

Erstes Jahrtausend v. Chr.

Der Eid im neuassyrischen Gerichtsverfahren

Betina Faist, Heidelberg

In der schriftlichen Überlieferung der neuassyrischen Zeit lassen sich Eidesleistungen in zwei Bereichen konstatieren: im politisch-diplomatischen und im gerichtlichen Bereich. Im ersten Fall handelt es sich um Versprechungen, die auf die Zukunft gerichtet sind („promissorischer Eid“). Im gerichtlichen Kontext kommt der Eid neben der Zeugenaussage, der Vorlage von Urkunden und dem Gottesurteil (Ordal) als Beweismittel vor und bezieht sich immer auf Vergangenes („assertorischer Eid“). Nicht dokumentiert ist dagegen der Eid als Mittel der Vertragssicherung, d. h. die eidliche Klageverzichtserklärung seitens einer bzw. beider Parteien nach Abschluss eines privaten Rechtsgeschäftes oder nach einem gerichtlichen Beschluss. Diese Art von promissorischem Eid ist besonders in altbabylonischer Zeit (1. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.) sehr verbreitet, wird aber danach in Babylonien immer seltener und teilweise durch Strafklauseln ersetzt, die auch in neuassyrischen Urkunden reichlich vorhanden sind¹.

In der Einleitung zum vorliegenden Tagungsband weist Prof. Barta auf die Notwendigkeit hin, das gerichtliche Verfahren in das jeweilige Gesellschaftssystem einzubetten². Dies sei für frühe Gerichtsverfahren besonders wichtig, wobei der Eid als paradigmatisches Beispiel genannt wird. In der Tat kann die Funktion des Eides im neuassyrischen Beweisrecht und die Form seiner Bewerkstelligung ohne Bezugnahme auf die religiösen Vorstellungen und Praktiken der damaligen Zeit nicht adäquat dargestellt und erklärt werden. In unserer modernen Gesellschaft hingegen ist diese religiöse Dimension verloren gegangen und der Eid lediglich ein rechtsförmlicher, feierlicher Akt.

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht das Corpus neuassyrischer Prozessurkunden³. Zeitlich befinden wir uns im 8. und 7. Jh. v. Chr., wobei die

1 Allgemein zum Eid in der akkadischen Überlieferung s. San Nicolò 1938 sowie Lafont 1996.

2 Heinz Barta, *Verfahrensrecht als erstes Zivilisierungsprojekt – Zur Teleologie rechtlicher Verfahren*, 12–13.

3 Einen Überblick über das neuassyrische Prozessrecht bieten Radner 2003, 890–892, Démare-Lafont 2006–2008, 87–89, Faist 2011.

meisten Texte der Regierungszeit Assurbanipals (668–630), also der Endphase des assyrischen Reiches zuzuordnen sind. Die wichtigsten Fundorte befinden sich im assyrischen Kernland: Assur, ehemalige Hauptstadt und religiöses Zentrum des Reiches, Ninive und Nimrūd/Kalḫu. Unter den Fundorten aus den Provinzen des Reiches sind besonders Tall Šēḫ Ḥamad/Dūr-Katlimmu und Tall Ḥalaf/Guzāna, beide im Einzugsbereich des Flusses Ḥābūr, zu nennen. Als Prozessurkunden werden prinzipiell Dokumente betrachtet, die mehr oder minder explizit auf die Austragung eines Rechtsstreites Bezug nehmen. Es handelt sich dabei ausschließlich um Rechtsstreitigkeiten zwischen Privatpersonen. Diese beziehen sich auf Familienangelegenheiten wie Scheidung oder Erbe, vor allem aber auf schuld- und vermögensrechtliche Sachverhalte wie Bürgschaft, Pfand, Darlehen, Kauf, Pacht und Gesellschaft.

Eine Besonderheit der Prozessurkunden besteht darin, dass sie keine einheitliche Gattung bilden, obwohl in der neuassyrischen Zeit eine starke Tendenz zur Standardisierung der Tafelformate und der Textformulare erkennbar ist. Dies mag zum Teil daran liegen, dass sie sich auf verschiedene Phasen des Gerichtsverfahrens bzw. auf verschiedene Formen gerichtlicher Entscheidung beziehen (Urteil, Vergleich, Verfügung, Beschluss u. a.). Darüber hinaus sind die Urkunden größtenteils sehr lakonisch abgefasst und vornehmlich auf die Folgen des Verfahrens ausgerichtet, so dass nicht selten u. a. auch das Beweisverfahren gar nicht erwähnt wird.

Wie eingangs erwähnt, kommt der Eid in den neuassyrischen Prozessurkunden als Instrument der Beweisführung zusammen mit Zeugen, Urkunden und dem Ordal vor. In der Regel dürfte er auf einen Richterbeschluss zurückgehen – so legen es zumindest die überlieferten Eidesanordnungen nahe, die unsere wichtigste Quelle zum Thema darstellen⁴. In der Regel ist es die beschuldigte Partei, die sich durch einen (assertorischen) Eid vor einer Gottheit von einem Vorwurf freisprechen soll⁵. In zwei Texten aus Tall Šēḫ Ḥamad/Dūr-Katlimmu ist es indes die beeidete Aussage eines Zeugen, die den Rechtsstreit zugunsten der beklagten Partei beendet, einmal alleine⁶, das andere Mal zusammen mit dem Beklagten (kumulativer Eid)⁷. Als

4 Radner 1997, Nr. 2, Dalley/Postgate 1984, Nr. 70, Faist 2007, Nr. 45, Donbaz/Parpola 2001, Nr. 311, Radner 2002, Nr. 123 und wahrscheinlich Faist 2007, Nr. 63. Unklar, ob zu dieser Gruppe gehörig: Radner 2002, Nr. 117. Weitere Belege für den Eid finden sich in Urkunden, die eine Streitbeilegung dokumentieren: Jas 1996, Nr. 46, Nr. 24, Radner 2002, Nr. 35. Nicht unbedingt mit einer Eidesleistung verbunden sind Urkunden, in denen ein Gott (stets Adad) als Richter vorkommt: Jas 1996, Nr. 7, Nr. 10, Nr. 11, Faist 2007, Nr. 54.

5 Folgende Ausdrücke für das Schwören sind belegt: *tamū* „schwören“ (Faist 2007, Nr. 45, Radner 1997, Nr. 2, Dalley/Postgate 1984, Nr. 70, Radner 2002, Nr. 123), *ana* (Name der Gottheit) *qabū* „zu (Name der Gottheit) sprechen“ (Donbaz/Parpola 2001, Nr. 311 und 312), *ina pān* (Name der Gottheit) *qabū* „vor (Name der Gottheit) sprechen“ (Deller et al. 1995, Nr. 111). Ausdrücke für den Eid (akkadisch *nīšu*, *māmītu*, *tamītu* u. a.) kommen in den Prozessurkunden bislang nicht vor.

6 Radner 2002, Nr. 35.

7 Radner 2002, Nr. 123. Die entscheidende Passage lautet (abweichend von der Erstpublikation):

Schwurgötter sind Šamaš, Sonnengott und Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, Adad, der Wettergott, der in Nordmesopotamien seit dem 2. Jt. v. Chr. eine enge Verbindung zur Gerichtsbarkeit hat, und Nabû, Gott der Schreibkunst, belegt⁸. Nabû hat traditionell keine Beziehung zur Rechtspflege, erreicht aber im 1. Jt. v. Chr. eine überragende Bedeutung und dürfte als persönliche Gottheit des Schwörenden angerufen worden sein⁹.

Der beschworene Gott war nicht nur Zeuge, sondern gleichzeitig Garant für den Wahrheitsgehalt der Behauptung des Schwörenden. Denn in einer Gesellschaft mit einem theistischen Weltbild, wie es die mesopotamische war, wonach die Götter nicht nur Schöpfer der Welt und deren Ordnung waren, sondern auch ständig in das menschliche Leben eingriffen, würde eine falsche Behauptung vor einer Gottheit nicht ohne Folgen bestehen können. Die magisch-religiöse Überlieferung belegt eindrucksvoll, dass das alltägliche Leben von der Furcht vor Unheil bringenden Mächten durchzogen war. Unglück, Not oder Krankheit konnten unter diesen Umständen leicht auf einen Meineid zurückgeführt werden. So heißt es zum Beispiel in einer Beschwörung aus der so genannten *lipšur*-Litanei, die im Rahmen eines magischen Abwehrrituals rezitiert wurde: „Auf das Leben [eines] Gottes [mag er, d. h. der Patient] einen Schwur [geleistet haben] und Lügengeschichten vor seinen Gott gebracht haben, er sei davon entbunden, es sei ihm getilgt!“¹⁰. Vor diesem Hinter-

² *de-e-nu ša msa-gi-bi ta* mhi-ni-dingir ina ugu udu.meš id-bu-<ub>-u-ni šum-ma mhi-ni-dingir a-na mdingir-lip-ḫur la ú-bi-la ina ša uru la it-me-i-u ma-a šum-ma udu.meš a-na msa-gi-bi la id-din*³ udu.meš mhi-ni-dingir a-na msa-gi-bi sum-an „²Prozess, den Sagību³ mit Hīnnī-il wegen der Schafe⁴ geführt hat. Wenn Hīnnī-il⁵ den Ilu-lipḫur nicht bringt⁶ (und) sie in Libbi-āli (= Assur) nicht (folgendermaßen) schwören: ⁷Wir schwören, dass (Hīnnī-il) die Schafe dem⁸ Sagību gegeben hat⁹ (dann) wird Hīnnī-il 3 Schafe¹⁰ dem Sagību geben“. Die Präposition *ana* in Z. 5 ist als *nota accusativi* zu verstehen; hierzu s. Hämeen-Anttila 2000, 77.

⁸ Šamaš: Donbaz/Parpola 2001, Nr. 312, Deller et al. 1995, Nr. 111. Adad: Jas 1996, Nr. 24. Nabû: Donbaz/Parpola 2001, Nr. 311.

⁹ S. allgemein Pomponio 1998–2001, 19–20.

¹⁰ Übersetzung nach Maul 2010, 144. Z. 92. Die Beziehung zwischen Recht und Religion war aber eine wechselseitige. Dank einer unveröffentlichten Ritualtafel aus Assur, die heute in Istanbul aufbewahrt wird, konnte Stefan Maul feststellen, dass *lipšur*-Litaneien im Rahmen des nam-érim-búr-ru-da-Rituals, des „(Verfahrens, um) einen Bann zu lösen“ rezitiert wurden. Die akkadische Bezeichnung desselben war *māmītu ana pašāri*. Bezeichnenderweise kann das Wort *māmītu* sowohl den „Eid“ als auch die Folgen eines verletzten Eides, also den Fluch meinen (s. CAD M 1, 189–195). In dem erwähnten Ritual steht es zudem für eine Erkrankung. Dazu Maul 2010, 135: „Der Umstand, daß *māmītu* auch als Bezeichnung einer Erkrankung Verwendung fand, zeigt, daß man das akute und durchaus charakteristische Krankheitsbild keineswegs als kennzeichnende Eigenart dieses Leidens betrachtete. Das eigentliche Wesen der als ‚Bann‘ bezeichneten Krankheit sah man vielmehr in einer massiven Störung im Verhältnis zwischen dem erkrankten Menschen und den Göttern. Eine Tabuüberschreitung, die als Eidesverletzung gegenüber den Göttern verstanden wurde, führte dieser Sichtweise zufolge zu einem rechtsverbindlichen Götterbeschluß, durch den über den Betroffenen der ‚Bann‘ verhängt wurde, der ihm die Sicherheit einer rechtlich garantierten Unantastbarkeit entzog. Erst dieser Zustand führte zu wahrnehmbaren Symptomen der Krankheit, die *māmītu*, ‚Bann‘ oder auch

grund verwundert es nicht, dass die eidespflichtige Partei manchmal zurückschreckte und den auferlegten Eid verweigerte, wenn sie sich ihrer Sache nicht ganz sicher war oder sich deren Unwahrheit bewusst war¹¹. Eine weltliche Bestrafung des Meineides ist in den neuassyrischen Texten nicht belegt¹².

Eine besondere Eidesformel ist nicht überliefert. Der Inhalt des Eides bezog sich auf die konkrete, spezifische Situation und wurde (vom Richter) vorab bestimmt. In den Texten wird der Eid in der üblichen Form eines Bedingungssatzes ohne Hauptsatz zum Ausdruck gebracht, und zwar in Form eines verneinten Bedingungssatzes für positive Aussagen und umgekehrt. Diese Formulierung lässt sich am besten dadurch erklären, dass der Eid mit einer Selbstverfluchung für den Fall der Verletzung der im Bedingungssatz enthaltenen Aussage verbunden war, in dem Sinne „wenn dieses nicht so sein sollte, will ich verflucht sein“. Die meisten Forscher gehen davon aus, dass der Fluch aus Furcht nicht niedergeschrieben wurde, aber bei der Eidesleistung sehr wohl ausgesprochen bzw. durch eine rituelle Handlung kundgetan wurde¹³. In diesem Fall muss die psychologische Wirkung des Eides umso größer gewesen sein.

Die Texte begründen die Auferlegung des Eides nicht, aber wir können davon ausgehen, dass er grundsätzlich bei unvollständiger Beweislage angeordnet wurde. Die meisten Streitfälle gehen auf nicht beglichene Schulden zurück. Nach einer

„Hand des Bannes“ genannt wurde“. Siehe auch die Beschwörungsserie *šurpu*: Reiner 1958, S. 15, Z. 82–86.

- 11 Jas 1996, Nr. 24 und 46. Vgl. in diesem Zusammenhang Lafont 2000, 29: „Celui qui n'est pas sûr de son droit ou de sa conscience ne risquera pas le parjure et évitera d'affronter la divinité. Le juge dispose ainsi d'un moyen efficace pour favoriser celui qu'il croit sincère et démasquer l'éventuel menteur. La terreur qu'inspirent les représailles divines garantit la bonne foi du jureur, beaucoup mieux que les menaces d'amende ou de contrainte par corps qu'utilisent les systèmes positivistes“. Nichtsdestotrotz wurden Meineide geleistet. Hierzu Kleber 2007 mit einem Beispiel aus der spätbabylonischen Zeit.
- 12 Sie taucht allem Anschein nach erst in der spätbabylonischen Zeit auf. Hierzu Ries 1999.
- 13 Vgl. Frymer-Kensky 1979, 46: „Although the dire penalty is usually not preserved it must either have been indicated by a non-verbal action, or as seems very likely, the statement may have clearly indicated the consequences, but the explicit self-curse was not recorded (possibly because of a fear that the full repetition of the self-curse would automatically call it into effect).“ Anders S. Parpola in Parpola/Watanabe 1988, XL: „Since the Neo-Assyrian formulae begin with the conjunction *šumma*, which usually means ‚if‘, they have in some editions been rendered as conditional sentences, but this is a mistake. These formulae have no more to do with conditional sentences than the corresponding formulae in other dialects of Akkadian; their origin may lie in oath-bound conditional clauses (‚I'll be damned if ...‘), but in their actual usage they simply are the linguistic form of a solemn statement in this dialect. [...] The specific meaning of the formulae resided in their subjunctive predicates, which when negated indicated a positive vow or pledge, and when positive, a negative one. Thus a subjunctive expression like (*šumma*) *la taqabbûni* ‚you shall say‘ was functionally more or less equivalent to indicative *taqabbi* ‚you will say‘, the only difference being – as in English – that the former was more solemn and binding than the latter.“

Prozessurkunde aus Assur aus der post-kanonischen Zeit (621 oder 616) musste ein gewisser Urdu-Nanāia an einem bestimmten Tag schwören, dass er den Kaufpreis für gewisse Leute, die nicht näher beschrieben werden, einem Mann namens Lū-šakin schuldet, aber bereits bezahlt habe¹⁴. Der Wortlaut des Eides legt nahe, dass ein Kreditkauf den Hintergrund des Streites bildete. Wir kennen die Beweisführung leider nicht, aber offenbar war Urdu-Nanāia nicht in der Lage, die Zahlung des Preises durch eine Urkunde oder durch Zeugen zu belegen, so dass nur ein Reinigungs-eid die Sachlage klären konnte¹⁵.

Der Eid war prozessentscheidend. Dies lässt sich vornehmlich daran erkennen, dass an jede Eidesanordnung ein Urteil folgender Art gekoppelt ist: Leistet der Beschuldigte den Eid, wird er freigesprochen¹⁶, weigert er sich¹⁷, muss er seinen Kläger befriedigen¹⁸. In unserem Beispiel hätte Urdu-Nanāia bei Eidesverweigerung dem Lū-šakin eine halbe Mine Silber zahlen müssen. Urteile, die von dem Erbringen oder Nicht-Erbringen eines Beweises abhängig sind, werden bedingte Endurteile

14 Radner 1997, Nr. 2: ¹ina u₄.1.kam šāⁱlⁱdu₆²m^rir-na-na-a ina šā³na-da-ba-ak-te⁴ma-a šum₄-ma kas-pi šā un.lme! ⁵a-na^mlu-šā-kin la igi-liā! ⁶la a-din-u-ni šum₄-ma [i-ta]-[ma] ⁷za-ku šum₄-ma ta* š[ā dingir] ⁸i-ti'-ra 1/2! [ma.na] ⁹um-an „Am ersten Tag des Monats Tašrītu² (wird) Urdu-Nanāia in dem³ nadabaktu (folgendermaßen schwören):⁴ Ich schwöre, dass ich den Kaufpreis für die Leute⁵ dem Lū-šakin geschuldet habe⁶ (und) dass ich (ihn) bezahlt habe⁷. Wenn er schwö[rt],⁸ ist er freigesprochen. Wenn er vo[n der Gottheit]⁹ zurückkehrt, wird er eine halbe [Mine]⁹ zahlen“.

15 Radner 1997, Nr. 1 und Zusammenfassung auf S. 125 hat die Eidesanordnung mit einer Kaufurkunde in Verbindung gebracht, die den Ausgangspunkt des Rechtsstreites gewesen sein soll. Nach dieser Urkunde hatte Urdu-Nanāia von Lū-šakin eine Sklavin und ihre Tochter, ein entwöhntes Kleinkind, für 1 Mine 33 Schekel Silber erworben. Einschränkend muss bemerkt werden, dass dieser Kauf nach den letzten Rekonstruktionen der Eponymenabfolge in post-kanonischer Zeit schon einige Jahre zurücklag (628 oder 625). Unabhängig davon könnte durchaus ein schriftlicher Vertrag vorhanden gewesen sein, da Personenkäufe reichlich überliefert sind. In diesem Fall müsste man davon ausgehen, dass der Kläger einen Gegenbeweis erbringen konnte, z. B. in Form einer Schuldurkunde über den kreditierten Kaufpreis. Hierzu s. zuletzt Faist 2012, 212–213.

16 Das benutzte Verb ist *zakū* „klar, rein, gereinigt (von Schuld und Ansprüchen), straffrei sein, werden“, weshalb sich in der Fachliteratur der aus dem europäischen Früh- und Hochmittelalter stammende Begriff „Reinigungseid“ eingebürgert hat. Das Verb kommt sowohl im kultischen als auch im alltäglichen Kontext vor, s. CAD Z s. v. *zakū*.

17 Die Texte formulieren diesen Passus mit der Redewendung *issu libbi ili tuāru* „von der Gottheit zurückkehren“ (Donbaz/Parpola 2001, Nr. 311, Radner 1997, Nr. 2, Dalley/Postgate 1984, Nr. 70, Faist 2007, Nr. 63⁹). Varianten dazu sind: *issu pān* (Göttername) *tuāru* (Jas 1996, Nr. 24) und *tuāru* ohne Komplement (Jas 1996, Nr. 46). In zwei Fällen wird die Handlung durch *lā tamū* „nicht schwören“ beschrieben (Radner 2002, Nr. 123, Faist 2007, Nr. 45).

18 Eine Alternative dazu stellte der Vergleich an der Eidesstätte dar, der in der altbabylonischen Zeit häufig vorkommt (Dombradi 1996, 340), in den neuassyrischen Urkunden aber nie explizit erwähnt wird. Es war aber offenbar möglich, dem geleisteten Eid durch einen „Gegeneid“ zu widersprechen. In solch einer Situation wurden die Parteien zum Gottesurteil (Ordal) geschickt. Dazu Faist 2014.

oder Beweisurteile genannt. Nach Gerhard Ries resultieren Beweisurteile durch Eid aus einer Zweiteilung des gerichtlichen Verfahrens, die wiederum darauf zurückzuführen sei, dass der (weltliche) Richter für die Abnahme eines Eides nicht zuständig war. „Die schwierigen Rituale, die mit der Eidesleistung verbunden waren, und vielleicht auch das Interesse der Priesterschaft, den den Eid umgebenden religiösen Bereich unter eigener Kontrolle zu behalten, dürften der Grund für den Mangel an dieser Kompetenz gewesen sein“¹⁹.

Die neuassyrischen Prozessurkunden geben den Ort der Eidesleistung nicht an. Die Tatsache, dass diese vor einer Gottheit stattfand, weist jedoch darauf hin, dass an erster Stelle der Tempel als Eidesstätte in Frage kommt²⁰. Angesichts des restriktiven Zugangs, der zumindest in den Hauptheiligtümern der wichtigsten Städte herrschte, ist es äußerst unwahrscheinlich, dass die Eidesleistungen im inneren Tempelbereich erfolgten²¹. In dieser Hinsicht kann in den altbabylonischen Urkunden, die allgemein expliziter als die neuassyrischen sind, alternativ zum Tempel ein Tempeltor angeführt sein²². Auch in altassyrischer Zeit (20. bis 18. Jh. v. Chr.) wurden Eide im „Tor des Gottes (= Aššur)“ (*bāb ilim*) geleistet²³.

Es ist zudem unwahrscheinlich, dass die Götterstatuen, die bei Prozessionen im Rahmen von Kultveranstaltungen durchaus hinausgeführt wurden, ihre Cellae für einen Beweiseid verließen. Vielmehr dürften die Eidesleistungen vor Göttersymbolen (*šurinnu*) stattgefunden haben, die genauso wie das anthropomorphe Götterbild Formen göttlicher Präsenz darstellten²⁴. Auf einem Kultsockel aus der mittelassyrischen Zeit (2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.) sind zwei auf einer Stange (*urigallu*) montierte Symbole des Richter- und Sonnengottes Šamaš dargestellt, die jeweils von einem

19 Ries 1989, Zitat auf S. 80.

20 Altbabylonische Texte lehren uns aber, dass die Göttersymbole bei bestimmten Sachlagen den Tempel verlassen konnten und der Eid am Ort der gerichtlichen Auseinandersetzung stattfinden konnte. Hierzu s. Harris 1965, 217–219.

21 Waerzeggers 2008 hat für Babylonien im 1. Jt. v. Chr. den begrenzten, abgestuften Zugang zu den Tempeln eindrücklich dargelegt. Für Assyrien fehlen m. W. entsprechende Studien, obgleich eine vergleichbare Situation vorausgesetzt werden kann. Siehe allgemein Menzel 1981, 4–5 und 8.

22 Dombradi 1996, 78–81. Vgl. auch Codex Ešnunna (19./18. Jh. v. Chr.), Paragraph 37 (Roth 1997², 65): Der Göttereid (*nīš ili*) wird am Tor / im Tempel des Tišpak (*ina bāb Tišpak*, Variante: *ina bū Tišpak*) geschworen. Für die spätbabylonische Zeit s. Sandowicz 2012, 91–95.

23 Veenhof 2003, 442. In einer Inschrift des mittelassyrischen Königs Adad-nārāi I. (1295–1264 v. Chr.) ist ein „Tor des (Eides beim) Leben des Landesgottes“ (*bāb nēš ili māti*) belegt (Grayson 1987, 140, Z. 36).

24 In dem mittelassyrischen Tukultī-Ninurta-Epos wird auf einen Eid im diplomatischen Kontext Bezug genommen (siehe CAD Š III, 345b und Foster 2005³, 300 für den größeren Zusammenhang). Es wird berichtet, dass der babylonische König Kaštilijaš den Eid, den er vor einem Göttersymbol (*šurinnu*) schwor und durch den er sich vermutlich verpflichtete, freundschaftliche Beziehungen zu Assyrien zu halten, nicht eingehalten habe, weshalb er den Zorn der Götter auf sich zog. Auf diese Weise wurde der Gegner disqualifiziert und letztendlich die Eroberung Babyloniens durch Tukultī-Ninurta I. gerechtfertigt.

lahmu-Dämon getragen werden (Abb. 1)²⁵. Zwischen ihnen steht ein Beter, höchstwahrscheinlich König Tukultī-Ninurta I. (1233–1197 v. Chr.). Anstelle des Beters könnte man sich genauso einen Schwörenden vorstellen, der im Rahmen eines Beweisverfahrens einen Eid vor Göttersymbolen ablegt. Dass diese Symbole auch als architektonische Elemente gestaltet wurden und Teil eines (inneren oder äußeren) Tempeltores sein konnten, legt eine Passage über den Bau des Tempels des Mondgottes *Sîn* in *Ḫarrān/Ḫarrānu* aus der Zeit Assurbanipals (668–630 v. Chr.) nahe:

„Zwei silberne *lahmu*-Dämonen aus *ešmarū*-Metall (einer Silberlegierung), die Göttersymbole festhalten, meine königlichen Handlungen gedeihen lassen (und) den Ertrag des Gebirges und des Meeres eintreffen lassen, stellte ich im Tor des *Eḫulḫul* auf“²⁶.



Abb. 1: Kultsockel Tukultī-Ninurtas I. (1233–1197 v. Chr.) aus Assur. Heute im Vorderasiatischen Museum in Istanbul. Foto: Juan Aguilar.

25 Der Kultsockel wurde im Eingangsbereich zum Ištar-Tempel in Assur gefunden, sicherlich nicht an seinem ursprünglichen Standort. Grabungsfotos bei Andrae 1977², 75, Abb. 53 und 157, Abb. 135.

26 Borger 1996, 143, T III 7–12 (mit Übersetzung auf S. 207): ⁷2 *d*lāḫ-me ⁸eš-ma-re-e ša ti-iš-bu-tú ⁹giš *šu-ri-in-ni* ¹⁰mu-šal-li-mu kib-si lugal-ti-ia ¹¹mu-še-ri-bu ḫi-šib kur-i u tam-tim ¹²ina ká é.ḫul.ḫul ul-ziz.

Die Darstellung der Symbole auf dem Kultsockel ist ebenfalls vor diesem Hintergrund zu deuten.

Göttersymbole im Zusammenhang mit einem Beweiseid sind im altbabylonischen und altassyrischen Material hinreichend belegt²⁷. Es ist vielleicht kein Zufall, dass dort häufig Waffen (*kakkum*) als Göttersymbole zu finden sind, die teilweise spezifiziert werden, wie zum Beispiel das Schwert des Aššur (*patrum ša aššur*) in den altassyrischen Texten. Eine bemerkenswerte Urkunde aus der spätbabylonischen Zeit (6.–5. Jh. v. Chr.) zeigt, wie der Eid vor einer Götterwaffe verstanden wurde²⁸. Der Text gibt den Inhalt eines Eides wieder, der im Verlauf eines Prozesses durch einen gewissen Kudurru vor der Waffe des Marduk, die bei ihrem Namen Muštēšir-ḫabli (wörtlich „Der, der dem Geschädigten zum Recht verhilft“) genannt wird, abgelegt wurde²⁹. Von besonderem Interesse sind die abschließenden Worte: „Du, Muštēšir-ḫabl(a), bist der große Herr, zu dem Kudurru gekommen ist. Sicher (– ich schwöre es –) komme ich nicht zu Unrecht; prüfe mein Herz! (Andernfalls) bedecke(?) (meinen) Leib mit Bösem, töte (meine) Gattin, vernichte (meine) Kinder und lasse mich deine große Strafe, die Wassersucht, die (scil. die Strafe) nicht getilgt werden kann, erleiden!“³⁰. Dementsprechend soll die Mardukwaffe den Schwörenden und seine Familie im Falle des Meineides heimsuchen. Die Tatsache, dass der Fluch auch die Familie betraf, dürfte als zusätzliches Mittel gegen den Eidbruch gewirkt haben.

Über das Ritual des Eides gibt es in den neuassyrischen Prozessurkunden kaum Hinweise³¹. Anwesend waren wohl neben dem Priester der Prozessgegner und zumindest gelegentlich auch andere Zeugen³². In zwei Texten aus der postkanonischen Zeit (d. h. zwischen 648 und 612 v. Chr.) wird mit aller Wahrscheinlichkeit auf ein Reinigungsritual Bezug genommen³³. Der eine Text stammt aus Kalḫu/Nimrūd und

27 Dombardi 1996, 85–86 und für das Altassyrische zuletzt Michel 1996. Siehe ferner Sandowicz 2012, 63–64.

28 Streck 1993. Es handelt sich um die Urkunde UET 4, 171.

29 Zu Muštēšir-ḫabli s. Kreberek 2006–2008, 357–358.

30 Übersetzung nach Streck 1993, 63, Z. 8–17. Die Tontafel hat die Form einer Axtklinge und verkörpert vermutlich die Mardukwaffe selbst.

31 S. allgemein Sandowicz 2012, 100–103.

32 In der Eidesverfügung, die im Folgenden besprochen wird, befindet sich unter den Zeugen höchstwahrscheinlich ein Priester des Nabû, der den Eid abzunehmen haben dürfte (s. Dalley/Postgate 1984, 131, *Commentary*). Ob es eine Schwurtaxe gab, ist leider nicht auszumachen.

33 In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, dass beide Texte in denselben Zusammenhang gehören, obgleich dieser unterschiedlich gedeutet wird. J. N. Postgate in Dalley/Postgate 1984, 131, *Commentary* meint, dass die Urkunden jeweils „some installation in the temple favoured for the taking of oaths“ nennen, ohne sie jedoch genauer zu präzisieren. Radner 1997, 123–124, Villard 2000, 179–180 und Letzterem folgend Démare-Lafont 2006–2008, 89a sind der Auffassung, dass die Texte auf eine Ordalprozedur anspielen, was mir nicht einleuchtet, da von einem Ordal (*hursānu*) nicht die Rede ist. K. Radner begründet ihre These mit Hinweis auf „das ‚wäs-

legt zwei Personen einen Eid auf, den sie am 1. Tag des Monats Šabātu (des elften Monats im assyrischen Kalender), also am siebten Tag nach Ausstellung der Urkunde schwören müssen³⁴. Durch diesen Eid sollen sie die Beschuldigung des Majordomus des Palastes, ihre Pflichten (als Landpächter?) nicht eingehalten zu haben, zurückweisen. Von Bedeutung in diesem Zusammenhang ist der Hinweis, dass sie *ina narmakte ša zuqāri* (geschrieben *i-nar-ma-ak-te ša zu-qa-ri*) „an/bei dem *narmaktu* des *zuqāru*“ schwören sollen. Der Terminus *narmaktu* bezeichnet ein Waschbecken aus Metall, das auch als Beutestück in neuassyrischen Königsinschriften vorkommt³⁵. Die Bedeutung von *zuqāru*, ein Hapax legomenon, bleibt unklar³⁶. Im altbabylonischen Gerichtsverfahren ist in Verbindung mit einem Beweiseid eine Reinigungszeremonie durch Besprengung mit Wasser (*mê salāḫum*) nachgewiesen³⁷. Ich möchte eine ähnliche rituelle Handlung in unserem Text vermuten.

In der bereits erwähnten Urkunde aus Assur soll Urdu-Nanāia am 1. Tag des Monats Tašrītu (des siebten Monats im assyrischen Kalender) *ina libbi nadabakte* „in dem *nadabaktu*“ schwören³⁸. Die Wörterbücher verbuchen diese Stelle isoliert und ohne Übersetzung unter dem Stichwort *nabaktu*, das normalerweise eine Bewässerungseinrichtung bezeichnet³⁹. Der präpositionale Ausdruck *ina libbi* „in“ suggeriert, dass wir es vermutlich mit einer begehbaren Anlage zu tun haben. Ich gehe davon aus, dass sie sich im Tempelbereich befand. Das zugrunde liegende Verb *tabāku* „hinschütten, (Flüssiges) vergießen“ lässt zudem an fließendes bzw. klares Wasser (im Gegensatz zu stehendem Wasser) denken. Die Ausgrabungen in Assur haben zwei Installationen zutage gebracht, die der kultischen Reinigung gedient haben sollen und vielleicht mit dem Begriff *nadabaktu* in Verbindung gebracht

serige‘ Umfeld“ der beiden Schlüsselbegriffe *narmaktu* und *nadabaktu* (hierzu siehe weiter unten). P. Villard verweist seinerseits auf eine Prozessurkunde aus Assur (Deller et al. 1995, Nr. 111), die ein Ordal in Verbindung mit einer Eidesleistung erwähnt.

34 Dalley/Postgate 1984, Nr. 70. Aufgrund der wenigen Belege ist es nicht möglich zu überprüfen, inwiefern die in den Hemerologien genannten günstigen oder ungünstigen Tage für eine Eidesleistung von Bedeutung für die Rechtspraxis waren. Im diplomatisch-politischen Bereich (Treueide) wurden diese durchaus beachtet (siehe z. B. Parpola 1993, Nr. 5 und 6). Für die spätbabylonische Zeit s. Sandowicz 2012, 95–99.

35 AHW 747b, CAD N I, 360b. Siehe ferner Jas 1996, 86: „cistern“ (ohne Kommentar).

36 Siehe Dalley/Postgate 1984, 131, Note 4 für verschiedene Deutungsvorschläge sowie zuletzt Radner 1997, 124 mit der m. E. plausibelsten Idee: „Aufgrund des Kontexts wäre an eine *purās*-Form des Verbums *zakāru*, neuassyrisch auch *zaqāru* ‚schwören‘ zu denken“.

37 Ries 1989, 61–63 und Dombradi 1996, 333 mit Anm. 2196. Beide Autoren verweisen auf die Sammlung von Rechtsformulierungen *ana ittišu*, die ebenfalls die Handlung „mit Wasser besprengen“ (*mê salāḫum*) im Zusammenhang mit einer Eidesleistung belegt (Landsberger 1937, 77: Taf. 6, Kol. I, Z. 44).

38 Leider ist das Ausstellungsdatum der Urkunde nicht mehr erhalten, so dass die Zeitspanne bis zur Eidesleistung nicht ermittelt werden kann.

39 AHW 766a, CAD N II, 117b. Siehe außerdem Jas 1996, 85: „gully“, Radner 1997, 123: „Regulierungsvorrichtung eines Kanals“ (mit Fragezeichen), Villard 2000, 179: „ravin“ („Il s’agit peut-être d’un torrent ou d’une cascade ...“).

werden können. Die erste Anlage besteht aus flachen Ziegelbecken, die im Vorhof des Aššur-Tempels gefunden wurden (Abb. 2). In der Grabungspublikation wird sie folgendermaßen beschrieben:

„Mitten auf dem Vorhofe befand sich eine ziemlich komplizierte Wasseranlage, die sich bereits im Bau Šamši'adads nachweisen lässt und die dann im Laufe der Zeit mehrfach erneuert und verändert worden ist. Ihr dienten hauptsächlich die westlichen Räume des Zingels, die ein Sammelbecken und verschiedene Vorbecken enthielten, die möglicherweise zur Klärung des Wassers gedient haben. Eine aus diesen Becken kommende Wasserleitung über- oder unterschritt dann die westliche Straße des Vorhofes und speiste eine Gruppe flacher, rechteckiger Becken, die zwischen dem westlichen und dem östlichen Zugang zum Tempel liegen. Hier verteilte sich das von Westen kommende Wasser in die einzelnen Becken, die von allen Seiten benutzt werden konnten. Der Abfluss erfolgte wie bei allem Abwasser nach dem Hauptziel. Woher das Wasser genommen wurde, ließ sich nicht bestimmt ermitteln. [...] Man kann wohl annehmen, dass diese Becken zum Gebrauch der Tempelbesucher bestimmt waren, damit sie die nötigen rituellen Waschungen vornehmen konnten, die ihnen den Zutritt zum Tempel erlaubten, ähnlich wie die Vorrichtungen für fließendes Wasser in den Moscheen“⁴⁰.

40 Haller 1955, 31a. Die Beschreibung der Anlage in den einzelnen Epochen erfolgt auf S. 34–36 (altassyrische Zeit), 50–52 (mittelassyrische Zeit), 67–68 (neuassyrische Zeit). Die Becken waren 40 bis 50 cm tief.

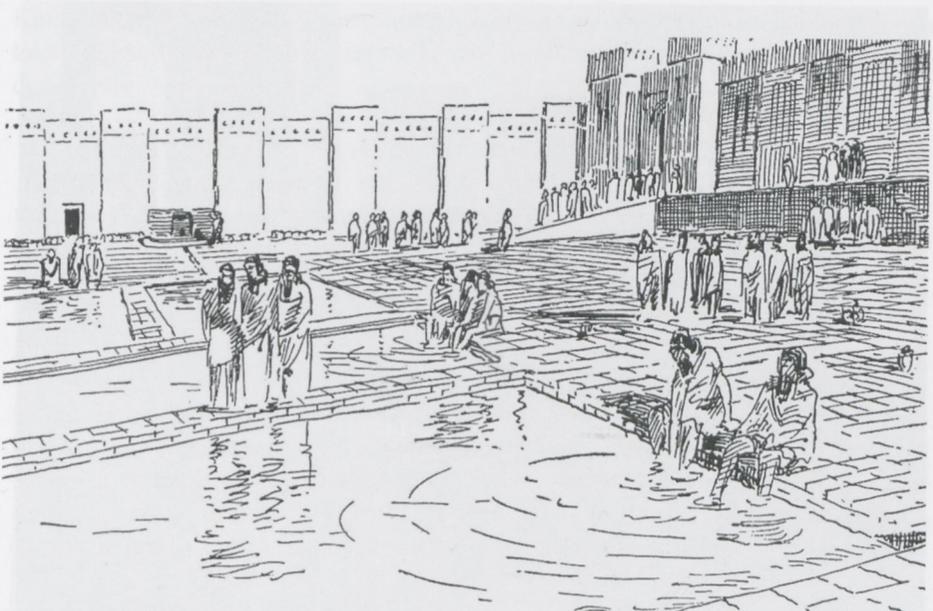


Abb. 2: Vorhof des Aššur-Tempels in Assur. Rekonstruktionszeichnung von W. Andrae. Aus: Andrae 1977², 52, Abb. 34.

Während der Regierungszeit Sanheribs (704–681 v. Chr.) wurde das Pflaster des Vorhofes um zwei Meter erhöht und die flachen Becken wurden allem Anschein nach nicht wieder errichtet. Ihre Funktion übernahm ein mit Reliefs kunstvoll geschmücktes Basaltbecken, das sich in dem neu errichteten Ostanbau befand und von einem tiefen Brunnen gespeist wurde, der in der Nähe war⁴¹. Es wurde in unzähligen Bruchstücken aufgefunden und im Vorderasiatischen Museum in Berlin rekonstruiert (Abb. 3). An den vier Ecken des Wasserbeckens und auf der Mitte jeder Seite steht jeweils eine Gottheit, die ein Gefäß in den Händen hält, das vom Himmel herunterströmendes Wasser auffängt und auf die Erde weiterleitet. Die Wassergottheiten sind jeweils von einer Männerfigur mit Fischumhang flankiert.

41 Haller 1955, 72–73 und Katalog Staatliche Museen zu Berlin 1992, 175. Das Becken war 1,18 (außen) bzw. 1,07 m (innen) hoch und jede Seite war 3,12 (außen) bzw. 2,60 m (innen) lang. Das Fassungsvermögen betrug 4,73m³.



Abb. 3: Basalt-Wasserbecken aus dem Ostanbau des Aššur-Tempels in Assur. Heute im Vorderasiatischen Museum in Berlin. Foto: bpk / Vorderasiatisches Museum, SMB / Olaf M. Teßmer.

Unsere Assur-Urkunde nennt die Schwurgottheit, in deren Tempel sich das *nadabaktu* befunden haben dürfte, nicht. Da sie aus der Zeit nach Sanherib stammt, kommen die flachen Becken im Aššur-Tempel nicht in Frage. Dennoch dürften ähnliche Vorrichtungen, vielleicht nicht so aufwendig gestaltet, auch in anderen Tempelhöfen vorhanden gewesen sein. So hat Walter Andrae in einer seiner beeindruckenden Rekonstruktionszeichnungen in Anlehnung an den Befund des Assur-Tempels flache Wasserbecken im Hofpflaster des Anu-Adad-Tempels in Assur angenommen (Abb. 4)⁴². Wir dürfen also davon ausgehen, dass im Zusammenhang mit einer Eidesleistung eine kultische Reinigung stattfinden konnte. Ob der Eid darüber hinaus von bestimmten Gesten seitens des Schwörenden begleitet wurde, ist den Quellen leider nicht zu entnehmen⁴³. Die beiden angeführten Texte aus

42 Andrae 1977², 72 (Abb. 51).

43 Vgl. Veenhof 1991, 449: Zitat eines altassyrischen Protokolls, in dem der Ausdruck „die Hand erheben“ für die Eidesleistung im Zusammenhang mit einer Zeugenaussage steht. Vgl. ferner Charpin 1990: Der Ausdruck *lipit napištim* „das Anfassen der Kehle“ bezeichnet den Eid, der in altbabylonischer Zeit einen paritätischen Vertrag zwischen zwei Staaten begründet.

Kalḫu/Nimrūd und Assur lassen immerhin erkennen, dass die rituellen Handlungen lokal geprägt waren und sich ihre konkrete Ausführung von Ort zu Ort unterscheiden konnte.

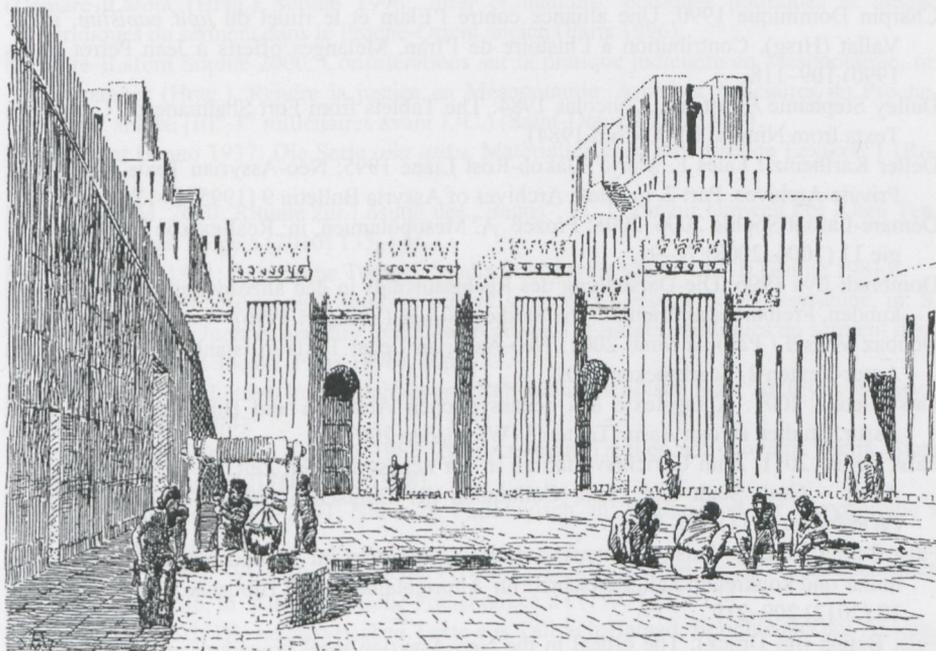


Abb. 4: Hof des Anu-Adad-Tempels in Assur. Rekonstruktionszeichnung von W. Andrae. Aus: Andrae 1977², 72, Abb. 51.

Literatur

- Andrae Walter 1977²: Das wiedererstandene Assur (München 1977²).
- Borger Rykle 1996: Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals (Wiesbaden 1996).
- Charpin Dominique 1990: Une alliance contre l'Elam et le rituel du *lipit napištim*, in: F. Vallat (Hrsg), Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot (Paris 1990) 109–118.
- Dalley Stephanie / Postgate J. Nicolas 1984: The Tablets from Fort Shalmaneser, Cuneiform Texts from Nimrud III (Oxford 1984).
- Deller Karlheinz / Fales F. Mario / Jakob-Rost Liane 1995: Neo-Assyrian Texts from Assur Private Archives. Part 2, in: State Archives of Assyria Bulletin 9 (1995) 3–136.
- Démare-Lafont Sophie 2006–2008: Prozeß. A. Mesopotamien, in: Reallexikon der Assyriologie 11 (2006–2008) 72–91.
- Dombradi Eva 1996: Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden, Freiburger altorientalische Studien 20,1–2 (Stuttgart 1996).
- Donbaz Veysel / Parpola Simo 2001: Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul, Studien zu den Assur-Texten 2 (Saarbrücken 2001).
- Faist Betina 2007: Alltagstexte aus neuassyrischen Archiven und Bibliotheken der Stadt Assur, Studien zu den Assur-Texten 3 (Wiesbaden 2007).
- Faist Betina 2011: Zum Gerichtsverfahren in der neuassyrischen Zeit, in: J. Renger (Hrsg.), Assur – Gott, Stadt und Land, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, Bd. 5 (Wiesbaden 2011) 251–266.
- Faist Betina 2012: B. Faist, Der neuassyrische Kaufvertrag im Spannungsfeld zwischen Formular und konkretem Fall, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 18 (2012) 209–219.
- Faist Betina (im Druck): The ordeal in the Neo-Assyrian legal procedure, in: S. Gaspa / A. Greco / D. Morandi Bonacossi / S. Ponchia / R. Rollinger (Hrsg.), From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014, Alter Orient und Altes Testament 412 (Münster 2014) 189–200.
- Foster Benjamin R. 2005³: Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature (Bethesda, Maryland 2005³).
- Frymer-Kensky Tikva S. 1979: The Judicial Ordeal in the Ancient Near East, 2 Bd., PhD Yale University 1979 (University Microfilms International 8002726).
- Grayson Kirk A. 1987: Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, Volume 1 (Toronto 1987).
- Haller Arndt 1955: Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš-Tempel in Assur, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 67 (Berlin 1955).
- Hämén-Anttila Jaakko 2000: A Sketch of Neo-Assyrian Grammar, State Archives of Assyria Studies 13 (Helsinki 2000).
- Harris Rivkah 1965: The journey of the divine weapon, in: Assyriological Studies 16 (1965) 217–224 (Festschrift Benno Landsberger).
- Jas Remko 1996: Neo-Assyrian Judicial Procedures, State Archives of Assyria Studies 5 (Helsinki 1996).
- Katalog Staatliche Museen zu Berlin (Hrsg.) 1992: Das Vorderasiatische Museum (Mainz am Rhein 1992).

- Kleber Kristin 2007: Zum Meineid und zu seiner Bestrafung in Babylonien, in: Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 13 (2007) 23–38.
- Krebernik Manfred 2006–2008: Richtergott(heiten), in: Reallexikon der Assyriologie 11 (2006–2008) 354–361.
- (Démare-)Lafont (Hrsg.) Sophie 1996: Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien (Paris 1996).
- (Démare-)Lafont Sophie 2000: Considérations sur la pratique judiciaire en Mésopotamie, in: F. Joannès (Hrsg.), *Rendre la justice en Mésopotamie: Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III^e–I^{er} millénaires avant J.-C.)* (Saint-Denis 2000) 15–34.
- Landsberger Benno 1937: Die Serie *ana ittišu*, Materialien zum sumerischen Lexikon 1 (Roma 1937).
- Maul Stefan M. 2010: Rituale zur Lösung des „Banns“, in: *Texte zur Umwelt des Alten Testaments Neue Folge* 5 (2010) 135–146.
- Menzel Brigitte 1981: Assyrische Tempel, *Studia Pohl Series Maior* 10/I–II (Rome 1981).
- Michel Cécile 1996: Hommes et femmes prêtent serment à l'époque paléo-assyrienne, in: S. Lafont (Hrsg.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien* (Paris 1996), 105–123.
- Parpola Simo 1993: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, *State Archives of Assyria X* (Helsinki 1993).
- Parpola Simo / Watanabe Kazuko 1988: *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, *State Archives of Assyria II* (Helsinki 1988).
- Pomponio Francesco 1998–2001: Nabû. A. Philologisch, in: *Reallexikon der Assyriologie* 9 (1998–2001) 16–24.
- Radner Karen 1997: Vier neuassyrische Privatrechtsurkunden aus dem Vorderasiatischen Museum, Berlin, in: *Altorientalische Forschungen* 24 (1997) 115–134.
- Radner Karen 2002: Die neuassyrischen Texte aus Tall Šēḫ Ḥamad, *Berichte aus der Ausgrabung Tall Šēḫ Ḥamad / Dūr-Katlimmu*, Bd. 6 (Berlin 2002).
- Radner Karen 2003: Neo-Assyrian Period, in: R. Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, *Handbuch der Orientalistik, Section I*, vol. 72/2 (Leiden 2003) 883–910.
- Reiner Erica 1958: Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations, *Archiv für Orientforschung Beiheft* 11 (Graz 1958).
- Ries Gerhard 1989: Altbabylonische Beweisurteile, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, Bd. 106 (1989) 56–80.
- Ries Gerhard 1999: Zur Strafbarkeit des Meineids im Recht des Alten Orients, in: V. Beuthien / M. Fuchs / H. Roth / G. Schieman / A. Wacke (Hrsg.), *Festschrift für Dieter Medicus zum 70. Geburtstag* (Köln/Berlin/Bonn/München 1999) 457–468.
- Roth Martha 1997²: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Atlanta, Georgia 1997²).
- Sandowicz Małgorzata 2012: *Oaths and Curses. A Study in Neo- and Late Babylonian Legal Formulary*, *Alter Orient und Altes Testament* 398 (Münster 2012).
- San Nicolò Mariano 1938: Eid, in: *Reallexikon der Assyriologie* 2 (1938) 305–315.
- Streck Michael P. 1993: Kudurrus Schwur vor Muštēšir-ḥabli, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 83 (1993) 61–65.
- Veenhof Klaas R. 1991: Private summons and arbitration among the Old Assyrian traders, in: *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* 5 (1991) 437–459.

- Veenhof Klaas R. 2003: Old Assyrian Period, in: R. Westbrook (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Handbuch der Orientalistik, Section I, vol. 72/1 (Leiden 2003) 431–483.
- Villard Pierre 2000: Les textes judiciaires néo-assyriens, in: F. Joannès (Hrsg.), *Rendre la justice en Mésopotamie: Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III^e–I^{er} millénaires avant J.-C.)* (Saint-Denis 2000) 171–200.
- Waezeggars Caroline 2008: On the initiation of Babylonian priests, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 14 (2008) 1–38.

Abkürzungen

- AHw: Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 Bd. (Wiesbaden)
- CAD: *Chicago Assyrian Dictionary* (Chicago)