

Gott und Mensch im Dialog

I

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
John Barton · Reinhard G. Kratz
Choon-Leong Seow · Markus Witte

Band 345/I



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gott und Mensch im Dialog

Festschrift für Otto Kaiser zum
80. Geburtstag

Herausgegeben von
Markus Witte

I



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-018354-4

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2004 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

»Ich habe die Kritik nicht angefangen; da sie einmal ihr gefährliches Spiel begonnen hatte, so mußte es durchgeführt werden, denn nur das Vollendete in seiner Art ist gut. Der Genius der Menschheit wacht über sein Geschlecht und wird ihm nicht das Edelste, was es für Menschen giebt, rauben lassen: ein Jeder handle nach Pflicht und Einsicht und überlasse die Sorge dem Schicksal.«

*(Wilhelm Martin Leberecht de Wette,
Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament,
Zweiter Band, Halle 1807, S.408).*

Inhaltsverzeichnis

Band I

Vorworte	XI
Grußworte	XIII

I Zur Umwelt und Welt des Alten Testaments

Manfried Dietrich: Creaturae ad casum. »Geschöpfe für einen besonderen Fall«. Temporärnumina in antiken syro-mesopotamischen Panthea	3
Martin Metzger: Ständer – Realfunde aus Kāmid el-Lōz und Darstellungen auf altorientalischen Bilddokumenten	23
John Pairman Brown: Justice as Theme of the Dialogue in Israel and Hellas	77
Eckart Otto: Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike. Entwurf eines Gesamtbildes	91
Wolfgang Drechsler und Rainer Kattel: Mensch und Gott bei Xenophanes	111
Christian Wildberg: Platon's Theologie der Interpersonalität. Phaidros 252c3-253c6	131
Erhard S. Gerstenberger: Boten, Engel, Hypostasen. Die Kommunikation Gottes mit den Menschen	139
Jürgen van Oorschot: Die Stadt – Lebensraum und Symbol. Israels Stadtkultur als Spiegel seiner Geschichte und Theologie	155

II Zu den Büchern der Tora und der Geschichte

Bernd Janowski: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte	183
------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Jan Christian Gertz: Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2-4	215
Christoph Levin: Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15	237
Hans-Christoph Schmitt: Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Genesis 20,1-21,21* und zum Problem des Beginns des »Elohistischen Geschichtswerks«	259
Konrad Schmid: Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der »heilsge-schichtliche« Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exe-gese	271
Horst Seebass: Mose in einem seiner Ausnahmegespräche mit Gott. Zu Exodus 33,12-23	301
Ludwig Schmidt: Bileam. Vom Seher zum Propheten Jahwes. Die literarischen Schichten der Bileam-Perikope (Num 22-24)	333
Timo Veijola: »Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten«. Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums	353
Volkmar Fritz: Das »negative Besitzverzeichnis« in Judicum 1	375
Erik Aurelius: Davids Unschuld. Die Hofgeschichte und Psalm 7	391
Joachim Conrad: Davids Königtum als Paradoxie. Versuch zu I Sam 21,2-10	413
Siegfried Kreuzer: Gott als Vater des Königs. Die Namen der Thron-folger Abija (I Reg 14,1.31; 15,1.7f.) und das Selbstverständnis der frühisraelitischen Könige (II Sam 7,14)	425
Winfried Thiel: Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition	439

III Zu den Büchern der Prophetie

Ernst Axel Knauf: Prophets That Never Were	451
Willem A. M. Beuken: The Literary Emergence of Zion as a City in the first Opening of the Book of Isaiah (1,1-2,5)	457
Alexander A. Fischer: Der Edom-Spruch in Jesaja 21. Sein literaturge-schichtlicher und sein zeitgeschichtlicher Kontext	471
Friedhelm Hartenstein: Tempelgründung als »fremdes Werk«. Beob-achtungen zum »Ecksteinwort« Jesaja 28,16-17	491
Ernst-Joachim Waschke: Jesaja 33 und seine redaktionelle Funktion im Protojesajabuch	517

Wolfram Herrmann: Die religiöse Signifikanz von Jesaja 63,1-6	533
Werner H. Schmidt: Konturen von Jeremias Verkündigung. Ihre Themen und Einheit	541
Jörg Jeremias: Die Sicht der Völker im Jonabuch (Jona 1 und Jona 3)	555
Rüdiger Lux: Die doppelte Konditionierung des Heils. Theologische Anmerkungen zum chronologischen und literarischen Ort des Sacharjaprologs (Sach 1,1-6)	569

Band II

IV Zum Psalter und zu den Büchern der Weisheit

Renate Egger-Wenzel: »Du Taube mit silbernen Schwingen, mit goldenem Flügel!« (Ps 68,14b.c)	591
Erich Zenger: »Es segne dich JHWH vom Zion aus ...« (Ps 134,3). Die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120-134	601
Reinhard G. Kratz: Das <i>Sch^ema</i> des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145	623
Rainer Kessler: Die Welt aus den Fugen. Natur und Gesellschaft im Hiobbuch	639
Georg Sauer: Der Mensch vor der Aporie des Todes: Gilgamesch – Hiob.	655
Hans-Jürgen Hermisson: »Ich weiß, daß mein Erlöser lebt« (Hiob 19,23-27)	667
Choon-Leong Seow: Job's <i>gō'āl</i> , again	689
William McKane: The Theology of the Book of Job and Chapter 28 in Particular	711
Markus Witte: Hiobs »Zeichen« (Hiob 31,35-37)	723
Jacques Vermeulen: »Pour justifier mon Créateur.« Les discours d'Élihou (Job 32-37) et leur histoire littéraire	743
Ingo Kottsieper: »Thema verfehlt!«. Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hiob 42,7-9	775
Irmtraud Fischer: Über die Integration des »kanonisch« gewordenen Dialogs zwischen Gott und Mensch in die Weitergabe menschlicher Weisheit	787

Oswald Loretz: <i>Enjambement, versus</i> und »salomonische« Königstravestie im Abschnitt Canticum canticorum 3,6-11	805
Hans-Peter Müller: Zur Frage nach dem »Wesen« früher Lyrik – Am Beispiel des Hohenliedes	817
Johannes Marböck: Apokalyptische Traditionen im Sirachbuch?	833
Friedrich Vinzenz Reiterer: Neue Akzente in der Gesetzesvorstellung: תורת חיים bei Ben Sira	851
Armin Schmitt: Ein Lobgedicht auf Simeon, den Hohenpriester (Sir 50,1-24)	873
V Zur Hermeneutik und zur Theologie des Alten Testaments	
Udo Rütterswörden: Das Alte Testament im Kontext der Naturkunde. Reimarus – und gegenwärtige Versuche	899
Uwe Becker: »Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts«. J.G. Herders Auslegung der Urgeschichte und die Frage nach dem Spezifikum der israelitisch-jüdischen Religion	919
Henning Graf Reventlow: Streit der exegetischen Methoden? Eine hermeneutische Besinnung	943
Hans Hübner: Gottes und des Menschen Ich. Ein Beitrag zur Biblischen Theologie	963
John Barton: Forgiveness and Memory in the Old Testament	987
Walter Dietrich: Vom Schweigen Gottes im Alten Testament	997
Karl-Friedrich Pohlmann: Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom »Zorn Jahwes« im Alten Testament	1015
James Alfred Loader: Begegnung mit Gott als Zentralbegriff der niederländischen »Ethischen Theologie«	1037
Gunther Wanke: Kanon und biblische Theologie. Hermeneutische Überlegungen zum alttestamentlichen Kanon	1053
Bibliographie Otto Kaiser	1063
Stellenregister	1069

Vorwort

Mit dem vorliegenden Sammelband grüßen Freunde, Schüler, Kollegen und Mitarbeiter den Nestor der alttestamentlichen Wissenschaft Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otto Kaiser (Marburg) aus Anlaß seines 80. Geburtstages.

Der Titel der Festschrift »Gott und Mensch im Dialog« verdankt sich einem wesentlichen exegetischen und hermeneutischen Anliegen des Jubilars, nämlich Grundzüge der Kommunikation zwischen Gott und Mensch im Alten Testament vor dem Hintergrund seiner literatur- und religionsgeschichtlichen Kontexte zu bestimmen und die Bedeutung der alttestamentlichen Rede über, von, mit und durch Gott für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Die Anordnung der folgenden Beiträge orientiert sich wissenschaftsbiographisch an den Eckpunkten des literarischen Werks von Otto Kaiser:

1.) an der Dissertation von 1956/58 über die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (²1962) und der Herausgeberschaft der »Texte aus der Umwelt des Alten Testaments« (1985-2001),

2.) an der Einleitung in das Alte Testament (1969, ⁵1984), dem Kommentar zu Jesaja 1-39 (1960/1973; ⁵1981/³1983) und den zahlreichen Einzelstudien zu den alttestamentlichen Weisheitsschriften,

und 3.) an der dreibändigen Theologie des Alten Testaments (1993-2003).

An der punktuellen Zusammenstellung einzelner Aufsätze soll etwas von dem dialogischen Charakter deutlich werden, der Otto Kaisers eigene exegetische und editorische Arbeit bis heute kennzeichnet. Der Umfang dieser Festschrift mag auf den ersten Blick erschlagen, doch spiegeln sich in der Vielzahl und der Vielfalt der Beiträge die ungeheuren Impulse, die Otto Kaiser in seiner nunmehr fast fünfzigjährigen wissenschaftlichen Tätigkeit der alttestamentlichen Wissenschaft samt ihren Nachbardisziplinen wie der Altorientalistik, der Vorderasiatischen Archäologie, der Klassischen Philologie und der Philosophie gegeben hat. Daß der Aufsatzband mit den Grußworten des Bischofs der Evangelischen Kirche von Kurhessen und Waldeck und des Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau eröffnet wird, entspricht dem Selbstverständnis des Jubilars, gerade als Exeget ein Lehrer der Kirche zu sein.

Als Herausgeber der Festschrift danke ich den Autoren und Autorinnen für ihre Manuskripte. Mein Dank gilt weiterhin den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen am Lehrstuhl für Altes Testament an der Johann Wolfgang Goethe-Universität: zuerst Herrn Dr. Johannes F. Diehl, der in aufopferungsvoller Kleinarbeit die komplizierte Druckvorlage erstellt hat, sodann Frau

Dr. Evangelia Dafni, Frau Miriam von Nordheim, Frau Daniela Opel und Herrn Christian Becker, die mich bei den Korrekturen, der Anfertigung des Registers und der Aktualisierung der Bibliographie unterstützt haben. Weiterhin danke ich dem Verlag *Walter de Gruyter* in Gestalt der Herren Dr. Claus-Jürgen Thornton, der die Festschrift anregte, und Dr. Albrecht Döhnert, der das Werk betreute.

Im Namen meiner Mitherausgeber der *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, die im Jahr 2003 Otto Kaiser nach zwanzigjähriger Editionsarbeit abgelöst haben und die zu meiner Freude alle in diesem Band vertreten sind, Prof. Dr. Dr. h.c. John Barton (Oxford), Prof. Dr. Reinhard G. Kratz (Göttingen) und Prof. Dr. Choon-Leong Seow (Princeton/NJ), wünsche ich meinem verehrten Lehrer Gottes Segen.

Markus Witte

Frankfurt am Main, im September 2004

Grußworte

1.

Die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck gratuliert Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otto Kaiser von Herzen zu seinem 80. Geburtstag. Dies zu tun, ist für sie Freude und Ehre zugleich. Sie dankt dem international geschätzten und geehrten Wissenschaftler der Philipps-Universität Marburg und dem langjährigen akademischen Lehrer. Sie weiß sich aber auch dem Prüfer verbunden, der bis heute angehende Pfarrerinnen und Pfarrer der Landeskirche im Biblicum wie in der Ersten und Zweiten Theologischen Prüfung examiniert. So hat Otto Kaiser mehr als eine Theologengeneration in Kurhessen-Waldeck nachhaltig geprägt.

Bisweilen endet bei Otto Kaiser eine Prüfung mit der Aufforderung an die Examinanden, einen Psalm auswendig vorzutragen – nur nicht den 23. Denn den, so die Überzeugung unseres Jubilars, tragen alle Christen quasi als eiserne Ration des Glaubens stets bei und in sich.

Will man seinerseits Otto Kaiser mit einem Psalmwort charakterisieren, bietet sich Psalm 111,10 an: »Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang«, ja sie ist Anfang aller Erkenntnis (Proverbia 1,7). Dies trägt zum einen der Tatsache Rechnung, dass Otto Kaisers letzte Veröffentlichungen schwerpunktmäßig Werke weisheitlicher Literatur, vor allem Jesus Sirach, behandeln. Zum anderen ist der zu Ehrende selber weise zu nennen, indem er, wie es an vielen Stellen seiner opera magna sichtbar wird, die Wirklichkeit der Welt durchdringt, ihre Ordnung und das rechte Verhältnis von *Gott und Mensch* erkennt.

Der stupenden Gelehrsamkeit mit Blick auf das Corpus biblischer Schriften und ihres orientalischen Umfelds steht eine bewundernswürdige Kenntnis der Literatur der griechischen und römischen Antike zur Seite. Otto Kaiser ist deshalb ein Vermittler »Zwischen Athen und Jerusalem« zu nennen, um den Titel eines Werkes aus dem Jahr 2003 aufzunehmen. Als Gastprofessor in Pretoria oder in Tartu hat er Brücken zwischen den Welten und Kulturen unserer Zeit geschlagen.

Jerusalem und Athen: Zum Charakteristikum griechischen Denkens gehört die Kritik, also die Gabe der Unterscheidung. In Otto Kaisers Denken ist sie mit der »Gottesfurcht« in besonders glücklicher Weise verbunden. Diese Fähigkeit hat unser Jubilar nach eigenem Bekunden von seinem Vater gelernt, »dessen preußischer Pietismus sich auf eine Formel bringen lässt, dass

wir vor dem Herrgott stramm zu stehen haben, unsere Gedanken aber frei sind« (im Nachwort der Trilogie »Der Gott des Alten Testaments«). Solche Freiheit hat Otto Kaiser immer wieder zur Kritik befähigt, jedoch nicht allein in philologischer Beschränkung; sie hat ihn dazu ermutigt, auch Kirche und Theologie den Spiegel kritisch vorzuhalten und hier die Geister zu unterscheiden. Ein Titel wie »Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt« belegt dies und steht für viele seiner Veröffentlichungen.

Otto Kaiser versteht sein Wirken bis heute als Dienst an und in der Kirche. Dafür dankt ihm die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, die inzwischen seine Heimatkirche geworden ist. Sie bleibt ihm dauerhaft verbunden. Mit seinem 80. Geburtstag hat der Jubilar nun ein biblisch notorisches Alter erreicht.

Wir wünschen dem Jubilar und großen Jesaja-Exegeten zu diesem Anlass, dass Gott ihm bei guter Gesundheit und Schaffenskraft zu seinen Tagen noch viele weitere Jahre – wären fünfzehn (Jesaja 38,5) vermessen? – hinzulegen möge.

Martin Hein
Bischof
der Evangelischen Kirche
von Kurhessen-Waldeck

2.

Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau dankt Otto Kaiser nicht nur für jahrzehntelange verantwortliche Mitarbeit in ihrem Prüfungsamt, sondern auch für die theologische Prägung, die viele unserer Pfarrerinnen und Pfarrer durch ihn erfahren durften. Seine Einführung in das Alte Testament war und ist Grundlage jeder Examensvorbereitung. Seine Forschungen zu den zwischentestamentlichen Texten haben neue Türen aufgestoßen, die geistigen Umwälzungen dieser Zeit vor Augen geführt und auf manche Analogien zu unserer Zeit aufmerksam gemacht.

Seine Theologie des Alten Testaments ist ein großartiger Versuch, historisches und systematisches Denken als Vollzug des Glaubens zusammenzubringen. Denn wer Otto Kaisers gründliche historische Arbeit als reine Geschichte der Israelitischen Religion verstehen wollte, wäre einem grundsätzlichen Missverständnis verfallen.

Ein glänzender Aufsatz über »Die Schöpfungsmacht des Wortes Gottes« schließt mit einem Hinweis auf Psalm 33,20-23 und charakterisiert das rettende und wirksame Wort Gottes: »Als das Leben rettende, zum wahren und ewigen Leben führende Wort ist es dem schaffenden Urwort gleich, das

seither mit wortloser Stimme durch seine Geschöpfe dem seine Herrlichkeit verkündet (Psalm 29,2-4), der an der Grenze der Immanenz als der Endliche vor dem Ewigen und als der Relative vor dem Absoluten das Knie beugt und mit dem Psalmisten, der die Schöpfungsmacht Gottes auf die Formel des »Denn Er sprach, und es geschah (er gebot, und es stand da!«) gebracht hat, bekennt und bittet...: Unsere Seele wartet auf den Herrn, unsere Hilfe und Schutz ist Er...«. (Zwischen Athen und Jerusalem, 2003, 165). Schöpfungswort und rettendes Heilswort haben den selben Autor, Gott, dem wir alles verdanken, was wir sind und haben. Denken und Frömmigkeit, Vernunft und Glaube gehören zusammen, auch und gerade weil sie unterschieden werden müssen. Theologische Wissenschaft gehört sowohl in die Alma mater wie in die Kirche. Für all' dies dankt ihm unsere Kirche!

In einer solchen Festschrift sind natürlich auch persönliche Erinnerungen nicht verboten. Unvergesslich sind mir die Vorlesungen zu Genesis und Deuterocesaja, in denen ich als Student 1966 und 1967 die ersten Einblicke in das exegetische Arbeiten machen durfte, faszinierend vorgetragen, lebendig und immer wieder bis zu religionsphilosophischen und theologischen Problemstellungen damals und heute vorangetrieben. Das AT-Proseminar, mit der Einübung exegetischer Methoden war – man darf es sagen – außerordentlich hart. Otto Kaiser hat uns bis an den Rand unserer Fähigkeiten gefordert – und darüber hinaus geführt. Schließlich konnte ich ihn 1969 als harten, aber absolut fairen und freundlichen Prüfer in Darmstadt erleben. So danke ich ihm auch persönlich für Zugänge zu den Grundlagen unseres Glaubens, die er mir eröffnet hat und die Liebe zum Alten Testament, die er in mir geweckt hat.

Dieser Dank verbindet sich mit herzlichen Segenswünschen zum 80. Geburtstag. Was einst Otto Kaiser uns erschloss, soll ihn nun grüßen: »Liebes Kind, lass dich von der Weisheit erreichen von Jugend auf, so wirst du sie gewinnen bis ins hohe Alter!« (Sirach 6,18)

Peter Steinacker
*Kirchenpräsident
der Evangelischen Kirche
in Hessen und Nassau*

I Zur Umwelt und zur Welt des Alten Testaments

»Als eines der interessantesten Ereignisse in der neueren Geschichtswissenschaft darf die *Wiederentdeckung des Alten Orients* gelten. War früher das Wissen von den alten Völkern, die in Mesopotamien und am Nil, in Syrien und Kleinasien lebten, recht dürftig, so änderte sich das grundlegend, als im 19. Jahrhundert die archäologische Forschung in jenen Gebieten einsetzte und eine Fülle von vorher unbekanntem Material verschiedenster Art zutage förderte [...]. Diese Wiederentdeckung des Alten Orients ließ auch das Alte Testament in ein neues Licht treten.«

(*Ernst Würthwein*

[Professor in Marburg von 1954-1996],

Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament [1958],

in: Ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, S.197-216, hier: S.197).

Creaturae ad casum
»Geschöpfe für einen besonderen Fall«
Temporärnumina in antiken syro-mesopotamischen Panthea

Manfried Dietrich (Münster)

1. Einleitende Bemerkungen:

Die Erschaffung von Menschen und Numina nach Vorstellungen im antiken
Vorderen Orient

Die kultisch-religiösen Texte des antiken Mesopotamiens, die auf die Schöpfung als Einführung der göttlichen Ordnung im Kosmos¹ zu sprechen kommen, postulieren für die Urzeit zwei Phasen: Eine frühere, in der der Kosmos aus einer nicht gegliederten Urmaterie bestand und in der die Hochgötter präexistent in einer *uru-ul-la* »uranfänglichen Stadt« wirkten, und eine spätere, die dadurch eingeleitet wurde, daß der ungegliederte Kosmos in die beiden Ebenen Himmel und Erde aufgeteilt worden ist, zwischen denen alle Dinge ihren Platz haben und sich das Leben abspielt. Da die Texte beide Phasen in einem genetischen Zusammenhang sehen, wird die frühere *Vorwelt* und die spätere *Jetzt-Welt* genannt.²

Der Ausdruck *uru-ul-la* »uranfängliche Stadt« für die *Vorwelt* ist sumerisch und wurde in Texten aus der Zeit zwischen Ende des 3. Jt. und Anfang des 2. Jt. verwendet. Sie besagt, daß sich die Träger des zugrundeliegenden Gedankens als Angehörige einer Städtkultur betrachteten und diese als Ausgangspunkt für alle Gegebenheiten ansahen. Sie sei die Basis für die *Jetzt-Welt* und habe diese mitgestaltet.

Die Vorstellungen über die Urzeit verbinden die einschlägigen Texte im Sinne der Emanation des Schöpfergottes mit den beiden wichtigsten Kulturzentren Mesopotamiens³ – mit Nippur, der Heimat des sumerischen Hochgotts Ellil, und mit Eridu / Babylon, wo die Hochgötter Enki/Ea und Marduk ihren Sitz hatten. Sie vertreten zwei Traditionen, deren Konzepte für den Ursprung der Dinge stark von einander abweichen. Nachfolgend seien diese Konzepte knapp umrissen:

1 E. Becker 2001, 42-45.

2 In der älteren Literatur wird die *Vorwelt* normalerweise mit *Embryonale Welt* bezeichnet, siehe u.a. van Dijk 1964-65, 1-59; ders. 1971, 449-452; ders. 1976, 126-133; Dietrich 1984, 155-184, hier bes. 156.

3 Siehe M. Dietrich 1984, 178-182.

- Die Schule von Nippur setzt voraus, daß sich der Kosmos nach der Trennung von Himmel und Erde in *autogenetischer Selbstentfaltung* weiterentwickelt habe. Eine Größe habe sich ohne Eingriff von außen autogenetisch aus einer früheren entfaltet. Dieses Konzept geht also davon aus, daß die Kräfte, die bei der Trennung von Himmel und Erde an der Schwelle zur *Jetzt-Welt* freigesetzt worden sind, diesen von Anfang an innegewohnt hätten und dazu in der Lage gewesen seien, sich eigengesetzlich bis zur aktuellen Welt des Dichters und Denkers weiterzuentwickeln; dazu habe es keines erneuten Eingriffs einer Gottheit bedurft.⁴
- Demgegenüber unterbreiten die Texte der Eridu- und Babylon-Schule eine stark abweichende Vorstellung. Beim Umbruch von der *Vorwelt* zur *Jetzt-Welt* seien die Hochgötter Enki/Ea und Marduk immer wieder in Aktion getreten. Der Schöpfergott habe hier die Weiterentwicklung des Kosmos fest in Händen gehalten und alles, was in der aktuellen Welt des Dichters und Denkers existiert, sei es Materie oder Leben, durch einen gesonderten Schöpfungsakt ins Dasein gerufen. Er habe das ›adellose‹ Urbild nicht nur eingesetzt, sondern ihm auch seinen Aufgabenbereich zugewiesen. Nichts sei einem noch so gut funktionierenden, autogenetischen Automatismus überlassen gewesen.⁵

Es liegt auf der Hand, daß diese beiden im antiken Mesopotamien einander gegenüberstehenden Konzepte unterschiedliche Ansichten über die Erschaffung des Lebens an der Schwelle von der *Vorwelt* zur *Jetzt-Welt* vertreten. Dies wird besonders deutlich bei der Menschenschöpfung, dem letzten Akt der Einführung des Lebens:

- Nach dem Nippur-Konzept steht entsprechend der Erdentfaltungstheorie die *Anthropogenese* im Vordergrund: Der Mensch sei hier ein natürliches Produkt gewesen; in der Urzeit sei der erste Mensch als Endprodukt der Entfaltungsautomatik an einem gottgewollten, heiligen Ort wie eine Pflanze aus dem Erdboden herausgewachsen. Diese Vorstellung wird deswegen als *Emersio* bezeichnet.⁶
- Nach dem Eridu / Babylon-Konzept bildet dagegen die *Anthropogonie* den Mittelpunkt: Der Ursprung des Menschen gehe auf einen speziellen Schöpfungsakt, ein göttliches ›Kunstwirken‹ zurück. Der Schöpfergott Enki/Ea habe den ersten Menschen geformt, ihm seine Fähigkeiten ange-deihen lassen⁷ und schließlich der Muttergöttin die Aufgabe erteilt, sein

4 Siehe Dietrich 1984, 168-169.

5 Dietrich 1984, 177-178.

6 Pettinato 1971, 39-46; Dietrich 1991, 70.

7 Derart beschenkt, sieht sich der antike Mesopotamier imstande, mit seinem Schöpfer ins Gespräch zu kommen, ihn um Erhalt zu bitten oder gar Einsichten in dessen Wege zu erhalten. Diese Einstellung findet ihren Ausdruck beispielsweise in der Semantik der Wörter *emèqu* »weise sein« (AHw. 213f.) und *emqu* »weise, klug« (AHw. 214; CAD E 151f.), von denen *šutemuqu* »inbrünstig flehen« (AHw. 214) abgeleitet ist, oder *nakālu*

Produkt durch Geburt zum Leben zu bringen. Da die Formung des Menschen und die Geburt als komplexer Vorgang betrachtet worden sind, wird diese Vorstellung *Formatio-Gnatio* genannt.⁸

Beide Vorstellungen gehen davon aus, daß das Lebewesen Mensch nach seiner Einsetzung mit der autogenerativen Kraft von Zeugung und Geburt ausgestattet worden sei. Mit der Regeneration hätte der Schöpfer dem Geschöpf die Fähigkeit zu einem gewissermaßen unendlichen Weiterleben verliehen. Bei dem Schöpfungsakt selber handelt es sich also um eine *Creatio continua*, fortlaufende Schöpfung.

Mit den Bildern der *Formatio-Gnatio*-Vorstellung für eine *Creatio continua* beschreiben die kultisch-religiösen Texte Mesopotamiens bemerkenswerterweise nicht nur die Erschaffung des ersten Menschen, sondern auch die von Numina, die der Schöpfergott nicht an der Schwelle von der *Vorwelt* zur *Jetzt-Welt*, sondern im Bedarfsfall zu irgendeinem späteren Zeitpunkt erschaffen und eingesetzt habe. Diese Texte haben also die *Creatio ad casum*, »Schöpfung (von Wesen) für einen besonderen Fall« im Blick. Die *Creaturae ad casum*, »Geschöpfe für einen besonderen Fall«, sind zweckbestimmt und sollten jeweils nur kurzzeitig aktiv sein. Sie waren nicht mit autogenerativer Kraft ausgestattet.

In den folgenden Ausführungen seien die drei bekanntesten Beispiele der *Creaturae ad casum*, »Geschöpfe für einen besonderen Fall«, aus der Literatur der syro-mesopotamischen Mythologie vorgestellt, die *Šaltum* – »Zwietracht, Streit«, der *Ašû-šû-namir* – »Sein Auftritt ist glänzend«, und die *Ša'tiqat* – »Vortreffliche«. Anhand der Texte, die ihre *Creatio ad casum* beschreiben, soll versucht werden, ihren Charakter und ihre Aufgaben zu definieren.

Die Studie sei dem verehrten Jubilar *Otto Kaiser* gewidmet, den ich im Wintersemester 1955/56 anlässlich eines Ugaritisch-Kurses beim Semito-Hamitisten *Otto Rössler* in Tübingen kennengelernt und dessen Fähigkeit, den Bogen der Literatur- und Mythen-Forschung vom Iran bis in die Ägäis zu spannen, ich seither bewundert habe.

Die *Creaturae ad casum* sollen in der oben mitgeteilten Reihenfolge zur Sprache kommen: *Šaltum* – die babylonische »Göttin« »Zwietracht, Streit« (Punkt 2), *Ašû-šû-namir* – der babylonische Lustknabe »Sein Auftritt ist glänzend« (Punkt 3) und *Ša'tiqat* – die ugaritische »Göttin« »Vortreffliche« (Punkt 4). Zusammenfassende Bemerkungen folgen dann in dem Abschnitt

»künstlich, kunstvoll sein, werden« (AHw. 717; CAD N/1 155-156) und *nikiltu* »kunstvolle, listige Gestaltung« (AHw. 788; CAD N/2 220-221).

8 Üblicherweise als »*Formatio*« bezeichnet, vgl. Pettinato 1971, 54-56; J. Ebach 1988, 487; Dietrich 1991, 70; da die *Formatio* aber nur einen Teilaspekt des Vorgangs der Anthropogonie beschreibt, sollte er durch den Doppelbegriff *Formatio-Gnatio* ersetzt werden, siehe M. Dietrich 1994, 46.

Aufgaben und Charakter der CREATURAE AD CASUM (Punkt 5) und abschließende in dem Abschnitt *Die CREATURAE AD CASUM als Temporärnumina* (Punkt 6).

2. *Šaltum* – die ›Göttin‹ »Zwietracht, Streit«

2.1. Vorbemerkung

Ein Dichter aus der Zeit des Königs Ḫammurapi von Babylon, des Nestors der babylonischen Geistigkeit und Literatur im 18./17. Jh. v.Chr., besingt in einem hochpoetischen und darum sprachlich schwer verständlichen Gesang die Göttin Ištar unter ihrem Namen *Agušaya* – darum wird der Gesang »Agušaya-Lied« genannt. Der Göttin Ištar stellt der Dichter in diesem Lied eine gewisse *Šaltum* (»Zwietracht, Streit«) gegenüber, die geschaffen worden ist, um ihre Kontrahentin zu sein. Von dem Lied, das die Auseinandersetzung zwischen den beiden Göttinnen beschreibt, sind zwei bruchstückhafte Tontafeln auf uns gekommen, die wir mit den Buchstaben A und B auseinanderhalten.⁹

Das *Agušaya*-Lied hat dazu gedient, den göttlichen Ursprung des jährlich ausgetragenen Sommerfestes zu Ehren der Göttinnen Ištar und *Šaltum* nachzuweisen. Das Fest fand in der Mitte des babylonischen Jahres, im Monat Elūlu (ca. Juli/August), in Uruk, der Heimatstadt der Ištar, statt – dieser Monat war der Festmonat der Ištar und hieß dementsprechend KIN.⁴INANNA = *têrti Ištar* »Anweisung der Ištar«, d.h., in ihm hat Ištar das Sagen – und war, wie das Ende des Liedes hervorhebt, ein Straßenfest nach Art des Karnevals.¹⁰ In seinem Mittelpunkt standen ausgelassene Frauen, die, als Männer verkleidet, unter der Führung von Ištar und *Šaltum* Kampfspiele austrugen.

2.2. Kontext

Text A beginnt mit der Beschreibung der Ištar als einer außerordentlichen Erscheinung am Götterhimmel:

9 Die letzte Edition und eine Diskussion philologischer und inhaltlicher Fragen hat B.R.M. Groneberg 1997, 55-93, vorgelegt: Kapitel III, *Ištar* und *Šaltum* oder das sogenannte »*Agušaya*-Lied«; vgl. auch K. Hecker 1989, 731-740. – Die im folgenden unterbreitete Übersetzung weicht in etlichen Punkten wesentlich von den bisherigen Übersetzungen ab und wird an anderer Stelle gerechtfertigt.

10 K. Hecker 1989, 739: B VII 19-20: »Sie (die Menschen) mögen auf den Straßen tanzen (*li-me-el-lu i-sú-qi-im*) – höre ihr Kreischen!«

¹Preisen will ich die Größte ²unter den Göttern, die Sieggewohnte,
³die Erstgeborene der Ningal: ⁴Ihre Stärke will ich hochpreisen, ihren Namen!
⁵Istar, die Größte ⁶unter den Göttern, die Sieggewohnte,
⁷die Erstgeborene der Ningal, ⁸von ihrer Stärke will ich erneut berichten!

Ihre Ausstattung als Himmelskönigin kommt ausführlich in Kol. IV von Text A zur Sprache, gleichzeitig aber auch der Schrecken, den sie mit ihrem unbescheidenen, auftrumpfenden Verhalten in der Welt der Götter verursacht. Die von Istar, *alias* Agušaya, verbreitete Unruhe dringt schließlich bis zum Schöpfergott Enki/Ea in den Apsû vor; dieser fühlt sich durch die Tochter des Himmelsgottes Anum gestört und ist ihr böse – ein Thema, das auch in der 1. Tafel des *Enūma eliš* ausführlich zur Sprache kommt:

¹⁴Sie verbreitet mehr Zittern als ein Stier, ¹⁵wenn ihr Schrei in Zorn (erschallt).
¹⁶In Lumpen ist sie nie aufgetreten, ¹⁷(nur) in (vollem) Ornat ist sie ausgezogen.
¹⁸Bei ihrem Geschrei ist erschrocken ¹⁹der weise Gott Ea.
²⁰Er wurde voll des Zorns über sie, ²¹Ea grollte ihr.

Als die Götter nach einem Weg suchten, der Istar jemanden entgegenzusetzen, der sie mit den ihr angeborenen Eigenschaften bändigen könnte (A V 2-13), kamen sie auf den Schöpfergott Ea, der alleine dazu befähigt war, einen Bändiger ins Leben zu rufen:

¹⁸»Allein für dich ist es passend, ¹⁹dieses zu tun!
 Wer sonst könnte ²⁰etwas Außergewöhnliches ²¹in Gang setzen?«

So begann Ea erneut mit einem Schöpfungswerk, dessen Beschreibung an Formulierungen erinnert, die für die Erschaffung des Menschen nach der *Formatio / Gnatio*-Vorstellung von Eridu und Babylon gebraucht werden:

²²Er hegte die Worte, die sie ihm entgegneten, ²³der weise Ea.
²⁴Lehm kratzte mit seinen Fingernägeln ²⁵siebenmal zusammen,
²⁶nahm ihn in seine Hand (und) buk ihn.
²⁷Damit hat die Saltum geschaffen ²⁸der weise Ea.
³⁰Als der Gott Ea loseilte, ³¹sich darauf konzentrierte,
³²schuf er die Saltum ³³zum Streit mit Istar.

Anschließend folgt die Aufzählung der Eigenschaften von Saltum, die ihre außergewöhnliche Statur hervorhebt und in der Feststellung gipfelt:

⁴¹Verschlagen ist sie, daß niemand ⁴²ihr gleicht, (und) ausdauernd.
⁴³Ihr Fleisch ist Kriegführen, ⁴⁴Streiten ihr Haar.

Die Kol. VI der Tafel A führt nun breit den Auftrag aus, für den Ea sie erschaffen hat: Sie solle losziehen und Istar bekämpfen; sie brauche keine Angst vor Istar zu haben, weil er sie mit allen Fähigkeiten ausgestattet habe,

die sie für den Kampf brauche. Sie sei ihr keineswegs unterlegen, eher noch überlegen:

³⁸Sie wird sich auf dich stürzen, ³⁹(folgendes) Wort wird sie zu dir sagen,
⁴⁰wird dich auffordern: »Mädchen, wohlan! ⁴¹Tu mir kund deinen Weg!«
⁴²Du sei dann wirsch, ⁴³beuge dich nicht vor ihr!
⁴⁴Was das Herz beruhigt, ⁴⁵entgegne ihr mit keinem Wort!

⁴⁶Wann könnte sie dir schon etwas wegnehmen, ⁴⁷die du doch ein Geschöpf meiner Hände bist!
⁴⁸Herrisch sei jeder deiner Sprüche, ⁴⁹und zwar rede vor ihr vollmundig!«

Obwohl die nächstfolgenden Abschnitte teilweise schlecht erhalten sind, geben sie zu verstehen, daß Šaltum ihren Auftrag bravourös erfüllt und Ištar als gleichwertige Kontrahentin in die Knie gezwungen hat. Dies tritt besonders klar in der Bitte der Agušaya zutage, die das Lied abschließt – B VII¹¹ 1-4:

¹»Nachdem du ihre Größe festgelegt hast,
²Šaltum ihr Geschrei ³gegen mich ausgeführt hat,
⁴soll sie nun in ihr Loch zurückkehren!«

Diese Aufforderung besagt, daß Ištar, *alias* Agušaya, ihren Übermut im Kampf mit Šaltum abgebaut hat und dankbar ist, wenn Šaltum wieder aus der Welt geschafft wird. Ea stimmt ihr zu:

⁷Gewiß werde ich, wie du gesagt hast, ⁸handeln!
⁹Du ermunterst mich, ¹⁰du gibst mir Freude, (sie) für dich zu entfernen!«

2.3. Aufgaben und Charakter der Šaltum

Aus dem Blickpunkt der *Creatio ad casum* ergibt sich folgendes:

- Šaltum, »Zwietracht, Streit«, war ein Pendant zur Kriegs- und Liebesgöttin Ištar, der Tochter des Himmelsgottes Anum. Sie sollte die übermütige Ištar, die Hauptgöttin von Uruk, bändigen, die durch ihr ungestümes Verhalten Turbulenzen auf den Straßen von Uruk hervorrief.
- Šaltum war ein Geschöpf des Enki/Ea und gehörte damit dem Götterkreis von Eridu und Babylon an.
- Šaltum wurde nach Erfüllung ihres Auftrags wieder entfernt – das jährliche Straßenfest für Ištar erinnert auch an Šaltum.
- Šaltum war als Kontrahentin der Ištar eine Dame, wie das grammatische Geschlecht ihres Namens zu erkennen gibt.

¹¹ Entgegen der üblichen Annahme handelt es sich hier nicht um Kol. V, sondern um Kol. VII; denn Kol. IV und V sind ganz weggebrochen.

- Šaltum hatte einen streitbaren Charakter.
- Šaltum wirkte auf die Menschen positiv, weil sie Ištar in ihre Grenzen wies und Uruk wieder zur Ruhe brachte.

3. Ašû-šu-namir – der *assinnu*-Lustknabe »Sein Auftritt ist glänzend«

3.1. Vorbemerkung

Der Mythos vom Besuch der Himmelsgöttin Ištar, der Göttin der Liebe und des Kriegs, bei ihrer Kollegin Ereškigal, der Göttin des Todes, in der Unterwelt, die im Sumerischen *kur.nu.gi₄.a* und im Babylonischen *qaqqar / eršet lā târi* »Land ohne Rückkehr« heißt, bietet den Rahmen für die *Creatura ad casum* Ašû-šu-namir. Ašû-šu-namir wurde erschaffen, um Ištar aus der Unterwelt zu befreien.

Der Mythos gehörte ab dem Beginn des 2. Jt. v.Chr. offenbar zum festen Bestand einer Schul- und Gelehrtenbibliothek Mesopotamiens. Seine Beliebtheit und seine lange Traditionsgeschichte haben zahlreiche, teils besser und teils schlechter erhaltene Exemplare auf uns kommen lassen¹². In der modernen Literatur trägt der Mythos wegen seines Themas den Titel »Ištars Höllenfahrt«.

3.2. Kontext

Der Mythos beginnt mit folgenden Zeilen¹³:

- ¹Zum Kurnugia, dem Land [ohne Wiederkehr,]
²wandte Ištar, die Tochter des Sin, ihren Sinn.
³Es wandte die Tochter des Sin ihren Sinn
⁴nach dem finsternen Haus, der Wohnstatt von Erkalla,
⁵zum Haus, der, wer es betritt, nicht mehr verläßt,
⁶auf den Weg, dessen Beschreiten ohne Rückkehr ist,
⁷zum Haus, worin, wer es betritt, des Lichtes entbehrt,
⁸wo Staub ihr Hunger, ihre Speise Lehm ist,
⁹das Licht sie nicht sehen, sie in der Finsternis sitzen.

Es ist anzunehmen, daß Ištar durch ihre Aktion die Behauptung widerlegen wollte, daß die Unterwelt ein »Land ohne Wiederkehr« sei. Nachdem sie sieben Tore durchschritten hatte, begegnete sie ihrer Kontrahentin Ereškigal:

12 G.G.W. Müller 1994, 760-766; für den Text siehe R. Borger 1979, 95-104.

13 Zitiert nach G.G.W. Müller 1994.

⁶³Sobald Istar zum Kurnugia hinabgestiegen,

⁶⁴erblickte Ereškigal sie und fuhr sie zornig an.

⁶⁵Istar, unbesonnen, stürzte auf sie zu.

Für den Übermut der Istar bestrafte sie Ereškigal damit, daß sie ihren Wesir Namtar »Todesgeschick«, beauftragte, sie mit allen nur denkbaren Krankheiten zu belegen. Diese brachten ihr schließlich den Tod. Gleichzeitig erlosch auf Erden bei allen Lebewesen das Liebesverlangen und ihr Wille zur Zeugung. Weil damit eine der Grundregeln des Kosmos, die Autogeneration der Lebewesen, gebrochen war, sanken die Götter in Trauer und wandten sich hilfesuchend an den Schöpfergott Ea. Er sollte entweder einen Ersatz für die verstorbene Istar erschaffen oder ein Wesen, das Istar aus der Unterwelt herausholen konnte:

⁷⁶Nachdem Istar, meine Herrin, [hinabgestiegen zum Kurnugia,]

⁷⁷bespringt nicht mehr der Stier die Kuh, der Esel schwängert die Eselin nicht mehr,

⁷⁸das Mädchen auf der Straße schwängert nicht mehr der Mann,

⁷⁹es liegt der Mann al[lei]n,

⁸⁰es liegt das Mädchen al[lei]n.

⁸¹Papsukkal, der Wesir der großen Götter, gesenkt ist sein Haupt, sein Gesicht [verdüstert,]

⁸²mit einem Trauergewand bekleidet, mit ungekämmtem Haar,

⁸³er geht ermattet zu Sin, seinem Vater, er weint,

⁸⁴vor König Ea fließen seine Tränen:

⁸⁵»Istar stieg in die Erde hinab und ist nicht mehr heraufgekommen.

⁸⁶Seitdem Istar hinabgestiegen zum Kurnugia,

⁸⁷bespringt nicht mehr der Stier die Kuh, der Esel schwängert die Eselin nicht mehr,

⁸⁸das Mädchen auf der Straße schwängert nicht mehr der Mann,

⁸⁹es liegt der Mann allein,

⁹⁰es liegt das Mädchen allein.«

Ea wählte die Variante, ein Wesen zu erschaffen, das Istar aus der Unterwelt befreien konnte. Also erschuf er den *assinnu*-Lustknaben *Ašû-šu-namir*, »Sein Auftritt ist glänzend«. Als *assinnu* war er eine geschlechtsneutrale Person, die im antiken Mesopotamien besondere Kultdienste erfüllen konnte:

⁹¹Ea, in seinem weisen Herz, schuf einen Plan.

⁹²Er schuf Ašû-šu-namir, den Lustknaben (und sprach zu ihm):

⁹³»Geh, Ašû-šu-namir, wende dich dem Tor des Kurnugia zu,

⁹⁴die sieben Tore des Kurnugia sollen geöffnet werden vor dir,

⁹⁵Ereškigal soll dich sehen und sich freuen über deine Anwesenheit!

⁹⁶Nachdem ihr Herz sich beruhigt, ihr Gemüt erheitert,

⁹⁷lasse einen Eid sie schwören auf die großen Götter,

⁹⁸erhebe dein Haupt und richte deinen Sinn auf den Wasserschlauch:

⁹⁹»He, meine Herrin, den Wasserschlauch soll man mir geben! Wasser will ich daraus trinken!«

¹⁰⁰Als Ereškigal das hörte,

¹⁰¹schlug sie sich auf den Schenkel, biß sich in den Finger:

¹⁰²»Du hast mich um etwas gebeten, worum man nicht fragt!

¹⁰³Komm, Ašû-šu-namir! Ich will dich mit einem großen Fluch verdammen!«

Ašû-šu-namir gelang es tatsächlich, in die Unterwelt bis zur Ereškigal vorzudringen und sie auf ihre oberirdischen und himmlischen Götterkollegen einzuschwören. Nachdem sich ihr Interesse an ihm gelegt hatte, bittet er sie um ein Erfrischungsgetränk. Dieses konnte sie ihm, obwohl die Bitte gegen die Gesetze der Unterwelt verstieß, nach dem Schwur nicht verwehren. Sie war also auf eine List hereingefallen und mußte grollend nachgeben: Als letztes Mittel gegen die Gesetze des Lebens belegte sie Ašû-šu-namir ihrerseits mit einem Fluch. Da aber auch dieser in den Räumen der Unterwelt wirkungslos verscholl, erteilte sie ihrem Wesir Namtar den Auftrag, Ištar mit Wasser zu besprengen und wieder zu Leben zu erwecken:

¹⁰⁹Ereškigal tat ihren Mund auf zu sprechen,

¹¹⁰sie sagte zu Namtar, ihrem Wesir:

¹¹¹»Geh, Namtar, klopfe an beim Egalgina,

¹¹²schmücke die Türschwellen mit Muscheln,

¹¹³laß die Anunnaki hinausgehen und auf goldenen Thronen sitzen:

¹¹⁴Besprenge Ištar mit dem Wasser des Lebens und bringe sie zu mir!«

Ištar konnte nun ihren Rückweg in die Oberwelt antreten und dafür sorgen, daß das Leben hier in den gewohnten Bahnen weiterging.

3.3. Aufgaben und Charakter des Ašû-šu-namir

Aus dem Blickpunkt der *Creatio ad casum* ergibt sich folgendes:

- Ašû-šu-namir, »Sein Auftritt ist glänzend«, sollte als »grenzüberschreitendes« Wesen in die Unterwelt vordringen und Ištar auf die Oberwelt zurückholen.
- Ašû-šu-namir war ein Geschöpf des Enki/Ea und gehörte damit in den Götterkreis von Eridu und Babylon.
- Ašû-šu-namir ist nach Erfüllung seiner Aufgaben verschwunden, wurde also offenbar wie Šaltum wieder entfernt.
- Ašû-šu-namir war ein geschlechtsneutraler Lustknaube und Kulddiener.
- Ašû-šu-namir konnte Ereškigal überlisten und verführen.

- Ašû-šu-namir hat für die Menschen Positives bewirkt, indem er Ištar wieder aus der Unterwelt herausgeholt und damit das Leben auf Erden normalisiert hat.

4. Ša'ṭiqat – die ›Göttin‹ »Vortreffliche«

4.1. Vorbemerkung

Mit der Heilgöttin Ša'ṭiqat, »Vortreffliche«¹⁴, kommt das dritte syro-mesopotamische Beispiel für eine gut bekannte *Creatura ad casum* zur Sprache. Die Göttin tritt im ugaritischen Keret-Epos auf und wurde erschaffen, um den todkranken König Keret zu heilen.

Das Keret-Epos, von dem drei Tafeln (KTU 1.14-16) auf uns gekommen sind, schildert in der poetischen Sprache des 14.-13. Jh. v.Chr. den Leidensweg eines – historisch nicht mehr greifbaren – Königs von Ugarit. Obwohl sich Keret befließigte, mit Recht und Gerechtigkeit zu regieren, durchschritt er die unendlichen Tiefen des familiären und persönlichen Leids: Seine Frauen starben, bevor sie ihm einen Thronerben schenken konnten, er selbst sah auf dem Krankenbett dem Tod in die Augen. Also ist das Epos über seinen Lebensweg ein literar- und religionsgeschichtlich einmaliges Beispiel für einen »gerechten Leidenden«.¹⁵

4.2. Kontext

Das Keret-Epos scheint aus zwei Episoden zusammengesetzt zu sein, die vormals literarisch selbständig überliefert waren. Die erste Episode hatte den Verlust der Frauen des Königs und seinen Zug zur Einholung der nächsten Frau, Huriya, zum Thema, die ihm schließlich den Thronerben Yaššib geboren hat (erste und zweite Tafel, KTU 1.14 - 1.15). Mit dieser Episode ist eine zweite verwoben worden, die sich mit dem Gelübde und seinen Folgen befaßt, das Keret auf seinem Weg nach Udum vor der Göttin Aṭirat in Tyrus abgelegt, dieses nach der Geburt des Thronerben aber nicht eingehalten hat. Die Göttin hat daraufhin das Vergehen mit einer Krankheit geahndet, die den Gelübdebrecher an den Rand des Todes gebracht hat – mit der Krankheit und dem nahenden Tod befaßt sich die dritte erhaltene Tafel, KTU 1.16.

Im Mittelpunkt der ersten beiden Kolumnen von KTU 1.16 steht die Krankheit, die dem König den Tod zu bringen droht. Dabei tritt die Frage

14 Oder »Die im Rang Erhöhte«; zur Diskussion über die unterschiedlichen Deutungen des Namens siehe J. Tropper 1990, 90-91; ders. 2000, 602; vgl. G. del Olmo Lete / J. Sanmartín 2004, 800-801 (DN, healing genie created by the god *il*).

15 M. Dietrich / O. Loretz 1999, 133-164.

auf, wie es El zulassen könne, daß sein Sprößling dahingerafft werde – KTU 1.16 II 48-49:

»Ach, ist Keret denn kein Sohn Els,
nicht ein Sprößling des Gütigen und des Heiligen?!«

Wie der schlecht erhaltenen Kol. III zu entnehmen ist, trauere wegen des bevorstehenden Todes des Königs die Natur: die Saat auf dem Feld sei vertrocknet, alle Lebensmittel seien aufgebraucht. Ein letzter Versuch, die Hilfe Els zu beschwören, unterbreitet Kol. IV: Denn es will sich niemand mit dem Tod des Königs abfinden.

Die Wende der Ereignisse führt Kol. V aus. Da El seinen Diener Keret nicht im Stich lassen kann, wendet er sich an den Götterrat und fragt seine Kollegen, ob sich jemand unter ihnen befinde, der bereit sei, die Krankheit Kerets zu heilen – KTU 1.16 V 9b-22:

[Da rief] ¹⁰der Gütige, El der Gemütvolle:
»[Wer] ¹¹von den Göttern [treibt die Krankheit aus,
¹²verjagt das Siech[tum?]]«
[Keiner der Götter] ¹³antwortete ihm.

Ein zweif[tes Mal, ein drittes Mal] ¹⁴rief er:
»Wer von den [Göttern treibt] ¹⁵die Krankheit [aus],
verjag[t das Siechtum?]]«
¹⁶Keiner der Götter an[wortete ihm].

[Ein viertes Mal], ¹⁷ein fünftes Mal rief er:
[»Wer von den Göttern] ¹⁸treibt die Krankheit aus,
ver[jagt das Siechtum?]]«
¹⁹Keiner der Götter ant[wortete ihm].

Ein sechstes Mal, ²⁰ein siebtes Mal rief er:
»[Wer] von den Göttern ²¹treibt die Krankheit aus,
verjagt das Siechtum?«
²²Keiner der Götter antwortete ihm.

Angesichts der Hilflosigkeit seiner Götterkollegen sucht El nach einem neuen Weg, die Krankheit zu bändigen: Er erschafft ein Wesen, das die Aufgabe der Heilung übernehmen kann – KTU 1.16 V 23-31a:

²³Da antwortete der Gütige, El der Gemütvolle:
²⁴»Kehrt zurück, meine Kinder, zu euren Wohnstätten,
²⁵zu euren fürstlichen Thronen!

Ich selbst ²⁶werde zaubern und erschaffen,
²⁷erschaffen eine, die austreibt die [Kran]kheit,
eine, die verjagt ²⁸das Siechtum!«

Er füllte [seine Han]dfläche mit ²⁹fester Masse,
 [Lehm] kniff er ab ³⁰wie der Töpf[er].
 [Er formte] eine, die ³¹[Krankheit] beseitigt,
 [. . .]

...
³⁷In der Bru[st der Dame Aṭirat] ³⁸wurde sie gefor[mt],
 [im Herzen Els gebildet.]

Nach Vollendung des heilbringenden Geschöpfes, dem er den Namen Ša‘tiqat, »Vortreffliche«, gibt, erteilt ihr El den Auftrag, Keret mit der Hilfe einer magischen Pflanze von seinem Leiden zu befreien – KTU 1.16 V 39 - VI 2a:

³⁹[El nahm] den Becher [in die Hand,]

⁴⁰ein Trink[gefäß in seine Rechte:]

⁴¹»Du Ša‘tiqat, entferne,]

⁴²entferne [die Krankheit K]⁴³erets,
 en[tferne sein Siechtum!]

⁴⁴[Er gab eine] ›Primel‹ [in die Hand,]

⁴⁵in den Mund der Ša‘tiqat eine Beschwörung:]

⁴⁶»[Gehe in die St]adt,

⁴⁷durch die Stadt [laß deiner Beschwörung freien Lauf,]

⁴⁸es fliege [dein] B[lumenstengel durch die Stadt!]

⁴⁹Die Krank[heit . . .]

⁵⁰das Siech[tum . . .].

...

VI

¹Mot sei jener, der zerschlagen werde,

Ša‘tiqat jene, die ²überwältige!«

Ša‘tiqat geht los und handelt gemäß ihrem Auftrag. Unter höchster Anstrengung wird sie, mit ihrer magischen Pflanze wedelnd, zur Heilerin – KTU 1.16 VI 3-24:

Und Ša‘tiqat ging los.

³In das Haus Kerets trat sie ein,

⁴weinend öffnete sie und trat ein,

⁵klagend ging sie ins Innere.

⁶Durch die Stadt ließ sie ihrer Beschwörung freien Lauf,

⁷durch die Stadt ließ sie fliegen den Stengel.

⁸Sie rollte zu einem Stab die ›Primel‹:

Als ⁹das Siechtum aus ihm herausgetreten

und über seinem Kopf war,
¹⁰wusch sie sich wiederholt den Schweiß ab.

¹¹Sie öffnete seinen Schlund zum Essen,
¹²seine Gurgel zum Speisen.
¹³Mot war jener, der zerschlagen wurde,
 Ša'tiqat jene, ¹⁴die überwältigte.

Da befahl ¹⁵der elde Keret,
 er erhob seine Stimme ¹⁶und rief:
 »Höre, oh Dame, ¹⁷Huriya!
 Schlachte ein Lamm, ¹⁸denn ich will essen,
 eine Köstlichkeit, denn ich will speisen!«

¹⁹Es gehorchte die Dame Huriya.
²⁰Sie schlachtete ein Lamm, und er aß,
²¹eine Köstlichkeit, und er speiste.

Siehe, ein Tag ²²und ein zweiter:
 da saß Keret auf seinem Thron,
²³er saß auf seinem Königsthron,
²⁴auf dem Ruhesitz, auf dem Thron der Herrschaft.

Nach der Genesung und einer kräftigen Mahlzeit wendet sich Keret wieder seinen Aufgaben als Regent zu.

Über den Verbleib der Heilerin Ša'tiqat erfahren wir nichts. Das Epos leitet unmittelbar auf die Episode über, die das oppositionelle Verhalten des Thronerben Yaššib zum Thema hat – dieser hatte während der Erkrankung seines Vaters offenbar schon alle Vorbereitungen für die Übernahme der Regierungsgeschäfte getroffen und war mit dessen Genesung nicht einverstanden.

4.3. Aufgaben und Charakter der Ša'tiqat

Aus dem Blickpunkt der *Creatio ad casum* ergibt sich folgendes:

- Ša'tiqat, »Vortreffliche«, sollte mit einer magischen Pflanze durch die Straßen der Stadt Kerets ziehen und den König im Palast von seiner Krankheit befreien.
- Ša'tiqat war ein Geschöpf des El und gehörte damit formal in den Götterkreis von Eridu und Babylon – die Übergabe des Geschöpfes an die Muttergöttin Aṭirat, die Gattin Els, symbolisiert Geburt und Lebensbeginn (V 37-38).
- Ša'tiqat ist nach Erfüllung ihrer Aufgaben aus dem Blickfeld des Erzählers verschwunden.

- Ša‘tiqat war, wie das grammatische Geschlecht ihres Namen anzeigt, eine Dame.
- Ša‘tiqat war eine Magierin, die mit einer Pflanze die Krankheit des Königs besiegt hat.
- Ša‘tiqat hat durch ihren Sieg über die Krankheit Kerets Positives für die Menschen bewirkt.

5. Aufgaben und Charaktere der *Creaturae ad casum* – Zusammenfassende Bemerkungen –

Die syro-mesopotamische Mythologie des 2. Jahrtausends v.Chr. weiß von der Erschaffung von Wesen zu berichten, die der Schöpfergott Enki/Ea und sein ugaritisches Pendant El für besondere Aufgaben nach den Prinzipien der *Formatio / Gnatio*-Vorstellungen erschaffen haben und als *Creaturae ad casum* gelten – Anklänge an die autogenetische *Emersio*-Schöpfung liegen in keinem Fall vor. Nach Erledigung ihrer Aufgaben hatten sie keinen Grund, weiter zu existieren, und wurden darum wieder fallen gelassen: Saltum sollte nach ihrer erfolgreichen Auseinandersetzung mit Ištar »in ihr Loch« zurückkehren, *Ašû-šû-namir* und Ša‘tiqat sind nach dem Geleit der Ištar in die Oberwelt bzw. nach der Heilung des Keret von seiner todbringenden Krankheit vom Erzähler schlichtweg nicht mehr erwähnt worden, als hätte es sie nie gegeben.¹⁶

Das Geschlecht der *Creaturae ad casum* ist bei Šaltum und Ša‘tiqat wegen der Femininformen ihrer Namen formal weiblich, bei *Ašû-šû-namir* dagegen männlich. Da es sich bei *Ašû-šû-namir* jedoch um einen im Kult tätigen,

16 Anklänge an die *Emersio*-Schöpfung könnte man aus der Erschaffung und Bereitstellung der Dämonengruppe der Sibitti für den Kampf des kriegerischen Erra heraushören, die gemäß dem Gedicht *Isum und Erra* von Kabti-ilāni-Marduk (wohl aus dem 8. Jh.) folgendermaßen geschildert wird – zitiert nach G.G.W. Müller 1994, 784:

^{1.28} Anum, der König der Götter, befruchtete die Erde,

^{1.29} sieben Götter gebar diese ihm, und Sibitti nannte er sie.

Entsprechend den Bildern der *Emersio*-Vorstellung wachsen die Sibitti hier aus der Erde heraus, sind aber das Ergebnis der Begattung durch Anum, dem Himmels Gott mit Sitz in Uruk, und haben die Erde als ihre leibliche Mutter. Also haben wir es hier mit einer für das 1. Jahrtausend typischen Kontamination von Bildern aus der *Emersio*- und der *Formatio-Gnatio*-Vorstellung zu tun. – Die derart ins Leben gerufene Dämonengruppe der Sibitti erfüllt, wie die nachfolgenden Abschnitte des Gedichtes zeigen, die Aufgaben der *Creaturae ad casum* und sind diesen an die Seite zu stellen: Als aktiver Arm des Himmels Gottes Anum treibt sie den Kriegsgott Erra an und kämpft für ihn; zur zeitlichen Erstreckung ihres Wirkens an der Seite von Erra und ihres Verbleibs nach dem Kampf macht der Text keine Angaben. – Die Frage, ob die Sibitti, wie K. van der Toorn (2003, 73-75) ausführt, zur Dämonisierung ihres Anführers Erra beigetragen haben, sei hier nicht erörtert.

geschlechtsneutralen Lustknaben handelt, darf bei ihm das männliche Geschlecht, mit dem er die Göttin der Unterwelt verführen sollte, nicht überbewertet werden. Entsprechend ist bei Šaltum und Ša'tiqat, bei denen das grammatische Geschlecht ihrer Namen auf Damen schließen läßt, zu bezweifeln, ob es sich bei ihnen tatsächlich um weibliche Wesen gehandelt hat. Sie scheinen vielmehr, wie bei *Ašû-šu-namir* mit umgekehrten Vorzeichen, geschlechtsindifferente, also neutrische Wesen gewesen sein. Die Klassifizierung der *Creaturae ad casum* als neutrische Wesen, die aus einer *Creatio ad casum* hervorgegangen sind, paßt auf jeden Fall besser zum syromesopotamischen Konzept der Schöpfung, das ihnen keine autogenerative Kraft von Zeugung und Geburt zugedacht hat.

Die Charaktereigenschaften der *Creaturae ad casum*, »Geschöpfe für einen besonderen Fall«, hingen davon ab, zu welchem Anlaß sie erschaffen wurden: Šaltum war kriegerisch, weil sie Ištar Paroli bieten sollte, *Ašû-šu-namir* war ein Lustknabe, weil er Ereškigal mit List für sein Vorhaben gewinnen mußte, und Ša'tiqat war mit magischen Heilkräften ausgestattet, weil sie die todbringende Krankheit des Königs Keret überwinden mußte.

Auf den Menschen haben sich die Aktionen der *Creaturae ad casum* ausnahmslos positiv ausgewirkt: Šaltum brachte Ruhe zurück in die Straßen von Uruk, indem sie der ungestümen Ištar ihre Grenzen aufzeigte, *Ašû-šu-namir* hat das Liebesleben auf Erden restauriert, weil es ihm gelang, Ištar aus der Unterwelt zu befreien, und Ša'tiqat hat mit ihrer Heilpflanze den todkranken König Keret am Leben erhalten und geheilt. Diese für den Menschen positiven Aktivitäten der *Creaturae ad casum* beruhen darauf, daß sie durch Enki / Ea und El erschaffen wurden, die als Erschaffer der Menschen auch auf deren Erhaltung und Wohlergehen bedacht waren. Mit der Erschaffung der *Creaturae ad casum* haben sie in unterschiedlichen Fällen einen Weg gefunden, ihr Geschöpf von Lasten zu befreien, die ihm schädliche Kräfte aufgebürdet hatten – hier das übermütige Verhalten der Göttin Ištar, dort die Geißel der Krankheit.

6. Die *Creaturae ad casum* als Temporärnumina

Wie die Aufgaben und Charaktereigenschaften zu erkennen geben, sind die *Creaturae ad casum* Personifizierungen – oder besser Deifizierungen – göttlicher Kräfte, die die Hochgötter Enki/Ea und El anläßlich besonderer Aufgaben erschaffen und zu besonderen Anlässen eingesetzt haben. Die Texte beschreiben sie nach Maßgabe der von ihnen durchgeführten Aufgaben als göttliche Wesen:

- *Šaltum* konnte nur dann als Kontrahentin von Ištar auftreten, wenn sie selbst eine Göttin war;

- *Ašû-šû-namir* konnte nur dann die Grenzen zur Unterwelt passieren und auf die dort machthabende Göttin Einfluß nehmen, wenn er ein Wesen mit göttlichen Kräften war;
- *Ša'tiqat* konnte nur dann bei Keret die Todeskrankheit heilen, wenn sie als Göttin magische Heilkräfte hatte.

Die *Creaturae ad casum* der sumero-babylonischen und ugaritischen Mythologie sind erschaffen worden, um einen bestimmten Auftrag auszuführen und danach wieder zu verschwinden. Bei Šaltum fordert dies Ištar, nachdem sie durch Šaltum in ihre Grenzen gewiesen worden ist – für Ašû-šû-namir und Ša'tiqat ist dies zwar nicht *expressis verbis* formuliert worden, kann aber aus dem Kontext erschlossen werden. Also waren diese Wesen nach Aussage der Texte einmalig und zur Ausführung einer bestimmten Aufgabe erschaffen worden. Hinsichtlich ihrer Existenzdauer läßt sich daraus ableiten, daß diese nur kurz war. Denn es ist nicht bezeugt, daß dieses oder jenes Geschöpf zu einem anderen Zeitpunkt oder an einem anderen Ort ein zweites Mal in Aktion getreten ist.

Diese Einmaligkeit nimmt wunder, wenn man diese Wesen als Personifizierungen oder Deifizierungen der Kräfte der Schöpfergötter Enki/Ea und El klassifiziert. Sie gibt allerdings zu verstehen, daß die Einwirkung der göttlichen Kraft auf eine andere Gottheit oder einen Menschen eine einmalige und nicht beliebig wiederholbare Konkretisierung dieser Kraft ist. Die Energie, die dem Wesen bei seiner Erschaffung beigegeben worden ist, ist auf es zugeschnitten gewesen und nach seinem Einsatz offenbar aufgebraucht. Derlei Gedankengänge legen es nahe, daß die *Creaturae ad casum* als zweckgebundene Konkretisierungen göttlicher Kräfte nicht für eine neue Aktivität einsetzbar waren, auch dann nicht, wenn es sich um eine Situation handelte, die einer früheren zu entsprechen schien. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß der Schöpfergott dann, wenn sich eine Situation ergab, die mit einer früheren vergleichbar war, für die er schon einmal eine *Creatura ad casum* erschaffen hatte, zur Bewältigung der neuen wiederum eine solche erschaffen hätte.

Aus alledem ergibt sich für den Religionshistoriker die Frage, welchem der sonst aus der alt-vorderorientalischen Mythologie bekannten Wesen die *Creaturae ad casum* systematisch zugeordnet werden könnten. Um dieser Frage nachzugehen, müssen folgende Besonderheiten festgehalten werden, die auf den ersten Blick einander zu widersprechen scheinen: Die Wesen agieren mit göttlicher Kraft, sind aber Geschöpfe und haben eine kurzzeitige, auf einen einzigen Einsatz ausgerichtete Lebensdauer.

Im Hinblick auf ihre Aktivitäten mit göttlicher Kraft lassen sich die *Creaturae ad casum* eindeutig an jene Gruppe von Wesen anschließen, die in der allgemeinen Religionswissenschaft »Zwischenwesen« genannt werden und zu denen »Geister, Dämonen, Engel, Teufel, Nymphen, Heroen, Kobolde und ähnliche Gestalten« gehören, »die von der jeweiligen kulturellen Über-

lieferung, in der sie lebendig sind, weder als Menschen noch als Götter aufgefaßt werden«;¹⁷ sie haben die Aufgabe, die »Verbindung zwischen himmlischer und irdischer Welt« herzustellen¹⁸ – G. Ahn definiert sie als »eine Art Zaungänger von Diesseits und Jenseits, als Gratwanderer zwischen Göttern und Menschen, kurz als ›religiöse Grenzgänger‹«.¹⁹

Das trifft bei einem Vergleich mit den Gegebenheiten in der altägyptischen Mythologie auch auf hier anzutreffende »Zwischenwesen« zu, die D. Kurth in Abgrenzung zu den Göttern »Dämonen« nennt: »Die Macht beider reicht weiter als die des Menschen, aber: Dämonen sind zweckgebunden handelnde Teilkräfte, die Götter sind jeweils die eine wirkende unergründliche Kraft hinter allem Sein. Konkretes Denken sucht die hinter den einzelnen Dingen – jeweils – handelnde Kraft und findet Dämonen, Sendboten, Genien, Engel, Schutzengel und Heilige . . .«.²⁰ Bei der Beschreibung des Aufgabenbereichs der ägyptischen »Zwischenwesen« nähert sich D. Kurth den *Creaturae ad casum* auffallend stark an, wenn er schreibt, »daß sie zweckgebunden handelnde Teilkräfte sind, die in Gang gesetzt werden, um eine eng umrissene Aufgabe zu erfüllen«.²¹

Dasselbe gilt beispielsweise bei einem Vergleich der Tätigkeitsfelder der *Creaturae ad casum* mit dem der »Zwischenwesen« der sumero-babylonischen und ugaritischen Mythologie, zu denen etwa die *sukkallu*-»Boten«-Götter gehören: Unter dem Aspekt der Repräsentanz von Hochgöttern lassen sich die *Creaturae ad casum* ohne Schwierigkeiten mit den *sukkallu*-Göttern zusammensehen, die ihren Hochgott im Götterkollegium und vor dem Menschen nach Art von »Engeln« – etwa im Sinne des biblischen *mal' aq-JHWH* – vertreten.²² Im Blick auf die Wirkungs- und Lebensdauer ist eine solche Zusammenschau allerdings höchst problematisch. Denn es ist aufgrund des literarischen Befunds kaum vorstellbar, daß »Zwischenwesen«, zumal solche wie die *sukkallu*-Götter, denen wir üblicherweise Unvergänglichkeit zusprechen²³, eine derart begrenzte Aufgabe und eine derart kurze Wirkungs- und Lebensdauer hatten wie die *Creaturae ad casum*.

17 B. Lang 2001, 414; vgl. auch F. Winter 2003, 651: »Erscheinungen wie ›Engel‹ und ›Dämonen‹, aber auch ›Geister‹, ›Nymphen‹, ›Kobolde‹, ›Heroen‹ oder ähnliche Gestalten . . . Diese Wesenheiten werden deshalb als *Zwischen*-Wesen bezeichnet, weil sie gleichsam *zwischen* den göttlichen und den menschlichen Bereichen agieren und eine Art Mittel- und Übergangsstadium einnehmen . . .«.

18 B. Lang 2001, 420.

19 G. Ahn 1997, 40.

20 D. Kurth 2003, 49.

21 D. Kurth 2003, 54-55.

22 M. Dietrich 1997, 70-72; vgl. S.A. Meier 1999, 46.

23 B. Gladigow 1993, 42: »Grundsätzlich gilt freilich, daß Götter zwar allen Widrigkeiten des ›Lebens‹ ausgesetzt sein können, letztlich aber nicht sterben; ihre Unsterblichkeit ist der letzte und entscheidende Unterschied zu den Menschen.«

Von daher empfiehlt es sich, die syro-mesopotamischen *Creaturae ad casum* nicht mit den von der allgemeinen Religionswissenschaft als »Zwischenwesen« bezeichneten Numina, zu denen auch die Dämonen oder die *sukkallu*-»Boten«-Götter gehören, zu verbinden. Stattdessen sollte man sie als eine eigenständige Gruppe von Numina innerhalb des polytheistischen Systems der antiken Syrer und Mesopotamier ansehen, die vom Schöpfergott zweckgebunden erschaffen worden und, mit göttlichen Kräften ausgestattet, nur kurzzeitig aktiv waren. Das rechtfertigt ihre Bezeichnung als *Temporärnumina*.

Bibliographie:

Ahn, G.

- 1997 Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen, in: G. Ahn / M. Dietrich (Hg.), Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen. Akten des 2. Gemeinsamen Symposiums der Theologischen Fakultät der Universität Tartu und der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft am 7. und 8. April 1995 zu Tartu/Estland, FARG 29, 1-48.

AHw.

W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch.

Becker, E.

- 2001 Art. Schöpfung, HRWG 5, 42-45.

Borger, R.

- 1979 Babylonisch-assyrische Lesestücke, 2. Aufl., AnOr 54.

CAD

The Assyrian Dictionary.

Dietrich, M.

- 1984 Die Kosmogonie in Nippur und Eridu, JARG 5, 155-184.
 1991 Die Tötung einer Gottheit in der Eridu-Babylon-Mythologie, in: D.R. Daniels, u.a. (Hg.), Ernten, was man sät. FS Klaus Koch, 49-73.
 1994 »Wir wollen die Menschheit schaffen!« Der göttliche Ursprung des Menschenwegs nach der sumero-babylonischen Mythologie. Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 9, 41-54.
 1997 sukkallu – der mesopotamische Götterbote. Eine Studie zur »Angelologie« im Alten Orient, in: G. Ahn / M. Dietrich (Hg.), Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen. Akten des 2. Gemeinsamen Symposiums der Theologischen Fakultät der Universität Tartu und der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft am 7. und 8. April 1995 zu Tartu/Estland, FARG 29, 48-74.

Dietrich, M. / Loretz, O.

- 1999 Keret, der leidende »König der Gerechtigkeit«. Das Wortpaar *šdq|yšr* als Schlüssel zur Dramatik des Keret-Epos (KTU 1.14 I 12-21a), UF 31, 133-164.

Ebach, J.

- 1988 Art. Anthropogonie / Kosmogonie, HRWG 1, 476-491.

Gladigow, B.

- 1993 Art. Gottesvorstellungen, HRGW 3, 32-49.

- Groneberg, B.R.M.
 1997 Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin. Cuneiform Monographs 8.
- Hecker, K.
 1989 Aus dem Aguschaja-Lied, in: TUAT II, 731-740.
- Kurth, D.
 2003 *sum cuique*. Zum Verhältnis von Dämonen und Göttern im alten Ägypten, in: A. Lange u.a. (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, 45-60.
- Lang, B.
 2001 Art. Zwischenwesen, HRWG 5, 414-440.
- Meier, S.A.
 1999 Art. Angel I, in: K. van der Toorn (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., 45-50.
- Müller, G.G.W.
 1994 Ischtars Höllenfahrt, in: TUAT III, 760-766.
 1994 Ischum und Erra, in: TUAT III, 781-801.
- Olmo Lete, G. del / Sanmartin, J.
 2004 A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. English Version Edited and Translated by Wilfred G.E. Watson, 2. Aufl., HdO I 67.
- Pettinato, G.
 1971 Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, AHAW.PH 1971/1.
- Tropper, J.
 1990 Der ugaritische Kausativstamm und die Kausativbildungen des Semitischen. Eine morphologisch-semantische Untersuchung zum Š-Stamm und zu den umstrittenen nichtsibilantischen Kausativstämmen des Ugaritischen, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 2.
 2000 Ugaritische Grammatik, AOAT 271.
- Toorn, K. van der
 2003 The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel. Popular Belief and Scholarly Speculations, in: A. Lange u.a. (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, 61-83.
- Dijk, J. van
 1964f. Le motif cosmique dans la pensée sumérienne, Acta Orientalia ediderunt Societates Orientales Danica, Norvegica, Svevica, MO 28, 1-59.
 1971 Art. Sumerische Religion, HRG I, 431-496.
 1976 Existe-t-il un »Poème de la Création« sumérien?, in: B.L.Eichler (Hg.), Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer, AOAT 25, 125-133.
- Winter, F.
 2003 Zwischenwesen – Engel, Dämonen, Geister, in: J. Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, 651-662.

Ständer – Realfunde aus Kāmid el-Lōz und Darstellungen auf altorientalischen Bilddokumenten

Martin Metzger (Kiel)

Im Herbst 1974, vor nunmehr genau 30 Jahren, nahm Otto Kaiser zum zweiten Mal an Ausgrabungen auf dem Tell Kāmid el-Lōz teil. Während er in eisenzeitlichen Schichten arbeitete, grub der Verfasser in den Arealen des mittelbronzezeitlichen Tempelbezirks. Eine Gruppe von Kleinfunden, die in diesem Bereich im Jahr zuvor ausgegraben wurden, sind der Ausgangspunkt dieser Studie, mit der der Verfasser den Jubilar in alter Verbundenheit herzlich grüßt.

1. Einleitung

Bei Ausgrabungen auf dem Tell Kāmid el-Lōz kamen in der Kampagne 1973 im Eingangsbereich zur Hauptcella des mittelbronzezeitlichen Tempelbezirks (Tafel 1) ein vollständig restaurierbarer Ständer aus gebranntem Ton (Abb. 02) und Fragmente von mindestens 17 weiteren Ständern zu Tage (Beispiele: Abb.03-06). Ein weiteres vollständig erhaltenes Exemplar (Abb. 01) wurde im Inneren der Cella C unmittelbar neben einer Feuerstelle gefunden (s. Tempelgrundriß Taf. 1). Sämtliche Ständer lagen auf dem Fußboden und damit in primärer Fundlage. Um der Frage nach der Typologie und der Funktion dieser Ständer nachzugehen, sind vergleichbare Realfunde¹ sowie bildliche Darstellungen von Ständern aus dem Vorderen Orient und aus Ägypten aus der frühen und vor allem aus der mittleren Bronzezeit heranzuziehen. Diese umfangreiche Arbeit würde aber den Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Wir müssen uns hier auf Darstellungen von Ständern auf Bilddokumenten der altsumerischen und der akkadischen Zeit beschränken. Realfunde dieser Epochen sowie Bilddokumente der neusumerischen und altbabylonischen Zeit können hier nur am Rande berücksichtigt werden. Real-

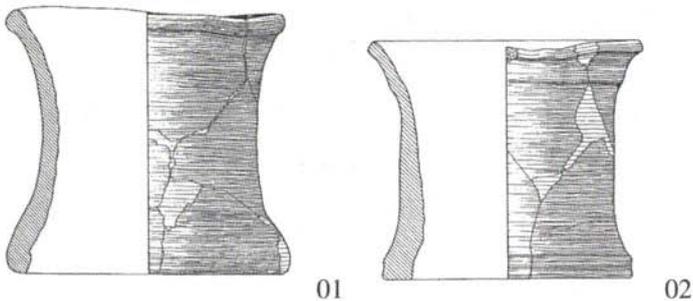
1 Beispiele für Realfunde von Ständern aus Assur: W. Andrae, Die archaischen Ischtar-Tempel in Assur, 1970, 41-49, Tafel 18-20; aus Tell Chuera: H. Kühne, die Keramik von Tell Chuera, 1976, 90-92, Abb. 298-326 (dort auch Verweise auf Funde von Ständern in anderen Grabungen); aus Byblos: H. Dunand, Fouilles de Byblos, Atlas I, 1937, Taf. 139, Nr. 3924; Atlas II, 1950, Taf. 207, Nr. 14121; aus Hazor: Y. Yadin u.a., Hazor III-IV, Plates, 1961, Pl. 160,24.25; 260,14-17.

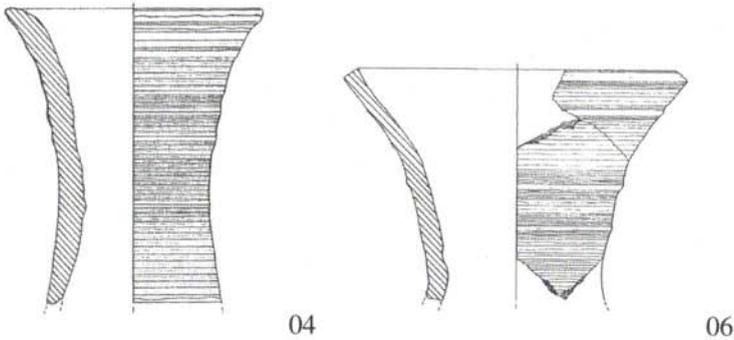
funde der mittleren Bronzezeit und syrische Rollsiegelbilder, die im Zusammenhang mit den mittelbronzezeitlichen Ständern aus Kāmid el-Lōz besonders von Belang sind, sowie Bilddokumente und Funde aus Ägypten müssen hier völlig außer Acht bleiben. Die Behandlung von Parallelfunden und bildlichen Darstellungen aus den Bereichen und Epochen, die hier übergangen werden müssen, wäre notwendig, um die Frage nach Typologie und Funktion der Ständer von Kāmid el-Lōz zureichend zu beantworten. Vorliegender Beitrag ist daher lediglich als Vorstudie zu betrachten, die die Vorgeschichte der mittelbronzezeitlichen Ständer von Kāmid el-Lōz skizziert.

Eine Beschreibung von Ständern aus Kāmid el-Lōz erfolgt in Abschnitt 2. Abschnitt 3 befaßt sich mit der Form und der Funktion von Ständern auf altsumerischen und akkadischen Bilddokumenten. Einen Vergleich der Formen von Ständern aus Kāmid el-Lōz mit denen von Ständern auf mesopotamischen Darstellungen sowie vorläufige Schlussfolgerungen im Bezug auf die Funktion der Ständer von Kāmid el-Lōz bietet Abschnitt 4. Ein kurzer Anhang (Abschn. 5) geht auf Bezüge zum Alten Testament, die sich aus den behandelten Bilddokumenten ergeben, ein.

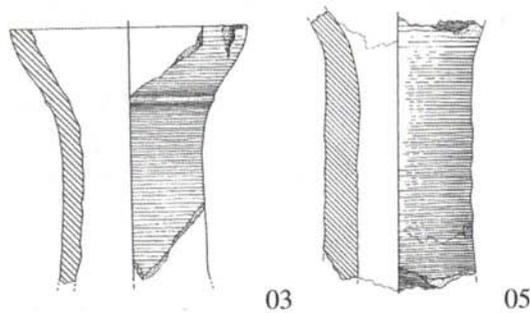
2. Ständer aus dem mittelbronzezeitlichen Tempelbezirk von Tell Kāmid el-Lōz

Die in Kāmid el-Lōz gefundenen Ständer sind sehr niedrig. Die Höhe der vollständig erhaltenen Exemplare beträgt 11 cm (Abb. 2) und 12,25 cm (Abb. 01). Bei den nur fragmentarisch erhaltenen Ständern ist die Höhe nicht mehr sicher zu ermitteln. Das größte erhaltene Fragment (Abb. 04) ist 13,4 cm hoch. Ergänzt man hier das fehlende Unterteil spiegelbildlich zum Oberteil, so ergibt sich eine Gesamthöhe von etwa 18 cm.





Die Ständer Abb. 01 und 02 haben keinen geschlossenen Boden sondern sind, wie Ständer aus anderen Grabungen (Beispiele: Abb. 65-76), unten offen. Analog dazu wird man das Gleiche wohl auch für die Ständer Abb. 03-06, von denen nur Fragmente des oberen Teiles erhalten sind, anzunehmen haben. Die Ständer Abb. 01-06 unterscheiden sich voneinander in den Proportionen von Breite zu Höhe sowie hinsichtlich der Führung der Wandungen und in unterschiedlicher Formgebung von Ober- und Unterteil. Bei den Ständern auf Abb. 01.02.04 und 06 ist die Wandung konkav geführt. Die engste Stelle der Einziehung liegt bei Abb. 01 und 02 in der Mitte des Körpers. Das ist wahrscheinlich auch für die Ständer auf Abb. 04 und 06 anzunehmen, läßt sich jedoch nicht nachweisen, da das Unterteil nur fragmentarisch (Abb. 04) oder nur ansatzweise (Abb. 06) erhalten ist. Der Ständer Abb. 01 hat am oberen Rand den gleichen Durchmesser wie am unteren (je 11,45 cm), bei Abb. 02 ist der Durchmesser des unteren Randes geringfügig kleiner als der des oberen (Durchmesser des oberen Randes: 12,4 cm, des unteren Randes: 11,45 cm). Bei den Ständern Abb. 01, 02, 04 und 06 ist die Wandung konkav eingezogen. Die Einziehung ist bei Abb. 01 und 02 nur geringfügig. Bei den Ständern Abb. 04 und 06 sind die Einziehungen enger als bei denen auf Abb. 01 und 02. Das Verhältnis zwischen dem Durchmesser an der engsten Stelle der Einziehung und dem am oberen Rand beträgt bei Abb. 01 1:1,32, bei Abb. 02 1:1,30, hingegen bei Abb. 04 1:1,73 und bei Abb. 06 1:1,96. Der Ständer Abb. 04 wirkt daher schlanker als die gedrunen Ständer auf Abb. 01 und 02. Beim Ständer Abb. 06 läßt der obere Rand am weitesten aus.



Im Unterschied zu den Ständern Abb. 01.02.04.06, bei denen die engste Stelle der Einziehung sicher (Abb. 01.02) oder wahrscheinlich (Abb. 04.06) in der Mitte der Wandung liegt, ist das bei den Ständern Abb. 03 und 05 nicht der Fall. Hier liegt die engste Stelle der Einziehung sehr viel höher, nämlich unweit des oberen Randes. Während bei den Ständern Abb. 01.02.04.06 der Bereich oberhalb der engsten Stelle der Einziehung konkav ausläßt, schweift er beim Ständer Abb. 03 konvex aus. Der Bereich unterhalb der Einziehung erweitert sich nach unten hin nur geringfügig und ist fast röhrenförmig gestaltet. Vom Ständer Abb. 05 sind nur ein Teil des Schaftes und der Ansatz zum Oberteil erhalten. Der Schaft hat hier zylindrische Form, das Oberteil wird man sich ähnlich vorzustellen haben wie bei Abb. 03.

Es lassen sich somit bei den Ständern von Kāmid el-Lōz zwei Grundtypen, die wiederum in Untertypen zu untergliedern sind, unterscheiden:

- 1) Ständer mit konkav geführter Wandung (Abb. 01.02.04.06). Die engste Stelle der Einziehung liegt in der Mitte des Körpers, Ober- und Unterteil stehen spiegelsymmetrisch zueinander, so bei Abb. 01 und 02, wahrscheinlich auch bei Abb. 04 und 06.
 - 1a) Die Einziehung des Körpers ist geringfügig, die Ständer wirken gedrun-gen (Abb. 01.02).
 - 1b) Die Einziehung ist enger als bei Typ 1a (Abb. 04.06). Das Oberteil (und wahrscheinlich auch das Unterteil) läßt weiter aus als bei 1a.
- 2) Die engste Stelle der Einziehung liegt nicht in der Mitte, sondern im oberen Teil des Körpers, unweit des oberen Randes (Abb. 03.05). Der Bereich oberhalb der engsten Stelle des Körpers schwingt konvex aus.
 - 2a) Der Körper unterhalb der Engstelle erweitert sich nach unten hin nur geringfügig (Abb. 03).
 - 2b) Der Körper ist zylinderförmig gestaltet, die Wandung gerade geführt (Abb. 05).

In den folgenden Abschnitten ist der Form und der Funktion von Ständern auf Bilddokumenten der altsumerischen und der akkadischen Zeit nachzuge-

hen, um Formvergleiche mit den Ständern von Kāmid el-Lōz anzustellen und um Anhaltspunkte für deren Funktion zu gewinnen.

3. Ständer auf vorderorientalischen Bilddokumenten aus altsumerischer und akkadischer Zeit

3.1. Altsumerische Zeit

3.1.1. Mesilim-Zeit (»Frühdynastisch II«)

Auf einem Mesilim-zeitlichen Weihplattenrelief (Abb. 07) aus Nippur (Nuf-far) ist im Rahmen einer Trinkszene ein Ständer dargestellt. Seine Wandung ist konkav eingezogen, das Ober- und das Unterteil gehen trichterförmig auseinander und sind spiegelbildlich zueinander gestaltet. Das Ober- und das Unterteil weisen Durchbrechungen in Form von Dreiecken auf. Der Ständer dient als Untersatz für ein bauchiges Trinkgefäß, aus dem zwei sitzende Personen mit einem Saugrohr trinken.

Durchbrechungen der Wandung in Form von Dreiecken sind bei Realfunden von Ständern belegt, z.B. aus den archaischen Ischartempeln Schicht H/G aus Assur aus dem Beginn des 3. Jahrtausends (Abb. 66.67.69)² sowie aus dem Steinbau I von Tell Chuéra aus der Mesilim Zeit (Abb. 74).

3.1.2. Die Zeit der Ersten Dynastie von Ur (»Frühdynastisch III«)

Auf Weihplattenreliefs aus der Zeit der 1. Dynastie von Ur (»Frühdynastisch III«) aus Girsu (Tello) (Abb. 08), aus Ur (Abb. 09) sowie auf der »Geierstele« aus Girsu (Tello) (Abb. 12) sind Ständer gleicher Formgebung dargestellt. Die Wandung des Ständers ist geringfügig konkav eingezogen, das Oberteil schwingt weiter aus als das untere, das sich nach unten hin nur geringfügig verjüngt.

Die Ständer auf zwei Rollsiegelbildern der Ur I Zeit (Abb. 10ab.11) weisen andere Formen auf als die auf den Reliefs (Abb. 08.09.12). Die Wandungen sind geringfügig eingezogen, Ober- und Unterteil sind spiegelbildlich zueinander ausgeformt.

Auf der Weihtafel von Tello (Abb. 08) und auf der Geierstele (Abb. 12) wachsen aus dem Ständer Zweige mit lanzettförmigen Blättern, beim Ständer auf dem unteren Fries der Weihplatte von Ur (Abb. 09) ist ein Zweig mit Blättern angedeutet. Die Zweige, die aus den Ständern auf den Rollsiegeln Abb. 10 und Abb. 11 wachsen, ähneln Palmblättern.

An den Seiten des Ständers auf Abb. 08 hängen Zweige mit Dattelerispen herab. Es ist nicht sicher zu entscheiden, ob beim Ständer auf der »Geier-

2 Weitere Beispiele: W. Andrae, Die archaischen Ischart-Tempel in Assur, 1970, 48, Abb. 24.25; Taf. 19, Abb. 43.48, Taf. 20, Abb. h.

stele« (Abb. 12) an den Seiten Kornähren oder stilisierte Dattelpflanzen herabhängend. Bei den seitlich herabhängenden Elementen der Ständer auf der Weihplatte von Ur (Abb. 09, deutlich sichtbar auf dem unteren, abgeschliffen auf dem oberen Fries) handelt es sich möglicherweise ebenfalls um stilisierte Dattelpflanzen, wahrscheinlicher aber um Bänder oder Perlenketten. Letztere Vermutung wird gestützt durch den Ständer auf Abb. 11, über den offenbar eine Perlenkette gelegt ist, die an den Seiten des Ständers herabhängt und links in einer Schlaufe endigt, ähnlich den Schlaufen auf Abb. 09.

Auf den Reliefbildern Abb. 08.09.12 sowie auf dem Rollsiegelbild Abb. 11 erscheint der Ständer jeweils im Rahmen einer Libationszene. Ein Adorant – auf Abb. 08.09 nackt – gießt aus einem Gefäß mit langer seitlicher Ausgüßtüle Flüssigkeit in den Ständer, aus dem Zweige wachsen. Auf der Weihplatte von Tello (Abb. 08) erfolgt die Libation vor einer Göttin auf einem Bergthron, aus deren Krone Zweige (Kornähren?) und aus deren Rücken Zweige mit Blüten oder Knospen wachsen. Nach U. Moortgat-Correns handelt es sich um die Göttin Ninchursag³. Die Libation auf dem oberen Fries der Weihplatte aus Ur (Abb. 09) geschieht vor einem thronenden Gott. Auf dem unteren Fries ist die Libation neben dem Tor eines Tempels dargestellt. Es hat den Anschein, als erfolge die Libation außerhalb des Heiligtums vor dem Betreten des Tempels. Es ist aber wahrscheinlicher, dass sich die Szene, die auf dem Bild *neben* dem Tempeltor dargestellt ist, nur scheinbar *vor* dem Gebäude, in der Realität jedoch *innerhalb* des Heiligtums abspielte und nur aus Raumgründen und aus Gründen der Darstellbarkeit neben dem Tempeltor wiedergegeben ist. Auf der Geierstele (Abb. 12) wird die Libation im Rahmen einer Bestattungsszene vollzogen. Links liegen Reihen von Gefallenen. Korbräger bringen Erde, offenbar zur Bestattung der Verstorbenen.

Die Zweige und die Dattelpflanzen, die aus den Libationsständern wachsen, lassen darauf schließen, dass das Trankopfer im Zusammenhang mit der Vegetation steht und zu deren Belebung dient. Auf der Weihplatte von Tello (Abb. 08) erfolgt die Libation vor einer Göttin auf einem Bergthron, aus deren Rücken Zweige wachsen und deren Krone mit Kornähren oder Zweigen bestückt ist. Dadurch wird sie als Vegetationsgöttin gekennzeichnet. Auch der Bergthron ist charakteristisch für Vegetationsgottheiten⁴. Die Libation dient hier nicht nur zur Belebung der Vegetation, sie wendet darüber hinaus auch der Berg- und Vegetationsgöttin Kräfte zu. Im Rahmen der Bestattungs-

3 U. Moortgat-Correns, *La Mesopotamia, Storia universale dell'Arte*, 1989, 102, Legende zu Abb. 3 (hier: Abb. 08).

4 Zur Verbindung von Berg und Vegetation sowie zur Beziehung der Göttin auf dem Bergthron auf der Weihplatte von Tello (Abb. 08) zu der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin auf einem Gefäßfragment des Entemena von Lagasch (Moortgat, *Kunst*, Abb. 115; ANEP 505) vgl. M. Metzger, *Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition*, ZDPV 99 (1983), 54-94, insbes. 59f.

szene auf der »Geierstele« (Abb. 12) dient die Libation möglicherweise zur Vermittlung von Leben, der Zuwendung von Lebenskräften.

Auf dem Rollsiegel Abb. 10ab wird zwar nicht der Vollzug einer Libation dargestellt. Unterhalb des Ständers ist jedoch eine Libationsvase abgebildet. Durch die Kombination des Ständers, aus dem Zweige wachsen, mit einer Libationsvase ist jedoch die Libation signalisiert.

Auf der »Geierstele« (Abb. 12) liegt unmittelbar vor den beiden Libationsständern ein gefesseltes Rind auf dem Rücken, links neben den Ständern sind sechs weitere auf dem Rücken liegende, gefesselte Rinder abgebildet. Sie sind entweder bereits als Opfertiere geschlachtet oder sind zur Schlachtung und Opferung vorgesehen. Tieropfer und Libation sind hier miteinander verbunden. Das ist auch auf der Weihplatte von Ur (Abb. 09) und auf dem Rollsiegel Abb. 10ab der Fall. Auf dem unteren Fries der Weihplatte trägt die mittlere der drei Personen, die hinter dem Libierenden stehen, ein junges Schaf auf dem Arm. Auf dem Rollsiegelbild bringt der Adorant, der vor dem Libationsaltar steht, der thronenden Göttin eine junge Ziege als Opfergabe dar.

3.2. Die Akkad-Zeit

3.2.1. Die Höhe der Ständer

Wenn auch damit gerechnet werden muß, dass auf Rollsiegelbildern die Proportionen nicht immer adäquat wiedergegeben sind, so gibt der Bildzusammenhang dennoch gewisse Anhaltspunkte für die Höhe von Ständern, wenn man sie mit der Größe der im Bildkontext dargestellten Personen vergleicht. Folgende Varianten sind zu verzeichnen.

- Der Ständer ist niedriger als die Kniehöhe sitzender Personen (Abb. 13.32.33.35.40.42.43.45.47).
- Der Ständer reicht bis zur Höhe der Knie sitzender Personen (Abb. 22.34.37.39.41.46.48).
- Der Ständer ist geringfügig höher als die Kniehöhe sitzender Personen (Abb. 20.21.25.44).
- Der Ständer reicht bis zur Höhe der Schulter sitzender Personen (Abb. 24.26.27.29.30.31.38).

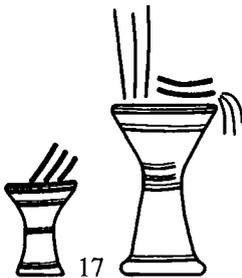
3.2.2. Die Form der Ständer

Auf einer Weihplatte aus Nippur aus frühakkadischer Zeit (Abb. 13), auf der Scheibe der Encheduanna (Abb. 14) und auf dem Rollsiegel Abb. 17 kehren Formelemente wieder, die für Ständer der Ur I Zeit (vergl. Abb. 07-10) charakteristisch sind: Die Wandung ist geringfügig konkav eingezogen, der Ständer läßt am oberen Rand weiter aus als am unteren; der Schaft verläuft fast zylinderförmig.

Im Übrigen unterscheiden sich die Ständer auf Bilddokumenten der Akkad Zeit voneinander hinsichtlich der Stärke der Einziehung (geringfügig, eng, sehr scharf), im Blick auf die Position der engsten Stelle der Einziehung (in der Mitte der Wandung oder weiter oberhalb), im Verhältnis von der Weite der Ausladung an den Rändern zur Höhe des Ständers und im Verhältnis der Weite der Ausladung am oberen zu der am unteren Rand. Folgende Formgruppen lassen sich unterscheiden:

Formgruppe 1: Die Wandung ist nur geringfügig konkav eingezogen (Abb. 10-30).

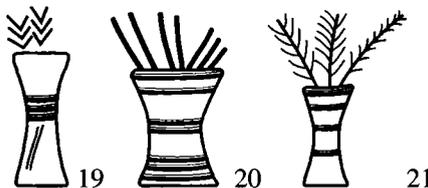
Formgruppe 1a



18 – Hierzu auch Abb. 13.14.

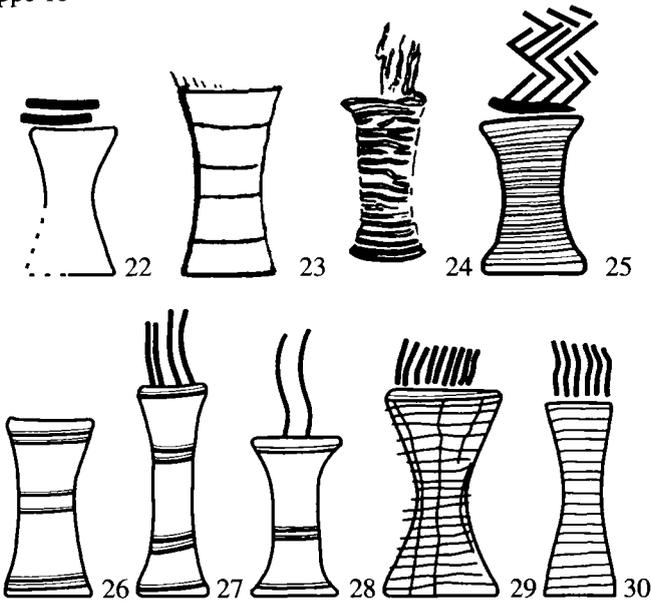
Der Ständer läßt am oberen Rand beträchtlich weiter aus als am unteren. Der Bereich unterhalb der engsten Stelle der Einziehung erweitert sich nur geringfügig nach unten und ist fast zylindrisch gestaltet (Abb. 13.14.17.18). Diese Form begegnet bereits in der Ur I Zeit (Abb. 07-10). Auf dem Ständer Abb. 18 verbreitert sich der Bereich unterhalb der Einziehung stärker als bei den Ständern auf Abb. 13.14.17. Der obere und der untere Rand sind mit einer wulstartigen Lippe versehen. Als Beispiele für Ständer mit wulstartiger Lippe am unteren Rand vgl. die Realfunde aus Assur Abb. 68-69 und aus Tell Hūera Abb. 71.72.75.

Formgruppe 1b



Die Ausladung am oberen Rand ist nur geringfügig weiter als am unteren (Abb. 19-21). Die engste Stelle der Einziehung liegt bei Abb. 20.21 etwa in der Mitte des Bauches, bei Abb. 19 etwas höher.

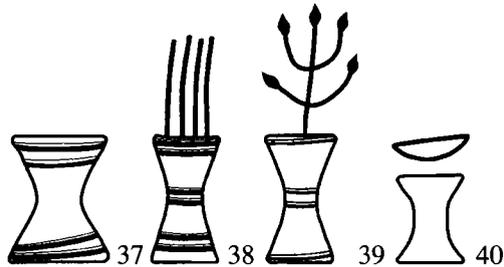
Formgruppe 1c



Die Wandung ist geringfügig konkav eingezogen. Die engste Stelle liegt etwa in der Mitte. Ober- und Unterteil laden gleich weit aus. Das Verhältnis von der Breite der Ausladung am oberen und am unteren Rand zur Höhe des Ständers fällt stärker zugunsten der Höhe aus, als das bei den Ständern anderer Formgruppen der Fall ist (Abb. 22-30). Diese Form kommt bereits bei dem Ur I – zeitlichen Rollsiegel Abb. 10 vor. Ständer dieses Typs sind recht hoch. Auf den Rollsiegeldarstellungen reichen sie höher als die Knie sitzender Personen. Sie kommen nur im Zusammenhang mit dem Schlangengott vor, dessen mäanderförmig gewundener, schlangenförmiger Unterkörper als Thronszitz dient.

Formgruppe 2



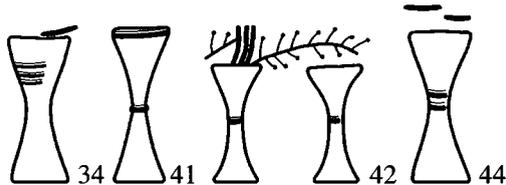


Wie auf Abb. 22-30, so laden auch auf Abb. 29.32-40 Ober- und Unterteil gleich weit aus, die Einziehung liegt ebenfalls in der Mitte, ist aber enger. Ober- und Unterteil sind spiegelsymmetrisch zueinander gestellt. Ständer dieser Art sind in der Regel niedriger als die der Formgruppe 1c. Sie reichen bis zur Kniehöhe einer sitzenden Person (Abb. 32.34.35.37.39) oder sind niedriger (Abb. 33.35.40), nur selten höher (Abb. 38).

Formgruppe 3

Ständer mit sehr scharfem Einzug (Abb. 16.41-46). Ständer dieser Formgruppe reichen bis zu den Knien von Personen (Abb. 42.46.48), sind niedriger (Abb. 43.45) oder höher (Abb. 41.44).

Formgruppe 3a



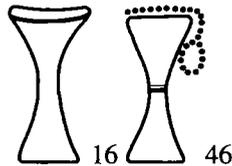
Die Einziehung liegt in der Mitte. Ober- und Unterteil laden trichterförmig gleich weit aus und stehen spiegelsymmetrisch zueinander (Abb. 41.42.44). Der Ständer ist der Form einer Sanduhr vergleichbar.

Formgruppe 3b



Die enge Einziehung liegt, wie bei der Untergruppe 3a, in der Mitte, das Oberteil lädt jedoch weiter aus als das untere (Abb. 43.45).

Formgruppe 3c



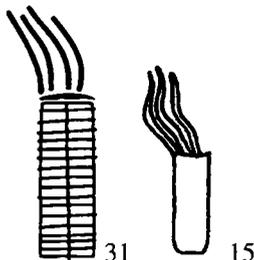
Die Einziehung liegt nicht in der Mitte, sondern weiter oben, der obere Rand läßt geringfügig weiter aus als der untere (Abb. 16,46).

Formgruppe 4



Der hohe Schaft verjüngt sich kontinuierlich von unten nach oben. Das Oberteil, das unmittelbar oberhalb der engsten Stelle des Schaftes ansetzt, schwingt weit aus und ist schalenartig gestaltet (Abb. 48). Den Schaft wird man sich ähnlich vorzustellen haben wie bei den hohen, schlanken Ständern der Realfunde von Assur (Abb. 65.66), bei denen der Bereich oberhalb des Schaftes allerdings nur wenig ausschwingt. Sehr wahrscheinlich wurden auf die Ständer von Assur Schalen aufgesetzt. Es muß offen bleiben, ob bei dem Ständer auf Abb. 48 das schalenförmige Oberteil mit dem Schaft fest verbunden und aus ihm heraus geformt war, oder ob das trompetenförmige Unterteil – analog zu den Ständern Abb. 65.66 aus Assur – als separater Ständer anzusehen ist, auf den eine Schale aufgesetzt war. Falls das zuträfe, müsste die Schale durchbohrt oder siebartig durchlöchert sein, da der Ständer auf Abb. 48 als Libationsaltar dient.

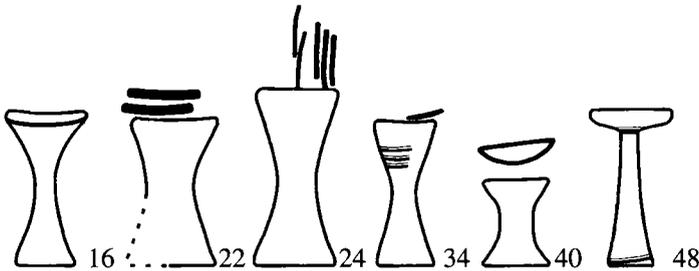
Formgruppe 5



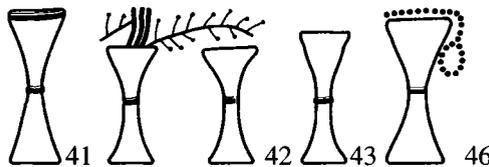
Nur selten ist der gesamte Ständer zylinderförmig, ohne Ausladungen am oberen oder unteren Rand, gestaltet (Abb. 15.31). Auf Abb. 15 scheint der Ständer unten geschlossen zu sein. Es ist jedoch nicht sicher, ob die Nachzeichnung des verschollenen Originals korrekt ist. Diese Formgruppe ist wahrscheinlich eine Weiterbildung der Formgruppe 1c: An die Stelle der nur geringfügigen Einziehung der Wandung, die für Ständer der Formgruppe 1c charakteristisch ist, tritt eine geradlinige Führung der Wandung. Vergl. hierzu auch die Ständer Abb. 27.28 der Formgruppe 1c sowie den Realfund eines Ständers aus Tell Huëra (Abb. 76), bei denen der mittlere Bereich des Körpers zylindrische Form hat.

Häufig sind auf Rollsiegelbildern die Wandungen von Ständern mit Horizontalstrichen versehen. Damit sollen sehr wahrscheinlich Zierleisten oder Zierwülste wiedergegeben werden. Folgende Spielarten kommen vor:

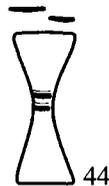
a) Ständer ohne Zierleisten (Abb. 16.22.24.34.40.48).



b) Einfacher Wulst an der engsten Stelle des Einzugs (Abb. 41.42.43.46).



c) Doppelter Wulst an der engsten Stelle des Einzugs (Abb. 44).



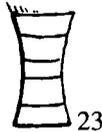
d) Dreifacher Wulst an der engsten Stelle des Einzugs (Abb. 19).



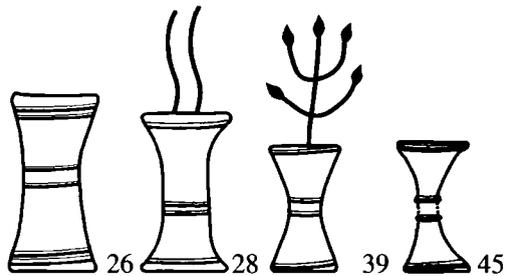
e) Zwei Wülste im oberen, zwei im unteren Bereich (Abb. 37).



f) Einfacher Wulst beiderseits der Mitte sowie im Ober- und im Unterteil (Abb. 23).



g) Je zwei Wülste in der Mitte sowie am oberen und am unteren Rand (Abb. 26.28.39.45).



h) Einfacher Wulst am oberen und am unteren Rand, je zwei Wülste am Ansatz der Ausladung im oberen und im unteren Bereich der Wandung (Abb. 27).



27

i) Je zwei Wülste am oberen Rand, in der Mitte und im unteren Bereich (Abb. 38).



38

j) Einfacher Wulst unterhalb des oberen Randes, im oberen Bereich, in der Mitte und im unteren Bereich (Abb. 21).



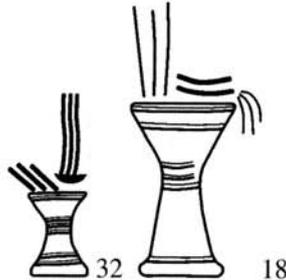
21

k) Je zwei Wülste unterhalb des oberen Randes und in der Mitte, drei Wülste im unteren Bereich (Abb. 20).

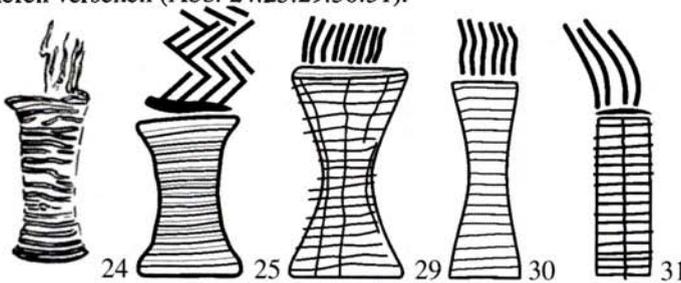


20

l) Je zwei Wülste am oberen und am unteren Rand, drei Wülste in der Mitte (Abb. 18.32).



m) Der Ständer ist durchweg, von unten nach oben, mit Wülsten, Riffelung oder Riefen versehen (Abb. 24.25.29.30.31).



Diese Form kommt nur im Zusammenhang von Szenen mit dem Schlangengott, dessen mäanderförmig gewundener Unterkörper als Thronszitz dient, bei hohen Ständern mit nur geringfügiger Einziehung vor (Abb. 24.25.29.30.31). Bei den Ständern Abb. 29.31 verlaufen – zusätzlich zu den Horizontalstrichen – Linien vom oberen zum unteren Rand parallel zur Linienführung der Wandung. Es hat den Anschein, als bestehe der Ständer aus einem Korbgeflecht oder als wolle die Verzierung die Struktur eines Korbgeflechtes nachahmen. Das lässt vielleicht darauf schließen, dass Ständer dieses Typs ursprünglich einmal korbartig aus Schilf o.ä. geflochten waren.

Verzierungen durch Wülste sind bei Realfunden von Ständern belegt, so z.B. bei Ständern aus den Ischtartempeln von Assur, Schicht G, Anfang 3. Jtsd. (Beispiele: Abb.65-67.69).⁵ Die Wülste haben hier zumeist die Form von Schnur- oder Wellenbändern.

3.2.3. Funktion von Ständern

3.2.3.1. Libationsaltäre

Auf altsumerischen Bilddokumentation fungieren Ständer häufig als Libationsaltäre (Abb. 08-12). Das ist in einigen Fällen auch auf akkadischen Bilddokumenten der Fall (Abb. 14.17.42.43.47.48). Ein Reliefbild auf der Scheibe

⁵ Weitere Beispiele: Andrae, Ishtar-Tempel, Taf. 18-20.

der Encheduanna, der Tochter Sargons (Abb. 14), stellt laut Inschrift⁶ eine Zeremonie im Rahmen der Stiftung eines Altars durch Encheduanna dar. Der vierstufige zikkuratartige Altar ist für den Gott An im Tempel der Göttin Inana-za-za in Ur bestimmt. Die Bezeichnung des Altars als »Tisch des An« läßt darauf schließen, dass der Altar als Tisch zur Ablage von Gaben zur Speisung der Gottheit und zu Kultmahlzeiten mit der Gottheit bestimmt waren. Vor dem Altar erfolgt eine Libation in einen Ständer, der die Form von Libationsständern der Ur I Zeit (vergl. Abb. 08.09.12) hat. Dem Priester, der die Libation vollzieht, folgt eine Priesterin im Falbelgewand, wahrscheinlich Encheduanna selbst, begleitet von zwei Dienerinnen. Die zweite trägt einen Eimer, vielleicht mit Flüssigkeit für die Libation gefüllt.

Auf Abb. 43 und 47 erfolgt eine Libation vor Ischtar, auf Abb. 43 in einen sanduhrförmigen Ständer mit sehr engem, auf Abb. 47 mit weniger engem Einzug.

Abb 48 stellt eine ähnliche Szene vor einem thronenden Gott dar. Auf den Libationsdarstellungen Abb. 14.43.48 erscheint außer der libierenden Priesterin eine Dienerin mit einem Eimer in der Hand, wahrscheinlich gefüllt mit Flüssigkeit zum Füllen oder Nachfüllen des Libationsgefäßes.

3.2.3.2. Ständer als Deposit- und Speisentisch

In einigen Fällen dient der Ständer als Depositstisch für Weihgaben und / oder als Speisentisch für Kultmahlzeiten (Abb. 22.34.35.42.40.44.46).



6 Die Inschrift auf der Rückseite der runden Scheibe, die vielleicht ein Symbol des Mondgottes Nanna ist, lautet: »Encheduanna, wahre Frau von Nanna, Gattin von Nanna, Tochter von Sargon, König von Kisch, im Tempel von Innana-za-za in Ur, hat einen Altar errichtet und hat ihm den Namen gegeben: Altar, Tisch des An« (nach PKG 18, 195, zu Abb. 101).

Auf dem Ständer Abb. 46 liegt ein Gegenstand, der durch eine Reihe von Punkten dargestellt ist, an der Seite herunter hängt und in einer Schlaufe endet. Sehr wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine Perlenkette, wie bei dem Ständer auf dem Rollsiegelbild Abb. 11 aus der Ur I Zeit und wie bei dem Libationsständer auf dem unteren Fries der altsumerischen Weihplatte aus Ur (Abb. 07). Auf der frühakkadischen Weihplatte aus Nippur (Abb. 13) ist neben dem Ständer, aus dem Pflanzen aufsteigen, ein infolge der Beschädigung der Platte nicht mehr vollständig erhaltenes größeres Kultgerät, wahrscheinlich eine Art Altar oder ein größerer Ständer, dargestellt. An ihm hängt eine gegliederte Binde oder eine Perlenkette herab, die der auf Abb. 07 ähnelt.

Die beiden flachen Gegenstände, die auf dem Ständer auf Abb. 22 liegen, sind wahrscheinlich als Fladenbrote zu deuten. Hier sitzen zwei Gottheiten, die jeweils einen Trinkbecher erheben, im Rahmen einer Symposionsszene einander gegenüber. Die Fladenbrote auf dem Ständer gehören zu den Speisen des Symposions. Auch die beiden schwer erkennbaren Objekte auf dem Ständer Abb. 44 sind wahrscheinlich Nahrungsmittel einer Kultmahlzeit, die hier von Musik begleitet wird. Bei allen Ständern, die als Gabentisch oder als Tisch für Kultmahlzeiten verwendet werden, ist wohl vorauszusetzen, dass der Ständer unterhalb des oberen Randes mit einem Einsatz versehen ist, der die Verwendung des Ständers als Tisch ermöglicht. Derartige Einsätze sind bei Realfunden von Ständern nachweisbar (Abb. 68.69)⁷.

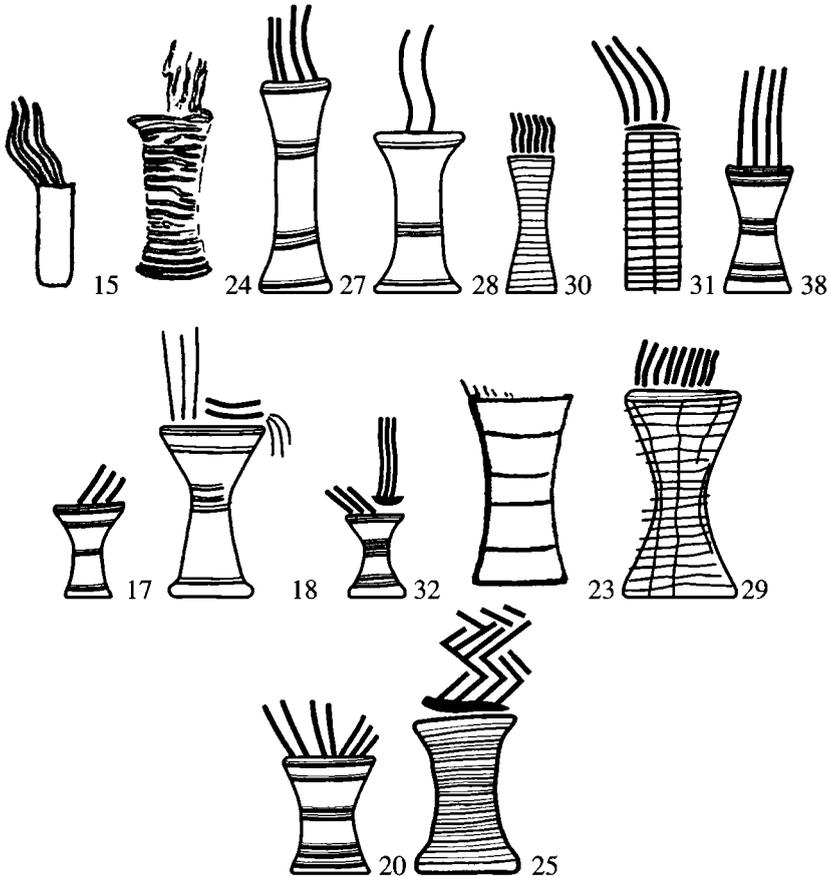
Der sanduhrförmige Ständer auf Abb. 40 dient sehr wahrscheinlich als Tragetisch für eine Schale. Im Rahmen einer Trinkszene sitzen zwei Gottheiten im Falbelgewand einander gegenüber und trinken mit Saugrohren aus einer Schale. In der bildlichen Darstellung hat es den Anschein, als schwebte die Schale über dem Ständer. Sehr wahrscheinlich ist aber anzunehmen, dass die Schale in der Realität auf dem Ständer auflag oder in ihn hineingesetzt war. Der Ständer fungiert hier als Untersatz für eine Trinkschale, analog zu dem Ständer auf einer Mesilim-zeitlichen Weihplatte (Abb. 07), der ein bauchiges Gefäß trägt, aus dem zwei Personen mit Saugrohren trinken.

Zur Funktion der Ständer Abb. 18.32.35.42 s.u. Abschn. 3.2.3.4.

3.2.3.3. Ständer als Räucheraltar

Auf zahlreichen Rollsiegelbildern erscheinen Ständer, aus denen Flammen schlagen oder Rauchschwaden quellen (Abb. 15.17.18.20.23.24.25.27.28.29.30.31.32.38).

⁷ Weitere Beispiele aus dem Ischtartempel in Assur, Schicht G, Beginn des 3. Jtsd.: Andrae, Ischtar-Tempel, 48, Abb. 24-26, Taf. 20,k.



Die Flammen sind durch gewundene Linien (Abb. 15.24.27.28.30.31), parallel laufende gerade (Abb. 17.18.23.29.32.38) sowie fächerförmig auseinander gehende (Abb. 20) Striche oder durch parallel laufende Zickzacklinien (Abb. 25) stilisiert. Die Ständer, aus denen Flammen schlagen, gehören überwiegend zu den hohen Ständern mit nur geringfügiger Einziehung (Formgruppe 1c, Abb. 23-25.27-31), die zumeist über die Kniehöhe sitzender Personen hinausreichen, seltener zu anderen Formgruppen, bei denen die Ständer niedriger und enger tailliert sind (Abb. 17.18.20.32.38).

Sehr wahrscheinlich dienen all diese Ständer als Räucheraltäre. Es ist anzunehmen, dass in das obere Teil des Ständers ein Einsatz eingefügt ist, auf dem das Räucherwerk niedergelegt und entzündet wird; denn wenn das Räucherwerk am Boden des Ständers entzündet würde, könnten die Flammen kaum über den Rand des Ständers austreten. Woraus die Räuchermaterie be-

steht, ist natürlich aus der Darstellung nicht ersichtlich. Es kann sich um Fett von Opfertieren⁸ oder um Weihrauchkörner handeln.

Zur Doppelfunktion der Ständer Abb. 18.32.35.42 s.u. Abschn. 3.2.3.4

Ständer als Räucheraltäre kommen zumeist im Zusammenhang mit dem Schlangengott, dessen mäanderförmig gewundener Unterkörper als Sitz dient (Abb. 18.20.23-25.27-33.38) vor, jedoch nur selten im Kontext mit anderen Gottheiten. Auf Abb. 17 steht ein Ständer mit enger Einziehung und weit ausladendem Oberteil, aus dem Flammen schlagen, vor einer thronenden Göttin im Falbelgewand und mit einer Keule in der Hand. Eine Dienerin libiert über den Ständer hinweg vor der Göttin. Ein Baum, der hinter der Göttin emporwächst, weist auf den Bezug der Göttin zur Vegetation.

3.2.3.4. Ständer in Doppel- und Mehrfachfunktion

Auf einigen Darstellungen erscheinen Ständer in Doppelfunktion (Abb. 18.32.35.42).

Der Ständer auf Abb. 42 fungiert als Tisch und zugleich als Libationsaltar. Vor einer weiblichen Gottheit – wahrscheinlich Ischtar, wie der Ischtar-Stern vor der Göttin nahelegt – stehen zwei sanduhrförmige Ständer mit scharfer Einziehung. Über die beiden Ständer ist ein Zweig gelegt, an dessen Verzweigungen Blüten oder Früchte durch kleine Kugeln dargestellt sind. Eine Priesterin, gefolgt von einer Göttin mit Hörnerkrone und Falbelgewand, vollzieht eine Libation, indem sie Flüssigkeit aus einem Libationsgefäß über den Zweig in den linken Ständer gießt. Hinter der thronenden Göttin steht ein Baum zwischen zwei Bergen. Dadurch wird wohl angezeigt, dass Vegetation und Fruchtbarkeit der Wirkungsbereich der thronenden Göttin sind. Die Libation dient zur Stärkung der Göttin und zur Belebung der Vegetation, worauf der Zweig über den beiden Ständern zusätzlich hinweist.

Bei den Ständern Abb. 18.32.35 sind Räucheraltar und Tisch miteinander verbunden. Auf Abb. 18 schlagen links Flammen aus dem Ständer, rechts liegen zwei flache Gegenstände, vielleicht, wie auf Abb. 22 und 44, Fladenbrote. Es ist unklar, was die drei an der rechten Seite herabhängenden, durch gebogene Striche dargestellten Elemente bedeuten. Auf dem Ständer Abb. 35 sind rechts Früchte abgelegt, links liegt ein Räucherkästchen. Zwei der drei Adoranten auf diesem Siegelbild halten Eimer in den Händen. Das ist vielleicht ein Hinweis darauf, dass der Ständer auch zur Darbringung einer Libation vorgesehen ist, wozu die Flüssigkeit in den Eimern dienen soll.

Auf Abb. 18 schlagen links Flammen aus dem Ständer, rechts ist eine Schale aufgesetzt, aus der hohe Flammen züngeln. Vielleicht handelt es sich dabei um eine Lampe.

8 Zu Fett als Räuchermaterie vgl. W. Zwickel, Räucher kult und Räuchergeräte. Exgetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament, OBO 97, 1990.

Die Doppelfunktion von Ständern als Räucheraltar und als Gabentisch erinnert an Stufenaltäre, auf deren unterer Stufe ein Schale steht, aus der Flammen züngeln, und auf deren oberer Stufe Opfertgaben – der Kopf eines Schafes (Abb. 49.51) oder Fladenbrote (Abb. 50) – liegen⁹. Bei der Schale auf diesen Ständern und Altären sowie auf dem Ständer Abb. 32 kann es sich möglicherweise, wie bei der Schale auf dem Ständer Abb. 32, ebenfalls um eine Lampe handeln. Eine Verbindung von Räucheraltar und Libation ist auf Abb. 17 und 28 wiedergegeben. Die Libation erfolgt hier nicht in den Ständer hinein, sondern vor dem Ständer, aus dem Flammen schlagen (Abb. 28), oder über ihn hinweg (Abb. 17).

3.2.3.5. Ständer, deren Funktion nicht direkt erkennbar ist

Bei einigen Ständern mit enger (Abb. 37.39) und sehr enger Einziehung (Abb. 16.44.45) ist deren Funktion nicht direkt erkennbar. Der Ständer steht jeweils vor einer thronenden Gottheit im Rahmen von Einführungs- (Abb. 37.39) und Adorationsszenen (Abb. 16.45). In einer Musikantenszene (Abb. 44) steht er zwischen der thronenden Ishtar und den Musikantinnen. Auf Abb. 37 streckt ein Adorant die Hand über den Ständer hinweg der thronenden Gottheit entgegen, der thronende Gott erhebt einen Becher. Die Göttin auf Abb. 16 thront auf einem umgestürzten Berggott. Sie hält eine Pflanze in der Hand, aus ihrem Rücken wachsen Keulen oder Pflanzenstengel mit Blüten oder Früchten. Es ist nicht sicher, ob die Ständer in diesen Szenen als Libationsaltäre, als Räucheraltäre oder als Depositische dienen.

Bei dem Ständer vor dem Gott, der einen Becher erhebt (Abb. 37), ist vielleicht am ehesten an einen Tisch für Opfertgaben zu einer Kultmahlzeit zu denken, vielleicht auch bei dem Ständer im Rahmen einer Szene mit Musikantinnen vor Ishtar (Abb. 44). Auf dem Ständer liegt ein schwer erkennbares Objekt, vielleicht Speise für eine Kultmahlzeit, die von Musik begleitet wird. Der Ständer auf Abb. 16 und 45 sind vielleicht für eine Libation vorgesehen; denn bei beiden Gottheiten, vor denen der Ständer steht, werden Bezüge zur Vegetation erkennbar: Die Göttin auf Abb. 16 hält einen Zweig in der Hand, vor der Göttin auf Abb. 45 erscheinen zwei Adorantinnen, aus deren Körper Zweige wachsen und die dadurch als Vegetationsgottheiten ausgewiesen sind. Libationen haben aber häufig Bezug zur Vegetation: Aus Libationsständern wachsen Pflanzen (Abb. 08.09.10-13), die Libationsszene wird von Bäumen gerahmt (Abb. 17), die Libation erfolgt vor Göttinnen, deren Wirkungsbereich die Vegetation ist: vor der sumerischen Berg- und Vegetationsgöttin (Abb. 08) – nach U. Moortgat-Correns handelt es sich um Ninchursag (s. Anm. 3) –, vor Ishtar (Abb. 43.47, wahrscheinlich auch Abb. 42).

⁹ Weitere Beispiele für Stufenaltäre: Porada, Morgan, 212.246. Zu Realfunden von Stufenaltären vgl. W. Andrae, Ishtar-Tempel, Taf. 12-17.

3.2.4. Form und Funktion – Funktion und Form

In welchem Verhältnis stehen Formgebung und Funktion zueinander? Gibt es eine Korrelation zwischen Form und Funktion der Ständer? Lassen sich die Ständer bestimmter Formgruppen jeweils bestimmten Funktionen zuordnen, und umgekehrt: sind bestimmte Funktionen mit bestimmten Formtypen von Ständern verbunden? Dieser Frage gehen die folgenden Überblicke nach.

Zu den im Folgenden genannten Formgruppen vgl. Abschn. 3.2.2.

Ständer der Formgruppe 1a (Abb. 13.14.17) dienen, wie die gleichartig gestalteten Ständer aus altsumerischer Zeit (Abb. 08.09.12), als Libationsständer (Abb. 14.17) und, ebenfalls wie die altsumerischen Vorgänger, als Träger von Pflanzen, die aus ihnen hervorstehen (Abb. 13).

Die Ständer der Formgruppe 2 fungieren als Ablagetisch (Abb. 33.34), als Räucheraltar (Abb. 32.38), als Träger für eine Schale, aus der die Teilnehmer einer kultischen Trinkszene mit Saugrohren trinken (Abb. 40), als Ständer, aus denen eine Pflanze (Abb. 39) oder Baumgottheiten (Abb. 36) hervorstehen. Sie kommen vor in Doppelfunktion als Räucheraltar und Träger für Räucherschale bzw. Lampe (Abb. 32), als Räucherständer und Ablagetisch (Abb. 35).

Ständer mit sehr enger Einziehung (Formgruppe 3abc) kommen als Libationsaltar (Abb. 42.43.47), als Deposittisch (Abb. 42.44.46) und in Doppelfunktion als Ablagetisch und Libationsaltar (Abb. 42) vor.

Der Ständer Abb. 48, das einzige hier vertretene Exemplar der Formgruppe 4, fungiert als Libationsaltar.

Hohe Ständer mit geringfügiger Einziehung (Formgruppe 1c, Abb. 22-30) oder mit zylindrischem Körper (Formgruppe 5, Abb. 15.31) dienen fast immer als Räucherständer und kommen zumeist im Zusammenhang einer Symposienszene mit dem Schlangengott vor (Abb. 20-22.25-27.29-31), seltener im Zusammenhang mit Adorations- (Abb. 23.24) oder Einführungsszenen (Abb. 38) vor dem Schlangengott oder, auf einem Rollsiegel der Stilstufe Akkadisch I, vor einer anderen, nicht näher bestimmbareren Gottheit (Abb. 15). Nur selten fungieren hohe Ständer mit geringfügiger Einziehung zur Ablage von Broten (Abb. 22).

Der Überblick ergibt, dass für keine Formgruppe eine bestimmte Funktion spezifisch ist, dass vielmehr jede Formgruppe (abgesehen von Formgruppe 4, die hier nur durch ein Exemplar vertreten ist) in je verschiedenen Funktionen Verwendung findet. Spezifische Verwendung ist am ehesten bei Formgruppe 1c (hohe Ständer mit nur geringfügiger Einziehung der Wandung, Formgruppe 1c) gegeben. Ständer dieser Formgruppe kommen in überwiegender Zahl als Räucherständer vor (Ausnahmen: Abb. 22.26).

Während in der vorangehenden Übersicht die Frage nach dem Verhältnis der Form zur Funktion leitend war, geht es in der folgenden Übersicht umgekehrt um die Frage nach dem Verhältnis der Funktion zum Formtyp.

Zu den Formgruppen vgl. im Folgenden Abschn. 3.2.2.

Libationen erfolgen, wie in der Mesilim Zeit (Abb. 08-09-12), in Verbindung mit Ständern der Formgruppe 1a (Abb. 14.17), aber auch mit denen der Formgruppe 1c (Abb. 28), der Formgruppe 3 (Abb. 42.43.47) und der Formgruppe 4 (Abb. 48).

Als Deposit- und Speisetische dienen Ständer der Formgruppe 1c (Abb. 22.26), der Formgruppe 2 (Abb. 33) und der Formgruppe 3 (Abb. 44.46).

Als Räucherständer fungieren vorwiegend Ständer der Formgruppe 1c (Abb. 23.24.25.27-30), aber auch solche der Formgruppe 1a (Abb. 17.18), der Formgruppe 1b (Abb. 20), der Formgruppe 2 (Abb. 32) sowie der Formgruppe 5 (Abb. 15.21).

Ständer, aus denen Pflanzen hervorzunehmen, sind den Formtypen 1a (Abb. 13), 1b (Abb. 19.21) und 2 (Abb. 39.36) zuzuordnen.

In Doppelfunktion kommen vor: Ständer der Formgruppen 1a (Räucherständer und Libation, Abb. 17), 1b (Räucherständer und Deposittisch, Abb. 18), 1c (Räucherständer und Libation, Abb. 17.28), der Formgruppe 2 (Räucherständer und Tisch für Lampe, Abb. 32; Räucherständer und Speisetisch, Abb. 35), und der Formgruppe 3a (Deposittisch und Libationsaltar, Abb. 42). –

Diese Überblicke ergeben: Keine der Formgruppen ist ausschließlich mit nur einer Funktion in Verbindung zu bringen, und für keine Funktion ist nur eine Formgruppe spezifisch. Ständer jeder Formgruppe können in unterschiedlichen Funktionen verwendet werden, wie umgekehrt für jede Funktion Ständer verschiedener Formtypen in Gebrauch genommen werden.

Eine spezifische Verbindung von Form und Funktion ist am ehesten bei Ständern der Formgruppe 1c (hohe Ständer mit nur geringfügiger Einziehung der Wandung) gegeben. Sie fungieren fast ausschließlich als Räucherständer (Ausnahmen: Abb. 22.26), stets im Zusammenhang mit dem Schlangengott, zumeist im Rahmen von Symposionsszenen, seltener von Adorationsszenen (Abb. 23.24). Umgekehrt ist zu beobachten, dass Räucherständer vorwiegend (aber nicht ausschließlich) der Formgruppe 1c angehören.

Libationen erfolgen in der Regel in Ständern, bei denen das Oberteil weit ausschwingt (Formgruppe 1a: Abb. 14; Formgruppe 3a: Abb. 42; Formgruppe 2: Abb. 47; Formgruppe 5: Abb. 48). Das hat sicher pragmatische Gründe, da Ständer mit trichterförmig weit ausschwingendem Oberteil am besten geeignet sind zum Eingießen von Flüssigkeit. Wenn Räucherständer in Verbindung mit einer Libation verwendet werden, so erfolgt die Libation nicht, wie in anderen Fällen (Abb. 14.42.47.48), in den Ständer hinein, sondern vor dem Ständer (Abb. 28) oder über ihn hinweg (Abb. 17).

Wie sich keine feste Zuordnung einer Formgruppe zu einer bestimmten Funktion feststellen lässt, so ist auch keine bestimmte Funktion an Ständer einer bestimmten Formgruppe gebunden. Abgesehen von der fast regelmäßigen Verwendung von Ständern der Formgruppe 1c als Räucherständer und der Ständer mit weit ausladendem Oberteil als Libationsaltar besteht keine

festen Korrelation zwischen Form und Funktion und keine durchweg zu beobachtende Korrelation zwischen Funktion und Form.

3.2.5. Ständer und Gottheiten, Gottheiten und Ständer

Lassen sich bestimmte Formen von Ständern bestimmten Gottheiten zuordnen und lassen sich umgekehrt bestimmte Gottheiten mit bestimmten Formgruppen von Ständern verbinden?

Die folgende Tabelle nennt jeweils an erster Stelle die Formtypen von Ständern und sodann die Gottheiten, die in Verbindung mit Ständern des davor genannten Formtyps vorkommen. Zu den Formgruppe der Ständer vergl. Abschn. 3.2.2.

- Formgruppe 1a: Göttin auf der Gans (Abb. 13); An und Nanna (Abb. 14)¹⁰; Göttin mit einer Keule in der Hand (Abb. 17).
- Formgruppe 1b: Schlangengott (Abb. 18.20.21).
- Formgruppe 1c: Schlangengott (Abb. 22-27.29.30.38); nicht näher bestimmbarer Gott (Abb. 28).
- Formgruppe 2: Schlangengott (Abb. 32.33.38); Baum- oder Vegetationsgott (Abb. 35); nicht näher bestimmbare Gottheit (Abb. 35.37.39.40).
- Formgruppe 3: Ishtar (Abb. 43.44.46.47, wahrscheinlich auch 42); nicht näher bestimmbare Gottheit (Abb. 16.41.45).
- Formgruppe 4: Nicht näher bestimmbare Gottheit (Abb. 48).
- Formgruppe 5: Schlangengott (Abb. 31), nicht näher bestimmbare Gottheit (Abb. 15).

Hohe Ständer mit nur geringfügiger Einziehung der Wandung (Formgruppe 1c) kommen fast ausschließlich in Verbindung mit dem Schlangengott, dessen mäanderförmig gewundener Unterkörper als Thronstiel dient, vor (Abb. 20-30), nur ausnahmsweise mit einer anderen Gottheit (Abb. 28).

Sanduhrförmige Ständer mit scharfer Einziehung (Formgruppe 3) sind zumeist mit Ishtar verbunden (Abb. 43.44.46.47, wahrscheinlich auch 42). Auf Abb. 16 steht ein Ständer der Formgruppe 3 vor einer Göttin, die auf einem gestürzten Berggott thront, eine Pflanze in der Hand hält und aus deren Rücken Pflanzenstängel mit Knospen oder Früchten (oder Keulen?) wachsen (Abb. 16). Dem thronenden Gott auf Abb. 45 und zwei der Adoranten, die vor ihm stehen, sprießen Zweige aus dem Körper. Das sind Hinweise darauf, dass die Gottheit, vor der der Ständer steht, in Verbindung mit der Vegetation zu bringen ist.

¹⁰ Auf der Scheibe der Encheduanna (Abb. 14) ist, laut Inschrift, die Stiftung eines Altars für den Gott An im Heiligtum des Mondgottes Nanna dargestellt (s.o. Anm. 6). In diesem Rahmen erfolgt die Libation.

In der vorangehenden Tabelle steht der Formtyp des Ständers voran, es folgen die Gottheiten, die mit ihm verbunden sind. Die folgende Übersicht ist in umgekehrter Reihenfolge angeordnet: Zu Beginn ist jeweils eine Gottheit genannt, es folgen die Formtypen von Ständern, die in Verbindung mit der betr. Gottheit vorkommen.

Göttin auf der Gans: Formgruppe 1a (Abb. 13).

An: Formgruppe 1a (Abb.14).

Der Schlangengott: Formgruppe 1a (Abb 18), Formgruppe 1b (Abb. 20.21), Formgruppe 1c (Abb. 22-30), Formgruppe 2 (Abb. 32.33.38)

Ishtar: Formgruppe 3 (Abb.43.44.47, wahrscheinlich auch 42).

Göttin mit Keule: Formgruppe 1a (Abb.17).

Nicht näher identifizierbare Gottheiten: Formgruppe 2 (Abb. 35.37), Formgruppe 3 (Abb. 41.45.48).

Der von der Ur I Zeit übernommene Ständer mit weit ausladendem Oberteil und sich nach unten hin verjüngendem Unterteil kommt im Zusammenhang mit der Göttin auf der Gans (Abb. 13)¹¹, mit dem Gott An (Abb. 14)¹² und mit einer Göttin, die eine Keule erhebt (Abb. 17), vor.

Der Ständer mit scharfer Einziehung (Formgruppe 3) ist häufig, wenn auch nicht ausschließlich (s. Abb. 45), mit Ishtar verbunden, wie umgekehrt Ishtar fast immer Ständer dieser Formgruppe zugeordnet sind. (Der Ständer auf Abb. 47 gehört zwar zu denen der Formgruppe 2, die Wandung ist jedoch fast so eng eingezogen wie bei den Ständern der Formgruppe 2). Sie kommen im Rahmen von Libationsszenen (Abb. 42.43.47), einer Adorationszene, verbunden mit der Darbringung einer jungen Ziege (Abb. 46), und einer Kultmahlzeit mit Musikbegleitung (Abb. 44) vor.

Dem Schlangengott sind zumeist hohe Ständer mit geringfügiger oder gar keiner Einziehung (Formgruppe 1c) zugeordnet (Abb. 22-31), seltener Ständer mit mittelstarker Einziehung (Formgruppe 2, Abb. 18.20.21.32.33.38). Umgekehrt kommen hohe Ständer mit geringfügiger Einziehung, aus denen Flammen schlagen, nur selten mit einer anderen Gottheit als dem Schlangengott vor (Abb. 28).

Der Ständer vor dem Schlangengott erscheint zumeist im Rahmen einer Symphonie Szene. Dabei sitzt dem Schlangengott eine andere Gottheit gegenüber. Beide erheben eine Hand (Abb. 29.27.20) oder halten eine Schale in einer Hand empor (Abb. 21.26.30.31). Auf Abb. 21 fließen die Schalen über,

11 Zur Göttin auf der Gans: R.Opificius, Das altbabylonische Terrakottarelief, ZA Ergänzungsband 2, 1961, 211ff.243-251.

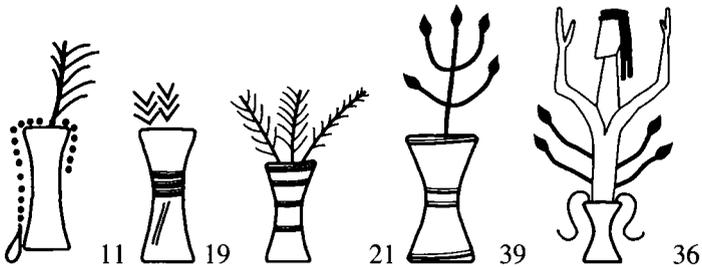
12 Die Libation auf Abb. 14 erfolgt im Rahmen der Stiftung eines Altars für den Gott An (vergl. Anm. 6).

so dass beiderseits des Ständers Flüssigkeit herabrieselt wie bei einer Libation. In einigen Fällen erscheint der Ständer vor dem Schlangengott im Rahmen einer Adorations- (Abb. 18.24.32.33), einer Einführungs- (Abb. 38) oder einer Libationsszene (Abb. 28), wobei die Libation durch den Adoranten vor dem Ständer, aus dem Flammen schlagen, erfolgt. Der Adorant auf Abb. 33 streckt die Hand über den Ständer und hält in der flachen Hand einen kleinen Gegenstand, wahrscheinlich einen kleinen Becher.

Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, dass der Schlangengott und dass mehrere Gottheiten, die nicht namentlich identifizierbar sind (Abb. 15.16.17.19.36.39.40.45.48), Bezüge zur Vegetation aufweisen. Hiervon wird im folgenden Abschnitt zu reden sein.

3.2.6. Ständer und Vegetation

Während auf altsumerischen Bilddokumenten aus dem Ständer stets Zweige wachsen (Abb. 08-12), ist das in der akkadischen Ikonographie selten der Fall, so auf Abb. 13.19.21 und auf Abb. 39 (nur schwer erkennbar).



In vielen Fällen bietet jedoch der gesamte Bildzusammenhang, in dem ein Ständer erscheint, Hinweise darauf, dass die Vegetation der Wirkungsbereich der Gottheit ist, vor der der Ständer steht.

Das gilt vor allem für den Bildkontext von Darstellungen des Schlangengottes. Ein Baum wächst hinter dem Schlangengott empor und dient zugleich als Szenentrenner (Abb. 18. 29) oder er steht zwischen dem Ständer und der einführenden Gottheit (Abb. 38). Zwischen dem Schlangengott und dem Ständer ist ein Zweig dargestellt, zusätzlich steht hinter dem Schlangengott ein Baum (Abb. 30). Dem Schlangengott wächst ein Zweig aus der Schulter (Abb. 26). Der Schlangengott (Abb. 23.32) oder der ihm gegenüber sitzende Gott (Abb. 25) hält einen Zweig in der Hand; auf Abb. 25 und 32 wird das Bild zusätzlich von einem Baum begrenzt. Auf Abb. 21 wachsen aus dem Ständer drei Zweige, hinter dem Schlangengott steht ein Baum. Wenn ein Baum das Bild begrenzt (Abb. 18.25.29.30.32), kehrt der Baum bei mehrmaliger Abrollung des Siegels wieder und rahmt das gesamte Bild. Er gewinnt dadurch an Gewicht, und der Vegetations- und Fruchtbarkeitsaspekt der Gottheit wird dadurch betont.

Bezüge zur Vegetation sind auch bei fast allen der nicht namentlich identifizierbaren Gottheiten zu beobachten (Ausnahmen: Abb. 34.35.37.41). Die Göttin auf Abb. 16, die auf einem gestürzten Berggott thront, hält eine Pflanze mit lanzettförmigen Blättern und Knospen oder Blüten in der Hand, aus ihrem Rücken wachsen Pflanzenstängel mit Knospen oder Blüten (Abb. 16). Dem thronenden Gott auf Abb. 45 und zwei der Adoranten, die vor ihm stehen, sprießen Zweige aus dem Körper. Die Libationsszenen auf Abb. 17 und Abb. 48 werden von Bäumen gerahmt. Dem Ständer auf Abb. 39 entspringen Zweige. All das sind Hinweise darauf, dass die nicht namentlich identifizierbaren Gottheiten dieser Abbildungen in Verbindung mit der Vegetation zu bringen sind.

Die folgende Übersicht fasst diese Tatbestände noch einmal zusammen.

- Die Szene wird, bei mehrfacher Abrollung, von Bäumen gerahmt (bei Ständern mit enger Einziehung: Abb. 17.28.42.48; in Szenen mit dem Schlangengott: Abb. 18.21.25.29.30.32).
- Ein Baum oder Zweig steht neben dem Ständer (Schlangengott: Abb. 30.38).
- Die Gottheit, vor der ein Ständer steht, hält einen Zweig in der Hand: die Göttin, die auf dem gestürzten Berggott thront (Abb.16); der Schlangengott (Abb.23.32); das Gegenüber des Schlangengottes (Abb. 25).
- Dem thronenden Gott und den Gottheiten, die vor ihm erscheinen, wachsen Pflanzen aus dem Körper (Abb. 45).
- Der Ständer, dem Pflanzen entspringen, dient als Szenentrenner zwischen einer Adorationsszene vor dem aufsteigenden Sonnengott und einer Götterkampfszene (Abb. 19).
- Hinter der thronenden Gottheit (Abb. 15) oder hinter dem Adoranten (Abb. 16) winden sich Schlangen empor¹³.
- Dem Ständer, der vor der Gottheit steht, entspringen Pflanzen (Abb. 13.19.21.39).
- Besondere Beachtung verdient Abb. 36. Hier ist die altsumerische Bildtradition von Ständern, aus denen ein Baum wächst und an deren Seiten Dattelrispen herabhängen (Abb. 08.09.12), aufgenommen und in charakteristischer Weise abgewandelt. An die Stelle des Baumes ist ein Gott mit erhobenen Händen, aus dessen Körper Zweige mit lanzettförmigen Blättern wachsen, getreten. Die Dattelrispen, die auf altsumerischen Bild dokumenten an den Seiten herabhängen, sind zu Voluten stilisiert. Die Gottheit, die aus dem Ständer emporwächst, ist ein Baumgott oder eine Gottheit, deren Wirkungsbereich die Vegetation ist. – Die Vegetation gehört auch zum Wirkungsbereich der Göttin Ishtar¹⁴ und des Mondgottes Nanna¹⁵, in dessen Heiligtum die Libation auf Abb. 14 erfolgt (s. Anm. 6).

13 Zur Verbindung von Schlange und Vegetation: M. Metzger, *Gottheit, Berg*, 90f.

Es fällt ins Auge, dass Ständer auf dem dargelegten Bildmaterial fast immer im Zusammenhang mit Gottheiten erscheinen, deren Wirkungsbereich die Vegetation ist oder zu deren Wirkungsbereich die Vegetation gehört: mit Ishtar, mit dem Schlangengott, mit nicht namentlich identifizierbare Gottheiten, die aufgrund von Merkmalen im Bildzusammenhang mit der Vegetation in Verbindung zu bringen sind (Abb. 15-17.35.36.45.48). Das ist sicher kein Zufall. In altsumerischen Darstellungen sprießen stets Pflanzen aus den Ständern, die immer als Libationsständer dienen. Die Libation bewirkt die Belebung der Vegetation. Hierauf ist es wohl zurückzuführen, dass auch auf Darstellungen von Ständern auf akkadischen Bilddokumenten der Ständer fast immer im Zusammenhang von Szenen mit Gottheiten, die mit der Vegetation in Verbindung zu bringen sind, erscheint (Ausnahmen: Abb. 34.35.41). Das lässt vielleicht den Schluß zu, dass die Kulthandlungen, die im Zusammenhang mit dem Ständer erfolgen, zur Belebung der Vegetation dienen und der Gottheit, deren Wirkungsbereich die Vegetation ist, Kraft zuwenden.

Es sei erwähnt, dass Ständer, aus denen Pflanzen wachsen und an deren Seiten Dattelpflanzen herabhängen, in den folgenden Kulturperioden wiederkehren. Die herabhängenden Dattelpflanzen sind häufig zu Voluten stilisiert. Sie sind auf »nachakkadischen« (Beispiele: Abb. 52-54), auf neusumerischen (Abb. 55-62)¹⁶, auf Isin Larsa-zeitlichen (Abb. 63) und auf altbabylonischen (Abb. 64A.64B) Bilddokumenten belegt. Das Pflanzelement, das aus dem Ständer herauswächst, ist immer ein Palmblatt. Die seitlich herabhängenden Dattelpflanzen sind entweder nahezu naturalistisch wiedergegeben (Abb. 55.56.60.61.62.64B) oder zu Voluten stilisiert (Abb. 52-54.57-59).

3.2.7. Ständer und Kultvorgänge

Ständer mit mittellanger und solche mit scharfer Einziehung (Formgruppe 2 und 3) kommen im Zusammenhang mit verschiedenen Kultvorgängen vor: im Rahmen von Adorationsszenen (Abb. 16.34.35.37.45), Einführungsszenen (Abb. 39.41.42), Libationsszenen (Abb. 17.43.47.48), im Rahmen einer Musikantenszene vor Ishtar (Abb. 44) sowie einer Trinkszene (Abb. 40). In einigen Fällen sind Kultszenen, in denen Ständer eine Rolle spielen, mit der Darbringung eines Jungtieres (Schaf oder Ziege) verbunden: in einer Einführungsszene vor der Göttin auf der Gans (Abb. 13), in einer Adorationsszene vor Ishtar (Abb. 46) sowie in Einführungsszenen vor einer nicht näher bestimmbar Gottheit (Abb. 39.41).

Auf allen hier besprochenen Bilddokumenten sind die Ständer stets in Kultvorgänge, die offenbar im Heiligtum vollzogen werden, eingebunden.

14 Näheres: M. Metzger, Gottheit, Berg, insbes. 61-64.73-77.

15 Zur Beziehung des Mondgottes zur Vegetation: Metzger, Gottheit, Berg, insbes. 66-69.

16 Weitere Beispiele: Stele Gudeas (Andrae, Ishtar-Tempel, 35, Abb. 4); Rollsiegel (Collon, Cyl.Seals II, 338-358).

Auf einigen Darstellungen wird das Heiligtum durch die Darstellung des Tempeltors signalisiert (Abb. 22.24.26.32.33). Sämtliche Ständer aus Assur und Tell Huëra (Abb. 65-76) wurden in Heiligtümern gefunden, die Ständer aus Assur im Sanktissimum des Ishtar-Tempels¹⁷, die Ständer aus Tell Huëra im »Steinbau I« und im »Kleinen Antentempel«¹⁸. Diese Tatbestände lassen den sakralen Charakter der Ständer erkennen. Sie werden als Räucheraltäre, Libationsaltäre, Depositaltäre benutzt.

4. Bezüge zwischen den Darstellungen von Ständern auf vorderorientalischen Bilddokumenten und den Ständern von Kāmid el-Lōz

4.1. Die Höhe der Ständer

Die Ständer Abb. 01-06 aus Kāmid el-Lōz sind niedriger als die auf altorientalischen Bilddokumenten dargestellten und als die Ständer der Realfunde aus Assur. Auf altsumerischen und akkadischen Bilddokumenten reichen die Ständer zumeist bis in Kniehöhe von Menschen und Gottheiten oder sie sind noch höher (s. Abschn. 3.2.1). Die nur sehr niedrigen Ständer von Kāmid el-Lōz sind hinsichtlich ihrer Höhe am ehesten den auf akkadischen Rollsiegeln nur selten vorkommenden Ständern, die niedriger sind als Kniehöhe der dargestellten Personen (Abb. 17.33.37.43.45), vergleichbar.

Die Höhe der Ständer aus Kāmid el-Lōz beträgt zwischen 11cm und 18 cm (s. Abschn. 2). Die Ständer aus Assur sind zwischen 20 cm und 82 cm hoch und damit sämtlich höher als die aus Kāmid el-Lōz. Die Höhe der Ständer von Tell Huëra liegt zwischen 4 cm und 71 cm. Die größeren, trompetenförmigen Ständer (Kühne, Keramik, Abb. 309-312.324-326) haben eine Höhe zwischen 20 cm und 71 cm und sind damit höher als die Ständer von Kāmid el-Lōz. Die kleineren, gedrungenen Ständer mit konkav geführter Wandung (Kühne, a.a.O. Abb. 298-306) hingegen, die in der Form den Ständern Abb. 01 und 02 von Kāmid el-Lōz nahe stehen, sind zwischen 4 cm und 16 cm hoch und damit niedriger als die Ständer von Kāmid el-Lōz. So beträgt z.B. die Höhe der auf Tafel 15 abgebildeten Ständer 12,4 cm (Abb. 72) und 10,6 cm (Abb. 71).

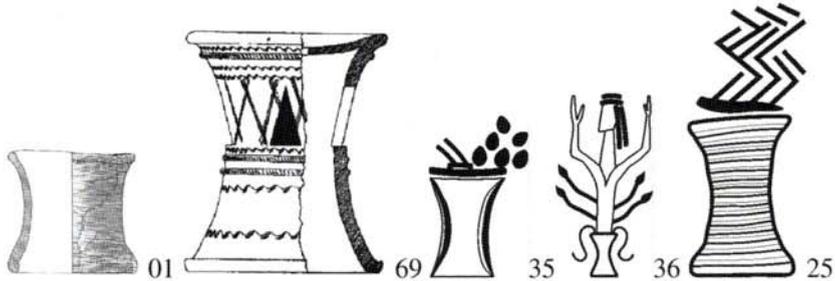
4.2. Die Form der Ständer

Ständer mit sehr enger Einziehung, die auf akkadischen Rollsiegelbildern belegt sind (Abb. 41-46), kommen in Kāmid el-Lōz nicht vor.

17 Andrae, Ishtar-Tempel, 41f. Vgl. auch a.a.O. Taf. 11: Rekonstruktionszeichnungen der Kulträume mit den Standorten der Ständer entsprechend der Fundsituation.

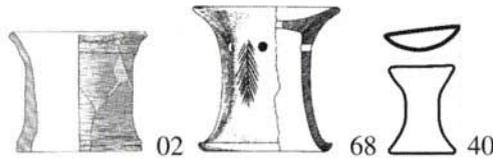
18 H. Kühne, Keramik, 143f: Angaben der Fundstellen der Ständer Abb. 298-326.

Formparallelen zum Ständer Abb. 01 aus Kāmid el-Lōz



Der vollständig erhaltene Ständer Abb. 01 mit geringfügiger konkaver Einziehung des Körpers und mit gleichem Durchmesser am oberen und am unteren Rand ist am ehesten den Ständern auf Abb. 35 und 36, Formgruppe 2, vergleichbar. Als Beispiel für einen Realfund, dessen Form der des Ständers Abb. 01 nahekommt, sei der Ständer Assur 41 (Abb. 69) aus dem Ishtar Tempel von Assur, Schicht G, genannt. Dieser ist allerdings mehr als doppelt so hoch als der Ständer Abb. 01 (Höhe des Ständers Abb. 01: 12,25 cm, die des Ständers Abb. 69: 37 cm) und weist Elemente auf, die bei dem Ständer Abb. 01 nicht vorhanden sind: Einsatz unterhalb des oberen Randes, dreieckige Einschnitte in der Wandung, Zierbänder am Körper, Wulstlippen am oberen und unteren Rand. Bei allen genannten Parallelen fällt das Verhältnis der Randbreiten zur Höhe des Ständers stärker zugunsten der Höhe aus als bei dem Ständer 01 aus Kāmid el-Lōz.

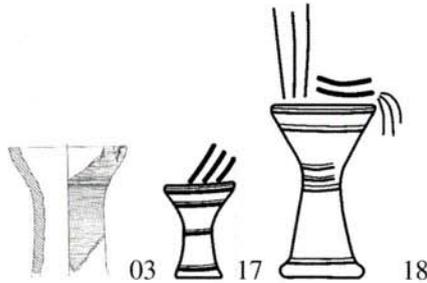
Formparallelen zum Ständer Abb. 02 aus Kāmid el-Lōz.



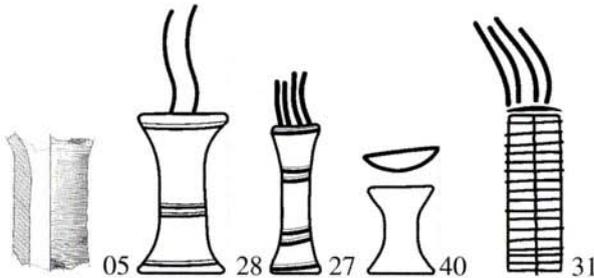
Auch der Ständer Abb. 02 schwingt am oberen und am unteren Rand nahezu gleich weit aus, der Körper ist jedoch, im Unterschied zu Abb. 01, fast zylindrisch gestaltet. Das ist auch bei den Ständern auf den akkadischen Rollsiegelbildern Abb. 40 und 28 und bei dem Realfund aus Assur Abb. 68 der Fall. Auch bei diesen Parallelen, insbesondere bei Abb. 28, fällt, wie bei den Parallelen zu Abb 01, die Proportion zwischen Randbreite und Höhe stärker zugunsten der Höhe aus als bei dem Ständer Abb. 02 aus Kāmid el-Lōz. Der Realfund aus Assur weist zudem weitere Unterschiede zu dem Ständer Abb.02 auf: größere Ausmaße (Höhe des Ständers 02: 11 cm, die des Stän-

ders Abb. 68: 30 cm), runde Einschitte sowie Ritzverzierungen am Körper, Einsatz unterhalb des oberen Randes, Wulstlippe am unteren Rand.

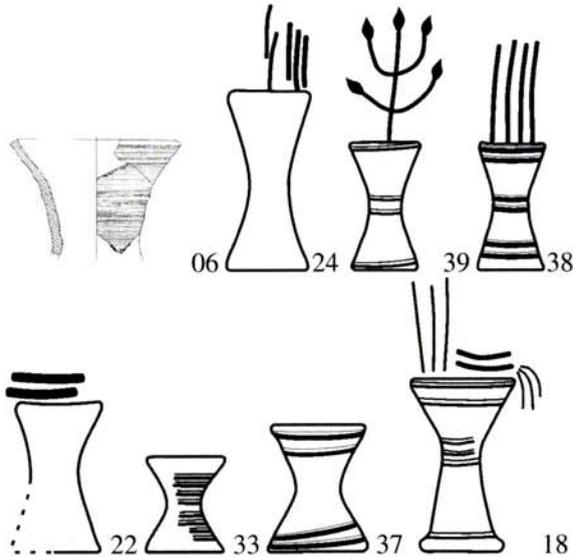
Abbildungen von Ständern auf akkadischen Rollsiegeln bieten Anhaltspunkte zur Rekonstruktion der Fragmente auf Abb. 03-06 aus Kämid el-Lōz.



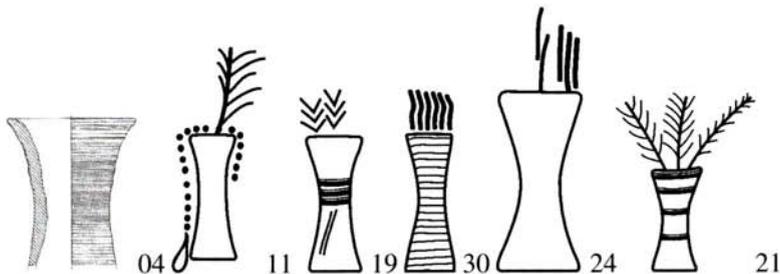
Beim Ständer Abb. 03 ist die engste Stelle des Einzugs nicht weit vom oberen Rand entfernt, das Oberteil schwingt schalenförmig weit aus, der Schaft geht nach unten hin nur geringfügig auseinander. Das ist auch bei Ständern auf Reliefs und Ritzzeichnungen der altsumerischen (Abb. 08.09.12) und der akkadischen Zeit (Abb. 13.14) sowie auf dem akkadischen Rollsiegel Abb. 17 der Fall. Es nicht sicher, ob beim Ständer Abb. 03 der untere Rand schlicht verlief wie bei den genannten Parallelen oder ob er eine Wulstlippe aufwies wie z.B. der Ständer Abb. 18.



Das Oberteil des Ständers Abb. 05 ist zwar nur im Ansatz erhalten, dieser lässt jedoch darauf schließen, dass das Oberteil weit auslud, ähnlich dem auf Abb. 03. Der Schaft ist bei dem Ständer Abb. 05 zylindrisch gestaltet wie bei den Ständern Abb. 27.28.40 und bei den Realfunden Abb. 72.73.76 aus Tell Hūēra. Es ist jedoch nicht sicher, ob der Schaft des Ständers am unteren Ende auslud, wie das bei den Ständern auf Abb. 27.28.40 und bei den Realfunden Abb. 73 und 76 aus Tell Hūēra der Fall ist, oder ob er bis unten hin kontinuierlich denselben Durchmesser hatte wie bei Abb. 31 und auch zum unteren Rand hin keine Erweiterung aufwies.



Bei den Ständern Abb. 04 und 06 schwingt das Oberteil oberhalb der engsten Stelle des Einzuges weit aus (bei Abb. 06 weiter als bei Abb. 04). Es ist wahrscheinlich, dass das Unterteil unterhalb des Einzuges spiegelbildlich zum Oberteil geformt war, analog zu den Ständern auf Abb. 22.24.33.37.38.39 (zu Abb. 06) und auf Abb. 11.19.21.24.30 (zu Abb. 04). Es ist freilich nicht auszuschließen, dass bei den Ständern 04 und 06 das Unterteil weiter ausschwang als das Oberteil, wie z.B. bei den Realfunden Abb. 71 und 72 (= 75) aus Tell Hūera, oder weniger weit wie bei dem Ständer auf Abb. 18.



Bei all diesen Beispielen gilt die Vergleichbarkeit hinsichtlich der Form und der Proportionen, nicht hinsichtlich der absoluten Höhe, denn es ist vorauszusetzen, dass die Ständer auf den akkadischen Siegelbildern insgesamt höher sind als die der Funde aus Kāmid el-Löz.

Ständer auf akkadischen Rollsiegelbildern sind häufig mit Zierleisten oder Wülsten versehen. Die Ständer von Kāmid el-Löz sind zumeist schlicht gestaltet. In einigen Fällen weisen sie nur wenig ausgeprägte Wülste auf.

Folgende Spielarten kommen vor:

- 1) ein Wulst im Bereich der Einziehung (Abb. 03),
- 2) ein Wulst an der Einziehung, zusätzlich je zwei darüber und darunter (Abb. 04),
- 3) ein Wulst unterhalb des Randes, zwei im Bereich der Einziehung (Abb. 06).

Da all diese Wülste wenig ausgeprägt und nur sehr flach sind (besonders bei Abb. 04), ist es fraglich, ob sie als absichtlich gestaltete Zierelemente anzusehen oder auf den Herstellungsvorgang beim Drehen auf der Scheibe zurückzuführen sind.

4.3. Funktionen

Die Ständer aus Kāmid el-Lōz wurden im Bereich eines Heiligtums gefunden. Das war auch bei den Ständern aus Assur und aus Tell Huēra der Fall. Auf den altorientalischen Bilddokumenten spielen sich die Kulthandlungen, zu deren Vollzug Ständer verwendet wurden, ebenfalls in Heiligtümern ab.

Ständer auf altsumerischen und akkadischen Bilddokumenten kommen in verschiedenen Funktionen vor (s. Abschn. 3.2.3): als Libationsaltäre, als Ständer zur Ablage von Weihgaben und Viktualien (Schmuck, Zweige, Fladenbrote) und als Räucheraltäre, letzteres vor allem im Zusammenhang mit dem Schlangengott. Sie erscheinen in Adorations-, Einführungs-, Trink- und Symposionszenen (s. Abschn. 3.2.7), letzteres zumeist mit dem Schlangengott. Da die Ständer von Kāmid el-Lōz nur sehr niedrig sind, könnte man sie für Untersätze von kleineren Gefäßen mit rundem Boden halten. Diese Funktion von Ständern ist auf den o.g. Bilddokumenten jedoch nur zweimal belegt (Abb. 07.40).

Trotz der geringen Ausmaße der Ständer von Kāmid el-Lōz ist deren Verwendung als Libationsaltäre, als Räucheraltäre oder als Deposittische nicht völlig auszuschließen. Auf einem Rollsiegel aus altbabylonischer Zeit (Abb. 64A) dient ein sehr niedriger Ständer, der bis zum Knöchel der libierenden Person reicht, als Libationsaltar. Der Eingang zur Hauptcella C des mittelbronzezeitlichen Tempels von Kāmid el-Lōz, in dessen Bereich die Ständer Abb. 02-06 gefunden wurden, wird von turmartigen Vorsprüngen flankiert (vergl. Tempelgrundriß Tafel 1). Dem linken Vorsprung ist auf der Seite, die den Eingang flankiert, eine Bank vorgelagert. An der Außenseite des Vorsprungs – im Bereich des Raumes F – ist ein 0,98 m hohes, zweistufiges Podium angefügt, auf dem fünf unbearbeitete Stelen stehen. Es wäre möglich, dass die Ständer auf der Bank oder/und auf dem Podium standen. Dadurch erhielten sie die nötige Höhe, um als Libationsaltar, als Deposittisch oder als Räucheraltar zu dienen.

Die Verwendung als Depositstisch oder als Räucheraltar war nur möglich, wenn auf den Ständern flache Schalen auflagern oder in den Ständern unter dem oberen Rand schalenartige Einsätze fest eingefügt waren, wie das z.B. bei Ständern aus den archaischen Ischtartempeln in Assur belegt ist (Abb. 68)¹⁹. Das war aber bei keinem der Ständer von Kämid el-Löz der Fall. Im Umkreis der Ständer fanden sich auch keinerlei Schalen, die als Auflage für die Ständer hätten dienen können. Im Bereich des Eingangs wurde nur eine einzige Schale gefunden. Sie ist zu klein, um als Auflage für die Ständer dienen; denn ihr Durchmesser beträgt nur 7,7 cm, während die Raddurchmesser der Ständer zwischen 9 cm und 16 cm liegen. Die Schale wies zudem keinerlei Brandspuren auf, die vorhanden sein müssten, wenn auf der Schale Räucherwerk verbrannt wurde. Bei einem einzigen Ständer (Abb. 04) fanden sich geringfügige Brandspuren unterhalb des oberen Randes. Sie sind möglicherweise auf Räuchervorgänge zurückzuführen, wiewohl sie auch vom Zerstörungsbrand des Gebäudes verursacht sein können.

Die Verwendung der Ständer Abb. 01.02 als Standring für Gefäße mit Rundboden ist nicht völlig auszuschließen, aber auch nicht sicher nachweisbar; denn im Eingangsbereich wurden zwar Randstücke von Gefäßen gefunden, es ist jedoch nicht sicher, ob sie zu Gefäßen mit Rundboden gehörten oder zu solchen mit standfesten Böden, die keines Standringes bedürfen. Im unmittelbaren Umkreis der Fundstelle des Ständers 01 im Inneren der Cella C, an der Südwestecke einer Feuerstelle (vgl. den Grundriß Tafel 1), wurde das Fragment eines Pithos (Fundnr. KL 73:466) gefunden. Von diesem Gefäß ist zwar nur der obere Teil erhalten, dessen größter Durchmesser 22,2 cm beträgt. Der Durchmesser des Bauches nahm nach unten hin mit Sicherheit beträchtlich zu, so daß sich für den Pithos Ausmaße ergeben, die zu groß waren, als daß der Ständer 01 als dessen Standring hätte fungieren können. Etwa 1 m südöstlich der Fundstelle des Ständers 01 lagen Fragmente der Schale KL 73:343, die einen eigenen Standfuß besaß und keines separaten Ständers als Untersatz bedurft hätte.

Die Funktion der Ständer als Libationsaltäre ist somit am ehesten in Erwägung zu ziehen. Die Ständer müssten dann ursprünglich auf der Bank an der linken Innenflanke des Eingangs oder auf dem Podium links neben dem Eingang gestanden haben, um die nötige Höhe zum Vollzug der Libation zu erhalten. Diese Erwägungen erfolgen jedoch mit Vorbehalt. Weiteres Bildmaterial und Realfunde²⁰ aus neusumerischer und vor allem aus der mittleren Bronzezeit sind einzubeziehen, um zu weiter reichenden Ergebnissen zu kommen.

Auf altsumerischen und akkadischen Bilddokumenten kommen Ständer fast immer im Zusammenhang mit Gottheiten, die mit der Vegetation in Ver-

19 Weitere Beispiele: W. Andrae, Ischtar-Tempel, 48, Abb. 24-26.

20 Zu Beispielen für Realfunde aus Grabungen vgl. Anm. 1.

bindung stehen, vor (s.o. Abschn. 3.2.5). Auf diesem Hintergrund ist die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass die Ständer aus dem mittelbronzezeitlichen Tempel von Kämüd el-Löz ebenfalls dem Kult einer Gottheit dienen, die mit der Vegetation in Verbindung stand.

5. Bezüge zum Alten Testament

Ständer, die Thema und Inhalt dieses Aufsatzes waren, sind im Alten Testament nirgends belegt. Auf einigen der Bilddokumente, die diesem Aufsatz zugrunde liegen, sind jedoch Tatbestände bildlich wiedergegeben, die im Alten Testament verbalen Ausdruck finden.

Auf dem Rollsiegelbild Abb. 29 halten der Schlangengott und ein ihm gegenüber sitzender Gott im Rahmen einer Symposionsszene Schalen in der Hand, die überfließen. Das erinnert an den bis zum Überfluß gefüllten Kelch (כִּוְסֵי הַיַּיִן), in Ps 23,5, der ja auch in den Zusammenhang einer Kultmahlzeit gehört.

Auf Reliefdarstellungen und im Rollsiegelbild der 1. Dynastie von Ur (Abb. 09.10.12) und auf den akkadischen Rollsiegelbildern Abb. 17.39.46 ist die Libation verbunden mit Tieropfern oder der Darbringung von Tieren. Auf Abb. 17 vollzieht ein Priester vor einer thronenden Göttin über den Ständer, aus dem Flammen schlagen, hinweg eine Libation. Er hält ein Jungtier (Ziege oder Schaf) auf dem Arm. Hier sind drei Opferarten – Trankopfer, Räucheropfer, Tieropfer – miteinander verbunden. In Einführungs- (Abb. 13.46) und Adorationsszenen (Abb. 39), in denen ein Ständer vor der Gottheit steht und möglicherweise für eine Libation vorgesehen ist, halten Kultteilnehmer Opfertiere in den Armen.

Auch in alttestamentlichen Opfergesetzen sind Tieropfer mit Trankopfern (תְּרוּמָה) verbunden. In priesterschriftlichen Opferverordnungen erscheint die Libation zusammen mit der תְּנוּחָה, dem »Speisopfer«, das aus Mehl und Öl besteht, als Zusatzopfer zur עֹלָה, dem »Ganzopfer« (LXX ὀλοκαύτημα, ὀλοκαύτησις, ὀλοκάρισμα), wobei das Opfertier geschlachtet und vollständig verbrannt wird, und im Zusammenhang mit verschiedenartigen anderen Opferarten (Num 28,7.8.10.11-15.24.3; 29,6.11.19.22.25.28.31.34.38.39; Lev 23,13.18,37 u.ö.)²¹. Als Material für die Libation wird Wein genannt (Lev 23,13). Die alttestamentlichen Opfertexte basieren natürlich nicht auf vorderorientalischen Bildtraditionen des dritten Jahrtausend. Die vorderorientalische Ikonographie lässt jedoch sichtbar werden, dass das Alte Testament bei der Kombination von Tieropfern mit Libationen in einem Überlieferungs-

21 F. Blome, Die Opfermaterie in Babylonien und Isreal, I. Teil, 1934; R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament, WMANT 24, 1967; Dohmen, Art. תְּרוּמָה nāsak, ThWAT V, 1985, 488-493.

strom steht, der im alten Orient weit zurückreicht und bereits im dritten Jahrtausend bildlichen Ausdruck fand.

6. Verzeichnis der Abbildungen, zugleich Quellenverzeichnis

Die Zahl hinter der Quellenangabe bezeichnet nicht die Seite, sondern, wenn nicht anders vermerkt, die Abbildung in der zitierten Publikation.

01–06: Ständer aus dem mittelbronzezeitlichen Tempelbezirk von Tell Kāmid el-Lōz

Der Ständer Abb. 01 stammt aus der Hauptcella C, die Ständer 02–06 wurden im Eingangsbereich zwischen dem Vorraum B und der Cella C gefunden.

Zur Fundsituation vergl. den Grundriß Tafel 1.

- 01 Ständer. Fund-Nr. KL 73:450. Höhe 12,25 cm, Durchmesser am oberen Rand 12,3 cm, Bauchdurchmesser an der schmalsten Stelle 9,9 cm; Durchm. am unteren Rand 12,5 cm. – M. Metzger, Kāmid el-Lōz 17, Der mittelbronzezeitliche Tempelbezirk (in Bearbeitung), Katalog-Nr. 24.
- 02 Ständer. Fund-Nr. KL 73:457. – Höhe 11 cm, Durchm. am oberen Rand 12,4 cm, an der schmalsten Stelle des Körpers 10,00 cm, am unteren Rand 11,45 cm. – Metzger, Kāmid el-Lōz 7, Katalog-Nr. 4.
- 03 Ständer, Fragment. Fund-Nr. KL 73:477 Z2p. Erhaltene Höhe 11,5 cm, Randedurchmesser 16 cm. – Metzger, Kāmid el-Lōz 17, Katalog-Nr. 5,14.
- 04 Ständer, Fragment. Fund-Nr. KL 73:477 Z2a. erhaltene Höhe 13,4 cm, Randedurchmesser 12,00 cm. Bauchurchm. an der engsten Stelle 7,65 cm. – Metzger, Kāmid el-Lōz 17, Katalog-Nr. 5,1.
- 05 Ständer, Fragment. Fund-Nr. KL 73: 257. Erhaltene Höhe 12,9 cm, Bauchdurchmesser 6,8 cm. – Metzger, Kāmid el-Lōz 17, Katalog-Nr. 2.
- 06 Fund-Nr. KL 73:477 Z2n. – Erh. Höhe 10,6 cm; Randedurchmesser 16,00 cm; Bauchdurchmesser an der schmalsten Stelle 8,1 cm. – Metzger, Kāmid el-Lōz 17, Katalog-Nr. 5,12.

07–10: Reliefs auf Bilddokumenten aus altsumerischer Zeit

- 07 Weihtafel aus Nippur (Nuffar), Nr. 7N408. Höhe 8,9 cm; Breite 15,1 cm. Mesilim-Vorstufe. – U. Moortgat-Correns, *La Mesopotamia, Storia Universale dell'Arte*, 1989, 62; J. Boese, *Altmesopotamische Weihplatten, Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jtsds. v. Chr.*, UAVA 6,1971, Taf. XVI,1 N3.
- 08 Weihtafel aus Tello. H. 17 cm, B. 15 cm. Paris, Louvre, AO 276. Ur I-Zeit. – Moortgat-Correns, *La Mesopotamia*, S. 102, Abb.3; ANEP 597; Boese, *Weihplatten*, Taf. XXXI,1 T10.
- 09 Weihtafel aus Ur. Ur 6831. H. 22 cm, B. 26 cm. London, BM 118561. Ur I-Zeit. – Moortgat-Correns, *La Mesopotamia*, 103, Abb.2; ANEP 603; Boese, *Weihplatten*, Taf. XXI,4 U4.
- 10 Rollsiegel der Ur I-Zeit. Abb. 10a, Foto: E. Porada, *The Collection of the Pierpont Morgan Library, Corpus of Ancient Near Eastern Seals*, I, 1948, 125; Abb. 10b, Zeichnung: P. Amiet, *La glyptique Mésopotamienne archaïque*, 1980, Abb. 1218.
- 11 Rollsiegel der Ur I-Zeit, Mesannipadda-Lugalanda-Stufe. – R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, UAVA 4, 1965, 491.

- 12 Fragment der »Geierstele« des Eannatum, aus Tello/Girsu. Louvre. Ur I-Zeit. – A. Moortgat, *Die Kunst des Alten Mesopotamien*, 1967, 121; ANEP 299.

13-48: Bilddokumente der Akkad-Zeit

13-14: Reliefbilder der Akkad-Zeit

- 13 Weihtafel aus Nippur. L-29-346. H. 4 cm; B. ca 8 cm. Philadelphia, University Museum L-29-346. Frühe Akkad-Zeit. – ANEP 601; Boese, *Weihplatten*, Taf. XVIII,4 N 11. Zur Datierung, Stil und Bildinhalt dieser Platte ausführlich bei Boese, a.a.O. 122-125.
- 14 Relief auf der Scheibe der Encheduanna. Ausschnitt. Durchm. der runden Scheibe: 26,5 cm. Zeit Sargons I. – Moorgaat-Correns, *La Mesopotamia*, 121; ANEP 606.

15-48: Rollsiegelbilder der Akkad-Zeit

*15-16: Rollsiegelbilder der Akkad-Zeit, Stilstufe I*²²

- 15 Boehmer, *Entwicklung*, 574.
- 16 Boehmer, *Entwicklung*, 299.

17-48: Rollsiegelbilder der Akkad-Zeit, Stilstufe III

- 17 Boehmer, *Entwicklung*, 648.
- 18 Boehmer, *Entwicklung*, 579.
- 19 Boehmer, *Entwicklung*, 482.
- 20 Boehmer, *Entwicklung*, 581.
- 21 Archäologie zur Bibel. Kunstschatze aus den biblischen Ländern (Ausstellungskatalog, Liebighaus Frankfurt), 1981, 94, Abb. 45.
- 22 Boehmer, *Entwicklung*, 576.
- 23 a) Zeichnung: Boehmer, *Entwicklung*, 577; b) Foto: D. Collon, *Western Asiatic Seals in the British Museum, Cylinder Seals II*, 1982, 188. BM 102521.
- 24 a) Zeichnung: Boehmer, *Entwicklung*, 580; Foto: D. Collon, *Cylinder Seals II*, 186. BM 102511.
- 25 Boehmer, *Entwicklung*, 584.
- 26 Boehmer, *Entwicklung*, 586.
- 27 H. Frankfort, *Cylinder Seals, A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, 1939, Taf. XXI b
- 28 B. Buchanan, *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum I, Cylinder Seals*, 1966, 369.
- 29 Buchanan, *Ashmolean*, 343a.
- 30 Buchanan, *Ashmolean*, 342.
- 31 Boehmer, *Entwicklung*, 585.
- 32 Boehmer, *Entwicklung*, 583.
- 33 Boehmer, *Entwicklung*, 575.
- 34 Boehmer, *Entwicklung*, 658.
- 35 Stark abgegriffenes Rollsiegel. H. 2 cm (auf dem Foto um etwa 1/3 vergrößert). Museum Aleppo, Nr. M. 4567. Opferszene vor sitzender Gottheit. – H. Hammade, *Cylinder Seals from the Collections of the Aleppo Museum, Syrian Arab Republic, BAR International Series 335*, 1987, 63.
- 36 Boehmer, *Entwicklung*, 553.
- 37 Porada, *Morgan*, 241.

22 Zu den Stilstufen der Rollsiegel der Akkad-Zeit vergl. R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, UAVA 4, 1965, Zeittabelle am Schluß des Buches.

- 38 Boehmer, Entwicklung, 578.
 39 Buchanan, Ashmolean, 387.
 40 Buchanan, Ashmolean, 352.
 41 Buchanan, Ashmolean, 385a.
 42 W. Orthmann, Der Alte Orient, PKG 18, 138c.
 43 Moortgat-Correns, Mesopotamia, 120, Abb.1; ANEP 525.
 44 Boehmer, Entwicklung, 385
 45 Buchanan, Ashmolean, 371.
 46 Boehmer, Entwicklung, 381.
 47 Collon, Cylinder Seals II, 225.
 48 Porada, Morgan, 247.
- 49-51: Stufenaltäre auf Rollsiegeln der Akkad-Zeit, Stilstufe III*
 49 Boehmer, Entwicklung, 646. Schriftkasten weggelassen.
 50 Buchanan, Ashmolean, 389.
 51 Boehmer, Entwicklung, 387.
- 52-54: Rollsiegel der »nachakkadischen Zeit« (Postaccadian)*
 52 Buchanan, Ashmolean, 401.
 53 Buchanan, Ashmolean, 402.
 54 Buchanan, Ashmolean, 403.
- 55-62: Bilddokumente der neusumerischen Zeit (Ur III – Zeit)*
 55 Relief auf einer Stele des Urnammu (Ausschnitt). Aus Ur. Moortgat, Kunst, 194.
56-61: Rollsiegelbilder der neusumerischen Zeit
 56 Antike Abrollung (Nachzeichnung). Zeit de Amarsu'ena. Orthmann, PKG 18, 239, Fig. 44g.
 57 Libationsszene vor Ningirsu. Siegel des Urdun. – Frankfurt, Cylinder Seals, 143, Abb. 38.
 58 Collon, Cylinder Seals II, 347.
 59 Collon, Cylinder Seals II, 342.
 60 Frankfurt, Cylinder Seals, Taf. XXVc.
 61 Frankfurt, Cylinder Seals, Taf. XXVf. Schriftkasten weggelassen.
- 62: Stele der Ur III-Zeit*
 62 Moortgat-Correns, Mesopotamia, S. 145, Abb. 2.
- 63: Rollsiegel der IsinLarsa-Zeit*
 63 Adorationsszene. – Porada, Morgan, 305.
- 64: Rollsiegel der altbabylonischen Zeit.*
 64A Libationsszene. Aus Ur. – D. Collon, First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East. 1987, 827.
 64B Adorationsszene. – Orthmann, PKG 18, 267i.

65-69: Realfunde von Ständern aus Assur, Tempel der Schicht G (Beginn des 3. Jahrtausends)

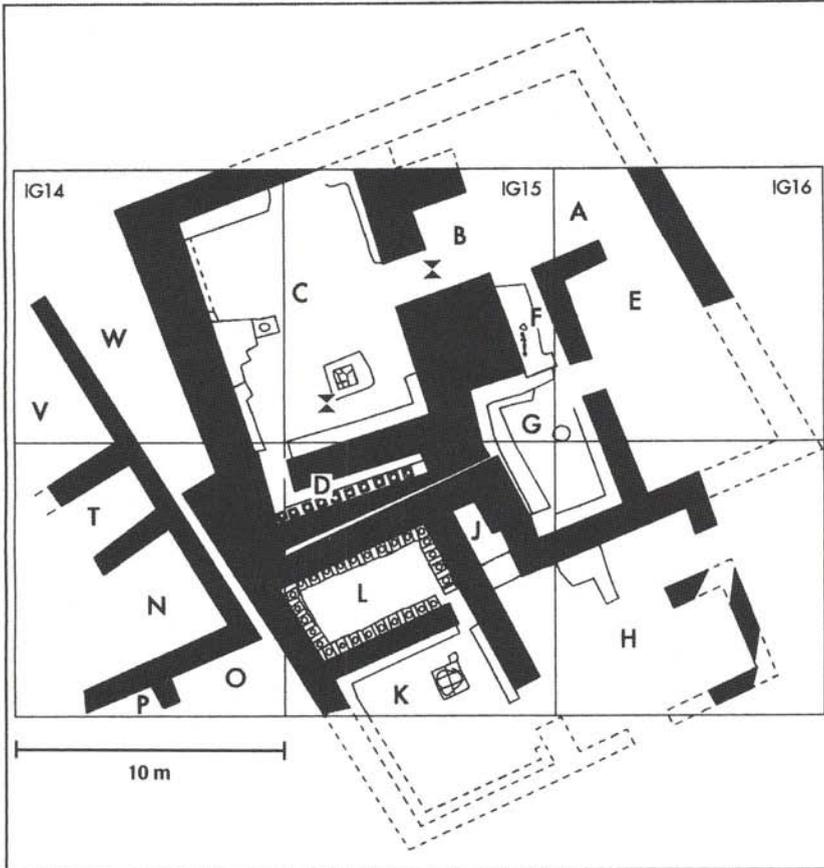
- 65 Fund-Nr. Assur 22030b. Höhe 45,0 cm. – W. Andrae, Die archaischen Ischtar-Tempel in Assur, Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur IV, 1970, Taf. 20, Fig. e.
 66 Fund-Nr. Assur 22030a. Höhe 47,5 cm. – Andrae, Ischtar-Tempel, Taf. 20, Fig. d.
 67 Fund-Nr. Assur 22082. Höhe 35,00 cm. – Andrae, Ischtar-Tempel, Taf. 20, Fig. f.
 68 Fund-Nr. Assur 2616. Höhe 25 cm. – Andrae, Ischtar-Tempel, Taf. 20, Fig. i.
 69 Fund-Nr. Assur 22381. Höhe 30,6 cm. – Andrae, Ischtar-Tempel, Taf. 20, Fig. m.

70-76: Realfunde von Ständern aus Tell Huëra

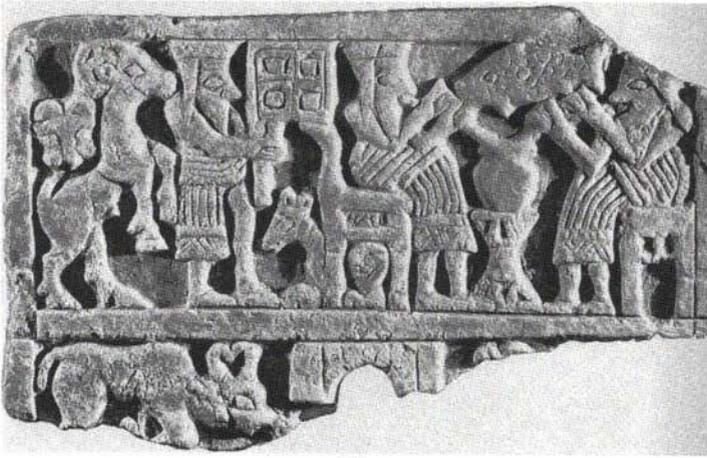
- 70 Inventarnr. T.Ch. 64/36. Höhe 23,6 cm. Aus dem Kleinen Antentempel, Schicht 2. Mesilim Zeit. – H. Kühne, die Keramik von Tell Huëra, Vorderasiatische Forschungen der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 1, 1976, Abb. 309.
 71 Inventarnr. T.Ch. 59/255 h (?). Höhe 10,60 cm. Aus Steinbau I, Schicht 7. 1. Übergangszeit (»Frühdynastisch I«). – Kühne, Keramik, Abb. 302.
 72 Zeichnung zu Foto Abb. 75. – Inventarnr. T.Ch. 63/26. Höhe 12,4 cm. Aus dem Kleinen Antentempel Schicht 2-3. Mesilim Zeit. – Kühne, Keramik, Abb. 305.
 73 Inventarnr. T.Ch. 60/43. Höhe 25,40 cm. Aus Steinbau I, Schicht 3. Übergang Mesilim / Ur I-Zeit. – Kühne, Keramik, Taf. 24,6.
 74 Inventarnr. T.Ch. 58/65. Erhaltene Höhe 7,2 cm. Aus Steinbau I, Schicht 3. Übergang Mesilim / Ur I-Zeit. – Kühne, Keramik, Taf. 24,5.
 75 Foto zu Zeichnung Abb. 72. – Inventarnr. T.Ch. 63/26. Höhe 12,4 cm. Aus dem Kleinen Antentempel Schicht 2-3. Mesilim Zeit. – Kühne, Keramik, Abb. 305.
 76 Inventarnr. T.Ch. 63/76. Höhe 34,4 cm. Aus dem Kleinen Antentempel, Schicht 2/3. Mesilim Zeit. – Kühne, Keramik, Taf. 23,3.

Der Schwarzplan des mittelbronzezeitlichen Tempelbezirks von Kämîd el-Löz (Taf. 1) sowie die Zeichnungen Abb. 01-06 stammen von M. L. Rodener, Institut für Vor- und Frühgeschichte und Vorderasiatische Archäologie der Universität des Saarlandes, die Zeichnungen 16-48 zu den Textabbildungen von A. Link, Institut für Ur- und Frühgeschichte der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

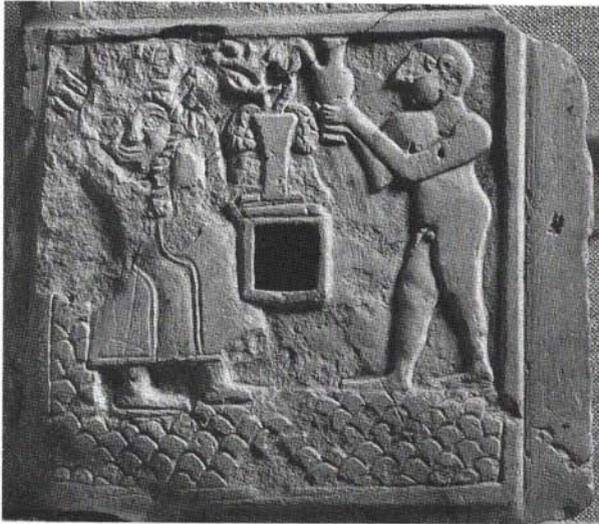
Grundriss
des mittelbronzezeitlichen Tempelbezirks von
Tell Kāmid el-Lōz, Baustadium T4a



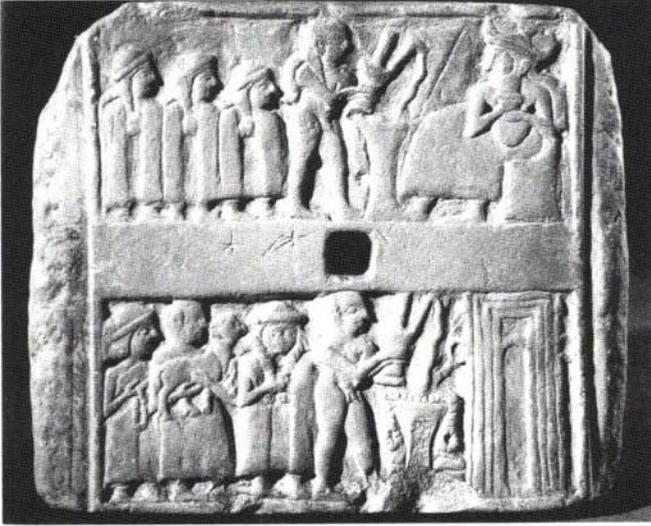
- ✕ – Im Durchgang zwischen Raum B und C:
Fundstelle der Ständer Abb. 02-06 sowie der Fragmente von 13
weiteren Ständern
- ✕ – Im Süden des Raumes C, unmittelbar neben einer Feuerstelle:
Fundstelle des Ständers 01.



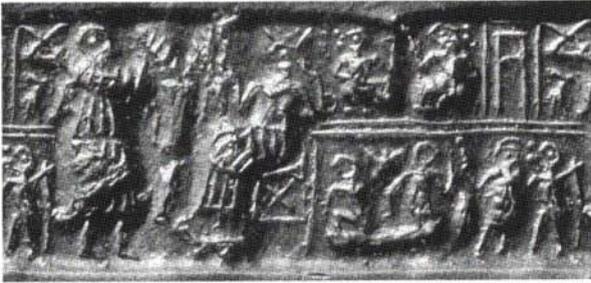
07



08



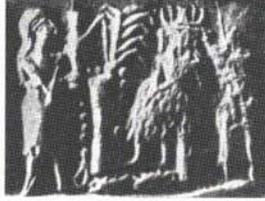
09



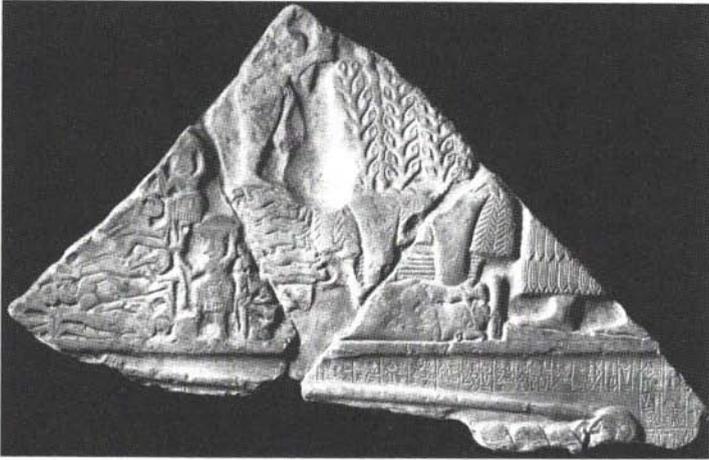
10a



10b



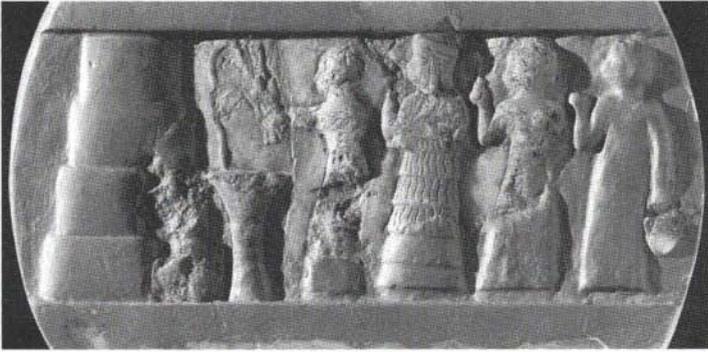
11



12



13



14



15



16



17



18



19



20



21



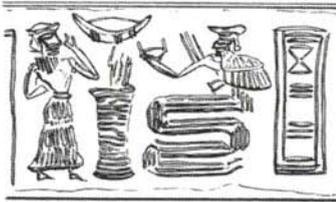
22



23a



23b



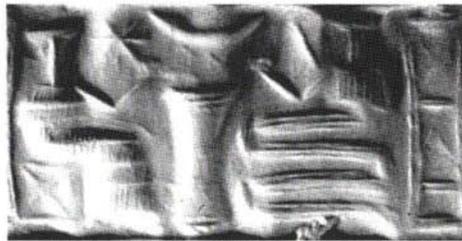
24a



24b



25



26



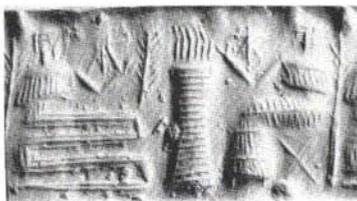
27



28



29



30



31



32



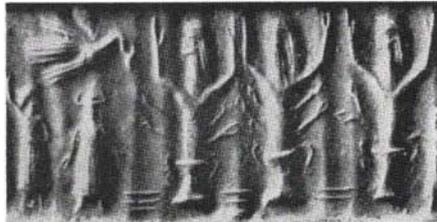
33



34



35



36



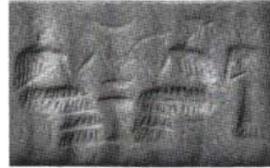
37



38



39



40



41



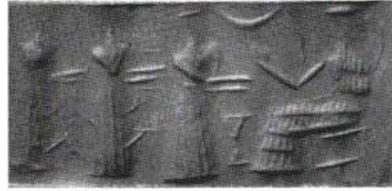
42



43



44



45



46



47



48



49



50



51

Tafel II



52



53



54



55



56



57



58



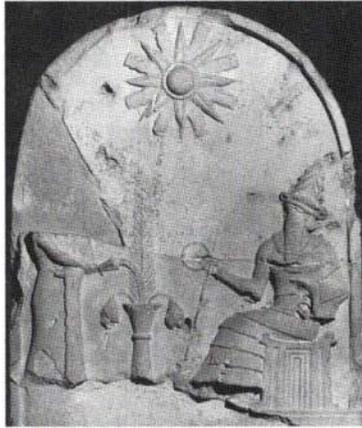
59



60



61



62



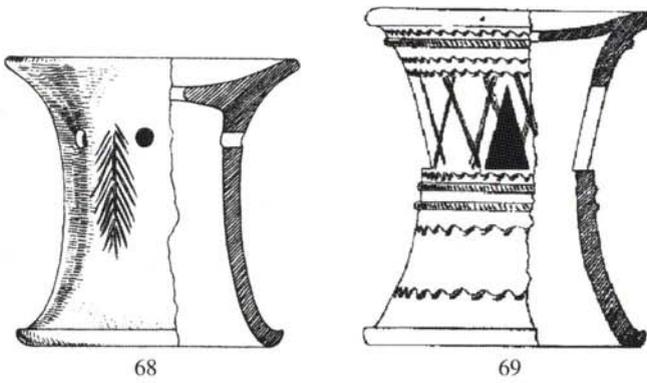
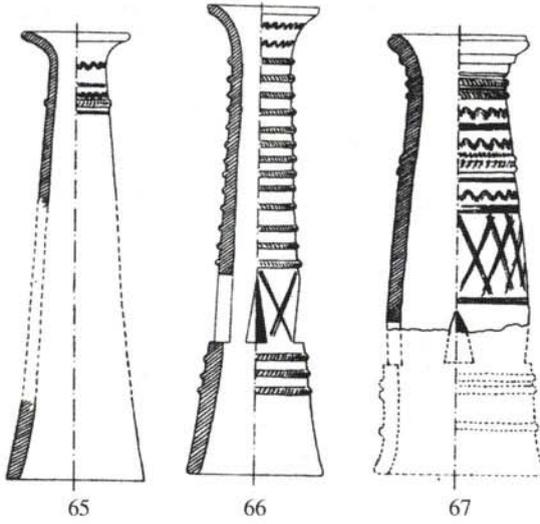
63

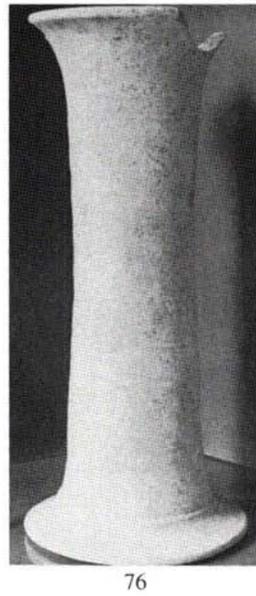
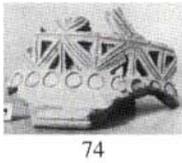
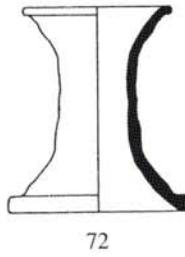
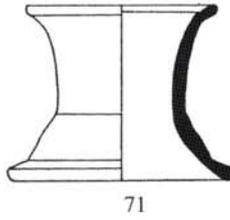
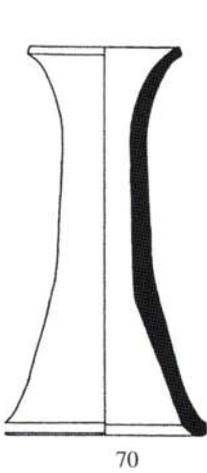


64a



64b





Justice as Theme of the Dialogue in Israel and Hellas

John Pairman Brown (Berkeley/California)

This essay is a partial and inadequate expression of thanks to Otto Kaiser for allowing me to improve a number of articles on the theme »Israel and Hellas,« originally spread out in many places, and reprinting them in three volumes of the *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.¹ And he was not merely responsible for collecting them, but providing the impetus for several. Without him I would have had no coherent life work, but only scraps and tatters.

The present essay works up the agreed subject for this congratulatory book in terms of that theme. Here as elsewhere, many routes of contact invite us to compare Israelite and Greek culture. After forty years of work, I would have been very shortsighted in the past if some of those printed materials were not relevant to the present subject; cross-references to the volumes are in the format [*I&H*] I/II/III.000. But I would have been very lazy in the present if some new thoughts did not also make their way in here. Perhaps summaries of what I have written elsewhere will provide useful commentary on more original contributions to this *Festschrift*.

Here I begin (1) with preconditions on a human being (mostly male) and his society for engaging in even a marginally adequate dialogue with a divinity. I next (2) discuss what we mean by speaking in our own voice about a divinity. I then treat (3) the *form* of the dialogue, especially the role of a feminine intermediary. As my main topic (4) I look at the possible *object* of the dialogue, in particular justice (which we will have already seen personified as a feminine divine figure). Finally (5) I note possible historic routes of connection between Israel and Hellas at different periods to account for the parallels we have found. As an Appendix I boldly propose an old etymological relationship between the Hebrew and Greek names of »justice.«²

1 Israel and Hellas [Vol. I: The Vocabulary of Social Enterprises, BZAW 231, 1995. Vol. II: Sacred Institutions with Roman Counterparts, BZAW 276, 2000. Vol. III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual, BZAW 299, 2001].

2 Prof. Kaiser prudently advised me not to include this treatment in vol. II of I&H, as more speculative than the rest of the matter; here where I am beyond his prudence I rashly include it.

1. Preconditions on a human being for dialogue with divinity.

As I understand it, Mensch is not »male person« but »human being.« Still in the male-oriented societies of the ancient world, nearly all the evidence for dialogue relates to men (which I use in the true English sense of human males). In my ignorance of cuneiform and hieroglyphic, I bypass the question, whether men in Mesopotamia or Egypt were in true dialogue with a divinity. I do this by setting an intrinsic condition; the record of true dialogue must have come down to the contemporary world by a continuous chain of transmission. The complexity and non-phonetic character of cuneiform and hieroglyphic made their learning and use a lifetime occupation for professional scribes of kings, priests, businessmen; and so when Ancient Near Eastern monarchy, cult, trade died, the scripts died with them.

Is that a reasonable limitation on dialogue? – The civilizations of the Ancient Near East left little or no room for independent thought. The lack of rainfall put every community in subjection to officials (equally with royal, cultic and business mandates) opening and shutting the sluice-gates of irrigation. No defensible citadel or citizen militia was possible. The very themes of dialogue as independent discourse – critique of kingship, of cultic practice, of business ethics – were unavailable. And even if they had been, the lack of a widely accessible phonetic alphabetic script meant that the textual record of dialogue would not survive the fall of such a civilization.

The phonetic alphabet originated somewhere in the West-Semitic world, as the names, shapes and meanings of Hebrew letters attest (but the Semitic dialect lying behind them is not easily defined). Greek retained the names and shapes. That alphabet was widely taken up and imitated; Latin retained the shapes in a version derived from Etruscan but further lost the names. The sole fully independent literatures written in it are Hebrew and Greek; Latin texts from the beginning are based on Greek originals; other societies using the alphabet (in Phoenicia, Damascus, Asia Minor, Etruria) never generated memorable texts or a scribal class committed to preserving them.

The first clear makers of literary texts arising from dialogue are men living as far as possible separate from the societies they describe and critique: namely, *shepherds*. Often such a one is in »transhumance« – that is, in a summer migration to higher pastures, while his winter occupation may be agricultural (II.2-3, 36-37). Moses was »tending the flock of Jethro« (Ex 3,1) when he saw and heard God in the burning bush. David kept sheep for his father (I Sam 16,11; 17,34). Amos the »dresser of sycamores« (Am 7,14-15) was a shepherd part-time, no doubt in the summer, when he »saw« (הִרְאָה) certain words (Am 1,1). Hesiod to judge by his poems knew most about agriculture, but he was »pasturing his sheep under divine Helicon« when the Muses »taught him sweet song« (*Theogony* 22-23). In Sophocles' *Oedipus Rex* 1137 the Corinthian messenger reminds the shepherd that yearly they

both took their flocks up on Mount Kithairon »the six months from spring till the rising of Arcturus«, and returned to their folds in winter.

Why is the shepherd in particular granted the hearing or »seeing« of a special message? He is up there by himself, there is no representative of court, military, business, cult to prescribe or censor his observations. He meets no living creature but the lion or bear (I Sam 17,34-37; *Iliad* 5.136-142); the threat to his flock reminds him of dangers to his people. In different context, Agamemnon is »shepherd of the people« and Yahweh »shepherd of Israel« (Ps 80,2). The message very early related to the maintenance of land-tenure, and the shepherd is motivated by his own holdings to vindicate the threatened status of his sedentary cousin down below.

Whether seen or heard, the shepherd's message would be unknown to us unless it was recited to his fellows when he returned, and eventually recorded on a scroll by a scribe; and the scroll preserved, copied, recited and understood in each succeeding generation. The recorded dialogues presuppose all that infrastructure. How was the legitimacy of the message verified? By something in the demeanor of the reciting shepherd; by some stylistic feature in the message not easily imitated; above all, by its congruence with a dawning expectation in the hearts of the hearers. After the shepherd, the same message is taken up by a city man, an Isaiah or Solon; but it is the shepherd who shows the way.

2. What is a God?

It is not for the philologist or historian to say what a God capable of entering into dialogue is »in himself« (or »in herself,« or a divinity generally in itself). We may leave that up to the philosopher – or perhaps a poet or prophet of our own times. For one thing, the character of the God or gods, or their message, as proclaimed by the hearer, never goes beyond what the hearer is preconditioned to hear. How could it be otherwise? Thus in the classical period it was impossible to hear a message of nonviolence, »Love your enemies«; for the maintenance of the society was dependent on the armed defence of the citadel by a citizen militia. If the divinity had that message in the back of its mind, it prudently reserved it for a later age. And we today likewise are constrained by different, but comparable, limitations on our own knowledge. The physical constants of nature, which we do not yet understand very well, bring us a new message about what the Hebrew Bible calls the act of creation. Even the concept of another intelligent society somewhere in the cosmos constitutes a new message; much more so would an actual contact! And we need not pride ourselves for having passed beyond the ancients; for we are far from having assimilated the messages transmitted to them and handed down to us, let alone having firmly gone beyond them.

For our present purposes – namely, comparing the features of dialogue in Hebrew and Greek texts – we may say then intrinsically that the God of a dialogue is *the source, always partly hidden, of a novel message delivered to a man preconditioned to receive it*. That modestly puts the emphasis on the things we know, the man and the message he carries, rather on the dimly perceived source of the message. Messages from a man's inner self or a seer passed to the underworld share some features with a divinity more properly so defined. Listening to that source or »seeing« it puts a man in the situation where he is freed from the constraints of power structures in his society – kingship, the cult and its priesthood, patterns of land-tenure and wealth; and enabled to look at those structures independently, possibly in approbation, more likely in criticism. The language in which we speak about the God comes from the one in direct contact. For Greek writers of the Roman period – Marcus, Epictetus, Plutarch – ὁ θεός has become an optional equivalent to »Zeus« or »the gods« (III.176).

In particular, for that message to be heard, let alone acted on or preserved, back there in the social structures, its bearer needs ongoing protection already built into the society as a permanent feature. The hearer of the new message requires a *sacral immunity*. Elsewhere (II.40-42) I have shown how this works out in the societies we know. The Hebrew prophet has a special sacral status, and the community that remembers his words is privileged. The Greek reformer shares in the social prestige of the poet, his words in their memorizability carry their own permanence. The Roman tribune of the people has a special inviolability, his actions and principles are enshrined within the law itself.

3. The form of the dialogue

3.1. In general

Dialogue is a Greek word and concept. How are Greek men said to engage in dialogue? Plato's works are referred to by others as »dialogues,« and likewise the conversations by the participants they contain, »our dialogues will not be the same [without you],« οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι (*Protagoras* 335D). Latin *dialogus* is mostly the literary form. The underlying Greek verb διαλέγομαι is »discuss,« Thucydides 8.93.2 ἀνὴρ ἀνδρὶ διελέγοντο »they engaged in conversation man to man.« Hebrew hardly records men mutually discussing vital matters between each other (III.154-155).

But earlier the same Greek verb refers to the response received by a man from his inner self. At *Iliad* 11.403 Odysseus »spoke to his great-hearted spirit«: ... εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν and (vs 407) receives back an answer in an often repeated line ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;

»But why does my spirit consider these things?« The noun can cover both halves of this inner conversation, Plato *Sophist* 263E »We have named ›thought‹ the dialogue taking place, without a voice, within the soul to itself: ... ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια. In a pan-Mediterranean concept Hebrew so represents a man addressing his inner self, which as in Plato (but not Homer) is seen as feminine, Ps 42,12 etc »Why are you heavy, my *nepshesh* (LXX ψυχή)? And why are you unquiet within me?.« The *nepshesh* also can be represented as speaking in turn, Thr 3,24 »The Lord is my portion,‹ says my *nepshesh* (LXX lacking); therefore I shall trust him.«

More generally we may consider under the rubric »dialogue« a message received by a man from a source other than another human being, sometimes generating a response. Both in the Hebrew and Greek worlds such messages from time to time come through and are responded to. The messages and responses in the two societies have characteristic differences. But the differences would be unobservable if they did not emerge from similar cultural structures. I propose that the relationship between the two societies is uniquely close in that the messages:

- (1) deal with fundamental social issues;
- (2) are independent of existent social structures (government, cult, business);
- (3) are delivered in the high style of verse or equivalent;
- (4) are recorded in alphabetic script by the receiver or his agent;
- (5) are preserved and understood in a continuity of generations from that time to this.

We may note archaic or inadequate forms of the dialogue.

Divination. Israel in its remarkable progressivity has at most indistinct reflections of the principal modes of divination in the West. Augury, divination by the flight of birds and otherwise, so prominent in Rome, is barely hinted at in Israel. The closest is the determination of questions by Urim and Thummim. (And perhaps the rustling of leaves at II Sam 5,24 is a form of divination.) Divination by the form of the liver spread somehow from Babylonia to Etruria; in both places liver-models with marked areas have been found (I.185). Aeschylus (*PV* 495) has Prometheus teach mortals the technique of divination by the liver; whereas at an Israelite sacrifice the lobe of the liver (Lev 3,10) is burned, surely just to prevent its use in divination.

The High God communicates with men through the *thunder*, heard as his voice (II.64). Odysseus back in Ithaca asks Zeus for a sign (*Odyssey* 20.103-104) and immediately the god thunders to indicate that he is doing so – in the prayer of the mill-woman that the banquet of the Suitors should be their last. In Israel the words of God in creation are interpreted as thunder, Ps 104,7 »At the voice of thy thunder [the primeval waters] took flight.« At Sinai (Ex 19,16) there were »›voices‹ and lightnings« which evidently implies thunder;

then the Ten Commandments were spoken in thunder, the »loud voice« of Dtn 5,22. The Greeks had a variable tradition of *ethical maxims* attributed either to the Seven Sages or at Delphi (III.163 footnote), which however never reached fixed form like the Hebrew Ten.

3.2. The feminine intermediary

Later prophets and poets do not explicitly state the form of the dialogue. Earlier the form of the dialogue, so far as discoverable, mostly consists in a *mediation by a feminine agency between the seer and the source of the message*.

3.2.1 *The inner self of the prophet*. While a strict reading of the Hebrew would make a clear distinction between the inner self and the divinity, the inner self still reveals an understanding within the seer that his primary self has missed. Socrates' *daimonion* is a neuter figure which never says Yes but only No.

3.2.2 *A concierge of the underworld*. Even less so is the spirit of a departed seer in the underworld a full-fledged divinity. But again it can only be reached by a feminine intermediary: the »witch« of En-Dor reaching Samuel, Circe reaching Tiresias, the Sibyl of Cumae introducing Aeneas to past and future in the underworld. Elsewhere (II.191) I propose that the practice came to Palestine by the people known to Greeks as Gergithes, to Semites as Girgashites.

3.2.3 *A priestess at an oracle*. While the Pythia at Delphi has no clear correspondent in Israel, her messages do have several correspondents.

The catalogue of Delphic responses has been drawn up by Parke & Wormell.³ The principal commentary is by Fontenrose, who finds the majority of the reported responses (and in particular the riddling ones) non-authentic.⁴ Fontenrose (p. 439, category »2c«) finds 62 responses where the founding of a city or colony is the main or subordinate topic. The best Hebrew parallel is at Jdc 8,5, where the Danites at Micah's house ask the Levite priest »Inquire of God, we pray thee, that we may know whether the journey on which we are setting out will succeed.« There is a nice parallel (II.217) at Herodotus 5.43 both in the topic and question: Dorieus before sailing for Italy asked at Delphi »whether he would capture the land he was sailing to.«⁵ Herodotus adds that an oracle of Laius father of Oedipus was

3 H. W. Parke & D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle: Volume II, The Oracular Responses*, 1956.

4 J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations; with a Catalogue of Responses*; 1978. In summer 1995 I consulted the oracle myself on a topic which need not be disclosed, and received a response as unhelpful as one I had received earlier that year from the Vatican: »Your communication has been noted.«

5 Fontenrose Q 121 (p. 308) & page 158; P-W no. 72.

involved. That Laius, Levi and the Luvians all seem to bear the Indo-European name of »People« (German *Leute*, I.36; II.310) makes a further connection between the two consultations. Like many figures both Greek and Hebrew the Delphic oracle knows the number of grains of sand on the shore (Herodotus 1.47.3);⁶ many other mantic figures also can count the stars. (But the Delphic oracle like other mantic establishments has also counted the number of waves in the sea.)

Another time the oracle is reputed to have given a command which in Israel is voluntarily taken on. At Pausanias 9.33.47 a ruler of Haliartos asks where to find water; he is told he must kill the first one he meets, who turns out to be his son Lophis. Compare the story of Jephthah's daughter (Jdc 11,34-40).

The Spartans had been given an oracle from Delphi that either their city would be destroyed in the Persian war or their king would die (Herodotus 7.220).⁸ Leonidas took it upon himself to maintain his post at Thermopylae to save his city. The Hebrew Bible comes near this theme. The king of Israel like its God can be seen as a shepherd. So David in his youth; he risks his life to ward off the lion or bear from the flock (1 Sam 17,34-37; cf *Iliad* 5.136-142; II.3). Jesus carries it to the end: Joh 10,11 »The good shepherd lays down his life for the sheep.«

3.2.4 *A daughter of the High God.* Yahweh has a feminine companion »Wisdom« who says (Prov 8,22) »Yahweh got me the beginning of his way«: יהוה קנני ראשיה דרבו. She is comparable to Athena »whom Zeus the Counsellor himself got from his sacred head« (*Homeric Hymn* 28.4-5):

... τὴν αὐτὸς ἐγένετο μητέρα Ζεὺς
σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς.

Note the agreement in words for »head.« The Hebrew and Greek verbs for »get, beget« have an old morphological agreement in the participle. Euripides *Sup.* 629 παιδογόνε of Zeus »getting children«; Gen 14,9 קנה שמים וארץ of Yahweh »getting heaven and earth.«

The Muse is explicitly addressed in the vocative as »daughter of Zeus,« *Odyssey* 1.10 θύγατερ Διός – an old Indo-European formula with an exact equivalent in Sanskrit *duhitár-diváh*.⁹ Other Greek divinities have the same formula. At Hesiod *Opera* 256 (below) the center of his proclamation is »Virgin Justice born of Zeus« – another daughter, who further constitutes the primary *content* of the seer's message. Elsewhere (II.42-44) the poets of both tongues develop genealogies of justice and injustice.

6 P-W 52; Fontenrose Q99; I&H I.315.

7 P-W 532; Fontenrose L128.

8 P-W 100; Fontenrose Q 152.

9 R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*; 1967, 169-174.

A Greek specialty is the *renunciation* of Wisdom, falsely so called – a theme picked up by Paul from Socrates.¹⁰ In both it has a coloration of irony – a style almost unknown in Hebrew. Socrates discovers that he is the wisest of men (as the Delphic oracle claimed)¹¹ only in the sense (Plato *Apol.* 21D) »I don't think I know what I don't know«; Paul has determined »not to know anything« (I Kor 1,2) except one thing. Socrates encounters a man who »seemed to be wise« (*Apol.* 21C); Paul has advice for one such (I Kor 3,18). Socrates finds that »human wisdom« (*Apol.* 23A) is worth little or nothing; Paul takes over the exact phrase ἡ ἀνθρωπίνη σοφία, he does not speak in words »taught by human wisdom« (I Kor 2,13).

3.2.5 *The Presence of the Hebrew God.* In post-Biblical Hebrew, the God of Israel has his Presence *Shekhinah* (שְׁכִינָה), attested also in Syriac Christian verse and the Quran (I.179-180; II.330; III.142, 343). In secular use it may have appeared as Greek σκηνή »tent.«

3.2.6 *The Spirit or Spirits of the High God.* David says (II Sam 23,2; II.36) »The Spirit of Yahweh speaks by me, his word is upon my tongue.« And so of Yahweh's Servant (Jes 42,1) »I have put my Spirit upon him, he will bring forth judgement to the nations.« That Spirit has seven attributes or agencies (Jes 11,2), so that one may speak of the »seven spirits before the throne« (Apk 1,4 etc.). At II.39 we discuss the six Avestan spirits along with the High God Mazda. The Greek Muse can be singular, *Odyssey* 8.488 as »the child of Zeus«; or ninefold, Hesiod *Theog.* 76; *Odyssey* 24.60-61.

4. Justice as content of the message

Our honoree has discussed Greek Dike and Hebrew Sedaqah as parallel witnesses to the »moral law.«¹² Here rather we gather structural motifs in which justice is treated by the two societies.

4.1. The new song

The message may be a new song, put by a divine figure in the receiver's mouth. Ps 40,4 »And Yahweh put a new song in my mouth.« Pindar *Isthmian* 5.63 περόεντα νέον ... ὕμνον »the new winged song.« Again Hesiod *Theogony* »Who [the Muses] once taught Hesiod sweet song.« Numerous texts from both cultures at II.36-38. The content of the song is the *justice* of

10 My »Inversion of Social Roles in Paul's Letters,« NT 33 (1991) 303-325, 315.

11 P-W 134 & 420, Fontenrose H3.

12 O. Kaiser, »Dike und Sedaqa: Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung: Ein theologisches Präludium,« in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal, BZAW 161, 1985, 1-23.

the High God. Ps 96 begins »Sing to Yahweh a new song,« and ends »He will judge the world with Justice (קִדְּוָה).« The content of Hesiod's poem (*Opera* 256) is »Virgin Justice born of Zeus«: ἡ δὲ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα. The feminine agencies of dialogue convey to the shepherd or seer a long series of themes defining or illustrating justice, either as abstract concept or itself personified as feminine divinity.

4.2. Definition of Justice

Plato (*Rep.* 433E) declares Justice (δικαιοσύνη) to consist in »having and doing what is one's own and belongs to one,« ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις. Cicero (*de fin.* 5.25) likewise makes *iustitia* »the state of mind which grants each one his own,« *animi affectio suum cuique tribuens*. Ulpan (*Digest* 1.1.10) expands that formulation as *iustitia est constans et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuendi* »Justice is a constant and perpetual will to render each his own« (II.29). In the ancient world, what is one's own is primarily *land*. Justice is the act of the State or its representatives in guaranteeing constantly a man's possession of land by whatever means it was acquired. Thus at Jes 5,7-8 the woes on »those who join house to house, who add field to field« are preceded by the puns »And he looked for justice (צִדְקָה) but behold bloodshed; for righteousness (יְהִי צִדְקָה) and behold a cry.« In those definitions, ones never yet in possession of land – women, serfs, slaves, foreigners – do not appear. But, as with the U. S. Constitution, that formulation permits of expansion beyond commutative to distributive justice.

4.3. Justice as legally doubled concept

Moshe Weinfeld¹³ discovered that in both societies justice was defined by *hendiadys*, a single concept in two words: »justice and judgement« (תִּצְדַּק וְיִשְׁפֹּט תִּצְדַּק); θέμις and δίκη (Pindar *Isthm.* 9); see II.33 for its antecedents in Phoenician. In Ugaritic the doubling appears in the naming of twin divinities. The source is likely to be the legal doubling of formulas to cover all contingencies: thus (II.26) Gen 23,4 Abraham says »I am a stranger and sojourner (Vg *aduenas sum et peregrinus*); Cicero *de orat.* 1.249 *ne in nostra patria peregrini et aduenae uideamur* »Lest in our own fatherland we seem foreigners and strangers.«

13 M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 1995, 25.

4.4. The eye of the High God (II.34).

Numerous formulas in both Hebrew and Greek show the eye or eyes of the High God overseeing justice. Ps 11,4-5 »His eyes behold, his eyelids test, the sons of man; Yahweh tests the righteous and wicked.« Hesiod *Opera* 267-9 »The eye of Zeus, seeing all and knowing all, looks on [events in a city] if he wishes; nor does it escape him what degree of justice a city keeps within it.« In Menander¹⁴ the eye is transferred to personified Justice: ἔστιν Δίκης ὀφθαλμὸς ὃς τὰ πάνθ' ὀρᾷ.

4.5. The throne of justice

The new song conveyed to the seer may have Justice join the High God on his throne: a fragment of Aeschylus (II.45) has her say »I sit on the throne of Zeus,« ἴζω Διὸς θρόνοισιν ; Ps 9,5 »You sit on the throne judging [with] justice.« Alternatively, personified Justice *is* the throne: Solon¹⁵ has »the holy bases of Justice,« σεμνὰ Δίκης θέμεθλα; Ps 97,2 »Righteousness and justice are the foundation of his throne«: כִּסֵּאֵי יְהוָה יְסֻדֵי דִּינָא.

4.6. The scales of justice (II.46)

When the Hebrew speaks of »scales of justice« (מִאֲזִיזֵי דִּינָא, Lev 19,36, Ez 45,19, Hi 31,6) it can be taken two ways: impersonally in Semitic idiom, »just scales«; but also »the scales of personified Justice.« So in the *Homeric Hymn to Hermes* 4.324 δίκης κατέκειτο τάλαντα »the scales of justice were set« before Zeus on Olympus, if this is not personification, it is an approach to the Semitic idiom, »just scales.«

4.7. The straight way of justice (II.46)

Both literatures literally speak of straight and crooked ways. In Indo-Iranian the »way« is mythologized. In Avestan, *Yasna* 33.5 »the straight paths of truth (*aša*)«; the Pali Buddhist text *Dhammapada* is »the *path* of law (Sanskrit *dharma*).« Hebrew speaks frequently of a »way of justice« (Prov 16,31 etc) or »ways of justice« (Ps 23,3); John Baptist came in »the way of justice« (Mt 21,32). For Hesiod *Opera* 216-217 (cf 288-291, two ways) »the better way leads to things that are just.« The *Didache* of the Twelve Apostles begins with two ways of life and death.

14 Menander Sent. 225 ed. S. Jaekel, 1964, 45.

15 Quoted by Demosthenes 19.254.

5. Possible modes of contact

How did the two societies come to agree in what they say about justice? Three possible routes of transmission at different dates.

(1) *In the Ugaritic period.* If the analysis in the Appendix is correct, West-Semitic very early learned the name and nature of justice in the root *sdq* and its variants through a dialectal form of Greek, **zdik-aiā*. A natural route of transmission would be by sea between the Mycenaean palace societies of mainland Greece or Crete, and such a port as Ugarit.

(2) *In the historical period generally through donkey-caravan* (II.50-51). In Hebrew, Greek and Latin the names of the ›sack‹ are identical, and the names of the ›ass‹ very likely related. The shepherd in the hills brought supplies back and forth by pannier-bags on his donkey in a local form of the very same transport by which precious goods were carried across Asia Minor. His discoveries would naturally be carried by his means of transport.

(3) *In the Egypt of exiles.* Excellent sources put Jeremiah and Solon, twin spokesmen for justice, in or near Daphnae of Egypt at almost exactly the same date, 590 BC (II.48-49). Plutarch (*Solon* 26.1) has Solon studying with Egyptian priests – either Solon had available an interpreter, or the priests had picked up some Greek. Jeremiah knows the Egyptian names at least for women's cosmetics (I.241, III.295). Here in the midst of the Greek crisis of land-tenure Solon might have learned by osmosis what Hebrews had to say about it.

Appendix: The name of ›justice‹ in West-Semitic and Greek¹⁶

I reserve for this Appendix the sensational proposal that the word for ›justice‹ (צדקָה etc.) in Semitic, along with its root צדק, is a *loan word from Indo-European; and specifically, from an early form of Greek*. The parallel usages of ›justice‹ in Hebrew and Greek texts discussed above suggest strongly that Greek and Canaanite texts about justice were in touch at one or more removes, though they do not point to any priority or direction of communication. They support my proposal here, though naturally it rests only on its own linguistic arguments. If this proposal is rejected, the parallel usages remain as they were.

¹⁶ Abbreviations in this Appendix. CIS: Corpus Inscriptionum Semiticarum. IESL: S. Levin, *The Indo-European and Semitic Languages*; Albany: State Univ. of New York, 1971. KAI: H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*; 1962-4. KTU: M. Dietrich et alii, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit...*[Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit, 2nd ed.]; 1995. PAT: D. R. Hillers & E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*; 1996. SIE: S. Levin, *Semitic and Indo-European ...* : Amsterdam Studies ... IV.129; 1995.

The Hebrew root צדק *sdq* is not anchored in Semitic with complete solidity. The root occurs only once in Akkadian, an exception which proves the rule; for at Amarna letter 287.32 (from Abdi-Hepa prince of Jerusalem) *ša-du-uq ana* »I am right« is surely a loan from West-Semitic. Compare Jes 41,26 וְנִאֲמַר צְדִיק where the RSV has »that we might say, ›He is right‹.« The comparatively few forms of the verb in Hebrew do not point to any primary meaning more concrete than the nouns and adjectives; therefore they suggest that it is a denominative and the nouns primary. The evidence for the root *šadaqa* »speak the truth« in the Arabic of the Quran, so long after the Hebrew Bible, does not prove that the Hebrew nouns are derived from such a verb; the Arabic usages again are abstract and may equally well have been derived from West Semitic. Thus Quran 19.41 »Abraham was a truthful one,« *šiddiqan* echoes Hab 2,4 »the just man (צְדִיק) shall live by his faith« and the application to Abraham made by Paul. Quran 54.55 *fi maq'adi šidqin* »in the seat of truth« is reminiscent of Ps 97,2 »justice (צֶדֶק) and judgement are the foundation of thy throne.«

In the old Aramaic inscriptions of Syria no verb-forms of the root appear. Of Panamuwa it is said (*KAI* 215.11) בַּחֲכֻמָּתָא וּבְצִדְקָא »because of his wisdom and loyalty [to the Assyrian overlord]«; so at Nerab (*KAI* 226.2) בַּצִּדְקָתִי קִדְמוּהוּ »because of my righteousness before him [the god].« Naturally it appears in the Aramaic papyri of Elephantine in Egypt (written by Jews). It is occasional in Phoenician: Yehimilk of Byblos (*KAI* 4.6) is a »just king,« כַּמֶּלֶךְ צִדְק; Azitawadd like Panamuwa speaks (*KAI* 26A.I.12) of »my justice and wisdom,« בַּצִּדְקִי בַחֲכֻמָּתִי.

Furthermore the consonantal form of the root is unstable. On a lost statue of queen Zenobia at Palmyra the bilingual inscription has: צַלְמַת סֶפְטִמְיָא בַּחֲכֻמָּתָא וּבְצִדְקָתָא [א] מַלְכַתָּא »Statue of Septimia Bath-Zabbay the illustrious and righteous queen«; Σεπτιμίαν Ζηνοβίαν τὴν λαμπροτάτην εὐσεβῆ βασιλίσσαν »Septimia Zenobia...«¹⁷ This is so far the only appearance of the root in Palmyrene, and an error of the stone-cutter might be suggested; but this is ruled out by the usage in Syriac, where the root is invariably *zđq*. At Ugarit once or twice the root *sdq* appears as in Hebrew: thus at *KTU* 1.14.I.12-13 the two phrases *att sdqh* and *mytrht yšrh* both mean »legitimate wife.« Mostly it appears in personal names like *sdqšlm*.¹⁸ Gordon¹⁹ believes further that it appears in a range of phonetic variants, citing *sdkn* (*KTU* 4.277.6) and *stqn* (*KTU* 1.80.2,3]) instead of *sdqn* (e.g. *KTU* 4.33.27), and *stqšlm* (*KTU* 2.19.10]) instead of *sdqšlm* »with partial assimilation of d to the

17 PAT 0293 = CIS 3.3947. Greek Ζηνοβία attested at Zosimus 1.39.2. The Greek form of her name becomes a loanword in Rabbinic, מַלְכַתָּא זִנְיָה »Queen Zenobia,« Jer. Talm. Terum. 46b63.

18 *KTU* 4.103.28 etc.

19 C. M. Gordon, Ugaritic Textbook, AnOr 38, 1965, Glossary 472.

emphatics ṣ and q^{c} and also of q to k . While the first two of these might be questioned, the last seems unmistakable. Thus the Ugaritic usages (after the Amarna) are both the earliest testimony to the word in West Semitic, and also the most irregular. While comparable consonantal changes can occur fully within Semitic, at least the changes of the root in Palmyrene, Syriac and Ugaritic are highly compatible with variant hearings of a foreign word.

Greek δίκη (Doric δικά attested in Pindar) is a feminine noun with regular vowel gradation from δείκνυμι »I show« and exact Indo-European descent. The verb corresponds to Latin *dicō* which also has a root noun with reduced vowel, **dix* in *dicis causā* (Cicero *Verr.* 2.4.53) »for the sake of appearance«; it forms masculine nouns of agent, *iūdex* »judge« (cf Cicero *Tul.* 8 *iūs dixit*). In early inscriptions *dicō* appears as *deic-*: thus in the *Senatus Consultum de Bacchanalibus* (bronze tablet of 186 BC)²⁰ lines 4-5 SEI QUES / ESENT QUEI SIBEI DEICERENT NECESUS ESE BACANAL HABERE »Should there be any who say that they must maintain a place of Bacchic worship,...« The indispensable link between the classical Greek and Semitic forms is an archaic Greek inscription in the dialect of Elis from Olympia of before 580 BC where Δ is replaced by Ζ throughout; in particular three times δικάια is written ΖΙΚΑΙΑ.²¹ Thus in this dialect we can postulate for classical δίκη (Doric δικά) a writing *ΖΙΚΑ; at this date the zeta must have been pronounced /zd/. For Palmer²² writes:

The inventors of the Greek alphabet appear to have regarded as units certain complex articulations, which we should analyse as consonant clusters. Ζ (ζ), for instance, must have had the value [zd] to judge by Ἀθήναζε < Ἀθήνας + δε, θύραζε < θύρας + δε.

He does suggest an occasional intermediate stage [dz]. But Levin²³ points out that in view of the »acrophonic logic of the Greek alphabet,« the initial element of Ξ had to be /k/ and of Ψ had to be /p/, and likewise »The third compound letter ζ would also have been superfluous, had its name been pronounced [dzê:ta], as some believe, instead of [zdê:ta].« This requires a pronunciation for »justice« in the Elean dialect of *zdikā*.²⁴ Buck regards the

20 Very often published, recently in A. E. Gordon, *Illustrated Introduction to Latin Epigraphy*, 1983, no. 8 p. 83, with excellent photo. (The passages from Plautus and Cicero cited by the lexica where a MS has *deic-* do not inspire confidence, since none of them suggests any motive for using an archaic form.)

21 C. D. Buck, *The Greek Dialects: Grammar, Selected Inscriptions, Glossary*, 3rd ed., 1965, no. 61 p. 259. The tablet is a decree (Φράτρα) of the Eleans laid up at Olympia of uncertain meaning; Buck writes (260): »The numerous interpretations of this inscription have differed fundamentally.«

22 L. R. Palmer, *The Greek Language*, 1980, 210.

23 IESL 312.

24 At Hesiod *Opera* 263 the variant δικάs at hexameter end where two longs are required could conceivably point to an anomalous */zidkās/ or the like; West ad loc. (1978)

inscription as evidence that /d/ was pronounced as a *spirant* as in Modern Greek, like *th* in English *that*; but on the face of it the inscription says that /d/ had developed a preceding voiced *sibilant* sound.

Thus suddenly the Greek word for »justice« becomes phonetically comparable with the Hebrew. In any case the 2nd syllable of the masculine קָדַשׁ *śé-dēq* runs parallel to the Latin root-noun *-dex, -dic-*. The Hebrew absolute feminine קִדְּשָׁה *sədqōh* begins so far as possible with the awkward cluster /sd/ and ends with the regular correspondent to the Greek feminine nominative singular. The Aramaic קִדְּשָׁה *śīdqōh* Dan 4,24 develops an /i/ vowel as in Greek and the awkward cluster is resolved; similarly the Hebrew construct קִדְּשָׁה *śīdqāi*. With attested Greek *zdik-aia* we can compare the causative imperative singular (unattested but highly probable) *קִדְּשָׁה *ha-šdeq*.²⁵ It would run against Semitic morphology to have a short i-vowel in the position of δίκη. But the simplest way to bring Greek *δίκη *zdikā* within the Semitic sphere was moving the vowel *i* back to stand after the first consonant, which produces exactly the Aramaic קִדְּשָׁה *śīdqōh*.

It requires mental readjustment to envisage the possibility that the Hebrew for »justice« – in many ways the central concept of the Hebrew Bible – is in fact a linguistic loan from Greek. But we have already seen that the usage of »justice« runs closely parallel in the two languages. And if this linguistic suggestion is taken seriously, that is the only direction that the influence could have gone. For the Greek dialectal shift cannot go back far in Indo-European, so that we are not dealing with a primitive isogloss. But the Greek is still so rooted in Indo-European, while the Hebrew is not attested in native Akkadian, that the Semitic cannot be the source of the Greek. It may be felt that Ugarit and Amarna are too early to have undergone Greek influence. But we saw²⁶ with stronger evidence than here that the Greco-Latin verb for »mix« with a late »inceptive« suffix *-sk-* went into Ugaritic, again with variable forms. All this does not mean that the Hebrew *concept* of justice is secondary or illusory. For what we are seeing is that a whole range of concepts in Greek and Hebrew underwent a parallel development, in which similar environmental and social conditions were reinforced by occasional contact at one or more removes.

regards it as simply unmetrical and »generated by 262 and 264; it was also what the scribe expected as object.«

25 See קִדְּשָׁה Ps 82,3 imperative plural.

26 At I.142-3; and see now the treatment by Levin in SIE 237-9.

Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike Entwurf eines Gesamtbildes*

Eckart Otto (München)

1. Sozialanthropologische Grundlegung der Moralität in der Antike

Die Ethik reflektiert als Theorie der Moral auf die Handlungsmaximen unter dem Gesichtspunkt des normativ Guten, fragt nach seiner Begründung und den Konsequenzen des guten Handelns. Sie hebt damit Aspekte ins Bewußtsein, die das Handeln, sofern es moralisch qualifizierbar ist, implizit leiten. In der ostmediterranen Antike ist das moralische Handeln durch eine synthetische Lebensanschauung geprägt, die von der Korrespondenz des Ergehens eines Menschen mit seinen Taten ausgeht¹. Die Trennung von Sein und Sollen sowie von moralischer Pflicht und Lebensschicksal sind der Antike fremd. Die Person wird nach antiker Vorstellung durch ihr Tun konstituiert, so daß die Realisierung des Sollens über das Sein der Person bestimmt. Die moralische Qualität des Handelns wird in der ostmediterranen Antike an seiner Gemeinschaftsgemäßheit gemessen, die in der Definition von Gerechtigkeit ihren Niederschlag findet². Die westsemitische Wurzel *šdq* drückt nicht Gerechtigkeit im Sinne einer *iustitia distributiva* aus, sondern Taten der Solidarität und Gemeinschaftstreue im Handeln, so daß das hebräische Nomen

* Mit diesem Beitrag grüße ich meinen verehrten Kollegen Otto Kaiser, mit dem ich mich seit dreißig Jahren freundschaftlich verbunden weiß. Er hat fast ein halbes Jahrhundert die Alttestamentliche Wissenschaft international prägend beeinflusst und das Ansehen der deutschsprachigen Forschung in der Welt gemehrt.

1 Siehe dazu jetzt G. Freuling, »Wer eine Grube gräbt ...« Der Tun–Ergehen–Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, WMANT 102, 2004. Die »synthetische Lebensauffassung« (K. Fahlgren) ist aber weit über die Weisheit hinausgehend anthropologische Grundkonstante in der gesamten Antike.

2 Siehe dazu die Beiträge in dem Sammelband von J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, 1998, sowie Verf., Gerechtigkeit in der orientalischen und okzidentalischen Antike. Aspekte für den ethischen Diskurs in der Moderne im Spannungsfeld zwischen Max Weber und Ernst Troeltsch, in: C. Gestrinch (Hg.), Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes. X. Werner Reihlen–Vorlesung der Theologischen Fakultät der Humboldt–Universität zu Berlin, BThZ. Beih. 19, 2002, 44–64.

צדקה in den Plural gesetzt werden kann. Auch der ägyptische Begriff Ma'at bezeichnet eine *iustitia connectiva* der aktiven Solidarität und Reziprozität des Handelns³. Ma'at-gemäßes Handeln zugunsten des Bedürftigen, dessen Gegenbegriff 'wn-jb in der Bedeutung von »Raffgier in Bezug auf das Herz/Habgier« den Egoismus bezeichnet, ist im kollektiven Gedächtnis der Gemeinschaft aufgehoben und wird abgerufen, wenn der, der solidarisch war, selbst solidarischer Hilfe bedarf. In den ägyptischen »Klagen des Bauern« wird dieser Gedanke der Reziprozität zur moralischen Forderung erhoben: »Handle für den, der für dich handelt«. Demokritos stellt ähnlich fest, daß derjenige, der niemanden liebt, von niemanden geliebt wird, und derjenige, der einem anderen Menschen Übles tut, unglücklicherer *κακοδαίμων* ist als das Opfer. Das kollektive Gedächtnis der Gesellschaft lenkt die Tat nicht nur reziprok auf den Täter zurück, sondern gewährt in antiker Schamkultur⁴ ehrenvolle Reputation dem Gemeinschaftstreuen und beschämt den Übeltäter. Den Göttern kommt zunächst nur die Aufgabe zu, die Korrespondenz von Tat und Ergehen zu garantieren. In polytheistischem Pantheon kann die Funktion, die in dieser Korrespondenz aufscheinende Weltordnung aufrecht zu erhalten, dem höchsten Gott wie dem westsemitischen El oder dem griechischen Zeus (Hesiod) zukommen, dann aber vor allem Spezialgöttern wie dem Sonnengott Schamasch in Mesopotamien, der ägyptischen Göttin Ma'at, die die Ordnung der Welt verkörpert, oder der griechischen Göttin Dike, deren Funktion die Gesetzesdurchsetzung ist. In monolatrischer und monotheistischer Religion wie der des Gottes JHWH kann die Sonnengottfunktion in die Gottesgestalt integriert (Ps 72)⁵ oder auch als substituierte Gestalt wie »Frau Weisheit« (Prov 1,20-33; 8,1-26) personifiziert beigeordnet werden. Erst wenn die Einsicht Raum gewinnt, daß die Korrespondenz von Tat und Ergehen der synthetischen Lebensauffassung angesichts gegenläufiger Erfahrungen prekär ist, wird die Gottheit als Instanz einer direkten Vergeltung eingesetzt und damit ein Motiv, das aus dem Sakral- und Vertragsrecht stammt, in denen die Gottheit den Bruch sakraler Pflichten oder einer beeideten Vertragsklausel direkt sanktioniert, auf das weite Gebiet moralischen Handelns übertragen. Gleichzeitig wird auch das göttliche Eingreifen in die Welt der Menschen

3 Siehe J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 1990, 67-69. 283-288.

4 Siehe dazu K.J. Dover, Greek Popular Morality In the Time of Plato and Aristotle, 1974, 226-242. S.M. Olyan, Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and its Environment, JBL 115, 1996, 201-218; C.S. Rodd, Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics, Old Testament Studies 3, 2001, 19-27 mit weiterer Literatur.

5 Siehe dazu M. Arneht, »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, BZAR I, 2000; ders., Ps 72 in seinen altorientalischen Kontexten, in: E. Otto/E. Zenger (Hg.), »Mein Sohn bist du« (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen, SBS 192, 2002, 135-172. Siehe dazu auch B. Janowski, Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie, a.a.O., 94-134.

moralisiert. Die Willkür der Götter, deren Absichten der Mensch durch Divination zu erforschen sucht, wird durch ihre Bindung an moralische Maßstäbe menschlichen Handelns domestiziert. So kennt die Antike zahlreiche Erzählungen, in denen eine Gottheit wunderbar eingreift, um, wie in Lykurgos »Anklage des Leokrates« (95 f.), einen guten Menschen zu retten. Da sich aber auch die Idee göttlichen Eingreifens zugunsten des moralisch Guten nicht durchgängig durch Erfahrung verifizieren läßt, kann der Zusammenhang zwischen Tat und Ergehen über mehrere Generationen ausgedehnt werden, um Erfahrungsgehalt zu gewinnen. Solon lehrt im frühen sechsten Jahrhundert, daß die göttliche Vergeltung den Übeltäter schnell, aber auch erst nach Jahren noch seine Nachfahren treffen kann. Etwa zeitgleich wird im Dekalog der Hebräischen Bibel die göttliche Vergeltung bis zur dritten oder vierten Generation ausgesetzt, um die Möglichkeit der Umkehr offen zu halten (Ex 20,6). Da sich auch diese Theorien vor der Erfahrung nicht lückenlos bewahrheiten, kann die göttliche Vergeltung als Totengericht im Jenseits interpretiert werden. Zunächst kommt der Gedanke in Ägypten zur Zeit der zwölften Dynastie auf, so in der Lehre des Merikare (Papyrus Petersburg Zeile 53-57) und findet um 1500 v. Chr. seinen klassischen Ausdruck im ägyptischen Totenbuch⁶, setzt sich in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Griechenland, so in Pindars »Olympischen Oden« (2, 58ff.), fort und erreicht im zweiten Jahrhundert vor Christus an den Grenzen des Kanons die Hebräische Bibel (Dan 12,1-3).

Für den antiken Menschen gilt vor aller Theorie der Ethik das traditionelle Verhalten im Sinne des gesellschaftlich Eingespielten und also »Normalen« als das Gute. Akkadisch *išaru(m)* und hebräisch *jšr* in der Bedeutung von »normal, richtig, angemessen« und eingebunden in die synthetische Lebensauffassung auch »glücklich, günstig« drückt als Begriff des moralisch Guten den traditionellen Charakter der antiken Wertordnungen aus. *išaru(m)* liegt das Verb *ešēru(m)* »gerade sein, geradeaus gehen« zugrunde, von dem sich das Abstraktnomen *mīšaru(m)* als Begriff für Gerechtigkeit ableitet, in den der Aspekt des Zurechtrückens des vom Normalen Abweichenden eingegangen ist⁷. Der mit *mīšaru(m)* oft einen Hendiadyoin bildende Begriff *kittu(m)*, der sich von dem Verb *kānu(m)* in der Bedeutung »fest, beständig sein« ableitet, bringt ebenfalls den traditionellen Charakter des mesopotamischen Wertesystems zum Ausdruck, das durch die Traditionalität der ethischen und rechtlichen Normen die Stabilität der Handlungserwartungen garantiert. Daß

6 Siehe E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, 1990, 233-245. Zum religionshistorischen Kontext siehe K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, 1993, 194-208.

7 Siehe dazu sowie zum folgenden Verf., Art. Recht – Rechtstheologie – Rechtsphilosophie I. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament, TRE 28, 1997, (197-209) 198f.

auch in Mesopotamien dem Begriff der Gerechtigkeit der Aspekt der Förderung sozialer Kohäsion in der Gesellschaft inhärent ist, zeigen die *mīšaru(m)*- und *(an)durāru(m)*-Edikte babylonischer und assyrischer Könige im zweiten und ersten Jahrtausend v. Chr., die dem Abbau sozialer Spannungen durch Schuldenerlaß und Sklavenbefreiung dienen⁸. Sie bestätigen aber auch den traditionellen Charakter des altorientalischen Gerechtigkeitsbegriffs, der darin paradigmatisch für das gesamte Wertesystem der Antike ist. *mīšaru(m)* impliziert nicht den Gedanken der Gerechtigkeit im Sinne der sozialen Gleichheit, so daß die *mīšaru(m)*-Edikte auch nicht die Aufhebung sozialer Ungleichheit in der Gesellschaft intendieren. Vielmehr wollen sie verhindern, daß Familien durch Expropriation infolge von Verschuldung aus ihrer angestammten Gesellschaftsschicht herausfallen. Der traditionale Charakter dieses Denkens wird durch ein sumerisches Sprichwort unterstrichen: »Der Mann des Pflügens der Feldsaat soll das Feld saattpflügen, der Mann, der die Gerste erntet, soll die Gerste ernten«⁹. Das Gute als das Gerechte ist also das schon immer im Handeln des Menschen Realisierte, nicht ein Sollen, das vom Sein getrennt ist, sondern die seit Urzeiten realisierte ethische Substanz der Gesellschaft. Das Sollen tritt dort in Spannung zum Handeln und wird zu einem Gegenüber, wo Handlungen von dem gesellschaftlich als normal Geltenden abweichen. An dieser Stelle verzahnt sich die Moralität mit dem Recht, insofern das Rechtsprechen im Gericht wie die sozialen *mīšaru(m)*-Edikte des Königs ein »Zurechtrücken« zur Wiederherstellung eines »normalen« und d.h. guten Zustandes als Inbegriff eines Rechtszustandes sind, wie der akkadische Begriff *šutēšurum* als Kausativ des Verbs *ešērum* zeigt. Entsprechend traditionell sind die in Memorialinschriften Gestorbener beschworenen und in der Erziehungsliteratur der altorientalischen und biblischen Weisheit propagierten Werte, die das moralische Handeln leiten sollen. Sie fordern weder asketische noch heroisch-kriegerische Höchstleistungen, sondern sind im modernen Sinne Werte einer bürgerlichen Durchschnittsmoralität, zu der Fleiß, Selbstbeherrschung, Verschwiegenheit, Ehrlichkeit, Gehorsam gegen Eltern, Lehrer und Vorgesetzte, aber auch Großzügigkeit gegenüber Untergebenen und sozial Schwachen sowie Geduld gehören, d.h. vor allem ein Wissen um die eigenen Grenzen und die Angewiesenheit auf die Mitmenschen und die Götter, aus dem das Bemühen um ein rechtes Maß in allen Dingen folgt. Dazu ist die ägyptische Lehre des Ptahhotep aus der er-

8 Siehe F.R. Kraus, Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit, SDIO 11, 1984; Verf., Soziale Restitution und Vertragsrecht. *Mīšaru(m)*, *(an-)durāru(m)*. *kirenzi*, *parā tarnumar*, *šēmitta* und *dērōr* in der Hebräischen Bibel und die Frage des Rechtstransfers im Alten Orient, RA 92, 1998 (ersch. 2000), 125-160. Zur hethitisch-hurritischen Bilingue KBO XXXII siehe Verf., *Kirenzi* und *dērōr* in der hethitisch-hethitischen Serie »Freilassung« (*parā tarnumar*), in: G. Wilhelm (Hg.), Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, StBT 45, 2001, 524-531.

9 Siehe E.I. Gordon, Sumerian Proverbs: »Collection Four«, JAOS 77, 1957, (67-79) 75.

sten Hälfte des zweiten Jahrtausends mit den biblischen Sprüchen in Proverbien 10-30, die im Kern aus der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends stammen, zu vergleichen¹⁰.

Der Wertekanon, der sich in der Memorial- und Erziehungsliteratur der ostmediterranen Antike widerspiegelt, ist vom dritten bis zum ersten Jahrtausend stabil und wird nur entsprechend der Funktion der jeweiligen Literatur akzentuiert. So betont die Lehre des Ptahhotep, die der Beamtenausbildung dient, entsprechende Tugenden, die im Umgang mit Vorgesetzten und Untergebenen wichtig sind, während die biblischen Proverbien nicht berufsspezifisch abgezweckt, allgemeiner und umfassender erziehen wollen. Der bürgerliche Charakter dieses ostmediterranen Wertesystems, das aus dem Wissen um die eigene Grenze und Hilfsbedürftigkeit abgeleitet ein Ethos der Barmherzigkeit propagiert, ist kulturhistorisch darin begründet, daß es im Gegensatz zu westmediterranen Ausformungen nicht aus einem Adelsethos erwachsen ist, sondern eine weisheitlich-priesterliche Intellektuellenschicht sich jeweils des Spruchgutes volkstümlicher Moral bedient, um seine Wertesystematik zu formulieren. Sind die Wertvorstellungen für sich genommen von Mesopotamien bis Ägypten erstaunlich identisch, was sich weniger aus Rezeptionsvorgängen, als aus einer sozial-anthropologisch verorteten Basismoralität der bäuerlich-bürgerlichen Bevölkerungsmehrheit in diesen Ländern ergibt, so haben sie doch sehr unterschiedliche Stellenwerte in den jeweiligen Religionssystemen, den damit verbundenen Anthropologien, in denen sich unterschiedliche historische Erfahrung und daraus resultierend unterschiedliches Lebensgefühl der Menschen dieser antiken Länder ausdrückt. Das aus dem ausgehenden zweiten Jahrtausend stammende mittelbabylonische Welterschöpfungsepos *Enuma elisch*¹¹, das mindestens seit dem achten Jahrhundert v. Chr. regelmäßig am vierten Tag des Neujahrsfestes im Marduktempel Esangila in Babylon rezitiert wurde, beschreibt in Tafel VI 31-40 die Erschaffung des Menschen als Diener der Götter, nachdem der babylonische Reichsgott Marduk das Chaoswesen Tiamat, das alles, was Leben scheitern läßt, verkörpert, getötet und aus seinem Leichnam die Welt geschaffen hat. Der Mensch wird aus dem Blut des Kingu, des Heerführers der Tiamat, ge-

10 Siehe dazu sowie zum folgenden Verf., Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW 3/2, 1994, 117-160; ders., Woher weiß der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik. in: S. Beyerle/G. Mayer/H. Strauß (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. FS H. Seebaß, 1999, 207-231.

11 Siehe W.G. Lambert/S.B. Parker, *Enūma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*, 1966. Für die religionshistorische Interpretation siehe T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, 1976, 167-190; W.G. Lambert, *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, in: K. Hecker/ W. Sommerfeld (Hg.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXI. Rencontre Assyriologique Internationale*, 1986, 55-60.