–65, 269,  
     274, 277–78, 280–81, 283, 285–87, 293,  
     296–304, 307, 310, 343–44, 362, 404–05,  
     407, 410, 412–13  
 Pella 277  
 Perachora 182  
  
 Periander von Korinth 264, 266, 274 Anm.  
     53, 411  
 Persephone 302, 309 Anm. 244  
 Persepolis 151, 154–59  
 Perser 2, 145–163, 193, 198, 247, 264–67,  
     271, 275–84, 289, 291–95, 304–06, 309, 343,  
     368, 379–83, 404–08, 411–12, 414  
 Perses 219–21, 224  
 Perseus 1  
 Philipp II. von Makedonien 277, 283 Anm.  
     110, 285  
 Philipp V. von Makedonien 195  
 Philister 23  
 Philon von Byblos 230  
 Phöniker, Phönikien XV, 1, 167, 169–70, 172,  
     175, 178, 181–83, 187–198, 234–39, 241–  
     261, 297, 301, 366, 387–91, 394–402, 407,  
     414, 425, 430, 434, 444–45  
 Phoinix 328, 334  
 Phrygien 111–12, 126, 170–71, 178–79,  
     181–83  
 Phye 279, 296–300, 304, 406–07, 410  
 Pihhunija 115–16  
 Pirigme 60 Anm. 142  
 Pithekoussai 235, 389, 397  
 Platon 267, 328, 386  
 Polydamas 331, 334, 337  
 Polydoros 333  
 Polykrates 264, 413  
 Poseidon 299–304, 323, 331, 407, (Hippios)  
     298  
 Priamos 324 Anm. 41, 332, 334 Anm. 98,  
     335–36  
 Prometheus X, 221–22, 224  
 Protagoras 347  
 Psammetichos I. 180, 265–66, 270, 278, 281  
 Psammetichos II. 259  
 Psammetichos von Korinth 266  
 Ptolemaios IV. 190  
 Purušhattum 67  
 Pylos 298, 300, 302  
  
 Que 111  
  
 Ramses 120, 375  
 Ras el-Bassit 168  
 Ras Ibn Ilani 168  
 Re 305 Anm. 230  
 Rechmire 261  
 Rhadamanthys 255  
 Rhea 309 Anm. 244  
 Rhodos 170, 235  
 Rim-Sin von Larsa 46

- Rom, Römer 2, 188, 192–93, 195, 245, 386,  
388, 396, 402–03, 414, 419, 432  
Rotes Meer 247
- Salamis 343, 389  
Šalmanassar III. 84, 387  
Šalmanassar V. 270  
Salomon 249  
Samarita 96, 98, 177–78, 216, 231, 234, 238,  
390  
Samos 176, 180, 235, 413  
Samsuiluna 66–69, 92, 410  
Sanherib: s. Sennacherib  
Sappho 368  
Sardinien 169, 187, 397  
Sargon (von Akkade) 30–33, 45, 62, 67–69,  
95, 135–141, 155  
Sargon II. 81–110, 171, 270–71, 374  
Sassaniden 148  
Schamasch 294, 301 Anm. 206, 409  
Schamasch-Rescheph 280 Anm. 90  
Schara 35, 52  
Šarkallišarri von Akkade 137  
Šarpanitum 143  
Šattiwaza 91  
Šukaletuda 48–58, 69–70  
Šulgi 34, 35, 44, 60, 63–68, 296 Anm. 176,  
376  
Šusuen von Ur (Šu-Sin) 62–63, 309 Anm. 244  
Sennacherib 84, 89, 100 Anm. 129, 106, 295,  
310, 389  
Seth 15, 17  
Sethos I. 375  
Sidon 196, 234, 249, 388  
Sin-šar-iškun 271  
Sizilien 169, 187, 193, 397, 445  
Skythen 157, 193  
Sokrates 279, 328  
Solon 213, 215, 239, 258–59, 285, 338, 352,  
358, 360–62, 377, 393, 418, 426, 436, 445  
Spanien 169, 187, 247  
Sparta 188–89, 192, 196, 236, 251–52, 258,  
358, 382, 444  
Straton von Sidon 196–97  
Subir 36  
Sukas 235  
Sumer, Sumerer X, 29–75, 230, 249, 295, 370,  
372, 410  
Sunassura 125  
Šuppiluliuma I. 91, 119, 144  
Syrakus 264, 284, 300, 307  
Syrien 172, 175, 182–83, 246, 250, 366, 376,  
387
- Tabal 90  
Taharqa 107  
Talmi-Sarruma 126  
Tammuz (s. a. Dumuzi) 298, 301 Anm. 206,  
305, 309, 406  
Tarschisch (Tartessos) 247  
Telekles von Samos 180  
Telemachos 334, 350–51  
Telepinu 120–124, 142, 301 Anm. 206, 377  
Tell Sukas 168  
Teššup 378  
Thasos 234  
Theagenes von Megara 270, 278  
Theben 189, 279, 301, 303, 399–400  
Themistokles 288–89  
Theodoros von Samos 180  
Theognis 358  
Thersites 338–39, 349–51, 438  
Thessalien 279  
Thetis 324  
Thoth 254–56, 260  
Thrakien 193  
Thutmosis III. 374–75  
Tiamat 295, 389  
Tiglath-pileser I. 92  
Tiglath-pileser II. 88–97  
Timaios 402  
Tiridates 288  
Tiryas 175  
Troia 317–341, 403  
Tukulti-Ninurta I. 91, 92  
Tušratta 120 Anm. 16  
Tuthalija IV. 128  
Tuttul 62  
Tyro 300, 304  
Tyros 167, 169, 197, 234, 238, 247, 252, 397  
Tyrtaios 358, 444
- Ugarit 136  
Uhhazitis 117  
Umma 31, 35, 446  
Ur 29–75, 136, 140  
Urartu 83, 111  
Urbaba von Lagasch 44  
Urnammu 32–38, 53, 60, 62–63  
Uruk 29–75, 298, 305  
Uru-KA-gi-na von Lagaš 30  
Ur-Zababa 67  
Utu 54, 294 Anm. 169  
Utu-hengal 30, 31, 34, 43, 45, 57
- Vidarna 284  
Vietnam 366  
Vištaspā 308

- Xanthos 302  
Xenophon 154  
Xerxes 148, 150–51, 158, 382  
Xunzi 375
- Yima 296, 382
- Zabalam 49, 53, 56  
Zarathustra 145, 147–48, 150, 153
- Zedekia 209  
Zeus X, 220, 222–23, 300, 301 Anm. 206, 309  
Anm. 244, 323–24, 327, 330, 333, 334  
Anm. 98  
Zeusgrotte (am Ida) 168  
Zippasla 126  
Zoroaster: s. Zarathustra  
Zypern 83, 90, 127, 167, 178, 181, 187, 235,  
253–54, 389, 394, 434

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648, Europäische Probleme und Perspektiven. 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 220 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen. ISBN 3-486-54511-6
  
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
  
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
  
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der Stände in Preußen und seinen Nachbarländern (mit Beiträgen von R. Benl, M. Biskup, P. Blickle, H. Boockmann, B. Demel, G. Heinrich, J. Kejt, J. Kostrzak, J. Maltek, P. Moraw, K. Neitmann, Z. H. Nowak, St. Russocki, H. Samsonowicz, F. Šmahel) 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
  
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2
  
- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
  
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
  
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (mit Beiträgen von P. Bange, W. Brückner, H. Dormeier, K. Hoffmann, V. Honemann, E. Kovács, F. Machilek, A. Mischlewski, P. Ochsenbein, F. Rapp, M. Rubin, H. Rüthing, K. Schreiner, G. Steer, R. Trexler, A. G. Weiler) 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8

## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert (mit Beiträgen von J. Coleman, F. Fasolt, Chr. Flüeler, J.-P. Genet, M. Kerner, J. Krynen, R. Lambertini, B. Michael, J. Miethke, K. J. Pennington, D. Quaglioni, K.-V. Selge, F. Šmahel, T. Struve, K. Walsh, H. G. Walther) 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter (mit Beiträgen von J. Beaucamp, L. Burgmann, M. Th. Fögen, F. Gorla, V. Kravari, R. Macrides, E. Papagianni, A. Schminck, W. Selb, G. Thür, S. Troianos) 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? (in Vorbereitung)
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen (mit Beiträgen von J. Assmann, M. Bernal, H. Cancik, F. Crüsemann, W. Eder, V. Fadinger, F. Gschnitzer, V. Haas, S. Humphreys, P. Machinist, H. Matthäus, W. Nicolai, W. Röllig, H. Sancisi-Weerdenburg, K. Seybold/J. v. Ungern-Sternberg, P. Spahn, C. Wilcke) 1993, XXIV, 461 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne. Mit Beiträgen von A. Barkai, H.-P. Bayerdörfer, U. Frevert, A. Funkenstein, A. Herzig, M. A. Kaplan, R. Katz, G. Schramm, D. Sorkin, S. Volkov, A. S. Zuckerman) 1994, ca. 200 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen (mit Beiträgen von K. Borchardt, G. D. Feldmann, D. Grimm, C.-L. Holtfrerich, J. John, J. Kershaw, E. Kolb/W. Pyta, H. Mommsen, K. Nowak, K. Schönhoven, G. Schulz, H. A. Turner, W. Zollitsch) 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert (in Vorbereitung)

## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit. Mit Beiträgen von H.-J. Becker, A. Black, G. Dilcher, M. Heckel, R. M. Kingdon, H. G. Koenigsberger, H. Maier, J. Miethke, P. Prodi, A. Prosperi, D. Quaglioni, M. Schaab, P. Schiera, H. Schilling, D. Willoweit) 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter  
(in Vorbereitung)
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien  
(in Vorbereitung)
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848  
(in Vorbereitung)

Ausführliche Angaben zum Inhalt der Kolloquiumsbande 1 bis 15 enthält Nr. 7 der Dokumentationen.

### *Sonderpublikation*

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

**R. Oldenbourg Verlag München**

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. *vergriffen*
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. *vergriffen*
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. *vergriffen*
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. *vergriffen*
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. *vergriffen*
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S.
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S.
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Reppen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. *vergriffen*
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. *vergriffen*
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S.
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. *vergriffen*
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.
- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. *vergriffen*
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S.
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen (in Vorbereitung)
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S.
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Vom Alten Reich zum Deutschen Bund. Weichenstellungen in der deutschen Frage (in Vorbereitung)
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz (in Vorbereitung)
- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533 (in Vorbereitung)
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krise. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung (in Vorbereitung)

## Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S.
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Aufbruchzeit (in Vorbereitung)
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, ca. 100 S., mit Abbildungen

Die Vorträge und Dokumentationen erscheinen nicht im Buchhandel; sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.