

Robert Rollinger

Herrscherkult und Königsvergöttlichung bei Teispiden und Achaimeniden.

Realität oder Fiktion?

Josef Wiesehöfer zum 5. April 2011, in Freundschaft und Verbundenheit

1. Einleitung

Blickt man in die gängigen Handbücher, scheint die Frage von Herrscherkult und Königsvergöttlichung in teispidischer und achaimenidischer Zeit rasch beantwortet zu sein. So hält der spiritus rector der Achaimenidenforschung, Pierre Briant, in seinem *opus magnum* zur Figur des Königs fest:

„C’est d’Ahura-Mazda que Darius affirme détenir sa puissance royale, c’est à sa protection qu’il doit ses victoires et son pouvoir sur les peuples conquis (ou rebelles). Contrairement à l’opinion de certains auteurs grecs, le roi n’a jamais été considéré lui-même comme un dieu“.¹

Auch für den Altmeister der deutschsprachigen Achaimenidenforschung, Josef Wiesehöfer, ist die Sache klar:

„Der Achaimenidenkönig wurde in Iran nicht als Gott verehrt, und ihm wurde auch keine göttliche Abkunft zugestanden“.²

Gleichermaßen betont auch Maria Brosius:

„The Persian king was not a god-king, but he ruled with the support of the god Ahuramazda, the ‘Wise Lord’“.³

Mit diesen Feststellungen namhafter Gelehrter könnte man nun die Sache für erledigt erklären und das vorliegende Thema nicht mehr weiter verfolgen. Allerdings werden in allen drei Fällen Präzisierungen vorgenommen, die den König von Normalsterblichen abheben und seinen besonderen Status hervorheben.

So weist Pierre Briant ausdrücklich darauf hin:

„Mais il n’est pas non plus un homme ordinaire: de par les qualités spécifiques qu’il tient de la divinité, il est un homme au-dessus des hommes“.⁴

Auch Josef Wiesehöfer schränkt ein:

¹ BRIANT 1996, S. 252f.

² WIESEHÖFER 2005, S. 55.

³ BROSIUS 2006, S. 32.

⁴ BRIANT 1996, S. 253.

„Dennoch war das besondere Verhältnis zu den Göttern neben der Abstammung und der persönlichen Bewährung Grundelement der Herrschaftslegitimation: Ahuramazdā – ‘und die anderen Götter, die es gibt’ – haben Dareios das Reich anvertraut (*xšaçaṃ frābara*), ‘durch die Gunst Ahuramazdās’ (*vašnā Ahuramazdāha*) ist er erwählt und eingesetzt, regiert er – mit Erfolg – das Reich, gleichsam als dessen ‘Stellvertreter’. Man hat in dieser Hinsicht zu Recht vom ‘Gottesgnadentum’ des persischen Herrschers gesprochen. Als der Götter Repräsentant auf Erden ist er ausgestattet mit dem **farnah* (avest. *x^varənah*), einer Art göttlichen Glücksglanzes oder königlichen Charismas“.⁵

Und Maria Brosius hält fest:

„As the god’s representative on earth, the Persian king ruled under his divine guidance, enabling him to act correctly in moral terms and representing the Good and the Truth (OP *arta*) against the Evil and the Lie (OP *drauga*)“.⁶

Gleichzeitig betont sie, dass der König in einzelnen Provinzen, wie in Ägypten, wo entsprechende Traditionen bestanden, sehr wohl als Gott verehrt worden sei. Und auch Josef Wiesehöfer unterstreicht, dass das von ihm gezeichnete Bild nur für Iran selbst Gültigkeit beanspruchen könne.

Damit werden bereits die entscheidenden Probleme bei der Behandlung dieser Thematik deutlich. So ist einerseits durch die Größe des persischen Imperiums mit einer Vielfalt lokaler und regionaler Traditionen zu rechnen, die auch das Königsbild und die Frage der Repräsentation des Königtums betreffen. Dies hat gerade die jüngere Forschung mit Nachdruck gezeigt, und die gleichen Vorbehalte gelten etwa auch für das nachfolgende Imperium der Seleukiden. Andererseits sind wir mit den bereits altbekannten Schwierigkeiten einer spezifischen Quellenlage konfrontiert, die jeder historischen Annäherung an das Achaimenidenimperium im Wege stehen. So hat man viel zu lange ausschließlich auf die Qualität der klassischen Überlieferung, was die Realia angeht, vertraut und demgegenüber die indigenen Quellen vernachlässigt. In den letzten Jahrzehnten ist hier allerdings eine deutliche Trendumkehr erkennbar.⁷

Und noch ein letzter Problemkreis sei hier angeschnitten. So ging die Forschung relativ lange von der zweifelhaften Gewissheit aus, dass mit der Eroberung Babylons durch Kyros im Jahre 539 v. Chr. die altorientalische Geschichte quasi ein Ende finde und etwas völlig Neues

⁵ WIESEHÖFER 2005, S. 55.

⁶ BROSIUS 2006, S. 32f.

⁷ Vgl. etwa BICHLER 2000; RUFFING 2006; RUFFING 2009 [2010]; BIGWOOD 2009; ROLLINGER/WIESEHÖFER 2009; JACOBS/ROLLINGER 2010; WIESEHÖFER/LANFRANCHI/ROLLINGER 2010; ROLLINGER/TRUSCHNEGG/BICHLER 2011.

beginne. Dies schlug sich auch in der Aufteilung der historischen Untersuchungsfelder durch die verschiedenen Fachdisziplinen nieder. Zumindest für das persische Großreich fühlten sich auch die Althistoriker zuständig, während die Altorientalisten die nun anbrechenden Spätzeiten höchstens am Rande als zu ihrem Fachbereich gehörend betrachteten.⁸ Auch diese Fronten haben sich in den letzten Jahren freilich aufzulösen begonnen und haben einer umfassenderen Betrachtungsweise Platz gemacht.⁹ Vor diesem Hintergrund werde ich meine Überlegungen in zwei Abschnitte gliedern. Zuerst möchte ich in aller Kürze anhand ausgewählter Beispiele jenes Bild skizzieren, das uns die klassische Überlieferung zur Frage des Herrscherkultes in persischer Zeit bietet. Anschließend werde ich mich in einem zweiten Kapitel der Person des Königs in der Zeit der Teispiden und Achaimeniden, also jener Epoche, die zwischen der Eroberung Babylons durch Kyros und dem Fall des achaimenidischen Imperiums durch Alexander III. liegt, auf der Basis der autochthonen Quellen annähern. Dabei werden die Themenfelder Königsbild, königliche Aura, Hofzeremoniell und schließlich der Herrscherkult selbst zur Sprache kommen. Ausblicke in den größeren Rahmen der altorientalischen Geschichte sollen die Überlegungen gegebenenfalls in einen größeren historischen Kontext einbetten.

2. Herrscherkult und Königsvergöttlichung im persischen Imperium im Spiegel der klassischen Überlieferung

Ich greife willkürlich ein repräsentatives Beispiel heraus. In einer ausgefeilten literarischen Komposition schildert Curtius Rufus die Wesensveränderung Alexanders III. zum orientalischen Despoten in der Manier des Großkönigs als einen Entwicklungsprozess, der in einem deutlichen Zusammenhang mit Alexanders Vordringen immer weiter nach Osten steht.¹⁰ Es ist gewiss kein Zufall, dass diese Vorgänge gegen Ende der ersten Pentade einsetzen, also just zu jenem Zeitpunkt, als Alexander sich anschickt, in jene Territorien vorzudringen, die jenseits der Grenzen des Imperium Romanum lagen.¹¹ In einer Art ‘Vorgeschichte’, die als Überleitung zu verstehen ist, wird bereits im 5. Buch auf die sich andeutenden Veränderungen Alexanders hingewiesen.¹² Die entscheidenden Ereignisse folgen

⁸ ROLLINGER 2004.

⁹ Vgl. oben Anm. 7.

¹⁰ Ich zitiere nach der folgenden Ausgabe: Q. Curtius Rufus, Geschichte Alexanders des Großen, Lateinisch und deutsch, eingeleitet, nach der Übersetzung von Johannes Siebelis überarbeitet und kommentiert von H. Koch, 2 Bände, Darmstadt 2007 (Edition Antike).

¹¹ SPENCER 2005, S. 132: „The text (composed of ten books) could fall neatly into two halves; Book 5 marks the end of the first and a transition into the world of the other, where the remainder of the story is laid out. The territory of this book provides an introduction to the ‘other’ land beyond the bounds of Roman prouvinciae“.

¹² Man beachte das in Persepolis gebotene Sittenbild (Curtius 5,7,1–2), das zunächst im Überschwang Alexanders positive Eigenschaften hervorhebt, doch seine Trunksucht und die damit einhergehende

aber am Beginn des 6. Buches und damit etwa in der Mitte des Werks bzw. unmittelbar am Beginn der zweiten Pentade.¹³ Die Veränderungen erfolgen in Einzelschritten, zeigen zunächst noch kaum Konturen (6,2,1–7)¹⁴, um kurz darauf aber (6,6,1–11) als unübersehbar dargestellt zu werden. Dabei wird ein Bild des makedonischen Königs, seines Charakters und seiner Herrschaftspraxis gezeichnet, das sich all jener bekannten Topoi der griechischen Historiographie und Ethnographie bedient, die zur Darstellung des orientalisch-persischen Königtums seit langer Zeit zur Verfügung standen: absolute Königsgewalt, Despotismus, Herren-Diener-Verhältnis, persischer Luxus und asiatisches Übermaß, persische Kleidung sowie Harem und Eunuchen.¹⁵ In diesem Zusammenhang geht Curtius auch auf das persische Königtum an sich ein, dessen Ausdrucksformen Alexander nun übernommen habe:

Die heimischen Sitten sowie die heilsam geregelte Lebensweise und bürgerliche Haltung der makedonischen Könige hielt er in Anbetracht seiner Größe für zu gering und strebte nach der göttergleichen Erhabenheit der persischen Königsmacht (6,5,2; nach KOCH 2007).¹⁶

Dieses *Persicae regiae par deorum potentiae fastigium* habe auch in der Annahme eines entsprechenden Hofzeremoniells seinen Niederschlag gefunden:

Er verlangte, man solle ihn, am Boden liegend, anbeten, und die Sieger über so viele Völker sollten sich allmählich an knechtische Dienste gewöhnen und Gefangenen gleich werden (6,5,3; nach KOCH 2007).¹⁷

Dass mit der Forderung *iacere humi venerabundos ipsum* ein Akt der Unterwerfung angesprochen ist, der durch ein Sich-Prosternieren gekennzeichnet ist, liegt auf der Hand. Doch damit ist Alexanders Charakterveränderung noch keineswegs abgeschlossen. Die daraus resultierenden Konsequenzen werden in der unmittelbar anschließenden Philotas-Affäre

Charakterveränderung beklagt. In diesem Verhalten deutet sich schon eine ‘Iranisierung’ Alexanders an, die pikanterweise umgehend das Abfackeln der *regia Persarum* zur Folge hat. Siehe zu letzterem grundlegend SEIBERT 2004–2005, S. 70–72 (dort auch zur Verwechslung von *regia* und *urbs*), der die These wonach der Rachedanke, das Motiv für den Brand von Persepolis geliefert haben soll, ablehnt und als Konstrukt bezeichnet.

¹³ Siehe dazu ausführlich ROLLINGER 2009.

¹⁴ Im Anschluss an diese kurze Charakterisierung Alexanders heißt es lapidar: *Adhuc in animo regis tenues reliquiae pristini moris haerebant* (Noch hatten sich im Gemüt des Königs geringe Spuren seines früheren Charakters erhalten) (6,2,8).

¹⁵ BRIANT 1989; BICHLER/ROLLINGER 2002; HUTZFELD 1999; HUBER 2009.

¹⁶ *Patrios mores disciplinamque Macedonum regum salubriter temperatam et civilem habitum velut leviora magnitudine sua ducens, Persicae regiae par deorum potentiae fastigium aemulabatur.*

¹⁷ *Iacere humi venerabundos ipsum paulatimque servilibus ministeriis tot victores gentium imbuere et captivis pares facere expetebat.*

exemplifiziert, in der diese Entwicklungen einen ersten Höhepunkt erreichen. Noch bevor es in weiterer Folge zur Pagenverschwörung und Hinrichtung des Kallisthenes kommt, wird erneut ein Exkurs eingeschoben, der die bereits in 6,6,1–11 entfalteten Gedanken zur persischen Königsvergöttlichung sowie zum Akt des Sich-Niederwerfens aufgreift und weiter ausführt (8,5,5–6):

Und als alles vorbereitet war, meinte er, es sei jetzt an der Zeit, das auszuführen, was er sich einstmals in übler Absicht vorgenommen hatte, und begann deshalb zu überlegen, wie er für sich göttliche Ehren in Anspruch nehmen könne. Er wollte, dass man ihn nicht nur Zeus‘ Sohn nannte, sondern auch dafür hielt, als ob er in gleicher Weise über die Herzen wie über die Zungen gebieten könne. Und er verlangte, die Makedonen sollten ihn nach persischer Sitte ehrfürchtig grüßen, indem sie sich ausgestreckt auf den Boden warfen (nach KOCH 2007).¹⁸

Der Text macht klar, dass zumindest die Prostration als eine Handlung *more Persarum* zu verstehen sei. Doch das gleiche trifft auch für die *caelestes honores* zu, wie kurz darauf deutlich wird:

Die Perser verehrten nicht aus Frömmigkeit, sondern auch aus Klugheit ihre Könige als Götter; denn die Hoheit der Herrschergewalt sei ein Schutz für ihre persönliche Sicherheit (8,5,11; nach KOCH 2007).¹⁹

Folgt man dieser Darstellung, wären die persischen Könige als Götter verehrt worden und hätten als Konsequenz dieser Erhöhung von ihren Untertanen verlangt, sich vor ihnen zu prosternieren. Wie wir gleich sehen werden, hält dieses Bild einer kritischen Prüfung durch autochthone Quellen nur teilweise stand. Dies trifft vor allem für die Frage einer göttlichen Verehrung des Königs zu, während sich für das protokollarische Niederwerfen vor dem König im Rahmen einer Audienz stärkere Berührungspunkte zwischen klassischen und autochthonen Quellen ergeben.

¹⁸ *Iamque omnibus praeparatis ratus, quod olim prava mente conceperat, tunc esse maturum, quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare. Iovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat, tamquam perinde animis imperare posset ac linguis, iussitque more Persarum Macedonas venerabundos ipsum salutare prosternentes humi corpora.*

¹⁹ *Persas quidem non pie solum sed etiam prudenter reges suos inter deos colere: maiestatem enim imperii salutis esse tutelam.*

3. Herrscherkult und Königsvergöttlichung im persischen Imperium im Spiegel der autochthonen Quellen

Ich werde mich bei den folgenden Überlegungen auf die Kerngebiete des persischen Reiches beschränken. Dabei konzentriere ich mich allerdings nicht ausschließlich auf die in altpersischer Sprache überlieferten Dokumente, wie dies immer wieder gerne geschieht, besteht doch dadurch die Gefahr, das persische Königtum als ein in einen genau determinierten ethnischen Rahmen eingeschriebenes System zu verstehen. So fasse ich dieses Königtum auch nicht als ein genuin iranisches auf, sondern stelle es in einen größeren vorderasiatischen Kontext.²⁰ Es ist sicherlich kein Zufall, dass die persischen Könige seit Dareios I. ihre monumentalen Inschriften in drei Sprachen, Babylonisch, Elamisch und Alterpersisch, zu verfassen pflegten.²¹ Deshalb richte ich mein Augenmerk auf Textzeugnisse in diesen drei Sprachen.²² Dass diese Texte, zumindest partiell, ins Reichsaramäische übersetzt wurden und somit eine reichsweite Verbreitung fanden, zeigt, dass es sich dabei um essentielle Texte handelt, die das Selbstverständnis des persischen Königtums betreffen.²³ Die erhaltenen Fassungen in altägyptischer Sprache gehören ebenso in diesen Kontext, wie sie auch ein Spezifikum darstellen.²⁴ Einerseits ist damit zu rechnen, dass mehrere großkönigliche Inschriften auch in die lokalen Sprachen der unterschiedlichen Regionen übersetzt wurden.²⁵ Andererseits konnte dabei auf regionale Besonderheiten Rücksicht genommen werden, wie dies sicherlich in Ägypten der Fall war. Dort hatte die Königsvergöttlichung eine lange Tradition, wie etwa die im Fayum gefundene Kalksteinstele

²⁰ Die Literatur zu den unterschiedlichen Erscheinungsformen des Königtums im alten Vorderasien ist kaum mehr überschaubar. Vgl. etwa zuletzt die Beiträge in: ROLLINGER/LANFRANCHI 2010. Siehe ferner DIETRICH / DIETRICH 1998; SALLABERGER 2002; STRECK 2002; WILCKE 2002; SALLABERGER 2005; HOFFNER 2006; KLEIN 2006; MACHINIST 2006; ZEVIT 2006; DIETRICH 2008; EHRENBURG 2008; MICHALOWSKI 2008; SELZ 2008; TOHRU 2008; WESTENHOLZ 2008; WINTER 2008; PIRNGRUBER 2010.

²¹ Vgl. zu den altpersischen Texten SCHMITT 2009. Editionen der in anderen Sprachen publizierten Inschriften sind nach wie vor ein Desiderat. Nur für die Behistun-Inschriften liegen inzwischen solche Ausgaben vor: altpersisch: SCHMITT 1991a; zum babylonischen Text VOIGTLANDER 1978; für die elamische Fassung siehe GRILLOT-SUSINI/HERRENSCHMIDT/MALBRAN-LABAT 1993.

²² Vgl. dazu auch HENKELMAN 2008a, S. 369f., der unter anderem betont: „... one should take *all* the versions of *all* the royal inscriptions as the King's words. Particularly in the case of texts found in heartland contexts, non-Persian versions are not lesser 'interpretations' or 'translations' but equal strands of his polyglot message”

²³ Zu den aramäischen Fragmenten GREENFIELD/PORTEN 1982.

²⁴ Vgl. dazu LECOQ 1997. Siehe auch ROOT 1979, S. 61-68.

²⁵ SCHMITT 1993; SCHMITT 1998.

„Berlin Nr. 7493“ zeigt, wo ein Dedikant vor dem königlichen Horusfalken kniet, der durch die beigelegte Kartusche als Dareios ausgewiesen ist.²⁶

Beginnen wir unsere Betrachtungen mit den häufig dreisprachig überlieferten Königsinschriften.²⁷

3.1 Das Königsbild der Königsinschriften

Es sei bereits vorweggenommen, dass sich in keinem einzigen der uns erhaltenen Texte ein Hinweis auf eine göttliche Stellung des Herrschers findet. Dieser ist vielmehr deutlich als Mensch markiert, der allerdings in einem besonderen Verhältnis zu Ahuramazdā steht und deshalb mit besonderen Befugnissen ausgestattet ist. Seinen sinnfälligen Ausdruck findet dieses Konzept des achaimenidischen Königtums in den uniformen Grabanlagen, die seit Dareios I. in Naqš-e Rostam und in Persepolis angelegt wurden.²⁸ Das ideologische Programm, das Dareios in diesem Zusammenhang schuf, ist sowohl durch die ikonographische Präsentation der Gesamtanlage als auch durch die beigelegten Texte zumindest in seinen Grundzügen entschlüsselbar, wobei Text und Bild eng miteinander korrespondieren. Eine Schlüsselstelle zu den geographischen Dimensionen der großköniglichen Herrschaftsgewalt bietet DNa ap. 15-30, wo Dareios zunächst jene 29 Länder (*dahyāva*) nennt, die er „außer(halb) Parsa (Persis)“ (*apataram hacā Pārsā*) unter seiner Herrschaft wusste. Dabei werden genau jene Länder genannt, deren Vertreter bildlich als Thronträgerfiguren figurieren, mit dem einzigen Unterschied, dass der Vertreter von Parsa auch dort als ‘throne-bearer’ präsent ist – und zwar prominent an erster Stelle. Gleich zu Beginn des (dreisprachigen) Textes wird klar, von wem Dareios seine Herrschaftsbefugnisse erhalten hat:

Der große Gott (ist) Ahuramazdā, der diese Erde erschaffen hat, der jenen Himmel erschaffen hat, der den Menschen erschaffen hat, der das Glück erschaffen hat für den Menschen, der Dareios (zum) König gemacht hat, den einen (zum) König über viele, den einen (zum) Gebieter über viele (DNa ap. § 1 nach SCHMITT 2009, S. 100f.)

Darauf folgt die Selbstvorstellung des Dareios:

Ich (bin) Dareios, der große König, König der Könige, König der Länder mit allen Stämmen, König auf dieser großen Erde auch weithin, des Hystaspes Sohn, ein Achaimenide, ein Perser

²⁶ KUHRT 2007, S. 849 Fig. 17.6; Vgl. generell zur Position des Pharao QUACK 2010.

²⁷ Vgl. dazu auch allgemein JACOBS 2010; KUHRT 2010.

²⁸ SCHMIDT 1970; ROOT 1979, S. 72-76; CALMEYER 2009.

(*Pārša*) (und) Sohn eines Persers, ein „Iranier“ (*Ariya*), von „iranischer“ Abstammung (*Ariyaciça*) (DNA ap. § 2 nach Schmitt 2009, 101, mit leichten Veränderungen)

Bevor nun die beherrschten Länder als solche präsentiert werden, wird nochmals auf die Belehnungskette und die unterschiedlichen Ebenen einer fest etablierten universellen Hierarchie hingewiesen, die aus Gottheit – König – Untertanen besteht:

Es kündigt Dareios, der König: Nach dem Willen Ahuramazdās, – dies (sind) die Länder, die ich in Besitz genommen habe außerhalb von Parsa; ich habe über sie geherrscht; mir brachten sie Tribut; was ihnen von mir gesagt worden ist, das taten sie; das Gesetz, das mein (von mir) (ist), – das hielten sie (fest) DNA ap. § 3 nach SCHMITT 2009, 101f. mit leichten Veränderungen).

Was das Selbstverständnis des Königtums betrifft, ist dem DNb zur Seite zu stellen, wo schon im einleitenden Abschnitt festgehalten wird, dass der „oben“ (*upari*) weilende Ahuramazdā Geisteskraft (*xraθum*) und Tüchtigkeit (*aruvastam*) auf Dareios „herniedergelassen“ hat (*niyasaya*).²⁹ Die gleiche Terminologie begegnet zweimal im Schlussabschnitt der Inschrift, wo von den Fähigkeiten (*ūnarā*) die Rede ist, die Ahuramazdā auf Dareios herniedergelassen hat (*tayā Auramazdā upari mām niyasaya*), und Dareios ausdrücklich betont:

„ ... und ich war imstande sie zu tragen. Nach dem Willen Ahuramazdās, – was von mir getan (worden ist), habe ich dank dieser Fähigkeiten getan, die Ahuramazdā auf mich herniedergelassen hat“ (DNb ap. § 10 nach SCHMITT 2009, 110).

Die als *xraθu-* und *aruvasta-* bezeichneten geistigen und körperlichen Fähigkeiten werden in den §§ 2-9 behandelt. Dazu gehören soziale Qualitäten wie die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung, der Schutz der Schwachen, aber auch ausgesprochen persönliche Qualitäten wie Beherrschtheit, Weisheit und außerordentliche körperliche Leistungsfähigkeit als Schlachtenkämpfer, Reiter, Bogenschütze und Lanzenkämpfer.³⁰ Dieser Anspruch wird nicht zuletzt auch durch zahlreiche Siegelabbildungen illustriert.³¹

Es ist durchaus passend, dieses Herrschaftsbild mit den Worten Josef Wiesehöfers als „Gottesgnadentum“ zu beschreiben, das den König als Menschen darstellt, der von der

²⁹ Vgl. SCHMITT 2009, S. 105; Zu *niy-a-saya* siehe BRANDENSTEIN/MAYRHOFER 1964, S. 142 s.v. *sā-*.

³⁰ WIESEHÖFER 2008.

³¹ BRIANT 1997, S. 222-252.

Gottheit mit seinem Amt belehnt wird, der aber gleichzeitig über jene außerordentlichen Fähigkeiten verfügt, die ihn weit über seine Untertanen hinausheben.³² Bleibt somit gar nichts von einer Königsvergöttlichung übrig, die auch in einem entsprechenden Herrscherkult ihren sinnfälligen Ausdruck gefunden hätte?

Ich nähere mich dieser Frage auf drei Ebenen, wobei ich mich zunächst mit der Interpretation des Mannes in der Flügelsonne beschäftigen möchte, um anschließend zu Fragen des Hofzeremoniells und des Herrscherkultes selbst überzugehen.

3.2 Der Mann in der Flügelsonne und die Aura des Königs

Auf einer Vielzahl von Monumenten der achaimenidischen Kunst erscheint ein Mann in der Flügelsonne, dessen Oberkörper aus dem Zentrum des Flügelpaares herauswächst.³³ In zahlreichen Fällen hält diese Figur in der einen Hand einen Ring, während sie mit der anderen eine Art Segensgestus auszudrücken scheint. Dieses „Emblem“ findet sich in vielen Beispielen der monumentalen Großkunst, wo die Figur in einem eindeutigen Zusammenhang mit der Person des Königs steht. Entweder sie schwebt über der Gestalt des Königs wie etwa an den Innenwänden der Zugänge zum 100-Säulensaal in Persepolis oder sie scheint mit dem König zu kommunizieren, wie dies etwa bei den großköniglichen Gräbern in Naqš-e Rostam der Fall ist, wo der vor einem Altar stehende König dieser Figur zu opfern scheint. Ein ähnlicher Kommunikationszusammenhang findet sich auf dem großen Felsrelief von Behistun, wo Dareios und der Mann in der Flügelsonne einander antithetisch gegenübergestellt sind und letzterer dem Großkönig die neun Lügenkönige (bzw. den später hinzugefügten Sakenkönig Skuncha) zuzuführen scheint. Darüber hinaus erscheint der Mann in der Flügelsonne auf zahlreichen Siegeln, wo er über der zentralen Bildszene schwebt.³⁴ Über die Frage der Identifikation dieser Figur, die auch für die vorliegende Thematik von Bedeutung ist, herrscht in der Forschung allerdings Dissens.³⁵ Während ein Teil der Gelehrten in der Figur Ahuramazdā erblickt, dem sich der König zuwendet, dem er seine Herrschaft verdankt und dem er opfernd entgegentritt, sieht ein anderer Teil darin das **farnah*, jenen göttlichen Glücks- und Strahlenglanz, der uns im Avesta als *x^varənah* bezeugt ist, und mit

³² WIESEHÖFER 2008.

³³ Das Bild erscheint in mehreren ikonographischen Varianten, wobei „figure in winged ring“ und „figure in winged disk“ die beiden wichtigsten sind (Vgl. dazu schon JACOBS 1991a, S. 58-63). Darüber hinaus erfasst GARRISON 2009, S. 25f. noch folgende Typen: „figure in winged ring/disk“, „winged ring-and-disk“, „winged disk“, „winged ring-and-disk/disk“, „winged symbol“.

³⁴ GARRISON 2009, S. 29-36.

³⁵ LECOQ 1984; JACOBS 1987; WINTER 1994; WIESEHÖFER 2003a; EHRENBERG 2008, S. 111-116; GARRISON 2009, S. 24-40. Vgl. generell zu den religiösen Kontexten LINCOLN 2008; DE JONG 2010.

dem auch die sasanidischen Könige ausgestattet waren.³⁶ Trifft letztere Interpretation zu, käme dem Herrscher bereits in achaimenidischer Zeit ein als göttlich zu bezeichnendes Wesensmerkmal zu, das man als göttliche Aura bezeichnen könnte. Dies impliziert freilich keineswegs, dass der König selbst als Gott zu betrachten wäre. Er hätte vielmehr bereits eine den Sasanidenkönigen vergleichbare Stellung eingenommen, in der der König zwar als *bay* (mp.), *bay* (parth.) bzw. θεός (griech.), i.e. Majestät, Herr, „Gott“, erscheint, ja sogar als „aus göttlichem Geschlecht“ stammend bezeichnet werden kann (mp. *kē čihr az yazdān*; parth. *kē čihr aš yazdān*; griech. ἔκ γένους θεῶν), aber in den iranischen Sprachen eben nie als *yazad* (mp.) bzw. *yazd* (parth.) d.h. als Gott, figuriert.³⁷ Diese Auffassung harmoniert trefflich mit dem von Josef Wiesehöfer vertretenen Bild eines persischen Gottesgnadentums, doch bleibt die Identifikation des Mannes in der Flügelsonne als **farnah* trotzdem hypothetisch. Auch wenn das Emblem in der Regel einen Deutungshorizont nahe legt, der mit „elite status and/or kingship“ zu verbinden ist³⁸, kann es gerade auf Siegelbildern auch ohne die Figur des Königs erscheinen.³⁹ Darüber hinaus erinnert die Ikonographie verblüffend an Darstellungen aus neuassyrischer Zeit, die entweder Šamaš oder Assur repräsentieren.⁴⁰ Überdies taucht **farnah* in den uns erhaltenen schriftlichen Denkmälern der Achaimenidenzeit – sieht man von Personennamen ab – nicht auf, während Ahuramazdā allgegenwärtig ist und er genau jene Funktion einzunehmen scheint, die man auch dem Mann in der Flügelsonne zuschreiben kann: Er kommuniziert mit dem König, belehnt ihn mit der Herrschaftsgewalt und garantiert den Sieg über seine Feinde. Die Frage nach dem genauen Sinngehalt des Mannes in der Flügelsonne lässt sich demnach nicht definitiv entscheiden.⁴¹ Auch ein Blick auf die altorientalische Tradition hilft hier nicht weiter. Zwar gehört auch dort eine Art Aura des Königs zu den fest verankerten Vorstellungen, die mit der Person des Königs verknüpft

³⁶ WIESEHÖFER 2010a. Vgl. auch HENKELMAN 1995/96. Für weitere Erklärungsmodelle, die von der Forschung in diesem Zusammenhang vorgebracht wurden, vgl. GARRISON 2009, S. 36-38, der auch auf das in elamischen Inschriften greifbare Konzept des *kitin* aufmerksam macht, eine abstrakte numinose Gewalt, die der Gott Humban dem elamischen König verleiht. Siehe dazu ausführlich HENKELMAN 2008a, S. 364-371. In diesem Zusammenhang könnte auch die von Dareios I. in Babylon aufgestellte Stele, in der er seinen Sieg über die beiden babylonischen Usurpatoren zu Beginn seiner Herrschaft feiert, Bedeutung gewinnen. Mit dieser Stele legte Dareios jedenfalls eine interpretatio Babyloniaca seines in Behistun gefeierten Triumphes vor, was nicht zuletzt die Inschrift nahelegt, in der Ahuramazdā durch Bēl ersetzt ist. Sollte die Flügelsonne auf dem Monument fehlen – wovon die meisten Rekonstruktionen ausgehen (vgl. KUHRT 2007, S. 158 Fig. 5.4) – und Marduk durch den auf einem Fragment sichtbaren Stern repräsentiert sein (BEAULIEU 2007, S. 208), wäre dies ein starkes Argument, in der Flügelsonne Ahuramazdā zu sehen. Vgl. zur Stele SEIDL 1999a. SEIDL 1999b.

³⁷ HUYSE 1999, Band 2, S. 4f. BÖRM 2008, S. 435-438. Gleichzeitig ergeben sich hier auch Anknüpfungspunkte an die mesopotamische Tradition, wo sich die Übertragung göttlicher Eigenschaften auf den König nachweisen lässt, ohne dass der König dadurch zum Gott wird: DIETRICH 2008.

³⁸ GARRISON 2009, S. 35f.

³⁹ BRIANT 1997, S. 260.

⁴⁰ ORNAN 2005.

⁴¹ GARRISON 2009, S. 38 geht aus diesem Grund von vielschichtigen Bedeutungsebenen aus.

sind⁴², doch bleibt letztlich unklar, ob und gegebenenfalls wie diese Konzeption ikonographisch umgesetzt wurde und ob sie auf die in achaimenidischer Zeit fassbaren Ideenwelten um die Person des Königs eingewirkt hat. Andererseits ist es kaum von der Hand zu weisen, dass das Emblem des Mannes in der Flügelsonne in irgendeiner Weise mit dem Konzept des Königtums in Verbindung steht. Mark Garrison hat darin „a sign of legitimate kingship“ erkannt, da es in der Regel in Kontexten auftritt, die mit dem Königtum in Verbindung stehen.⁴³ Hier ist noch einmal an das in elamischen Inschriften greifbare Konzept des *kitin* zu erinnern. Auch wenn man einer Gleichsetzung dieses numinosen Prinzips mit dem Mann in der Flügelsonne skeptisch gegenüberstehen mag⁴⁴, so kommt ihm doch Relevanz für die Bewertung des persischen Königtums zu. Wouter Henkelman definiert *kitin* als „divine authority and power as it emanates from the divine down into the mortal world“.⁴⁵ In neu-elamischer Zeit pflegt vor allem der Gott Humban diese Autorität dem König zu verleihen. Wie uns allerdings die elamische Fassung der *daivā*-Inschrift verrät, verfügte auch der persische König über *kitin*, verkündet doch Xerxes:

Dann vernichtete ich durch die Kraft Ahuramazdās den Ort der *daivā*-Verehrung und legte *kitin* über ihn, auf dass das Opferfest der *daivā* nicht mehr gefeiert werde (XPh_e 30-32).⁴⁶

Auch wenn wir das Konzept des *kitin* nicht exakt fassen können, so ist doch eine abstrakte Macht erkennbar, die die Gottheit dem König verleiht und die diesem somit eigen ist. Dies hat freilich nichts mit einem göttlichen Status des Königs zu tun, doch ist er mit einem göttlichen Attribut, einer göttlichen Essenz ausgestattet, die mit seiner Legitimität in Verbindung steht. Damit wird wohl eine ähnliche Bedeutungsebene transportiert, wie sie auch dem Mann in der Flügelsonne innewohnt.

3.3 Hofzeremoniell und das Niederwerfen vor dem König

Folgt man den klassischen Quellen, war das mit einer Audienz verbundene achaimenidische Hofzeremoniell durch einen als *προσκύνησις* beschriebenen Gestus, bzw. durch eine mit dem Verbum *προσκυνέω* beschriebene Handlung gekennzeichnet.⁴⁷ Was darunter zu

⁴² ROLLINGER 1996. DIETRICH 2008.

⁴³ GARRISON 2009, S. 39.

⁴⁴ Siehe oben Anm. 35.

⁴⁵ HENKELMAN 2008a, S. 364.

⁴⁶ HENKELMAN 2008a, S. 367f.

⁴⁷ LIDDELL / SCOTT 1996, S. 1518 geben als Grundbedeutungen für *προσκυνέω* „make obeisance to the gods or their images, fall down and worship“, für *προσκύνησις* „adoration, obeisance“ an.

verstehen ist, schildert Herodot⁴⁸ im Rahmen der Gesandtschaftsreise der beiden Lakedaimonier Sperthies und Bulis, die sie von Sparta bis nach Susa an den Hof des Xerxes führt (7,134-136).⁴⁹ Von ihrem Auftreten bei Hofe weiß Herodot folgendes zu berichten:

Als sie nun nach Susa weiterzogen und vor das Angesicht des Königs traten, befahlen ihnen die Leibwächter, vor dem König niederzufallen (προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας), und wollten sie mit Gewalt dazu zwingen. Aber die Spartaner weigerten sich: und wenn man sie mit dem Kopf auf den Boden stieße (ὠθεόμενοι πρὸς αὐτῶν ἐπὶ κεφαλῆν), würden sie es doch nicht tun, denn bei ihnen sei es nicht Brauch, sich vor Menschen niederzuwerfen (ἄνθρωπον προσκυνέειν) ... (nach Horneffer).

Auch wenn der eingeforderte Gestus in seinen exakten Einzelheiten durchaus unklar bleibt, so lässt die Kombination der beiden Verben προσκυνέειν und προσπίπτειν doch kaum Zweifel darüber aufkommen, was im konkreten Zusammenhang gemeint ist, nämlich eine Art Prostration.⁵⁰ Diese wird allerdings ideologisch aufgeladen. Selbst wenn die lakedaimonischen Gesandten von den δορυφόροι mit Gewalt „auf den Kopf geworfen werden“, würden sie den geforderten Gestus doch niemals ausführen, da ihnen dies der eigene Brauch verbiete. Hier wird eine klare Opposition zwischen lakedaimonischer und vorgeblich persischer Sitte aufgebaut. Sich vor einem anderen Menschen niederzuwerfen, oder gar den Boden zu küssen, auch wenn es sich um den Großkönig handelte, schien für ein griechisches Publikum – zumindest zur Zeit Herodots – undenkbar. Zweifelsohne diente das von Herodot und anderen klassischen Autoren entworfene Bild dazu, den vermeintlichen gottgleichen Status und die Abgehobenheit des persischen Großkönigs gegenüber seinen Untertanen zu illustrieren, eine Abgehobenheit, die nur allzu gut in jenes Weltbild passte, nach dem bei den Persern eigentlich nur der Großkönig ein freier Mann sei, während alle Untertanen als Sklaven zu betrachten seien. Der Gegensatz wird noch deutlicher, wenn man davon ausgeht, dass der mit προσκυνέειν bezeichnete Gestus bei den Griechen ein den Göttern und hier vor allem dem Helios vorbehaltener Huldigungsgestus war, wie dies etwa Aristoph. Plut. 771-

⁴⁸ Bei allen anderen Stellen in den Historien ist durchaus unklar, was konkret mit προσκυνέειν gemeint ist, auch wenn die meisten Übersetzer dies unbekümmert mit „niederwerfen“ o. ä. wiedergeben. Vgl. 1,119,1; 3,86,2; 7,13,3; 8,18,4.

⁴⁹ Vgl. dazu auch BICHLER 2010b, S. 169f., der betont, dass sich der Akt der Proskynese, den er generell als „Fußfall“ versteht, in den Historien Herodots auffallend auf die Person des Xerxes konzentriert.

⁵⁰ I.134 schreibt Herodot diesen Gestus jedem Perser zu, der einen rangmäßig höher stehenden auf der Straße trifft: προσπίπτων προσκυνέειν τὸν ἕτερον. HARRISON 2011, S. 23 möchte darin offenkundig eine von Herodot stillschweigend vorgetragene Kritik erkennen, wonach die Perser ihre Könige als Götter verehrten.

773 bezeugt.⁵¹ Das angebliche Zeremoniell wird so zu einem Signum der Andersartigkeit aufgebaut und dient zur Untermauerung der – gottgleichen – Entrücktheit des Herrschers.⁵² Doch wie steht es tatsächlich mit der angeblichen Prostration vor dem Großkönig? Es mag inzwischen kaum mehr erstaunen, wenn wir hier den nächsten Problemkreis betreten. Streng genommen haben wir es sogar mit zwei unterschiedlichen Problemen zu tun. Einerseits geht es um die Frage, was die antiken Quellen mit Proskynesis denn eigentlich bezeichnet haben.⁵³ Hier herrscht inzwischen ein gewisser Konsens, dass damit – uneingeschränkt des Befundes der oben vorgestellten Herodot-Stelle 1,134 – in erster Linie die Kusshand gemeint sei, wie sie auch auf den beiden Schatzhausreliefs von Persepolis sowie auf einigen weiteren Abbildungen, die das gleiche Motiv zeigen, zu sehen sei (siehe Anhang Abb. 1).⁵⁴ Andererseits wird damit die komplexe Frage des eigentlichen Hofzeremoniells angesprochen, die uns hier in erster Linie interessieren soll. Kam es in diesem Zusammenhang zu einem Niederwerfen vor dem König, ganz egal, ob man diesen Akt nun ebenfalls als Proskynese bezeichnen will oder nicht? In der Beantwortung dieser Frage neigt die moderne Forschung eher dazu, die Aussagen der klassischen Quellen, was ein protokollarisches Sich-Niederwerfen vor dem König betrifft, in Zweifel zu ziehen.⁵⁵ Bestenfalls wird einem solchen Akt ein sporadischer „Gelegenheitscharakter“ zuerkannt.⁵⁶

⁵¹ WIESEHÖFER 2001; WIESEHÖFER 2003b, S. 448; SCHEER 2000, S. 74 Anm. 419.

⁵² Freilich war der Zugang zum Herrscher stets kontrolliert und reglementiert und dieser in gewisser Hinsicht nach außen hin ‘abgeschottet’, wie unlängst etwa RADNER 2010a am Beispiel des assyrischen Hofes aufgezeigt hat. Doch sollte dieser Befund nicht mit jener höfischen Klausur verwechselt werden, wie sie von den klassischen Quellen teilweise inszeniert wird. Siehe dazu ROLLINGER 2010, S. 68 Anm. 31; MATHYS 2010, S. 248f; BICHLER 2010a. Für das neubabylonische Reich hat Michael Jursa unlängst gerade die Zugänglichkeit des Königs betont (JURSA 2010, S. 94).

⁵³ BROSIUS 2010, S. 461f. Vgl. auch GUFLE 2011.

⁵⁴ So WIESEHÖFER 2001; WIESEHÖFER 2003b; KUHRT 2007, S. 536 und S. 624f. mit Anm. 5; SEIDL 2006-2008. Laut BÖRM 2008, S. 437 Anm. 106 handle es sich bei der Proskynese um eine „rituelle Verbeugung vor dem Großkönig“. BROSIUS 2010, S. 461f. lässt offen, ob es sich dabei um eine „leichte Verbeugung“, einen „Kniefall“ oder um ein „Niederwerfen vor dem König“ handelt. ALLEN 2005, 42 mit Anm. 13 sieht in den bildlichen Darstellungen a „gesture of respect to the king“ und geht auf eine mögliche Verbindung zur Proskynese nicht näher ein. Eine entscheidende Rolle für die Interpretation der Geste als „Kusshand“ spielte Franz Altheim, der unter Verweis auf die Schatzhausreliefs des Dareios in bezug auf die προσκύνησις festhielt: „Längst ist erkannt (oder sollte wenigstens sein), daß sie bei den Vornehmen des Perserreichs nicht in einem Niederwerfen vor dem Großkönig, sondern, wie der Name sagt, in der Gebärde des zugeworfenen Kusses bestand“ (ALTHEIM 1947, S. 198). Vgl. auch Prinzessin von SACHSEN-MEININGEN 1969. Anders aber etwa GABELMANN 1980. Generell zu den Schatzhausreliefs KUHRT 2007, S. 536-538 mit Fig. 11.29-31 (mit den beiden ‘parallelen’ Abbildungen auf einem Siegelabdruck aus Daskyleion sowie auf der Innenseite des Schildes eines persischen Soldaten auf dem Alexander-Sarkophag aus Sidon; dazu auch Kaptan 2002, Band 1, S. 31-40; ALLEN 2005, 46-50, 60-62). Die Szene findet sich aber auch auf vier Reliefs auf den Türwangen der beiden Nordtore des Hundert-Säulen-Saals in Persepolis (ALLEN 2005, 41-46; gute Abbildungen finden sich in den „Oriental Institute Photographic Archives“: <http://oi.uchicago.edu/museum/collections/pa/>). Siehe auch WIESEHÖFER 2007. Zu dem Relief IV aus Kül-e Farah siehe unten Anm. 104, sowie im Anhang Abb. 4-6.

⁵⁵ SEIDL 2006-2008, S. 12 versteht die „Kusshand“ als „allgemeinen Audienzgestus mit erhobener rechter Hand ganz in altorientalischer Tradition“. JURSA 2010, S. 92 Anm. 150 meint, dass der Fußfall als Unterwerfungsgeste „über das bei Audienzen Übliche hinausgeht“.

⁵⁶ ASHERI/LLOYD/CORCELLA 2007, S. 169 halten zu Herodot I.134 fest: „the προσκύνησις, a well-known act of supplication, hierarchical self-humiliation, and adoration towards the gods, kings, and one’s own

Werfen wir einen Blick auf das altorientalische Quellenmaterial. Zwar ist uns das Niederwerfen vor dem Herrscher aus zahlreichen altorientalischen – nicht persischen – Monumenten relativ gut bezeugt, doch handelt es sich bei diesen Fällen häufig um einen politisch motivierten Unterwerfungsgestus⁵⁷ und nicht um eine im Rahmen einer Audienz vollzogene Handlung, die auf ein im Kontext des Hofzeremoniells angesiedeltes regelmäßiges und fest etabliertes *Procedere* schließen ließe. Dies ist eine wichtige Feststellung und von der Forschung immer wieder hervorgehoben worden⁵⁸, doch lassen sich damit keineswegs alle Befunde erklären.⁵⁹ Ein nüchterner Blick auf die bildlichen und schriftlichen Quellen zeigt nämlich ein differenzierteres Bild.

So ist unlängst auf zumindest eine bildliche Darstellung hingewiesen worden, die zeigt, wie sich ein Assyrer vor dem assyrischen König auf den Boden wirft (siehe Anhang Abb. 2).⁶⁰ Gemeint ist eine Szene auf den bronzenen Torbeschlagen aus Balawat. Sie zeigt drei assyrische Würdenträger, deren ethnische Zuweisung aufgrund des Schalgewandes wohl eindeutig bestimmbar ist, in beinahe photographischer Abfolge in unterschiedlichen Phasen des sich Niederwerfens. Die Person unmittelbar vor dem König liegt beinahe flach auf dem Boden, den sie zu küssen scheint. Hier ist wohl in der Tat eine Audienzszene dargestellt, wie sie in der Mitte des 9. Jahrhunderts am assyrischen Hof üblich war. Es ist allerdings bemerkenswert, dass diese Darstellung völlig isoliert bleibt, sodass Andreas Schachner vermutet hat, dass in den folgenden Jahrhunderten wohl mit einer „grundlegende(n) Veränderung im Hofzeremoniell“ zu rechnen sei.⁶¹ Tatsächlich besitzen wir für die sargonidische Zeit, also für das 7. Jh. v. Chr., einen schriftlichen Beleg, der uns mit einer ganz

superiors, common throughout the East became an essential element of court ceremonial. It consisted, literally, in blowing a kiss (προσ-κυνεῖν) with a small bow; sometimes however, it was accompanied by genuflection and prostration on the ground“.

⁵⁷ Beispiele dafür finden sich sowohl auf bildlichen als auch in schriftlichen Quellen. Vgl. etwa Jehu von Israel vor Salmanassar III. auf dem Schwarzen Obelisk (MATTHIAE 1999, S. 56), Vertreter von Lachisch vor Sanherib, Kujundschik, SW-Palast, Saal XXXVI (MATTHIAE 1999, S. 123; ATAÇ 2010, 63-66 mit Fig. 54), Unterworfener Fürst (Bātānu von Bīt Kapsi?) vor Tiglat-Pileasar III, Nimrud, SW-Palast (MATTHIAE 1999, S. 182), Humban-Haltasch III. von Elam und seine Entourage vor Assurbanipal, Kujundschik, N-Palast, Saal S' (MATTHIAE 1999, S. 129, 147). Aus den schriftlichen Quellen sei etwa auf die Unterwerfung des Hundaru, des Königs von Dilmun vor Asarhaddon („Er fragte nach meinem königlichen Wohlbefinden und küsste mir die Füße (*unaššiq šēpīja*), IIT, Z. 138, BORGER 1996, 284, 294; vgl. auch LANG/ROLLINGER 2010, 251f.) und auf die Huldigungen, die Nabonid von fremdländischen Königen erfahren haben will, verwiesen: „... die nahen Könige [kamen herauf, um] meine Füße zu küssen“ (*unašaqū šēpīja*) (SCHAUDIG 2001, S. 494 u. S. 499: Harrān-Stele III 8f.). Zahlreiche Belege finden sich in CAD S², 297f. s. v. *šēpu* 1a-3'. CAD N², 58f. s. v. *našāqu* 1c, 3b, 4b.

⁵⁸ CHOKSKY 1990, S. 201-204; SEIDL 2006-2008; WIESEHÖFER 2001. Vgl. auch den oben Anm. 56 zitierten Kommentar von ASHERI/LLOYD/CORCELLA 2007, S. 169. Siehe Anhang Abb. 3.

⁵⁹ Dies suggeriert SEIDL 2006-2008.

⁶⁰ SCHACHNER 2007, Abb. 127. Im Gegensatz dazu bleibt Abb. 128 insofern unklar, als hier das Gewand und damit die Identität der niedergeworfenen Person nicht erkennbar ist.

⁶¹ SCHACHNER 2007, S. 189.

anderen Form des Zeremoniells am assyrischen Hof konfrontiert.⁶² In einem wohl zu Beginn der Regierungszeit des Asarhaddon (680-669 v. Chr.) geschriebenen Brief (SAA 18 Nr. 100 = ABL 1091) werden zwei an der Ermordung seines Vaters Sanherib beteiligte hohe Würdenträger denunziert.⁶³ Diese hatten einen potentiellen Verräter, dem die Verschwörung zu Ohren gekommen war und der sie aufdecken wollte, abgefangen. Unter Vorspiegelung einer Audienz bei Sanherib, die der Offenlegung des Komplotts hätte dienen sollen, führten sie ihn in Wahrheit aber dem eigentlichen Rädelsführer und Sohn Sanheribs Arda-Mulissi zu. Für uns interessant ist die Schilderung der Audienzszene, denn die Täuschung des Denunzianten gelingt nur aufgrund der Spezifik des zu jener Zeit offenbar üblichen Hofzeremoniells:

Sie be[deckten] sein Gesicht mit seiner „Binde“ (*ina TÚG.KUR.RA-šu panīšu ĩtermū*) und ließen ihn sich vor Arda-[Mulissi] hinstellen. (Sie sprachen) folgendermaßen: „Sieh! [Deinem Wunsch] wird zugestimmt. Spr[ich] (nun) mit Deinen eigenen Worten (wörtlich: mit Deinem Mund)!“. (Und) er sprach folgendermaßen: „Arda-[Mulissi], Dein (eigener) Sohn will (Dich) töten!“. Nachdem sie [sein] Gesicht frei gemacht (*panīšu iptū*) (d.h. die Binde abgenommen) hatten und Arda-Mu[lissi] ihn verhört hatte, töt[eten] sie ihn und seine Brüder (d.h. Mitwisser).

(SAA 18 Nr. 100 = ABL 1091, Z. 11'- r. 8)

Offenbar wurde Audienzsuchenden am assyrischen Hof der direkte Blickkontakt mit dem König verwehrt und ihnen deshalb mit einer Art „Binde“ die Augen verdeckt.⁶⁴ Wir wissen nicht, ob diese Regelung generell galt oder ob sie nur für Personen eines bestimmten Standes vorgesehen war. Wichtig ist jedenfalls, dass in diesem Zusammenhang keine Rede von einem Niederwerfen ist.

Allerdings sind der bildlichen Darstellung auf den Balawat-Toren eine Reihe anderer schriftlicher Belege zur Seite zu stellen, deren Hintergrund sehr wohl zu diskutieren ist. Eine besondere Rolle kommt dabei einem Zeugnis aus den Inschriften Nabonids zu. In der sogenannten Babylon-Stele schildert der babylonische König aus der Retrospektive seine

⁶² Vgl. generell zum neuassyrischen Königtum PARPOLA 2010; RADNER 2010b.

⁶³ Ich folge hier der Deutung des Briefes, wie sie PARPOLA 1980 vorgelegt hat.

⁶⁴ Vgl. auch PARPOLA 1980, S. 176 Anm. 12, der aufgrund des in mehreren Dokumenten fassbaren Hinweises auf das „schöne Gesicht“ des Königs schließt, „that looking at it was a rare privilege granted to few“. Die akkadische Lesung von TÚG.KUR.RA bleibt unklar. Vgl. REYNOLDS 2003, S. 197, die *šuhattu* vorschlägt. Zur 'Schönheit' des Königs: GUFLER 2010. Ob man sich am sasanidischen Hof zu Beginn der Audienz die Hände vors Gesicht halten und *mīsūzam* („Ich verbrenne!“) rufen musste, bleibt zu diskutieren: BÖRM 2008, S. 437.

Thronbesteigung, wobei ihn – seinem Bericht zufolge – die Erhebung zum König völlig unvermittelt getroffen habe⁶⁵:

In den Palast brachten sie mich hinein, und sie alle [w]arfen sich zu meinen Füßen hin und küssten meine Füße, segneten dabei immerzu mein Königtum.

(Babylon-Stele V 1'-7', nach SCHAUDIG 2001, S. 525).⁶⁶

Die Szene ist eindeutig, das Niederwerfen besonders drastisch ausgedrückt.⁶⁷ Auch wer sich hier auf den Boden wirft, ist offenkundig. Es kann sich nur um die Höflinge und die am Hof tätigen Beamten handeln, die dem König auf diese Weise ihre Reverenz erweisen. Ob dies freiwillig und unvermittelt oder auf Betreiben von mit Nabonid verbündeten Helfern geschieht, ist in diesem Fall unerheblich.⁶⁸ Hier ist jedenfalls eindeutig von einem Akt des Sich-Niederwerfens die Rede. Dabei muss es sich allerdings nicht um ein mit der Audienz verbundenes Protokoll handeln, sind doch davon in erster Linie Höflinge und die Hofentourage betroffen.⁶⁹ Ebenso könnte man vermuten, dass es sich hier um einen zwar auch zeremoniell geregelten, aber spezifischen Akt im Rahmen der Thronbesteigung gehandelt haben mag, bei dem man dem König Loyalität und Unterwerfung entgegenbringt und dadurch dessen Herrschaft „segnet“ (begrüßt). Diese Vermutung legt zunächst auch ein Blick auf weitere Texte nahe, die in diesem Zusammenhang kurz anzusprechen sind.

Beim ersten Text, der hier vorzustellen ist, handelt es sich um das so genannte assyrische Königsritual, das in die Zeit Tukultī-Ninurtas I. (1233-1197) gehört und Ritualhandlungen

⁶⁵ Generell zu Nabonid: DA RIVA 2008, S. 16-18. Vgl. auch ebenda, S. 30f; SCHAUDIG 2001, S. 9-23; SCHAUDIG 2002, S. 619-625.

⁶⁶ V (1') *a-na qé-'reb É.GAL'* (2') *ub-lu-'i-in-ni-ma* (3') *kul-lat-sú-nu ana GIRĪ-ia* (4') [*i*]*š-šap-ku-nim-ma* (5') *ú-na¹(šá)-áš-ši-qu še-pa-a-a* (6') *ik-ta-na-ar-ra-bu* (7') LUGAL-ú-ti (SCHAUDIG 2001, S. 517f.). Das von Schaudig mit „segnen“ übersetzte *karābu* (Z. 7') hat ein durchaus breiteres Bedeutungsspektrum, das vor allem auch den Gruß miteinschließt. Siehe CAD K, 192f. wo folgende Grundbedeutungen angegeben werden: „1.to pronounce formulas of blessing. 2.to pronounce formulas of praise, adoration, homage, greeting. 3.to invoke blessings upon other persons before the images of the gods, to pray to the gods. 4.to make the gesture of adoration or greeting“. Der GTN-Stamm weist dabei entweder auf ein mehrmaliges Wiederholen der Handlung (iterativ) oder aber auf einen Gestus, den man in dem gegebenen Zusammenhang zu tun pflegt (habitativ): SCHAUDIG 2001, S. 216.

⁶⁷ *šapāku* „schütten“, N „geschüttet werden“, „sich schütten > hinwerfen“ (SCHAUDIG 2001, S. 209).

⁶⁸ Eigentlich ist im Text davon die Rede, dass irgendjemand dem König die Füße „küssen lässt“ (*ušaššiqū*). In diesem Fall müsste man Helfer und Verbündete des Königs als die antreibenden Kräfte der Aktion betrachten. Da dies aber der eigentlichen Intention des Textes zuwiderläuft, die ganz auf die Freiwilligkeit und Unvermitteltheit der Handlung abzielt, wird der Text in der Regel emendiert und an Stelle des Š-Stammes von *našāqu* ein N-Stamm angesetzt (*unaššiqū*), SCHAUDIG 2001, S. 517f. Anm. 777.

⁶⁹ So JURSA 2010, S. 92 mit Anm. 150. Freilich waren auch Höflinge in ihren Handlungen und Tätigkeiten einem zeremoniell festgelegten Reglement unterworfen. Dies betraf natürlich auch die Begegnung mit dem König, sei es im 'Alltag' oder bei bestimmten feierlichen Anlässen wie der Thronbesteigung. Als Angehörige des 'inneren' Hofes mögen sich die bei diesen 'Begegnungen' zu befolgenden Verhaltensnormen aber von jenen unterscheiden haben, die Audienzsuchende zu beachten hatten. Laut DIETRICH 2008, S. 28 findet bei der Inthronisation „die mythische Anbindung des Königs an die göttliche Welt statt“.

schildert, die offenkundig bei der Inthronisation des assyrischen Königs durchgeführt worden sind.⁷⁰ Dabei kommt es nach der Ausstattung mit den Herrschaftsinsignien im Assur-Tempel zur folgenden Handlung:

Wenn sie ihre [Se]genswünsche beendet haben, [ver]neigen sich die Großen und die Palastbeamten mehrmals (und) küssen die Füße des Königs (II 37f. nach MÜLLER 1937, S. 13).⁷¹

Die gleiche Handlung wird kurz darauf wiederholt, nachdem der König auf seinem Thron Platz genommen hat:

Die Großen (und) die Palastbeamten verneigen sich mehrmals [vor] dem König (und) küssen die Füße des Königs (III 2f. nach MÜLLER 1937, S. 15).⁷²

Das von Müller mit „verneigen“ übersetzte Verbum *šukênu* wird uns noch näher beschäftigen. Jedenfalls ist in dem Text jeweils von Höflingen die Rede, die dem König die Füße küssen, womit nicht nur der gleiche Gestus wie im Falle Nabonids, sondern auch ein ähnlicher Kontext angesprochen sein dürfte.⁷³

Eine weitere ‘Parallelstelle’ findet sich im babylonischen Welterschöpfungsepos (Enūma eliš). Nach seinem Sieg über Tiamat wird dort die Erhebung Marduks auf den Götterthron folgendermaßen geschildert:

Die Igigi versammelten sich und erwiesen ihm Ehrerbietung,
ein jeder der Anunnaki küsste seine Füße,
Sie alle [versammelten sich], ihre Unterwürfigkeit zu beweisen,
Sie standen [...], und verneigten sich: „Siehe der König!“
(Z. V 85-88 nach TUAT III/4, S. 590).⁷⁴

⁷⁰ Vgl. zum Text MÜLLER 1937, S. 1-58. Siehe ferner KRYSZAT 2008; FAIST 2010; LANG 2010.

⁷¹ [i]k-ri-be-šu-nu ina ga-am-mu-ri GAL^{meš} lú^{šá} SAG MAN^{meš} [ul-ta]-na-ak-na-nu GÌR^{meš} ša MAN ú-na-šu-qu LUGAL.

⁷² GAL^{meš} lú^{šá} SAG MAN^{meš} nu [i-na IGI] MAN ul-ta-na-ak-na-nu GÌR^{meš} ša MAN ú-na-šu-qu.

⁷³ In einem auf mehreren Tafeln aus der Bibliothek Assurbanipals erhaltenen Ritualtext, der offenbar die Investitur des assyrischen Königs zum Gegenstand hat, wird deutlich, dass in diesem Zusammenhang auch der König mehrmals die mit *šukênu* umschriebenen Handlungen zu vollziehen hatte: K9276+ Z. x+5, x+6, x+8 (mit Variante BM 64358+ Z. R 12): BERLEJUNG 1996, S. 8f. u. S. 14, die das Verbum jeweils mit „prosternieren“ übersetzt (vgl. auch den Kommentar ebenda, S. 18; siehe auch LANG 2010).

⁷⁴ [pa]h-ru-ma^d i-gi-gi ka-li-šu-nu uš-kin-nu-uš
[^da-nun-na-ki ma-la ba-šu-u ú-na-áš-šá-qu GÌR^{II}meš-šú
[in-nin-du-m]a pu-hur-šu-nu la-ba-niš ap-pi

Das Küssen der Füße ist hier nicht nur als Gestus der „Ehrerbietung“⁷⁵ und „Unterwürfigkeit“⁷⁶ definiert, sondern eindeutig mit der Erhebung zum König über alle anderen Götter verbunden und offensichtlich im Rahmen einer allgemeinen Thronerhebungsszene geschildert. Ob sich die Prostration allerdings tatsächlich auf den einmaligen Akt der Thronbesteigung einschränken lässt, darf angesichts der beiden folgenden Zeugnisse bezweifelt werden.

In dem literarischen Text „Der arme Mann von Nippur“, dessen Entstehung in den ersten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends anzusetzen ist, verschafft sich der Hauptprotagonist Gimil-Ninurta eine Audienz beim König:

Als Gimil-Ninurta beim König eintrat,

warf er sich nieder und küsste den Boden vor ihm.

Er erhob seine Hände und grüßte (segnete)⁷⁷ den König (Z. 72-74, nach TUAT III/1, S. 177).⁷⁸

Zwar ist durchaus nicht immer klar, welcher Gestus genau mit *šukênu* bezeichnet wird und ob es sich dabei jeweils um eine Prostration handelt, wie die Übersetzungen gerne nahe legen⁷⁹, doch ist in diesem Fall durch das beigefügte Küssen des Bodens (*našāqu qaqqaru*) die Sachlage eindeutig.⁸⁰ Gimil-Ninurta prosterniert sich vor dem König und wirft sich vor ihm in den Staub. Da auch der Audienzzusammenhang unbestreitbar ist, scheint hier eine gängige Praxis des Hofzeremoniells wiedergegeben zu sein, die auch keinen Höfling trifft, sondern

[...] *i-zi-zu ik-nu-šu an-na-ma LUGAL*
(nach TALON 2005, S. 59).

⁷⁵ Lambert (TUAT) übersetzt *šukênu* mit gebotener Vorsicht als „Ehrerbietung erweisen“. TALON 2005, S. 97 interpretiert dies hingegen konkret als „se prosternèrent“.

⁷⁶ Bei *labāniš appi* handelt es sich um einen Gruß- bzw. Unterwerfungsgestus. TALON 2004, S. 97 übersetzt „saluer“. AHW 522a s.v. *labānu(m)* I G 2) fasst *appa labānu* als „sich (demütig) niederwerfen auf; CAD L 11 s.v. *labānu* B 1. versteht die Wendung als „to beg humbly, to exhibit utmost humility (in gestures)“. Vgl. dazu die erklärenden Bemerkungen ebenda, 12: „As the Sum. shows, the phrase *appa labānu* denotes a gesture involving both nose and hand, meant to express humility towards gods, kings and human beings. Though listed among the synonyms for praying, *appa labānu* seems to denote the gesture accompanying a supplication, a prayer for mercy, the expression of complete obedience, etc“. Siehe ferner GOLDMAN 1990, S. 42.

⁷⁷ Zu *karābu* siehe oben Anm.66.

⁷⁸ GURNEY 1956, S. 152:

¹ŠU-^dMAŠ *ana ma-har mal-ku ina e-re-bi-šú*
uš¹-kín¹-ma¹ iš-ši-iq qaqq-ru ma-har-šú
ul-la-[a] ŠU^{lmeš}-šú MAN kiš-šá-te i-kar-rab.

Zur Lesung *uš¹-kín¹-ma¹* (Z. 73) siehe TUAT III/1, S. 177 Anm. 73a. Vgl. auch CAD Š³, 217 s.v. *šukênu* 1c.

⁷⁹ CAD Š³, 217 s.v. *šukênu* 1c. Vgl. auch oben Anm.78. Siehe etwa auch DURAND 1990.

⁸⁰ Man beachte auch, dass Gimil-Ninurta bei seiner Audienz beim „Bürgermeister“ keineswegs einen mit *šukênu* umschriebenen Akt vollzieht, sondern sich mit dem Heben der Rechten begnügt (Z. 36; TUAT III/1, S. 176).

jemanden, der den Zugang zum König sucht. Dass es sich dabei um einen Mann aus dem Volk handelt, schränkt diese Beobachtung in keiner Weise ein.

Auch Boten hatten sich diesem Zeremoniell zu unterwerfen. Wenn der Gott Anšar im babylonischen Weltschöpfungsepos seinen Boten Kaka zu seinen „göttlichen Vätern“ Lahmu und Lahamu sendet, wird dessen Empfang ohne Zweifel als Audienzszene geschildert:

Er warf sich nieder und küsste den Boden vor ihnen,
er stand auf und sprach, als er stand, zu ihnen (Z. III 69f. nach TUAT III/4, S. 581).⁸¹

Auch in diesem Fall ist *šukênu* eindeutig mit dem Küssen des Bodens verknüpft (*našāqu qaqqaru*), was eine Prostration nahelegt. Der nachfolgende Sprechakt erfolgt hingegen stehend (*izzaz*), worauf ausdrücklich verwiesen wird. Der Übergang der beiden Positionen wird mit *ešēru* bezeichnet, was man in diesem Fall als „sich aufrichten zur Normalstellung“ verstehen darf.⁸² Besonders erhellend ist eine Textvariante, die anstelle von *īšir* die Verbalform *ikmis* bietet.⁸³ *kamāsu* bedeutet „sich beugen, knien“.⁸⁴ Da damit der ‘Übergangstatus’ von *šukênu* / *našāqu qaqqaru* zu *izuzzu* bezeichnet wird, ist ersteres eindeutig als liegen im Sinne einer Prostration markiert. Kaka hat sich also flach hingeworfen, erhebt sich und spricht in stehender Position.

Das gleiche Bild bietet eine weitere Audienzszene, in der erneut der Götterbote Kaka auftritt. In der spätbabylonischen Version des Mythos „Nergal und Ereškigal“, deren wesentliches Textzeugnis – wie „Der arme Mann von Nippur“ – aus Sultantepe, der neuassyrischen Provinzstadt Huzirīna stammt, wird er von der Unterweltgöttin Ereškigal empfangen:

Er trat ein in den weiten Vorhof,
kniete nieder und k[üsste] den Boden vor ihr,
richtete sich auf, trat [hin] und sagte zu ihr (Sultantepe Version Z. I 27-29, nach TUAT III/4, S. 770).⁸⁵

⁸¹ *uš-kin-ma iš-šiq qaqa-qa-ra ma-har-šu-nu*
i-šir iz-za-az i-zak-kar-šu-nu
(nach TALON 2005, S. 48).

⁸² AHw 254b s.v. *ešēru(m)* G 5b). CAD E 353, s.v. *ešēru* 1.a) „to straighten up“. TALON 2005, S. 88 übersetzt *īšir* „se redressa“.

⁸³ TALON 2005, S. 48 Text h.

⁸⁴ AHw 431 s.v. *kamāsu* II; CAD K 117 s.v. *kamāsu* B.

⁸⁵ GURNEY 1960, S. 110:

i-ru-um-ma ana p[al]-ki-i ki-šal-li-šá
ik-mi-si i[š-ši-ig] qaqa-qa-ru mah-ri-šá
i-šir i-za-z[i-ma] i-zak-kar-šá

Kaka vollzieht im Prinzip die gleichen Handlungen wie vor Lahmu und Lahamu. Er kniet nieder (*kamāsu*)⁸⁶, küsst den Boden (*našāqu qaqqaru*), richtet sich auf (*ešēru*), stellt sich hin (*izuzzu*) und hebt zu sprechen an. Betrachtet man die Textstelle vor der oben aufgezeigten Textvariante des Weltschöpfungsepos, erhärtet sich der Eindruck, dass die Texte vorgeschriebene Einzelhandlungen des Protokolls gerne verkürzt wiedergeben. Ein Prosternieren bei dem der Audienzsuchende mit den Lippen den Boden berührte, scheint aber auf jeden Fall ein fester Bestandteil dieses Zeremoniells gewesen zu sein. Die Szenerie mit göttlichen Protagonisten ist dabei nur ein Spiegelbild der am königlichen Hof praktizierten Gepflogenheiten. Dies zeigt auch eine aus mittellassyrischer Zeit stammende Dienstanweisung für das Königsmahl.⁸⁷ Dort treten verschiedene Personen des Hofes vor den König, wobei sie als Zeichen der Ehrerbietung jeweils den Boden küssen.⁸⁸

Dieser Befund fügt sich bestens in das Bild des Hofzeremoniells, das wir aus Texten des zweiten Jahrtausends kennen. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Amarna-Korrespondenz und das in Ugarit erhaltene Textmaterial. Dort ist jedenfalls eindeutig von einem Auf-den-Boden-Fallen, i.e. Sich-Prosternieren, sowohl vor dem König als auch vor der Gottheit, die Rede, wobei der Akt mit einer durch das Verbum *maqātu* gebildeten Wendung bezeichnet wird: *ana šēpē šarri bēlīja amqut* (oder ähnlich): „ich fiel vor die Füße des Königs, meines Herren“.⁸⁹ Die Handlung kann durch ein *ultu rūqiš* ergänzt werden, wodurch die „(protokollmäßige) Ferne“ der Handlung beschrieben wird. Dieses Niederfallen scheint in der Regel sowohl auf den Bauch als auch auf den Rücken erfolgt zu sein, wobei beides jeweils siebenmal durchgeführt wurde.⁹⁰ Bemerkenswert ist, dass dieser besondere Reverenzerweis, den man der Gottheit oder dem Herrscher zollte, auch satirisch auf die

⁸⁶ HUTTNER 1985, S. 21 übersetzt *kamāsu* mit „sich verneigen“. Der mit *kitmusu* bezeichnete Gestus ist im Großen Schamasch-Hymnus jene Handlung, mit der dem Sonnengott die Reverenz erwiesen wird: Z. 15, 51, 56, 131, wobei Z. 131 dazu auch *šukēnu*, *lithušu* („flüsternd beten“) und *labān appi* (siehe oben Anm. 76) treten (LAMBERT 1960, S. 126, 128, 134). Vgl. auch den Kultsockel aus dem Ischtar-Tempel von Assur, der den assyrischen König Tukultī-Ninurta I. zweimal, einmal stehend, einmal kniend, vor einem wohl den Schreiber Gott Nabū repräsentierenden Kultsymbol zeigt, womit wohl die zentralen Bewegungsabläufe des Reverenzgestus eingefangen werden sollen: MATTHIAE 1998, S. 45.

⁸⁷ Publiziert von MÜLLER 1937, S. 59-89.

⁸⁸ K 8669, I 5, 7f. 11f. (MÜLLER 1937, S. 61).

⁸⁹ CAD M, 242f. s.v. *maqātu* 1c) 2'. Die gleiche Wendung begegnet auch im „Einsetzungsritual für die Hohepriesterin des Wettergottes“ aus Emar (13./12. Jh.) (deutsche Übersetzung: TUAT NF 4, S. 231-239). Die Stelle ist besonders interessant, weil sie in zwei Varianten vorliegt. Z. 44 lautet nach Text A: *šibūt āli ana šēpē imaqqūtū*: „Die Ältesten der Stadt fallen vor die Füße (scil. der Hohepriesterin)“: FLEMING 1992, S. 19. Text B drückt den gleichen Sachverhalt allerdings anders aus: [*šibūt āli*] *ana šēpēši ušhehanut[ū]*: „Die Ältesten der Stadt warfen sich zu ihren (scil. der Hohepriesterin) Füßen nieder“. *šuhehunu* (syrisches Akkadisch für *šukēnu*) wird hier synonym für *maqātu* verwendet. Allerdings wird es durch *ana šēpēši* präzisiert, sodass man sich fragen darf, ob *šuhehunu* / *šukēnu* allein immer auch eine Prostration bezeichnen muss. Bemerkenswert ist freilich auch, dass die rituelle Handlung nicht vor dem König, sondern vor der Hohepriesterin durchgeführt wird und dass es sich dabei um keine Audienz, sondern um ein Einsetzungsritual handelt, das einer königlichen Thronbesteigung gleichkommen mag.

⁹⁰ WATSON 1993; WATSON 2003.

Schippe genommen werden konnte. So wird die Göttin Ištar in dem altbabylonischen literarischen Text HS 1879 von insgesamt 120 Männern penetriert, wobei diese sich jeweils siebenmal von vorne und siebenmal von hinten an der Göttin vergnügen.⁹¹ Dies ist offenkundig als eine obszöne Anspielung auf die „prostration formula“ zu verstehen.⁹²

Richten wir von diesem Hintergrund den Blick auf das achaimenidische Imperium. Auch wenn wir mit jeweils spezifischen Entwicklungen und Formen des Hofzeremoniells in neuassyrischer, neubabylonischer und persischer Zeit rechnen müssen und keineswegs von *einer* einheitlichen '(alt)orientalischen' Praxis ausgehen dürfen, ist nicht mehr abzustreiten, dass eine Prostration im Sinne eines Sich-auf-den-Boden-Werfens in bestimmten Kontexten, vielleicht aber sogar generell, ein fester Bestandteil dieses Zeremoniells gewesen ist.⁹³ Dies darf für die Vorgängerreiche des persischen Imperiums als Faktum gelten, auch wenn dies von der neueren Forschungsliteratur immer wieder in Abrede gestellt wird.⁹⁴ Allein dieser Befund macht es – gerade in Verbindung mit den Aussagen der klassischen Quellen, denen zu misstrauen in diesem Fall wenig Anlass besteht⁹⁵ – wahrscheinlich, dass wir auch am persischen Hof mit einem ähnlichen Protokoll zu rechnen haben. Allerdings besitzen wir keine indigenen schriftlichen Zeugnisse, die uns Aufschluss über das bei Audienzen übliche Zeremoniell gäben, doch verfügen wir immerhin über eine Reihe von bildlichen Darstellungen, die von der Zeit des Dareios I. bis ans Ende der achaimenidischen Epoche reichen und die alle ein einheitliches Procedere vermitteln. Ein Würdenträger steht vor dem König, den Oberkörper leicht nach vorne gebeugt, während er mit der rechten Hand den eigenen Mund berührt. In der Forschung herrscht relative Einmütigkeit darüber, dass mit dieser als „Kusshand“ zu beschreibenden Geste jene zeremonielle Handlung abgebildet ist, die im Falle einer Audienz beim Großkönig obligatorisch war.⁹⁶ Diese Gewissheit wird durch die oben angeführten Belege allerdings deutlich abgeschwächt. Man könnte sich fragen, ob der als Kusshand interpretierte Gestus nur für ausgewiesene und besonders privilegierte Personen der Oberschicht oder vielleicht generell für das Hofpersonal galt und sich Personen

⁹¹ HOROWITZ 1995, S. 545f., Z. 15a.

⁹² WATSON 2003.

⁹³ Kontinuitäten im Zeremoniell belegen auf jeden Fall die jeweils analogen Handhaltungen des Hofpersonals, wie sie oben in Abb. 1-3 deutlich werden. Dazu gehören aber auch Königsattribute wie etwa der Sonnenschirm.

⁹⁴ Vgl. oben Anm. 55.

⁹⁵ Vor dem Hintergrund des eben vorgeführten altorientalischen Quellenmaterials, in dem gerade immer wieder vom Berühren des Bodens die Rede ist, erscheint das „Auf-die-Köpfe-gestoßen-Werden“ (ὠθεόμενοι ἐπὶ κεφαλῆν), von dem Herodot 7,136 als obligatorische Handlung bei einer großköniglichen Audienz zu berichten weiß (siehe oben), jedenfalls in neuem Licht. Dies gilt auch für die 3,86,2 gebotene Beschreibung des Herrschaftsantritts des Dareios, wo die fünf Mitbewerber Dareios dadurch anerkennen, dass sie ihm die Proskynese erweisen. Die Szene erinnert jedenfalls frappant an das Szenario beim Herrschaftsantritt Nabonids (vgl. oben Anm. 66).

⁹⁶ Vgl. oben. Der Abstand der Hand zum Mund sowie die Neigung des Oberkörpers können dabei in den einzelnen Darstellungen variieren.

niederem Standes vielleicht doch niederwerfen mussten.⁹⁷ Ich möchte jedoch gerade vor dem Hintergrund des oben vorgestellten Materials in der Interpretation dieser bildlichen Darstellungen einen Schritt weitergehen und dabei noch einmal den Blick zurück auf die vorachaimenidische Epoche werfen. Einen entscheidenden Durchbruch zum Verständnis des altorientalischen Audienzprotokolls hat vor kurzem Annette Zgoll erzielt.⁹⁸ Dabei verglich sie einzelne Audienzszene mit jenem *Procedere*, das von den Betenden im Rahmen der sogenannten Handerhebungsrituale (*šu-ila*-Ritual) durchgeführt wurde. Erstaunlicherweise konnte sie eine beinahe vollkommene Parallele der jeweils vollzogenen Einzelhandlungen feststellen, sodass sich, was die jeweiligen Handlungen betrifft, die beiden „Paare“ König – Audienzsuchender sowie Gottheit – Betender auf eine Stufe stellen lassen. Zgoll spricht in diesem Zusammenhang von einem „Audienz-Konzept“, das sich in zehn zentrale Elemente aufschlüsseln lässt: 1. Türhüter, 2. Im Audienzsaal, 3. Grußgeschenk des Bittstellers, 4. Grußgesten des Bittstellers. 5. Grußworte des Bittstellers. 6. Gegenfrage des Herrschers. 7. Rede des Bittstellers. 8. Reaktion des Herrschers. 9. Dank des Bittstellers. 10. Abschiedsgeste des Bittstellers.⁹⁹ Für unsere Untersuchung bedeutsam sind die „Grußgesten des Bittstellers“, die Zgoll als eine Handlungsabfolge „Proskynese – Knien – Stehen – Erheben der Hände“ definiert, wobei sie unter Proskynese „ein unterwürfiges Niederwerfen“ versteht.¹⁰⁰ Wichtig erscheint dabei die Beobachtung, dass in den Ritualen die jeweiligen Einzelhandlungen dieser kombinierten „Grußgesten“ auch zusammenfassend, d.h. verkürzt, wiedergegeben werden können.¹⁰¹ Ähnliches haben die oben vorgeführten Textbeispiele und Textvarianten auch schon gezeigt. Auf dieser Basis darf man davon ausgehen, dass ein komplexes und allseits bekanntes Handlungsprotokoll, das im Rahmen von Audienzen standardmäßig zu absolvieren war, in der Wiedergabe oft verkürzt dargestellt wurde, wobei Einzelhandlungen *pars pro toto* auf den Gesamtzusammenhang verwiesen. Wenn diese „geraffte Darstellungsweise“ für die schriftlichen Denkmäler gilt, ist sie auch für die bildlichen Zeugnisse vorzusetzen. Betrachten wir vor diesem Hintergrund die auf den Schatzhausreliefs und anderenorts fassbaren bildlichen Darstellungen der Audienz, gewinnen wir ein doch deutlich akzentuierteres Bild als jenes, das die bisherige Forschung entworfen hat. Wenn wir nämlich bedenken, dass der im Rahmen des „Audienz-Konzepts“ vollzogene Grußgestus des Erhebens der Hände darin bestand, die Hände (eine oder beide) mit der offenen Handfläche zum

⁹⁷ WIESEHÖFER 2001; WIESEHÖFER 2003b und ASHERI/LLOYD/CORCELLA 2007, S. 169 halten dies für möglich, SEIDL 2006-2008 bleibt skeptisch.

⁹⁸ ZGOLL 2003.

⁹⁹ ZGOLL 2003, S. 190-197.

¹⁰⁰ ZGOLL 2003, S. 193f. u. S. 196.

¹⁰¹ ZGOLL 2003, S. 194, wo sie das *šu-ila*-Ritual *Sîn* 1 1:21 zitiert: „Ich liege auf den Knien, stehe, suche dich!“ (*kamsāku azzaz aše’ēka kâša*).

Gesicht gewandt vor den Kopf zu halten¹⁰², ergibt sich eine fast zwingende Schlussfolgerung. Die Schatzhausreliefs (sowie die damit verwandten Darstellungen) schildern eine typische altorientalische Audienzszene, verdichten diese allerdings auf den Grußgestus des Hebens der rechten Hand. Ein Sich-Niederwerfen haben wir uns in diesem Zusammenhang demnach sehr wohl vorzustellen.

Eine zweite Schlussfolgerung lässt sich dieser Beobachtung sofort anfügen. Sie betrifft das Begriffswirrwarr um den Terminus Proskynese. Die Etymologie des Begriffs sowie die Darstellungen der Begegnung mit dem König auf den Schatzhausreliefs (und anderenorts) führten zahlreiche Gelehrte zur Überzeugung, dass damit die „Kusshand“ gemeint sei. Dies ist durchaus richtig, doch repräsentiert diese Kusshand das Audienzzeremoniell eben nicht in toto, sondern nur pars pro toto. Deshalb liegt es nahe anzunehmen, dass mit der Proskynese durchaus auch das Audienzzeremoniell als Ganzes beschrieben werden konnte, was ein Sich-Niederwerfen miteinschließt. Herodot ist dafür ein eindrucksvolles Zeugnis, dem sich auch andere klassische Quellen zur Seite stellen ließen. Die Perspektive ist dabei natürlich entscheidend. Die Griechen übertragen einen Terminus, den man aus dem eigenen Kulturraum kannte und der die Reverenzbezeugungen in der Begegnung mit der Gottheit beschrieb, auf das altorientalische Hofzeremoniell, das aus ähnlichen Einzelhandlungen bestand. Die daraus resultierende Schlussfolgerung, wonach der orientalische Großkönig für sich göttliche Ehren beansprucht habe und quasi als Gottheit zu sehen sei, war allerdings ein Fehlschluss, den die moderne Forschung schon längst aufgedeckt hat.

Freilich lassen sich gegen das hier entworfene Szenario Bedenken anführen. So mag man einwerfen, es werde zu sehr von *einem* altorientalischen Modell ausgegangen, das historische Sonderentwicklungen zu wenig berücksichtige. Solche Sonderentwicklungen hat es sicherlich gegeben, wie schon die aus neuassyrischer Zeit stammende Audienzszene zeigt, in der es offenbar ein besonderes Privileg war, das Angesicht des Königs zu schauen.¹⁰³ Ähnliche Spezifika darf man wohl auch für die achaimenidische Zeit voraussetzen.¹⁰⁴ Doch scheint mir

¹⁰² ZGOLL 2003, S. 183 Abb. 1. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang jener freie und eine „(protokollmäßige) Ferne“ anzeigende Raum zwischen Monarch und Audienzsuchendem, der auf den Schatzhausreliefs durch die Räucherständer markiert wird.

¹⁰³ Vgl. oben. Siehe auch ZGOLL 2003, S. 193.

¹⁰⁴ Einen Überblick über verschiedene Kontexte bietet BROSIUS 2010. Vgl. auch BINDER 2010. Als ein gewichtiges Argument für ein achaimenidisches ‘Spezifikum’ könnte man das aus mittel- oder neuelamischer Zeit stammende Relief IV von Kül-e Farah anführen (siehe Anhang Abb. 4-6; dazu VANDEN BERGHE 1983, S. 113; vgl. auch generell POTTS 1999, S. 253-255; hervorragende Photos finden sich auch in SANE/KOCH 2001, S. 34-37; siehe jetzt auch allgemein ÁLVAREZ-MON 2010). Dort ist auf einem vorspringenden Block in sechs über einander liegenden Registern, die sich um die Ecken des Blockes fortsetzen, eine Hofszene dargestellt, deren ‘Zentrum’, der im zweiten Register thronende König darstellt. Im dritten, vierten und fünften Register stehen sich eine Reihe von Personen antithetisch gegenüber, von denen die meisten die rechte Hand (als ‘Kusshand’) zum Mund führen (im dritten Register scheint die linke Gruppe von einem Bewaffneten (ohne ‘Kusshand’) ‘angeführt’ zu werden). Im untersten, sechsten Register schreitet eine Reihe von Personen nach

das Sich-Niederwerfen als protokollarisch vorgeschriebene Handlung derart gut bezeugt, dass ich ihn als genuinen Bestandteil eines Audienz-Konzepts ansehen möchte, das vom 2. Jahrtausend bis tief in das 1. Jahrtausend hineinreicht. Wie dieses Niederwerfen genau aussah und was genau mit *šukênu* gemeint ist, mag man diskutieren (bzw. von Fall zu Fall auch unterschiedlich sein). Ist damit ein Flach-auf-dem-Boden-Liegen impliziert oder nur ein in Kniehaltung praktiziertes Nach-vorne-Beugen, bis man mit den Lippen den Boden berührte? Letzteres erscheint näherliegend, wenn man auf die Darstellung der Balawat-Tore schaut (siehe Anhang Abb. 2).¹⁰⁵ Trifft dies zu, hätte sich der Audienzgestus kaum von jenem Unterwerfungsgestus unterschieden, wie er etwa auf dem Schwarzen Obelisk Salmannassars

rechts, beide Hände erhoben, was man als Gebetsgestus deuten könnte (so auch der alle anderen Personen überragende ‘Adorant’ auf dem Relief Kül-e Farah V (SANE/KOCH 2001, S. 38f.), sowie der ‘Priester’ auf Kül-e Farah II (POTTS 1999, S. 256, Plate 7.11; SANE/KOCH 2001, 30-33)). Einzelelemente des Reliefs Kül-e Farah IV erinnern stark an die Schatzhausreliefs, sodass man hier mit Recht an die Präsenz elamischer Traditionen in persischer Zeit denken könnte, die gewiss eine große Rolle gespielt haben (vgl. etwa LIVERANI 2003. HENKELMAN 2003b, S. 188-196. HENKELMAN 2008a, S. 52f.). Allerdings kann man im gegebenen Zusammenhang, die Kuschhand betreffend, auch fragen, ob das elamische Erbe in diesem Fall dem Darstellungsmodus – Kuschhand als signifikanter Teil eines Audienzgestus – gilt, wobei besagter Gestus eben aus mehreren Handlungen bestand, die auch ein Sich-Niederwerfen beinhalteten, und der als solcher wiederum in einen altorientalischen Kontext zu stellen ist. Festzuhalten ist allerdings, dass es sich bei Kül-e Farah IV um keine Audienz im eigentlichen Sinne handelt, da vor dem König ein (Opfer)Tisch steht, vor dem wiederum drei Personen (ohne Kuschhand) Opferhandlungen (inklusive Schlachtung) vornehmen. Auf ein weiteres achaimenidisches ‘Spezifikum’ hat ROOT 2010 aufmerksam gemacht (vor allem ebenda, S. 175f., 199f., 206f.). Danach käme den achaimenidischen Palastanlagen, oder Teilen davon, auch eine sakrale Funktion zu, was mit der Sakralität des Königtums in Zusammenhang stehe. Dies scheint allerdings kein elamisches Erbe zu sein, sind doch in den elamischen Inschriften fast nur Baumaßnahmen für Tempel bezeugt (POTTS 2010).

¹⁰⁵ Vgl. oben. Hier kann man eine weitere Gruppe von Quellenzeugnissen anführen, deren Deutung allerdings schwierig bleibt. Gemeint sind jene 24 Figuren auf dem Sockel der Dareiosstatue aus Susa, die die Länder des Achaimenidenreiches repräsentieren (PERROT 2010, S. 256-299 mit Abb. 277-281, 307-324). Die Figuren knien auf ihren, durch stilisierte Stadtmauern gerahmten, Ländernamen und halten ihre Arme in die Höhe. Der Darstellungsmodus steht zum Teil in ägyptischer Tradition, allerdings erscheinen dort die Figuren weder in Kniehaltung, noch mit erhobenen Händen, sondern vielmehr als gefesselte Feinde, deren Büsten auf den gerahmten Städtenamen aufsitzen (PERROT 2010, S. 282 Abb. 303). Generell werden die 24 Figuren der Dareiosstatue als Trägerfiguren gedeutet (PERROT 2010, S. 288: „peuples-porteurs“) und jenen stehenden Figuren zur Seite gestellt, die das Throngestell des Königs tragen und die sich in Persepolis (Gräber; Hundert-Säulensaal; Tripylon) und Naqsch-e Rostam (Gräber) finden. Diese ‘communis opinio’ ist allerdings nicht unproblematisch, zumal die 24 knienden Figuren der Dareiosstatue, im Gegensatz zu den stehenden Trägerfiguren aus Persepolis und Naqsch-e Rostam eigentlich nichts tragen (vgl. auch GUFLER 2011; stehende Thronträgerfiguren sind bereits durch die mesopotamische Tradition vorgegeben: CURTIS 1995 mit Tafel 15 c-e; MATTHIAE 1998, S. 200). Ihre Hände schweben frei in der Luft und sind deutlich von jener horizontalen Linie abgesetzt, die die Darstellung nach oben abgrenzt (PERROT 2010, S. 286f. Abb. 307). Diesen Darstellungsmodus teilen sie im übrigen auch mit den in analoger Weise dargestellten Figuren auf jenen Stelen, die Dareios anlässlich seines Kanalbaues aufstellen ließ, der den Nil mit dem Roten Meer verband. Weder auf der Stele von Tell el-Maskhutah (PERROT 2010, S. 273 Abb. 292) noch auf jener von Kabret (PERROT 2010, S. 275 Abb. 293) sind Trägerfiguren im eigentlichen Sinn dargestellt (vgl. auch LLOYD 2007, 99-107). Vielmehr scheint es sich in allen Fällen um Figuren zu handeln, die zwar die Länder des Reichs repräsentieren, doch durch Kniefall und Handhebung jenen Gestus ausführen, wie er bei einer Audienz üblich war. Dies mag auch für jene drei knienden und die Hände ausstreckenden Perser gelten, die sich auf der Perservase des Dareiosmalers finden (Neapel 3253; TRENDALL/CAMBITOGLU 1982, S. 494, pl. 174,1) und die diesen Gestus unmittelbar vor den Räucherständen unterhalb des Königs ausführen. Dass der Grieche direkt vor dem Großkönig aufrecht steht und diesen Gestus nicht durchführt, wie er auch ungewöhnlich nahe an den Monarchen heranrückt, mag der Brechung der gängigen Darstellung durch griechische Augen und das ostentative Zur-Schau-Stellen eines gegenüber den Persern distinktiven Verhaltens geschuldet sein. Vgl. auch ALLEN 2005, 54-56.

III. dokumentiert ist (siehe Anhang Abb. 3). Wie dem auch sei, so ist gewiss auch der jeweils spezifische Kontext einer Audienz zu berücksichtigen. Einzelpersonen oder soziale Gruppen mögen über bestimmte Privilegien verfügt haben¹⁰⁶, und die Reverenzbekundungen einer Thronbesteigung mögen sich von jenen einer „normalen“ Audienz unterscheiden haben. Dafür gibt es auch Hinweise. Annette Zgoll machte auf das sumerische Lied „Inannas Selbstlob“ aufmerksam, in dem sich die Göttin Inanna ihres Privilegs rühmt, ohne Ankündigung des Türhüters direkt vor dem Gott Enlil erscheinen zu dürfen.¹⁰⁷ Ähnliches weiß Herodot von den sechs Mitverschwörern des Dareios zu erzählen, die sich das Vorrecht ausbedungen hätten, ohne Anmeldung zum König in den Palast eintreten zu dürfen (3,118). In der Regel kennen wir allerdings den konkreten protokollarischen Kontext der jeweiligen Audienz nicht, sodass wir über den eigentlichen Hintergrund der dabei vollzogenen Handlungen nur rätseln können. Dies gilt natürlich auch für die Schatzhausreliefs und die mit ihnen verwandten Darstellungen. Zwar ist klar, dass hier ein (hoher) Hofbeamter¹⁰⁸ vor dem König erscheint und der nachfolgende Empfang jener Delegationen eingeleitet wird, die mit ihren landesspezifischen Gaben auf den Treppenaufgängen des Apadana dargestellt sind.¹⁰⁹ Doch die Frage, ob dieser Hofbeamte in irgendeiner Weise privilegiert ist, ob sich sein Audienzprotokoll von einem anderen unterscheidet, ob dieser Empfang in einen spezifischen Zusammenhang gehört, entzieht sich unserer Kenntnis. Nicht definitiv ausschließen können wir auch die Überlegung, dass es bei dieser „Kusshand“ einfach nur darum ging, den König vor dem schlechten Atem zu bewahren.¹¹⁰ Auch muss offen bleiben, ob vielleicht tiefere religiöse Motive zum Tragen kamen, die den König vor jeder Art von Verunreinigung zu schützen trachteten – und deshalb von einem ausschließlich am persischen Hof praktizierten Gestus auszugehen ist.¹¹¹ In diesem Fall könnte man eine Linie zum sasanidischen Hofzeremoniell ziehen. Auf einer spätsasanidischen Silberschale (Washington, Arthur M. Sackler Gallery, inv. S 1987.105) ist eine Bankettszene dargestellt.¹¹² Die zentrale Szene wird von einem auf einer Kline liegenden Paar eingenommen, dem sich ein Diener von rechts nähert. Dieser trägt eine Mundbinde, um vor seinen Herren hinzutreten. Zumindest für diese

¹⁰⁶ WIESEHÖFER 2010b. BROSIUS 2010.

¹⁰⁷ ZGOLL 2003, S. 191 mit Anm. 28.

¹⁰⁸ ZGOLL 2003, S. 191 bezeichnet den Herrn als „Türhüter“. Dies trifft *stricto sensu* sicherlich nicht zu, korrespondiert funktionell aber mit ihrem Modell. Gerne wird die Person als Chiliarch interpretiert. Siehe dazu KEAVENEY 2010.

¹⁰⁹ Vgl. zu den Delegationen ROOT 1979, S. 227-284; HACHMANN 1995. Zuletzt, aber wenig überzeugend TOUROVETS 2001; GROOP 2009.

¹¹⁰ SEIDL 2006-2008 schließt dies definitiv aus.

¹¹¹ Dass die Mager bei ihren Opferhandlungen den Mund mit einem Tuch verhüllten, ist bildlich bezeugt. Vgl. KUHRT 2007, S. 552f. mit Fig. 11.41 und 42. Laut Strabo XV 3, 14 war es bei Todesandrohung verboten, in das Feuer zu blasen. Freilich muss dieser Opferkontext streng von der Audienz geschieden werden.

¹¹² DEMANGE 2006, S. 126-128.

Zeit mag man sicher mit dem Einfluss von zoroastrischem Gedankengut rechnen. Für die achaimenidische Zeit bleibt dies Spekulation.

3.4 Vom Herrscher zum Herrscherkult

Ich beginne erneut mit den wenigen Informationen, die wir aus den klassischen Quellen besitzen. Laut Herodot 1,132 muss jeder Perser, der ein Opfer darbringt, nicht nur um Heil für sich selbst bitten, sondern vielmehr alle Perser und den König in das Gebet einschließen. Belegen lässt sich diese Sitte in dieser Allgemeinheit sonst nicht.¹¹³ Darüber hinaus berichtet Herodot 9,110, dass alljährlich anlässlich des Geburtstages des Königs ein als *tykta* bezeichnetes königliches Gastmahl stattfindet. An diesem Tag salbe der König sein Haupt und beschenke die Perser. Ob es sich bei *tykta* überhaupt um ein altpersisches Wort handelt, ist in der Forschung umstritten.¹¹⁴

Dass sich das Königtum in prächtigen Prozessionen und Aufzügen einer breiteren Öffentlichkeit zu präsentieren wusste, weiß Xenophon zu berichten, der Kyros II. als Initiator dieser Sitte benennt (Kyrupädie 8,3,1-34). Bei solchen Anlässen werde auch ein besonderer Opfertisch mitgetragen (ἑσχάρα μεγάλη), auf dem ein Feuer brenne (8,3,11).¹¹⁵ Auf ein solches Feuer kommt auch Diodor zu sprechen. Anlässlich der Vorbereitungen zur Beerdigung des Hephaistion erwähnt er, Alexander III. habe den Auftrag erteilt, dass das dem König geweihte heilige Feuer zu löschen sei. Dies sei ein beim Tod des persischen Königs üblicher Brauch gewesen (17,114,4-5).¹¹⁶ Hier wird ein Konnex zwischen einem heiligen Feuer und der Regierungszeit des persischen Königs hergestellt, das nach dessen Tod erlösche und erst nach Beendigung der Begräbnisfeierlichkeiten wieder angezündet werde. Von der Archäologie ist die Existenz solcher Feuer sowohl in Naqš-e Rostam als auch in Pasargadai vermutet worden. Dort finden sich jeweils zwei identische Gebäude, die Kaaba-ye Zardoscht und der Zendan-e Suleiman, deren genaue Funktion nach wie vor dunkel bleibt. Wie immer dem auch sei, so ist in einzelnen Verwaltungstäfelchen aus Persepolis jedenfalls die Berufsbezeichnung eines *haturmakša* bezeugt, der Rationen für Opferhandlungen erhält.¹¹⁷ Der Name lässt sich als ap. **ātr-vaxša* deuten, was man als „Wächter des Feuers“, bzw. „der das Feuer anfacht“ verstehen kann.¹¹⁸ Damit beginnen wir festeren Boden zu

¹¹³ Vgl. dazu auch den Bemerkungen von KUHRT 2007, S. 551 Anm. 5, die unter anderem auf Ezra 6 verweist, wo Dareios die Opfer in Jerusalem mit einem Gebet für das Leben des Königs und seiner Söhne verbindet.

¹¹⁴ SANCISI-WEERDENBURG 1989, S. 132f.; ASHERI/CORCELLA/VANNICELLI/FRASCHETTI 2006, S. 331; KUHRT 2007, S. 569, Anm. 3.

¹¹⁵ Vgl. auch Curtius 3,3,9. Siehe dazu auch KIENAST 1996.

¹¹⁶ Dazu KUHRT 2007, S. 571 mit Anm. 2.

¹¹⁷ HENKELMAN 2008a, S. 208f., S. 512, S. 514f. u. S. 517.

¹¹⁸ HENKELMAN 2008a, S. 235 Anm. 516; KUHRT 2007, S. 562 Anm. 1.

betreten. Sicher bezeugt sind kultische Handlungen nämlich an den Gräbern der Teispiden und Achaimeniden, die wir alle, mit Ausnahme jener des Kambyses und Bardiya, auch archäologisch lokalisieren können. Arrian berichtet in seiner Anabasis unter Verweis auf Aristobul, dass am Grab des Kyros II. ein von *Magi* getragener Kult installiert worden sei (Anabasis 6,29,4-7).¹¹⁹ Von diesen sei täglich ein Schaf, eine festgesetzte Menge von Mehl und Wein, sowie allmonatlich ein Pferd geopfert worden. Auch wenn sich die nachfolgend wiedergegebene Inschrift am Grab des Königs als literarischer *fake* erweist¹²⁰, so lässt sich die Opfertätigkeit am Königsgrab doch inzwischen wahrscheinlich machen. Zwei erst kürzlich publizierte elamische Verwaltungstafelchen aus Persepolis weisen nämlich auf entsprechende (kultische) Aktivitäten.¹²¹ Das aus dem 23. Regierungsjahr des Dareios I., i.e. 499/8, datierte Tafelchen PF-NN 1700 verbucht monatliche ‘Lieferungen’ am Grab (*šumar*)¹²² des Hystaspes:

Zu Shiyatizza spricht, Zishshawish spricht folgendermaßen:

“Liefere 60 BAR (ungefähr 600 l) Gerste jenen Personen, die das *šumar* des Hystaspes (in) Persepolis betreuen, (und zwar als) Rationen für ihre Bediensteten. (Zeitraum:) Zweiter, dritter und vierter Monat, (also) während insgesamt drei Monaten im 23. Jahr. 2 [Personen] jede 30 l; 7 [Personen] jede 20 l; insgesamt: 9 Arbeiter”

Hintamukka schrieb, Kamezza stellte den Auftrag aus; er (sc. Hintamukka) erhielt die Kopie von Hitibel.

(PF-NN 1700, nach Kuhrt 2007, S. 574).

Zwar ist in dem Text nicht ausdrücklich von kultischen Aktivitäten die Rede, doch dürfen diese durchaus vorausgesetzt werden, gibt es doch einen eigenen Stab von Bediensteten, die das Grab betreuen.¹²³ Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass der Kult in diesem Fall nicht einem ehemaligen König, sondern dem Vater des regierenden Potentaten gewidmet ist. Wie wir gleich sehen werden, waren solche kultischen Aktivitäten aber nicht auf die Familie des Dareios, d.h. auf die Achaimeniden, beschränkt, sondern bezogen auch dessen Vorgänger, die Teispiden, mit ein. In einem weiteren Dokument aus Persepolis wird das Augenmerk nämlich auf ein weiteres kultisches Zentrum gerichtet, das sich in Narezzaš befand. Dieser Ort darf mit

¹¹⁹ Siehe dazu auch KUHRT 2007, S. 87f.

¹²⁰ STRONACH 1997; STRONACH 2000.

¹²¹ Grundlegend dazu: HENKELMAN 2003a.

¹²² HENKELMAN 2008a, S. 287: „The word *šumar* probably denotes the tomb, grave or burial mound of royal and noble Persians“. Das Grab des Hystaspes ist vielleicht mit dem unvollendeten Grabbau von Takht-e Rustam zu identifizieren: BESSAC/BOUCHARLAT 2010.

¹²³ Vgl. HUBER 2009, S. 79f.

einiger Sicherheit mit dem heutigen Nīrīz in der südöstlichen Fārs identifiziert werden.¹²⁴ Das Dokument PF-NN 2174 datiert in die Jahre 19 und 20 des Dareios I., i.e. 503/2 und 502/1. Es verzeichnet Opferhandlungen an den Gräbern des Kambyses und der Upanduš, die vielleicht mit Phaidyme, der Tochter des Otanes und Gemahlin des Bardiya, identifiziert werden darf:

Zu Harrena, dem Oberaufseher des Viehs, spricht, Parnaka spricht folgendermaßen:

“Liefere ihnen 24 Stück Kleinvieh, (und zwar:) Bakabadda¹²⁵ und seinen Begleitern, die am *šumar* des Kambyses und (der Frau) Upanduš in Narezzaš ... machen. (Zeitraum:) Siebter, achter, neunter, zehnter, elfter, zwölfter Monat, (also) insgesamt 6 Monate im 19. Jahr, und erster, zweiter, dritter, vierter, fünfter, sechster Monat, (also) insgesamt 6 Monate im 20. Jahr: während insgesamt 12 Monaten. Für das *šumar* des Kambyses (^{HAL}kán-ʾbu-zi-iaʾ) und (der Frau) Upanduš, monatlich 1 Stück Kleinvieh!

Kamezza schrieb; er erhielt die Kopie von Nanitin.

(PF-NN 2174, nach Kuhrt 2007, S. 574).

In diesem Text scheinen die regelmäßigen monatlichen ‘Lieferungen’ deutlich mit bestimmten Handlungen am *šumar* verbunden zu sein, die durchaus als Opfer interpretiert werden dürfen, wobei die Art der Gaben auffallend an die Angaben Arrians (6,29,7) und Strabos (15,3,7) erinnert.¹²⁶ Ob die Opferhandlungen in den Kontext eines Ahnenkultes zu stellen sind und der tote König damit tatsächlich quasi göttliche Ehren genoss oder ob sie im Rahmen einer allgemeinen Totenfürsorge zu betrachten sind, lässt sich freilich nicht entscheiden. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Opfergaben nach Vollzug der entsprechenden Riten den Priestern und ihrem Personal zur weiteren Verwendung zur Verfügung standen und in der Folge als Rationen betrachtet wurden.¹²⁷

Neben den beiden vorgestellten Texten ist noch in zwei weiteren Täfelchen von einem *šumar* die Rede. In NN 1848 bleibt der Grabnehmer anonym, wohingegen Fort. 2512 ein sonst nicht bekannter Zišunduš erscheint.¹²⁸ Schließlich sind den Opfern am *šumar* wohl auch die *bašur*-Opfer zur Seite zu stellen. Jedenfalls ist in PF 1854 von genau denselben Opfergaben wie in NN 2174 die Rede, nur dass diese nicht am „*šumar* des Kambyses“, sondern am *bašur* (Opfertisch) stattfinden, und PF 0302 notiert Weinlieferungen für das „*bašur* des

¹²⁴ HENKELMAN 2008a, S. 68, fig. 2.1, 116. Siehe auch HENKELMAN 2008b.

¹²⁵ Zu Spekulationen über die Identität dieses Bakabadda vgl. TUPLIN 2008, S. 322f.

¹²⁶ HENKELMAN 2008a, S. 288.

¹²⁷ HENKELMAN 2008a, S. 288f.

¹²⁸ HENKELMAN 2008a, S. 287.

Kambyses“.¹²⁹ Die Gleichsetzung von *šumar* und *bašur* im gegebenen Zusammenhang erhärtet den bereits gewonnenen Eindruck, dass die Lieferungen als Opfergaben gedacht sind.¹³⁰ Dass sich alle Königsgräber in der Provinz Fars befanden, ist sicherlich kein Zufall¹³¹, befand sich dort doch das ursprüngliche Zentrum der persischen Herrschaft. Gut mag man sich auch vorstellen, dass die Begräbnisfeierlichkeiten selbst äußerst prunkvoll ausfielen, auch wenn wir davon keine autochthonen Zeugnisse besitzen. Es genügt jedoch, auf den prachtvollen Leichenzug Alexanders III. zu verweisen, wie er von Curtius (10,5,17), Plutarch (Alexander 72,2) und Diodor (18,26,1-28.2) geschildert wird¹³², der sicherlich achaimenidischen Traditionen folge¹³³, um einen Eindruck vom Glanz und dem Aufwand solcher Feierlichkeiten zu erhalten.

Unabhängig davon, wie man die Opferhandlungen am *šumar* interpretiert, so ist doch die Beobachtung wichtig, dass davon gekrönte wie nicht gekrönte Häupter der regierenden sowie der älteren Herrscherfamilie betroffen sind. Ob damit eine Art Herrscherkult für den verstorbenen König verbunden war, bleibt allerdings völlig offen. Als Alternative mag man auch an eine Art Heroenkult denken, der verdienten Persönlichkeiten zukam, die nicht unbedingt aus herrscherlichem Haus stammen mussten. Die Frage eines Herrscherkultes zu Lebzeiten des Monarchen ist davon gänzlich unberührt und bleibt bis in jüngste Zeit ein Problem.

Durch ein neu aufgetauchtes und bisher unpubliziertes Keilschrifttäfelchen aus dem Ebabbar-Archiv der babylonischen Stadt Sippar erscheint diese Thematik nun allerdings in neuem Licht.¹³⁴ Das Täfelchen BM 72747 datiert aus dem ersten Regierungsjahr des Xerxes, und es bezeugt zum allerersten Mal Opferhandlungen vor der Statue eines persischen Königs in einem babylonischen Tempel. Wir wissen allerdings nicht, ob diese „regulären Opfer vor der / für die Statue des Dareios“ (*sattuk ša šalam Darī’amuš*) von Dareios selbst, also noch zu seinen Lebzeiten, eingeführt worden sind oder ob dies erst Xerxes tat. Damit muss die wichtige Frage offen bleiben, ob es sich um eine babylonische Variante des dem toten Herrscher entgegengebrachten Kultes oder aber um ein bereits zu Lebzeiten installiertes *Procedere* handelt. Letzteres ist allerdings nicht unwahrscheinlich, wenn wir erneut den Blick in die jüngere Vergangenheit Babyloniens werfen. So richtete bereits der letzte Chaldäerkönig

¹²⁹ HENKELMAN 2008a, S. 288.

¹³⁰ Zu Athenaios 6,60 (252b), der von Opfergaben auf einer *τράπεζα* für den *δαίμων* des regierenden persischen Königs zu berichten weiß, die die am Hofe weilenden Perser angeblich täglich zubereiten, vgl. HENKELMAN 2008a, S. 288 Anm. 652.

¹³¹ Ktesias berichtet dies ausdrücklich für Xerxes I.: KUHRT 2007, S. 332.

¹³² KUHRT 2007, S. 571-573.

¹³³ KUHRT 2007, S. 475.

¹³⁴ Caroline Waerzeggers wird in absehbarer Zeit eine Bearbeitung des Textes vornehmen. Ich danke ihr dafür, Text und Umschrift an dieser Stelle verwenden zu dürfen.

Nabonid einen mit Pfründen ausgestatteten Kult um eine Statue seiner Person in der Stadt Uruk ein.¹³⁵ Diese „Statue meines Königtums“ (*šalam šarrūtija*) erhielt gemeinsam mit anderen Königsbildnissen noch zu Regierungszeiten des Herrschers Opfergaben.¹³⁶ Freilich ist dies kein Beleg für einen vergöttlichten König, doch zeigen die Statue, die wohl als Repräsentation des Königs oder gar seines Amtes zu verstehen ist, und die damit verbunden Opferhandlungen die besondere Stellung des Monarchen, die zwischen irdischer und göttlicher Späre oszilliert.¹³⁷ Einen analogen Kontext darf man auch für die Statue des Dareios vermuten, wobei in diesem Kontext wohl mit dem Fortleben älterer Traditionen zu rechnen ist¹³⁸:

¹³⁵ SCHAUDIG 2001, S. 359 u. S. 361 (Ebabbar-Ekurra-Zylinder II 4-7); S. 286f. u. S. 393f. (Ebabbar-Zylinder II 9f., 22f.). Daneben werden aber auch Opfer vor den Statuen großer Könige der Vergangenheit dargebracht wie etwa Sargon von Akkad (SCHAUDIG 2003, S. 459f.; vgl. auch ebenda, S. 461-465; KLEBER 2008, S. 271f.) und Narām-Sîn (SCHAUDIG 2010, S. 157f.). Vgl. generell zu Opfern vor Königsstatuen: SELZ 1992; TOHRU 2008; WESTENHOLZ 2008; WINTER 2008. Siehe auch allgemein: BÖHME 1993; ORNAN 2007; SUTER 2007. Der unter Nabonid zu beobachtende Rückgriff auf die Vergangenheit, lässt sich auch für die nachfolgende persische Epoche beobachten: FADHIL 1998; CHARPIN 2003; FELDMAN 2007.

¹³⁶ KLEBER 2008, S. 271-275.

¹³⁷ VAN DER SPEK 2008, S. 300 Anm. 41 macht auf die Möglichkeit aufmerksam, dass der in einer Inschrift Nebukadnezars II. verwendete Terminus *kummu giginâtim rabâ* die Wohnquartiere des Palastes bezeichnet habe und – da die gewählten Termini in der Regel für Heiligtümer Verwendung fanden – „a subtle indication of his divine status“ seien. Der Kontext der Inschrift ist aber keineswegs klar: ROLLINGER/BICHLER 2004, S. 204f. Laut ROOT 2010 fänden sich nicht zuletzt deshalb keine eindeutigen Belege für Tempelanlagen in persischer Zeit, weil den Palästen (oder Teilen davon) auch eine sakrale Funktion zugekommen sei, die mit der Sakralität des Königtums in Verbindung stehe.

¹³⁸ BM 72747 (82-9-18, 12755); Sippar, Xer 26-[x]-01 (nach der Transliteration von Caroline Waerzeggers):

Obv.

1. ŠE.BAR *sat-tuk šá šal-mu šá¹ da-ri-i'-a-muš*
2. *šá ul-tu UD.1.KAM šáⁱⁱⁱ GU₄ MU.1.KAM*
3. *a-di qí-itⁱⁱⁱ ŠU MU.1.KAM*
4. *¹hi-ši-i'-ar-ši LUGAL*
5. *^{ld}HAR-DÜ^{lu} qal-la šá ŠUK.HI.A LUGAL ((Rasur))*
6. *ù e-piš- šá-nu šá¹ ta-at-tan-nu*
7. *ina ŠUⁱⁱ ^{ld}EN.TIN^{it} A-šú šá^{ld} EN-ŠEŠ-it-tan-nu*
8. *A^{ld} EN-e-ṭè-ru ma-hi-ir*
9. *ù 1 GUR 4 BÁN 1 SILÀ ZÚ.LUM.MA*

Rev.

10. *ma-ak-ka-su šáⁱⁱⁱ SIG₄*
11. *šá [x x LUG]AL[?] ina ŠUⁱⁱ ^{ld}EN.TIN^{it}*
12. *x [x x] ma-hi-ir*
13. *^{lu}[mu-kin]-nu^{ld} AG-it-[ta]n-nu*
14. *A-šú šá [^{ld}]U.GUR-[ina]SÜH-SUR A^{lu}SANGA-^dUTU*
15. *^{ld}DÜG.GA-ia A-šú šá^{lu} MU-^dEN A^{lu}x x*
16. *^{ld}AMAR.UTU-MU-MU A-šú šá^{ld} AMAR.UTU-na-šir*
17. *A^{ld}KASKAL.KURⁱ ^{ld}UTU-[x-(x)] A-šú šá^{ld} EN-SUR*
18. *^{lu}UMBISAG^{ld} AMAR.UTU-x [A-šú šá¹x (x)]-ha-ri*
19. *UD.KIN.NUNki [itix UD].26.KAM*
20. *MU.1.KAM¹ hi-ši-i'-ar-ši*
21. *LUGAL par-sa ma-da-[a]-a*
22. *LUGAL TIN.TIR^{ki} LUGAL KUR.KUR.MEŠ*

(1-4) Gerste die regulären Opfer vor der /für die Statue des Dareios betreffend, vom ersten Tag des Monats Ajjaru (II) des ersten Jahres bis zum Ende des Monats Dūzu (IV) des ersten Jahres des Königs Xerxes: (5) Bunene-ibni, Bediensteter (der Person, in deren Aufgabenbereich) die Rationen des Königs (gehören) und *ēpišānu* des Tattannu, hat (die Gerste) von Bēl-uballiṭ, dem Sohn des Bēl-ahu-ittannu, dem Nachkommen des Bēl-eṭēru empfangen. (9) Und 1;0.4.1 makkasu Datteln im Monat Simanu (III) x x hat er von Bēl-uballiṭ empfangen. (13) Zeugen: Nabû-ittannu, Sohn des Nergal-ina-tēšî-ēṭir, Nachkomme des Šangû-Šamaš, Tābia, Sohn des Iddin-Bēl, Nachkomme des xx, Marduk-šumu-iddin, Sohn des Marduk-nāšir, Nachkomme des Balīhu, Šamaš-[x, Sohn des Bēl-ēṭir. (18) Schreiber: Marduk-[x]/[x]-/a-ri. (19) Sippar, Xer 26-[x]-01, König von Parsa und Madāja, König von Babylon, König der Länder.¹³⁹

4. Résumé

Versuchen wir ein Résumé zu ziehen. Die Person des persischen Königs in ihren zwischen himmlischen und irdischen Sphären oszillierenden Dimensionen genau zu definieren, ist kein leichtes Unterfangen. Wie Gebhard Selz unlängst treffend herausgestellt hat, gründet dieses Dilemma nicht zuletzt auf der irrigen Annahme, das altorientalische Königtum lasse sich mit Hilfe einer dichotomen Bewertungsskala beschreiben, die ausschließlich mit den beiden oppositionellen Kategorien „göttlich“ versus „menschlich“ operiert.¹⁴⁰ Daran erinnert auch eine von Amélie Kuhrt erst vor kurzem getroffenen Feststellung: „The Persian king was not a god, but he was a person apart; he was not like others“.¹⁴¹ Diese Beobachtung findet ihre Bestätigung durch eine Reihe königlicher Attribute wie seine Aura und sein *kitin*, aber auch durch das Zeremoniell, das im Falle einer Audienz zu befolgen war. Auch das Bild des Herrscherkultes selbst bleibt zwiespältig. Für den toten König wie für Mitglieder seiner Familie scheint eine solche Einrichtung inzwischen zumindest denkbar. Ob auch der regierende König noch zu Lebzeiten – zumindest in einigen Kerngebieten des Reiches – kultische Verehrung genießen konnte, lässt sich nicht mehr so kategorisch ausschließen, wie dies noch vor kurzem der Fall war. Auch hier wird man, ohne in größerem Maße auf altorientalisches Vergleichsmaterial zurückzugreifen, schwerlich weiterkommen. So bezeugen

¹³⁹ Übersetzung nach der Transliteration von Caroline Waerzeggers.

¹⁴⁰ SELZ 2008. Dieses *caveat* gilt freilich ebenso für andere Zeiten und Epochen, wie WIESEHÖFER 2010 am Beispiel des sasanidischen Königtums demonstriert hat. Hierher gehört auch die von SCHÄFER 2007 publizierte Inschrift aus Tyberissos, in der Augustus als Σεβαστὸς Θεὸς Καίσαρ erscheint (SCHULER 2007, S. 388, Z. 1f.).

¹⁴¹ KUHRT 2007, S. 475. Laut DIETRICH / DIETRICH 1998, S. 235 ist der altorientalische König als eine Art „Sondergeschöpf“ anzusehen. DIETRICH 2008, S. 35 spricht von den „göttlichen Eigenschaften der Kompetenz, des Glanzes und der Kraft“, die den altorientalischen König „durchstrahlten“.

mehrere altorientalische Texte ausdrücklich, dass der König als ein Mensch anzusehen sei.¹⁴² Gleichzeitig verfügen wir über Zeugnisse, die für den König einen eigenen Schöpfungsakt belegen¹⁴³, oder diesen gar am „Fleisch der Götter“ (UZU DIGIR.MEŠ = *šēr ilāni*) teilhaben lassen.¹⁴⁴ Sieht man diese Belege in einem übergeordneten Kontext, gewinnt man den Eindruck, dass der spezielle Status des Königs, der sowohl Irdisches als auch Göttliches in sich trägt, mit seinem Amt verbunden und damit letztlich die Institution des Königtums und nicht der König selbst gemeint ist. Dies zeigen vor allem jene Texte, die um die Investitur kreisen. Insignien und Thron stehen mit der überirdischen Welt des Göttlichen in Verbindung.¹⁴⁵ Die Schutzgenien *šēdu* und *lamassu* werden mit der Inthronisation in den Leib des Königs projiziert.¹⁴⁶ Die Krone, die auf seinem Haupt sitzt, wird mit der sonst nur den Göttern vorbehaltenen Hörnerkrone (*aga si / agê qarnu*) gleichgesetzt.¹⁴⁷ Es sind also letztlich die Insignien, die den König in einen zwischenweltlichen Bereich transponieren und ihn dazu befähigen, zwischen Göttern und Menschen zu kommunizieren.¹⁴⁸ Mit ihrer Übernahme tritt der König „in einen anderen Seinszustand“, wie dies Martin Lang treffend formuliert hat.¹⁴⁹ Er wird zum „Abglanz Gottes“, was auch in einer ähnlichen Zeichnung von König und Kultbild deutlich wird.¹⁵⁰ Gottessohnschaft weist in diesem Zusammenhang keineswegs auf das Mysterium einer übernatürlichen Zeugung, sondern auf die göttliche Erwählung und den dadurch entstandenen Bündnis-Charakter.¹⁵¹ Wenn die klassischen Quellen diese spezifische Stellung des Königs als „göttlich“ missverstanden, so verrät dies eine gewisse kulturelle Ferne und die Affirmation eines ethnozentrischen Standpunktes.¹⁵² Gleichzeitig verkennt eine solche Betrachtungsweise, die absolute Macht im Kontext einer orientalischen Despotie suggeriert, die vielfältigen sozialen und gesellschaftlichen Regeln und Bindungen, denen sich ein persischer König, wie auch seine vielen Vorgänger, nicht

¹⁴² Vgl. das schon vorgestellte Investiturritual K9276+, wo der König Z. 18 zu sprechen hat: *ana-ku a-mi-lu-tu bi-nu-ut* ^d[*Nin-man-an-na*] / „Ich bin ein Mensch, Geschöpf [Ninmenanas]“ (BERLEJUNG 1996, S. 10 u. S. 16). Zu erinnern ist auch an die Korrespondenz KBo I 10 + KUB III 72, die der hethitische König Hattusili mit seinem babylonischen „Kollegen“ Kadašman-Enlil führte, wo er Z. Vs. 9 – vielleicht auch in Abgrenzung gegenüber dem ägyptischen König – für sich und seinen Briefpartner ausdrücklich festhielt: *a-mi-lu-tum ni-i-nu* / „Wir sind Menschen“ (HAGENBUCHER 1989, 2. Teil, S. 281 u. S. 288).

¹⁴³ MAYER 1987. DIETRICH 2008, S. 25-27.

¹⁴⁴ Tukulti-Ninurta-Epos I (=A obv.) Z. 16'; MACHINIST 1978, S. 68f; FOSTER 2005, S. 301 bzw. S. 317 (note I 16'). Vgl. auch WINTER 2008, S. 83f.

¹⁴⁵ BERLEJUNG 1996, S. 23.

¹⁴⁶ K4906+ Z. 53-56 (BERLEJUNG 1996, S. 24).

¹⁴⁷ K4906+ Z. 31f. (BERLEJUNG 1996, S. 24f.)

¹⁴⁸ BERLEJUNG 1996, S. 26 u. S. 32.

¹⁴⁹ LANG 2010, S. 18.

¹⁵⁰ BERLEJUNG 1996, S. 33f.

¹⁵¹ BERLEJUNG 1996, S. 34 Anm. 124.

¹⁵² Vgl. allgemein BROSIUS 2010, S. 468f.

entziehen konnte.¹⁵³ Das Audienzzeremoniell ist dafür ein treffliches Beispiel. Nahm der König das obligatorische Grußgeschenk an, war er eigentlich zu einer Gegengabe verpflichtet. Annette Zgoll hat dies „Reziprozität als Norm“ genannt.¹⁵⁴ Dieses Grundmuster betraf freilich auch das Verhältnis Betender/Opfernder – Gottheit, wie der sogenannte „Pessimistische Dialog“, ein ‘Weisheitstext’ der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends, bezeugt. Dort analysieren Herr und Sklave in einem dialektischen Zwiegespräch Für und Wider diverser kultureller Verhaltensnormen, die beinahe sophistisch hinterfragt und aufgelöst werden. Dabei erweist sich der Sklave als ein Meister der dialektischen Betrachtung, wobei er und sein Herr auch auf den Kult zu sprechen kommen:

„Sklave, stimme mir zu!“ – „Jawohl, mein Herr, jawohl!“ – „Stracks rüttle mich auf und gib mir Wasser für meine Hände, damit ich meinem Gott ein Opfer zurüsten kann!“ – „Rüste zu, mein Herr, rüste zu! Ein Mann, der seinem Gott ein Opfer zurüstet ist frohen Herzens; er gewinnt Vertrauen über Vertrauen!“ – „Nein, Sklave, ich werde ein Opfer eben meinem Gott nicht zurüsten!“ – „Rüste nicht zu, mein Herr, rüste nicht zu. Du lehrst deinen Gott, dass er wie ein Hund hinter dir her läuft! Entweder Riten oder eine Latarak(-Figur) oder irgend etwas sonst wird er von dir fordern!“ (Z. 53-61, nach TUAT III/1, S. 162).

Der Text gewährt einen eindrucksvollen Einblick sowohl in die Interdependenzen sozialer Positionen als auch in die Reflexion darüber. Der König war von solchen Abhängigkeiten und von der Gesellschaft vorgegebenen Verhaltensnormen keineswegs ausgenommen. Die Zwischenstellung, die er zwischen irdischer und göttlicher Sphäre einnahm, war Privileg und Verpflichtung zugleich. Königsideologie, Hofzeremoniell und um den Herrscher kreisende kultische Praktiken versuchten dem Rechnung zu tragen. Dies gilt auch für die persische Epoche der altorientalischen Geschichte.¹⁵⁵

Abkürzungen:

CAD = Chicago Assyrian Dictionary

SAA = States Archive of Assyria 18 = REYNOLDS 2003.

¹⁵³ In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass nach altorientalischer Vorstellung, jeder Mensch etwas Göttliches in sich trägt, entstand dieser doch nicht nur aus Lehm, sondern trägt auch (Fleisch und) Blut einer oder mehrerer geschlachteter Gottheiten in sich, das mit eben diesem Lehm vermengt wurde (dazu KREBERNIK 2002).

¹⁵⁴ ZGOLL 2003, S. 197-199.

¹⁵⁵ Die in der Forschung weit verbreitete Auffassung, wonach Herrscherkult per se eine hellenistische Entwicklung sei (KOSMIN 2011, 60f.) und es im vorseleukidischen Babylonien grundsätzlich keinen den königlichen Vorfahren gewidmeten Kult gegeben habe (PIRNGRUBER 2010), muss hinsichtlich der hier vorgelegten Befunde jedenfalls kritisch hinterfragt werden.

Literaturliste:

Lindsay Allen, Le Roi Imaginaire: an Audience with the Achaemenid King, in: Olivier Hekster und Richard Fowler (Hg.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome (Oriens et Occidens 11)*, München 2005, 39-62.

Franz Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Erster Band, Halle 1947.

Javier, Álvarez-Mon, Platform Bearers from Kül-e Farah III and VI. In: *Iran* 48, 2010, 27-41.

David Asheri/Aldo Corcella/Pietro Vannicelli/Augusto Fraschetti, *Erodoto. Le Storie. Volume IX. La battaglia di Platea*, Rom 2006.

David Asheri/Alan Lloyd/ Aldo Corcella, *A Commentary o Herodotus Books I-IV*, Oxford 2007.

Mehmet-Ali Ataç, *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, Cambridge 2010.

Paul-Alain Beaulieu, Official and Vernacular Languages: The Shifting Sands of Imperial and Cultural Identities in First-Millennium B.C. Mesopotamia, in: Seth L. Sanders (Hg.), *Margins of Writing. Origins of Cultures (Oriental Institute Seminars, Number 2)*, Chicago 2007, 191-220.

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

Jean-Claude Bessac und Rémy Boucharlat, Le monument de Takht-e Rustam , près de Persépolis dit ‘tombeau inachevé de Cambyse’: Note technique et reconsidérations, in: *ARTA* 2010.003, 1-39.

Reinhold Bichler, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin 2000.

Reinhold Bichler, Über das Königtum der Inder, Araber und Aithiopen in der griechischen Ethnographie, in: Giovanni B. Lanfranchi und Robert Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007 (HANE/M 11)*, Padova 2010a, 163-179.

Reinold Bichler, Der Hof der Achaimeniden in den Augen Herodots, in : Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), *Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court (Classica et Orientalia 2)*, Wiesbaden 2010b, 155-187.

Reinhold Bichler/Robert Rollinger, „Greece VI. The Image of Persia and Persian in Greek Literature“, in: *Encyclopaedia Iranica* XI/3, New York 2002, 326-329.

Carsten Binder, Das Krönungszeremoniell der Achaimeniden, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), *Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court (Classica et Orientalia 2)*, Wiesbaden 2010, 473-497.

Joan M. Bigwood, 'Incestuous' Marriage in Achaemenid Iran: Myths and Realities, in: *Klio* 91, 2009, 311-341.

Sabine Böhme, Bemerkungen zum Statuettentypus *alan-ša₃-ne-ša₄*, „Statuette des Flehens“, einem Symbol altbabylonischer „Beamten“loyalität gegenüber dem Herrscher, in : *Altorientalische Forschungen* 20, 1993, 123-133.

Rykle Borger, *Beiträge zum Inschriftenmaterial Assurbanipals*, Wiesbaden 1996.

Henning Börm, Das Königtum der Sasaniden – Strukturen und Probleme. Bemerkungen aus althistorischer Sicht, in: *Klio* 90, 2008, 423-443.

Pierre Briant, *Histoire et idéologie. Les Grecs et la „décadence perse“*. In: Marie-Madeleine Mactoux und Evelyne Geny (Hg.), *Mélanges Pierre Lévêque*, 2: *Anthropologie et société* (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, Volume 82), Paris 1989, 33-47.

Pierre Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.

Maria Brosius, *The Persians. An Introduction*, London/New York 2006.

Maria Brosius, Das Hofzeremoniell, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), *Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court* (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010, 459-471.

Peter Calmeyer, *Die Reliefs der Gräber V und VI in Persepolis* (Archäologie in Iran und Turan 8), Mainz 2009.

Dominique Charpin, *Les soldats d'Assurbanipal ont-ils détruit le Code de Hammu-rabi lors du sac de Suse ?*, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2003, 87-88.

Jamsheed K. Chorsky, *Gesture in Ancient Iran and Central Asia II: Proskynesis and the Bent Forefinger*, in: *Bulletin of the Asia Institute* 4, 1990, 201-207.

John Curtis, „Stützfiguren“ in Mesopotamien, in: U. Finkbeiner, R. Dittmann und H. Hauptmann (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens*, Festschrift für Rainer Michael Boehmer, Mainz 1995, 77-86.

M. F. Demange (Hg.), *Les Perses sassanides. Fastes d'un empire oublié (224-642)*, Paris 2006.

Manfried Dietrich, *Der Herrscher in göttlichem Gewand. Bemerkungen zu Basileolekt-Wörtern aus dem Wortschatz des Theolekts in mesopotamischen Königsepitheta und Inthronisationsriten*, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 19, Münster 2008, 21-37.

Manfried Dietrich und Walter Dietrich. *Zwischen Gott und Volk. Einführung des Königtums und Auswahl des Königs nach mesopotamischer und israelischer Anschauung*. In: Manfried Dietrich und Ingo Kottsieper (Hg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*. Festschrift für Oswald Loretz (Alter Orient und Altes Testament 250), Münster 1998, 215-264.

Jean-Marie Durand, *šuke''unum* – «Prostration», in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1990, S. 18f., Nr. 24.

Erica Ehrenberg, *Dieu et mon droit: Kingship in Late Babylonian and Early Persian Times*, in: Nicole Brisch (Hg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars Number 4), Chicago 2008, 103-131.

Abdulillah Fadhil, *Der Prolog des Codex Hammurapi in einer Abschrift aus Sippar*, in: XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale, Ankara 1998, 718-729 [ohne Herausgeber].

Betina Faist, *Kingship and Institutional Development in the Middle Assyrian Period*, in: Robert Rollinger and Giovanni B. Lanfranchi (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007* (HANE/M 11), Padova 2010, 15-24.

Marian H. Feldman, *Darius I And the Heroes of Akkad: Affect and Agency in the Bisitun Relief*, in: Jack Cheng and Marian H. Feldman (Hg.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students*, Leiden – Boston 2007, 265-293.

Daniel E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (Harvard Semitic Studies 42), Atlanta 1992.

Benjamin R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Third Edition, Bethesda 2005.

Hanns Gabelmann, *Antike Audienz- und Tribunalszenen*, Darmstadt 1980.

Mark Garrison, *Visual Representation of the Divine and the Numinous in Early Achaemenid Iran: Old Problems, New Directions*, in: *Iconographie of Deities and Demons in the Ancient Near East* (<http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/>), abgerufen am 20. Juli 2010. Zum Manuskript: www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_iran.pdf (datiert mit 3. März 2009).

Gherardo Gnoli, s. v. Farr(ah), in: *Encyclopaedia Iranica* IX, 1999, 312-319.

Bernard Goldmann, *Some Assyrian Gestures*, in: *Bulletin of the Asia Institute* 4, 1990, 41-49.

J. C. Greenfield/B. Porten, *The Bisitun inscription of Darius the Great. Aramaic Version*. London 1982 (CII, Part I, Vol. V, Texts I).

F. Grillot-Susini, C. Herrenschmidt, F. Malbran-Labat, *La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture*, in: *JA* 282, 1993 19-59.

G. Gropp, *Die Darstellung der 23 Völker auf den Reliefs des Apadana von Persepolis*, in: *Iranica Antiqua* 44, 2009, 283-359.

Birgit Gufler, *Schöne Perser in Herodots Historien*, in: Peter Mauritsch (Hg.), *Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper* (Nummi et Litterae 3), Graz 2010, 55-93.

Birgit Gufler, Perser (und Meder) bei Herodot. Eine Untersuchung ethnographischer Darstellung unter Berücksichtigung ausgewählter Zeugnisse aus dem Vorderen Orient, Diss. Innsbruck 2011, in Vorbereitung.

Oliver R. Gurney, The Sultantepe Tablets. V. The tale of the poor man of Nippur, in: Anatolian Studies 6, 1956, 145-164.

Oliver R. Gurney, The Sultantepe Tablets. VII. The Myth of Nergal and Ereshkigal, in: Anatolian Studies 10, 1960, 105-131.

Rolf Hachmann, Die Völkerschaften auf den Bildwerken von Persepolis, in: U. Finkbeiner, R. Dittmann und H. Hauptmann (Hg.), Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens, Festschrift für Rainer Michael Boehmer, Mainz 1995, 195-223.

Albertine Hagenbuchner, Die Korrespondenz der Hethiter, 2 Teile (Texte der Hethiter 15 und 16), Heidelberg 1989.

Thomas Harrison, Writing Ancient Persia, London 2011.

Wouter F. M. Henkelman, The Royal Achaemenid Crown, in: Archäologische Mitteilungen aus Iran 28, 1995/96, 275-294.

Wouter F. M. Henkelman, An Elamite memorial: the *šumar* of Cambyses and Hystaspes, in: Wouter Henkelman und Amélie Kuhrt (Hg.), A Persian Perspective, Essays in Memory of Heleen Sancisi Weerdenburg (Achaemenid History XIII), Leiden 2003a, 101-172.

Wouter F. M. Henkelman, Persian, Medes and Elamites. Acculturation in the Neo-Elamite Period, in: Giovanni B. Lanfranchi, Michael Roaf, Robert Rollinger (Hg.), Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia. (HANE/M V), Padua 2003b, 181-231.

Wouter F. M. Henkelman, The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts (Achaemenid History XIV), Leiden 2008a.

Wouter F. M. Henkelman, From Gabae to Taoce: the geography of the central administrative province, in: P. Briant, W. Henkelman und M. Stolper (Hg.), L'archive des Fortifications de Persépolis. État des questions et perspectives de recherches (Persika 12), Paris 2008b, 303-316.

Harry A. Hoffner, The Royal Cult in Hatti, in: Gary Beckman and Theodore J. Lewis (Hg.), Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion (Brown Judaic Studies 346), Providence, Rhode Island 2006, 132-151.

V. A. Horowitz, An Old Babylonian Bawdy Ballad, in: Z. Zevit, S. Gitin und M. Sokoloff (Hg.), Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield, Winona Lake 1995, 543-558.

Irene Huber, Stereotypisierung, Idealisierung, Indifferenz: Formen der literarischen Auseinandersetzung mit Persien in der griechischen Historiographie des vierten Jahrhunderts v. Chr., Dissertation, Innsbruck 2009.

Manfred Hutter, Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literatur- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“ (Orbis Biblicus et Orientalis 63), Freiburg i. Ü. – Göttingen 1985.

Birger Hutzfeld, Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (Serta Graeca, Beiträge zur Erforschung griechischer Texte 8), Wiesbaden 1999.

Bruno Jacobs, Das Chvarnah – Zum Stand der Forschung. In: Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 119, 1987, 215-248.

Bruno Jacobs, Der Sonnengott im Pantheon der Achämeniden, in: Jean. Kellens (Hg.), La religion iranienne à l'époque achéménide – Actes du Colloque de Liège 11 décembre 1987 (Iranica Antiqua Supplément V), Gent 1991, 49-80.

Bruno Jacobs, Herrschaftsideologie und Herrschaftsdarstellung bei den Achämeniden, in: Giovanni B. Lanfranchi und Robert Rollinger (Hg.), Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007 (HANE/M 11), Padova 2010, 107-113.

Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010.

Albert de Jong, Religion at the Achaemenid Court, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010, 533-558.

Michael Jursa, Der neubabylonische Hof, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010, 67-106.

Deniz Kaptan, The Daskyleion Bullae: Seal Images from the western Achaemenid empire (Achaemenid History XII), 2 Bände, Leiden 2002.

Arthur Keaveney, The Chiliarch and the Person of the King, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010, 499-508.

Dietmar Kienast, Der Wagen des Ahura Mazda und der Ausmarsch des Xerxes, in: Chiron 26, 1996, 285-313.

Kristin Kleber, Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk (Alter Orient und Altes Testament 358), Münster 2008.

Jacob Klein, Sumerian Kingship and the Gods, in: Gary Beckman and Theodore J. Lewis (Hg.), Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion (Brown Judaic Studies 346), Providence, Rhode Island 2006, 115-131.

Paul J. Kosmin, Monarchic Ideology and Cultural Interaction in the Borsippa Cylinder, in: Gillian Ramsay und Kyle Erickson (Hg.), Seleukid Dissolution, Stuttgart 2011, 57-74.

Manfred Krebernik, Geschlachtete Gottheiten und ihre Namen, in: Oswald Loretz, Kai A. Metzler und Hanspeter Schaudig (Hg.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux*, Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 281), Münster 2002, 289-298.

G. Kryszat, „Assur ist König“ – das mittelassyrische Krönungsritual im Lichte assyrischer Identitätsstiftung, in: Doris Prechel (Hg.), *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient (Kulturelle und sprachliche Kontakte 3)*, Würzburg 2008, 109-119.

Amélie Kuhrt, *The Persian Empire*, 2 volumes, London – New York 2007.

Amélie Kuhrt, *Achaemenid Images of Royalty and Empire*, in: Giovanni B. Lanfranchi und Robert Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007 (HANE/M 11)*, Padova 2010, 87-108.

W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.

Martin Lang, *Erwählung, Akzession und Inthronisation altorientalischer Herrscher zwischen Mythos, Ritual und formalem Rechtsakt*, in: Konrad Huber und Andreas Vonach (Hg.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung? (Synagoge und Kirchen, Band 3)*, Wien 2010, S. 9-35.

Martin Lang und Robert Rollinger, *Im Herzen der Meere und in der Mitte des Meeres. Das Buch Ezechiel und die in assyrischer Zeit fassbaren Vorstellungen von den Grenzen der Welt*, in: Robert Rollinger, Birgit Gufler, Martin Lang und Irene Madreiter (Hg.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts (Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen 34)*, Wiesbaden 2010, 207-264.

Pierre Lecoq, *Un problème de religion achéménide – Ahura Mazda ou Xvarnah?*, in: *Acta Iranica* 23, 1984 301-326.

Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit des vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen*, Paris 1997.

H. G. Liddell und R. Scott, *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford 1996.

Bruce Lincoln, *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, in: Nicole Brisch (Hg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond (Oriental Institute Seminars Number 4)*, Chicago 2008, 221-241.

Mario Liverani, *The Rise and Fall of Media*, in: Giovanni B. Lanfranchi, Michael Roaf, Robert Rollinger (Hg.), *Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia. (HANE/M V)*, Padua 2003, 1-12.

Alan B. Lloyd, *Darius I in Egypt: Suez and Hibis*, in: Christopher Tuplin (Hg.), *Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, Oxford 2007, 99-115.

Peter Machinist, *The Epic of Tukulti-Ninurta I. A Study in Middle-Assyrian Literature*, PhD Yale University, 1978.

Peter Machinist, Kingship and Divinity in Imperial Assyria, in: Gary Beckman and Theodore J. Lewis (Hg.), *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies 346), Providence, Rhode Island 2006, 152-188.

Hans-Peter Mathys, Der Achämenidenhof im Alten Testament, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), *Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court* (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010, 231-308.

Paolo Matthiae, *Ninive. Glanzvolle Hauptstadt Assyriens*, München 1998.

Werner R. Mayer, Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, in: *Orientalia NS 56*, 1987, 55-68.

Piotr Michalowski, The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia, in: Nicole Brisch (Hg.), *Religion and Power. Devine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars Number 4), Chicago 2008, 33-45.

Karl Fr. Müller, Das assyrische Ritual. Teil 1: Texte zum assyrischen Königsritual, in: *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft 41/3*, Leipzig 1937.

Tally Ornan, A Complex System of Religious Symbols: The Case of the Winged Disc in Near Eastern Imagery of the First Millennium BCE, in: C. E. Sutter und Ch. Uehlinger (Hg.), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE* (OBO 210), Freiburg i. Ü. – Göttingen 2005, 207-241.

Tally Ornan, The Godlike Semblance of a King: The Case of Sennacherib's Rock Reliefs, in: Nicole Brisch (Hg.), *Religion and Power. Devine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars Number 4), Chicago 2008, 161-178.

Simo Parpola, The Murderer of Sennacherib, in: Bendt Alster (Hg.), *Death in Mesopotamia* (CRRAI 26 = Mesopotamia 8), Kopenhagen 1980, 169-177.

Simo Parpola, Neo-Assyrian Concepts of Kingship and Their Heritage in Mediterranean Antiquity, in: Giovanni B. Lanfranchi und Robert Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007* (HANE/M 11), Padova 2010, 35-44.

Jean Perrot (Hg.), *Le Palais de Darius à Suse. Une résidence royale sur la route de Persépolis à Babylone*, Paris 2010.

Reinhard Pirngruber, Seleukidischer Herrscherkult in Babylon?, in: Robert Rollinger, Birgit Gufler, Martin Lang und Irene Madreiter (Hg.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts* (Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen 34), Wiesbaden 2010, 533-549.

Daniel T. Potts, *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge 1999.

Daniel T. Potts, Elamite Temple Building, in: Mark J. Boda und Jamie Novotny (Hg.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (Alter Orient und Altes Testament 366), Münster 2010, 49-70.

Feodora Prinzessin von Sachsen-Meiningen, Proskynesis in Iran, in: Franz Altheim (Hg.), *Geschichte der Hunnen II*, 1969, 125-166.

Joachim Friedrich Quack, How Unapproachable Is A Pharaoh?, in: Robert Rollinger and Giovanni B. Lanfranchi (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007* (HANE/M 11), Padova 2010, 1-14.

Karen Radner, Gatekeepers and Lock Masters. The Control of Access in Assyrian Palaces, in: Heather D. Baker, Eleanor Robson und Gábor Zólyomi (Hg.), *Your Praise Is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, London 2010a, 269-280.

Karen Radner, Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millennium BC, in: Giovanni B. Lanfranchi und Robert Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007* (HANE/M 11), Padova 2010b, 25-34.

F. Reynolds, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon* (SAA 18), Helsinki 2003.

Rocio Da Riva, *The Neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction* (Guides to the Mesopotamian Textual Record Volume 4). Münster 2008.

Robert Rollinger, Altorientalische Motivik in der frühgriechischen Literatur am Beispiel der homerischen Epen. Elemente des Kampfes in der Ilias und in der altorientalischen Literatur (nebst Überlegungen zur Präsenz altorientalischer Wanderpriester im früharchaischen Griechenland), in: Christoph Ulf (Hg.), *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*. Berlin 1996, 156-210.

Robert Rollinger, Von Griechenland nach Mesopotamien und zurück: Alte und neue Probleme in der Beschäftigung mit Fragen des Kulturtransfers, von Kulturkontakten und interkultureller Kommunikation (Zu den Beziehungen zwischen Mesopotamien und Griechenland im ersten Jahrtausend v. Chr.), in: Friedrich Schipper (Hg.), *Zwischen Euphrat und Tigris. Österreichische Forschungen zum Alten Orient*. Wien 2004 (Wiener Offene Orientalistik, Band 3), 87-99.

Robert Rollinger, Die Philotas-Affäre, Alexander III. und die Bedeutung der Dexiosis im Werk des Q. Curtius Rufus, in: *Gymnasium* 116, 2009, 257-273.

Robert Rollinger, Das medische Königtum und die medische Suprematie im sechsten Jahrhundert v. Chr. In: Robert Rollinger and Giovanni B. Lanfranchi (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007* (HANE/M 11), Padova 2010, 63-85.

Robert Rollinger und Reinhold Bichler, Die Hängenden Gärten zu Ninive – Die Lösung eines Rätsels? In: Robert Rollinger (Hg.), Von Sumer bis Homer. Festschrift Manfred Schretter zu seinem 60. Geburtstag am 25. Februar 2004, Münster 2005 (AOAT 325), 153-217.

Robert Rollinger and Giovanni B. Lanfranchi (Hg.), Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007 (HANE/M 11), Padova 2010.

Robert Rollinger/Brigitte Truschneegg/Reinhold Bichler (Hg.), Herodot und das Persische Weltreich – Herodotus and the Persian Empire (Classica et Orientalia 3) Harrassowitz-Verlag Wiesbaden 2011.

Robert Rollinger und Josef Wiesehöfer, Königlicher Haushalt, Residenz und Hof: Der Persische König und sein Palast. Auch ein Beitrag zur Umwelt des Alten Testaments. In: Christiane Karrer-Grube, Jutta Krispenz, Thomas Krüger, Christian Rose und Annette Schellenberg (Hg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 359), Münster 2009, 213-226.

Margaret Cool Root, The King and Kingship in Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire (Acta Iranica 19), Leiden 1979.

Margaret Cool Root, Palace to Temple – King to Cosmos: Achaemenid Foundation Texts in Iran, in: Mark J. Boda und Jamie Novotny (Hg.), From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible (Alter Orient und Altes Testament 366), Münster 2010, 165-210.

Kai Ruffing, Salamis – Die grösste Seeschlacht der Alten Welt, in: Grazer Beiträge 25, 2006, 1-32.

Kai Ruffing, Die ‘Satrapienliste’ des Dareios: Herodoteisches Konstrukt oder Realität?, in: Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 41, 2009 [2010], 323-340.

Walther Sallaberger, Den Göttern nahe – und fern den Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Die Sakralität von Herrschaft, Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, 85-98.

Walther Sallaberger, Vom politischem Handeln zu rituellem Königtum. Wie im Frühen Mesopotamien ein Herrscher seine Taten darstellt, in: Barbara Nevling Porter (Hg.), Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia, New Haven 2005, 63-93.

Heleen Sancisi-Weerdenburg, Gifts in the Persian empire, in: Pierre Briant und Claisse Herrenschildt (Hg.), Le tribut dans l’empire perse, Paris 1989, 129-146.

Mansour Sane und Heidemarie Koch, The Never Dwindling Fire. From Untash-Gal to Yazdegird, Shiraz 2001.

Andreas Schachner, Bilder eines Weltreichs. Kunst- und Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu den Verzierungen eines Tores aus Balawat (Imgur-Enlil) aus der Zeit von Salmanassar III, König von Assyrien (Subartu 20), Turnhout 2007.

Hanspeter Schaudig, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik (Alter Orient und Altes Testament 256), Münster 2001.

Hanspeter Schaudig, Nabonid, der „Gelehrte auf dem Königsthron“. Omina, Synkretismen und die Ausdeutung von Tempel- und Götternamen als Mittel zur Wahrheitsfindung spätbabylonischer Religionspolitik, in: Oswald Loretz, Kai A. Metzler und Hanspeter Schaudig (Hg.), *Ex Mesopotamia et Syria Lux*, Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag (Alter Orient und Altes Testament 281), Münster 2002, 619-645.

Hanspeter Schaudig, Nabonid, der „Archäologe auf dem Königsthron“. Zum Geschichtsbild des ausgehenden neubabylonischen Reiches, in: Gebhart J. Selz (Hg.), Festschrift für Burkhard Kienast, zu seinem siebenzigsten Geburtstage dargebracht von seinen Freunden, Kollegen, Schülern (Alter Orient und Altes Testament 274), Münster 2003, 447-497.

Hanspeter Schaudig, The Restoration of Temples in the Neo- and Late Babylonian Periods. A Royal Prerogative as the Setting for Political Argument, in: Mark J. Boda und Jamie Novotny (Hg.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (Alter Orient und Altes Testament 366), Münster 2010, 141-164.

Tanja S. Scheer, Die Gottheit und ihr Bild (Zetemata 105), 2000.

Erich F. Schmidt, *Persepolis III: The Royal Tombs and Other Monuments*. Chicago, (University of Chicago Oriental Institute Publications 70), 1970.

Rüdiger Schmitt, *The Bisitun inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text*. London 1991 (CII Part I, Vol. I, Texts I).

Rüdiger Schmitt, Die Sprachverhältnisse im Achaimenidenreich, in: R.B. Finazzi und P. Tornaghi (Hg.), *Lingue e culture in contatto nel mondo antico e altomedievale*, Atti dell' VIII convegno internazionale di linguisti tenuto a Milano nei giorni 10-12 settembre 1992, , Brescia 1993, 77-102.

Rüdiger Schmitt, Übersetzung im Dienst der Politik: Die mehrsprachigen Königsinschriften im Achaimenidenreich, in: Peter Anreiter und Hermann M. Ölberg (Hg.), *Wort – Text – Sprache und Kultur*. Festschrift für Hans Schmeja zum 65. Geburtstag (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 103), Innsbruck 1998, 157-165.

Rüdiger Schmitt, *die altpersischen Inschriften der Achaimeniden*. Editio minor mit deutscher Übersetzung, Wiesbaden 2009.

Christof Schuler, Augustus, Gott und Herr über Land und Meer. Eine neue Inschrift aus Tyberissos im Kontext der späthellenistischen Herrscherverehrung, in: *Chiron* 37, 2007, 383-403.

J. Seibert, Alexander der Große in Persepolis (Takt-e Ĵamšīd), in: *Iranistik. Deutschsprachige Zeitschrift für iranistische Studien* 6, 2004-2005, 5-105.

Ursula Seidl, Eine Triumphstele Darius' I. aus Babylon, in: Johannes Renger (Hg.), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (CDOG 2), Saarbrücken 1999, 297-306.

Ursula Seidl, Ein Monument Darius' I. aus Babylon, in: Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 89, 1999, 101-114.

Ursula Seidl, s. v. Proskynese, Reallexikon für Assyriologie 11, 2006-2008, 11-12.

Gebhard J. Selz, Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Šaša. Ein Beitrag zum Problem der Vergöttlichung, in: Acta Sumerica Japonica 14, 1992, 245-269.

Gebhard J. Selz, The Divine Prototypes, in: Nicole Brisch (Hg.), Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond (Oriental Institute Seminars Number 4), Chicago 2008, 13-31.

D. Spencer, Perspective and Poetics in Curtius' Gorgeous East, in: Acta Classica 48, 2005, 121-140.

Bernhard Streck, Das Sakralkönigtum als archaisches Modell, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Die Sakralität von Herrschaft, Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, 33-51.

David Stronach, On the Interpretation of the Pasargadae Inscriptions, in: Börje Magnusson, Stefania Renzetti, Paolo Vian und Sever J. Voicu (Hg.), Ultra Terminum Vagari. Scritti in onore di Carl Nylander, Rom 1997, 323-329.

David Stronach, Of Cyrus, Darius and Alexander: A New Look at the 'Epitaphs' of Cyrus the Great, in: Reinhard Dittmann, Barthel Hrouda, Ulrike Löw, Paolo Matthiae, Ruth Mayer-Opificius und Sabine Thürwächter (Hg.), Variatio Delectat, Iran und der Westen. Gedenkschrift für Peter Calmeyer (Alter Orient und Altes Testament Band 272), Münster 2000, 681-702.

Claudia E. Suter, Between Human and Divine: High Priestesses in Images From the Akkade to the Isin-Larsa Period, in: Jack Cheng and Marian H. Feldman (Hg.), Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students, Leiden – Boston 2007, 317-361.

Philippe Talon, The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš (SAACT 4), Helsinki 2005.

Ozaki Tohru, Divine Statues in the Ur III Kingdom and Their „KA DU₈-HA“ Ceremony, in: Piotr Michalowski (Hg.), On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist (Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series 1), Boston 2008, 217-222.

A. Tourovets, Nouvelles propositions et problèmes relatifs à l'identification des delegations de l'escalier est de l'Apadana (Persépolis), in: Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 33, 2001, 219-257.

Arthur D. Trendall und Alexander Cambitiglou, The Red-Figured Vases of Apulia, Volume II, Oxford 1982.

Christopher Tuplin, Taxation and Death: Certainties in the Persepolis Fortification Archive?, in: P. Briant, W. Henkelman und M. Stolper (Hg.), *L'archive des Fortifications de Persépolis. État des questions et perspectives de recherches* (Persika 12), Paris 2008, 317-386.

Louis Vanden Berghe, *Reliefs Rupestres de l'Irān Ancien*, Brüssel 1983.

Robartus J. Van der Spek, Berossus as a Babylonian Chronicler and Greek Historian, in: Robartus J. Van der Spek (Hg.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society, Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, Bethesda 2008, 277-318.

Elizabeth N. v. Voigtlander, *The Bisitun inscription of Darius the Great. Babylonian Version*. London 1978 (CII Part I, Vol. II, Texts I).

Wilfred F. E. Watson, An Unusual Prostration Formula in Ugaritic Akkadian, in: *Welt des Orients* 24, 1993, 39-41.

Wilfred F. E. Watson, Further Comments on the Prostration Formula, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2003, S. 74 Nr. 65.

Joan Goodnick Westenholz, The Memory of Sargonic Kings Under the Third Dynasty of Ur, in: Piotr Michalowski (Hg.), *On the Third Dynasty of Ur. Studies in Honor of Marcel Sigrist* (Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series 1), Boston 2008, 251-260.

Josef Wiesehöfer, s. v. Proskynese, in: *DNP* 10, 2001, 443.

Josef Wiesehöfer, Tarkumuwa und das Farnah, in: Wouter Henkelman und Amélie Kuhrt (Hg.), *A Persian Perspective. Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Achaemenid History XIII), Leiden 2003a, 173-185.

Josef Wiesehöfer, „Denn ihr huldigt nicht einem Menschen als eurem Herrscher, sondern nur den Göttern“: Bemerkungen zur Proskynese in Iran, in: Carlo G. Cereti, Mauro Maggi und Elio Provasi (Hg.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Gherardo Gnoli on occasion of his 65th birthday* (Beiträge zur Iranistik 24), Wiesbaden 2003b, 447-452.

Josef Wiesehöfer, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf 2005.

Josef Wiesehöfer, Die Ermordung des Xerxes: Abrechnung mit einem Despoten oder eigentlicher Beginn einer Herrschaft?, in: Bruno Bleckmann (Hg.), *Herodot und die Epoche der Perserkriege, Realitäten und Fiktionen, Kolloquium zum 80. Geburtstag von Dietmar Kienast*, Köln – Weimar – Wien 2007, 3-19.

Josef Wiesehöfer, Gerechtigkeit und Recht im achaimenidischen Iran, in: Heinz Barta, Robert Rollinger und Martin Lang (Hg.), *Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten* (Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen 24), Wiesbaden 2008, 191-203.

Josef Wiesehöfer, The Sasanian Kingship, in: Robert Rollinger and Giovanni B. Lanfranchi (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova, November 28th-December 1st, 2007* (HANE/M 11), Padova 2010a, 135-151.

Josef Wiesehöfer, Günstlinge und Privilegien am Achaimenidenhof, in: Bruno Jacobs und Robert Rollinger (Hg.), *Der achaimenidische Hof / The Achaemenid Court* (Classica et Orientalia 2), Wiesbaden 2010b, 509-530.

Josef Wiesehöfer, Robert Rollinger und Giovanni B. Lanfranchi und (Hg.), *Ktesias' Welt – Ctesias' World* (Classica et Orientalia 1), Wiesbaden 2011.

Claus Wilcke, Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), *Die Sakralität von Herrschaft, Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 63-83.

Irene J. Winter, Radiance as an Aesthetic Value in the Art of Mesopotamia, in: B. N. Saraswati, S. C. Malik und Madhu Khanna (Hg.), *Art: the integral vision. A volume of essays in felicitation of Kapila Vatsyayan*, New Delhi 1994, 123-131.

Irene J. Winter, Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East, in: Nicole Brisch (Hg.), *Religion and Power. Devine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars Number 4), Chicago 2008, 75-101.

Annette Zgoll, Audienz – Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippr, in: *Baghdader Mitteilungen* 35, 2003, 182-203.

Ziony Zevit, Israel's Royal Cult in the Ancient Near Eastern Kulturkreis, in: Gary Beckman and Theodore J. Lewis (Hg.), *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies 346), Providence, Rhode Island 2006, 189-219.

Abbildungen:



Abb. 1 Schatzhausrelief, Osttreppe des Thronsaals in Persepolis, Persepolis (Photo Judith Rollinger)



Abb. 2 Fußfall eines assyrischen Würdenträgers vor dem König, Balawat-Tore (Xa.35- 21), aus: SCHACHNER 2007, S.180, Abb. 127.



Abb. 3 Fußfall Jehus vor Salmanassar III., Schwarzer Obelisk, aus: MATTHIAE 1999, S. 56.



Abb. 4 Kūl-e Farah, Relief IV, zentraler Block, König mit Höflingen (Photo Judith Rollinger)

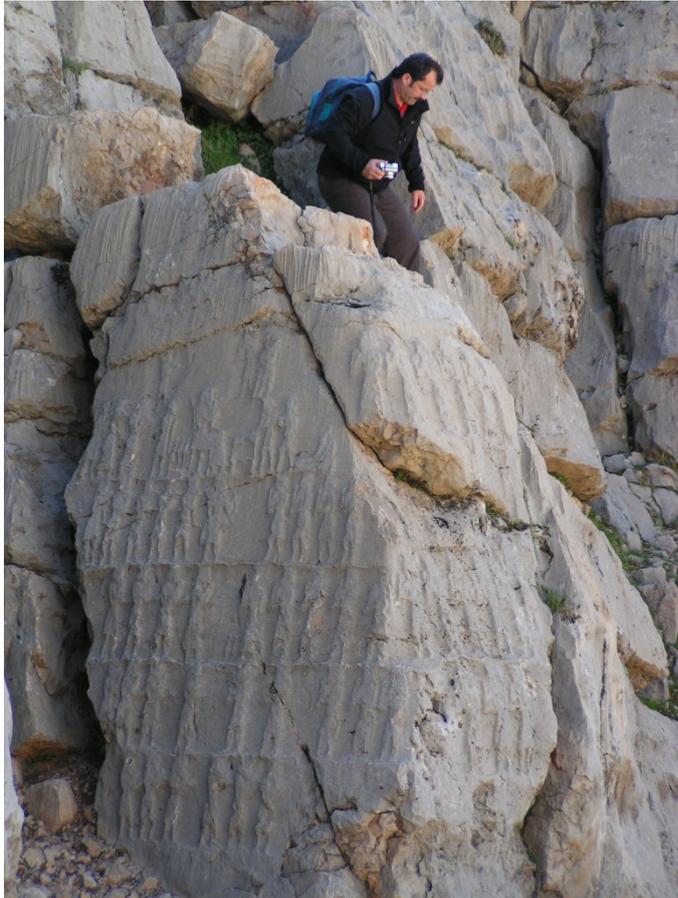


Abb. 5 Kūl-e Farah, Relief IV, zentraler Block und rechter Anschluss (Photo Judith Rollinger)



Abb. 6 Kūl-e Farah, Relief IV, Detail, 'Kusshand' (Photo Judith Rollinger)