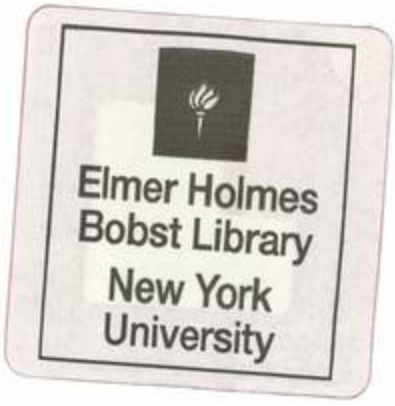
NYU - BOBST
31142 02735 1819
PJ327 .M8 1999
Die Liebe

DIE LIEBE IN DER ALTORIENTALISCHEN DICHTUNG

VON

BRIGITTE MUSCHE


Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University

DIE LIEBE IN DER ALTORIENTALISCHEN DICHTUNG

STUDIES IN THE HISTORY AND CULTURE OF THE ANCIENT NEAR EAST

EDITED BY

B. HALPERN AND M. H. E. WEIPPERT

VOLUME XV

DIE LIEBE IN DER ALTORIENTALISCHEN DICHTUNG

VON

BRIGITTE MUSCHE

BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1999

PJ
327
.M8
1999

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Musche, Brigitte:
Die Liebe in der altorientalischen Dichtung / von Brigitte Musche .
p. cm.—(Studies in the history and culture of the ancient Near East, ISSN 0169-9024 ; v. 15)
Includes bibliographical references.
ISBN 9004112138
1. Middle East—Literatures—History and criticism. 2. Poetry, Ancient—Middle East—History and criticism. 3. Love in literature.
I. Title. II. Series.
PJ327.M8 1999
809'.933543—dc21 98-53958
CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Musche, Brigitte:
Die Liebe in der altorientalischen Dichtung / von Brigitte Musche. -
Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1999
(Studies in the history and culture of the ancient Near East ; Vol. 15)
ISBN 90-04-11213-8

ISSN 0169-9024
ISBN 90 04 11213 8

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Für Dich!

INHALTSVERZEICHNIS

Abbildungsverzeichnis x

Einleitung 1
Kapitel I Sumerische bis einschließlich kassitische Zeit 3
Kapitel II Neuassyrische und neubabylonische Zeit 44
Kapitel III Achaemenidische Zeit 73
Kapitel IV Hellenistische und parthische (arsakidische) Zeit 89
Kapitel V Sasanidische Zeit und deren Nachklänge 114
Zusammenfassender Kommentar 147

Abkürzungsverzeichnis 193
Literaturverzeichnis 195
Landkarten 205
Zeittafel 209
Index 213

DANKSAGUNG

Von etlichen Kollegen und Kolleginnen, besonders Fr. C. Gruber, M.A. und Herrn Dr. habil. St. Kroll erhielt ich Anregungen und Hilfen. Fr. Dr. I. Hoffmann übernahm, wie schon bei meinen anderen Publikationen, wieder die Mühe des Korrekturlesens. Mit herzlichem Dank bin ich ihr und den anderen verbunden.

Auch dem Herausgeber der Reihe, Herrn Prof. B. Halpern, sei an dieser Stelle für Rat gedankt. Nicht zuletzt gebührt auch dem Verlag für die schöne Drucklegung ein Wort des Dankes.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1.1 Etana-Mythos
E. Heinrich, Bauwerke in der Altsumerischen Bildkunst, 1957, 25, Abb. 20.

Abb. 1.2 Goldvase aus Hasanlu
I.J. Winter, A decorated breastplate from Hasanlu, Iran, 1980, 101, Abb. 74 (deutl. Umzeichn. entn.).

Abb. 1.3 Nippur, Inanna-Tempel (um 2700/2600 v.Chr.)
Lt. Inschrift der Göttin Inanna geweiht und dem Tempel gestiftet, B. Hrouda, Der Alte Orient, 1991, 218. W. Orthmann, Der Alte Orient, PKG 14, 1975, Taf. 20.

Abb. 1.4a, 1.4b Mâri, Ištar-Tempel (ca. 2500 v.Chr.)
A. Parrot, Syria 16, 1935, Taf. XX.2; s.a. 119, Abb. 9 (Rückansicht). Ders., Mari, 1945, Taf. 12.

Abb. 1.5 Hafāği, Sin-Tempel und House Area
H. Frankfort, Sculpture of the third millennium B.C. from Tell Asmar and Khafājah, OIP 44, 1939, Taf. 68, Nr. 88; Taf. 69, Nr. 90; Text 32 (Umzeichn. B. Musche).

Abb. 1.6 Çatal Hüyük
J. Mellaart, Çatal Hüyük, 1967, Taf. 83 (Schrein VI.A.30 = ca. 5950–5880 v.Chr.).

Abb. 1.7 Tepe Gaura
A.J. Tobler, Excavations at Tepe Gawra II, 1950, CLXIII, Nr. 86–88.

Abb. 1.8 Sūsa
A. v. Wickede, Prähistorische Stempelglyptik in Vorderasien, 1990, Nr. 619 (späte Uruk-Ğemdet Naṣr-Zeit).

Abb. 1.9 Orthmann a.O., Taf. 368 (Text 434).

Abb. 1.10 Orthmann a.O., Taf. 184 a (Text 302).

Abb. 1.11 Stele des Naramsin
J. Börker-Klähn, Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs, 1982, Taf. 26 k (Rekonstruktion, entn.).

Abb. 2.1 Stele der Libālli-šarrat

W. Andrae, Die Stelenreihen in Assur, WVDOG 24, 1913, 7, Abb. 3 (Abb. entn.); s.a. ders., Das wiedererstandene Assur, 1938, 54, Abb. 28. Vgl. B. Hrouda (Hrsg.), Das wiedererstandene Assur (zweite, durchges. u. erweit. Aufl.), 1977, 83, Abb. 59.

Abb. 2.2 Königin Naqīja, Bronzetafel
Börker-Klähn a.O., Taf. 220.

Abb. 2.3 Kamee Nebukadnezars II.
W. Szczepański, Babilon, 1923, Taf. 69, Fig. 245 (Umzeichn). Kat. Berlin, Mit sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients, Ausstell. 1997, 151, Abb. 160 (Foto).

Abb. 2.4 Orthmann, a.O., Taf. 247.

Abb. 2.5 J. Boese, Altmesopotamische Weihplatten, 1971, Taf. I, AG 1, AG 2 (Frühdyn. II).

Abb. 2.6 P. Amiet, La glyptique mésopotamienne archaique, 1980, Taf. 90, Nr. 1184, 1190 (Abb. entn. s.a. Taf. 88 ff.).

Abb. 2.7 P. Calmeyer, Reliefbronzen in babylonischem Stil. Eine westiranische Werkstatt des 10. Jahrhunderts v.Chr., 1973, 19, Abb. A 1.
J.-M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde Grec du VII^{e} au IV^{e} siècle avant J.-C., 1982, Taf. 9, Nr. 61.

Abb. 2.8a F. v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli III, 1902, 214, Abb. 105, Taf. XXXVII c.
Dentzer a.O., Taf. 7, Nr. 46.

Abb. 2.8b E. Meyer, Hettitica, AMI AS 2, 1930, 133, Abb. 2 (Ausschnitt).
Dentzer a.O., Taf. 9, Abb. 59 (Ausschnitt).

Abb. 2.8c H.Th. Bossert, Altanatolien, 1942, 197, Nr. 811.
Dentzer a.O., Taf. 8, Nr. 50, s.a. 53 (Umzeichn. B. Musche).

Abb. 2.9 Orthmann a.O., Taf. 362.

Abb. 2.10 M. v. Oppenheim, Der Tell Halaf, 1931, Taf. 45 b (Text 172).
ähnl. Einzelfiguren:
M. v. Oppenheim, Tell Halaf, Bd. 3, bearb. und herausg. v. A. Moortgat, 1955, Taf. 6–9 (s.a. Paar Taf. 146).
M. v. Oppenheim, Tell Halaf, Bd. 4, bearb. und herausg. v. B. Hrouda, 1962, Taf. 3.

Abb. 3.1 Skythische Schmuckplatte

	Kat. München, Gold der Skythen, 1984, 157, Abb. 83 (Umzeichn. B. Musche).
Abb. 3.2–3.4	M. Nollé, Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion, 1992, Taf. 167 (Taf. 3 b unteres Register), 168 (Taf. 4, unteres Reg.), 173 (Taf. 9, oberes Reg.).
Abb. 3.5	H. Kyrieleis, Throne und Klinen, 1969, Taf. 18:3 (Text 146).
	Dentzer a.O., Taf. 63, Abb. 348-R 85 (Text 578).
Abb. 3.6a, 3.6b	P. Briant, Darius, le Perses et l'Empire, 1992, 17, 151.
	H. Koch, Es kündet Dareios der König. . . . Vom Leben im persischen Großreich, 1992, 247, Abb. 176, 250, Abb. 179.
	A. Spycket, Women in Persian art, in: D. Schmandt-Besserat, Ancient Persia. The art of an empire, 1980, 43 ff. (nur Texthinw.).
Abb. 3.7	O.M. Dalton, The treasure of the Oxus. With other examples of early oriental metal-work, 2. Aufl. 1926, 43 f., Nr. 179; s.a. S. XXXVIII, Abb. 19. Koch a.O., 249, Abb. 178.
Abb. 4.1	Erotenohrringe (Goldohrringe)
	B. Musche, Vorderasiatischer Schmuck zur Zeit der Arsakiden und der Sasaniden, 1988, 68, Taf. XII, Typ 6.3.2 (Südrußland, Umzeichn. B. Musche).
Abb. 4.2	Amor und Psyche
	Sarkophag, Brit. Mus., London, Nr. 2320
	C.C. Schlam, Cupid and Psyche. Apuleius and the Monuments, 1997, Taf. X.2 (Foto).
Abb. 4.3a, b, c	Münzen
	Münze von Phraataces (Phraates V.) und Thea Musa, A.U. Pope/Ph. Ackerman, A survey of persian art, Vol. VII (2. Aufl.), 1967, Taf. 143 A (Umzeichn. B. Musche).
	Gemme einer unbekannten ptolemäischen Königin, Boston, Mus. of Fine Arts (Umzeichn. B. Musche). Von Thais ist keine Darstellung überliefert. Ähnlich wie diese unbekannte ptolemäische Königin hätte man sie sicherlich dargestellt.
	Büste der Königin Kleopatra VII. (Umzeichn. B. Musche), Brit. Mus., London.
Abb. 4.4–4.6	Musche a.O., 1988, 271, Taf. XCVIII, 15 (Gürtelschließe).

D. Collon, Ancient Near Eastern art, 1995, Abb. 159 (Gürtelschließe), 161 (Nadelkopf), 163 (Silberplatte). V.S. Curtis, Persian Myths, Brit. Mus. Press, 1993, 27.

Abb. 5.1 Taq-i Bostan, Großer Liwan
Sh. Fukai/K. Horiuchi, Taq-i-Bustan, 1972, Taf. II ff. (Umzeichn. B. Musche).

Abb. 5.2 Münze
G. Rawlinson, The seventh great oriental monarchy, 1876 (Neudruck 1976), 531 (Abb. leicht veränd. entn.); s.a. The Cambridge history of Iran, 3.1, 1983, Taf. 30.8 R. Göbl, Sasanidische Numismatik, 1968, 53 f., Tab. XII.

Abb. 5.3 Silberteller
P.O. Harper, Silver vessels of the Sasanian period, Vol. I, 1981, Taf. 34, Text 115 ff. (Umzeichn. B. Musche).

Abb. 5.4a Pope/Ackerman a.O., Taf. 229 A.

Abb. 5.4b B. Marschak, Silberschätze des Orients, 1986, Taf. 183.
W. Suslow, Die Ermitage, 1990, 126, Abb. 107 (7. Jh.n.Chr.).

Abb. 5.4c Harper a.O., Taf. 38, Text 198.

Abb. 5.5 Pope/Ackerman a.O., Taf. 230 A.

Abb. 5.6 A.C. Gunter/P. Jett, Ancient Iranian Metalwork, 1992, Nr. 18 (7. Jh.n.Chr.).

Abb. 5.7 Gunter/Jett a.O., Nr. 25 (7. Jh.n.Chr.).

Abb. 5.8 Dentzer a.O., Taf. 17, Abb. 98.

Abb. 5.9 Relief von Tang-e Qandil (in der Nähe von Širāz).
R.N. Frye, The Sasanian Bas-Relief at Tang-i Qandil, Iran 12, 1974, 188 ff., Taf. II/III (Umzeichn. B. Musche).

Abb. 5.10 Relief von Barm-e Delak bei Širāz
W. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, 1969, 224, Taf. 136 (Umzeichn. B. Musche).

Abb. 5.11 Relief von Sar Mašhad
L. Trümpelmann, Iranische Denkmäler, Lief. 5., Reihe II, Iranische Felsreliefs. A. Das sasanidische Felsrelief von Sar Mašhad, 1975, Taf. 7.

Abb. 6.1 Felsrelief von Sar-i Pol-i Zohab
E. Herzfeld, Am Tor von Asien, 1920, 4, Abb. 1 (Ausschnitt, leicht verändert v. B. Musche).

Abb. 6.2 Leila und Madschnun
Gezeichnet v. B. Musche nach persischer Miniatur, entn. Nizami, Leila und Madschnun, Manesse Verl., 1963, Taf. XI (S. 308/309).

Abb. 6.3 Chosrou und Schirin
Gezeichnet v. B. Musche nach persischer Miniatur, entn. Nizami, Chosrou und Schirin, Manesse Verl., 1980, 224/225.

EINLEITUNG

Die Liebe ist das erste, was
mit Dauer Dich befällt und bleibet!
Sie kommt und sie ist ewig da,
und nur das Schicksal treibt sie weiter!
(Arabische Spruchweisheit)

Gemeint ist mit diesem Spruch wohl, daß das erste, was ein Kind nach der Geburt im Normalfall erfährt, die Zuwendung von liebenden Personen ist. Daraus entsteht beim Kind wiederum Zuneigung, Geborgenheit, Urvertrauen und Liebe. Geliebt zu werden und zu lieben, dieses Bedürfnis hält ein Leben lang an und endet erst mit dem Tode. Insofern ist die Liebe das Erste und das Letzte, was einen Menschen normalerweise gefühlsmäßig bewegt, also bleibt. Und nur ein besonders geartetes Schicksal kann daran etwas ändern – kann die Liebe weiter treiben. Im Laufe des Lebens verändert sich aber die Liebe. Erst ist es die Liebe zu den Eltern, Geschwistern, Verwandten, später die Liebe zu Sexualpartnern und endlich die Liebe zu den eigenen Kindern und Kindeskindern. Über diesen familiären Rahmen hinaus gibt es noch weitere Liebesmöglichkeiten, wie z.B. zum Beruf, zu Tieren, Heimat, Freunden und im spirituellen Bereich.

In dieser Abhandlung soll eine ganz bestimmte Liebe, nämlich die zwischen Mann und Frau besprochen werden. Sie ist eine Himmelsmacht – diese Erfahrung machte auch der Mensch des alten Orients. Seit den Anfängen seines (für uns erhaltenen) dichterischen Schaffens befaßte er sich damit, versuchte er sie, so wie alles, was ihn bewegte, durch Nachdenken, Erzählen von Begebenheiten und Träumen, durch Auswerten von Erfahrungen und dem Suchen nach Gleichnissen zu verstehen. So ist uns der Mensch dieser Zeit und dieses geographischen Raumes plötzlich recht nahe, versuchen doch auch wir Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts erneut zu erfassen, was die Liebe zwischen Mann und Frau eigentlich ist. Unsere Methoden sind das Zusammentragen von Forschungserkenntnissen aus Disziplinen wie Biologie, verschiedenen Richtungen der Psychologie, Medizin, Soziologie, Ethnologie, Geschichte, Philosophie und Theologie.

Folgen wir der Schilderung dieses Themas in der altorientalischen Dichtung, d.h. der Dichtung des Zweistromlandes von Euphrat und Tigris, Syrien-Palästina, Kleinasien und Persien, durch die verschiedenen Zeiten.

KAPITEL I

SUMERISCHE BIS EINSCHLIEßLICH KASSITISCHE ZEIT

Abb. 1.1 Etana-Mythos

Die Dichtung dieser Zeit (vor Mitte des 3. Jt.v.Chr.–ca. 1200 v.Chr.) muß zusammen besprochen werden, da die Motive in der Dichtung durchgängig sind. Das Zentrum der Kultur war während dieser Zeit der Süden des Zweistromlandes, des Landes zwischen Euphrat und Tigris. So sind es auch die Geschichten aus diesem geographischen Raum, die während dieser Zeit im Vordergrund stehen.

Erhalten sind aus dieser Zeit Götter- und Heldensagen sowie Liebesgedichte.

Große Epen entstehen in der Regel, so völkerkundliche und historische Vergleiche, indem dichterisch begabte Menschen am Ende einer Kulturphase die bereits im Umlauf sich befindenden, allgemein bekannten Erzählungen sammeln und neu zusammenstellen. Sie erzählen dann von einer Zeit, die schon damals weit zurücklag. Auch im mesopotamischen Raum, aus dem die älteste altorientalische Dichtung überliefert ist, spielte sich diese Entwicklung ab. Dort wurden am Ende bzw. nach der vorgeschichtlichen Zeit Sagen aufgeschrieben. Die vorgeschichtliche Zeit ging zu Ende, als die Schrift erfunden worden war und somit über eine frühgeschichtliche Stufe die geschichtliche Zeit begann. Diese Erfindung wurde Anfang der Uruk IV-Zeit (Mitte/Ende 4. Jt.v.Chr.) gemacht. Das sumerische Enmerkar-Epos

(1. Teil, genannt „Enmerkar und der Herr von Aratta", Endfassung Ur III-Zeit, 2047–1939 v.Chr.) verbindet in dichterischer Freiheit die Erfindung der Schrift mit dem historischen Enmerkar, Held von Uruk (ca. 2800 v.Chr.).[1] Da sich ein Bote eine Mitteilung nicht merken konnte . . .

> Für den Boten war das Wort schwierig, er konnte es nicht wiederholen; da das Wort für den Boten schwierig war (und) er es nicht wiederholen konnte, ergriff der Herr von Kulaba[2] (ein Stück) Ton (und) setzte darauf das Wort, wie auf eine Tafel. Das auf Ton gesetzte Wort gab es früher nicht; jetzt aber – bei dem strahlenden Utu! – war es so: der Herr von Kulaba hat das Wort wie auf eine Tafel gesetzt.[3]

Ab dem Laufe des 3. Jahrtausend v.Chr. war man in der Lage, von der Schrift als Mittel für Wirtschaftsnotizen überzugehen zu knappen Bau- und Weihinschriften, Rechtsurkunden, in der Regel Kaufverträgen, und zum literarischen Werk. Dessen Überlieferung beginnt für uns mit Mythen, Sagen, Hymnen, Ratschlägen bzw. Lebensweisheiten, Sprichwörtern, Beschwörungen und Liedern noch vor der Mitte des 3. Jahrtausends v.Chr. Sie alle lassen eine reiche mündliche Überlieferung erahnen. Die meisten der großen Dichtungen liegen allerdings erst aus jüngerer Zeit schriftlich vor. Ein Überblick über die hier zitierten Werke soll dies veranschaulichen.

Inanna und der Gärtner
In wesentlichen Teilen aus altbabylonischer Zeit (erste Hälfte des 2. Jt.v.Chr.), ausgegraben in Nippur.
Enlil und Ninlil
Der Text ist alt-, mittel- und neubabylonisch überliefert (vgl. Zeittafel).
Nergal und Ereškigal
Zwei Versionen liegen vor. Die früheste Version wurde in Tell el-Amarna, dat. 15. oder 14. Jh.v.Chr. gefunden, die zweite in Sultantepe des 7. Jh.v.Chr. und in dem spätbabylonischen Uruk.
Inanna und Dumuzi
Ebenfalls zwei Versionen liegen vor, eine sumerische und eine akkadische.

---

[1] D. Schmandt-Besserat, Before Writing I, 1992, 1 ff. S.N. Kramer, Enmerkar and the Lord of Aratta, 1952, 1 ff. Th. Jacobsen, The harps that once . . ., Sumerian poetry in translation, 1987, XI f.
[2] Enmerkar.
[3] G. Komoróczy, Zur Ätiologie der Schrifterfindung im Enmerkar-Epos, AOF 3, 1975, 20 (Zitat).

Der verwandte ugaritische Mythos von „Ba'al und 'Anat" geht auf eine lange mündliche Tradition im syrischen Raum zurück. König Niqmadu II. von Ugarit (14. Jh.v.Chr.) ließ ihn aufschreiben. Wie üblich gab es verschiedene Varianten.

Etana

Drei Versionen, eine aus der altbabylonischen (19.–16. Jh.v.Chr.), der mittelassyrischen (13. Jh.v.Chr.) und der neuassyrischen Zeit (1. Jt.v.Chr.) sind bekannt.

Gilgameš-Epos

Die älteste sumerische Form (nach allgemeiner Lehrmeinung aus der Ur III-Zeit, um 2100 v.Chr.) besteht aus fünf Einzelerzählungen und einem Fragment.

Die akkadische Fassung setzt sich zusammen aus verschiedenen Überlieferungen. Es wird allgemein unterschieden zwischen der altbabylonischen Fassung (ca. 19.–16. Jh.v.Chr.), die aus unterschiedlichen Lokalfassungen besteht und zu der es auch hethitische, hurritische und elamische Übersetzungen und Bearbeitungen gab, und der kassitischen Fassung (beendet um 1200 v.Chr.). Letztere ist die sogenannte 12-Tafel-Version, auch genannt die Ninive-Fassung, weil sie in der Bibliothek des Königs Assurbanipal in Ninive, 7. Jh.v.Chr., gefunden wurde. Zu ihrer Rekonstruktion werden aber auch Textfunde aus anderen Fundorten herangezogen.[4]

Märchen vom Jäger Kešši

Abgefaßt um 1400 v.Chr., s.a. S. 16.

a) *Göttersagen*

Ausgewählt wurden hier die allgemein bekannten Sagen. Die beiden ersten hier vorgestellten beziehen sich auf die älteste Zeit, die Zeit der Entstehung der Götter. Ob sie zeitlich wirklich die ältesten Dichtungen sind oder nicht, spielt hier keine Rolle. In ihr könnte sich das Erbe einer im Zweistromland lebenden vorsumerischen Bevölkerung erhalten haben.[5] Die dann folgenden Dichtungen schildern Ereignisse in bereits fortgeschritteneren, entwickelteren Verhältnissen.

[4] A. Falkenstein et al., Gilgameš, in: RLA 3, 1957–71, 357 ff. K. Oberhuber, Das Gilgamesch-Epos, 1977, 1 ff. W. Moran, The Gilgamesh Epic: A masterpiece from ancient Mesopotamia, in: J.M. Sasson (Hrsg.) Civilizations of the ancient Near East, Vol. IV, 1995, 2327 ff.

[5] W. Helck, Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, 1971, 72 ff., 137.

Inanna/Innin und der Gärtner

Der Anfang aus ca. 50 Zeilen ist so zerstört, daß er nicht rekonstruiert werden kann. Die dann folgenden Zeilen führen in einen königlichen Garten voller reich tragender Dattelpalmen. Um ihr Gedeihen bemüht sich der Gärtner Šukalletuda'. Die Arbeit ist hart. So schlägt der Wind sein Gesicht mit dem Staub der Berge, und was er sorgfältig pflegt, ist ständig von Vernichtung bedroht. Um dies zu verhindern, beobachtet er den Westwind, den Ostwind und lernt verschiedene Omen zu beachten, um entsprechende Maßnahmen zum Gedeihen der Pflanzen zu ergreifen. Als Ergebnis seiner Mühen und Studien kann er in den Garten den „sarbatu-Baum" pflanzen, einen Baum, der einen besonders weiten Schatten wirft. Eines Tages legt sich die Göttin Inanna, müde von der Reise zwischen Himmel und Erde, zwischen den Ländern Elam und Šubur, in den Schatten dieses Baumes, unweit Šukalletudas Garten, und schläft ein.

Von seinem Garten aus erspäht er die Göttin, und hingerissen von ihrer Schönheit, nutzt er ihre Müdigkeit aus, küßt und überwältigt sie im Schlaf.

Am nächsten Morgen, als die Sonne aufgegangen ist, versucht Inanna voller Bestürzung über das, was ihr angetan wurde, den Sterblichen zu finden, der sie mißbraucht hat. Sie sendet deshalb drei Plagen über das Land. Sie füllt alle Brunnen mit Blut.

> . . . In die Palmenhaine und Weingärten, sie sandte nichts als Blut.
> Der Diener, der kam um Trinkwasser zu holen, fand nichts als Blut.
> Die Magd, die kam, um Wasser zu schöpfen, fand nichts als Blut. . . .

Sie sendet außerdem Sturm und eine dritte, bisher nicht identifizierte Plage. Aber sie findet den Gärtner trotzdem nicht, denn der hat sich hilfesuchend an seinen Vater gewandt. Der riet ihm, sich in der Nähe der Städte des Landes Sumer aufzuhalten. Dort, inmitten des „fremden Landes", kann ihn Inanna nicht entdecken. So wendet sie sich zur Stadt Eridu, an den dort verehrten Gott Enki, den Gott der Weisheit, um Rat und Hilfe.

Hier bricht die Tafel leider ab.[6]

---

[6] S.N. Kramer, A blood-plague motif in sumerian mythology, ArOr 17.1, 1949, 399 ff. C. Wilcke, Der Anfang von „Inanna und Šukalletuda", AfO 24, 1973, 86. S.N. Kramer, The Sumerians, 1963, 162. Ders., Geschichte beginnt mit Sumer, 1959, 64 ff. (Deutsch v. B. Musche n. Kramer a.O., 1949).

Enlil und Ninlil

Als die heilige Stadt Nibru[7] noch von den Göttern bewohnt war, trug sich jene folgenschwere Begebenheit zu. Die junge, schöne Göttin Ninlil badete nackt am Ufer des Nunbirdu-Kanals, obwohl ihre Mutter sie davor gewarnt hatte.

> (sonst) . . . wird der Hirte, der alle Schicksale bestimmt,
> (der) ein klares Auge (hat), dich dabei erblicken!
> Nun wird er dich dabei begatten, wird dich dabei küssen,
> wenn er in Herzensfreude Wonne in (dein) Leibesinneres
> gefüllt hat, wird er sie bei dir zurücklassen!

Wie vorausgesagt, erblickte Gott Enlil sie und war von ihrer jugendlichen Schönheit so betört, daß er sie zu gewinnen suchte. Doch Ninlil blieb eingedenk der warnenden Worte ihrer Mutter abweisend.

> (Sie spricht:) Meine Scham ist jung, Schwangerschaft kennt sie nicht,
> meine Lippen sind jung, Küssen kennen sie nicht!
> Meine Mutter wird es erfahren, (mich) auf meine Hand schlagen,
> mein Vater wird es erfahren, (seine) Hand mich dabei packen lassen.

Doch Enlil läßt nicht locker, und dank einer List seines Boten kann er sie überwältigen und zeugt den Mondgott.

> Bei seinem einen Begatten, bei seinem einen Küssen ergoß er ihr den Samen des (Mondgottes) ins Leibesinnere.

Die Götter erfahren von der Vergewaltigung und verbannen Enlil aus der Stadt. Diese Strafe scheint ihn aber nicht sehr beeindruckt zu haben, wie sich aus seinem weiteren Verhalten Ninlil gegenüber schließen läßt. Er geht in die Unterwelt. Die junge Göttin folgt ihm ihn suchend. Er aber läßt sich dreimal ihr gegenüber verleugnen und schwängert sie in anderer Gestalt, ohne daß sie ihn erkennt. In Gestalt des Türhüters am Stadttor von Nibru begattet er sie, küßt er sie. In Gestalt des Flußgottes der Unterwelt begattet er sie, küßt er sie. In Gestalt des Fährmanns am Unterweltfluß begattet er sie, küßt er sie. Darauf gebiert sie ihm neben dem Mondgott noch drei weitere Unterweltgottheiten. (Zu Enlil und Sud s. S. 151.)[8]

---

[7] Das heutige Niffer, ca. 40 km nordöstl. von Diwānīje.

[8] H. Behrens, Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, Studia Pohl, SM Nr. 8, 1978, 1 ff. J.S. Cooper, Critical Review: H. Behrens, Enlil und Ninlil, JCS, 32, 1980, 175 ff. W.H. Ph. Römer, Enlil und Ninlil, in: W.H. Ph. Römer/D.O. Edzard, Mythen und Epen I, (TUAT), 1993, 421 ff. (Zitate 424 ff.). Ähnl. der

Nergal und Ereškigal

Von diesem Epos sind zwei Versionen überliefert, eine ältere aus dem 15. Jh.v.Chr. oder 14. Jh.v.Chr. und eine jüngere. Letztere ist bekannter, weil eleganter, länger, spannender und besser erhalten.

In beiden Versionen kann Ereškigal, die Göttin der Unterwelt, an einem göttlichen Festmahl nicht teilnehmen, weil sie zwecks Aufrechterhaltung der Ordnung nicht aus der Unterwelt heraufsteigen kann und die Götter nicht herabsteigen können. Im Auftrag der Götter sendet sie ihren Wesir, um ihren Anteil des Festmahles zu holen. Er erscheint vor den Göttern und wird (offenbar?) von Gott Nergal beleidigt, da der ihn nicht entsprechend grüßt. Die Göttin erfährt davon und will sich für die Beleidigung ihres Boten rächen. Die Götter verstehen dies und senden ihr den Gott Nergal, der sich anfangs ängstlich, weil um sein Leben fürchtend, verstellt und weigert. Aber Gott Ea tröstet ihn und gibt ihm für den schweren Weg Hilfen mit. So betritt Nergal durch mehrere Tore das Haus der Göttin.

> . . . Im Haus drinnen ergriff er Ereschkigal an ihren Haaren und beugte sie tief herunter vom Thron auf den Boden, um ihr Haupt abzuschneiden. Töte mich nicht, mein Bruder! Ich will dir etwas sagen.
>
> Nergal hörte sie und lockerte seinen Griff. Sie weint und ist bedrückt.
>
> Du sollst mein Gatte sein, und ich will deine Frau sein! Ich will dich die Herrschaft auf der weiten Erde ergreifen lassen. Ich will die Tafel der Weisheit in deine Hand legen! Du sollst der Herr sein, ich die Herrin!
>
> Nergal hörte diese ihre Rede, ergriff sie und küßte sie. Er wischte ihre Tränen ab: Was Du gewünscht hast seit Monaten, nun denn, so (sei es).

So die ältere Version, gefunden 1887 in Tell el-Amarna, „der Graphematik nach dürfte der Text aus dem hurristischen Mittanireich stammen" (ca. 15. Jh.v.Chr.). Nur am Rande, mit knappen Worten, ohne tieferes Eingehen, wird in ihr die „Liebesgeschichte" zwischen den beiden Gottheiten geschildert. Nicht eine erkennbare Zuneigung, sondern Gewalt bezwingt die Göttin.[9]

Mythos von „Enki und Ninḫursaĝa", in: Römer/Edzard I a.O., 363; s.a. G. Leick, Sex and eroticism in Mesopotamian literature, 1994, 30 ff. (mit weit. Lit.hinw.).

[9] Ältere und jüngere Version: G.G.W. Müller, Nergal und Ereschkigal, in: K. Hecker et al., Mythen und Epen II, (TUAT), 1994, 766 ff. (Zitate 768 f., 772, 776 f., 779). B.R. Foster, Nergal and Ereshkigal, in: Before the muses. An anthology of akkadian literature, 2. Aufl. 1996, 410. Ältere Version: E.A. Speiser, Nergal and Ereshkigal, in: J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3. Aufl. 1969, 103.

In der jüngeren Version wird die Göttin nicht durch Gewalt, sondern durch die Leidenschaft bezwungen. Gott Nergal wird vor dem Abstieg in die Unterwelt vor dem Charme der Göttin gewarnt und aufgefordert, dem zu widerstehen.

> Wenn sie das Bad betritt,
> ihr . . . – Gewand anzieht,
> sie dir ihren Körper zeigt, . . .

Nach der Ankunft Nergals in der Unterwelt und seinem Erscheinen vor dem Thron der Göttin geschieht genau das, wovor Gott Ea ihn gewarnt hat. Die Göttin geht ins Bad, aber Nergal, eingedenk der Worte Eas, widersteht der Versuchung. Allerdings nur einmal, denn nach ihrem zweiten Badbesuch

> gab er dem Wunsch seines Herzens nach, das zu tun, was Frauen und Männer tun.

Ereškigal und Nergal verbringen sechs leidenschaftliche Tage zusammen. Am siebten Tag muß er die Göttin verlassen, um bei Gott Anu zu erscheinen. Über den Abschied ist die Göttin sehr betrübt.

> Erra (Nergal), mein Geliebter, meine Lust!
> Ich bin nicht befriedigt durch seine Lust; er hat mich verlassen!

Ihr Wesir bietet der Göttin an, Nergal zurückzuholen. Ereškigal willigt ein und gibt ihm eine Botschaft für die Götter mit auf den Weg, die in der Androhung einer fürchterlichen Strafe bei Nichterfüllung ihres Wunsches gipfelt.

> Seit ich klein war, ein Mädchen,
> kannte ich nicht das Spielen der Mägde,
> kannte ich nicht das Scherzen der Kinder.
> Jener Gott, den du mir gesandt, hat mich be[gattet].
> Er soll [mit mir] schlafen!
> Jenen Gott schicke mir! Er soll mein Geliebter sein,
> [die Nacht mit mir verbringen]!
> Ich bin befleckt, bin nicht mehr rein und kann nicht
> mehr richten die Rechtsangelegenheiten [der großen
> Götter], der großen Götter, die in Erkalla [wohnen].
> Wenn du jenen Gott [nicht] schickst,
> werde ich herauflassen [die Toten, und sie werden
> fressen] die Lebenden! . . .

Nergal kehrt zurück:

> Er trat ein in ihren weiten Hof,
> ging auf sie zu und lachte.

Er ergriff sie bei ihrem Kopfputz.
...
Er ergriff sie bei ihrem Haarschopf
entsprechend seiner L[iebe], die in seinem Herzen.
Es umarmten die beiden einander,
zum Bett gingen sie in Leidenschaft.

Nach diesem leidenschaftlichen Wiedersehen bleibt er als ihr Gemahl in der Unterwelt.[10]

Inanna und Dumuzi (Inannas Gang zur Unterwelt/Ištars Höllenfahrt)
Lange galt es allgemein als gesichert, daß es sich hierbei um *die* großartige Liebesgeschichte des alten Orients handle, da man glaubte, daß die Göttin Inanna ihrem Geliebten aus Jugendtagen und Ehemann Dumuzi aus Liebe in die Unterwelt folgte, um ihn daraus zu befreien. Durch neuere Übersetzungen und Bearbeitungen läßt sich diese Version grundsätzlich nicht mehr halten. Zu unterscheiden ist zwischen der sumerischen und akkadische Fassung. Zuerst nun in knapper Zusammenfassung die ältere sumerische (Inannas Gang zur Unterwelt).

Die Göttin Inanna erwählt den Hirten Dumuzi zum Gatten. (Davon erzählt ein anderer Mythos, s. hier S. 33.) Eines Tages beschließt sie, die Unterwelt aufzusuchen, um ihr Machtgebiet auszudehnen.

Vom großen Himmel richtete sie ihren Sinn zur Unterwelt,
vom großen Himmel [richtete] die Göttin ihren Sinn zur Unterwelt,
[vom] großen Himmel [richtete] Inanna ihren Sinn [zur Unterwelt].
Meine Herrin gab den Himmel auf, gab die Erde auf, stieg in die Unterwelt hinunter.

Auf dem Weg dorthin muß sie sieben Tore durchschreiten. An jedem Tor muß sie Teile ihrer Bekleidung und somit Macht abgeben. Schließlich steht sie nackt und dadurch schwach vor ihrer Schwester, die sie in die Unterwelt bannt. Als Inanna nach drei Tagen noch nicht zurück ist, wendet sich ihre Botin, wie vorher besprochen, trauernd und hilfesuchend unter anderem an Gott Enki in Eridu. Der sorgt aus verwandschaftlichen (väterlichen?) Gefühlen durch eine List für die Rückkehr der Göttin. Aber diese Rückkehr ist an eine Bedin-

[10] Jüngere Version: A.K. Grayson, Nergal and Ereshkigal – Additions, in: Pritchard a.O., 507. E. Reiner, Die akkadische Literatur, in: W. Röllig (Hrsg.), Altorientalische Literaturen, 1978, 162. H. McCall, Mesopotamian Myths, Brit. Mus. Press, 3. Aufl. 1995, 71 ff.

gung geknüpft. Inanna muß der Unterwelt einen Ersatz für sich liefern. Als sie in die Welt zurückkehrt, bemerkt sie, daß Dumuzi über ihre unerwartete längere Abwesenheit nicht nur keine Trauer zeigt, sondern statt dessen ihren Thron bestiegen hat.

Dumuzi saß in einem Festgewand gekleidet, vorzüglich sitzend da.

Verärgert und enttäuscht über sein Verhalten will sie daraufhin ihn als Ersatz für ihre Freilassung in die Unterwelt senden. Er aber flüchtet und wird von seiner Schwester beschützt. Unterweltdämonen finden ihn aber doch in einem Schafspferch. Mittlerweile verrät eine Fliege (wie es scheint) der Göttin sein Versteck. So entscheidet Inanna: die Fliege darf sich von nun an, zur Belohnung für ihre Hilfe, auch am kostbaren Bier laben, Dumuzi muß ein halbes Jahr zur Göttin in die Unterwelt und Geštinanna, seine Schwester, das andere halbe Jahr.

So g[ibt] die reine Inanna Dumuzi dabei zum Substitut
(für sich selbst) heraus!
(Von dir,) der reinen Ereschkigala,
ist dein Preis süß![11]

In der jüngeren akkadischen Fassung (Ištars Höllenfahrt) gibt es einen gewichtigen Unterschied. Dort wird über einen besonderen Grund berichtet, der dazu führt, daß die Göttin aus der Unterwelt geholt wird. Nicht Treue einer Botin noch Vaterliebe, sondern lebenswichtige Gründe sind es. Der Wesir der Götter meldet:

Nachdem Ischtar, meine Herrin, [hinabgestiegen zum Kurnugia],[12]
bespringt nicht mehr der Stier die Kuh, der Esel schwängert die Eselin nicht mehr,
das Mädchen auf der Straße schwängert nicht mehr der Mann,
es liegt der Mann *al[lei]n*,
es liegt das Mädchen al[le]in.
Papsukkal, der Wesir der großen Götter, gesenkt ist sein Haupt, sein Gesicht [verdüstert],
mit einem Trauergewand bekleidet, mit ungekämmtem Haar,
er geht ermattet zu Sin, seinem Vater, er weint,
vor König Ea fließen seine Tränen:

[11] Sumerische Version: S.N. Kramer, Inanna's descent to the Nether World, in: Pritchard a.O., 52. Jacobsen a.O., s. Anm. 1, Inanna's descent, 205 ff. W.H. Ph. Römer, Inannas Gang zur Unterwelt, in: Römer/Edzard a.O., Anm. 8, 458 ff. (Zitate 460 f., 484, 495).

[12] Unterwelt.

„Ischtar stieg in die Erde hinab und ist nicht mehr heraufgekommen.
Seitdem Ischtar hinabgestiegen zum Kurnugia,
bespringt nicht mehr der Stier die Kuh, der Esel schwängert die Eselin nicht mehr,
das Mädchen auf der Straße schwängert nicht mehr der Mann,
es liegt der Mann allein,
es liegt das Mädchen allein.
Ea, in seinem weisen Herz, schuf einen Plan.
Er schuf Asuschunamir, den Lustknaben.[13]
„Geh, Asuschunamir, wende dich dem Tor des Kurnugia zu,
die sieben Tore des Kurnugia sollen geöffnet werden vor dir,
Ereschkigal soll dich sehen und sich freuen über deine Anwesenheit!

Tatsächlich gelingt es Asušunamir, das Interesse der Unterweltsgöttin zu erringen. Offenbar kam es zu einem Schäferstündchen, denn nachdem „ihr Herz sich beruhigt, ihr Gemüt sich erheitert", bittet er sie, gemäß seinem Auftrag, um die Freigabe Inannas. Ereškigal fühlt sich ob dieses Wunsches betrogen, fühlt sie doch ihre Zuneigung, ihr Vertrauen für seine Interessen mißbraucht. Sie erfüllt ihm zwar den Wunsch, verflucht ihn aber (s. hierzu S. 157). Das Ende der akkadischen Fassung ist unvollständig.[14]

Vergleichbar mit diesem Mythos ist der ugaritische vom Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Baʿal und seiner Schwester und Geliebten, der kriegerischen Jungfrau ʿAnat, die wie Inanna/Ištar zugleich Liebes- und Kriegsgöttin ist. Der wohl zwischen 1400–1300 v.Chr. niedergeschriebene Mythos erzählt vom Bau eines Palastes für den Gott Baʿal und dessen Kampf mit dem Todesgott Mot. Baʿal will dem Todesgott die Herrschaft streitig machen. Nach einigen Disputen bietet er jedoch seine Unterwerfung an. Gott Mot nimmt diese mit Freuden an. Gott Baʿal steigt in die Unterwelt hinab, und die Vegetation auf Erden stirbt ab. Daraufhin machen sich die Göttin ʿAnat und ein anderer Gott auf die Suche nach Baʿal.

Wie das Herz einer Wildkuh zu ihrem Kalb,
wie das Herz eines Mutterschafes zu seinem Lamm,
so war das Herz der ʿAnat hinter Baʿal.

[13] In anderen Übersetzungen ein Eunuch, ein Hermaphrodit. Die Übersetzung mit „Lustknabe" macht aber den meisten Sinn (s. hier S. 157).

[14] Akkadische Version: E.A. Speiser, Descent of Ishtar to the Nether World, in: Pritchard a.O., s. Anm. 9, 106 ff. G.G.W. Müller, Ischtars Höllenfahrt, in: Hecker et al., a.O., s. Anm. 9, 760 ff. (Zitat 764). Foster a.O., s. Anm. 9, 402 ff.

Abb. 1.2 Goldvase aus Hasanlu

Die Göttin fordert vom Gott der Unterwelt die Rückgabe Baʿals. Sie kämpft sogar gegen Mot, besiegt ihn und vernichtet ihn. Sobald er vernichtet ist, kehrt Baʿal aus der Unterwelt zurück und mit seiner Rückkehr beginnt die Fruchtbarkeit der Erde aufs Neue.[15]

b) *Heldensagen*

Etana

Nach älteren Übersetzungen will Etana, ein Hirte und der erste König der Stadt Kiš, für seine gebärende Frau das Gebärkraut, „das eine leichte Geburt fördern soll", aus geheimnisvoller Ferne holen. Um das Kraut zu finden, fliegt er auf einem Adler sitzend durch die Lüfte. Dies könnte als eine mutige Tat aus Gattenliebe angesehen werden, und so würde diese Sage gut zum Thema dieses Buches passen. Nach neueren Bearbeitungen jedoch sucht Etana das „Kraut der Geburt" wegen seiner Kinderlosigkeit, um dadurch einen Nachfolger zu erhalten. So ist es keine Sage um eine große Liebe und gehört nicht in diese Abhandlung. Trotzdem ist auf Seite 3 eine Umzeichnung von einem altakkadischen Rollsiegel mit dem sogenannten Etana-Motiv als Einstieg in die Dichtung dieser Zeitspanne abgebildet. So benannt, weil gerne der auf dem Adler sitzende Mann als Etana gedeutet wird. Deshalb galt die gleichnamige Sage lange als die einzige, für die sich Darstellungen mit einer gewissen Sicherheit erkennen ließen. Grund genug, eins der Siegel hier zu bringen. Das Motiv

[15] Ugaritische Sagen: A. Jirku, Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien. 2. vermehrte und verb. Ausg. 1970, 93 ff. (Zitat 96), andere Epen 50 ff. S. v. Reden, Ugarit und seine Welt. Die Entdeckung einer der ältesten Handelsmetropolen am Mittelmeer, 1992, 327 ff. M. Dietrich/O. Loretz, Der Baal-Zyklus, in: Dies., Mythen und Epen IV, (TUAT), 1997, 1091 ff.

ist aber auch auf einem Rollsiegel aus Iran zu sehen und in die Goldvase aus Hasanlu (dort mit Frau?, Iran, um 1000 v.Chr.) getrieben. So ist es doch fraglich, ob unsere Deutung der Darstellung richtig ist, zumal die altakkadischen Siegel um ca. 300 Jahre älter sind als unsere früheste schriftliche Aufzeichnung. Vielleicht aber war diese Sage recht weit und lange, auch schon vor ihrer schriftlichen Aufzeichnung, nur oral, in unterschiedlichen Varianten verbreitet. Dann wäre das Motiv ein Hinweis und Beweis für die lange Tradition der sumerischen Dichtung. Das Ende der Sage ist heute nicht bekannt. Da Etana nach der sumerischen Königsliste einen Sohn namens Baliḫ und somit einen Nachfolger hatte, wird die Suche letztendlich für ihn erfolgreich gewesen sein.[16]

Gilgameš-Epos
Dieses große Epos, genannt nach dem Helden Gilgameš aus der sumerischen Stadt Uruk, schildert dessen Erlebnisse und Taten. Zwei Episoden gehören in den in diesem Buch behandelten thematischen Zusammenhang. Da ihnen im Thema dieses Buches eine zentrale Rolle zukommt, folgen sie in voller Länge in der Ninive-Fassung und der Übersetzung von H. Schmökel.

Ištar und Gilgameš (Ištars Werbung)
Die Göttin Ištar findet Gefallen an dem strahlenden Helden und wirbt um ihn:

> Er wusch sein Haar, polierte seine Waffen,
> Warf in den Nacken seines Hauptes Schopf,
> Legt' ab die schmutz' gen Kleider, nahm sich reine,
> Tat an den . . ., ihn umgürtend.
> Als die Tiara er aufs Haupt gesetzt,
> Hob ihre Augen auf die wunderbare Ischtar
> zu Gilgamesch in seiner Mannesschöne:

[16] Zum Mythos: E.A. Speiser, Etana, in: Pritchard a.O., s. Anm. 9, 114; s.a. A.K. Grayson, ebenda, 517. Foster a.O., s. Anm. 9, 437. McCall a.O., s. Anm. 10, 62 ff. I. Seibert, Die Frau im alten Orient, 1973, 22. Zum Etana-Mythos und Siegeldarstellungen, z.B.: E. Heinrich, Bauwerke in der Altsumerischen Bildkunst, 1957, 25, Abb. 19, 20 (Abb. 20 entn.). R.M. Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit, 1965, 190, Abb. 693 ff. R. Bernbeck, Siegel, Mythen, Riten: Etana und die Ideologie der Akkad-Zeit, BaM 27, 1996, 174 ff. B. Hrouda, Zur Darstellung des Etana-Epos in der Glyptik, Festschrift für H. Hirsch, WZKM 1996, 157 ff. W. Heimpel/A. Green, Mythologie, RLA 8, 1993–97, 537 ff., bes. 572 ff. Goldvase aus Hasanlu: I.J. Winter, A decorated breastplate from Hasanlu, Iran, 1980, 101, Abb. 74.

„Komm her, o Gilgamesch, sei mein Gemahl
Und laß mich deine Manneskraft genießen,
Werd' du mein Gatte, und ich sei dein Weib!"[17]

Enkidu und die Dirne

Da Gilgameš recht tyrannisch, mit starker Arbeitsfron für den Bau seiner Stadtmauer regiert, bitten die Bewohner der Stadt Uruk die Götter um Abhilfe. Die Götter, ergriffen von dem Flehen, beauftragen die Göttin Aruru, für Gilgameš einen Freund und damit jemanden, der ihn auf andere Gedanken bringt, zu erschaffen. Sie schuf aus Lehm ein Ebenbild des Gilgameš und legte es in der Steppe nieder. Dort lebte der Neuerschaffene, Enkidu genannt, mit den wilden Tieren, bis er von einem Jäger aus der Stadt Uruk an einem Wasserloch entdeckt wurde. Der erzählte seine Entdeckung seinem Vater. Der gab ihm den Rat, diesen wilden Mann, mit Einwilligung des Gilgameš, durch eine Dirne nach Uruk zu locken. Dies geschieht.

Da ging der Jäger mit der Tempeldirne
Fürbaß, sie wanderten den Weg zurück
Drei Tage lang, dann waren sie zur Stelle.
Dort warteten der Jäger und die Dirne.
Ein Tag verstrich, der zweite ging dahin –
sie warteten der Tränke gegenüber.
Dann kam das Wild, am Wasserloch zu trinken,
Die Tiere, sich des Wassers zu erfreuen.
Ihn aber, Enkidu, den Berggebornen,
Der da von Gras sich nährt gleich den Gazellen,
Der mit dem Wilde trinkt am Wasserloch,
Mit dem Getier des Wassers sich erfreut –
Nun sah die Dirne ihn, den fremden Mann,
Den Wildgebornen aus der Steppen Ferne . . .
„Das ist er, Dirne! Zeig ihm deine Brüste,
Den Schoß tu auf ihm, daß er sich dir nahe!
Sei ohne Scheu und laß ihn zu dir eingehn,
Erblickt er dich, so wird er sich dir nahn!
Wirf ab dein Kleid, daß er sich auf dich lege,
Errege seine Lust nach Frauenweise.
Denn (siehe, danach) wird das Wildgetier,
das in der Steppe aufwuchs, vor ihm fliehn,
Wenn seine Fülle sich dir mitgeteilt!"

Da zeigt ihm die Dirne ihre Brüste,
tat auf den Schoß ihm, daß er sich ihr nahte,

[17] H. Schmökel, Das Gilgamesch-Epos, 5. durchges. Aufl. 1980, 61 (Taf. 6.1 ff.).

War ohne Scheu und ließ ihn zu sich eingehn,
Warf ab ihr Kleid, daß er sich auf sie legte,
Erregte seine Lust nach Frauenweise,
Und seine Fülle teilte sich ihr mit.
Sechs Tage, sieben Nächte gingen hin,
da Enkidu die Tempeldirne liebte,
Bis er an ihren Reizen sich gesättigt.
Dann wandte er den Blick nach seinen Tieren.
Doch nun, als die Gazellen Enkidu
erblickten, flohen sie vor ihm davon,
Das Wild der Steppe wich vor ihm zurück,
Und Enkidu erschrak, sein Leib ward starr,
Die Kniee wankten, da sein Wild ihn floh.
Schwach ward er, und es war nicht wie zuvor,
Doch hatte er nun Wissen; er begriff.
Umkehrend sank er zu der Dirne Füßen,
Erhob zu ihrem Antlitz seine Augen
Und hörte auf die Worte, die sie sprach.
Es hub die Dirne an zu Enkidu:
„Klug bist du, Enkidu, nun wie ein Gott!
Was läufst du jetzt noch nach dem Wildgetier?
Laß mich dich führn nun zum umwallten Uruk,"[18]

Beide Episoden sind in der ältesten, der sumerischen Fassung nicht enthalten. Erst in der altbabylonischen kommt die „Liebesgeschichte" zwischen Enkidu und der Dirne hinzu. Noch später, in der Ninive-Fassung, ist zu lesen von der Werbung der Ištar (s. weiter auf S. 39, die Schmähung).

Das Märchen vom Jäger Kešši

Diese hübsche Geschichte aus dem Hurritischen (neben hethitischen liegen etliche hurritische Fragmente wie auch eine akkadische Übersetzung aus El-Amarna vor; abgefaßt um 1400 v.Chr.) bringt die Liebe auf menschliches Maß. Nicht von der Liebe zwischen Gottheiten und/oder außergewöhnlichen Helden wird hier berichtet, sondern von der zwischen zwei Menschen. Die relativ zahlreich erhaltenen Texte lassen auf eine gewisse Beliebtheit dieser Geschichte schließen.

Der Jäger Kešši ist derartig leidenschaftlich in seine frisch angetraute Frau verliebt, daß er nur noch bei ihr sein möchte und nicht mehr auf die Jagd geht. Darüber ärgert sich seine Mutter, denn sie

[18] Ders., ebenda 31 (Taf. 1.III.46 ff.). Eine andere Fass. u. Überset. s. K. Hecker, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: K. Hecker et al., a.O., s. Anm. 9, 650 ff. St. Dalley, Myths from Mesopotamia, 1989, 137 ff.

fing an Not zu leiden. Sie macht ihm wegen seines Verhaltens Vorwürfe, und so wird der altbekannte Zwist zwischen Mutter des Mannes und der Schwiegertochter bereits hier angesprochen. Um den Ärger seiner Mutter zu beschwichtigen, und wohl auch, weil das Feuer der Leidenschaft mittlerweile etwas schwächer brennt, geht er daraufhin wieder auf die Jagd. Aber da er die Opfer für die Götter ebenfalls vor lauter leidenschaftlicher Liebe vernachlässigte, hat er kein Jagdglück mehr. Wie in der vorherigen Geschichte von Enkidu weichen die Tiere vor ihm zurück. Ohne Jagderfolg wagt er sich nicht mehr nach Hause. Dann wird der Text unklar, offenbar hat er Träume über erfolgreiche Jagden.[19]

> . . . Keschschi [nahm] die Sch[wester] des Udubscharri zur Gattin. Der Name der Frau (ist) Schintalimeni; sie (ist) wunderbar (und) [mit] all[em] ausgestattet. Keschschi ge[horcht] (von nun an nur) seiner Frau und Keschschi versorgt die Götter nicht mehr mit Brot (und) Wein. In die Berge geht er nicht mehr zum Jagen; er hört nur auf seine Frau.
>
> Seine Mutter begann zu Keschschi zu sprechen: „Nur deine Frau ist dir lieb geworden! In die Berge gehst du nicht mehr zum Jagen und bringst mir nichts (mehr)!" Keschschi nahm (seinen) Speer hoch und rief die (Jagd)hunde hinter sich her und ging ins Gebirge Natara zum Jagen. Da die Götter gegenüber Keschschi wegen der (ausgebliebenen) Weinration zornig (waren), verbargen sie alles Getier vor seinen (Augen).
>
> Keschschi irrte drei Monate lang in den Bergen; zurück in sein Dorf möchte er mit leeren Händen keinesfalls gehen, hungrig und durstig. Und Keschschi quält (noch dazu) eine schlimme Krankheit. Und Keschschi [. . .] sein . . . wie ein Schmuck[stein] an einer Stange [. . .][20]

c) *Liebesdichtung*

Am bekanntesten sind die Liebesverse aus der Ur III-Zeit.[21] Es sind aber nicht private Gedichte zwischen Liebenden, sondern Verse, die ehemals in kultischem Zusammenhang mit dem Ritus der „Heiligen Hochzeit" standen. Ein Beispiel, das bekannteste, weil wohl eindrucksvollste, ist das Lied einer Priesterin für König Šūsîn von Ur.

---

[19] In der restlichen, bruchstückhaften Fortsetzung wird von den Gefahren erzählt, denen Kessi ausgesetzt ist. In Rs. III ist von seinen Erlebnisträumen die Rede.

[20] A. Ünal, Das Märchen vom Jäger Keschschi, CTH 361, in: Hecker et al., s. Anm. 9, 851.

[21] Allgemein zu Liebesdichtung: C. Wilcke, Liebeslieder, in: Kindlers Literaturlexikon, Vol. VI, 1971, 2134 f. A. Falkenstein/W. v. Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953, 119 f. Leick a.O., s. Anm. 8, 111 ff. J.G. Westenholz, Love lyrics from the ancient Near East, in: Sasson a.O.s. Anm. 4, 2471 ff.

Bräutigam, teuer meinem Herzen,
Groß ist deine Schönheit, süß wie Honig.
Löwe, teuer meinem Herzen,
Groß ist deine Schönheit, süß wie Honig.
Du hast mich berückt, laß mich zitternd vor dir stehen,
Bräutigam, du sollst mich in deine Schlafkammer führen.
Du hast mich berückt, laß mich zitternd vor dir stehen,
Löwe, du sollst mich in deine Schlafkammer führen.
Bräutigam, laß dich von mir liebkosen,
Meine köstliche Liebkosung ist würziger als Honig.
In der Schlafkammer, mit Honig gefüllt,
Laß uns deine große Schönheit genießen.
Löwe, laß dich von mir liebkosen,
Meine köstliche Liebkosung ist würziger als Honig.
Bräutigam, du hast Gefallen gefunden an mir.
Sag es meiner Mutter, sie wird dir Leckerbissen schenken,
Meinem Vater, er wird dich mit Gaben überhäufen.
Deine Seele, ich weiß, wie ich deine Seele trösten will.
Bräutigam, schlaf in unserem Haus, bis der Morgen graut.
Dein Herz, ich weiß, wie ich dein Herz erfreuen will.
Löwe, schlaf in unserem Haus, bis der Morgen graut.
Du, weil du mich liebst,
Schenk mir, bitte, deine Liebkosungen.
Mein Herr Gott, mein Herr und Beschützer,
Mein Schu-Sin, der Enlils Herz erfreut,
Schenk mir, bitte, deine Liebkosungen.
Dein Ort, süß wie Honig, bitte, leg (deine) Hand darauf,
Deck ihn zu mit (deiner) Hand wie mit einem *gischban*-Gewande,
Deck deine hohle Hand darüber wie ein *gischban*-Gewand.[22]

Neben diesem persönlichen Liebeslied machen andere eher den Eindruck von volkstümlichen Gesängen, die vielleicht nicht nur zu einem Ritus gesungen wurden. Auch bei ihnen steht der erotische Aspekt im Vordergrund.

Soweit die Beispiele aus der sumerisch-akkadischen Dichtung des 3.–Ende 2. Jahrtausends v.Chr. Viel ist schon darüber geschrieben worden, doch meine ich einige neue Gedanken hinzufügen zu können.

Diese relative „Jungheit" der hier zitierten Dichtung macht es natürlich fragwürdig, auf vor ihr liegende ältere Zeit zurückzuschließen. Und doch bietet sich diese Vorgehensweise an, weil ganz eindeutig in ihr Geschichten aus einer älteren Zeit des Zweistromlandes ent-

[22] Kramer, a.O., s. Anm. 6, Geschichte beginnt, 170.

halten sind, denn sie schildern ältere Verhältnisse dieses Gebietes. Umgekehrt formuliert: manche Motive lassen sich nur verstehen, wenn man in ihnen Überreste einer älteren Zeit, vielleicht sogar bis aus der schriftlosen Zeit, mündlich tradiert, sieht.

Fassen wir den Eindruck, den diese frühe Dichtung auf die heutigen Leser und Leserinnen macht, zusammen, so verstehen wir darunter eine Beschreibung der sexuellen Liebe. Am Anfang waren Vergewaltigung und Gewalt zwischen den Geschlechtern anscheinend so häufig, daß sie Thema der Dichtung waren, weil sich jede/jeder mit den Geschichten identifizieren konnte.[23] Dann hatte man die Sexualität offenbar in den Griff bekommen. In den Beschreibungen erscheint diese dann nämlich bereits von hoher Zivilisiertheit, nicht nur, weil öfter beschrieben wird, daß vorher der Körper gebadet, gesalbt, verschönt wird mit Gewändern sowie Schmuck und ein entsprechendes Lager vorbereitet wird, kurzum, auch die gesamte Situation „kultiviert" ist, sondern auch, weil sie stellenweise mit psychischer Feinheit besungen wird. Man fand bereits Worte für die körperliche Vereinigung, die von Sinnlichkeit, Leidenschaft und Einfühlungsvermögen sprechen und durch ihre Bildhaftigkeit auch die heutige Leserschaft berühren. Die Liebeslieder der Ur III-Zeit sind die bekanntesten Beispiele dafür. Neben dieser „Hof-Dichtung" gab es auch eine Dichtung für das tägliche Leben, vielleicht nicht ganz korrekt bezeichnet mit „Volksdichtung". Einige Gebete und Sprüche für Liebeszauber sind erhalten geblieben, besonders aus der Mitte des 2. Jahrtausends v.Chr. Zwei Beispiele sollen dies veranschaulichen. Beim ersten, dem frühesten, altakkadischen ist die direkte Sprache typisch für diese Art der Dichtung. Das zweite, jüngere hingegen ist nicht typisch in seinen eher romantischen Bildern, aber schön. Beim ersten Spruch will man die Unnahbare zur Gegenliebe beschwören, beim zweiten erhofft man Heilung vom Liebesschmerz durch die Wunscherfüllung. Dabei ist zu bedenken, daß diese Verse nicht einfach Phrasen sind. In frühen Zeiten glaubte man an die magische Wirkung der Worte und meinte durch ihre Zauberkraft die Situation im gewünschten Sinne zu verändern.

1 Ich packte deinen Mund der *Unnahbarkeit*,
Ich packte deine *bunten* Augen,

[23] Damit erinnern sie an die jüngeren griechischen Göttersagen. Ich deute diese Parallele als Hinweis auf das längere Beharren der Griechen in dieser Bewußtseinslage (s.a. S. 104, 184).

Ich packte deine Vulva des Urins (d.h. woher der Urin kommt),
Ich sprang in den Garten des Mondgottes,
Ich fällte seine Pappel ...
Kreise unter den Buchsbäumen,
Wie der Hirt die Schafe,
Die Ziege ihr Zicklein,
Das Mutterschaf sein Lamm,
Die Eselin ihr Füllen *umkreist.*

2 Die Herzenspflanze wächst in den Bergen.
Ich pflückte sie, aber sie packte mein Herz.
Ich sprach zu Šamaš, aber sie packte das Herz des Šamaš.
Ich sprach zu den Tieren, aber sie packte das Herz der Tiere.
Ich sprach zum Feld und zu den Höhen, aber sie packte das Herz des Feldes und der Höhen.
Ich sprach zum Berg und zum Wadi, aber sie packte das Herz des Berges und des Wadi.
Ich sprach zu meinem Herrn Asalluhi, dem Herrn der Beschwörungskunst, und zwar:
„Mein Herz soll gelöst werden.
Wie mein Herz gelöst wird, so soll das Herz des Šamaš gelöst werden.
Wie das Herz des Šamaš gelöst wird, so soll das Herz der Tiere gelöst werden.
Wie das Herz der Tiere gelöst wird, so soll das Herz des Feldes und der Höhen gelöst werden.
Wie das Herz des Feldes und der Höhen gelöst wird, so soll das Herz des Berges und des Wadi gelöst werden.
O Šamaš, diese Pflanze ist deine Pflanze; wer sie trinkt, soll genesen,
Wer sie trinkt, soll gedeihen, wer sie trinkt, soll von seiner Krankheit befreit werden,
Wer sie trinkt, soll heil werden, wer sie trinkt, soll seine Wünsche erreichen".[24]

Insgesamt sind auch sie eher als Hinweise auf Sehnsucht nach Sinnlichkeit zu deuten. Es berührt zwar der Hauch von Individualität, der uns durch das Aussprechen von persönlichen Wünschen und Problemen entgegentritt, doch würden wir aus heutiger Sicht hinter dieser Praktik des Liebeszaubers einen Zwang, eine Unterwerfung des

[24] Leick a.O., s. Anm. 8, 193 ff., 220 ff. C.G. Wilcke, Schrift und Literatur, in: B. Hrouda, Der Alte Orient, 1991, 280. Reiner a.O., s. Anm. 10, S. 190, 192 (Zitate entn.). Zu Liebeszauber allgem.: R.D. Biggs, Liebeszauber, RLA 7, 1987–90, 17 f.

Partners unter die eigenen Vorstellungen sehen. Dies ist das Gegenteil von echter Liebe. Noch also ist der Weg zu ihr weit.

Die auf die Leserinnen stellenweise wie aus weiblicher Sicht beschrieben wirkende Sexualität gilt allgemein als Rest einer matriarchalischen Familien- und Gesellschaftsstruktur. Bei dieser Deutung wird übersehen, daß es spätestens ab dem 3. Jahrtausend v.Chr. im mesopotamischen Raum, also zu einer bereits patriarchalischen Zeit, gebildete Frauen als Schreiberinnen, Sängerinnen und Priesterinnen im Dienste der Tempel und Paläste gab. Einige von ihnen waren auch literarisch tätig oder übten zumindest großen Einfluß auf das literarische Schaffen aus. Als berühmte Beispiele hierfür gelten Enḫeduanna, die Tochter Sargons von Akkad (um 2300 v.Chr.), und die Priesterinnen der Ur III-Zeit (2047 v.Chr.–1939 v.Chr.). Aber auch Königinnen und Prinzessinnen scheinen gedichtet zu haben.[25]

Und was ist mit emotionaler Liebe? Ein sumerischer Liebeszauber aus der altbabylonischen Zeit erzählt von einem jungen Mann, der sich „Herzensliebe" ersehnt, aber auch bereit ist zu geben. Er sieht eine schöne Dirne und will sie gewinnen. Da es ihm nicht gelingt, will er ihren Widerstand durch einen Liebeszauber überwinden.

Es folgt die vollständig erhaltene Beschwörung.

Das schöne junge Mädchen, das auf der Straße steht,
das junge Mädchen, die Dirne, die Tochter Inannas,
das junge Mädchen, die Tochter Inannas, die in der Herberge sich aufhält,

ist (wie) reichliches Fett, reichliche Dickmilch,
ist die Kuh, das hohe Weib Inannas,
ist der große Speicher Enkis.

Wenn das junge Mädchen sitzt, ist es ein blühender Garten von Apfelbäumen,
wenn es liegt, macht es in Freude . . . . . .,
ist es ein Zedernast, der Schatten spendet.

Ich strecke nach ihm (mein) . . . . . aus, das . . . . . der Herzensliebe,
ich strecke nach ihm (meine) Hand aus, die Hand der Herzensliebe,
ich richte auf es (mein) Auge, das Auge der Herzensliebe,
ich lenke zu ihm (meinen) Fuß, den Fuß der Herzensliebe.

[25] Seibert a.O., s. Anm. 16, 12 ff., 21. W.W. Hallo, Origins. The ancient Near Eastern background of some modern Western Institutions, 1996, 262 ff. (Women as authors). L.E. Pearce, The scribes and scholars of ancient Mesopotamia, in: Sasson a.O., s. Anm. 4, Vol. IV, 2.265 ff.

Wenn es von der reinen Schwelle, der strahlenden .....
..... ., von der Schwelle? herabkommt,
die Herzensliebe auszubreiten,
die Herzensliebe zu ..... .,
nachdem es die Herzensliebe von oben wie ..... hat,
hat es die [Br]ust des jungen Mannes wie mit einem Rohr geschlagen.

Asariluḫi sah dies,
trat zu seinem Vater Enki ins Haus, sprach zu ihm:

„Mein Vater! Das schöne junge Mädchen, das auf der Straße steht" –
Nachdem er es ein zweites Mal gesagt hat, (fährt er fort):
„Was ich in diesem Fall tun soll, weiß ich nicht. Was wird ihn beruhigen?"

Enki antwortete seinem Sohn Asariluḫi:
„Mein Sohn! Was weißt du nicht, was könnte ich dir hinzufügen?
Asariluḫi! Was weißt du nicht, was könnte ich dir hinzufügen?
Was ich weiß, weißt auch du.

Fett einer reinen Kuh, Milch einer šilam-Kuh,
Fett einer Kuh, Fett einer weißen Kuh
gieße in eine Schale, die zu einem grünen šakan-Gefäß gehört,
und sprenge es auf die Brust des jungen Mädchens!

Dann wird das junge Mädchen mir die offene Tür nicht verschließen,
wird es sein weinendes Kind nicht wegstoßen,
wird es hinter mir herlaufen."
Beschwörungsformel der Beschwörung des é-nu-ri.[26]

Besonders schön ist die Zeile 19 mit der Schilderung des Empfindens der plötzlichen Verliebtheit. Beschreiben wir sie mit Vergleichen wie „ein Blitzschlag aus heiterem Himmel" oder „dem Treffen von Amors Pfeilen", so erfahren wir hier den altbabylonischen Ausdruck dafür: „die Brust wird wie mit einem Rohr geschlagen".

Ob hier tatsächlich die emotionale Liebe in unserem heutigen, westlichen Sinne beschrieben wird, ist fraglich, denn häufig ist diese „Herzensliebe" ein Ausdruck für sexuelle Leidenschaft.

Die gleiche Aussage gilt auch bzw. wird bestätigt, für/durch einen weniger bekannten altbabylonischen Dialog, genannt „Ein Zwiegespräch Ḫammurabis mit einer Frau". Solche Streit- oder Zwiege-

[26] Liebeszauber: A. Falkenstein, Sumerische religiöse Texte, ZA NF 22 (Band 56) 1964, 113 ff. Vgl. Leick, s. Anm. 8, S. 197 (engl.).

späche waren damals eine beliebte Literaturgattung. Die Frau sagt in dem insgesamt schlecht erhaltenen, deshalb schwer zu interpretierenden und für eine vollständige Wiedergabe ungeeigneten Werk an einer für uns zentralen Stelle:

Ich suche [*seine*] Manneskraft,
Herr, ich dürste nach [*seiner*] Liebe.
. . . . . dein Lachen . . . . [. . . . . .]
mag er auch . . . . . an den Tagen, *nicht* [. . . . . .]
Tag und Nacht werde ich red[en.]

Antwort Ḫammurabis (stark zerstört)

. . . .

Darauf die Frau:

Ja, meine Augen *such[ten ihn]* gar sehr,
ich bleibe schlaflos, da ich immer wieder nach ih[m] ausschaue.
Er könnte doch vielleicht durch mein Stadt[viertel] gehen:
(doch,) der Tag ist jetzt vergangen, *wo* [*ist er?*].[27]

Trotzdem wird es die emotionale Liebe auch damals gegeben haben. Als Hinweis darauf gelten kleine Figürchen aus sumerischer Zeit (s. Abb. 1.3–1.5). Die dargestellten Paare strahlen auf die Betrachter persönliches Glück und tiefe Harmonie aus. So bietet sich neben allgemein menschlichen Überlegungen die Schlußfolgerung an, daß auch in dieser frühen Zeit den Menschen diese Form der Liebe bekannt war.[28] Es ist der Arm, den der Mann wie beschützend um die Frau legt, der diesen Eindruck von Liebesglück vermittelt. Als ein solches Paar stellt man sich, obwohl nicht genauer geschildert, auch Utnapištim und seine Frau im Gilgameš-Epos vor.[29]

Ein Vergleich mit Ehepaar-Darstellungen aus dem alten Ägypten macht den heutigen Betrachter erst auf das Besondere dieser Armhaltung bei den altorientalischen Ehepaaren aufmerksam. In Ägypten gibt es verschiedene Variationen bei Ehepaar-Darstellungen: die Frau legt den Arm um den Mann auf dessen Schulter, Mann und

[27] Dialog: W. v. Soden, Ein Zwiegespräch Ḫammurabis mit einer Frau. ZA NF 15 (Band 49) 1949, 171 (Zitat). M. Held, A faithful lover in an old babylonian dialogue, JCS 15, 1961, 1 ff.; vgl. ders., JCS 16, 1962, 37 ff.

[28] Grundsätzlich: M. Dietrich, Semiramis oder: War die Frau im Alten Orient nur schön? in: B. Schmitz/U. Steffgen, Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende, 1989, 117 ff. (mit weit. Lit.hinw. und Gedanken). Vgl. hierzu Seibert, Anm. 16, S. 30.

[29] Schmökel, s. Anm. 17, S. 105 ff. (Taf. 11, Zeile 190 ff.).

Abb. 1.3 Nippur, Inanna-Tempel

Frau halten sich bei der Hand, beide umarmen sich, indem sie sich gegenseitig die Hand auf die Schulter legen, sie zeigen ihre Zuneigung durch eine zärtliche Gebärde, oder sie stehen bzw. sitzen einfach nebeneinander. Die erste Form ist am häufigsten zu sehen (manchmal auch mit erster und zweiter Frau). Äußerst selten hält der Mann die Frau im Arm, wie bei den mesopotamischen Figürchen. Drückt sich bei letzteren darin aus, daß er derjenige ist, der mehr liebt? Oder äußert sich in dieser Haltung eher die männliche Dominanz, seine Überlegenheit? Ob als Gestus großer Zuneigung oder der Besitznahme – auf jeden Fall beginnt hier bei den Paarabbildungen die Darstellung der männlichen Dominanz in der altorientalischen Kunst.

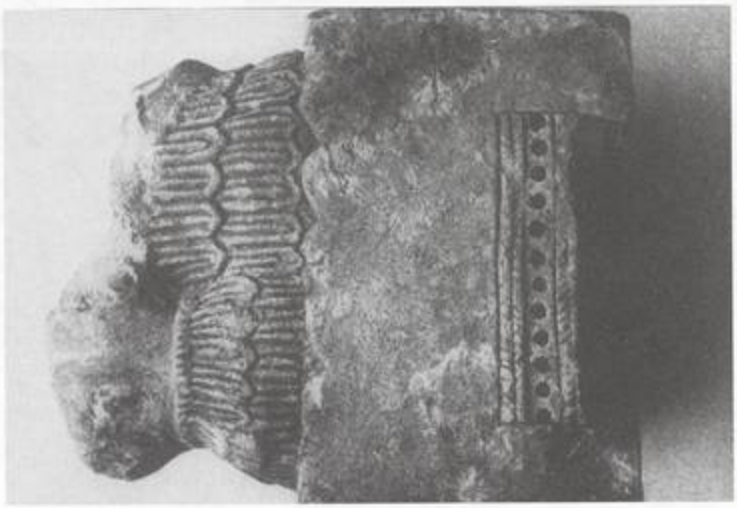


Abb. 1.4 (a und b) Mâri, Ištar-Tempel

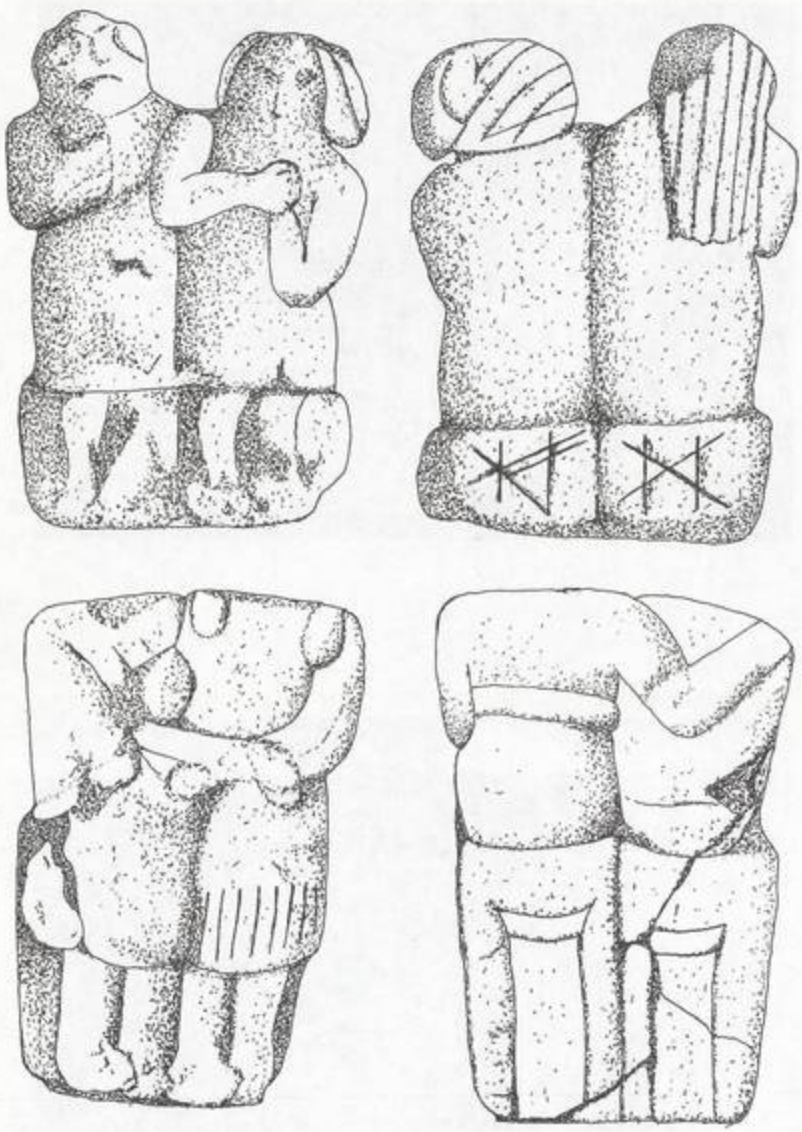


Abb. 1.5 Hafāǧi, Sin-Tempel und House Area

Entweder ist der Mann größer, hat die bequemere Sitzgelegenheit oder ist in den Vordergrund gerückt. Im Grunde paßt diese Darstellungsweise gut zusammen mit erhaltenen Texten über Ehegesetze. Ihnen zufolge hat Urukagina von Lagaš (Frühdynastische Zeit, ca. 2350–2340 v.Chr.) die patriarchale Familienstruktur per Gesetz verordnet. Zumindest wird der nachfolgende Text in dieser Hinsicht interpretiert. „Die Frauen der früheren Zeit, zwei Männer konnten heiraten, die Frauen der (jetzigen) Zeit (wenn sie das tun) . . .". Es folgt die Nennung einer Sanktion für die verbotene Dyandrie, die leider heute noch unverständlich ist.[30] Diese äußere Änderung im Zusammenleben von Mann und Frau muß auch eine gefühlsmäßige bewirkt haben. Wie dem auch sei – ein Thema für die Dichtung war die Schilderung von Gefühlen, einer gefühlsmäßigen, romantischen Liebe in unserem Sinne, noch nicht.

Insgesamt vermittelt die Dichtung das Bild einer Gesellschaft, die sich der Sinnenfreude hingibt. Beide Geschlechter erfreuen sich daran. Diese Einstellung, im Leben, so lange es währt, möglichst alle irdischen Freuden auszukosten, und zu denen gehören die Liebesfreuden, zieht sich von jetzt ab durch die Liebesgeschichten. Ja, es scheint so, als ob sie als Ersatz für die Unsterblichkeit, welche die Götter den Menschen versagt haben, und als Entgeltung für alles Leid auf dieser Welt gesehen werden (s. weiter S. 187 f.). Viele sehen darin den Beginn einer Lebenseinstellung, die der griechische Philosoph Epikur (341–270 v.Chr.) formulierte mit dem Satz: „Sinn/Ziel des Lebens ist die Lust". Er meinte damit jedoch nicht jede augenblickliche Lust des Fleisches, sondern die geistige Lust, die zur Weisheit führt. „Wenn wir sagen, daß die Lust das Ziel sei, meinen wir nicht die Lust des Wüstlings, die ganz im Genießen aufgeht, . . . sondern die Freiheit von körperlichen Beschwerden und von Beunruhigungen der Seele. Und auf die letzte kommt es vorzüglich an." Erst nach Epikur entwickelte sich seine Lehre in Richtung „Genußsucht" und wurde auch weitgehend als eine Bejahung derselben verstanden. So ist diese

[30] Ägypt. Abbildungen: C. Vandersleyen, Das Alte Ägypten, PKG 15, 1975, Taf. 140 (um 2330), 279 (zw. 1780–1700 v.Chr.). Schmitz a.O., s. Anm. 28, Abb. 18, 27, 30, 35. W. Westendorf, Das alte Ägypten, Tb-Heyne 1979, 84 (Hofzwerg Seneb, um 2300 v.Chr.). Zitat: M. San Nicolò, Dyandrie, RLA 2, 1938, 256; s.a. E. Ebeling, Familie, RLA 3, 1957–71, 9 ff.

Lebenseinstellung eher vergleichbar mit dem Hedonismus, der Lustlehre des Aristipp (435–355 v.Chr.), einem Vorläufer des Epikur.[31]

Die Sinnenfreude auf Erden hat ihre Entsprechung im Ritus der „Heiligen Hochzeit" und in der darstellenden Kunst in Form von Liebesszenen, die allgemein mit dem Terminus „Heilige Hochzeit" versehen werden. Das Ritual, gemeint ist die Hochzeit zwischen einer Gottheit und einem Menschen, in deren Vertretung zwischen einer Priesterin und dem König, läßt sich bis in die frühdynastische Zeit zurückverfolgen.[32] Dies ist, anders ausgedrückt, die Zeit des entwickelten Matriarchats[33] und der Anfänge des Patriarchats. Erotische Darstellungen sind aus noch früherer Zeit bekannt. Als älteste gilt eine Schnitzerei aus grünlichem Gestein, gefunden in Çatal Hüyük (s. Abb. 1.6). Sie zeigt einen Mann und eine Frau in enger Umarmung. Ein ebenso bekanntes Lehmfigurenpärchen aus Hacilar (hier nicht abgebildet) ist nicht ganz so klar zu deuten. Beide Bildnisse werden datiert ins 6. Jahrtausend v.Chr. Diese Szenen häufen sich dann auf Stempelsiegeln (s. Abdrücke aus Tepe Gaura XII–XI, s. Abb. 1.7 und ähnlichen zeitgleichen aus Tepe Gijān, Stempelsiegeln in Form eines Paares aus Sūsa B, s. Abb. 1.8) ab der Uruk-Zeit, Vasen (s. althethitische Vase aus Bitik, Abb. 1.9) auf Rollsiegeln, Tonreliefs (s. Abb. 1.10), und Metallfigürchen (hier nicht abgebildet). Diese Darstellungen reichen von rein sexuell verstandenen (s. Abb. 1.6) bis hin zu emotional empfundenen (s. Abb. 1.9, 1.10). Besonders schön ist letztere auf dem hier gezeigten altbabylonischen Tonrelief aus Girsu/Tellō (s. Abb. 1.10, H 11 cm, B 6.4 cm) zu sehen. Die beiden Figuren, ein Mann und eine Frau, liegen auf einem ausgebreiteten Tuch mit seitlichen Fransen. Sie sind sorgfältig frisiert und gekleidet und umarmen einander. Ihre Blicke und Gesten bringen „eine gewisse unerwartete

[31] Schmökel a.O., s. Anm. 17, S. 88 (Taf. 10, Zeile 3 ff.). J. Fürstauer, Eros im Alten Orient, o.J. (vermutl. 1965), 166. W.F. Otto, Epikur, Cotta's Bibl. d. Moderne, 2. Aufl. 1975, 40.

[32] J. Renger/J.S. Cooper, Heilige Hochzeit, RLA 4, 1972–75, 251 ff. E. Ebeling, Geschlechtsmoral, RLA 3, 1957–71, 223.

[33] Matriarchat: Mutterrecht, d.h. Frauen sind rechtlich und wirtschaftlich unabhängig vom Mann, Erbrecht, Familientradition u. -zusammenhalt gehen über die Frauen, weibliche Gottheiten, Priesterinnen und Ahnfrauen sind wichtig. Nach H. Göttner-Abendroth, z.B. S. 32 ff., 132 ff., gab es zwei Stufen: das einfache und das entwickelte Matriarchat. Die letztere Stufe ging über in die frühpatriarchale Stufe (Patriarchat = Vaterherrschaft).

Abb. 1.6 Çatal Hüyük

Abb. 1.7 Tepe Gaura

Abb. 1.8 Sūsa, Stempelsiegel

Abb. 1.9 Althethitische Vase aus Bitik

Abb. 1.10 Rollsiegel, Uruk-Zeit

Vertrautheit zwischen zwei gleichgestellten Partnern zum Ausdruck."[34] Derartige Szenen sind abzugrenzen von Ehepaar-Darstellungen, obwohl die Übergänge fließend und die Unterscheidungen deshalb schwierig sind.

[34] Zitat: W. Orthmann, Der alte Orient, PKG 14, 1975, 302 Zu Hacilar s. z.B., J. Mellaart, Excavations at Hacilar, 1970, Taf. 210 ff., Taf. 502 (Schicht VI = 5620/5699 v.Chr.). Tepe Gijān: Deutl. Ansicht z.B. G. Contenau/R. Ghirshman, Fouilles du Tépé-Giyan, 1935, Taf. 38, Nr. 24 (hier nicht abgebildet). Weitere Abbildungen: U. Winter, Frau und Göttin, 1983, Abb. 340 ff., F. Pinnock, Erotic art in the ancient Near East, in: Sasson a.O., s. Anm. 4, 2521 ff.

Mit diesem Ritus, der als Fruchtbarkeitskult das Gedeihen und die Fortpflanzung von Menschen, Tieren und Pflanzen sichern soll, wird die Sexualität als lebensspendendes Prinzip der Natur geheiligt, erhält die geschlechtliche Liebe ihre religiöse Erhöhung. Sie wird eingebettet in die Suche nach einer Antwort auf das Mysterium des Lebens. So zeichnet sich schon auf dieser frühen Stufe ab, daß der Mensch die geschlechtliche Liebe im Transzendentalen, sei es emotional oder religiös, zu verankern versucht.

So die Deutung über einen Ritus, der uns überliefert ist aus einer Zeit, in der er schon recht alt war. Die Ursprünge bzw. Vorstufen liegen aber länger zurück und waren sicher anders, zumindest im mesopotamischen Raum.

„Wegen seiner Frühgeburtlichkeit kommt der Mensch nicht nur körperlich, sondern vor allem auch psychisch unfertig zur Welt. Nur die kontinuierliche Beziehung zu einer mütterlichen Person und die Ausbildung eines ausgeprägten Abhängigkeitsverhältnisses mit den entsprechenden Affekten können diese Unfertigkeit ausgleichen. Wir können heute mit einiger Sicherheit sagen, daß diese elementaren Gefühle sich in den religiösen Bindungen an ein barmherziges, allmächtiges und gütiges Wesen widerspiegeln." . . . Diese Bewußtseinsstufe entspricht der 1. Phase des Matriarchats, in der man sich ganz bezogen fühlte zu einer allmächtigen großen Mutter. Es scheint, als ob auf der 2., der entwickelten Phase, der Heros/Held, ein besonders angstfreier Vertreter der Männer, zaghaft beginnt, sich aus dieser engen Symbiose teilweise zu befreien. Aber „das individuelle Ich erlebte sich in den Frühstadien der Kultur als so schwach, daß nur das Zurückgehen auf einen rituellen Vollzug ausreichende Stabilität für eine eigenständigere Aktion verlieh. Alles eigenbestimmte Handeln kann Angst- und Schuldgefühle auslösen, die letztlich auf die Urhandlung des Sich-zur-Welt-Bringens zurückgehen, was gleichzeitig bedeutet, die ursprüngliche Einheit von Mutter und Kind zu opfern. Insofern ist eigenständiges Handeln immer zutiefst mit dem Bruch einer ursprünglichen Symbiose, mit einer Ursünde behaftet. Die innere Verarbeitung dieser tiefreichenden Gefühle kann im Opfer ausgetragen werden."[35] Und so kann der Held in dieser Entwicklungsstufe sein eigenstän-

Zum Gestus der Umarmung s.a. Figur aus Assur: E.D. van Buren, Clay figurines of Babylonia and Assyria, 1930, Taf. XL, Abb. 192 (Text 147).

[35] L. Janus, Wie die Seele entsteht. Unser psychisches Leben vor und nach der Geburt, dtv. 1993, 26, 168 (Zitat), s.a. 172 ff.

diges Handeln psychisch leichter verkraften, indem er seine großen Taten für die Göttin vollbringt. In der Wechselbeziehung darauf erkennt sie ihn als Diener, Sohn und Geliebten an.

Von diesem psychologischen Hintergrund ausgehend, läßt sich dann die weitere Entwicklung verstehen. Man überträgt menschliche Erfahrungen auf Gottheiten. Als in Mesopotamien diese beschlossen ihre Macht, aber auch ihre Fürsorge und Verantwortung für die Menschen an Menschen zu delegieren, suchten sie nach geeigneten Männern für diese Aufgaben und Führungsposition. Es ist anzunehmen, daß die Auswahlkriterien Tüchtigkeit, Mut, Verläßlichkeit und Gesundheit waren. Nach S. Freud ist der Mensch gesund, der arbeiten, lieben und genießen kann. Arbeiten im Sinne der altorientalischen Gottheiten konnte der, der in der Lage war, die Herden und die Menschen zu schützen – also der Hirte, später der Jäger und noch später der Krieger. Früh ging schon die Wahl über den friedlichen Landmann hinweg. In der Geschichte „Inanna bevorzugt den Landmann" soll die Göttin sich einen Ehemann wählen. Sie hat die Wahl zwischen dem Hirten und dem Landmann. Sie tendiert zu einer Bevorzugung des, wie aus der Beschreibung zu ersehen, friedfertigen, bedächtigen Ackermanns. Aber ihr Bruder Utu empfiehlt ihr, den Hirten zu wählen (vgl. S. 158). Der zählt ihr wortreich seine eigenen Vorzüge gegenüber denen des Landmannes auf; zeigt ihr, daß er in keiner Weise diesem nachsteht, im Gegenteil.

Mehr als ich, was hat der Ackersmann mehr als ich?
Sollte er mir sein schwarzes Gewand geben,
Würde ich ihm, dem Ackersmann, mein schwarzes Schaf dafür geben.
Sollte er mir sein weißes Gewand geben,
Würde ich ihm, dem Ackersmann, mein weißes Schaf dafür geben.
Sollte er mir sein bestes Bier einschenken,
Würde ich ihm, dem Ackersmann, meine gelbe Milch dafür einschenken.
Sollte er mir sein gutes Bier einschenken,
. . .
Sollte er mir sein gutes Brot geben,
Würde ich ihm, dem Ackersmann, meinen Honigkäse dafür geben.
Sollte er mir seine kleinen Bohnen geben,
Würde ich ihm, dem Ackersmann, meine kleinen Käschen dafür geben.
Nachdem ich gegessen, nachdem ich getrunken habe,
Lasse ich ihm den restlichen Rahm übrig,
Lasse ich ihm die restliche Milch übrig.
Mehr als ich, was hat der Ackersmann mehr als ich?[36]

[36] Zum Epos: S.N. Kramer, Dumuzi and Enkimdu, the dispute between the

Inanna läßt sich überzeugen. Es ist wohl letztendlich seine aggressive Form der Selbsteinschätzung, welche Inanna veranlaßt sich für ihn zu entscheiden. Auch der Landmann ist wohl von der aggressiven Art des Hirten beeindruckt, denn er ist über Inannas Entscheidung nicht gekränkt, obwohl der Hirte ihn auch noch in einen Streit verwickeln wollte, vielmehr wird er ein Freund der beiden, ist eingeladen zur Hochzeit und bringt Landprodukte als Hochzeitsgeschenke. Mit ihrer Entscheidung für den Hirten Dumuzi wird der zum Idealtypus des tapferen und tüchtigen Hirten.

Nun zum zweiten Aspekt des nach S. Freud gesunden Menschen, der Fähigkeit zu lieben. Liebe im Sinne des alten Orients zu dieser Zeit war die sexuelle Potenz. Noch König Sargon von Akkad (2325–2280 v.Chr.) „weiß", daß er von der Göttin zum Herrscher erwählt worden war, weil, so die Schriften aus allerdings späterer Zeit, sie ihn lieb gewonnen hat. Kennt man die anderen Geschichten um die Große Göttin, so ahnt man, daß sie ihn vermutlich in erster Linie wegen seiner „Mannesschönheit" (vgl. S. 14) liebgewann, d.h. stattliches, gesundes, potentes Äußeres. Erst in zweiter Linie traf sie ihre Wahl dann auch auf Grund seiner Gesamtpersönlichkeit. So stellt ihn die Überlieferung in die Reihe mit anderen von ihr Geliebten (s. S. 39). In der sumerischen Sargon-Legende, die von Sargons Zeit am Hofe König Urzababas von Kiš erzählt, wird mehrmals daraufhin gewiesen, wie Inanna im Hintergrund und an der Seite Sargons wirkt und ihm dadurch zur Herrschaft verhalf. Die spätere altbabylonische Pseudobiographie, die mit den Worten beginnt: „Ich bin Sargon, geliebt von Ištar" und die „Geburtslegende Sargons" sind dann geradezu Liebesgeschichten und gehören hierher. Letztere ist erhalten in neuassyrischen Kopien sowie einem neubabylonischen Fragment. Sie lassen Sargon sagen:

> Ich bin Sargon, der mächtige König, König von Agade.
> Meine Mutter war eine Priesterin; meinen Vater kenne ich nicht.
> Meine Stadt ist Azupiranu (d.h. die Gebirgsstadt), die am Euphratufer liegt.
> Meine Mutter hatte mich empfangen, als sie eine Priesterin war, sie gebar mich heimlich,
> Darauf legte sie mich in einen Rohrkorb, verpichte die Öffnung,
> Sie setzte mich in den Fluß, daß ich nicht stromaufwärts triebe.

Shepherd-God and the Farmer-God, in: Pritchard a.O., s. Anm. 9, 41 ff. Ders., a.O., s. Anm. 6, Geschichte beginnt . . ., 107 f. (Zitat). H. Balz-Cochois, Inanna, Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin, 1992, 94 ff.

Der Fluß trug mich fort, er brachte mich zu Aqqi, dem Wasserschöpfer.
Der Wasserschöpfer Aqqi schöpfte mich beim Eintauchen seines Eimers aus dem Wasser.
Der Wasserschöpfer Aqqi erzog mich wie seinen eigenen Sohn,
Der Wasserschöpfer Aqqi setzte mich als Gärtner ein.

Während ich Gärtner war, hat mich Ištar liebgewonnen,
Da übte ich vierund . . . Jahre lang das Königtum aus,
Herrschte und regierte über alle schwarzköpfigen (Menschen)[37]

Seine sexuelle Potenz sollte der erwählte Held der Göttin, und an ihrer Stelle der hohen Priesterin, beweisen durch den Ritus, den wir heute mit dem Terminus „Heilige Hochzeit" bezeichnen. Praktische Tüchtigkeit und sexuelle Gesundheit – warum war dies beides für die Wahl wichtig? Dahinter steckt die uralte Lebenserfahrung, daß ein Mensch, der über beides verfügt, ein unabhängiger Mensch ist, ein Mensch, der deshalb gerechte Entscheidungen trifft, der sich nicht so schnell von übelwollenden Menschen beeinflussen läßt. An so einen Mann wollte die Göttin, zum Wohl der anderen Götter, der Menschen und des Viehs, ihre Macht delegieren. Hier verspüren wir schon die Wunschvorstellung vom idealen König, wie sie in den folgenden Zeiten immer wieder auftaucht. In diesem Sinne hat. I.J. Winter recht, wenn sie darauf hinweist, daß auf der Stele des Naramsin, (s. Abb. 1.11), des Nachfolgers Sargons, die offensichtlich vor Kraft und Potenz strotzende Darstellung des Königs ein Regierungsprogramm enthält.[38] Wie er oben auf dem gebirgigen Gelände steht, von der Aura des nahezu Unbesiegbaren umgeben, ein Teil der Feinde zu Boden sinkt, während die anderen offenbar um Gnade flehen, macht er noch heute einen gewaltigen Eindruck auf die Betrachter/innen. Das war bezweckt. Allein durch sein Auftreten sollte der König schon Macht und damit verbunden Ordnung und Sicherheit ausstrahlen und garantieren.

S. Freuds dritte Eigenschaft des gesunden Menschen, das Genießen, wird schon im Gilgameš-Epos angesprochen (s. S. 27 und 187 f.) und läßt sich in der gesamten altorientalischen Literatur feststellen.

Diese Auswahlkriterien wurden, wie bereits ausgeführt, auch als

[37] J.S. Cooper/W. Heimpel, The sumerian Sargon legend, JAOS 103, 1983, 67. B. Lewis, The Legend of Sargon: A study of the akkadian text and the tale of the hero who was exposed at birth, 1976, 142. Reiner a.O., s. Anm. 10, 178 (Zitat). H. Hirsch, Eannatum von Lagaš und Sargon von Agade, in: Studies Oppenheim, 1964, 136 ff.

[38] Stele Naramsins: D. Bänder, Die Siegesstele des Naramsîn und ihre Stellung in Kunst- und Kulturgeschichte, 1995, 1 ff. I.J. Winter, Sex, rhetoric, and the public monument, in: N.B. Kampen (Hrsg.), Sexuality in ancient art, 1996, 11 ff.

Abb. 1.11 Stele des Naramsin

nach der sumerischen Königsliste „das Königtum vom Himmel kam", auf alle Könige übertragen. Der Göttin mußten sie sich im Kult der „Heiligen Hochzeit" beweisen und gleichzeitig bekamen sie dadurch von der Göttin die Legitimation für ihr Amt, sicherte ihnen die Göttin und damit dem Lande ein gutes Schicksal zu.[39]

In der Heldenepik aber bahnt sich etwas anderes, eine neue Entwicklung, an.

Grundsätzlich überrascht die herausragende Stellung der Göttin Innin/Inanna/Ištar in einer patriarchalisch strukturierten Gesellschaft. Sie ist die Hauptgöttin mit vielen Eigenschaften bzw. Wirkungsbereichen und damit Erscheinungsformen. Ein allmählicher Wandel läßt sich aber im Wesen der Göttin feststellen. Bei der sumerischen Innin/Inanna überwiegt der Aspekt der Göttin der Liebe (Sexualität) und Fruchtbarkeit, speziell für die Herden. Bei der sich aus ihr seit der Akkad-Zeit entwickelten Ištar überwiegt der aggressive Aspekt, und so ist sie dann die Göttin der Liebe (Sexualität) und des Krieges. In den Darstellungen erweckt sie den Eindruck einer jungen Frau. So denkt man sogleich an Völker, bei denen tatsächlich die jungen, unverheirateten Frauen auch mit Waffen umzugehen verstanden. Gleichzeitig aber ahnt man, warum Ištar die Göttin der Liebe und des Kampfes/Krieges ist. Wohl nicht nur, weil in sexueller Leidenschaft und im kriegerischen Kampf die Betroffenen gleichermaßen in Ekstase geraten können, sondern wohl auch, weil man aus trauriger Erfahrung wußte, daß aus Liebe leicht Eifersucht und Kampf/Krieg entstehen kann. Die Sage von „Paris und Helena" ist ein bekanntes Beispiel dafür. Ein weiterer Grund könnte auch sein, weil man gegen andere Gruppen um Frauen kämpfte bzw. im Krieg Frauen als Beute gewinnen konnte. Kampf und Liebe/Liebe und Kampf waren also für den Menschen nahe beieinander. Diese erotisch-aggressive Erscheinung der Göttin kann aber auch noch anders erklärt werden. Am Ende des Matriarchats wird im alten Sumer die weibliche Gottheit nicht einfach abgesetzt durch männliche Gottheiten, sondern sie wird beibehalten, aber ihre Aspekte werden den patriarchalischen, männlichen Bedürfnissen angepaßt. Dies geschieht langsam, vermutlich unter dem Einfluß der einwandernden Sumerer, von denen allgemein angenommen wird, daß

[39] Zur Deutung der Hl. Hochzeit vgl. auch: K.-H. Golzio, Der Tempel im Alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Eine religionshistorische Studie, 1983, bes. 158.

sie den Kult der Inanna/Ištar wahrscheinlich einführten. Zunächst hat die sumerische Inanna dank ihrer Fürsorge für das Vieh auch noch mütterliche Aspekte. Dann, mit dem Durchsetzen der semitischen Ištar, wird sie immer mehr zur Göttin der herrschenden Männer, indem sie deren Ideale (Kampf, Mut, Tatkraft, Leidenschaft) verkörpert – quasi deren „Helden-Anima" symbolisiert.[40] Insofern ist die Erzählung von „Inanna bevorzugt den Landmann" auch eine Andeutung für den Wandel der Göttin, weg von der friedlichen, hin zur eher aggressiven, kriegerischen. In der zunächst erfolgten Bevorzugung des friedfertigen Landmannes zeigt sich, meiner Meinung nach, noch ihr älterer friedlicher Aspekt. Die friedliche Göttin fühlt sich zum friedlicheren Mann hingezogen. Dann, unter dem Einfluß ihres Bruders, des Helden und Kriegers Utu (!), ändert sich ihre Meinung, also ändert sich ihr Aspekt, und so wählt sie den kämpferischen Hirten. Die kriegerische Göttin findet diesen Helden- bzw. Männertypus nun attraktiver. Das eine Erklärungsmodell schließt das andere nicht aus, und eigentlich erklären erst alle zusammen die beiden aus heutiger Sicht so wenig zusammenpassenden, sich geradezu widersprechenden Aspekte der Göttin. Immer aber fühlte sich der „Herrscher" von ihr abhängig. Im „Enmerkar-Epos" (1. Teil, genannt „Enmerkar und der Herr von Aratta") wird dies mit einer geradezu märchenhaften Einleitung ausgedrückt:

> Es war einmal, daß der König, auserwählt von Inanna in ihrem heiligen Herzen,
> Auserwählt aus dem Lande Schuba von Inanna in ihrem heiligen Herzen, Enmerkar, der Sohn Utus.

Im 2. Teil, genannt „Enmerkar und Ensuḫkešda ʿanna" glaubt zunächst der Herr von Aratta, nämlich Ensuḫkešda ʿanna, daß er der Favorit der Göttin sei. Später meint er, weil ihn das Kriegsglück verläßt, daß sie ihm nicht mehr liebend zugeneigt sei, und sagt zu Enmerkar von Uruk, dessen Oberherrschaft damit anerkennend:

> Du bist der Geliebte Inannas, du allein bist gepriesen.
> Inanna hat dich wahrlich für ihren heiligen Schoß erwählt.
> Von den unteren Landen bis zu den oberen Landen bist du der Herr, ich komme nach dir,

[40] D. Wolkstein/S.N. Kramer, Inanna. Queen of heaven and earth, 1983, 4 ff. Kramer a.O., s. Anm. 6, Geschichte beginnt . . ., bes. 145 ff. Ders. a.O., s. Anm. 6, Sumerians, 197 ff. C.G. Wilcke, Inanna/Ištar, RLA 5, 1976–1980, 74 ff. Balz-Cochois a.O., s. Anm. 36, 87 ff.

Von dem Augenblick an, da du empfangen wurdest, war ich dir nicht
ebenbürtig, du bist der „Große Bruder".
Nimmer kann ich mich mit dir vergleichen.[41]

Auch Sargon von Akkad (s. S. 34) sieht sich als Geliebten der Göttin und seine Macht durch ihre Liebe begründet. Erst nach und nach lösen sich die Helden in der Dichtung aus dieser Abhängigkeit, da sie wissen, daß Liebe und Laune der Göttin über ihr Schicksal, das heißt, über Glück und Sieg oder Untergang und Schaden bestimmen.

Da ist Dumuzi, der auf das Wegbleiben der Göttin Inanna/Innin gar nicht mit Trauer reagiert, sondern schnell und offenbar freudig die Alleinherrschaft antritt – was ihm, wie bekannt, von der Göttin sehr übelgenommen wird.

Auch Gilgameš distanziert sich langsam von ihr. In der sumerischen Erzählung „Gilgameš und Agga von Kiš" wird er noch als jemand beschrieben, „der für Inanna heldenhafte Taten begeht." In der Erzählung „Gilgameš und das Land der Lebenden" wird geschildert, wie er der Göttin anfangs bereitwillig hilft. Er befreit ihren „Ḫuluppu-Baum" von einer Schlange, dem Anzu-Vogel und der Lilith, um dann aus dem Baumholz ein Bett und einen Thron für die Göttin zu zimmern. Sie gibt ihm dafür Geschenke, mit denen er dann aber offenbar nicht ihren Vorstellungen entsprechend umgeht – also beginnt eigenständig (!) zu handeln. Und in der Erzählung „Gilgameš, Enkidu und der Himmelsstier" nimmt er gar die vermutliche Werbung (die ersten 50 Zeilen sind unbekannt) der Göttin nicht an – also entscheidet selbständig. Über die Ablehnung erzürnt, sendet sie als Strafe den Himmelsstier. Gilgameš und Enkidu reagieren darauf distanziert mit der Tötung des Stieres. Eine Steigerung erhält diese Distanzierung von der Göttin in der Ninive-Fassung (um 1200 v.Chr. beendet) des Gilgameš-Epos mit der sogenannten „Schmähung der Ištar", die auf Ištars Werbung (s. S. 14) folgt:

Darauf hub Gilgamesch zu sprechen an
Und sagte zu der wunderbaren Ischtar:
„[Was gäb' ich dir], um dich (zur Frau) zu nehmen?
[Öl wohl] für deinen Leib, Gewänder auch?
[Bring' ich vielleicht dir] Brot und Nahrungsmittel?
[Ich habe keine] götterwürd'ge Speise,
Nicht göttlichen, nur(?) königlichen Trank!
...

[41] Kramer a.O., s. Anm. 6, Geschichte beginnt, 30 ff. und 159.

Die Mandelkrähe, die dir zugeflogen?
Wohlan, ich zähl' dir auf, die du geliebt:
. . . . . .
Dem Tammuz, dem Geliebten deiner Jugend,
Hast Tränen du für jedes Jahr bestimmt.
Du liebtes (auch) den farbenfrohen Vogel,
Doch schlugst du ihn, zerbrachest ihm die Flügel,
Nun sitzt er im Gehölz und ruft „*kappi*"! (Krähe)

Den Löwen liebtest du, der Stärke Urbild,
Und hobst ihm (doch) der Gruben aus je sieben!
(Auch) liebtest du den kampferprobten Hengst,
Bestimmtest doch ihm Peitsche, Stich und Hieb:
So muß er jagen sieben Doppelstunden,
Das aufgewühlte, (schlammige) Wasser trinken,
Daß drob Silili, seine Mutter weint!

(Dann) liebtest du den Hirten [bei den Schafen],
Brotkuchen häufte er dir ohne Rast
Und schlachtete dir Zicklein jeden Tag:
Du schlugst ihn, ließest einen Wolf ihn werden –
Nun scheuchen ihn die eignen Hütejungen,
Und seine Hunde beißen ihn ins Bein!

(Dann) packte Liebe dich zu Ischullanu,
der deines Vaters Palmengärtner (war),
Der stets dir Körbe voller Datteln brachte
Und täglich reich versorgte deine Tafel.
Du sahst ihn an, du nähertest dich ihm
(und sprachest zu ihm:) „O mein Ischullanu,
komm, laß uns doch genießen deine Kraft,
Reich deine Hand, berühre meinen Schoß!"
(Doch) Ischullanu gab dir drauf zur Antwort:
„Was stellst du da an mich für ein Verlangen?
Buk Brot mir nicht die Mutter, aß ich's nicht,
Daß ich nun üble Speise wählen sollte
Und nur mit Bastgeflecht(?) mich wärmen müßte?"
Als du nun diese [seine Antwort] hörtest,
Da schlugst du ihn, ließt' einen Frosch(?) ihn werden
Und hießest ihn inmitten . . . wohnen,
Daß ihm hinauf, hinab der Weg versperrt.
Mir brächte deine Liebe Gleiches ein!

Auch Enkidu darf sich über die Göttin lustig machen. Nach der Tötung des Himmelsstieres ergibt sich folgende Szene:

Doch Enkidu, der Ischtars Schreien hörte,
Riß aus des Himmelsstieres einen Schenkel,
er schleuderte ihn gegen sie (und rief):

O könnt' ich nur heran an dich, ich würde
Mit dir das gleiche wie mit diesem tun,
Ja, seine Eingeweide um dich schlingen![42]

Und aus den Hethitischen ist ein Mythenfragment überliefert, in dem die Göttin Inara den menschlichen Helden Ḫupašija um Hilfe bittet. Er wagt es gar, als Bedingung für diese Hilfe einen Beischlaf mit ihr zu fordern. Sie willigt ein. Das Ende ist trotzdem für ihn tragisch. Die Göttin will ihn danach bei sich behalten, sie sperrt ihn in ihr Haus, verbietet ihm sogar, während ihrer Abwesenheit aus dem Fenster zu schauen, weil er dann seine Frau und Kinder sehen würde. Was bedeutet, daß sie sich seiner nicht sicher ist. Er befolgt zunächst diese Anweisung, aber nach ihrer Abwesenheit von 20 Tagen öffnet er das Fenster und sieht Frau und Kinder. Als Inara nach Hause kommt, bittet er sie: „laß mich nach Hause!" Es kommt zu einem Streit, bei welchem sie ihn tötet.[43] Wir sehen, von der Macht der Göttin ist nicht mehr viel übrig. Psychologisch stimmig wird ihr Verhalten beschrieben wie das eines Menschen, der seinen Machtverlust erkennt, aber mit Unverständnis, Verlustangst, Ratlosigkeit, Enttäuschung und daraus resultierender Wut reagiert.

Über das Deuten von Mythen und Sagen ist viel geschrieben worden. Charakteristisch für sie ist, daß sie mehrdeutig sind. Einerseits können sie als Hinweis für historische Ereignisse, historische Personen und deren Taten/Erlebnisse angesehen werden, andererseits dienen diese Personen und Ereignisse als Symbole.[44] Die hervorgehobene Stellung der Göttin und der ihr verbundenen Helden kann somit ebenfalls historisch wie auch psychologisch gedeutet werden. Zuerst die historische Deutung. Da sie schon besprochen wurde, nochmals in Kürze. Dieses Motiv wird allgemein als Rest eines ehemaligen Matriarchats – genauer der Endphase bzw. der höheren, der entwickelten Phase angesehen. In ihr wählt die Göttin, und an ihrer Stelle die höchste Priesterin, jenen Mann aus, die ihrer Meinung nach zur

[42] Schmähung: Schmökel a.O. s. Anm. 17, 62 ff. (Taf. 6, 23–79). Enkidus Worte: ebenda, 67.

[43] A. Goetze, The myth of Illuyankas, in: Pritchard a.O., s. Anm. 9, 125 f. H. Otten, Ḫupašija, RLA 4, 1972–75, 500. Ders., Illujanka, RLA 5, 1976–1980, 60 f. Andere Übersetzung mit anderem Ende: A. Ünal, Der Mythos vom Schlangendämon Illuyanka, CTH 321, in: Hecker et al., s. Anm. 9, 808 ff.

[44] H. Frankfort, Before philosophy, 1964, 11. J. Schreier, Göttinnen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart, 1978, 9 ff. Vgl. J.G. Fraser, The Golden Bough (deutsch: Der goldene Zweig), 1968, Kap. XII.

Herrschaft fähig ist. Mit ihrer Wahl teilt sie mit ihm die Herrschaft, solange er ihr Günstling ist. Läßt sie ihn fallen, so ist dies sein Untergang. Einer Lehrmeinung zufolge stehen hinter diesem, im übrigen in der Dichtung weit verbreiteten Motiv des „geschädigten Liebhabers" weit zurückliegende historische und kulturelle Ereignisse.[45] Nun zur psychologischen Deutung und damit zu einem Grund, weshalb sich dieses Motiv so lange gehalten hat und so weit in der Dichtung verbreitet ist. Nach S. Freud erleben Jungen und Mädchen im Alter zwischen 4–7 Jahren eine Phase, in welcher der andersgeschlechtliche Elternteil besonders geliebt wird. Das Ende findet sie im Normalfall mit dem inneren Loslassen dieses Elternteiles und der Identifikation mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil. Für den Jungen stellt diese Lösung von der Mutter nach N. Chodorow einen besonders schmerzlichen Prozeß dar, denn er muß sich abgrenzen durch Abwehr und Ablehnung alles Weiblichen, auch in sich selbst. Dieser Prozeß ist zusätzlich belastet, wenn die Mutter, was häufig geschieht, diese Lösung verhindern will.[46] So scheinen mir diese Szenen eher eine kollektive männliche Reifungserfahrung aus der ödipalen Phase widerzuspiegeln als weit zurückliegende historische und kulturelle Ereignisse. Vermutlich aber ist es beides. Die Schilderung einer historischen Phase und einer Bewußtseins- und Entwicklungsstufe des Mannes, die dieser historischen Phase entspricht.

Schön wird in der Epik die Bewußtseinsentwicklung des Helden (und beispielhaft durch ihn des Mannes) beschrieben. Aufgrund zunehmender Leistungen erstarkt sein Selbstbewußtsein, und deshalb ist er psychisch in der Lage, sich endgültig von der weiblichen/mütterlichen Dominanz zu befreien. Hatte man bei den Beschreibungen der Göttin Inanna, aber auch anderer Göttinnen, den Eindruck, daß sie recht eigenständig und eigenwillig verstanden, ihre Wünsche in die Tat umzusetzen, so ist es jetzt der männliche Partner, in Gestalt des Helden Gilgameš, der selbständig und tatkräftig seinen Weg geht. Wie wenig sich der Mensch grundsätzlich als Einzelwesen wahrnahm, erkennt man an der stereotypen Darstellung. Das ist nicht künstlerisches Unvermögen, wie im Vergleich zu den dargestellten Tieren zu ersehen ist. Diese werden mit großer Sorgfalt und Detailgenauigkeit

[45] H. Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, 1980 (10. Aufl. 1993), 16 ff. Helck, s. Anm. 5, 72 ff., s.a. Anm. 44.

[46] N. Chodorow, Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, 1985, z.B. 68 f.

gezeigt. Alles Wesenszüge, die bei der Darstellung der Menschen fehlen. Lediglich bei dem Helden, verkörpert durch den König, läßt sich auf den Darstellungen eine psychische Entwicklung erkennen. Noch in der Frühdynastischen Zeit unterscheidet er sich äußerlich nicht von den anderen Zeitgenossen. Lediglich durch eine größere Darstellung wird er hervorgehoben. Ab der Akkad-Zeit unterscheidet er sich durch eine komplizierte Frisur und ein Schultergewand (s. Abb. 1.11) von den anderen. Noch später sind es dann weitere Kleidungs- bzw. Bewaffnungseigentümlichkeiten durch die er zu erkennen ist.[47] All diese Unterschiede wurden bisher als Zeichen von Macht und Prestige angesehen. Nun unter dem Aspekt der Bewußtseinsentwicklung bekommen sie noch eine weitere Bedeutung. Der Held/König beginnt sich seiner persönlichen Kraft bewußt zu werden durch eigene Leistungen. Somit ist er ein Vorläufer und Vorbild auf dem Weg zur Individualität. Mit diesem befreiten Bewußtsein ist es dann auch Zeit für eine neue psychische Entwicklung in der Liebe. Sie zeigt sich klar ab der neuassyrischen Zeit.

[47] Unterscheidung n. E. Braun-Holzinger, Vortrag gehalten anläßl. II. Internationalem Coll. d. Deut. Orient Gesell. e.V., Berlin, 24.3.1998.

KAPITEL II

NEUASSYRISCHE UND NEUBABYLONISCHE ZEIT

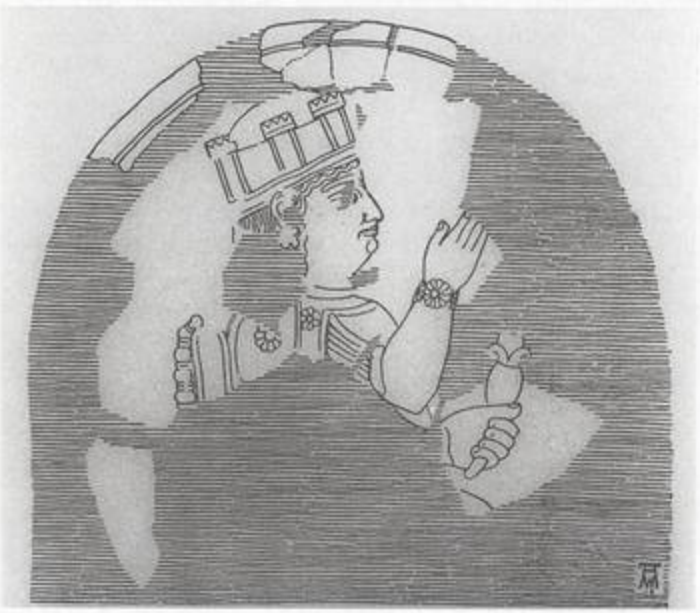


Abb. 2.1 Stele der Libälli-šarrat

In dieser Zeit (1000–550 v.Chr.) hatte sich das Machtzentrum in den Norden des Zweistromlandes verlagert und so dominieren Dichtungen aus diesem geographischen Raum und dessen Einflußgebieten.

Mit der neuassyrischen Zeit, so hat der europäische Leser des 20. Jahrhunderts den Eindruck, kommt in der Dichtung etwas hinzu, was als Beschreibung der emotionalen (romantischen) Liebe bezeichnet werden kann.

Die älteren Dichtungen bestehen weiter und werden zeitgemäß noch verändert (s. z.B. Nergal und Ere kigal, S. 8 f.).

Neu hinzu kommen weitere Sagen, wohl als Teil einer Volksdichtung, und Inschriften sowie Gedichte, als Teile einer Hof- und Hochdichtung. Bei den Sagen stehen an erster Stelle die Sagenkreise um

zwei großen Frauengestalten des beginnenden 1. Jahrtausends v.Chr. Wann genau sie im einzelnen entstanden sind, ist unbekannt.

Sage von Ninos und Semiramis

Herodot (ca. 480–429/26 v.Chr.) erwähnt in seinen Historien (I. 184) kurz die Königin Semiramis.

> Über . . . Babylon herrschten viele andere Könige, . . ., dann aber auch zwei Frauen; die zuerst geherrscht hat, fünf Menschenalter vor der späteren – ihr Name war Semiramis –, hat in der Ebene Dämme geschaffen, ...

Ausführlicher erwähnt der griechische Geschichtsschreiber Ktesias von Knidos (ca. 430/25–358/57 v.Chr.) ihr Leben. Er war 12 (?) Jahre bis 393/2 v.Chr. als Kriegsgefangener Leibarzt am Hofe des persischen Königs Artaxerxes II. in Sūsa. In seinem Buch „Persika" (Persische Geschichten), erhalten im 2. Buch der „Historischen Bibliothek" des Diodorus Siculus (1. Jh.v.Chr.), erzählt er in den ersten sechs von insgesamt 23 Büchern assyrische Geschichten, unter anderem die der Königin Semiramis.

> In Syrien liegt eine Stadt des Namens Askalon, und nicht weit von dieser ein großer und tiefer See, voller Fische, und neben diesem liegt der heilige Hain einer berühmten Göttin, welche die Syrer Derketō nennen. Diese hat das Gesicht eines Weibes, der übrige Körper aber ist der eines Fisches, und zwar hat es damit folgende Bewandtnis.
>
> Die Gelehrtesten unter den Einwohnern erzählen, Aphrodite habe der vorerwähnten Göttin gezürnt und ihr eine heftige Liebe eingeflößt zu einem Jüngling, der unter den Opfernden war und von nicht unansehnlicher Gestalt. Diesem Syrer nun habe Derketō ihre Gunst gewährt und darauf eine Tochter geboren. Nun aber habe sie wegen ihres Fehltritts tiefe Scham ergriffen, und sie habe den Jüngling getötet, das Kind aber in einer felsigen Einöde ausgesetzt. [ ] Sie selbst habe sich dann aus Scham und Schmerz in den See gestürzt, und ihr Leib sei in die Gestalt eines Fisches umgewandelt worden. Dies sei auch der Grund, weshalb sich die Syrer dieses Tieres enthielten und die Fische wie Götter verehrten.
>
> An jenem Platze aber, wo das Kind ausgesetzt wurde, hätte eine Menge Tauben genistet, und von diesen sei das Mägdlein durch wunderbare Schicksalsfügung genährt worden. Einige dieser Vögel nämlich hätten den Körper des Kindes von allen Seiten mit ihren Flügeln bedeckt und erwärmt, andere aber aus den benachbarten Gehöften, wenn sie die Rinderhirten und andere Leute ausgehen gesehen, im Munde Milch herbeigetragen und das Kind damit genährt, indem sie ihm dieselbe zwischen die Lippen flößten.

Als dann das Mägdlein ein Jahr alt geworden war und schon fester Nahrung bedurfte, hätten die Tauben von den Käsen Stücke losgepickt und ihr so ausreichende Nahrung gewährt. Als aber die Hirten nach Hause zurückkehrten und die Käse ringsum angebissen sahen, hätten sie sich darüber sehr verwundert. Sie stellten sich nun auf die Lauer, und als sie die Ursache entdeckt, fanden sie das Kind, das von wunderbarer Schönheit war.

Sie trugen es sogleich nach dem Gehöfte und schenkten es dem Aufseher über das königliche Vieh, namens Simmas. Der aber war kinderlos und zog das Kind mit aller Sorgfalt auf, wie seine eigene Tochter, und gab ihr den Namen Semiramis, was in der Sprache der Syrer von dem Worte für die Tauben hergenommen ist, welche denn auch die Syrer von jener Zeit an wie Göttinnen verehren.

So ungefähr lautet die Sage von der Geburt der Semiramis. Als sie aber in das Alter der Mannbarkeit trat und die anderen Jungfrauen an Schönheit weit übertraf, kam, vom König geschickt, ein Beamter, um die königlichen Herden zu besichtigen. Menones war sein Name, und im königlichen Rate war er der Erste und zum Statthalter gesetzt über ganz Syrien. Dieser kehrte beim Simmas ein, erblickte die Semiramis und wurde durch ihre Schönheit bezaubert. Er bat denn auch den Simmas, daß er ihm die Jungfrau zum ehelichen Weibe gebe, führte sie nach Ninos, heiratete sie und erzeugte mit ihr zwei Söhne, den Hyapates und den Hydaspes.

Da aber Semiramis außer dem Reize ihrer Schönheit auch noch andere Vorzüge besaß, so ließ sich ihr Mann ganz und gar von ihr beherrschen, und da er nichts gegen ihre Meinung unternahm, so gelang ihm alles wohl.

Um eben diese Zeit nun unternahm der König, nachdem er den Bau der nach ihm benannten Stadt vollendet, den Kriegszug gegen die Baktrer. . . .

Alle übrigen Städte nun gewann Ninos leicht, Baktra aber konnte er wegen ihrer Festigkeit und der Verteidigungsanstalten nicht mit Gewalt nehmen.

Da sich nun die Belagerung sehr in die Länge zog, so schickte der Mann der Semiramis, der den Feldzug mit dem Könige machte und von Liebessehnsucht nach seiner Frau gequält wurde, nach derselben, um sie kommen zu lassen. Diese nun, wie sie denn mit Einsicht und Kühnheit und den übrigen Eigenschaften begabt war, welche schließlich Auszeichnung gewähren, benutzte die Gelegenheit, die eigene Tüchtigkeit zu zeigen.

Zuerst nun, da ihr eine Reise von vielen Tagen bevorstand, machte sie sich ein Gewand, welches nicht unterscheiden ließ, ob der damit Bekleidete ein Weib oder ein Mann sei. Dasselbe war zu gleicher Zeit geeignet, um in der Hitze des Weges die Haut des Körpers zu schützen, und zugleich gestattete es ihr auch jede beliebige Bewegung und Tätigkeit, da es nach Art der Jugendgewänder dem Körper freien Spielraum ließ. Und im ganzen war dieses Gewand so gefällig, daß

später die Meder, als sie die Herren Asiens waren, die Tracht der Semiramis annahmen, und nach ihnen auch die Perser.

Als sie nun in Baktriana angekommen war und den Stand der Belagerung in Augenschein genommen hatte, bemerkte sie, daß man zwar in der Ebene und gegen die leichter zugänglichen Stellungen Angriffe mache, daß sich aber an die eigentliche Burg ihrer Festigkeit wegen niemand wagte, und daß auch die Besatzung derselben ihren Posten verließ, um an den gefährdeten Stellen der unteren Mauern Beistand zu leisten.

Sie nahm sich daher aus den Soldaten die des Felsensteigens Gewohnten, stieg mit ihnen durch eine schwer zugängliche Schlucht den Berg hinan, nahm durch Überraschung einen Teil der Burg und gab den Belagerern in der Ebene das Zeichen. Die in der Stadt aber, als sie die Höhen genommen sahen, verließen in ihrer Bestürzung die Mauern und gaben alle Hoffnung auf.

Auf diese Weise wurde die Stadt genommen, und der König bewunderte die Tapferkeit dieses Weibes und ehrte sie durch große Geschenke, dann aber wurde er durch die Schönheit ihrer Person gefesselt und versuchte zuerst, ihren Mann zu überreden, daß er sie ihm freiwillig abtrete, für welche Gunst er ihm seine eigene Tochter Sōsane zu geben verhieß.

Da aber der Mann das übel aufnahm, so drohte er, ihm die Augen auszustechen, wenn er nicht ohne weiteres seinem Befehle gehorche. Menones aber, teils aus Furcht vor der Drohung des Königs, teils aus Liebesverzweiflung, fiel in Wahnsinn und Raserei, knüpfte sich den Strick und erhenkte sich. Auf diese Weise war Semiramis zu königlicher Würde emporgestiegen.

Ninos aber nahm in Baktra die Schätze weg, die viel Silber und Gold enthielten, und nachdem er die Regierung des Landes geordnet, entließ er sein Heer. Danach gebar ihm Semiramis einen Sohn, den Ninyas, und er selbst starb dann und hinterließ das Reich seiner Gemahlin.[1]

Bei den beiden Männern, bei König Ninos, vor allem aber bei Menones erahnen wir aus ihren Reaktionen so etwas wie eine über die geschlechtliche Liebe hinausgehende Beziehung zu Semiramis. Neu ist, daß dies in der Dichtung angesprochen wird.

Geschichten von Ninos und Semiramis entstanden so zahlreich, daß eine weitverzweigte Sagenbildung mit verschiedenen Erzähltraditionen (griech.-pers., griech.-ägypt., armen., griech., latein. und aus

[1] Ktesias von Knidos: Fr. W. König, Die Persika des Ktesias von Knidos, AfO, Beih. 18, 1972, 37 und 136–139 (Zitat). Diodorus Siculus II.3.4 ff.

späterer Zeit) vorliegt.[2] Dementsprechend gibt es auch verschiedene Varianten und Überschneidungen mit älteren Motiven. Wichtig ist im Rahmen der altorientalischen Dichtung noch die armenische Version, übereinstimmend überliefert von den armenischen Historikern Sebeos und Moses von Chorene (letzterer vermutl. 5. Jh.n.Chr.). In ihr tritt uns die Königin nicht als begehrte Frau entgegen, dort erfahren wir etwas von ihr als liebende und begehrende Frau. Bereinigt von Übertreibungen ergibt sich eine nachvollziehbare Geschichte.

> Königin Semiramis hatte von der Schönheit des armenischen Königs Ara, eines auch ansonsten hochgeschätzten Herrschers, gehört. Nach dem Tode ihres Gatten warb sie um ihn. Sie sandte ihm Geschenke, lud ihn nach Ninive ein. Er lehnte eine Verbindung mit ihr ab, wies sie ab. Erzürnt über die Zurückweisung, wollte sie ihn mit Gewalt holen und erklärte ihm den Krieg. König Ara, den sie lebend erobern wollte, fällt in der Schlacht. Tief betrübt kann sie nur noch seinen Leichnam in ihre Arme nehmen. Sie legt ihn auf einen Felsen und bittet die Götter um die Heilung seiner Wunden. Da die Götter nicht helfen, gibt Semiramis, um die aufgebrachten Armenier zu beruhigen und den Krieg zu beenden, einen ihrer Höflinge für den Verstorbenen aus und lebt mit ihm zusammen. Aus der Verbindung stammt ein Sohn.
>
> In einer romantischeren Version beendet sie den Krieg, nachdem ihre Gebete nicht erhört wurden. Aber ihre Liebe zu König Ara reicht über seinen Tod hinaus. Sie ernennt deshalb seinen Sohn zum Statthalter über das besiegte Gebiet.

Diese Geschichte erinnert ein wenig an Inannas vergebliche Werbung um Gilgameš (s. S. 14, 39).[3]

Im späteren Leben hatte die Königin, nach griechischen und armenischen Überlieferungen (die aus ihr grundsätzlich eine sehr sinnenfrohe Frau machen), durchaus psychologisch stimmig, offenbar das Interesse an einer tiefergehenden emotionalen Bindung verloren. Diodorus Siculus (II. 13.4–5) berichtet, daß sie geradezu Angst vor einer legalen Eheschließung hatte, weil sie befürchtete, dann aus ihrer

---

[2] griech.-pers.: Ktesias/Diodorus Siculus, s.o.; griech.-ägypt.: Ninos-Roman, entstanden im ca. 2. Jh.v.Chr., Fragmente sind erhalten aus dem 1. Jh.n.Chr. auf Papyrus aus Ägypten; griech.: z.B. Athenaios, zit. bei Diod.Sic.

[3] Dietrich, a.O., S. 118 f. M. Riemschneider, Das Reich am Ararat, 1966, 24 ff. W. Eilers, Semiramis – Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage. Sitzungsberichte der Österr. Akad. d. Wissensch., Wien, 274.2, 1971, 12 ff. J.B. Pritchard (Hrsg.), Solomon and Sheba, 1974, 65 ff., 85 ff., 104 ff. W. Nagel, Ninus und Semiramis in Sage und Geschichte, 1982, 16 ff. G. Pettinato, Semiramis, 1988, 10 ff. (mit vielen Lit.hinw.). R. Rollinger, Herodots Babylonischer Logos. Eine kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeitsdiskussion, 1993 (mit weit. Lit.hinw.).

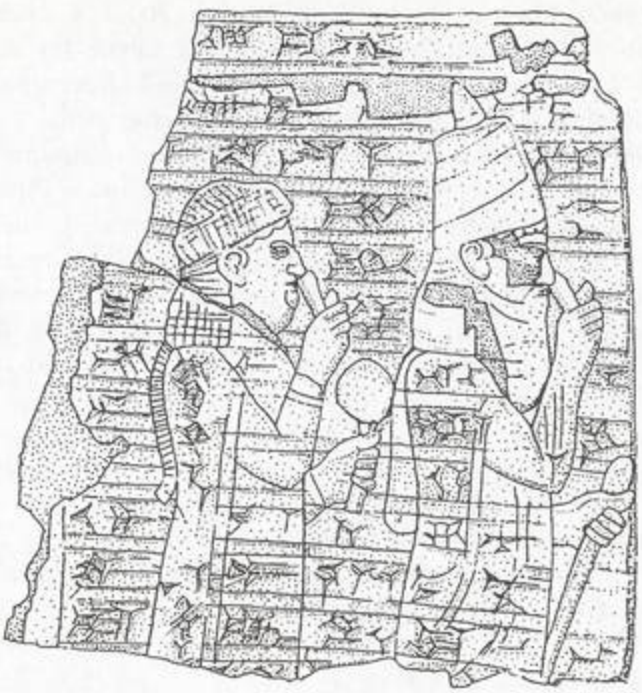


Abb. 2.2 Königin Naqīja, Bronzetafel

Position verdrängt zu werden. So wählte sie unter ihren Soldaten die bestaussehenden aus, ließ sie aber, wenn ihrer überdrüssig geworden, beseitigen.[4]

Die Stele der Königin Libālli-šarrat (s. Abb. 2.1; ältere Leseart: Assuršarrat), Gattin des Königs Assurbanipal (669–629/27 v.Chr.), vermittelt einen Eindruck von der Erscheinung einer neuassyrischen Königin. So ähnlich wird man sich Semiramis, die mit der historisch belegten Königin Šammuramat, Gattin des Königs Šamši-Adad V. (824–811 v.Chr.), identisch ist, vorstellen können. Von ihr ist kein Bildnis überliefert, wie überhaupt assyrische Frauen und Königinnen nicht bildlich dargestellt sind. Eine Ausnahme machen nur Königin Naqīja

[4] Sebeos und Moses von Chorene erzählen diese Geschichte „nach dem angeblichen syrischen Historiker und Philosoph Mar Abas Katinā", um 383 n.Chr. Das Motiv läßt sich angeblich bis ins 4. Jh.v.Chr. zurückverfolgen. (Zit. n. Kerényi a.O., 243 ff.).

Da zum Bild des altorientalischen Herrschers ein sinnenfrohes Leben inmitten eines Harems gehört, wird dieses Bild nun auf die Königin übertragen und geschlechtsspezifisch umgewandelt. Vielleicht ist dies *eine* Erklärung für diese Beschreibung.

(assyr. Zakûtu), welche die Gattin Sanheribs (705–681 v.Chr.) und Großmutter Assurbanipals ist, und Königin Libālli-šarrat.[5] Aber Königin Naqīja ist nur auf einer Bronzetafel und hinter dem König stehend dargestellt, während Königin Libālli-šarrat alleine (!) auf der obigen Stele aus Assur *und* auf einem Palastrelief, zusammen mit ihrem Mann, in einer Bankettszene abgebildet ist (s. Abb. 2.4).[6] Königin Naqīja galt zu ihrer Zeit als energisch und mächtig. Und so mögen sich Züge ihrer Persönlichkeit mit Ereignissen aus dem Leben der Königin Šammuramat in der Sage von Semiramis vermischt haben. Aus dem Leben der Königin Libālli-šarrat ist, abgesehen von einem Brief an sie, nichts überliefert. Und so läßt sich ihre Hervorhebung vor allen anderen neuassyrischen Königinnen eigentlich nur, wie sich in den nachfolgenden Ausführungen zeigt, als Zeichen einer großen Liebe erklären, zumal angenommen wird, daß es sich bei der Darstellung auf dem „Weinlaubenrelief" vermutlich weniger um eine rituelle Szene, sondern eher um eine aus dem Privatleben des Königspaares handelt. So paßt ihr Bildnis auf zweifache Weise gut in diese Abhandlung.

Sage von Salomon und der Königin von Saba

Im Gegensatz zu König Salomon von Israel (regierte zw. 961–922 v.Chr.) ist über die Königin historisch nichts bekannt.

Auch ihr Herkunftsland ist bis heute nicht einwandfrei wissenschaftlich geklärt. So liegen drei Theorien vor: der heutige Jemen, weil er als reiches Land, aus dem man Gold, Edelsteine, Gewürze und Weihrauch importierte, in der Bibel mehrfach erwähnt wird; Äthiopien, weil es hierfür ebenfalls Hinweise aus der Bibel und auch eine Sage gibt, und letztlich eine Landschaft im nördlichen Arabien, weil sie in assyrischen Texten erwähnt wird.

---

[5] Zur Person der Libālli-šarrat (früher Assur-šarrat) s. F.H. Weissbach, RLA 1, 1928, 225. H. Tadmor, Autobiographical apology in the royal assyrian literature, in: H. Tadmor/M. Weinfeld, History, historiography and interpretation, 1983, 54. K.-H. Deller, Assurbanipal in der Gartenlaube, BaM 18, 1987, 229 ff.

Zum Bildnis der Libālli-šarrat s. deutl. Ansicht z.B.: W. Andrae, Die Stelenreihen in Assur, WVDOG 24, 1913, 7, Abb. 3 (Abb. entn.). Ders., Das wiedererstandene Assur, 1938, 54, Abb. 28. Vgl. B. Hrouda (Hrsg.), Das wiedererstandene Assur (zweite, durchges. u. erweit. Aufl.), 1977, 83, Abb. 59. Zu Bronzetafel der Königin Naqīja, s. deutl. Ansicht z.B.: B. Hrouda, Vorderasien I, 1971, Taf. 105. Börker-Klähn a.O., Taf. 220 (Abb. entn.).

[6] Zur Gleichsetzung von Semiramis = Šammuramat, Naqīja (Zakûtu) = Nitokris gibt es unterschiedliche Meinungen und demzufolge eine reiche Literatur; vgl. Lit. hinw. 3.

Vermutlich steht hinter der Geschichte der Aus- und Aufbau von gegenseitigen Handelsbeziehungen zwischen Israel und diesem unbekannten Land.

Trotz dieser vielen vagen Angaben hat sich um dieses Herrscherpaar eine reiche Sagenbildung vollzogen.

Ihr Zusammentreffen wird in der Bibel zweimal in nahezu gleichen Worten erwähnt (1. Buch der Könige, 10.1–13; 2. Buch der Chronik, 9.1–12).

> Die Königin von Saba hörte vom Ruf Salomos und kam, um ihn mit Rätselfragen auf die Probe zu stellen. Sie kam nach Jerusalem mit sehr großem Gefolge, mit Kamelen, die Balsam, eine gewaltige Menge Gold und Edelsteine trugen, trat bei Salomo ein und redete mit ihm über alles, was sie sich vorgenommen hatte. Salomo gab ihr Antwort auf alle Fragen. Es gab nichts, was dem König verborgen war und was er ihr nicht hätte sagen können. Als nun die Königin von Saba die ganze Weisheit Salomos erkannte, als sie den Palast sah, den er gebaut hatte, die Speisen auf seiner Tafel, die Sitzplätze seiner Beamten, das Aufwarten der Diener und ihre Gewänder, seine Getränke und sein Opfer, das er im Haus des Herrn darbrachte, da stockte ihr der Atem. Sie sagte zum König: Was ich in meinem Land über dich und deine Weisheit gehört habe, ist wirklich wahr. Ich wollte es nicht glauben, bis ich nun selbst gekommen bin und es mit eigenen Augen gesehen habe. Und wahrlich, nicht einmal die Hälfte hat man mir berichtet; deine Weisheit und deine Vorzüge übertreffen alles, was ich gehört habe. Glücklich sind deine Männer, glücklich diese deine Diener, die allezeit vor dir stehen und deine Weisheit hören. Gepriesen sei Jahwe, dein Gott, der an dir Gefallen fand und dich auf den Thron Israels setzte. Weil Jahwe Israel ewig liebt, hat er dich zum König bestellt, damit du Recht und Gerechtigkeit übst. Sie gab dem König hundertzwanzig Talente Gold, dazu eine sehr große Menge Balsam und Edelsteine. Niemals mehr kam so viel Balsam in das Land, wie die Königin von Saba dem König Salomo schenkte.
>
> ...
>
> König Salomo gewährte der Königin von Saba alles, was sie wünschte und begehrte. Dazu beschenkte er sie reichlich, wie es nur der König Salomo vermochte. Schließlich kehrte sie mit ihrem Gefolge in ihr Land zurück.

Auch der Koran schildert in der sog. Ameisensure (27.15–45) den Besuch der Königin bei König Salomon.

> 15. Und wahrlich, wir gaben David und Salomo Wissen, und sie sprachen: „Das Lob sei Allah, der uns erwählt vor vielen seiner gläubigen Diener!"

16. Und Salomo beerbte David. Und er sprach: „O ihr Leute, gelehrt ward uns die Sprache der Vögel und gegeben ward uns von allen Dingen. Siehe, dies ist wahrlich offenkundige Huld."

17. Und es versammelten sich zu Salomo seine Heerscharen von den Dschinn und Menschen und Vögeln, und sie waren in geschlossener Ordnung.

18. Bis, als sie zum Ameisental gelangten, eine *Ameise* sprach: O ihr Ameisen, gehet hinein in eure Wohnungen, auf daß euch nicht Salomo und seine Heerscharen zermalmen, ohne daß sie's wissen."

19. Da lächelte er über ihre Worte und sprach: „Mein Herr, treibe mich an, deiner Gnade zu danken, mit der du mich und meine Eltern begnadet hast, und rechtschaffen zu handeln nach deinem Wohlgefallen. Und führe mich ein in deine Barmherzigkeit zu deinen rechtschaffenen Dienern."

20. Und er musterte die Vögel und sprach: „Was sehe ich nicht den Wiedehopf? Ist er etwa abwesend?

21. Wahrlich, ich strafe ihn mit strenger Strafe oder schlachte ihn, es sei denn, er bringe mir eine offenkundige Entschuldigung."

22. Und er säumte nicht lange und sprach: „Ich gewahrte, was du nicht gewahrtest, und ich bringe dir von Saba gewisse Kunde.

23. Siehe, ich fand eine Frau über sie herrschend, der von allen Dingen gegeben ward, und sie hat einen herrlichen Thron.

24. Und ich fand sie und ihr Volk die Sonne anbeten an Stelle Allahs; und ausgeputzt hat ihnen der Satan ihre Werke und hat sie abseits geführt vom Weg, und sie sind nicht rechtgeleitet.

25. Wollen sie nicht Allah anbeten, der zum Vorschein bringt das Verborgene in den Himmeln und auf Erden, und welcher weiß, was sie verbergen und offenkund tun?

26. Allah – es gibt keinen Gott außer ihm, dem Herrn des herrlichen Thrones."

27. Er sprach: „Wir wollen schauen, ob du die Wahrheit sprachst oder logst.

28. Geh hinfort mit diesem meinem Brief und wirf ihn vor sie. Alsdann wende dich ab von ihnen und schau, was sie erwidern."

29. Sie sprach: „O ihr Häupter, siehe, zu mir ward ein edler Brief geworfen.

30. Siehe, er ist von Salomo, und siehe, er ist im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen:

31. Erhebet euch nicht wider mich, sondern kommt als Muslime zu mir."

32. Sie sprach: „O ihr Häupter, ratet mir in meiner Sache; ich entscheide keine Sache, ehe ihr mir nicht Zeugnis ablegt."

33. Sie sprachen: „Wir sind begabt mit Kraft und starker Macht; der Befehl ist jedoch der deine und schau zu, was du gebietest."

34. Sie sprach: „Siehe, wenn Könige eine Stadt betreten, zerstören sie sie und machen die mächtigsten ihrer Bewohner zu den niedrigsten; also tun sie.

35. Und siehe, ich will zu ihnen ein Geschenk senden und will warten, was die Gesandten zurückbringen."

36. Und da er zu Salomo kam, sprach er: „Wollt ihr etwa mein Gut vermehren? Aber was mir Allah gegeben, ist besser, als was er euch gab. Ihr jedoch freut euch eures Geschenks.

37. Kehre heim zu ihnen, und wahrlich, wir werden mit Heerscharen zu ihnen kommen, denen sie nicht widerstehen können, und wir werden sie in Schanden und gedemütigt vertreiben."

38. Er sprach: „O ihr Häupter, wer von euch bringt mir ihren Thron, bevor sie zu mir als Muslime kommen?"

39. Ein Ifrît von den Dschinn sprach: „Ich bringe ihn dir, bevor du dich von deinem Platze erhebst, denn siehe, wahrlich, ich bin stark dafür und getreu."

40. Da sprach der, bei dem Wissen von der Schrift war: „Ich bringe ihn dir, bevor dein Blick zu dir zurückkehrt." Und da er ihn vor sich stehen sah, sprach er: „Dies ist eine Huld meines Herrn, mich zu prüfen, ob ich dankbar oder undankbar sei. Und wer dankbar ist, ist nur dankbar zu seinem Besten, und wenn einer undankbar ist – siehe, so ist mein Herr reich und großmütig."

41. Er sprach: „Machet ihr ihren Thron unkenntlich; wir wollen sehen, ob sie rechtgeleitet ist oder nicht."

42. Und da sie ankam, ward gesprochen: „Ist also dein Thron?" Sie sprach: „Es ist so, als ob er's wäre." „Und uns ward Wissen gegeben vor ihr und wir wurden Muslime.

43. Aber was sie außer Allah verehrte, führte sie abseits; siehe, sie gehörte zum ungläubigen Volk."

44. Gesprochen ward zu ihr: „Tritt ein in die Burg." Und da sie sie sah, hielt sie sie für einen See und entblößte ihre Schenkel. Er sprach: „Siehe, es ist eine Burg, getäfelt mit Glas."

45. Sie sprach: „Mein Herr, siehe, ich sündigte wider mich selber, und ich ergebe mich mit Salomo Allah, dem Herrn der Welten."

In beiden heiligen Büchern wird keine Liebesgeschichte im eigentlichen Sinne zwischen den Königsgestalten geschildert. Aber vor allem die Bemerkung in der Bibel (1 Kön. 10:13, Chron. 9:12), . . . „König Salomon gewährte der Königin von Saba *alles* . . .", niedergeschrieben nach sicherlich längerer mündlicher Tradition, regte die Phantasie späterer Zeiten mächtig an. So machten erst die verschiedenen Volksüberlieferungen den König zum Verliebten, der sich sehr um die Gunst der Königin bemüht.

In der jüdischen Tradition bildet einen gewissen Höhepunkt die Beschreibung des Königstreffens im Targum II (Scheni), der aramäischen Bibelübersetzung des Buches Ester.

Als König Salomon hörte, daß die Königin kam, setzte er sich in ein Badehaus. Als sie ihn dort sah, dachte sie, er sitze im Wasser. So hob

> sie ihr Kleid, um durch das Wasser zu ihm zu waten. Da bemerkte er ihre behaarten Beine und und machte eine ungalante Bemerkung darüber. „Deine Schönheit ist die Schönheit von Frauen, aber deine Behaarung ist die von Männern. Behaarung ist zwar schön bei einem Mann, aber peinlich bei einer Frau." Die Königin überging diese Worte und stellte ihm Rätselfragen, um seine Weisheit zu erproben.

Aus der Verbindung sollen Vorfahren Nebukadnezars II. oder gar er selbst hervorgegangen sein.

Diese Geschichte wurde in späteren Zeiten ausgebaut.

> Nach der Ankunft der Königin am Hof Salomos habe der große König zu seinem Entsetzen vernommen, sie habe Füße wie eine Ziege. Da er sie nicht in Verlegenheit bringen wollte, indem er sie bat, ihre Röcke zu lüften und ihm ihre Füße zu zeigen, dachte Salomo sich einen schlauen Plan aus. Seine Baumeister bauten einen großen Fußboden aus Kristall, der genau wie Wasser aussah. Eines Tages nun stand Salomo am anderen Ende des Kristall-Fußbodens und forderte die Königin von Saba auf, zu ihm herüberzukommen. Die Königin, im Glauben, sie habe Wasser zu durchschreiten, lüftete ihre Röcke auf höchst damenhafte Weise und trat vor. Salomo gewahrte zu seiner großen Erleichterung, daß sie völlig normale Füße besaß. Darauf näherte er sich ihr.[7]

Die äthiopische Tradition, die ebenfalls auf langer mündlicher Überlieferung beruht, findet ihren Ausdruck in der Nationalsage „Kebra Nagast".

Nach dem Zusammentreffen von Salomon und der Königin, habe die Königin,

> die eine tugendhafte Frau war, . . . unablässig dem Liebeswerben des Königs Widerstand entgegengesetzt. In seiner Verzweiflung gab ihr Salomo eines Abends einige sehr scharf gewürzte Gerichte zu essen. Sodann stellte er einen Krug kühlen Wassers neben sein eigenes Bett und einen leeren Krug neben das ihre. Nachdem die Königin sich zur Ruhe begeben hatte, begannen die scharfen Gewürze ihre Wirkung zu tun und machten sie über alle Maßen durstig. Schließlich ging sie auf Zehenspitzen ins Schlafgemach des Königs, um sich ein wenig von seinem Wasser zu holen, und lieferte sich so in ahnungsloser Unschuld Seiner Majestät dem König aus, der sie begehrlich erwartete.[8]

---

[7] Behaarung und Ziegenfuß werden auch gedeutet als Symbol des dämonischen Charakters der Königin. Salomon hatte der Überlieferung nach Macht über Dämonen.

[8] I. Diederichs, Märchen aus dem Land der Königin von Saba, 1987, 33 f., 51 f., 58 f. H.L. Kaster, Die Weihrauchstraße. Handelswege im alten Orient, 1986, 173 ff. G. Mandel, Das Reich der Königin von Saba, 1976, 61 f. (Zitat).

Sie bekam einen Sohn, Menelik, der, als erwachsen, seinen Vater in Israel besuchte und die Bundeslade mit sich nach Äthiopien führte.

In der islamischen Tradition, die auf der Schilderung im Koran fußt, stehen etliche kleinere Erzählungen, die z.B. berichten, daß Salomon für Bilqīs, so hier der Name der Königin, Paläste als Hochzeitsgabe baute. Zu dieser Tradition gehört auch eine persische Sage. Sie erzählt,

> daß der König Salomo die Königin von Saba, die er geheiratet hatte, durch kein Mittel dazu bringen konnte, ihn zu lieben. Er war alt, und sie war jung. Vergeblich erprobte er alle Reize, schließlich aber schickte er die Vögel unter dem Himmel aus und gab ihnen den Auftrag, den kältesten Ort der Welt zu suchen. Am nächsten Morgen um die Dämmerung waren sie alle wieder da – nur nicht der Wiedehopf. Der blieb den ganzen Tag aus. Als die Nacht hereinbrach, kehrte auch er zurück, verneigte sich vor seinem König und erklärte sein langes Ausbleiben. Er hatte nämlich einen Gipfel gefunden, der so kalt war, daß seine Flügel am Boden festfroren, als er sich niedergelassen hatte, und erst die Mittagssonne hatte ihn wieder befreit. Dann hatte er sich beeilt, seinem König die Nachricht zu überbringen.
>
> Auf dem Gipfel dieses Berges nun schlug Salomo sein Bett auf und nahm die Königin Bilkis mit sich. Als aber die Kälte der Nacht herabsank, konnte sie die nicht ertragen, sondern kroch in das Zelt des Gatten. Am Morgen berührte König Salomon den Felsen, und eine warme Quelle sprudelte hervor, zum Bade für die Königin. Und die Quelle sprudelt noch bis auf diesen Tag.
>
> Das ist die Geschichte, und der Berg heißt heute noch „Salomos Thron", Takht-i Suleiman, und steht südlich des Kaspischen Meeres und nordöstlich des Elburs; es ist der höchste Gipfel Persiens westlich des Demawand und der dritthöchste Berg des ganzen persischen Landes.[9, 10]

Diese Varianten sind eher derbe Erzählungen aus dem Volke denn höhere Literatur. Ob sie wirklich bis ins 1. Jahrtausend v.Chr. zurückreichen, ist unbekannt. Aber sie zeigen, und dies ist hier wichtig, daß der Zeit König Salomons eine Beziehung zwischen den Geschlechtern zugetraut wird, die über die leidenschaftlich, sexuelle Liebe hinaus reicht. Man spürt, so meine ich, obwohl das beschriebene Benehmen Salomons der Königin gegenüber, vor allem in der ersten Fassung, zum kritischen Nachdenken anregt, daß mit dieser Überbetonung

[9] Tatsächlich gibt es noch weitere Berggipfel im Norden Irans, die diesen Namen tragen.

[10] F. Stark, Im Tal der Mörder (deutsch 1991), 275 f.

von Sexualität etwas anderes ausgedrückt werden möchte. Dahinter spürt man die Ahnung von einer über die kurzfristige Leidenschaft hinausgehende, tiefere emotionale Beziehung und den Versuch, diese auszudrücken.

Um drei weitere Frauengestalten (Medea, Ariadne, Dido) bildeten sich in dieser Zeit (um 1000–800 v.Chr.) Sagen. Sie werden aus inhaltlichen Gründen weiter hinten aufgeführt (s. S. 103). Ihre Geschichten bezeugen, daß sich auch in den Randgebieten der altorientalischen Welt (Schwarzmeer-Küste, Kreta, Phönizien – Karthago) die gleiche emotionale Entwicklung hin zur großen Liebe und deren Schilderung in der Dichtung vollzogen hat.

Inschrift Sanheribs

Inschriften Sanheribs auf Löwen- und Stierfiguren im Hof LXIV des Südwestpalastes in Ninive künden von seinen privaten Gefühlen einer seiner Frauen gegenüber. Sie gelten als bisher einzigartiges Liebeszeugnis unter den assyrisch-babylonischen Königsinschriften.

> Und für Tašmētum-šarrat, die „Palastdame", meine geliebte Gattin, deren Gestalt (die Muttergöttin) Bēlet-ilī schöner als (die) alle(r) anderen Frauen gemacht hat, liess ich einen Palast der Liebe, der Freude und des Jubels erbauen. *apsasītu*-Kolosse aus weissem Kalkstein stellte ich an seinen Toren auf.
>
> Auf Befehl Assurs, des Vaters der Götter, und der Königin Ištar mögen in Gesundheit und Lebensfreude
>
> innerhalb jener Palastanlagen wir beide lange leben und uns sättigen an Wohlergehen (o.ä.). Ein gnädiger *šēdu* und eine gnädige *lamassu* mögen neben jenen Palastanlagen
>
> ewig verweilen und von ihren Seiten nicht weichen.[11]

Trauergedicht

Einer persönlichen, romantischen Liebe des Herzens entspricht auch ein assyrisches Gedicht. Es drückt in Form eines letzten Dialoges die tiefen Gefühle zwischen einem trauernden Ehemann und seiner ihn liebenden, im Kindbett verstorbenen Frau aus.

> Mann: „Warum treibst du wie ein Schiff inmitten des Flusses,[12]
> Deine *Sprossen* zerbrochen, deine Seile gekappt?
> Dein Gesicht verhüllt, überquerst du den Fluß der Innenstadt (Assur)."

[11] R. Borger, König Sanheribs Eheglück, ARRIM (Annual Review Royal Inscriptions of Mesopotamia Project) 6, 1988, 5 ff.

[12] Totenreich.

Frau: „Wie sollte ich nicht treiben, sollten meine Seile nicht gekappt sein?
Am Tag, an dem ich ihm meine Reize darbot, wie froh war ich!
Froh war ich, froh war mein Bräutigam.
Am Tage meines Kreißens verfinsterte sich mein Gesicht,
Am Tage meines Gebärens verhüllten sich meine Augen.
Mit offenen Händen betete ich zur Herrin der Götter:
„Du (selbst) bist eine gebärende Mutter, rette mich!"
Doch hat mich die Herrin der Götter nicht erhört, sie verhüllte ihr Gesicht.
Sie sagte: „Du bist . . ., warum betest du mich immerfort an?"
. . . . . .
Viele Tage war ich mit meinem Bräutigam,
Ich lebte mit ihm, der mich liebte,
Dann ist der Tod in mein Schlafzimmer geschlüpft,
Hat mich aus meinem Haus *gedrängt*,
Hat mich von meinem Bräutigam getrennt,
Hat meine Füße in eine . . . Gegend versetzt."[13]

Das Hohelied (Das Lied der Lieder)

Es stellt in einer Folge von Gedichten, die gleichsam wie ein Kranz ineinander verwoben sind, die Liebe zwischen Mann und Frau, „die sich verbinden, verlieren, sich suchen und finden" dar. Sie werden in der deutschen Bibel als „Hohelied/Hohes Lied" bezeichnet. Es gehört zur Weisheitsliteratur des Alten Testaments und wird nach der Überlieferung König Salomon zugeschrieben. „Bei keinem alttestamentlichen Buch klaffen die Auslegungen so weit auseinander wie hier. Neben der neuen Meinung, das Hohelied entstamme dem Kult der Fruchtbarkeitsgöttin Astarte und übertrage den im Alten Orient weit verbreiteten Ritus der heiligen Hochzeit auf die Jahwe-Verehrung, nimmt die Auffassung zu, es handle sich bei diesem Buch um eine realistische Darstellung und Verherrlichung der ehelichen Liebe. . . . Älter ist jedoch die allegorische Auslegung: Die Liebe Gottes zu seinem Volk wird dargestellt unter dem Bild der Liebe zwischen Eheleuten."

[7]Du, den meine Seele liebt, / sag mir:
Wo weidest du die Herde? / Wo lagerst du am Mittag?
Wozu soll ich erst umherirren/ bei den Herden deiner Gefährten?

[13] Leick a.O., S. 175 ff. E. Reiner, Poetry from Babylonia and Assyria, 1985, 86 ff. A. Livingstone, Court poetry and literary miscellanea, State archives of Assyria III, 1989, 37 ff. Reiner a.O., Akkad. Lit., 186 f. (Zitat).

[8]Wenn du das nicht weißt, / du schönste der Frauen,
dann folge den Spuren der Schafe / dann weide deine Zicklein /
dort, wo die Hirten lagern.
. . .
Ich bin eine Blume auf den Wiesen des Scharon, / eine Lilie der Täler.
[2]Eine Lilie unter Disteln / ist meine Freundin unter den Mädchen.
[3]Ein Apfelbaum unter Waldbäumen / ist mein Geliebter unter den Burschen.
In seinem Schatten begehre ich zu sitzen. / Wie süß schmeckt seine Frucht meinem Gaumen!
[4]In das Weinhaus hat er mich geführt. / Sein Zeichen über mir heißt Liebe.
[5]Stärkt mich mit Traubenkuchen, / erquickt mich mit Äpfeln; / denn ich bin krank vor Liebe.
[6]Seine Linke liegt unter meinem Kopf, / seine Rechte umfängt mich.
[7]Bei den Gazellen und Hirschen auf der Flur / beschwöre ich euch, Jerusalems Töchter:
Stört die Liebe nicht auf, / weckt sie nicht, / bis es ihr selbst gefällt.
[8]Horch! Mein Geliebter! / Sieh da, er kommt.
Er springt über die Berge, / hüpft über die Hügel.
[9]Der Gazelle gleicht mein Geliebter, / dem jungen Hirsch.
Ja, draußen steht er / an der Wand unsres Hauses;
er blickt durch die Fenster, / späht durch die Gitter.
[10]Der Geliebte spricht zu mir: / Steh auf, meine Freundin, / meine Schöne, so komm doch!
[11]Denn vorbei ist der Winter, / verrauscht der Regen.
[12]Auf der Flur erscheinen die Blumen; / die Zeit zum Singen ist da.
Die Stimme der Turteltaube / ist zu hören in unserem Land.
[13]Am Feigenbaum reifen die ersten Früchte; / die blühenden Reben duften.
Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, so komm doch!
[14]Meine Taube im Felsennest, versteckt an der Steilwand,
dein Gesicht laß mich sehen, deine Stimme hören!
Denn süß ist deine Stimme, lieblich dein Gesicht.
[15]Fangt uns die Füchse, / die kleinen Füchse!
Sie verwüsten die Weinberge, unsere blühenden Reben.
[16]Der Geliebte ist mein, / und ich bin sein; / er weidet in den Lilien.
[17]Wenn der Tag verweht / und die Schatten wachsen,
komm du, mein Geliebter, / der Gazelle gleich,
dem jungen Hirsch / auf den Balsambergen.[14]

[14] Die Bibel. Einheitsübersetzung, Altes und Neues Testament, 1980, 733 ff. Vgl. Fürstauer a.O., 257 ff.

Schön ist zu sehen, wie sich in der Volksdichtung (s. Salomon und die Königin von Saba, S. 54 f.) der erotische Aspekt erhalten hat. Auch in der Hof- und Hochdichtung hat er sich gehalten (s. Nergal und Ereškigal, Sultantepe Version, dat. 7. Jh.v.Chr., S. 8 ff.). Aber in dieser Gattung bahnt sich im Kultur- und Machtbereich Assyriens, das auch Vorbildwirkung für die Randgebiete hatte sowie von ihnen beeinflußt wurde, eine Entwicklung hin zur Schilderung der emotionalen Liebe ab. Insgesamt scheint, soweit die erhaltenen Texte diese Aussage zulassen, die indirekte Erwähnung der emotionalen Liebe, die Andeutung von Gefühlen der Zuneigung als etwas Neues in der Literatur aufzutauchen. Das heißt nicht, daß die Beschreibung der sexuellen Liebe verschwindet, aber die der emotionalen tritt doch daneben auf bzw. läßt sich aus Sagen und Gedichten herauslesen.

Gerne würde man auch die folgende, offensichtlich wahre Begebenheit, die allgemein als Parallele zur Semiramis-Sage zitiert wird, als Zeichen der echten, großen romantischen Liebe deuten und in ihr einen Beweis für die veränderte emotionale Lage der damaligen Menschen sehen. Ein neuassyrischer Text berichtet von einem Staatsstreich, den ein Gouverneur, vielleicht der spätere Sargon II. (722–705 v.Chr.), durchführte, nachdem ihm der König seine Gattin genommen hatte, um sie als königlichen Gattin in seinem Harem aufzunehmen. Erfolgreich gelang die Befreiung der Frau, worauf sich der Sieger auch gleich zum Herrscher erklärte.[15]

Das Motiv „König begehrt die Frau eines anderen" erscheint häufiger in der Geschichtsschreibung und Dichtung (s. z.B. die zeitlich ältere Geschichte von König David und Batseba, Altes Testament, 2 Samuel 11.1 ff.; s.a. hier S. 80, 91 ff.), ohne daß es immer als Beispiel großer emotionaler Liebe angesehen werden muß. Es sind die Gesamtumstände, die erst eine Deutung in diese Richtung erlauben.

Auch in Babylonien läßt sich diese psychische Entwicklung hin zur emotionalen Liebe beobachten.

Die Volksüberlieferung schrieb schon im 1. Jahrtausend v.Chr. die „Hängenden Gärten" von Babylon der Semiramis zu. Aber Diodorus Siculus (II.10.1–6) betont ausdrücklich, daß sie nicht von ihr,

[15] R. Campbell Thompson, An assyrian parallel to an incident in the story of Semiramis, Iraq 4, 1937, 35 ff. Pettinato a.O., s. Anm. 3, 18, 84.

Abb. 2.3 Kamee Nebukadnezars II.

sondern von dem späteren babylonischen König Nebukadnezar II. (605–562 v.Chr.) auf Bitten seiner Lieblingsfrau Amytis (Amuhia), Tochter des medischen Königs, die Heimweh nach den bewaldeten Bergen ihrer Heimat hatte, erbaut wurden. Die aus Terrassen, Wasserläufen und exotischen Pflanzen bestehenden „Hängenden Gärten" sollten ihr die Hügel ihrer persischen Heimat ersetzen. Sie galten nicht nur wegen der dahinterstehenden technischen Leistungen bei den Griechen als eines der Sieben Weltwunder, sondern von jeher auch als Zeichen tiefer Zuneigung, Ausdruck großer emotionaler Liebe.[16] Und so verwundert nicht mehr die Zuordnung der tragischen Liebesgeschichte zwischen „Pyramus und Thisbe" ins antike Babylon (s. S. 146).

Hinter dieser literarischen Entwicklung steht eine psychische, die sich wiederum literarisch äußert. Es mutet seltsam an, daß in der Zeit, die den Überlieferungen nach bekannt war für größte Grausamkeiten, die zarte, seelische Liebe erblühte – aber vielleicht waren es gerade die seelischen Erschütterungen angesichts dieser Grausamkeiten, welche die Menschen nachdenklicher sowie sensibler machten und eine Sehnsucht nach positiven, guten Gefühle weckten. Aus der modernen Psychologie sind diese Zusammenhänge bekannt. Je grauer

[16] Zu den „Hängenden Gärten": D.W.W. Stevenson, A proposal for the irrigation of the Hanging Gardens of Babylon, Iraq 54, 1992, 35 ff. St. Dalley, Nineveh, Babylon and the Hanging Gardens. Cuneiform and classical sources reconciled, Iraq 56, 1994, 45 ff. W. Nagel, Where were the „Hanging Gardens" located in Babylon?, Sumer 35, 1979, 242. A.L. Oppenheim, On royal gardens in Mesopotamia, Festschrift Schmidt, JNES 24, 1965, 328 ff. J.-C. Margueron, Die Gärten im Vorderen Orient, in: M. Carroll-Spillecke (Hrsg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, 1992, 45 ff.

die Gegenwart und je schwärzer die Zukunft, desto größer die Sehnsucht nach einer heilen Welt mit verläßlichen, starken Menschen und Gefühlen wie Sicherheit und Geborgenheit. Diese gibt es nur in der positiven Hinwendung, z.B. zu einem Menschen in Form der emotionalen Liebe. Durch sie entsteht so viel Glücksgefühl, das sie gleichzeitig stark für die Probleme des Alltags, der Welt macht.

Diese Entwicklung hin zu großen Gefühlen und vor allem einer Beschreibung derselben wurde vermutlich noch durch ägyptische Einflüsse unterstützt. Spätestens ab Tiglatpilesar III. (745–727 v.Chr.), aber auch unter Sargon II. (722–705 v.Chr.) gab es friedliche Kontakte mit Ägypten. Nach ägyptischen Aktivitäten in Palästina wurden von assyrischer Seite, während der Zeit Sanheribs (705–681 v.Chr.), Versuche unternommen, nach Ägypten vorzudringen. Dies gelang unter Asarhaddon (681–669 v.Chr.) ab 671 v.Chr. Die Besetzung Ägyptens durch die Assyrer währte unter Assurbanipal bis 655 v.Chr. Während dieser kriegerischen Phase lebten ägyptische Gefangene, auch der Sohn des besiegten ägyptischen Pharaos Taharka samt Harem, in Ninive. In der ornamentalen Kunst machte sich schon vorher ein ägyptischer Einfluß sichtbar in Form der Übernahme von Lotosblüten und -knospen als Dekor, z.B. bei Schmuck, Steinmetzarbeiten, Gefäßmalerei. Dieser Einfluß läßt sich auch erklären über die Beliebtheit der phönizischen Elfenbeine, wie überhaupt über phönizische Einflüsse – aber eben auch über direkte Beziehungen. Was sich im handwerklichen Bereich abspielte, kann auch im literarischen Bereich gewesen sein. Dies ist sogar wahrscheinlich, gab es doch schon ab der mittelassyrischen Zeit, vermutlich ab der Eroberung Babylons durch Tukulti-Ninurta I. (Ende 13. Jh.v.Chr.) im assyrischen Raum Bibliotheken. Sie waren übernommen worden von den Babyloniern. In Assyrien wurden in vielen Städten im Bereich der Paläste, Tempel, Schulen und reichen Häuser Bibliotheken geführt. Die größte und bekannteste war die in Ninive. Sie war schon von Assurbanipals Vorgängern angelegt worden. Bei so viel Wertschätzung von Literatur und Wissenschaft wäre es verwunderlich, wenn keinerlei Beziehungen zur ägyptischen Literatur und Wissenschaft bestanden hätten. Durch die ägyptische Literatur aber lasen/hörten zumindest die gebildeten Assyrer von einer ganz anders verstandenen Liebe, als sie bisher im alten Orient beschrieben wurde. In der Liebespoesie des alten Ägypten, niedergeschrieben in der 19./20. Dynastie (ca. 1300–1185 v.Chr.), stehen Gefühle, zärtliche, sehnsüchtige und liebevolle Gedanken an den Partner, die Partnerin im Vordergrund.

Die zärtliche Liebe zum geliebten Menschen findet ihren Ausdruck in der zarten Zuneigung zur Natur, aber auch in hübschen Bildern und Gedanken.

Wenn der Wind kommt, will er zur Sykomore.[17]
Wenn du kommst, – . . . – [willst Du zu mir!]

Die Wandbilder in den Gräbern des Neuen Reiches bezeugen diese zärtliche Zuneigung zwischen den Ehepartnern. Sicher, es handelt sich bei dieser Dichtung sowie den Bildnissen um Idealvorstellungen von glücklichen Liebesbeziehungen – aber dennoch bezeugen sie ein stärkeres gefühlsmäßiges Verständnis von der Liebe, als es im alten Orient zuvor üblich war. Heiter und leicht werden Sehnsucht (1), Macht der Liebe (2), Liebeskummer (3) und Liebeszauber (4) in den nachfolgenden Gedichten, die nur eine kleine Kostprobe sein können, beschrieben. So wundert nicht, daß ein ägyptischer Einfluß auch beim Hohelied vermutet wird.

1. Mein Herz springt eilends,
sobald ich an meine Liebe zu Dir denke.
Es läßt mich nicht wie ein Mensch gehen
und hüpft auf seinem Platze.

Nicht läßt es mich ein Kleid ergreifen.
Nicht nehme ich meinen Fächer.
Nicht lege ich Schminke an mein Auge.
Nicht salbe ich mich mit Wohlgeruch.

„Halte nicht an! Du erreichst das Ziel!"
sagt es mir, so oft ich an ihn denke.
Mache mir, mein Herz, keinen Kummer!
Warum handelst Du töricht?

Warte gefaßt! Der Geliebte kommt zu Dir,
ebenso aber die Augen der Vielen.
Laß nicht die Menschen über mich sagen:
„Jene Frau ist in Liebe gefallen!"

Mögest Du fest bleiben, so oft Du an ihn denkst,
mein Herz, und nicht springen!

2. Die Liebe zu Dir hat sich mit meinem Leibe vermischt,
wie [Salz] in Wasser taucht,
wie ein Liebesapfel, dem Fett beigerieben ist,
wie man ein Extrakt mit [Wein] mischt.

[17] wilder Feigenbaum (griech.).

[Ach mögest] Du eilen,
Deine Geliebte zu sehen,
wie ein Pferd auf dem Schlachtfeld,
wie ein Stier, [der zu] seinem Futter [läuft].

Der Himmel gibt seine Liebe,
wie eine Flamme [in Stroh] zündet,
wie ein Segel den Falken (lockt).

3. Ich verehre die Goldene
und preise ihre Majestät.
Ich rühme die Gebieterin des Himmels,
ich künde Lob der Hathor und Ruhm der Herrin.

Ich flehte zu ihr. Sie erhörte meine Bitten
und sandte mir meine Herrin.
Sie ist von selbst gekommen, mich zu sehen.
Etwas sehr Großes ist mir geschehen.

Ich habe gejubelt, mich gefreut und groß gefühlt,
als es hieß: „Siehe, sie ist da!"
Sieh, als sie kam, verbeugten sich die Jünglinge
aus großer Liebe zu ihr.

Ich machte meiner Göttin ein Gelübde.
Sie gab mir die Geliebte als Geschenk
drei Tage, nachdem ich sie bat
auf ihren Namen. Sie ging von mir vor fünf Tagen.

4. Sei gegrüßt, Re-Harachte, Göttervater!
Seid gegrüßt, Ihr sieben Hathoren,
die Ihr mit roten Bändern geschmückt seid!
Seid gegrüßt, Ihr Gottheiten,
Ihr Herren des Himmels und der Erde!

Laßt die N.N., Tochter der N.N., hinter mir her laufen
wie ein Ochse hinter dem Futter,
wie eine Dienerin hinter ihren Kindern,
wie ein Hirt hinter seiner Herde.

Wenn Ihr sie nicht hinter mir her laufen läßt,
werfe ich (Feuer) an Busiris
und zünde es an.[18]

[18] Liebesdichtung mit hier verwendeten Zitaten: S. Schott, Altägyptische Liebeslieder, 1952, 7, 41 f., 46, 85 (Zitate). Vgl. Fürstauer a.O., 15 ff. W.M. Müller, Die Liebespoesie der Alten Ägypter, 1899, 13 ff. A. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 303 ff. A. Hermann, Altägyptische Liebesdichtung, 1959, 33 ff. L. Manniche, Sexual life in Ancient Egypt, 1987, 74 ff. (engl.).

Den ägyptischen Kontakt mit Syrien, aber auch Nordmesopotamien schildern verschiedene ägyptische Dichtungen. Sinuhe der Ägypter flüchtete nach Syrien und Byblos, in der Geschichte „Die Reise des Un-amun" wird berichtet, daß der Fürst von Byblos um 1100 v.Chr. sich eine ägyptische Sängerin am Hofe hielt, und das Märchen „Der verwunschene Prinz" spielt teilweise in Nordmesopotamien. Dieses altägyptische Märchen, aufgeschrieben um 1350 v.Chr. in hieratischer Schrift (unter Sethos I./Ramses II.) ist eine Liebesgeschichte. Im Überblick ergibt sich folgender Verlauf:

> Es war einmal ein König, dem keine Knabe geboren wurde. Also bat er die Götter darum, und tatsächlich, ihm und seiner Gemahlin wurde ein Knabe geboren. Es wurde ihm prophezeit, daß er durch das Krokodil oder durch die Schlange oder durch den Hund sterben werde. Also ließ der König ein Haus in der Wüste bauen und den Jungen darin einsperren, um ihn vor dem angekündigten Unheil zu bewahren. Als der Junge zum Jüngling herangewachsen war, hielt ihn nichts mehr in diesem Hause, und er bekam die Erlaubnis, sich frei zu bewegen. Er zog durch die Wüste und kam in das Land Naharina am oberen Euphrat. Dort lebte eine Prinzessin in einem hohen Turme. Der König, ihr Vater, ließ alle Prinzen aus Syrien holen mit dem Versprechen, daß der seine Tochter zur Frau bekomme, der bis zu dem 70 Ellen vom Boden entfernten Fenster springe. Alle Prinzen, auch der aus Ägypten, übten das Springen. Aber nur ihm gelang der Sprung, und die Prinzessin küßte und umarmte ihn, denn sie hatten sich schon vorher durch Blickkontakte liebgewonnen. Der Vater der Prinzessin wollte aber von dieser Verbindung mit einem Fremden nichts wissen. Doch die Prinzessin bestand mit starkem Willen und furchtlos auf der Hochzeit. So geschah es. Der Prinz erzählte dann seiner Frau von den Prophezeiungen. Umsichtig beginnt sie ihren Mann zu behüten. Es gelingt ihr sogar, die Schlange zu besiegen.
>
> Dann aber ist der Papyrus zerstört und darum das Ende des Märchens offen.[19]

Das Märchen wurde an mancher Stelle ausführlicher erzählt, da es bereits Elemente enthält, die in den späteren altorientalischen Liebesgeschichten typisch sind: spontane Liebe, Abenteuer, Zusammenhalt

[19] Märchen vom verwunschenen Prinzen: Schott a.O., 188 ff. Erman a.O., 209 ff. E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, übertragen und bearbeitet von E. Brunner-Traut, 1963, 24 ff. u. 256 f. M. Lichtheim, Ancient Egyptian literature, Vol. II, New Kingdom, 1976, 200 ff. G. Roeder, Altägyptische Erzählungen und Märchen, Slg. Diederichs, 1927, 102 ff. G. Moers, Die Reiseerzählung des Wenamun, in: E. Blumenthal et al., Mythen und Epen III, (TUAT), 1995, 912 ff.

der Liebenden, selbständiges Verhalten der Frau. Es ist, als ob das altägyptische Märchen dieser Entwicklung schon voraus ist.

Entsprechend dem Blickwinkel der Dichtung erscheint nun geradezu folgerichtig auch in der darstellenden Kunst der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit das „Mann – Frau – Motiv" verändert. Die bekannteste Darstellung in diesem Sinne, das „Weinlaubenrelief" König Assurbanipals (dat. 7. Jh.v.Chr.), wird aus der veränderten Liebesliteratur erst wirklich verständlich (s. Abb. 2.4).[20] Freilich erinnert die Szene auf den ersten Blick an Symposienszenen auf Weihplatten und Rollsiegeln, die sehr viel älter sind (s. Abb. 2.5 und Abb. 2.6, dat. frühdyn., 3. Jt.v.Chr.). Aber es gibt doch einen wesentlichen Unterschied im Aufbau. Bei den älteren sitzen die männlichen und weiblichen Partner weit auseinander, sie sind förmlich getrennt durch die Bediensteten und weisen damit auf eine emotionale Distanz hin. Eine gewisse Ausnahme bilden lediglich Rollsiegel, auf denen Mann und Frau durch Trinkrohre aus dem zwischen ihnen stehenden Gefäß trinken. Aber auch bei diesen Siegelbildnissen kann ein Diener zwischen den Trinkenden und neben dem Gefäß stehen. Bei dem neuassyrischen Relief sitzen Mann und Frau in einer gewissen Verbundenheit und Nähe zusammen. Die Bediensteten befinden sich *dahinter*. So wie hier sind noch weitere Symposiendarstellungen aus dieser Zeitspanne aufgebaut. Auf einem Tropfenbecher, dat. 10. Jh.v.Chr., aus der Gegend von Kermānšāh sitzen zwei Figuren, wohl ein Mann und eine Frau, auf einer Couch, umgeben von zwei Bediensteten (s. Abb. 2.7). Ein Orthostatenrelief aus Zincirli (s. Abb. 2.8a) zeigt eine Frau und einen Mann bei einem Mahle (Totenmahl?). Diesem vergleichbar sind mehrere andere Darstellungen, wie z.B. von einer hethitischen Pyxis (s. Abb. 2.8b) und einem Relief aus Karaburçlu (s. Abb. 2.8c). Ebenfalls späthethitisch (8. Jh.v.Chr., s. Abb. 2.9) ist ein Basaltrelief, wahrscheinlich ehemals über einem Grab aufgestellt, aus Maraş. Es zeigt wohl ein Ehepaar, diesmal aber mit Umarmungsgestus. Beachtenswert ist dabei, daß Mann und Frau jeweils einen Arm auf die Schulter des Partners bzw. der Partnerin

[20] Zu Vorformen und Bedeutung s. G. Selz, Die Bankettszene. Entwicklung eines „überzeitlichen" Bildmotivs in Mesopotamien von der Frühdynastischen bis zur Akkad-Zeit, 1983, 1 ff. Deutungen als Trinkszene anläßlich der Heiligen Hochzeit, des Neujahrsfestes, Totenmahls liegen vor.

gelegt haben. Dies gilt als eine im alten Orient äußerst seltene Darstellung. Sie ist z.B. belegt auf altbabylonischen Tonreliefs (s. Abb. 1.10 mit weit. Lit.hinw.) und geläufig im alten Ägypten (vgl. S. 23), so daß ein Einfluß von dort nicht auszuschließen ist. Das still nebeneinander sitzende späthethitische Paar (s. Abb. 2.10, dat. zw. 10.–8. Jh.v.Chr., königlich oder göttlich, gefunden in Tell Ḥalaf, im sogenannten Kultraum) zeugt nicht von großer Zuneigung, aber von Verläßlichkeit, Zusammengehörigkeit und Geborgenheit. Vergleichbare Darstellungen gibt es ebenfalls in Ägypten. Beide Bildnisse erinnern daran, daß bei den Hethitern, und vielleicht hielten sich in späthethitischer Zeit noch Nachwirkungen davon, wie bei den Ägyptern die Ehen partnerschaftlicher waren als im übrigen Orient. Auch die vielen späthethitischen Familiendarstellungen kann man als Zeugnis für diese andere Einstellung deuten. Alle Bildnisse aus dieser Zeitspanne zusammen verstärken und bestätigen den Eindruck größerer emotionaler Nähe, der sich schon aus der Dichtung ablesen läßt.

Abb. 2.4

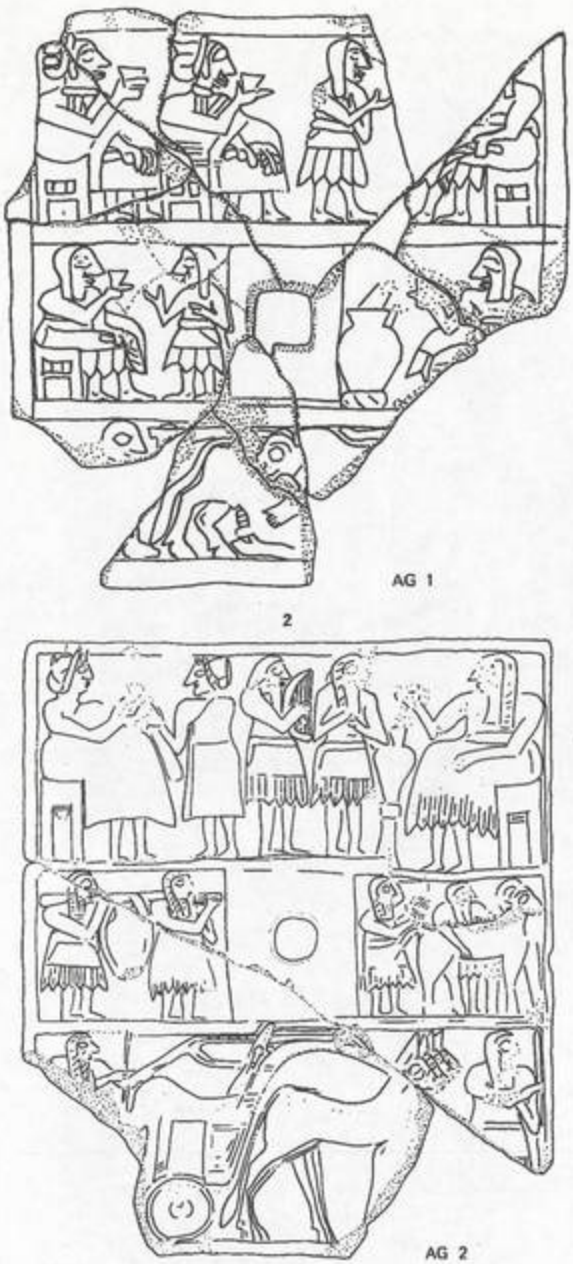


Abb. 2.5 Altmesopotamische Weihplatten

Abb. 2.6

Abb. 2.7 Tropfenbecher, Kermānšāh

Abb. 2.8a Orthostatenrelief aus Zincirli

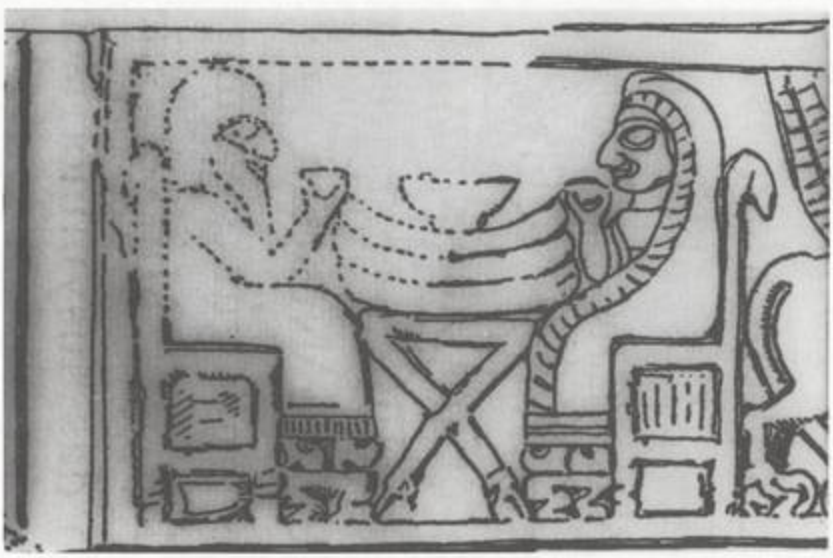


Abb. 2.8b Hethitische Pyxis

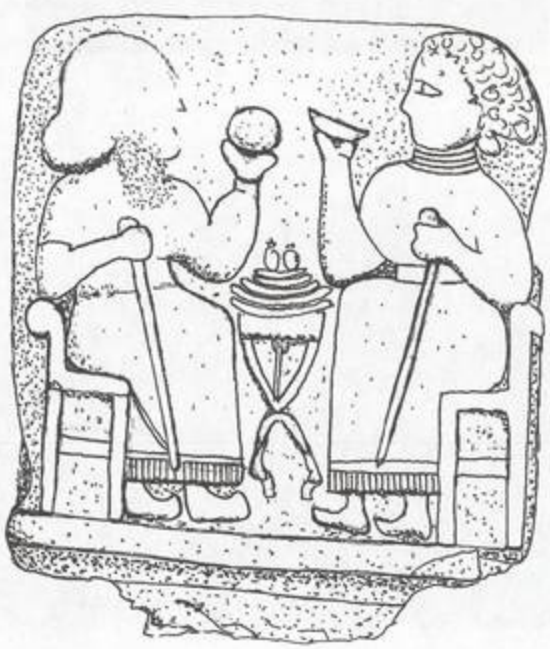


Abb. 2.8c Relief aus Karaburçlu

Abb. 2.9 Späthethitisches Basaltrelief

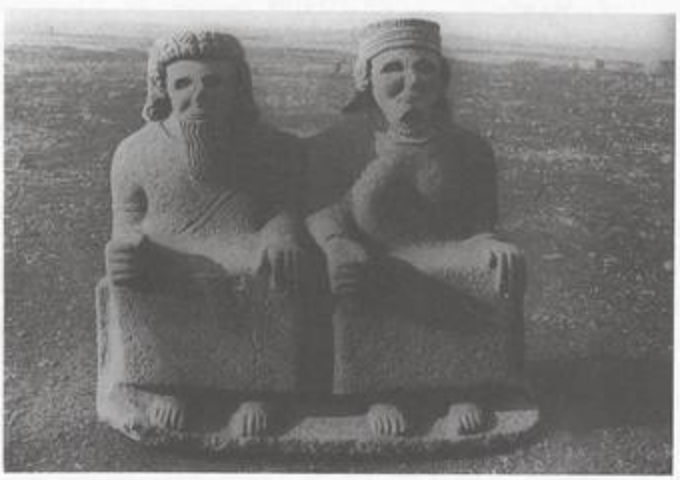


Abb. 2.10

KAPITEL III

ACHAEMENIDISCHE ZEIT

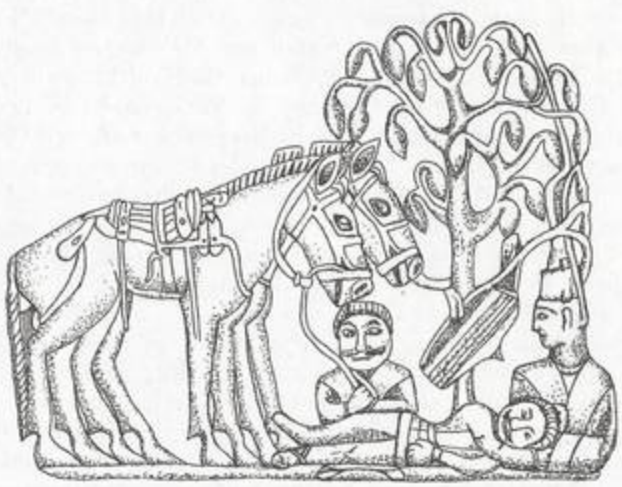


Abb. 3.1 Skythische Schmuckplatte

Nun verlagert sich das Machtzentrum nach Iran. Gestalten aus diesem geographischen Gebiet und Einflußbereich treten folgerichtig jetzt in Erscheinung.

Aus dieser Zeit (550–330 v.Chr.) liegt im Original keine altorientalische Liebesdichtung vor, aber über griechische Dichter sind etliche volkstümliche, genauer persische Liebesgeschichten überliefert. Die Abbildung 3.1 zeigt eine skythische Goldarbeit, die möglicherweise eine solche Liebesgeschichte illustriert. Hier nun die allgemeine bekannten.

Zariadres und Odatis

Athenaios überliefert in seiner „Gelehrten Tischgesellschaft" eine Geschichte (XIII.575), die Chares von Mytilene, ein Hofbeamter Alexanders d. Gr., im 10. Buch seiner „Alexandergeschichten" erzählt.

> Hystaspes herrschte über Medien und die angrenzenden Länder, Zariadres über das Land oberhalb der Kaspischen Tore bis zum Don. Über die Marather jenseits dieses Stromes herrschte ein König Homartes,

der eine Tochter namens Odatis hatte. Diese erblickte, wie in den Geschichtsbüchern aufgezeichnet ist, einst den Zariadres im Traume und verliebte sich in ihn, und ganz ebenso erging es ihm mit ihr.

Beide verzehrten sich von dem Augenblicke an, da sie die Erscheinung im Traum gesehen hatten, in Sehnsucht nacheinander, denn Odatis war die schönste aller Jungfrauen Asiens, aber auch Zariadres war ein schöner Mann. Nun sandte Zariadres Botschaft an Homartes und warb mit allem Ernste um die Hand der Jungfrau. Homartes aber verweigerte seine Einwilligung, weil er keine Söhne hatte, er wollte sie deshalb einem seiner Verwandten geben. Und bald darauf lud er die Großen seines Reiches, seine Freunde und Verwandten zusammen ein, um die Hochzeit zu feiern, sagte aber dabei nicht vorher, wem er seine Tochter geben wolle. Als nun das Zechgelage in vollem Gange war, rief der Vater die Odatis in den Kreis der trunkenen Gesellschaft und sagte, so daß alle Gäste es hörten: „Jetzt feiern wir deine Hochzeit, meine Tochter Odatis. Schau dich also hier im Kreise um und betrachte dir alle, dann nimm eine goldene Schale, fülle sie und gib sie, welchem du willst: dessen Frau wirst du werden und seinen Namen tragen."[1] Da blickte sie alle im Kreise an und ging weinend davon; denn sie hatte voll Sehnsucht erwartet, den Zariadres zu erblicken, dem sie Botschaft gesandt hatte, daß ihre Vermählung bevorstehe. Er aber hatte sich aus seinem Heerlager am Don ganz heimlich aufgemacht und den Fluß überschritten, und war niemand bei ihm denn ein Wagenlenker; noch in der Nacht war er aufgebrochen und durcheilte auf seinem Wagen eine große Strecke Landes, gegen achthundert Stadien [140 km] weit. In der Nähe des Dorfes angekommen, in dem die Hochzeitsfeier stattfand, ließ er den Lenker samt dem Wagen irgendwo zurück und zog selbst in skythischer Tracht weiter. So kam er in den Hof, erblickte Odatis, die am Schenktisch stand und unter Tränen langsam den Trank in der Schale mischte, trat zu ihr hin und sagte: „Odatis, so bin ich denn bei dir, wie du gewünscht hast: ich bin Zariadres." Wie sie des schönen fremden Manns gewahr wurde, der dem im Traume Gesehenen so ganz glich, da gab sie hocherfreut ihm die Schale; darauf entführte er die Odatis in Eile, brachte sie zu seinem Wagen und floh mit ihr davon. Die Pagen und Dienerinnen, die um die Liebe ihrer Herrin wußten, waren verschwiegen, und als der Vater von ihnen Auskunft forderte, erklärten sie, sie wüßten nicht, wohin sie sich begeben hätte.

Die Geschichte dieser Liebe ist bei den Barbaren in Asien wohlbekannt und vielbewundert, und in Tempeln und Königshallen so gut wie in Bürgerhäusern finden sich Gemälde, die sie darstellen. Und die meisten Fürsten geben ihren Töchtern den Namen Odatis.[2]

---

[1] Ein Brauch, von dem häufiger berichtet wird. Entweder war er weiter verbreitet, oder das Motiv ist gewandert, d.h. weiter erzählt worden oder mit Aus- bzw. Einwanderungen von Bevölkerungsgruppen verbreitet worden.

[2] E. Rohde, Der Griechische Roman und seine Vorläufer, 3. Aufl. 1914, 47 ff.

Abradatas und Pantheia

Xenophon berichtet in seiner Kyrupädie (IV.6.11, V.I.2–8, V.I.18, VI.I.31–53, VI.4.1–12, VII.1.9–33, VII.3.1–15) nachfolgende Liebesgeschichte.

Nach einer erfolgreichen Schlacht wählten die Meder aus den Besitztümern der Besiegten für den König Kyros aus das schönste Zelt, die beiden besten Musikantinnen sowie die schönste und edelste Frau. Dies ist Pantheia, die Frau des Abradatas von Sūsa, die als die schönste aller Frauen Asiens galt. Da Kyros sie während des Feldzuges nicht sehen will, weil er Angst hat, sich zu verlieben und dann seine Pflichten als Feldherr zu vernachlässigen, übergibt er sie der Obhut des Meders Araspas, eines Freundes und Vertrauten seit Kindertagen. Araspas hat Pantheia bereits im feindlichen Feldlager gesehen und schwärmt von ihrer Schönheit. Je länger er sich um sie kümmert, desto mehr wird aus dieser Schwärmerei Verliebtheit und schließlich Leidenschaft. Da er ihre Gesten in seinem Sinne deutet, macht er ihr, überwältigt von seinem Verlangen, einen eindeutigen Antrag. Sie aber weist ihn zurück und hält ihrem Mann, den sie sehr liebt, die Treue. Nun aber, aus dem Schmerz der Zurückweisung heraus, droht Araspas ihr, sie mit Gewalt zu nehmen, falls sie nicht einwillige. Voller Angst sendet die bedrängte Pantheia ihren Eunuchen zu Kyros und läßt ihm alles über ihre Situation mitteilen. Kyros sichert ihr seinen Schutz zu, auch weil er meint, sie könne ihm vielleicht noch nützlich sein.

Araspas aber gerät ob des unglücklichen Verlaufs seiner Liebesgeschichte in einen Strudel von Gefühlen. Zu dem Schmerz der Ablehnung kommen hinzu die Furcht vor dem Spott seiner Freunde und Feinde, die Angst vor einer Strafe durch Kyros, letzteres verbunden mit der Scham darüber, daß er mit einem ihm anvertrauten Gut des Königs selbsüchtig und damit unsorgsam umgegangen ist. Er bietet eine Wiedergutmachung an. So ergibt sich nach einem Gespräch mit Kyros folgende Lösung. Araspas soll unter dem Vorwand, daß er wegen dieser Frau mit Kyros in Streit geraten ist und sich nun vor ihm fürchtet, zu den Feinden flüchten und spionieren.

Als Pantheia von Araspas' angeblicher Flucht erfährt, bietet sie Kyros an, eine Botschaft an ihren Mann zu senden und jenen als einen verläßlichen Freund für ihn zu gewinnen.

(bes. 49). Vgl. Altheim a.O., 82. W. Hausrath, Griechische Märchen, 2. Aufl. 1922, 146 f. (Zitat).

Kyros willigt ein, und Abradatas kommt mit seiner Streitmacht, um sich Kyros anzuschließen. Er und seine Frau sehen sich wieder, umarmen sich und beschließen, für Kyros zu kämpfen. Es kommt nach intensiven Vorbereitungen zu einer großen Schlacht, bei welcher Abradatas als herrlicher, strahlender Held unendlich tapfer kämpft, aber am Ende doch tragischerweise umkommt. Pantheia eilt zu seiner Leiche, „ergriff einen schon vor längerer Zeit bereitgelegten Dolch und stieß ihn sich in den Leib. Dann legte sie den Kopf auf die Brust ihres Mannes und starb. Die Amme brach in lautes Wehklagen aus und verhüllte beide, wie Pantheia es angeordnet hatte," in denselben Mantel. Als Kyros davon erfuhr, sorgte er dafür, „daß den Toten alle Ehre erwiesen werde, und man errichtete, wie es heißt, einen gewaltigen Grabhügel."

So in knappen Worten eine im Originaltext bzw. deren Übersetzung durchaus gewaltig wirkende Liebesgeschichte.

Enthalten ist darin noch ein Disput zwischen Araspas und Großkönig Kyros über die Liebe (V.I.9–18).

> Die Liebe (so Araspas) . . . wird vom Willen bestimmt: Jeder liebt das, was ihm paßt, wie man Kleider und Schuhe liebt. „Wenn demnach," fragte Kyros, „die Liebe eine Sache des Willens ist, wie kommt es dann, daß man mit ihr nicht aufhören kann, sobald man es will? Ich habe Leute gesehen, die aus Liebeskummer weinten, die den geliebten Menschen sklavisch ergeben waren, obwohl sie den Sklavendienst, bevor sie liebten, für ein großes Übel hielten, die vieles opferten, wovon sie sich besser nicht getrennt hätten, die den Wunsch hatten, von der Liebe wie von irgendeiner anderen Krankheit befreit zu werden, sich allerdings nicht davon befreien konnten, sondern durch eine stärkere Macht gebunden waren, als wenn sie in Eisen lägen. Sie lieferten sich aber den geliebten Personen aus, indem sie sich ihnen auf vielfältige Weise blindlings unterwerfen. Aber sie versuchen auch nicht zu entkommen, obwohl sie so viel Schlimmes ertragen müssen, sondern passen sogar auf, daß die Menschen, die von ihnen geliebt werden, nicht fortlaufen." Araspas meint selbstsicher zu Kyros, daß er sich noch nie so verliebt habe und auch nicht verlieben werde. . . . „Ja, beim Zeus," sagt Kyros, „vielleicht bist du nur zu schnell weggegangen und hast Eros nicht die Zeit gelassen, die er braucht, um einen Menschen zu beeinflussen. . . .[3]

[3] Xenophon, Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros, herausgegeben und übersetzt v. R. Nickel, 1992.

Und, wie man sah, hat Kyros recht. Während Araspas auf Pantheia aufpassen muß, hatte Eros offenbar genug Zeit, denn Araspas verliebte sich.

Zarinaia und Stryangaios

Der schon erwähnte Ktesias von Knidos (vgl. S. 45) fügte auch in dem persischen Teil seines Werkes spannende und dramatische Romane oder Novellen ein. Darunter die folgende Liebesgeschichte. Sie ist nur in Bruchstücken erhalten durch zitierte Auszüge bei Nikolaos Damask., Demetrios Phalereus, einem anonymen Autor und dem Papyrus Oxyrrh. 2330. Ktesias hatte offenbar eine ganze Geschichte geschrieben, während die späteren Autoren daraus nur noch Anektdoten lieferten. Sie werden hier alle zitiert, weil dadurch ein guter Einblick in die literarische Überlieferung gegeben wird. Aus ihnen ergibt sich nachfolgender Verlauf:

> Zarinaia; diese wurde nach dem Tode ihres ersten Mannes und Bruders, des Saken-Königs Kydraios, dem Mermeros, dem Machthaber des Landes der Parther, zur Ehe gegeben. Als der König der Perser zum Krieg anmarschierte, führte sie (mit ihm) Krieg und floh verwundet; verfolgt von Angaios, flehte sie ihn an und wurde gerettet. Bald darauf nahm ihr Mann diesen gefangen und wollte ihn töten. Sie aber bat um sein Leben, überredete ihn aber nicht; (daher) befreite sie einige der Mitgefangenen, tötete mit ihnen den Mermeros, übergab ihr Land dem Perser und schloß mit ihm ein Bündnis, wie Ktesias erzählt. (Anonymus, De mul. in bello clar. 2 = Jacoby 7)

> Und als der Mann (Stryangaios) der Stadt Roxanake nahe kam, wo die Saken ihre Königsburg hatten, ging sie ihm entgegen; sie sah ihn sehr gerne und begrüßte ihn und küßte ihn vor aller Augen, stieg in seinen Wagen und plaudernd kamen sie zur Königsburg. Zarinaia aber nahm auch das ihm folgende Heer aufs glänzendste auf. Dann ging er in seine Herberge und seufzte über seine Liebe zur Zarinaia. Schließlich teilt er sich dem vertrautesten seiner Eunuchen mit, die ihm nachfolgten. Der aber macht ihm Mut und ermuntert ihn, seine ganze Mutlosigkeit abzuwerfen und der Zarinaia alles zu sagen. Und er folgt ihm und eilt schleunigst zu ihr. Als jene ihn gerne aufnimmt, wagt er nach vielem Seufzen und Zögern und unter Erröten ihr zu sagen, wie er aus Sehnsucht nach ihr von heftiger Liebe brenne. Sie aber versagt sich ihm zart und sagt ihm, daß die Sache für sie schändlich und schädlich sei, und für jenen noch viel schändlicher und schädlicher, da er ja als Frau die Roitaia habe, des Astibaras Tochter, von der sie höre, daß sie viel schöner sei als sie selbst und viele andere Weiber. Er müsse also nicht nur tapfer gegen die Feinde, sondern auch gegen sich

selbst sein, nicht einer kurzen Freude wegen, die er auch von Kebsen haben könne, langes Unheil ernten, wenn Roitaia es erfahre; wenn er dies beiseite lasse, könne er alles andere fordern, denn nichts werde ihm von ihr verweigert werden. Als er das angehört, blieb er ganz ruhig, grüßt sie wieder und geht weg, war in größter Mutlosigkeit und klagte seinem Eunuchen. Endlich schreibt er auf eine Lederhaut und beschwört den Eunuchen, wenn er sich getötet, unverzüglich den Brief der Zarinaia zu übergeben; er hatte aber geschrieben: „Stryangaios sagt der Zarinaia folgendes: (Nikolaos Damask., Frag. 5 = De virt. I, p. 335, 20 = Jacoby II, Teil A, pp. 335 f.)

„Ich zwar habe dich gerettet, und du wurdest durch mich gerettet, ich aber wurde durch dich vernichtet und habe selbst mich getötet; denn du wolltest mir keine Gunst erweisen. Ich aber habe diese Böswilligkeiten und diese Liebe nicht selbst erlitten, dieser Gott ist gemeinsam dir und allen Menschen. Zu wem er also kommt. . . ., dem gibt er sehr viele Freuden und gibt ihm sehr viel anderes Gute; zu wem er aber zornig kommt, wie zu mir jetzt, dem tut er sehr viel Schlechtes und hat ihn schließlich von Grund aus verdorben; ich bezeuge es mit meinem Tode, denn ich wünsche dir nichts (Böses), flehe für dich das gerechteste Gebet. Wenn du mir Gerechtes angetan hast, . . ." (Papyrus Oxyrrh. 2330 s. II p = Jacoby 8 b)

. . . sollst du teilhaben an allem Guten und glücklich sein; wenn aber ungerecht, sollst du gleiches Leid mit mir tragen, denn mich hast du gewarnt". Dies schrieb er, legte es unter das Kopfpolster, und zum Abgang in den Hades forderte er das Schwert. Der Eunuche aber. . . . (s. Nilolaos Damask., Frag. 5 = De virt. I, p. 335, 20)

„Ein gewisser Stryaglios, ein medischer Mann, warf eine sakische Frau vom Pferde (denn es kämpfen bei den Saken die Weiber, wie die Amazonen); als er aber sah, daß sie wohlgestaltet und in der Blüte der Jahre stand, schickte er sie heil fort; als sie dann sich Eide geleistet, verliebte er sich in die Frau, tat aber eine Fehlbitte; er beschloß, sich durch Hunger zu töten; vorher aber schrieb er dem Weibe einen Tadelsbrief: 'Ich habe dich gerettet, und du wurdest durch mich gerettet, ich aber ging durch dich zugrunde."[4] (Demetrios Phalereus, De eloc. § 213–215 = Jacoby 8 a)

Eine andere Anordnung der vier Zitate nimmt F.W. König vor. Der Sinn bleibt aber derselbe. Über die Königin Zarinaia berichtet auch knapp Diodorus Sic. (II.34), erwähnt aber die Liebesgeschichte nicht.

[4] König, a.O., 127, 132, 175 f., 185 f., vgl. 45 f. F. Jacoby, Ktesias, in: PAULY XI.2, 1922, 2042.

Nun hat die emotionale Liebe ihren Durchbruch in der Literatur geschafft. Vor allem aus der Schilderung des Xenophon meint man nicht (nur) leidenschaftliche, sondern tiefe emotionale Verbundenheit der Ehepartner zu lesen. Waren es in der Dichtung der sumerischen bis kassitischen Zeit nur einzelne erotische Epidsoden, die beschrieben wurden,[5] in der assyrischen Zeit Schilderungen, die eine längere, tiefere persönliche Beziehung erahnen ließen, so werden jetzt persönliche, emotionale Beziehungen geschildert. Sie mögen einen wahren Kern enthalten, auf jeden Fall sind sie dichterisch ausgestaltet und bearbeitet. Diese Ausgestaltung fand sicher nicht erst durch die griechischen Autoren, die diese Geschichten überliefert haben, statt. Chares von Mytilene (s. S. 73 f.) bemerkte schon, daß die von ihm erzählte Geschichte in Asien wohlbekannt war. Das gleiche wird auch für die beiden anderen hier erwähnten Liebesgeschichten gelten.

Alle drei beschriebenen Frauengestalten, Odatis, die skythische Prinzessin, Zarinaia, die sakische Königin, und Pantheia, die Gattin eines persischen Noblen aus Sūsa, erscheinen als tatkräftige, vernünftige und selbständig handelnde Frauen. Dies überrascht angesichts des vorhandenen altorientalischen Frauenbildes. Aber bei den beiden erstgenannten ist zu bedenken, daß sie aus dem nomadischen Raum mit selbständigen Frauen kommen. Ihnen ist hier ein Denkmal gesetzt. Über die Herkunft der Pantheia ist nichts überliefert. Aus achaemenidischer Zeit ist über Frauen grundsätzlich wenig Information erhalten. Auf Darstellungen fehlen sie nahezu völlig. Wirtschaftstexte und historische Berichte, in denen Frauen erwähnt werden, zeigen aber, daß es zu dieser Zeit im altorientalischen, speziell persischen Raum, durchaus wirtschaftlich selbständig waltende Frauen gab. So entspricht auch Pantheias Verhalten nicht nur der reinen Phantasie.[6]

In meinem Buch „Vorderasiatischer Schmuck von den Anfängen bis zur Zeit der Achaemeniden", 1992, schrieb ich, daß sich zur Zeit der Achaemeniden so etwas wie die Entwicklung zu einem persönlichen Geschmack in der Hof- und Hochkunst zeigt. Bis dahin hatte man bei der Betrachtung des Schmuckes kaum den Eindruck, daß er Ausdruck eines persönlichen Geschmackes der Trägerin/des Trägers

[5] Der Mythos von „Ba'al und 'Anat" ist aus Ugarit, einem Gebiet mit ägyptischen Einflüssen; vgl. hierzu 60 ff.

[6] Nagel a.O., 157. H. Döhl, Amazonen – Traumfrauen und Schreckensbilder, in: Schmitz/Steffgen a.O., S. 225. Stark a.O., 201 f. W. Hinz, Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achämeniden, Vol. II, 1979, 172 ff. (Zur Stellung der Frau im alten Persien).

war. Er scheint bis dahin zumindest lokal- und zeitbestimmt gewesen zu sein. Diese Entwicklung eines persönlichen Geschmacks kann als ein Zeichen für den Durchbruch der Individualität verstanden werden. Herrschergestalten, Helden und die sie besingenden Dichter waren die Vorreiter dieser Entwicklung. Ab der achaemenidischen Zeit kam sie offenbar bei breiteren Bevölkerungskreisen zum Vorschein. Mit ihr einher, und dies paßt gut zusammen, geht auch eine stärkere Individualität in der Liebesbeziehung bzw. zumindest der Wunsch danach, denn die Individualität wird unterstützt durch einen individuell passenden Partner. Jetzt waren offenbar die psychischen Voraussetzungen dafür bei vielen Menschen vorhanden: Selbstbewußtsein (Identität) und die Fähigkeit, den Partner als einmalige Person zu erkennen und zu schätzen.

Deshalb sind diese Liebesgeschichten nicht nur als Ausdruck von Wünschen zu deuten, sondern als Spiegelbild der emotionalen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Disput zwischen einem medischen Offizier und dem Großkönig Kyros über die Liebe, ob von Xenophon erfunden oder nicht, beweist, daß man sie mit allen Höhen und Tiefen kannte und zwar so gut, daß man sich bereits verwundert Gedanken über sie machte. Tatsächlich berichten griechische Historiker verschiedene tragische Liebesgeschichten, die sich an orientalischen Höfen, besonders den achaemenidischen ereigneten (vgl. z.B. Herodot I.7 ff., Gyges und die Frau des lydischen Königs; III.31, Kambyses und seine Schwester; IX.108, Xerxes und die Frau seines Bruders.)[7] Vor allem die von Xerxes überrascht wegen des Vorkommens starker Persönlichkeiten und zeigt somit, wie Realität und Dichtung übereinstimmen.

> Xerxes hat sich auf dem Rückzug von Griechenland in die Frau seines Bruders verliebt.[8] Diese verweigert sich. Um ihr trotzdem nahe zu bleiben und sie vielleicht doch noch zu gewinnen, verheiratet er seinen Sohn mit ihrer Tochter. Zurück in Sūsa, erlischt seine Liebe zu ihr. Statt dessen ist er nun verliebt in seine Schwiegertocher. Sie erwidert diese Liebe. Das Verhältnis wird am Hofe bekannt, als diese sich

[7] Bei einem Zusammenfassen und entsprechenden Interpretieren mehrerer antiker Autoren (Platon, Staat II, 359 D; Xanthos bei Nikolaos 47,6; Athen. 573 A; Herodot s.o.) läßt sich möglicherweise der Kern einer alten großen Liebesgeschichte zwischen Gyges und der Frau des lydischen Königs, die in offenbar mannigfacher Art überliefert wurde, erkennen. Hinw. entn.: W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen 2. Aufl., 1969, 34, 228 ff.

[8] Zu dem Motiv s. S. 59, 91 ff.

einen Umhang wünscht, den die Königin und Hauptfrau des Xerxes für ihn gewebt hat. Widerstrebend erfüllt er ihr diesen Wunsch. Die Königin aber rächt sich. Da sie meint, daß die Mutter der Schwiegertochter hinter diesem Wunsch steckt, wünscht sie sich diese während eines Königsmahls als Geschenk. Wieder steckt Xerxes in der Klemme. Will diesen Wunsch aus vielen Gründen, auch weil er Unglück ahnt, nicht erfüllen. Da es aber Brauch ist, jeden Wunsch bei einem solchen Mahl zu gewähren, muß er es doch tun. Er bemüht sich zwar die Situation noch abzuschwächen, indem er seinen Bruder zur Scheidung von seiner Frau überreden will und ihm seine Tochter zur Frau anbietet. Aber sein Bruder lehnt aus tiefer Verbundenheit mit seiner Frau ab. Mittlerweile hat die Königin die Frau des Bruders verstümmeln lassen. Entsetzt flieht der Ehemann mit Gefolge nach Baktrien, um dort einen Aufstand zu organisieren. Xerxes verfolgt sie und tötet alle.[9]

Nach diesem Abstecher zu einem weniger schönen Bericht aus der achaemenidischen Zeit nun zurück zu erbaulicheren Gedanken.

Man kannte offenbar auch schon verschiedene Erscheinungsformen der Liebe. Vor allem eine ist hier weiter beachtenswert. Sie wird angedeutet durch das Motiv des Traumgesichts bei „Zariadres und Odatis" (s. S. 73). Dieses Motiv ist in der indischen Dichtung weit verbreitet. Es gibt verschiedene Varianten: der junge Mann, die junge Frau oder beide sehen das Gesicht des/der zukünftigen Ehepartners/partnerin in einem Gemälde, in einem Standbild, in einem Spiegel u.ä., manchmal auch in mehreren dieser Möglichkeiten. Die Helden/Heldinnen müssen zum Teil große Mühen auf sich nehmen, um den Menschen zu finden und heiraten zu können. Einerseits ist aus der Traumforschung bekannt, daß es solche bzw. ähnliche Träume tatsächlich gibt, andererseits sind nach C.G. Jung Träume die Spiegelbilder der Seele. Dieses Motiv stellt nach seinen Forschungen den Animus, die Anima (gegengeschlechtliches Bild, das jeder Mann, jede Frau in sich trägt) dar.[10] Ich glaube allerdings, man sollte hier eher im geographischen Kontext deuten und nicht tiefenpsychologisch. Im alten Orient wurde den Träumen grundsätzlich eine große Bedeutung zugemessen. Aus der achaemenidischen Zeit ist folgende Begebenheit

[9] J. Wiesehöfer, Das antike Persien, 1993, 84 ff., sieht das Verhalten der Königin berechtigt, da sie seiner Meinung nach hinter dem Wunsch nach dem Umhang des Königs einen Anschlag auf die Thronrechte vermutet. Den Thron will sie aber für ihre Nachkommen erhalten. Deshalb erfährt die Mutter der Schwiegertochter die für Aufständische übliche Strafe der Verstümmelungen.

[10] Zur weiteren Deutung s. z.B. V. Kast, Liebe im Märchen, 2. Aufl. 1992, 13, 51, 105 ff.

überliefert, die diese ernsthafte Einstellung zu Träumen veranschaulicht. Herodot (I. 107–130) berichtet von einem medischen König:

> Astyages, der einen angsterzeugenden Zukunftstraum gehabt hat, verheiratet daraufhin seine Tochter an einen Perser namens Kambyses, weil er davor zurückschreckt, sie mit einem adeligen Meder zu verbinden, der vielleicht versuchen würde, ihn zu entthronen. Dieser Ehe entsprang Kyros. Ein neuerlicher Traum jedoch gab Astyages zu verstehen, Kyros würde ihn verdrängen, also beschloß er den Tod des Kindes. Er befahl seinem Hauptratgeber Harpagos, den Knaben zu töten, aber Harpagos übergab Kyros einem Hirten, dessen Frau ein totes Kind zur Welt gebracht hatte. Der Hirt und seine Frau ersetzten Kyros durch ihr totes Kind, und Harpagos war zufrieden. . . . Als Kyros zehn Jahre alt war, wurde er von Astyages entdeckt, aber die Magier gaben den Träumen nachträglich eine andere Deutung, so daß die Befürchtungen des Astyages sich beruhigten und er den Kyros zu seinen leiblichen Eltern nach Persien schickte.[11]

Insofern paßt das Motiv des/der Traumgeliebten gut in die achaemenidische Zeit. Andererseits steht aus indischer Sicht, wo dieses Motiv, wie bereits erwähnt, weit verbreitet ist, dahinter der Glaube an ein vorgezeichnetes Schicksal. Dieses Motiv verbindet sich dort auch mit dem Glauben an eine Wiedergeburt. Man sucht den Partner aus einem früheren Leben und erfährt durch z.B. das Traumgesicht, wie er in diesem Leben aussieht. Hier wird eine viel tiefere, fundamentalere Form der Liebe beschrieben, als sie im orientalischen Raum ansonsten üblich ist. Deshalb hat dieses Motiv, von seltenen Ausnahmen abgesehen (vgl. S. 135, Die sieben Geschichten . . .) keine weitere Verbreitung gefunden. Es stellt den möglicherweise indischen Einfluß auf die Liebesdichtung des alten Orients dar.[12]

Insgesamt ergibt sich aus der Dichtung und mehreren historischen Berichten, zumindest für die achaemenidischen Höfe, ein Sittengemälde.

---

[11] „Wir sehen, dass die bei Herodot zu findenden Traumtypen in der orientalischen Literatur geläufig sind. Dieser Befund berechtigt wohl zu dem Schluss, dass die Träume dem Herodot alle erzählt worden sind; er hat von seinen Informanten Träume gehört, die deutlich auf dem Boden einer sehr alten Tradition stehen." P. Frisch, Die Träume bei Herodot, in: Beitr. zur klass. Philologie 27, 1968, 6 ff. (Zitat 58). S.a. R. Bichler, Die „Reichsträume" Herodots. Eine Studie zu Herodots schöpferischer Leistung und ihrer quellenkritischen Konsequenz, in: Chiron 15, 1985, 125 ff.

[12] Rohde a.O., s. Anm. 2, 49 ff. C.G. Jung, Grundwerk, 3. Aufl. 1987, Bd. 3, II, 2; s.a. Bd. 5, Traum 6 und 7. I. Hoffmann, Der Kathākośa. Text und Übersetzung mit bibliographischen Anmerkungen (Diss. München 1974), 361, 381 ff. (Geschichte von Amaradatta und Mitrānanda).

Demzufolge fanden in Anwesenheit der Königin und einiger Frauen aus dem königlichen Harem, von denen die letzteren tanzten und musizierten, Gelage statt (Athenaios, IV.145 d). Nach Herodot (V.18 f.) verlangten adelige Perser, die von Xerxes zu Amyntas nach Makedonien gesandt worden waren, entgegen der griechischen Sitte, daß sich die Frauen ihrer Gastgeber zu ihnen auf die Kline setzen sollten. Und nach Plutarch (Conjugalia praecepta) zogen sich die Perserköniginnen im Verlauf von Festen, wenn der Rausch naht und man die Musiker und Kurtisanen ruft, zurück.[13] So gab es also einerseits Wissen um eine große emotionale Liebe – andererseits ein Leben mit Kurtisanen und Nebenfrauen.

Genau dies zeigen die wenigen Darstellungen mit Frauen aus achaemenidischer Zeit. Unter ihnen sind vier bekannt, bei denen ein Ehepaar dargestellt ist. Drei davon sind Reliefs auf Grabstelen aus der Umgebung von Daskyleion (Kleinasien), einem achaemenidischen Satrapensitz (s. Abb. 3.2–3.4). Das vierte ist ein Bildnis auf einer Elfenbeindose aus Demetrias in Thessalien (s. Abb. 3.5). Was genau auf ihnen dargestellt ist, ist nicht bekannt. Deshalb liegen mehrere Deutungen vor: Totenmahl, symbolisches Mahl mit dem lieben Verstorbenen im Jenseits, Szenen aus dem täglichen Leben. Grundsätzlich wird die schon von der neuassyrischen Zeit her bekannte Bankettszene auf dem „Weinlaubenrelief" (s. Abb. 2.4) weitergeführt. Es fällt, im Vergleich zu den assyrischen Bankettszenen, die größere Nähe der Ehepartner auf den Bildnissen auf. Die Ehefrau sitzt seitlich auf der Kline, eine Geste, welche als Ausdruck von innerer Nähe und Vertrautheit zwischen den Eheleuten gedeutet werden kann. Andererseits sind die Ehepaare auf den Darstellungen von Personal, möglicherweise sogar Nebenfrauen umgeben.

Als Vorläufer dieser und aller späteren Bankettszenen gilt das „Weinlaubenrelief" Assurbanipals im Nordpalast von Ninive. Zuvor fanden die Gelage, soweit Bildnisse dies belegen, im Sitzen statt. Es scheint unter Assurbanipal eine Änderung der Gelagesitten stattgefunden zu haben. Vielleicht kam diese Neuerung zu den Assyrern durch deren Kontakt mit nomadischen Stämmen aus dem iranischen Raum. „Jene Völkerschaften lagen beim Mahl auf leicht zu transportierenden Liegen. . . . Kimmerier und Skythen brachten gegen Ende des 8. bzw. Anfang des 7. Jahrhunderts v.Chr. im Zuge ihres Eindringens nach Kleinasien diesen Brauch mit. . . . Andererseits ist aber auch

[13] F. Joachim, Treue. Die brisante Seite der Liebe, 1996, 108.

bekannt, daß zwischen dem 9. und 7. Jahrhundert v.Chr. in Syrien und Phönikien kostbare, mit Gold und Elfenbein eingelegte Betten hergestellt wurden, die nach dem schriftlichen Zeugnis auch beim Gelage Verwendung fanden. Die Anregung zur Darstellung eines liegenden Mannes beim Mahl auf dem Relief Assurbanipals könnte also einen iranischen oder syro-palästinensischen Ursprung haben, wobei die Entwicklung in beiden Zonen unabhängig voneinander zu sehen ist. Dentzer macht den vermittelnden Vorschlag, daß gleiche Lebensgewohnheiten in verschiedenen Regionen auch zur Ausprägung ähnlicher Sitten führen könnten."[14] Diese seit der achaemenidischen Zeit vermehrt belegte Form der Bankettszenen bleibt bis in die nachsasanidische Zeit erhalten. Auf den achaemenidischen Darstellungen sind in verschiedenem Ausmaß griechische und altorientalische Elemente vereint.

Einen noch stärkeren Eindruck von großer emotionaler Nähe und fast schon Galanterie vermitteln die Goldarbeit (s. S. 73), einige Siegel (s. Abb. 3.6a und 3.6b) sowie eine Gravierung auf der Innenseite des Deckels einer Silberdose (s. Abb. 3.7). Die Siegeldarstellung 3.6a liegt mehrfach vor. Es ist anzunehmen, daß auch diese Motive ein Liebespaar aus einer allgemein bekannten Sagenwelt zeigen. Auch bei diesen Darstellungen steht der zärtliche Umgang zwischen den Liebenden gut in Einklang mit den literarischen Überresten aus dieser Zeit.

Zum Fortleben und zu Nachklängen der achaemenidischen Zeit in der Literatur s. S. 90 ff., 129.

[14] Nollé a.O., 80 (Zitat); vgl. Dentzer a.O., 58. B. Fehr, Orientalische und griechische Gelage, 1971, 16 ff.

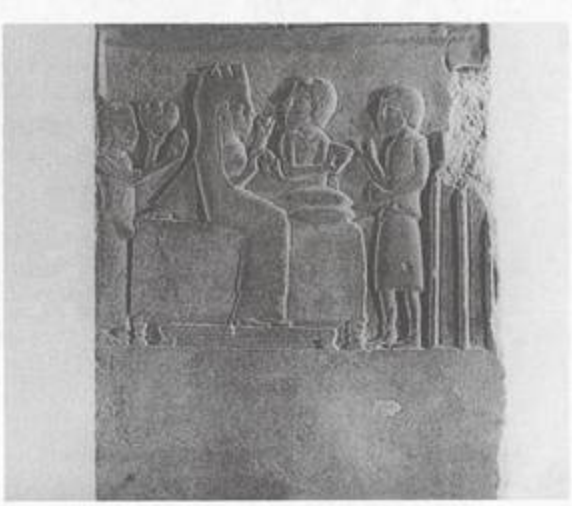


Abb. 3.2–3.3 Reliefs auf Grabstelen, Daskyleion

Abb. 3.4 Relief auf Grabstele, Daskyleion

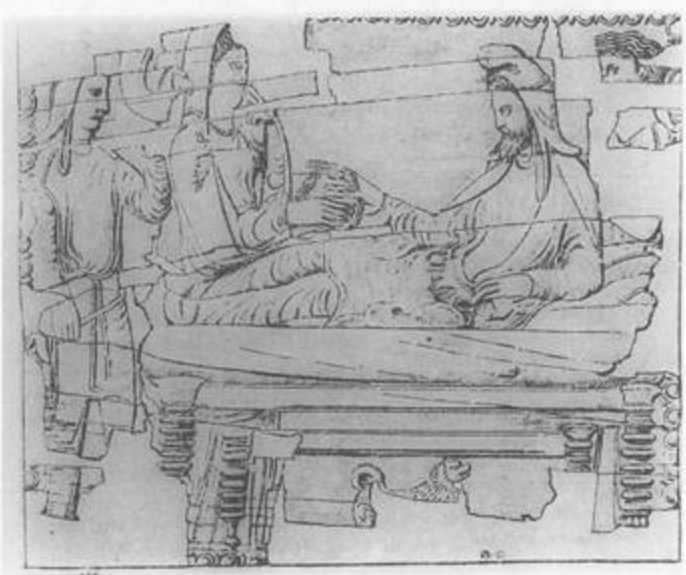


Abb. 3.5 Bildnis aus Demetrias (Thessalien)

Abb. 3.6a/3.6b

Abb. 3.7 Gravierung

KAPITEL IV

HELLENISTISCHE UND PARTHISCHE (ARSAKIDISCHE) ZEIT

Abb. 4.1 Erotenohrringe

Der Internationalität dieser Zeitspanne (330 v.Chr.–224/228 n.Chr.) entspricht, daß sich auch für die Dichtung keine geographische Zuordnung vornehmen läßt.

Durch verschiedene Entwicklungen wie die Feldzüge Alexanders d. Gr., die Einwanderungen der Griechen in den vorderasiatischen und asiatischen Raum und die Qualität der griechischen Dichtung breitete sich der griechische Liebesroman auch im Orient aus. Der Beginn dieser Literaturgattung wird angesetzt in das 2. Jh.v.Chr., mit einer Spätblüte im 3. Jh.n.Chr. Zu ihm gesellte sich der römische Liebesroman, der im 1. Jh.v.Chr. beginnt und zu einer raschen Blüte kam. Städte wie Milet, Ephesus and Alexandria waren für das intellektuelle Leben, also auch für die Dichtung, wichtige geistige Mittelpunkte.[1] Unter dem Einfluß dieser geistigen Zentren entstanden

[1] Rohde a.O., 1 ff. O. Weinreich, Der griechische Liebesroman, 1962, 3 ff. K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1962, 1 ff. G. Luck, Die Römische Liebeselegie, 1961, 9 ff.

die fünf Dichtungen, die hier aufgeführt werden. Ausgewählt wurde die erste, weil sie eine altbabylonische Geschichte ist, die zweite, weil sie vom Hofe eines persischen Großkönigs (vermutlich Artaxerxes' II.) erzählt, die dritte, weil sie typisch für die Liebesdichtung dieser Zeit ist, die vierte, weil sie an altorientalisches und altäyptisches Gedankengut anknüpft und die fünfte, weil sie eine Volkssage aufgreift. Sie alle wurden von Männern geschrieben, die zwischen der griechisch-hellenistischen und der orientalischen Welt standen. Ihre Geburtsorte oder ihre wichtigsten Lebensstationen liegen im orientalischen Raum, die Sprache ihrer Dichtungen war griechisch oder lateinisch. So gelten sie als Vertreter der griechischen bzw. römischen Liebesdichtung.[2] Aufgrund ihrer Lebensläufe ist aber davon auszugehen, daß nicht nur Jamblichos, sondern ebenfalls die anderen in ihren Werken, abgesehen von z.B. orientalischen Schauplätzen, Namen und Personen, noch weitere altorientalische Elemente einfließen ließen; denn es muß eine traditionsreiche einheimische Dichtung gegeben haben, deren Einfluß sie sich sicherlich nicht völlig entziehen konnten. Erhalten ist von dieser leider nichts (zu Wis und Ramin s. S. 124).

Von der Stärke des griechischen Einflusses auf das Geistes- und Gefühlsleben zeugen auch die während dieser Zeit in Mode gekommenen sogenannten Eroten-Ohrringe (s. Abb. 4.1). Sie liegen in größerer Anzahl und in verschiedenen Formen vor. Sie alle aber zeigen: nicht nur in der Dichtung, sondern auch im täglichen Leben spielten Gedanken über die Liebe eine große Rolle, bzw. weil die Gedanken über die Liebe die Menschen so bewegten, waren die großen Liebesromane und Symbole der Liebe so beliebt.

Alle fünf hier aufgeführten Dichtungen zusammen ergeben ein Bild über das Verständnis der Liebe zu dieser Zeit.

Babyloniaka

Eine Sonderstellung innerhalb der spätgriechisch-hellenistischen Liebesromane nimmt im hier vorgegebenen Rahmen über die Liebe in der altorientalischen Dichtung der Syrer Jamblichos[3] mit seinem

[2] Zusammenschau der einschlägigen Werke s.: B. Kytzler (Hrsg.), Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike, 2 Bde., 1983. S.a. G. Binder/B. Effe (Hrsg.), Liebe und Leidenschaft, Historische Aspekte von Erotik und Sexualität. Bochumer Altertumswiss. Colloq. 1993 (mit weit. Lit.hinw.).

[3] Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Philosophen, der wohl zwischen 275–330 n.Chr. gelebt hat.

Werk „Babyloniaka" (Babylonische Geschichten) ein. Er wurde im 2. Jh.n:Chr. in Syrien geboren und von einem gebildeten babylonischen Sklaven erzogen. Der Stoff seiner Dichtung sei, so behauptet er, eine altbabylonische Geschichte, die ihm dieser Erzieher mitgeteilt habe. Er schrieb sie dann in Griechisch nieder. Sie erzählt, knapp zusammengefaßt, folgendes:

Die schöne Sinonis, welche bereits mit dem von ihr geliebten Rhodanes ehelich verbunden ist, wird von dem König von Babylon begehrt. Sie verweigert sich, und das Schicksal des sich liebenden Ehepaares nimmt daraufhin einen dramatischen Verlauf. Sie müssen vor dem Haß des zurückgewiesenen Königs fliehen. Auf der Flucht vor seinen Häschern müssen sie unendlich viel erleiden.

> Sie verstecken sich beispielsweise in einer Höhle. Die sie verfolgenden Soldaten erahnen sie darin. „Einem Soldaten entfällt der eherne Schild oberhalb des Höhleneinganges: der Widerhall zeigt den Verfolgern den Weg. . . . Rhodanes und Sinonis, sie weichen ins Innerste der Höhle zurück und gelangen durch einen zweiten Ausgang hinaus. Hier nistet ein Schwarm wilder Bienen. Hungrig essen die Fliehenden von dem Honig. Sie sinken wie Tote am Wege um, denn der Honig enthielt Gift; die Bienen hatten ihre Nahrung aus Schlangen gesogen. Den aus der Höhle nachdrängenden Soldaten wird von den aufgestörten Bienen das Gesicht zerstochen; einige werden getötet. . . .
>
> Nach der Begegnung mit den wilden Bienen wird die Verfolgung fortgesetzt. Die Soldaten sehen aber die beiden Menschen am Wege liegen, halten sie für irgendwelche Tote (ohne sie zu erkennen) und ziehen vorüber. Da die heimische Sitte es verlangt, werden im Vorbeireiten schnell ein paar Kleidungsstücke, auch Brot und Fleisch hingeworfen. Das Fleisch lockt Raben an, die sich krächzend darum streiten. Ihr Lärm weckt Rhodanes aus seiner tiefen Betäubung. Mühsam erhebt er sich und ruft auch Sinonis ins Bewußtsein zurück. Sie entdecken zwei Esel in der Nähe, beladen sie mit den Dingen, die ihnen die Soldaten zugeworfen hatten, besteigen sie und ziehen in entgegengesetzter Richtung ab.
>
> Sie suchen eine Herberge auf, ziehen eilends weiter und kommen noch vor Mittag zu einem zweiten Rastort. Hier sind zwei Brüder eingekehrt; der ältere bringt den jüngeren mit Gift um und klagt Sinonis und Rhodanes des Mordes an. Durch seinen Selbstmord werden sie indessen von dem Verdacht befreit. Rhodanes nimmt heimlich das Gift an sich und verläßt mit Sinonis die Herberge.
>
> Kaum dieser Gefahr entronnen, geraten sie in die Hände eines Räubers, der von seiner Behausung aus die Vorüberziehenden ausraubt und auffrißt. Damas (ein vom König gesandter Eunuch) schickt Soldaten; sie überwältigen den Räuber und werfen Feuer in sein Haus. Rhodanes und Sinonis, die noch im Hause sind, kommen in äußerste

Not. In ihrer Bedrängnis schlachten sie ihre Esel, werfen die Leiber dem andringenden Feuer entgegen und können sich retten. Bei Nacht begegnen sie den Soldaten, die das Feuer gelegt hatten. Als man sie fragt, wer sie seien, antworten sie: „Die Geister der Ermordeten!" Ihr blasses und abgemagertes Aussehen sowie die Schwäche ihrer Stimmen überzeugt die Soldaten; man läßt sie ziehen.

Nach Tagesanbruch kommt ihnen ein Trauerzug entgegen: ein junges Mädchen wird zu Grabe getragen. . . .

Im leeren Grab des jungen Mädchens bleiben die Gewänder, die am Grabe verbrannt werden sollten, auch Speisen und Getränke zurück. Rhodanes und Sinonis essen und trinken, hüllen sich in die Gewänder und legen sich in dem Grabe zum Schlaf nieder. Die Soldaten, die das Strafgericht an dem Räuber vollzogen hatten, erkennen am nächsten Morgen, daß man sie getäuscht hatte. Da sie Helfershelfer des Räubers hinter den angeblichen Geistern vermuten, verfolgen sie die Spuren, die zu dem Grabgewölbe führen. Hier finden sie das Paar, das von Wein und Müdigkeit überwältigt in Schlaf gesunken ist. Sie halten es für Tote. Obwohl es ihnen unerklärlich bleibt, daß die Spuren sie herführten, ziehen sie ab.

Auch das Paar verläßt den Platz und überquert den Fluß, dessen süßes und klares Wasser dem König zum Trinken bestimmt ist. In dem nahen Ort verkauft Sinonis die Gewänder aus dem Grabe. Man erkennt die Herkunft der Stücke und hält die junge Frau wegen Grabberaubung fest. Soraichos, der Gerechte, soll sie aburteilen. Er zieht es aber vor, sie wegen ihrer Schönheit zu Garmos (dem König) zu schicken. Daraufhin beschließen Sinonis und Rhodanes, gemeinsam in den Tod zu gehen, und mischen mit dem Gift, das Rhodanes zuvor an sich genommen hat, einen Trunk. Eine Dienerin hinterbringt den Plan dem Soraichos, der heimlich das Gift mit einem Schlafmittel vertauscht. Tiefe Betäubung umfängt die Beiden; Soraichos läßt sie auf einen Wagen bringen und fährt zum König. Schon sind sie in der Nähe der Hauptstadt, als Rhodanes von einem Traum erschreckt aufwacht und mit lautem Ruf auch Sinonis weckt. Sinonis will sich mit einem Schwert das Leben nehmen und verletzt sich an der Brust. Soraichos fragt nach dem Grund. Als sie Treupfänder für seine Vertrauenswürdigkeit von ihm erhalten haben, erzählen sie ihm ihr Geschick. Da gibt er sie frei und weist ihnen den Weg zu einem Aphroditeheiligtum, wo Sinonis ihre Wunde heilen soll." Nach kurzer Rast geht die Flucht weiter.

Nach weiterem Leid, vielen Gefahren und Prüfungen ihrer Liebe, zu denen auch Zorn über vermeintliche Untreue gehört, gelingt es endlich Rhodanes, in einer Schlacht den König zu besiegen. Daraufhin wird er selbst König von Babylon und kann seine Sinonis, nach einer kurzen dramatischen Trennung, wieder erringen.[4, 5]

[4] Das Werk wird auch als ein religiöser Roman um den Mithraskult gesehen.

Chaireas und Kallirhoe

Chariton aus Aphrodisias in Karien (heute Türkei), 1. oder 2. Jh.n.Chr., erzählt dieses Liebesabenteuer. Es vermittelt dank des relativ gradlinigen Handlungsablaufes einen guten Eindruck von den Liebesromanen dieser Zeit.

> In Syrakus erblicken sich bei einem zu Ehren der Göttin Aphrodite gefeierten Fest Chaireas und die überaus schöne Kallirhoe. Sie erleben dabei die Liebe auf den ersten Blick, der bald die Eheschließung folgt. Von sogenannten „Freunden" wird Chaireas zur Eifersucht angestachelt und überrascht deshalb seine junge Frau bei einem angeblichen Versuch der Untreue. Er wirft sie mit einem brutalen Fußtritt zu Boden. Als sie dadurch zu Tode gekommen scheint, wird sie mit viel Schmuck und Beigaben in einer Gruft begraben. Kurz nach der Bestattung öffnen Grabräuber die Gruft, entdecken die aus dem Scheintod erwachte Frau und bringen sie und das geraubte Gut auf einem Schiff nach Kleinasien. Dort wird sie als Sklavin an einen Landgutbesitzer bei Milet verkauft. Er verliebt sich in sie, und um ihrem noch ungeborenem Kind eine gesicherte Zukunft bieten zu können, willigt sie, obwohl im Herzen an Chaireas gebunden, einer Eheschließung zu. Chaireas hat mittlerweile alles über das weitere Leben seiner Frau erfahren und eilt voll Reue und Liebessehnsucht per Schiff nach Milet, um sie zu befreien. Er und die Schiffsmannschaft werden aber gefangengenommen und als Sklaven verkauft. Kallirhoe hat von dem Befreiungsversuch erfahren, denkt aber, Chaireas sei dabei getötet worden. Sie richtet deshalb eine große Trauerfeierlichkeit für ihn aus. Während der Feierlichkeiten erblickt sie der mächtige Satrap von Karien und verliebt sich in sie. Es kommt nun zu einem verwirrenden Ränkespiel zwischen den beiden Ehemännern und dem Verliebten, an dessen Ende der persische Großkönig Artaxerxes Mnemon informiert wird. Der holt die Schöne an seinen Hof nach Babylon und verliebt sich ebenfalls prompt in sie. Anstatt nun zu entscheiden, zu wem Kallirhoe wirklich ehelich gehört, schiebt er die Entscheidung bewußt hinaus, um die Frau täglich sehen zu können. Er versucht sogar ihre Gunst zu gewinnen, aber vergeblich.
>
> Da wird gemeldet, Ägypten sei von Persien abgefallen. Artaxerxes muß mit großem Heer und Gefolge, einschließlich des Harems, gegen den Feind ziehen. Um schneller vorrücken zu können, werden die Frauen auf der Insel Arados[6] an der syrischen Küste zurückgelassen. Inzwischen ist es Chaireas gelungen, sich auf die Seite der Ägypter zu

Das Liebespaar erlebt demzufolge in seinen Abenteuern symbolisch Stufen der Weihung. R. Merkelbach, Mithras, 1984, 253 ff., s.a. W. Röllig, Iamblichos, in: Der kleine Pauly II, 1967, 1307.

[5] Babyloniaka: Rohde a.O., S. 388 ff. (Kommentar S. 404) Weinreich a.O., S. 15. Fr. Altheim, Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum I, Kap. II: Jamblichos' Babylonische Geschichten, von Ursula Schneider-Menzel, 1948, 48 ff. (Zitat 49 ff.).

[6] Insel Arados: bedeutende phönizische Handelsniederlassung neben Tyros und

> schlagen. In einer Seeschlacht besiegt er die persische Flotte vor der syrischen Küste und nimmt die Insel Arados ein. Im dortigen Rathaus begegnen sich Chaireas und Kallirhoe rein zufällig wieder. Sie erkennen sich und bleiben von nun an vereint. Gemeinsam kehren sie nach Syrakus zurück.

Das Werk enthält auch einige tiefe Erkenntnisse über die Liebe, sprachlich schön formuliert. So wird die schlaflose Nacht, die Artaxerxes vor dem Tag hat, an dem er eine Entscheidung über Kallirhoes Schicksal treffen muß, ausführlich beschrieben. Der Großkönig wälzt sich auf seinem Lager.

> Ihr armen Augen, eine Stunde könnt ihr noch den schönsten Anblick der Welt genießen. Danach wird ein Sklave von mir glücklicher sein als ich. Überlege, meine Seele, was da zu tun ist! Du mußt dich auf dich allein verlassen; du hast keinen anderen, der dir einen Rat geben könnte. Ein Verliebter hat nur einen Ratgeber: die Liebe selbst.

Später berichtet ein Bote dem Chaireas, daß Kallirhoe das Rathaus von Arados nicht freiwillig verlassen will. Sie weiß nicht, daß der Sieger ihr erster Ehemann ist, er weiß nicht, daß die stolze Gefangene seine von ihm gesuchte Ehefrau ist. Als er von der Weigerung der Frau hört, lacht er und sagt zu dem Boten:

> Ach, du Einfaltspinsel, weißt du denn nicht, wie man eine Frau herumkriegt durch Bitten, Komplimente, Versprechungen, am meisten aber, wenn sie geliebt zu werden glaubt

– und wenn sie liebt, so möchte man heute noch hinzufügen.[7]

(Zum Motiv „König begehrt die Frau eines anderen" s.a. Alexanderroman d. Pseudo-Kallisthenes, Geschichte von Kandaules und seiner Frau.)[8]

Mit dem Namen eines Großkönigs Artaxerxes (es gibt drei Könige mit diesem Namen, gemeint ist im folgenden aber wohl Xerxes I. 486–465 v.Chr.)[9] ist literarisch noch eine andere Liebesgeschichte ver-

---

Sidon. Strabon (16.2.13) schreibt u.a.: „Arados liegt vor einem felsigen und hafenlosen Küstenstrich . . ., 20 Stadien vom Land entfernt. Es ist ein vom Meer umspülter Felsen mit einem Umfang von ca. 7 Stadien; er ist vollständig bebaut und hat bis heute eine so hohe Einwohnerzahl, daß die Häuser viele Stockwerke aufweisen."

[7] Chaireas und Kallirhoe: Rohde a.O., 517 ff. Chariton von Aphrodisias, Kallirhoe, eingeleit., übers. und erläut. v. K. Plepelits, 1976, Zitate: 117 (6.9–10), 140 (7.10). Vgl. B.E. Perry, The ancient romances, 1967, bes. 96 ff.

[8] Der Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes: F. Pfister, Der Alexanderroman, 1978, 65.

[9] Vgl. Die Bibel, Einheitsübersetzung 1980, 513, Anm. 1, 1a: „Die griechische

bunden. Es ist das Buch Ester, Teil des Alten Testamentes, aufgeschrieben um 300 v.Chr.

> Artaxerxes hatte seine Hauptfrau verstoßen, weil sie öffentlich einen Befehl von ihm nicht befolgte.[10] Deshalb wird im ganzen Reich in allen Schichten der Bevölkerung nach einer schönen neuen Königin gesucht. Ester, ein jüdisches Waisenmädchen aus Sūsa, wird von ihrem Onkel an den achaemenidischen Hof als Brautkandidatin geschickt. Sie gefällt dem Großkönig, und er macht sie zur neuen Königin. Im Laufe ihrer offenbar guten Ehe gelingt es ihr, durch persönlichen Einsatz die Errettung ihres jüdischen Volkes vor Verfolgungen zu erreichen. Das Purimfest erinnert daran.[11]

Aithiopika

Die Internationalität der Liebesdichtung im Vorderen Orient der ersten Jahrhunderte nach Christus kommt bei der folgenden Dichtung deutlich zum Vorschein.

Der Phönizier Heliodoros aus Emesa schrieb den Roman „Aithiopika" (vor 250 n.Chr.), der bis in die byzantinische Zeit der beliebteste der damaligen zivilisierten Welt war. Er enthält viele syrische und iranische Elemente (z.B. Namen, Rüstungen, Kampfweisen), spielt aber ansonsten in Ägypten und Äthiopien, die Romanhelden sind Griechen, d.h. er ist Grieche und sie eine äthiopische Prinzessin, die als ausgesetztes Kind von Griechen aufgezogen worden ist. Weil damit die Handlung außerhalb des hier gesetzten geographischen Raumes spielt, wird das Werk der Vollständigkeit halber hier zwar erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt.

Wieder geht es um ein Liebespaar, diesmal um eine zur Ehelosigkeit verpflichtete Priesterin und ihrem Helden, die sich in räuberischer Gefangenschaft kennen und lieben lernen. Sie sind unendlich vielen Gefahren ausgesetzt, ständig auf der Flucht, werden durch wunderbare Ereignisse immer wieder gerettet und überwinden dank unwandelbarer Treue und Hilfe der Götter, welche diese für Liebende bereithalten, alle Widernisse.[12]

Übersetzung liest in allen Teilen des Buches den Namen des Königs als Artaxerxes; die hebräische Übersetzung liest Ahaschwerosch, dessen griechische Form sonst Xerxes lautet. Gemeint ist Xerxes I. (486–465 v.Chr.)."

[10] S. hierzu Athen. XIII. 555–556: Bei den Persern bestimmt der König als absoluter Besitzer über seine Frau.

[11] Frei nacherzählt vgl. Buch Ester: Die Bibel, Einheitsübersetzung. K. Jaroš, Esther. Geschichte und Legende, 1996.

[12] Rohde a.O., s. 453 ff. Weinreich a.O., s. Anm. 1, 32. Altheim a.O., 93 ff. F. Altheim/R. Stiehl, Die Araber in der Alten Welt III, 1966, 136 ff.

Amor und Psyche

Eine weitere Dichtung dieser Zeit ist die von Apuleius. Er wurde 125 n.Chr. in Numidia (Algerien) als Sohn einheimischer Eltern geboren und wuchs in Karthago auf. Seine Muttersprache war vermutlich das Punische, doch sprach die gebildete Schicht der römischen Kolonie, und sein Vater war hoher Gemeindebeamter, Latein, die Sprache, in der er, nach Studien in Athen, seinen Roman „Metamorphosen" (auch als „Der goldene Esel" bekannt) schrieb. Klar ist, daß Apuleius sein Werk auf ältere Vorbilder, welche verlorengegangen sind, aufbaut. Das darin enthaltene Liebesmärchen von „Amor und Psyche" erinnert auf den ersten Blick an die ältere Bearbeitung des Mythos von Inanna/Ištar und Dumuzi und dem ugaritischen von Ba'al und 'Anat (vgl. S. 11 ff.). Heute sieht man darin eher Widerspiegelungen religiöser Ideen, vor allem der Dionysos- und/oder Isismysterien.[13] Hier nun im Überblick die Geschichte, die im Original recht lang, weil liebevoll ausgeschmückt ist.

„Es waren einmal in einer Stadt ein König und eine Königin, die hatten drei ausnehmend schöne Töchter." Psyche, die jüngste von ihnen, war so voller Liebreiz, daß sie von der Bevölkerung nach und nach der Göttin Venus, der Göttin der Liebe und Schönheit, gleichgesetzt und statt ihrer verehrt wurde. Die Altäre der Göttin blieben schließlich sogar leer, denn die für sie bestimmten Blumen

Abb. 4.2 Amor und Psyche

[13] Zur weiteren Deutung s.: G. Binder/R. Merkelbach (Hrsg.), Amor und Psyche, 1968, 122, Abb. 4.2. E. Neumann, Amor und Psyche. Eine tiefenpsychologische Deutung des Märchens mit dem Text von Apuleius, 3. Aufl. 1981.

und Früchte wurden Psyche geschenkt. Das erweckte den Zorn und den Neid der Göttin. Sie beauftragte deshalb ihren Sohn, den Gott Amor, auf Psyche einen Liebespfeil abzuschießen, damit sie sich in den charakterlich niedrigsten und, was irdische Güter betrifft, elendsten Mann verliebe und somit unglücklich werde. Aber Gott Amor erblickte Psyche und verliebte sich selbst.

In der Zwischenzeit hatte der königliche Vater die beiden älteren Schwestern verheiratet und suchte nach einem Mann für seine jüngste Tochter. Aber es wollte sich kein passender finden, denn keiner wollte eine göttlich verehrte Frau heiraten. So befragte der Vater das Orakel in Milet und erfuhr, daß seine Tochter eine andere Bestimmung habe und deshalb geopfert werden solle. Große Trauer herrschte allenthalben über diese Auskunft. Allein Psyche, der die Gesamtsituation über den Kopf gewachsen war, blieb ruhig und ließ sich willig als Braut festlich schmücken, zu einem Felsen führen und hinabstürzen. Gott Amor sorgte dafür, daß der Westwind sie auffing und zu einer Wiese trug. Dort stand sein Schloß, festlich für Psyches Empfang hergerichtet mit Speise und Trank, Musik und Bad. Aber kein Lebewesen war anwesend.

Müde von den Aufregungen des Tages, sank sie in tiefen Schlaf. Da wurde sie von einem männlichen Wesen, von dem sie nicht wußte, wer es war, wir aber wissen, daß es Gott Amor war, besucht. Sie mußte ihm versprechen, daß sie nicht nach seinem Namen fragen und ihn nicht anschauen werde. Sie versprach es, und der Gott kam nun jede Nacht zu ihr. Sie genossen die Liebe, und Psyche wäre glücklich gewesen, wenn sie tagsüber nicht so alleine gewesen wäre und der Gedanke an ihre trauernden Eltern sie nicht so bedrückt hätte. Deshalb ermöglichte ihr Gott Amor, da er ihr aus Liebe eine Freude machen wollte, den Besuch ihrer Schwestern. Sie kamen, bemerkten das Liebesglück und Luxusleben ihrer Schwester und wurden neidisch. So redeten sie ihr bei dem dritten Besuch ein, daß ihr nächtlicher Besucher ein Ungeheuer sei, daß ihr Kind, welches sie erwartete, ebenfalls so aussehen würde und er beide nach dessen Geburt verschlingen werde. Entsetzt beschloß Psyche nach dem Abschied von ihren Schwestern, sich ihren Gatten heimlich anzuschauen und ihn zu töten. Während er in der Nacht neben ihr schlief, betrachtete sie ihn im Schein ihrer Öllampe. Da erkannte sie an seinen Flügeln sowie dem Bogen und dem Köcher mit den Pfeilen, die er neben dem Schlaflager abgestellt hatte, daß er Gott Amor war. Darüber erschrak sie so sehr, daß ihre Hand zitterte und ein Tropfen des

heißen Öls auf eine Schulter des schlafenden Gottes fiel. Vom Schmerz wachte er auf, erkannte, daß seine Frau ihr Versprechen gebrochen hatte, und flog davon. Doch er brachte es nicht über sich, sie ohne eine paar Worte zurückzulassen. Sie gipfeln in der psychologisch tiefsinnigen Aussage, daß er sie aus Liebe heimlich, entgegen den Wünschen seiner Mutter, zu seiner Gattin gemacht habe, „auf daß du ein Untier in mir sehest und mir das Haupt abzuschlagen suchtest, mein Haupt mit diesen, ach! so sehr in dich verliebten Augen!".

Nach tiefer Verzweiflung und voll Reue über ihre Neugier beschloß sie, Amor zu suchen. Dabei war sie so tapfer, daß die Götter gerührt waren und ihr heimlich, obwohl den Zorn der Venus fürchtend, halfen ihn zu finden. Mittlerweile lag Amor krank im Hause seiner Mutter. Eines Tages kam Psyche dort an. Venus, der ein geschwätziger Vogel die Liebesgeschichte zwischen ihrem Sohn und Psyche verraten hatte, erkannte sie. Da sie ahnte, daß Psyche nur mit Hilfe der anderen Götter ihr Haus gefunden hatte, wagte sie es nicht sie wegzuschicken, sondern nahm sie in ihr Haus auf. Aber sie läßt sie nicht zu Amor, sondern tyrannisiert sie in der Küche. Eines Tages will sie zu einem Fest:

> Nach dieser Erklärung fährt sie auf sie los, reißt ihr das Kleid in lauter Fetzen, zerzaust ihr Haar und schlägt heftig zu, daß ihr Hören und Sehen vergeht. Dann nimmt sie Weizen und Gerste und Hirse und Mohn und Erbsen und Linsen und Bohnen, mischt sie in Mengen, schüttet sie zu einem Häufchen zusammen und spricht zu ihr: „Du scheinst mir nämlich, eine häßliche Magd wie du bist, durch nichts anderes als Diensteifrigkeit deine Liebhaber zu gewinnen. Jetzt will ich auch selbst deine Brauchbarkeit auf die Probe stellen. Scheide das Durcheinander dieses Samengemengsels, lege die einzelnen Körner gehörig für sich auseinander und liefere mir gefälligst bis heute abend die ausgeführte Arbeit ab!"
>
> Da sie ihr also den Haufen all der Samen angewiesen, ging sie selbst zu einem Hochzeitsessen aus. Psyche aber legt keine Hand an die ungeordnete, unentwirrbare Masse, sondern wird vor Benommenheit über den ungeheuerlichen Auftrag still und starr. Da läuft ein Ameislein, so ein kleines Feldarbeiterlein – mit solcher schwierigen Mühe vertraut, die Braut bedauernd der großen Gottheit und verwünschend der Schwiegermutter Bosheit –, fleißig umher und lockt und lädt die ganze Mannschaft der umwohnenden Ameisen zusammen: „Erbarmt euch, ihr rührigen Kinder der allgebärenden Erde, erbarmt euch und eilt Amors Gattin, der reizenden Maid, in ihrer Not geschwind und hurtig zu Hilfe!" Da stürzen Wogen über Wogen sechsfüßiger Völker herbei, lesen mit allem Eifer einzeln kornweise den ganzen Haufen auseinander, sondern und verteilen jede Sorte für sich und verschwinden in einem Husch.

Als Venus heimkehrte und sah, daß Psyche die Aufgabe ausgeführt hatte, ärgerte sie sich und legte sich zur Ruhe. Aber weitere Prüfungen fallen ihr ein. Psyche soll bösen, wilden Schafe Wolle von ihrem goldenen Vlies rauben, dann soll sie von dem drachenbewachten Fluß Styx einen Krug frischen Wassers holen, und schließlich soll sie aus der Unterwelt für die Göttin eine Büchse Schönheitssalbe holen. Hier versagt Psyche fast, weil sie, von weiblicher Eitelkeit verleitet, die Dose öffnet. Um nach all den Anstrengungen schön für Amor zu sein, wollte sie ein wenig von der Salbe für sich selbst verwenden. Die Dose enthält aber Gase, durch die sie in einen tiefen Schlaf sinkt. Aber wie ihr bei allen Taten die Umwelt geholfen hat, so auch jetzt. Gott Amor, in der Zwischenzeit geheilt, eilt ihr zu Hilfe. Dann wandte er sich an Gott Jupiter und bat um Regelung seiner Liebesangelegenheit. Der verlieh Psyche die Unsterblichkeit und vermählte beide offiziell. Bald gebar sie eine Tochter, die nennen die Menschen die Wonne/Lust.

Die Ähnlichkeit mit dem Sämereien-Motiv im Märchen vom „Aschenputtel" ist augenfällig. Im deutschen Märchen „Das singende springende Löweneckerchen" findet diese Liebesgeschichte einen fernen Nachklang.[14]

Jason und Medea

In der „hellenisierten Welt" waren die Bearbeitungen griechischer Sagen, vor allem wenn es sich um Liebesgeschichten handelte, neben den Liebesromanen ein beliebtes literarisches Sujet. Drei Sagen um liebesstarke Frauen mit orientalischem Hintergrund gehören hierher.

Die bedeutendste Sage ist die von „Jason und Medea". Diese Sage war im griechischen Raum bereits laut Homer (Odyssee XII. 40) im 8. Jh.v.Chr. bekannt und beliebt. Pindar (IV. Pythische Ode, um 460 v.Chr. verfaßt) und Euripides (413 v.Chr.) bearbeiteten sie dichterisch, später Apollonios Rhodios. Dieser wurde nach neueren Forschungen um 300 v.Chr. auf Rhodos geboren. Er ging als junger Mann, wie damals Mode, nach Alexandria. Ptolemaios II. machte ihn um 275/270 zum Erzieher seines Sohnes (dem späteren Ptolemaios III.) und zum Leiter der berühmten Bibliothek von Alexandria. Sein Werk „Argonautika" ist die vollständigst erhaltene Version. Folgender Verlauf

[14] Apuleius, Der goldene Esel (Metamorphosen), lat. u. deutsch, herausg. u. übersetzt v. E. Brandt und W. Ehlers, 3. verb. Aufl. 1980, 159, Anhang 507 ff. (Zitat 221–223). J. u. W. Grimm, Die Märchen der Brüder Grimm, Goldmann Ausg. 1975, 301 ff.

der Geschichte von der Suche nach dem „Goldenen Vlies" ist heute allgemein bekannt.

Der griechische Held Jason soll im Auftrag seines Oheims das „Goldene Vlies", das goldene Fell eines Widders, mit seinen Kameraden aus dem Lande Kolchis, gelegen an der Küste des Schwarzen Meeres, holen. Er erscheint dort nach langer abenteuerlicher Schiffahrt, betritt den Palast des Königs und begegnet im Hof der jungen Königstochter Medea. Für sie ist es Liebe auf den ersten Blick, und so ist sie bereit, Jason heimlich, weil gegen die Interessen ihres Vaters und ihres Volkes, zu helfen. Sie gibt ihm Zaubermittel, verrät ihm geheime Vorschriften und lenkt den Drachen, der das „Goldene Vlies" bewacht, ab, damit Jason es von der Eiche, an der es mit Nägeln befestigt ist, abziehen kann. Nach dem Raub kehrt er, ihre Liebe mittlerweile erwidernd, mit ihr als Gemahlin und seinen Kameraden nach gefahrvoller Fahrt nach Griechenland zurück.

Soweit die Fassung der „Argonautika". Euripides und angeregt von ihm andere Dichter des europäischen Literaturkreises, widmeten sich dichterisch vor allem dem Ende der Liebesbeziehung. Ihnen zufolge lebten, in der gängigsten Version, Jason und Medea in Griechenland als Ehepaar die nächsten zehn Jahre glücklich und geehrt und bekamen drei Söhne. Dann bat Jason sie um Befreiung von der Ehe, da er eine jüngere Frau heiraten wollte. Medea ist außer sich vor Enttäuschung, Eifersucht und Zukunftsängsten für sich und ihre Kinder. In ihrer Not tränkt sie ihre Hochzeitsgeschenke für die junge Braut, schöne Gewänder und Schmuck, mit Gift. Diese stirbt dadurch, Medea tötet aus Haß auf Jason und Rache an ihm ihre Kinder,[15] flüchtet danach auf einem Drachenwagen, während sich Jason in sein Schwert stürzt und stirbt.

Sie, die bisher alle geltenden Normen (Vaterlandsliebe, Kindesliebe, Schwesternliebe, s. S. 184) gebrochen hat, bricht nun auch die als elementarst verstandene Norm, die als unauslöschbar angesehene Liebe der Mutter zu ihren Kindern, indem sie diese tötet. Standen ihre Handlungen bis dahin immer im Rahmen ihrer Liebe zu Jason und waren damit verständlich und verzeihbar, so wandelt sich jetzt ihre Liebe in Haß, und der Haß schließt auch die Kinder von ihm und

[15] Zum Tod der Kinder gibt es noch andere Versionen: Medea tötet sie aus Versehen; die Kinder wurden von den Bewohnern der Stadt Korinth getötet und das Gerücht in die Welt gesetzt, daß Medea sie getötet habe. Das Motiv von Medeas Kindermord wurde im 5. Jh.v.Chr. durch Euripides der Sage hinzugefügt. E.A. McDermott, Euripides' Medea. The incarnation of disorder, 1989, 9 ff., 32.

seine junge Braut mit ein. So wird Medea zum Sinnbild für Chaos, zur Furie.

Das Besondere an der Arbeit von Apollonios Rhodios, darum der Hinweis auf sein Leben, ist, daß er, der in einer anderen Zeit, vor allem aber in einem anderen Kulturraum lebte als Euripides, nicht so frauenverachtend die negative Seite der Medea ausbaut. Er, der aus Ägypten von großen und bedeutenden Frauen weiß, läßt Medea und ihre Liebe in menschlichem Ausmaß erscheinen. „Mit meisterhaftem psychologischem Einfühlungsvermögen beschreibt der Dichter das Phänomen der ‚Liebe auf den ersten Blick', den darauffolgenden elementaren Konflikt des Mädchens zwischen ihrer Liebe zu dem fremden Helden und dem vom Vater verlangten Gehorsam und den schließlichen Sieg ihrer Gefühle über die von ihr selbst verinnerlichten Regeln von ‚Moral' und ‚Anstand'."

Da die Göttinnen Hera und Athene dem Helden Jason helfen wollen, beschließen sie, daß Medea, die Tochter des Königs Aietes, behilflich sein soll.

> Auf, laß uns zu Kypris[16] gehen! Wir wollen uns beide an sie wenden und sie auffordern, ihrem Sohn[17] – sofern er folgsam ist – zu sagen, er solle die zauberkundige Tochter des Aietes mit seinen Geschossen treffen und in Liebe zu Jason entbrennen lassen: Dann wird er, so glaube ich, mit Hilfe ihrer Ratschläge das Vlies zurück nach Hellas bringen.

Eros gehorcht:

> Auf der Schwelle im Vorhof spannte er schnell den Bogen und nahm aus dem Köcher einen leidbringenden Pfeil, der noch neu war. Unbemerkt überschritt er die Schwelle mit hurtigen Füßen, scharf umherspähend. Dicht hinter dem Aisoniden kauerte er sich nieder, legte die Kerbe in die Mitte der Sehne, spannte <den Bogen> mit beiden Händen und schoß geradewegs auf Medea: Sprachlose Verwirrung erfaßte sie im Herzen. Eros eilte frohlockend zurück aus dem hochgebauten Palast; der Pfeil aber brannte tief im Herzen des Mädchens, einer Flamme gleich. Sie warf dem Aisoniden ständig verstohlene Blicke zu, und in ihrer Verwirrung verflüchtigte sich aus ihrer Brust der klare Verstand. Sie konnte keinen anderen Gedanken fassen, und im süßen Schmerz zerfloß sie in ihrem Gemüt. Wie eine Frau Reisig auf ein glimmendes Feuer schüttet – eine Handwerkerin, der die Arbeit des Wollespinnens obliegt –, um sich des Nachts unter ihrem Dach Licht

[16] Aphrodite.
[17] Eros.

zu verschaffen, da sie sehr früh aufsteht; das aber lodert aus kleiner Flamme gewaltig empor und läßt das ganze Reisig zu Asche werden: So brannte, in ihr Herz gesenkt, verborgen die verderbliche Liebe, und auf ihren zarten Wangen wechselte Blässe mit Röte ab, durch den Schmerz ihres Herzens <hervorgerufen>.

Bei einer weiteren Versammlung im Palast vertiefen sich ihre Gefühle.

... und unter allen ragte der Sohn des Aison an Schönheit und Anmut wunderbar hervor. Auf ihn heftete das Mädchen, verstohlen hinter ihrem schimmernden Schleier hervorblinzelnd, die Augen und sah ihn bewundernd an; in ihrem Herzen schmolz sie vor Kummer dahin. Ihre Gedanken flogen wie ein schwerfälliges Traumbild seinen Spuren nach, als er entschwand. Die nun gingen enttäuscht aus dem Palast. Chalkiope aber zog sich, um den Zorn des Aietes zu vermeiden, mit ihren Söhnen eilig in ihr Gemach zurück. Ebenso ging auch Medea mit. Vieles erwog sie im Herzen, was an Sorgen die Liebe hervorzurufen pflegt; vor Augen stand ihr noch alles: Er selbst, wie er aussah, mit welchen Gewändern er bekleidet war, was er gesagt, wie er auf dem Sitz gesessen und wie er zur Tür hinausgegangen war. In ihrer Leidenschaft glaubte sie, daß kein anderer Mann sei wie er. In ihren Ohren klangen noch immer seine Stimme und die bezaubernden Worte, die er gesprochen hatte. Sie fürchtete um ihn, daß ihn die Stiere oder Aietes selbst töten könnten. Sie jammerte, als wenn er schon wirklich gestorben sei, und zarte Tränen flossen ihr über die Wangen in übergroßem Mitleid und Kummer. Leise weinend schluchzte sie <plötzlich> laut auf und sagte:

„Was ist das für ein Schmerz, der mich Elende überwältigt? Ob er nun als bester von allen Helden oder als schlechterer zugrunde geht, soll er doch! Doch nein – er soll unversehrt entkommen! Ja, so soll es sein, ehrwürdige Göttin Hekate, möge er nach Hause zurückkehren, dem Schicksal entronnen! Wenn es ihm aber bestimmt ist, von den Stieren bezwungen zu werden, dann soll er doch vorher erfahren, daß wenigstens ich keine Schadenfreude empfinde über sein elendes Unheil."

So also war das Mädchen im Herzen von Kummer bedrängt.

Weiter beschreibt der Dichter wortreich und mitfühlend ihre psychische Situation. Er hat damit aus Medea ein Mädchen gemacht, „das zwischen die Fronten egoistischer männlicher Ansprüche – des Abenteurers Jason und des grausamen Vater Aietes – gerät und für seine Liebe gesellschaftliche Ächtung, Exil, ja Lebensgefahr in Kauf nimmt." (Weiteres s. S. 184.)

Da die Sage von Jason und Medea etliche orientalische Elemente enthält (z.B. gehört der Ort der Handlung, Kolchis, das heutige Westgeorgien, zum nördlichen Randgebiet des Orients, des weiteren wird zwar Medeas Vater als griechischstämmig, ihre Mutter aber als kaukasische Nymphe geschildert, auch das Motiv vom Goldenen Vlies

ist, wie V. Haas herausgearbeitet hat, nordanatolischen Ursprungs), kann sie auch bei den Liebesgeschichten aus dem alten Orient eingereiht werden. Der Aspekt der vor Haß und Enttäuschung rasenden Frau wird auch in Georgien weniger gesehen. Dort, so habe ich gelesen, wird Medea noch heute als eine, im positiven Sinne, machtvolle Magierin geschätzt und Mädchen gerne ihr Name gegeben. Mit ihrem tapferen, selbständigen und leidenschaftlichen Verhalten, welches einem fremden Helden bei der Ausführung seiner Taten entscheidend hilft, erinnert die Prinzessin an zwei andere orientalische Frauengestalten der griech.-röm. Sagenwelt. Die eine ist Ariadne, die kretische Prinzessin, und die andere ist die Königin Dido von Karthago. Ariadne hilft dem athenischen Prinzen Theseus. Seine Vaterstadt muß dem kretischen König Minos jährlich eine Anzahl von Mädchen und Knaben senden. Sie werden dem in einem Labyrinth hausenden Minotaurus zum Fraß gegeben. Theseus schifft sich mit seinen Kameraden nach Kreta ein, um den Minotaurus zu töten und die Kinder zu befreien. Ariadne verliebt sich in den Helden und gibt ihm ein Wollknäuel. Mit dem soll er den Weg aus dem Labyrinth zurückfinden. Nach erfolgreicher Tat verlassen alle zusammen mit Ariadne Kreta. Aber auf dem Weg nach Athen läßt Theseus sie schlafend auf der Insel Naxos zurück. Nach der älteren Version von Homer wird sie dort auf Geheiß des Gottes Dionysos getötet. Nach einer jüngeren Version von Hesiod wird sie dort die Gemahlin des Gottes. Die andere Frauengestalt, auf die oben hingewiesen wurde, ist Königin Dido, die Gründerin der Stadt Karthago.[18] Bei ihr ist der Fremde, in den sie sich verliebt, der trojanische Held Äneas. Nach seiner Flucht aus der besiegten Stadt und nach langer Irrfahrt kommen er und sein Gefolge nach Karthago. Dort herrscht die aus Phönizien geflohene Königin Dido. Ihre Liebe wird von Äneas zwar erwidert, doch verläßt er sie trotzdem nach einer kurzen Liebesbeziehung, um gemäß dem Wunsch der Götter in Italien eine neue Heimat zu finden. Dido stürzt sich nach seiner Abfahrt in die Flammen eines Scheiterhaufens. So die römische Version (vermutl. 3. Jh.v.Chr.). Einer lokalen Version nach tötet sie sich, weil sie nicht durch eine Zweckehe mit einem lokalen König die *Treue* zu ihrem bereits verstorbenen Mann brechen wollte.[19]

[18] Von Vergil so benannt, eigentlicher Name Eischo/Elissa; historisch bezeugt (wenn die Überlieferung stimmt) als Enkelin des König Matten von Tyros, der um 814 v.Chr. gestorben sein muß.

[19] R. v. Ranke-Graves, Griechische Mythologie, rororo 1960, 152 a ff. (Argonauten),

Gemeinsam ist allen drei Frauengestalten eine große Liebesstärke. Aus der hier aufgezeigten Entwicklung der Menschen im Bereich der Liebe wird verständlich, warum sie scheitern mußten. Sie waren Frauen, die entsprechend dem Zeitgeist ihrer orientalischen Heimat fühlten und handelten. Sie gerieten aber an Helden, die aus anderen Kulturkreisen kamen und zu dieser tiefen Liebesfähigkeit noch nicht gereift waren. Nicht nur zwei Kulturen, sondern auch Gefühlslagen stießen zusammen und ließen die Frauen scheitern. Obwohl Äneas ein Mann aus dem kleinasiatischen Raum ist, wurde er von dem römischen Historiker Naevius, der vermutlich die beiden ursprünglich unabhängigen Sagen von Dido und Äneas zusammengefügt hat, ganz in der Manier der griechischen Helden der homerischen Zeit geschildert. Und so paßt sein Verhalten zu dem von Jason und Theseus. Das Unverständnis, mit dem die griechischen Dichter das Verhalten der Frauen in den Griff zu bekommen versuchten, spricht für sich. Viel psychologisch Tiefsinniges wurde seither, vor allem über Medea, geschrieben. In ihrer Gestalt, so heißt es, drückt sich einerseits die Frauenfeindlichkeit der Athener Männerwelt aus, vielleicht die dahinter stehende Angst vor der Frau, der Liebe und starken Gefühlen von Frauen, andererseits auch die Angst der Frauen vor dem Verlassenwerden wegen einer Jüngeren. Sie, die Fremde, die zudem aus dem Orient kam, einem Gebiet, mit dem man Krieg geführt hatte, verkörpert durch ihre Taten all das Negative, was nach Jasons Worten „. . . eine Griechin nie getan hätte." So wurde Medea, aber dies gilt auch für Ariadne und Dido, ein warnendes Beispiel für die schweren Gefährdungen, die aus der nach älterer griechischer und frührömischer Vorstellung als unheimlich empfundenen Macht der Liebe entspringen können. Aber gerade die daraus entstehende Tragik faszinierte offenbar, denn anders ist die Beliebtheit des antiken Sagenstoffes in der arsakidischen Zeitspanne nicht zu erklären.

Die „Babyloniaka" und der Roman „Chaireas und Kallirhoe" sind für die Fragestellung dieses Buches wichtig. Zum einen überrascht

98 k ff. (Theseus). T. Severin, Auf den Spuren der Argonauten, 1987, 13 ff. Apollonios von Rhodos, Das Argonautenepos, herausg., übers. u. erläutert v. R. Glei und St. Natzel-Glei, 1996, Bd. 1 und 2. (Zitate entn. Bd. 2, 3, 17, 19, 27.) E.A. McDermott, Euripides' Medea. The incarnation of disorder, 1989. V. Haas, Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 26, 1978, 241 ff. G. Schwab, Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, o.J., 625 (Dido). S.a. Effe, in: Binder/Effe a.O. Anm. 2.

das Semiramis-Motiv (s. S. 45 ff., 59), zum anderen zeigt die altbabylonische Erzählung, daß Liebesgeschichten, bei denen nicht Erotik, sondern Treue zum Liebespartner im Vordergrund steht, auch im orientalischen Raum bekannt gewesen zu sein scheinen. Geschildert wird aber ganz in der Tradition der griechischen Liebesromane.

„Das liebende Paar erlebt offenbar innerlich nichts, nichts von den heldenmütigen Kämpfen und Siegen eines aller Welt zum Trotze einigen und entschlossenen Paares, nichts von jenen verzehrenden Qualen, welche in einer unglücklichen Liebe das innerste Herz erschüttern und aufreiben. Beide scheinen als solche Schablonencharaktere gehalten gewesen zu sein, . . ., welche äußerlich das Wunderlichste erfahren, innerlich aber eigentlich nichts erleben können."[20]

Die ersten drei Geschichten sind Liebesromane. Inhaltlich zeigen sie beispielhaft, wie diese Literaturgattung im Grunde eine üble Anhäufung aller Widrigkeiten dieser Welt ist, zu nichts anderem erdacht, als eine erlebnishungrige, gelangweilte Leserschar zum Weiterlesen zu verleiten. Neben dem soeben erwähnten Fehlen der Schilderung von persönlichen Entwicklungen, werden auch Liebes-, Ehe- bzw. Partnerschaftsprobleme, wie sie in der heutigen Romanliteratur üblich sind und wie sie die durch psychologische Werke heutzutage geschulten Leser/innen vielfach erwarten, nicht behandelt. Trotzdem kann diesen Romanen auch ein Symbolwert zugesprochen werden. Ein Grund, weshalb sie vielleicht auch begeistert gelesen wurden.

Zur Zeit der Achaemeniden wußte man um die emotionale Liebe und erzählte sich voll Staunen davon. Sie war verbunden mit Einzelschicksalen, die als etwas Einmaliges angesehen wurden. Jetzt, in der parthischen Zeit, wird sie zur Sehnsucht der gebildeten städtischen Massen, zum Abenteuer, das gerne jeder/jede zumindest durch Lesen erleben, erleiden möchte. In einer Zeit des Verlustes an Geborgenheit in Religion und traditionellen Werten, wie es den Überlieferungen gemäß in der parthischen Zeit wohl war, scheint diese Sehnsucht nach Liebe auch etwas wie ein Ersatz für eben das Verlorene zu sein. Ausdruck dieser Sehnsucht ist auch die häufige Verwendung von Liebessymbolen, wie zum Beispiel beim Schmuck der Erotenohrringe (s. Abb. 4.1). Wie wird die Liebe geschildert? Nach einem Schema, welches offenbar vom lesenden Publikum erwartet wurde. Als vorbildlich und damit erstrebenswert wird vorgestellt die positive

[20] Altheim a.O., s. Anm. 5, 84 f.

Liebe, die als geistig, allumfassend, begierdelos verstanden wird und sich in der Ehe entfaltet. Treue im charakterlichen und körperlichen Bereich ist die Grundlage. Als negative Liebe gilt die rein sexuelle, erotisch aktive, bei welcher der geliebte Mensch nur zur sexuellen Befriedigung dient und die Partner häufig gewechselt werden. Mit diesem Schema versuchten die Autoren, so die Deutung heute, die Angst der Leser/innen vor der als bedrohlich, dämonisch empfundenen Seite der Erotik/Leidenschaft zu nehmen.[21] Freilich ist dies die Sicht der griechischen Leserschaft dieser Zeitspanne. Da aber die Autoren auch orientalische Hintergründe haben, kann vielleicht von einer vergleichbaren Einstellung nicht nur bei der hellenistisch gebildeten Schicht, sondern allgemein ausgegangen werden. Gleichzeitig wußte man um die Wandelbarkeit des Schicksals. Liebe, in welcher Form auch immer, konnte dabei eine große Rolle spielen. Drei außergewöhnliche Frauenschicksale stehen dafür repräsentativ. Im Zusammenhang mit politischen Auseinandersetzungen schenkte Augustus 21/20 v.Chr. dem parthischen König Phraates IV. die sehr schöne Sklavin Musa. Seine Beweggründe sind unbekannt. Auf jeden Fall gelang es ihr bald, zur Favoritin des bereits älteren Königs zu werden und nach der Geburt ihres Sohnes seine vier anderen Frauen samt deren Söhne auszubooten. Sie wurde anerkannte Königin und ihr Sohn Phraataces der Nachfolger auf dem arsakidischen Thron. Noch abenteuerlicher war der Lebenslauf der Athener Sklavin Thais. Sie zog im Gefolge des Heeres mit Alexander d. Gr. nach Persepolis. Der Überlieferung nach (Athen. XIII. 576) gab sie bei einem Trinkgelage im Xerxespalast die Anregung für die Brandstiftung des Palastes, als Rache dafür, daß Xerxes einst Athen in Asche gelegt hatte. Nach dem Tode Alexander d. Gr. heiratete sie bzw. wurde sie geheiratet von Ptolemaios, einem seiner Generäle und Nachfolger. Er wurde später Herrscher von Ägypten und ihre gemeinsame Tochter Eirene die Ehefrau eines zyprischen Königs. Bekannt war natürlich auch das von Liebe bestimmte Schicksal der ägyptischen Königin Kleopatra VII., die durch kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Arsakidenkönig Phraates IV. verbunden war.

[21] Th. Paulsen, Wunschträume und Ängste. Kaiserzeitliche Gesellschaft und Erotik im Spiegel des antiken Liebesromans, in: Binder/Effe a.O., Anm. 2, 45 ff.

Abb. 4.3a Münze von Phraataces und Thea Musa

Abb. 4.3b Gemme einer unbekannten ptolemäischen Königin

Abb. 4.3c Büste der Königin Kleopatra VII.

Eine zu Herzen gehende, offenbar wahre Begebenheit wird auch vom seleukidischen Hof berichtet (z.B. Plutarch Dem.Pol. 38, Appian, Syr. Kap. X, deutsch zit.n. Hausrath, 149 ff., s.a. Fischer, in: Binder/ Effe a.O., 123 ff.).

> Antiochos, des Königs Seleukos Sohn, verfiel in Liebe zu Stratonike, seiner Stiefmutter, des Seleukos Gattin, die diesem auch bereits einen Sohn geboren hatte. Da er sich aber des Frevelhaften dieser Leidenschaft bewußt war, tat er keinen Schritt zu ihrer Befriedigung und erklärte sich nicht, sondern lag krank danieder und siechte willig dem Tode entgegen. Auch der hochberühmte Arzt Erasistratos, der gegen sehr hohen Lohn des Seleukos Leibarzt war, konnte die Krankheit zunächst nicht bestimmen. Als er aber festgestellt hatte, daß keine körperliche Störung vorliege, vermutete er ein seelisches Leiden. Denn der Körper empfinde es mit, wenn die Seele krank oder gesund sei. Weiter wußte er, daß man Betrübnis, Zorn und ähnliche Affekte wohl eingesteht, daß aber ein vornehm empfindender Mensch eine Liebesleidenschaft verbirgt. Da nun Antiochos auf alle seine Frage schwieg, versuchte er insgeheim hinter die Sache zu kommen. Er setzte sich an das Krankenlager und beobachtete, wie die verschiedenen Besuche auf das körperliche Befinden des Kranken einwirkten. Er fand nun, daß bei allen andern Besuchen der Körper stetig, wie schon in der Auflösung begriffen, weiter zu verfallen schien, wenn aber Stratonike kam, um nach Antiochos zu sehen, dann war dieser zwar seelisch infolge der Scham und des Schuldbewußtseins aufs höchste erregt und hüllte sich in Schweigen, sein Körper aber blühte wie in neuer Lebenskraft wieder auf. Ging jedoch Stratonike fort, so versank er wieder in die alte Schwäche.
>
> Da ging er zu Seleukos und sagte ihm: „Dein Sohn ist unheilbar krank!" Wie nun der König vor Schmerz laut aufschrie, fuhr er fort: „Das Leiden ist Liebe, Liebe zu einer Frau und aussichtslose Liebe." Da wunderte sich Seleukos, wie das denkbar sei, daß er, der König von Asien, nicht eine Frau durch Bitten, Gold und andere Geschenke

> sollte bestimmen können, diesen seinen herrlichen Sohn zu heiraten. Die ganze Herrschaft gehe ja doch einst auf den über, der jetzt so schwer darnieder liege, ja sie solle zum Dank für seine Errettung ihm sogleich überlassen werden, wenn das gefordert würde. In dieser Zuversicht verlangte er nur noch den Namen dieser merkwürdigen Frau zu wissen. Da sprach Erasistratos: „Er liebt mein Eheweib." „Und du," sagte Seleukos, „der in solchem Maße Gunst und Freundschaft von mir genießt, ein Mann, der an Kunst und Weisheit kaum seinesgleichen hat, du willst mir den jungen königlichen Helden nicht retten?" ... Der Arzt sagte zu seiner Verteidigung das scheinbar unwiderlegliche Wort: „Auch du, der du doch sein Vater bist, würdest dem Antiochos nicht deine Gemahlin abtreten, wenn er diese liebte." Da aber schwur Seleukos bei allen Göttern, die seine Herrschaft stützten, daß er das von freien Stücken und gern tun würde. „So könnte ich ein schönes Beispiel von väterlichem Wohlwollen meinem Sohn gegenüber geben." ... Als der Arzt sah, daß es dem König ernst sei, „da enthüllte er ihm des Sohnes wahre Leidenschaft.... Seleukos aber war hocherfreut." Er gab seinem Sohn seine Frau und das halbe Reich. „Und damit hat er eine Tat vollbracht, die gewaltiger ist und rühmenswerter als alle seine Kriegstaten."

War in der achaemenidischen Zeit eine glückliche oder unglückliche, wohl auf einem wahren Kern beruhende Liebe das Thema, so ist es jetzt in der hellenistischen und parthischen Zeit eine völlig phantastische Geschichte über ein Liebespaar, das leidgeprüft, getrennt und schließlich, über viele Klippen hinweg, wieder vereint ist. Dieses Schicksal erleiden seltener verliebte, aber noch unverheiratete Paare als solche, die schon verheiratet sind. Dies mag mit dem damals üblichen Brauch der überwiegend arrangierten Ehe zusammenhängen. Die unverheirateten jungen Menschen hatten kaum Möglichkeiten, sich vor der Ehe kennenzulernen. Ausnahmen wie im Leben gab es auch in der Dichtung, z.B. Jason und Medea. Aber dies ist insgesamt nicht die Regel. So begann im Grunde mit der Eheschließung die Liebe. Sie beginnt in der Geschichte wie im Leben, sofern es eine gute Verbindung ist, mit Hoffnung, Träumen, Verliebtheit. Dann kommt der Ehealltag, also in den Geschichten der Hauptteil, mit Höhen und Tiefen, Prüfungen der Liebesfähigkeit, aber auch der Treue. Schließlich am Ende der Geschichte, wie in den Endjahren der Ehe, folgt die Reife für ein ruhiges Glück. Andererseits steckt hinter diesem Aufbau auch eine tiefe Lebensweisheit. Nach dem anfänglich rauschhaft erlebten Gefühl des Verliebtseins, das vielfach mit „lieben" gleichgesetzt wird, muß man sich tatsächlich auf die Suche nach dem anderen machen, um ihn zu erkennen, ihn anzuer-

kennen, um ihn lieben zu können. Schon in der Bibel heißt es: „Adam erkannte Eva, seine Frau" (Genesis 4.1). Auch das sumerische Wort für Liebe könnte sich vielleicht von „erkennen" ableiten. Dies entspricht der modernen Psychologie. In ihr ist Liebe nicht ein Gefühl, das einem zufliegt, sondern eine Kunst, an der aktiv gearbeitet werden muß, damit sie sich entwickeln und entfalten kann.[22]

So werden in diesen Geschichten Träume, Wünsche, Ideale angesprochen. Die Gefahr dieser Geschichten, damals wie heute: Weckung falscher Vorstellungen über Liebe und Partnerschaft, falsche Ideale, unrealistischer Weltblick, Erhebung der emotionalen Partnerliebe zum Inhalt und Gradmesser des Lebens, als Religionsersatz.

Schön hat Fr. Altheim gesagt, daß diese Dichtung in immer neuer Form nichts anderes ist als ein Abglanz eines alten Mythos, des von Osiris und Isis (auf altorientalische Verhältnisse übertragen von Inanna und Dumuzi), zu keinem anderen Zweck, als das Wunder der Liebe zu beschreiben. Und vor so einem düsteren Hintergrund des Chaotischen, Ungewissen, Abenteuerlichen, Brutalen leuchtet die Liebe umso heller und überwindet die düstere Welt. Wir haben gelesen, daß diese Liebe verschiedene Facetten hat. „Die Liebe ist der Zufluchtsort der empfindsamen, scheuen Seelen, die unter jener anderen Welt leiden. Sie ist die Heilkraft, die die Wunden lindert, die Niedergedrückten tröstet. Sie bewirkt, daß der Mensch sich nie ganz verlassen zu fühlen braucht. . . . Sie bedeutet die Erlösung."[23]

Und genau eine solche Geschichte, die im herkömmlichen Sinne keine Liebesgeschichte ist und sich bei stärkerem Nachdenken als ganz große entpuppt, kommt aus Phrygien, einem Gebiet beiderseits des Halys in Anatolien, besiedelt ab etwa 1200 v.Chr. von den Phrygern, nach dem Niedergang des Hethitischen Reiches. Im Jahre 546 v.Chr. eroberten die Perser dieses Land und gliederten es ihrem

[22] Vermutlich bezog sich dieses Wort, so deute ich es, ursprünglich auf eine Rechts- bzw. soziale Lage, nämlich aus männlicher Sicht diese eine bestimmte Frau als Ehefrau anzuerkennen. Erst im übertragenen Sinne setzte man dann das Wort mit „lieben" gleich.

Im Gegensatz dazu: das deutsche Wort „lieben" leitet sich ab von gerne haben, Freude haben, begehren und ist verwandt mit loben. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, 21. unveränderte Aufl. 1975, 440.

Zur aktiven Form des Liebens siehe den deutschsprachigen Klassiker von E. Fromm, Die Kunst des Liebens, 1956.

Zur Deutung dieses Motives vgl. U. Blaschek (Hrsg.), Märchen von Liebe und Eros, 1991, 147.

[23] Frei nach Altheim a.O., s. Anm. 5, 30 ff., 41 (Zitat).

Reich ein. Der römische Dichter Ovid (43 v.Chr.–17/18 n.Chr.) erzählt in seinen „Metamorphosen" (VIII. 670–724), den Geschichten aus der Welt der griechischen Sagen, die von „Philemon und Baucis", die vielleicht einen anatolischen/phrygischen Kern enthält. In gekürzter Form folgt sie nun:

> Über zwei Bäume, die einsam auf einer Anhöhe stehen und sich mit ihren Ästen umarmen, erzählt man sich diese Geschichte.
>
> Einst durchwanderte Gottvater Jupiter in menschlicher Gestalt mit seinem Sohn Merkur (in anderen Bearbeitungen Zeus und Hermes) das Land Phrygien. Eines Abends gelangten sie staubig und erschöpft in eine reiche Ortschaft. Aber niemand wollte ihnen ein Nachtlager gewähren. Nur in einem kleinen und nur mit Stroh bedeckten Häuschen am Rande des Dorfes wurden sie freundlich aufgenommen. Dort lebte lange Jahre in Liebe und Eintracht ein altes Ehepaar, Philemon und seine Frau Baucis. Das Ehepaar bewirtete sie, so gut es ihren bescheidenen Möglichkeiten entsprach, mit Speis und Trank. Sie wußten aber zunächst nicht, wer ihre Gäste waren. Aber nachdem der Krug Wein, obwohl Philemon nicht nachgoß, sich immer wieder aufs neue füllte, erkannten sie, daß sie von Göttern besucht wurden. Bestürzt über ihre, so meinten sie, für Götter unwürdige Bewirtungsmöglichkeiten baten sie die Götter um Verzeihung. Diese aber hatten erlebt, daß alles, was die Alten ihnen angeboten hatten, von Herzen gegeben war, und forderten sie auf, das Haus zu verlassen und mit ihnen eine Anhöhe zu besteigen. Philemon und Baucis, auf Stöcken sich stützend, folgten den Göttern. Als sie sich auf der Anhöhe umschauten, sahen sie, wie das Dorf, als Strafe für seine ungastlichen Bewohner, im Wasser versank. Nur ihre Hütte stand noch und verwandelte sich vor ihren Augen in einen Tempel. Die Götter fragten die beiden Alten freundlich nach einem Wunsch, als Belohnung für ihre Gastfreundschaft. Nach kurzer Beratung äußerte das Ehepaar, daß sie Wächter des Tempels werden und, wenn ihre Lebenszeit abgelaufen, zusammen sterben wollten. Die Götter erfüllten ihnen ihren Wunsch. Und als ihre Todesstunde gekommen war, sah Philemon, wie sich Baucis in grüne Blätter einer Linde, und Baucis erblickte, wie sich Philemon in die grünen Blätter einer Eiche verwandelte.
>
> Und als schon über beider Gesichter der Wipfel emporwuchs,
> Tauschten sie Worte, solange sie durften: Leb wohl,
> o mein Gatte!
> Riefen sie beide zugleich, und zugleich verbarg und umhüllte Laubwerk ihr Antlitz.

Gerne möchte man in dieser Geschichte nicht nur einen phrygischen Kern, sondern darüber hinaus, da Phrygien das Gebiet des zeitlich älteren Hethiterreiches umfaßt, Reste der partnerschaftlichen Ehe der hethitischen Zeit erahnen (vgl. S. 66). Nicht mehr der Kampf

um die Liebe, den geliebten Menschen steht im Vordergrund, sondern die erfüllte, gelebte Liebe eines alten Ehepaares am Ende seines gemeinsamen Lebens. Waren die zuerst aufgeführten Geschichten eine Literatur für das jüngere Publikum und das des mittleren Alters, so werden hier die Sehnsüchte des älteren angesprochen. Gleichzeitig wirkt das stille Glück der beiden Alten aber auch als Vorbild für die Jüngeren.

Nach M. Boyce gab es aber neben dieser sich nur auf bestimmte Kreise beschränkenden griechischen und römischen Literatur auch eine breite eigenständige orientalische Dichtung. Sie mag überwiegend mündlich weitergegeben worden sein.[24] In die sasanidische Dichtung und auch in die spätere islamische mögen manche Motive davon eingeflossen sein. In der Paardarstellung auf einer Silberplatte (s. Abb. 4.4) könnte sich diese orientalische Tradition erhalten haben. Der Mann trägt die für die parthische Zeit typische Hosenbekleidung. Die Paare auf den bronzenen Gürtelschließen (s. Abb. 4.5) repäsentieren eine häufiger gefundene Gürtelzier. Sie, wie auch das Paar auf der Nadel (s. Abb. 4.6), zeigen möglicherweise ein Liebespaar aus einer beliebten Erzählung.

[24] M. Boyce, Parthian writings and literature, in: The Cambridge History of Iran, 3.2, 1983, bes. 1154 ff.

Abb. 4.4 Silberplatte

Abb. 4.5 Gürtelschließe

Abb. 4.6 Nadelkopf

KAPITEL V

SASANIDISCHE ZEIT UND DEREN NACHKLÄNGE

Abb. 5.1 Taq-i Bostan, Großer Liwan

Abermals liegt das Machtzentrum im Iran, und so sind es wieder Gestalten aus diesem Raum, welche die Helden und Heldinnen der Liebesgeschichten sind.

Die spätgriechisch-hellenistische und die römische Liebesdichtung war auch in sasanidischer Zeit (224/8–630/650 n.Chr.) weiterhin ein bekannter und beliebter Lesestoff. Hinzu kommt aber – oder war es umgekehrt? – ein eigenständiges orientalisch-sasanidisches Erzählgut. Es schöpft aus Überlieferungen um große sasanidische Herrschergestalten. Es sind zum einen bekannte Sagen, bei denen die Liebe zu einer Frau, vor allem aber deren aus großer Liebe geborene Hilfsbereitschaft und Eigenständigkeit Erstaunen und/oder Bewunderung erregen; zum anderen ist es eine elegante Hofdichtung über die Liebe.

Zuerst die Sagen, von denen die um König Šâpûr an europäische Märchen und Sagen erinnern. So weckt z.B. die Geschichte von „Naḍîra und Šâpûr" Assoziationen zu dem Märchen „Die Prinzessin auf der Erbse" von H.Chr. Andersen. Der dänische Dichter kannte die iranische Sage nicht, denn er berichtet, daß dies eins der Märchen ist, welches er in seiner Kindheit in Dänemark voll Freude gehört hatte, das aber recht unbekannt sei und er nun auf seine eigene Weise (1835) erzählt habe.[1]

Geschichte des Artachšīr i Pāpakān

Sie wurde abgefaßt ca. 590 n.Chr., vermutlich gegen Ende der sasanidischen/Anfang der arabischen Zeit.

Nach dem Tode Alexanders d. Gr. regierten in Iran Lokalfürsten. Einer von ihnen war Ardawan. Er hatte einen Statthalter namens Papak. Der war ohne Sohn und Nachfolger. Eines Nachts träumt er, daß die Sonne vom Haupte des Hirten Sasan, der von einem vormals herrschenden Geschlecht abstammte und sich während der Regierungszeit Alexanders d. Gr. bei Hirten versteckt hatte, über die ganze Welt leuchte. Die andere Nacht sah er, wie geschmückte, weiße Elefanten jenen umringten, und in der dritten Nacht sah er, wie heilige Feuer im Hause des Sasan groß wurden und der ganzen Welt Erleuchtung gaben. Traumdeuter erklärten ihm die Träume, und so ließ Papak den Sasan kommen und gab ihm seine Tochter zur Frau. Sie gebar, da die Zeit gemäß der Schicksalsbestimmung entsprechend war, den Artachšīr.

Der wuchs zur Freude aller zu einem herrlichen Sohn heran, und Papak adoptierte ihn. Nachdem er 15 Jahre alt geworden war, hörte Ardawan von ihm und ließ ihn an seinen Hof kommen. Artachšīr gefiel ihm so gut, daß er ihn zusammen mit seinen Söhnen ausbilden ließ.

Eines Tages kam es wegen seines Jagderfolges zu einem Zerwürfnis mit Ardawans ältestem Sohn. Von da an mußte er im Pferdestall Dienste leisten.

> Ardawân hatte ein herrliches Mädchen, welches er in grösseren Ehren hielt als die anderen Mädchen, und sie hatte alle Dienste für ihn gethan, welcher Art sie auch waren. Als nun eines Tages Artachšīr im

[1] Hierzu und weitere Angaben: E. Bredsdorff, Hans Christian Andersen. Des Märchendichters Leben und Werk, 1980, 396 f. S.a.: Hans Christian Andersen, Märchen meines Lebens, Insel Tb, 1979, 144.

Rosstall sass und die Handpauke schlug, sang und sich sonst vergnügte, da sah sie ihn, beobachtete ihn und knüpfte darauf mit ihm Liebe, Freundschaft und Einverständniss an. So oft nun Ardawân, dessen Glück entschwunden war, schlief, ging jenes Mädchen heimlich zu Artachšîr und blieb bis nahe an den Morgen bei ihm; darauf ging sie wieder zu Ardawân. – Eines Tages berief Ardawân die Weisen und Sternkundigen, welche am Hofe waren, vor sich und fragte sie: „was beobachtet ihr in dieser Zeit über die Sieben (Planeten) und die Zwölf (Thierkreisbilder)? wie ist der Stand und der Lauf der Gestirne?" ...

Einer sagte, „dass ein neuer Herr und König zum Vorschein kommen, viele Gewalthaber umbringen und die Welt wiederum zum einheitlichen Reiche machen wird". Da trat ihr zweiter Führer vor und sprach: „deutlich ist (aus dem Stand der Gestirne), dass jeder Diener, so in den nächsten drei Tagen seinem Herrn entflieht, zu Grösse und Herrscherwürde gelangen und über seinen Herrn Gewalt und Sieg erreichen wird". Als das Mädchen nun Nachts zu Artachšîr kam, erzählte sie ihm diese Worte, wie er sie dem Ardawân gesagt hatte. Da Artachšîr die Worte hörte, stellte er seinen Sinn auf die Flucht von dort und sprach zum Mädchen: „wenn dein Sinn gegen mich treu und gefügig ist, so wollen wir innerhalb dieser drei auserwählten Tage, davon die sternkundigen Weisen gesagt haben, dass ein jeder, welcher in ihnen seinem Herrn entflieht, zu Grösse und Herrscherwürde gelangen werde, von hier fortgehn, um die (ganze) Welt zu gewinnen. So Gott uns Unterstützung giebt und uns zu Hülfe kommt, entrinnen wir und gelangen zu Glück und Heil, und ich mache, dass in der Welt kein seligerer Mensch als du sein soll". Das Mädchen war einverstanden und sprach: „das halte ich für edel; lass uns Alles thun, was du gebietest". Als sich der Morgen nahte, ging das Mädchen wieder an seinen Platz bei Ardawân. Nachts, als Ardawân eingeschlafen war, nahm sie aus dessen Schatz ein indisches Schwert, einen goldnen Sattel, einen..... Gürtel, eine goldne Krone, einen goldnen Becher voll Juwelen, Gold- und Silbermünzen, einen Panzer, viel geschmücktes Sattelzeug und viele andere Dinge und brachte alles zum Artachšîr. Dieser sattelte zwei Pferde von den Reitthieren Ardawân's, welche an einem Tage 70 Parasangen liefen. Auf eines setzte er sich selbst, auf das andre das Mädchen; sie schlugen den Weg nach Pârs ein und eilten immer vorwärts.[2]

Die Flucht glückte. Nach weiteren Ereignissen erfüllte sich die Wahrsagung. So kam Artachšîr an die Macht. Er wurde der Begründer der sasanidischen Dynastie, welche die Arsakiden besiegte und ablöste.

[2] Th. Nöldeke, Geschichten des Artachšîr i Pâpakân, aus dem Pehlewi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen, in: Festschrift Theodor Benfey, Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprache 4, 1878, 22 ff. (Zitat 41–43).

Im Gegensatz zu den beiden nachfolgenden Frauengestalten ist über das weitere Leben der Dienerin nichts überliefert.

Artachšīr hatte einen Sohn und Nachfolger Šâpûr. Um seine Zeugung, Geburt, Kindheit und Jugend ranken sich ebenfalls Sagen. Da sie aber von keiner großen Liebesgeschichte erzählen, werden sie hier nicht aufgeführt. Ihnen zufolge war Šâpûr das Kind aus einer kurzfristigen Beziehung zur Tochter eines besiegten Königs. (Vgl. Tabari, 26 ff.; M. Weisweiler, Arabische Märchen II, 1966, 26 ff.)

Geschichte von Naḍîra und Šâpûr

In verschiedenen zeitlich späteren Geschichtswerken werden unter anderem Liebesgeschichten und Anekdoten über sasanidische Könige erzählt. Auch in Tabaris „Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden" werden zahlreiche Überlieferungen geschildert.

Šâpûr I. (241–272 n.Chr.) belagerte eine Stadt recht lange und erfolglos. Die Tochter des Königs, der in dieser Stadt herrschte, und Šâpûr sahen sich zufällig und verliebten sich ineinander. Daraufhin gab die Königstochter namens Naḍîra dem Šâpûr einen Hinweis, wie die Stadt zu erobern sei. Šâpûr befolgte ihren Rat erfolgreich und beging nach dem Sieg, wie versprochen, die Hochzeit mit ihr.

> Wie man erzählt, jammerte sie aber die ganze Nacht hindurch über die Rauheit des Lagers, das doch von feinstem Seidenzeug und mit roher Seide gestopft war. Da man deshalb nachsuchte, was ihr das Ungemach verursache, fand man ein Myrtenblatt an einer ihrer Bauchfalten, welches sich darin eingedrückt hatte. Weil ihre Haut so zart war, konnte man ihr aber bis auf's Mark sehn. Da sprach Šâpûr zu ihr: „sag, was gab dir denn dein Vater zur Nahrung?". Sie antwortete: „Rahm, Mark und Honig jungfräulicher Bienen nebst dem feinsten Wein". „Bei deinem Vater!" rief er da aus „wahrlich mich kennst du erst seit kürzerer Zeit und hast mich doch lieber als deinen Vater, der dir solche Nahrung gab!"

... Wütend über soviel Undank und Lieblosigkeit dem eigenen Vater und der eigenen Familie gegenüber ließ er sie von einem Pferd zerreißen.

Weiter hinten in seinem Werk versöhnt Tabari, der persische Chronist (839–923 n.Chr.), die Leser und Leserinnen etwas mit der Person des Königs Šâpûr I. Dort wird erzählt von einem liebesstarken und heldenhaften Verhalten Šâpûrs I. einer von ihm geliebten Frau gegenüber.

Sein Vater, König Artachšīr, ließ alle Angehörigen des von ihm besiegten Königs Mihrak töten, weil ihm geweissagt worden war, daß dessen Nachfahre einmal König und damit sein Nachfolger werden würde. Nur eine Tochter, klug, schön und stark, konnte entkommen. Sie versteckte sich bei Hirten. Auf einer Jagd begegnete Šâpûr ihr, verliebte sich in sie, ohne zu wissen, wer sie sei, und nahm sie als Ehefrau mit.

> „Wenn er aber mit ihr allein war, und von ihr verlangte, was der Mann von der Frau verlangt, so sträubte sie sich und bezwang ihn beim Ringen in unliebsamer Weise, so dass er über ihre Kraft ganz erstaunt war. Als das jedoch länger dauerte, ward er ärgerlich, und fragte nach der Ursache. Da theilte sie ihm mit, dass sie die Tochter Mihrak's sei und nur deshalb so gethan habe, um ihn vor Ardašīr zu schützen. Er aber gelobte, ihre Verhältnisse zu verschweigen; darauf wohnte er ihr bei, und sie gebar den Hormizd. Diesen hielt er verborgen." ... Aber bei einem zufälligen Besuch, Jahre später, entdeckte Artachšīr den Knaben. ... „Da fiel Šâpûr gnadeflehend nieder, gestand sein Vergehen und erzählte seinem Vater, wie es sich in Wahrheit zugetragen. Der Vater aber freute sich darüber," ... verstand, daß sich die Weissagung erfüllt und er sie falsch interpretiert hatte, und erkannte Hormizd als Enkel an.[3]

(Hormizd wurde Nachfolger seines Vaters auf dem sasanidischen Thron.)

Geschichte von Bahram Gur und seiner Sklavin Āzāda

In dieser Geschichte ist die Frau zwar nicht so mutig und tatkräftig wie in den vorherigen, doch zeugt auch diese Geschichte zunächst von einer tiefen Liebe zwischen dem Paar. Die Gewißheit geliebt zu werden, gab der Frau offenbar eine große innere Unabhängigkeit, eine Sicherheit und den Mut bzw. Übermut, der zur folgenden Geschichte führte.

König Bahram Gur (Bahram V., 420–438 n.Chr.), bekannt für seine Tapferkeit und Liebe zur Jagd und als Förderer der Künste, hatte eine Lieblingssklavin namens Āzāda, die sang und die Harfe spielte. Sie begleitete ihn zur Jagd, und er zeigte so offiziell seine Liebe zu ihr. Aus dieser Liebe heraus wollte er vor ihr mit seinen Jagdkünsten angeben. Er sagte, er könne einen Hirsch in ein Reh

[3] Th. Nöldeke-Tabari, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Erstausg. 1879, Neudr. 1973, 37 ff. (Zitate: 39 und 44).

verwandeln, indem er das Geweih abschieße, und ein Reh in einen Hirsch, indem er das abgeschossene Geweih durch weitere Pfeilschüsse auf dem Kopf des Rehes befestige. Auch könne er, so berichten andere, den Hinterlauf eines Rehs an dessen Ohr befestigen, indem er erst durch das Blasen von Kügelchen durch ein Rohr das Ohr des Tieres kitzele, und dann, wenn es mit dem Hinterlauf sein Ohr kratze, diesen durch einen weiteren Pfeilschuß daran befestige. Einer Überlieferung nach hat Āzāda ihn daraufhin ausgelacht, weil sie diese Art von Jagdkunst lediglich als Ergebnis von Übung und im übrigen „kindisch" fand. Andere sagen, sie sei angewidert gewesen, weil sie diese Art von Jagd dem Tier gegenüber grausam und sinnlos fand. Bahram Gur jedenfalls war über ihre Reaktion wütend und stieß sie vom Rücken des Kamels, auf dem sie beide saßen. Das Reittier zertrampelte Āzāda.

Diese Geschichte muß in der sasanidischen Zeit recht beliebt gewesen sein, denn drei Silberschalen (s. Abb. 5.4a, 5.4b, 5.4c) und Siegel (hier nicht abgebildet) mit dem Jagdmotiv daraus sind erhalten geblieben.

Nizami, der so große persische Dichter (1141–1209 n.Chr., s.a. S. 130) spinnt Jahrhunderte später diese Geschichte eleganter und erbaulicher weiter. Bei ihm wird die Sklavin nicht durch das Reittier getötet, sondern einem Ritter zur Tötung übergeben. Nach einem Gespräch mit ihr tötet er sie aber nicht, da er es für weiser hält, sie am Leben zu lassen. Er versteckt sie in seinem Schloß bis zu dem Tage, an dem Bahram ihm einen Besuch abstattet. Da führt er sie durch eine List ihm wieder zu. Erfreut schließt Bahram die Sklavin nach Jahren der Trennung, so lange dauerte das Verstecken, in die Arme, denn ihn hatte sein Tötungsbefehl schon lange arg gereut.

> „Darnach" lebten sie ... „viele, viele Jahre, und nie mehr trübte eine Wolke den weiten Himmel ihres Glücks?"[4]

König Chosrou und sein Knabe

Diesen zur damaligen Zeit bekannten Sagen über das Schicksal berühmter Liebespaare steht eine Hofdichtung über die Liebe gegenüber.

[4] Curtis a.O., 61. A.U. Pope/Ph. Ackerman, A survey of Persian art, II, 1967, 725. R. Gelpke, Die Sage von Behram und Fitne, in: Ewiges Morgenland, 1982, 91 (Zitat 103).

König Chosrou stellt einem vornehmen jungen Mann mehrere Fragen über die feine Lebensart, unter anderem auch die folgende. „Welche Frau ist die beste?" Es sagte der Knabe: „Möget Ihr unsterblich sein! Die Frau ist die beste, die in ihrem Denken des Mannes Freundin ist". Erst dann folgt eine Aufzählung körperlicher Wünsche bzw. Idealvorstellungen. Sie enden mit dem Hinweis: . . . „und über die Kleidung der Männer kein Wort in unziemlicher Weise spricht."

Im weiteren Verlauf der Geschichte begibt sich der junge Mann an einen anderen Ort . . . „unterwegs sah er eine schöne Frau. Der Knabe sagte zur Frau:

> „Wenn es dir gefällt, so gestatte mir, daß ich mit dir die Lust büße."
>
> Die Frau sagte zum Knaben: „Wenn du die Sünden, die ich bis heute begangen habe, übernimmst und die guten Werke, die du bis heute getan hast, mir überantwortest, dann werde ich dir gestatten, daß du mit mir die Lust büßest."
>
> Und der Knabe kehrte sich sofort vor ihr um, ging weiter und büßte die Lust nicht.[5]

In der Dichtung der sasanidischen Zeit werden verschiedene Haltungen der Könige (Männer) den von ihnen geliebten Frauen gegenüber beschrieben.

Zunächst erschrickt man über das tragische Schicksal von Naḏîra und Āzāda. Diese Schicksale sind nicht als typisch für die Liebesliteratur im alten Orient zu bezeichnen. Dahinter stehen wohl tatsächliche Ereignisse. Und damit zeigen sie nicht nur das Verhalten von tyrannischen, impulsiven und allmächtigen Herrschern auf, sondern auch das enge Nebeneinander von Liebe und Haß. Schon bei Inanna und Dumuzi (s. S. 10 f.), wenn man es so sehen will, deutet sich dies an. Dies ist eine Erscheinung in der Liebe, die wohl vielen bekannt ist und die viele verwundert. Wie können aus tiefen, positiven Gefühlen schlagartig so negative, zerstörende werden? Haß ist verkrüppelte Liebe, und je stärker vorher die Bewunderung, umso heftiger dann die Abneigung. Umso heftiger dann auch eine Handlung, eine Entscheidung aus dem ersten Affekt heraus, die später durchaus tief bereut werden kann.

Dann schildern die Sagen und Dichtungen die Könige als Männer, die zu tieferen Gefühlen fähig sind und die tapfer und ehrlich zu ihren Gefühlen stehen.

---

[5] J.M. Unvala, Der König Husrav und sein Knabe, herausg., umschrieben, übersetzt und erläutert, 1917, 35 ff.

In der Hofdichtung „König Chosrou und sein Knabe", die zur damaligen Zeit anscheinend ein beliebter Unterhaltungsstoff war und von der zwei leicht abweichende Fassungen erhalten sind (eine Pahlavifassung, die in die Zeit Chosrous I. Kobād, 531–578 n.Chr. und eine arabische, die in die Zeit Chosrous II. Parwez, 590–628 n.Chr. gesetzt wird), kommt die höfische Auffassung der Liebe zum Ausdruck. Der kultivierte Mann sucht eine Gedankenfreundin, die offenbar zugleich auch großzügig und tolerant ist, d.h. nicht auf Äußerlichkeiten wie die Kleidung achtet. Ihn um seiner selbst willen liebt. Die ausschließlich körperliche Liebe kann ihn nicht befriedigen, er steht darüber, weil er in der Lage ist, die Gesamtsituation zu reflektieren. Welch Wandel im Bewußtsein des Helden angesichts der Verhaltensweise der Götter in der Frühzeit. Nach modernem pschologischen Verständnis entspricht diese Aussage genau den geheimen Wünschen des Mannes an eine Frau. Es soll eine Frau sein, mit der ihn mehr verbindet als sexuelle Leidenschaft und emotionale Liebe. Erst die Freundschaft vermittelt Intimität, Geborgenheit, Verläßlichkeit und Vertrauen und hilft Einsamkeit, Verlassenheit und Lebensängste zu mildern.

Die sasanidische Zeit mit ihrem überaus luxuriösen Herrscherhof lebt weiter in der persischen Volks- und Kunstdichtung. Einflüsse aus der byzantinischen, auf jeden Fall aber der arabischen Dichtung vermischen sich mit ihr zu einem Nachklang in der klassisch-islamischen Dichtung um 1200 n.Chr. Dabei kommt der arabischen Dichtung eine besondere Stellung zu. Schon spätestens ab dem 5. Jahrhundert n.Chr. waren arabische Dichtungen an den sasanidischen Höfen bekannt. So war z.B. der bekannte arabische Dichter ʿAdī B. Zaid al-ʿIbādī (ca. 550–ca. 600 n.Chr.) am sasanidischen Hofe in Ktesiphon als Sekretär tätig.[6] In dieser Dichtung war die Liebe ein wichtiges Thema. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der städtischen, recht realistischen und der beduinischen, stark idealistischen Liebespoesie. Es können und sollen hier nun nicht die Liebesdichtungen ab dem Ende der sasanidischen Zeit bis zum 12. Jh.n.Chr. aufgezählt werden. Es werden hier nur die Geschichten ausgewählt, in denen ein Weiterleben der sasanidischen oder sogar früheren Zeit stattfindet.

[6] Rohde a.O., S. 554 ff. Weinreich a.O., 59 f. S. Hunke, Kamele auf dem Kaisermantel. Deutsch-arabische Begegnungen seit Karl dem Großen, 1976, 149 ff. F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. II, 1975, bes. 178.

In ihnen kommt durch den arabischen Einfluß, und zwar dem der beduinischen Dichtung, die emotionale Liebe voll zum Durchbruch. Ja, noch mehr. Durch sie kommt eine neue Form der Liebe, die allein gefühlsbetonte, platonische Liebe hinzu. In der letzten hier aufgeführten Liebesgeschichte wird sie als höchste Form der Liebe besungen.

Motive aus diesen Geschichten wurden auf persischen Miniaturen des 15. und 16. Jh.n.Chr. gerne gemalt.

Bishan und Manisha

Dieses Märchen ist auch eine großartige Liebesgeschichte.

> Zur Zeit des berühmten Perserschahs Chosroe herrschte auf der Mitternachtsseite des Reiches die Wildschweinplage. In ganzen Horden fiel das Schwarzwild in die Felder, Wiesen und Gärten ein und zertrampelte die Ernte, so daß den betroffenen Gebieten eine große Hungersnot drohte. Da rief der Herrscher, der sich keinen anderen Rat mehr wußte, die tapfersten Jünglinge seines Reiches zusammen und fragte sie, wer von ihnen bereit wäre, die Wildschweine zu vernichten.
>
> Er hatte kaum seine Rede beendet, da meldete sich der junge Bishan zum Wort:
>
> „Noch kann ich mich nicht solcher Heldentaten rühmen wie meine älteren Kameraden, und ich weiß auch nicht den Weg in jene ferne Gegend, doch sei versichert, o Höchster, daß es mir nicht an Mut fehlt! Ich werde allen Ebern die Köpfe abschlagen und ihre Hauer als Trophäen vor deinem Thron niederlegen!"
>
> Dem Schah, der selbst noch nicht viel älter war als Bishan, gefielen diese ungestümen Worte. Er ließ für Bishan das schnellste Pferd satteln, gab ihm die beste Rüstung und viele Geschenke und befahl Gurgin, dem erfahrensten Recken aus seinem Gefolge, den Jüngling zu begleiten und ihm in Glück und Unglück treu zur Seite zu stehen.
>
> Als sie nach beschwerlichem Ritt in jenes Gebiet kamen, wo die Wildschweine ihr Unwesen trieben, dorthin, wo sich hoch auf dem Kamm eines bewaldeten Gebirges die Grenze zwischen Persien und dem Reich der Turaner hinzog, wandte sich Bishan an Gurgin: „Wir können das Wild zu zweit hetzen, doch wenn du lieber im Hintergrund bleiben willst, so bietet das Strauchwerk dort am See ein gutes Versteck. Und wenn mein Pfeil ein Tier verfehlen sollte, so kannst du ihm aus dem sicheren Schutz heraus mit einem einzigen Hieb deiner Eisenkeule den Schädel einschlagen."

Durch diese Worte fühlte sich der stolze Gurgin beleidigt und sann auf Rache, während Bishan ein Tier nach dem anderen erlegte und

dadurch noch seinen Neid erregte. Er wollte Bishan beseitigen. Nachdem der müde von der Jagd zurückgekehrt war, erzählte Gurgin ihm listig von der paradiesischen Landschaft im nahen, aber feindlichen Lande Turgan und der dort lebenden, überaus lieblichen Prinzessin Manisha. Verzaubert von der Erzählung beschloß Bishan sofort dorthin zu reiten. Er fand ihre Zelte, und im Augenblick seiner Ankunft schaute die Prinzessin aus ihrem bestickten Zelt und entbrannte in Liebe zu dem stattlichen Bishan. Sie ließ ihn und Gurgin ins Zelt holen und bewirten. Da verliebte sich auch Bishan in sie. Als nach einigen Tagen Bishan und sein Begleiter Abschied nehmen mußten, weil sie vom Schah erwartet wurden, beschloß Manisha, den Geliebten durch einen Schlaftrunk zum Bleiben zu zwingen. So half sie, ohne es zu wissen, Gurgins finstere Pläne zu erfüllen. Bishan sank schon nach dem ersten Schluck in einen tiefen Schlaf und wurde heimlich in das Schloß der Prinzessin getragen. Dort erwachte er, und die beiden Liebenden erlebten eine Zeit großen privaten, aber verborgenen, Glücks. Aber das währte nicht lange, da ein Diener dem Schah von dem Liebespaar berichtete. Wutentbrannt über die Heimlichkeiten ließ er Bishan in einer öden Landschaft in eine tiefe dunkle Grube werfen und über diese einen großen Felsbrocken wälzen. Prinzessin Manisha wurde ebenfalls bestraft. Sie wurde wie eine Bettlerin aus der Stadt gejagt. Da irrte sie, in Lumpen gekleidet, durch das Land, bis sie die Grube ihres Geliebten fand. Mit bloßen Fingern kratzte sie einen Spalt, durch den konnte sie mit ihm sprechen und ihm erbettelte Nahrung hinab werfen. Nachts aber legte sie ihren Kopf auf den Stein, der die Grube bedeckte. So gab sie seinem Körper und seinem Herzen Nahrung und Kraft.

Inzwischen war Gurgin zum persischen Großkönig geeilt, brachte Bishans Jagdtrophäen und belog den Schah, indem er ihm sagte, daß Bishan sich verirrt haben müsse. Der Schah jedoch glaubte dies nicht und befragte seinen „sehenden Becher". Der zeigte ihm im Spiegel eines Zauberwassers den Aufenthaltsort des Bishan. Daraufhin sandte Chosrou den großen persischen Helden Rustam nach Turgan um Bishan zu befreien. Der Ritter samt Gefolge verkleideten sich als Kaufleute und gelangten so in die Nähe der Grube. Manisha hörte von den persischen Kaufleuten, eilte zu ihnen und bat um Hilfe für eine Befreiung Bishans. Diese gelang, indem die Prinzessin mittels eines Feuers die genaue Lage der Grube angab, die Ritter

den Felsen zur Seite wälzten und Bishan aus der Grube zogen. Als Nomaden verkleidet ritten die beiden Liebenden heimlich noch zur gleichen Nacht nach Persien.

> „Meinetwillen hast du alles verloren, Manisha, die Eltern, die Heimat, die Gespielinnen, den Reichtum. Du wurdest zur Bettlerin, littest unter Hunger und Kälte, der kalte Stein ward dir zur Lagerstatt und verwundete deine samtene Haut. Wie soll ich dir dies alles je vergelten?" sprach Bishan zu ihr, als sie auf dem Kamm des Grenzgebirges standen und tief unter sich die Wälder und Steppen Persiens liegen sahen.
>
> „Liebe fragt nicht nach Lohn, Bishan", antwortete Manisha, und ein Lächeln strahlte in ihren Augen. „Liebe gibt ohne Ende, sonst könnte sie nicht leben!"[7]

Wis und Ramin

Zwar ist diese Geschichte bekanntgeworden durch die georgische Fassung „Wisramiani" (vermutlich von Sargis Tmogweli, 12. Jh.n.Chr.), doch geht diese auf eine ältere persische zurück, die dem persischen Dichter Gurgani (um 1050 n.Chr.) zugeordnet wird. Der Stoff selbst stammt aus vorislamischer Zeit, nach Gurgani aus sasanidischer, nach heutiger Forschung aber aus parthischer Zeit, vermutlich 1. Jh.n.Chr. (s. S. 90).

Der alte Schah Moabad feierte, wie in Persien Sitte, das Neujahrsfest in großer Pracht. Die schönsten Frauen waren eingeladen, und die lächelnde Scharo hatte sein Herz erobert. Da sie schon reiferen Alters und Gattin eines Fürsten war, blieb die Liebe ohne Hoffnung auf Erfüllung. Aber es kam zu einem folgenschweren Schwur der beiden. Falls die Fürstin noch eine Tochter gebären sollte, so solle sie ihm diese, da sie sicher ein Abbild der schönen Mutter sein werde, zur Gattin geben.

Die Jahre vergingen, und Scharo hatte den Schwur vergessen. Und so begann das Schicksal seinen Lauf zu nehmen. Scharo gebar eine Tochter, genannt Wis. Sie wuchs zu einer schönen Frau heran. Zur gleichen Zeit bekam Schah Moabad noch einen jüngeren Bruder, Ramin genannt. Er wurde im selben Lande wie Wis aufgezogen; beide hatten aber keinen näheren Kontakt miteinander.

Als Wis ins heiratsfähige Alter gekommen war, sollte sie, mit ihrer Einwilligung, einem jungen Verwandten[8] angetraut werden. Doch zu

---

[7] J. Tichý, Persische Märchen, Verl. Dausien, 1970, 89 ff.

[8] In der deutschen Übersetzung, im Original ihr Bruder; nach altpersischem Brauch waren Geschwisterehen möglich, sogar erwünscht.

Beginn der Hochzeitsfeierlichkeiten kam ein Bote des Schahinschah und forderte die Einhaltung des Versprechens und damit die Übergabe der Prinzessin Wis. Diese war über die Forderung hell empört und weigerte sich. Doch dies half ihr nicht. Es kam zu einer Schlacht zwischen den Soldaten ihres Vater und ihres Bräutigams auf der einen Seite und denen des Schahs auf der anderen Seite. Ihr Vater wurde dabei getötet, ihr Bräutigam überlistet. So führte Moabad sie in sein Schloß. Noch vor der Hochzeitsnacht bat Wis ihre Amme, die sie begleitet hatte, um einen Zaubertrank. Der sollte, zumindest für die erste Zeit, Moabads Manneskraft binden. Dies geschah. Aber durch eine unvorhergesehene Panne konnte die Verzauberung nicht mehr aufgehoben werden, blieb für immer. Was für Schah Moabad eine Quelle steter Trauer war, erwies sich für Wis als schicksalhaft. Prinz Ramin liebte sie schon seit seiner Kindheit heimlich und umschmeichelte nun die Amme, um ihm einen Weg zum Herzen von Wis zu zeigen. Wis nämlich hing in zärtlicher Treue und Sehnsucht an ihrem Bräutigam Wiro. So hatten die Worte der Amme zuerst keine Wirkung auf sie. Aber nach und nach, im Zusammenhang mit ihrer Jugend und ihrer Einsamkeit an einem fremden Hof, erweckten sie erst Neugier, dann Interesse. Als sie Ramin dann heimlich durch ein Fester betrachtete, wurde sie von Liebe zu ihm erfüllt und begann Wiro zu vergessen.

> Dasselbe Brandmal liegt ihm auf der Seele wie dir . . .
> Ach, ihr Beide seid in Wahrheit eine einige zweigeteilte Frucht. Wie du bist, ist auch er.
> . . .
> Die Seele aber ist kostbar und würdig der Liebe. Ramin gleicht dieser Seele, . . .

Mit diesen und ähnlichen Worten machte die Amme der schönen Wis klar, daß die Liebe zwischen ihr und Ramin ein von Gott gewolltes Schicksal sei. Im weiteren Verlauf der Geschichte geht es darum, daß niemand ihre Liebesgeschichte erfährt. Aber immer wieder erahnt und erfährt der Schahinschah sie doch, und immer wieder können sich die Liebenden in letzter Sekunde vor der Entdeckung retten. Werden sie aber doch entdeckt und von Moabad bestraft, so reut ihn sein Verhalten wenig später, denn er liebt Wis und Ramin, der sein Thronfolger ist, da er keinen anderen Erben hat, wie seinen eigenen Sohn. So wollte beispielsweise Wis in einer Nacht zu Ramin. Neben ihr im Bett lag aber ihr Mann und schlief. Damit er, falls er aufwachte, sich nicht allein im Bett fand, mußte sich die Amme

neben ihn legen. Der Schwindel kam auf, und in letzter Sekunde konnte Wis die Situation in ihrem Sinne retten. Es kam nach vielen weiteren zermürbenden und entwürdigenden Ereignissen im Leben der Liebenden der Moment, in dem Ramin beschloß, ein neues Leben zu beginnen. Er wollte in ein anderes Land, weg von Wis. Der Schahinschah war beglückt über Ramins Wunsch und erhob ihn zum Fürsten und Herrscher über Irak und benachbarte Gebiete. Eines Tages sah er dort auf der Jagd die schöne Gul, verliebte sich in sie und heiratete sie kurz entschlossen.

Nachdem Ramin längere Zeit mit Gul verbracht hatte, bekam er Sehnsucht nach seinem alten Leben und nach Wis. Er ritt zu ihrem Palast des Nachts. Sie vom Fenster ihres Palastes, er unter ihrem Fenster führten ein langes Gespräch, und ihre Liebe erblühte von neuem und mit der Liebe das Geheimhalten (vgl. 133, ähnl. Motiv).

Im Frühjahr wurde vom Schahinschah eine große Jagd veranstaltet. Der war durch sein persönliches Unglück immer unberechenbarer und dadurch unbeliebter geworden. So reißt Ramin, während dessen Abwesenheit aus der Hauptstadt, durch einen Staatsstreich die Macht an sich. Als Moabad davon erfuhr, rief er in einem Zelt in der Nähe des Jagdwaldes einen Rat zusammen. Da durchbrach plötzlich ein gewaltiger Eber das Unterholz, Moabad verfolgte ihn, sein Pferd strauchelte, er stürzte und wurde von dem Eber tödlich verwundet.

Ramin war über die gnädige Lösung dankbar und gelobte Gott, mit Wis an der Seite, ein gütiger König zu werden. Er hielt diesen Schwur ein. Er und Wis bekamen noch zwei Söhne, die tapfere und weise Ritter wurden.

Nach vielen gemeinsamen Jahren starb Wis. Ramin ließ ihr ein herrliches Grabmal errichten, übergab seinem ältesten Sohn den Thron und betrat das Grabmal.

> Er kam nicht mehr aus Wis' Grabmal hervor bis zur Stunde seines Todes, noch öffnete er das Tor, und keiner sah ihn mehr.[9]

Mann im Panther-(Tiger-)Fell

Das georgische Nationalepos soll von Schota Rustaweli um 1200 n.Chr. verfaßt worden sein. Es geht aber auf ältere Überlieferungen zurück. Im Prolog beschreibt Rustaweli sein Epos als „Geschichte aus Persien, wiedergeboren georgisch." Die Geschichte spielt in ritter-

[9] R. Neukomm/K. Tschenkéli (Übers. u. Bearb.), Wisramiani oder Die Geschichte der Liebe von Wis und Ramin, 1957.

lichem Milieu. Sie dreht sich zwar um den „Mann im Panther-/Tigerfell", ist aber eigentlich die Geschichte von zwei Liebespaaren.

Die Königstocher Tinatin und der Ritter Awtandil lieben einander. Auf ihren Wunsch durchzieht er die Welt, um dem vom Unglück verfolgten Ritter Tariel, dem titelgebenden Mann im Pantherfell, zu helfen, dessen Braut, eine verschleppte indische Prinzessin, aus der Gewalt eines Dämonenvolkes zu erlösen. Durch allerlei unglückselige Verwicklungen und grausame Geschicke, auch aus eigener Feigheit verursacht, müssen die Paare um die Erfüllung ihrer Liebe kämpfen gegen wilde Tiere, Räuber, Dämonen und verführerische Frauen. Dabei sind es vor allem die beiden Helden, die durch das Bestehen der vielen Abenteuer und aufopfernde Freundestreue die psychische Reife erlangen, um zur emotionalen Verbundenheit mit ihren geliebten Bräuten zu gelangen. Als Ausdruck der großen emotionalen Sensibilität, der verfeinerten Ritterkultur sind die reich ausgeschmückten Beschreibungen der großen Liebe und Sehnsucht zu sehen. So sinkt der Held schon beim Hören des Namens der geliebten Frau in Ohnmacht, die Geliebte ihrerseits oder beide vergießen Ströme von Tränen. Doch gibt es auch Zeilen differenzierten Wissens über die Liebe.

> Liebe ist hold und schön, in ihrer Art schwer zu ergründen.
> Wahre Liebe ist ferne treuloser Lust und ist ihr nicht zu vergleichen, sie ist etwas für sich und Buhlen etwas anderes, tief ist die Kluft dazwischen.[10]

Schahnameh

Das persische Heldenepos, aus älteren Teilen von dem Dichter Firdausi (zw. 975–1010 n.Chr.) in epische Form gebracht, erzählt die Geschichte des iranischen Reiches von den Anfängen bis zur arabischen Eroberung im 7. Jh.n.Chr. Es bringt zwar keine Beschreibung einer zarten emotionalen, seelischen Liebe, doch erwähnt es die Geschichten mehrerer bekannter Liebespaare, wie von Sal und Rudaba (Rustams Eltern), Rustam (der große persische Held) und Tahmineh, Bahram Gur und Āzāda (s. S. 118), Bishan und Manisha (s. S. 122) sowie Chosrou und Schirin (s. 130 f.). Die innigste Schilderung erfährt die Liebe zwischen Siawosch und seinen beiden Frauen. In der Schilderung zeigt der Dichter, daß nicht nur er, sondern auch die Zuhörer/innen und Leser/innen von tiefer Liebe wissen. In der Übersetzung von U. v. Witzleben willigt Siawosch, ein überaus edler

[10] Sch. Rustaweli, Der Mann im Pantherfell, 1974, 487.

persischer Held, in seine erste Heirat ein mit den Worten: „Sie (die Braut) wird meine Seele und meinen Körper erfreuen." Aus staatspolitischen Gründen muß er, der Zeit und Sitte entsprechend, nochmals heiraten. Er heiratet Prinzessin Farangīs. Vor allem sie steht im weiteren Verlauf der Geschichte über viele tragische Ereignisse in Treue zu ihm. Es ist nicht ihre Liebe, um die sie kämpfen müssen, sondern ein Kampf gegen ein Schicksal, welches es nicht gut mit Siawosch meint.

Ausgang dieses tragischen Schicksals war die von Prinz Siawosch unerwiderte, weil unsittliche, Verliebtheit seiner Stiefmutter in ihn. Ähnlich wie in der biblischen Geschichte von Josef und der Frau des Potifar (Genesis 37.1 ff.) rächt sich die zurückgewiesene Frau, indem sie vorgibt, von dem Prinzen belästigt worden zu sein. Kawus, der Herrscher und Ehemann, ist hin- und hergerissen zwischen ehelichem Vertrauen und Liebe zu seiner Frau, an die er sich emotional stark gebunden fühlt, und väterlichem Vertrauen und Liebe zu seinem Sohn, auf den er unendlich stolz ist. Wer erzählt die Wahrheit – wie soll er sich entscheiden? Nach vielen weiteren Intrigen von Seiten der Frau entschließt sich Siawosch, für den Schah in einen Krieg zu ziehen. So kann er dem Hofleben und seiner Stiefmutter entkommen, kann dem Vater gegenüber Ergebenheit bezeugen und Kriegsehren sammeln. Damit beginnt sich, nach anfänglichem Glück, sein von den Sternen angekündigtes Schicksal und das seiner treuen Frau Farangīs zu erfüllen. Nach Verstrickungen in weitere Intrigen wird er durch Abschneiden des Kopfes getötet. Aber nach seinem Tode lebt er weiter: aus seinem vergossenen Blute erwuchs die noch heute „Blut des Siawosch" genannte immergrüne, süßduftende Pflanze; aus seinem Samen gebiert Farangīs, Monate später, den zukünftigen, mächtigen Schah Kai Chosrou (Chosrou I.).

> So ist der Lauf des uralten Himmels. Er raubt die Kinder von der Mütter Brust und läßt plötzlich ein Herz im Staub ruhen, das so sehr am Leben hing. Trotze nicht dieser Welt, sondern suche ihre Freuden zu gewinnen, sie verbirgt mehr Arges, als du zu ahnen vermagst, doch nimm sie wie einen Garten und lebe in ihm, ohne an den Blättern des Schmerzes zu riechen, denn die Dauer deiner Tage ist gezählt. Plage deine Seele nicht unnütz, diese Heimat hier ist nichts als Trug, dein einziger Besitz ist eine schmale Bahre.... Es ist der Lauf des hohen Himmels, Prinzen zu erniedrigen und Sklaven zu erhöhen.[11]

[11] Firdausi, Geschichten aus dem Schahnameh. Ausgewählt und übertragen von Uta v. Witzleben, 1960, 200, 248 (Zitate).

Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten

Dieses Werk ist eine Sammlung aus indischen, griechischen, ägyptischen, arabischen, altmesopotamischen, altpersischen und türkischen Erzählungen verschiedenster literarischer Gattungen. Seine Entstehung liegt im Dunkeln der Zeit. Sicher ist, daß es sich über mehrere Jahrhunderte zur heute bekannten Form entwickelt hat. Die ältesten Zeugnisse liegen aus dem 8. Jahrhundert (nach anderer Meinung 9. Jahrhundert) n.Chr. vor mit der persischen Sammlung „Hezâr Efsâneh" (Tausend Abenteuer), die ins Arabische übersetzt wurde und dort bereits im 10. Jahrhundert n.Chr. unter dem Namen „Alf Laila" (Tausend Nächte) bekannt war.

Der Bibliothekar Nadîm aus Bagdad schreibt im 10. Jahrhundert n.Chr. in seinem „el Fihrist" (Der Katalog) u.a. folgende Worte zu dieser Sammlung: „. . . Die ersten, die Abenteuer verfaßten, Bücher aus ihnen machten und sie in Schatzhäusern niederlegten, . . . waren die alten Perser. Dann beschäftigten sich eifrig mit ihnen die arsakidischen Könige. . . . Darauf vermehrte und erweiterte sich jene [Art der Bücher] in den Tagen der sasanidischen Könige, und die Araber übertrugen sie in die arabische Sprache. . . . Das erste Buch, das in diesem Sinne ausgearbeitet wurde, war das Buch Hezâr Efsâneh." Angeblich war es für die Tochter Bahrams (hiermit ist wohl der Sasaniden-König Bahram V. gemeint) verfaßt worden. Aber es ist bekannt, so Nadîm weiter, daß schon Alexander d. Gr. sich gerne bei Nacht Geschichten erzählen ließ. Auch die späteren Könige mochten dies und benutzten dazu bereits das Buch „Hezâr Efsâneh". Nach einer anderen Übersetzung hatte man sich die Erzählungen Alexanders d. Gr. gemerkt und in dem Buche der 1000 Erzählungen vereinigt.

Das Werk enthält u.a. auch Liebesgeschichten,[12] die von stark erotisch bis rein emotional reichen. Insgesamt kann zwischen drei Gruppen von Liebesgeschichten unterschieden werden: altarabischen, frühislamischen aus dem städtischen Milieu von Bagdad und Basra und späteren ägyptischen. Interessant ist hier die erste Gruppe. Die Erzählungen entstammen der altarabischen Zeit vor dem Islam. Sie sind meist kurz, in ihnen wird die reine (platonische) Liebe und Treue bis zum Tode geschildert (s. S. 135, Leila und Madschnun). Die zweite

[12] Siehe hierzu: E. Littmann, Geschichten der Liebe aus den 1001 Nächten, 1973; Ders., Die schönsten Liebesgeschichten aus TAUSENDUNDEINE NACHT, o.J., R. Gelpke, Neue Liebesgeschichten aus TAUSENDUNDEINE NACHT, 1969.

und dritte Gruppe sind jünger und hier nicht von Interesse. Altpersische Liebesgeschichten aus der Heimat des Buches sind nicht enthalten, wohl aber Erzählungen um persische Könige (s. unten, Chosrou und Schirin oder z.B. von Prinz Bahrâm und die Prinzessin ed-Datma, 597. Nacht). Auch die Rahmenhandlung weist in das alte Persien. Sie ist im Grunde eine Liebesgeschichte, in welcher die sasanidische Zeit weiterlebt. In der ursprünglichen Fassung war sie anscheinend einfacher als die heute bekannte Form, die anschließend knapp geschildert wird.

Zwei Brüdern, sasanidischen Königen, der eine herrschte über Samarkand, der andere über Indien und China, waren die Ehefrauen untreu. Aus tiefer Enttäuschung wurden sie und alle, die an der Affäre beteiligt waren, getötet. Darüber hinaus rächte sich König Šahrijar an allen Frauen, indem er sich jeden Abend ein junges Mädchen kommen und es am darauffolgenden Morgen töten ließ. Dies geht drei Jahre so, bis Schehrezâd, die Tochter des königlichen Wesirs, ihren Vater überredet, sie zum König zu lassen. Durch das Erzählen von spannenden Geschichten über 1001 Nacht hinweg kann sie den König so begeistern, daß er seine Tötungsabsichten immer wieder verschiebt. Als sie das Erzählen nach drei Jahren (!) beendete, hat sie einen Wunsch frei. Um der drei gemeinsamen Knaben willen, die sie während dieser Zeit geboren hat, bittet sie um ihr Leben. Der König erfüllt diesen Wunsch gerne, auch weil er sie nicht mehr missen möchte. Von da an leben sie glücklich zusammen. So hat Schehrezâd durch persönlichen Mut, Intelligenz, die Macht ihrer Sprache und viel Einfühlungsvermögen den König besänftigt und die Liebe das Übel besiegt.[13]

Chosrou und Schirin

Neben dem Heldenepos und den Volkserzählungen gab es in der persischen Literatur das romantische Epos, den Liebesroman. Nizami (1141–1209 n.Chr.) ist der eigentliche Schöpfer des persischen Liebesromans. Drei seiner großen Dichtungen werden hier anschließend aufgeführt.

Als erstes wird eingegangen auf die Geschichte mit dem oben genannten Titel. König Chosrou II. Parwez (regierte von 590–628 n.Chr.) und Schirin, eine vermutlich armenische Prinzessin, sind ein

[13] E. Littmann, Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, 1953, Bd. 6, 660 ff. Rohde a.O., 593, Anm. 1. M. Mahdi, The Thousand and One Nights, 1995, 1 ff.

allgemein bekanntes Liebespaar in historischen und romantischen Überlieferungen. Aus der historischen ist vor allem durch Tabari (s. S. 117, mit weit. Lit.hinw.) bekannt, daß Schirin die Lieblingsfrau von Chosrou II. war. Sie spielte an seinem Hof eine sehr einflußreiche Rolle. Sie war Mutter von ein oder zwei Prinzen und Stiefmutter von Kronprinz Šahrijar, Sohn aus einer früheren Verbindung des Schahs. Für ihre ersehnte Schwangerschaft liegt sogar ein Dankesschreiben des Schahs, verbunden mit dem Hinweis auf Geschenke, an den Schrein des Hl. Sergius vor. Schirin war Christin und ließ viele Klosteranlagen und Kirchen erbauen, weshalb sie in den Dichtungen als große Bauherrin geschildert wird. Sie starb vor Schah Chosrou II.; von ihm so tief betrauert, daß er Abbilder von ihr aus Stein fertigen ließ und an verschiedene Höfe, z.B. in Rom, sandte.[14]

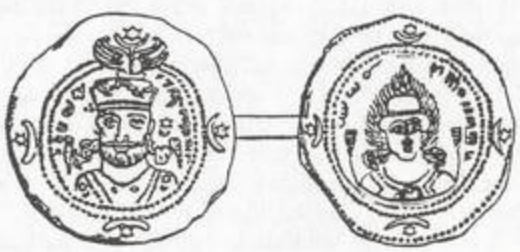


Abb. 5.2 Seltene Münze Chosrous II.

Aus der romantischen Überlieferung ist mir die Geschichte des Paares bekannt durch eine Volkssage (s. S. 133, 138), durch ein Märchen (s. 1001 Nacht, 391. Nacht), durch eine Erwähnung im Schahnameh (vgl. S. 127) und dem Epos von Nizami.

Das Märchen ist eher eine Lehrgeschichte für Mann und Frau, um ihr Zusammenleben erfreulich zu gestalten. Erzählt wird auf eher humoristische, anschauliche Weise, wie sich König Chosrou in seinen Entscheidungen (aus Liebe?) sehr von Schirin beeinflussen läßt. Ich gebe sie in freier und gekürzter Form wieder.

[14] Auf einigen Münzen Chosrous II. befindet sich auf den Revers eine weibliche Büste. Gerne möchte man in ihr die Gattin Schirin sehen, da es in das romantische Bild, was durch Überlieferungen von diesem Ehepaar entstanden ist, passen würde. Beachtet man aber alle Details ihrer Darstellung, so ist doch eine Göttin, wohl Anahita, gemeint. Zu Chosrou und Schirin s. z.B. Rawlinson a.O., 497 f., 523 f., 531. Vgl. Tabari a.O., Anm. 3, 283, 353, 358 ff., 371 ff., 384.

Da König Chosrou gerne Fisch ißt, bekommt er einen großen von einem Fischer geschenkt. Zum Dank läßt er dem Mann 4000 Dirhems geben. Schirin ist ob dieser Großzügigkeit ungehalten. Um den Streit abzubrechen, einigen sie sich darauf, dem Fischer eine Fangfrage zu stellen. Falls er sie richtig beantwortet, soll er das Geld behalten, falls nicht, es wieder zurückgeben. Der Fischer soll sagen, ob der Fisch männlich oder weiblich ist. Hätte er männlich gesagt, so hätte man gesagt, man wünsche nur einen weiblichen, und umgekehrt. Und das Geld hätte er zurückgeben müssen, da er ja den Fisch zurückbekommen hätte. Der Fischer aber durchschaute den Sinn der Frage und antwortete, daß es ein Zwitter sei. Chosrou ist über die Antwort amüsiert und läßt ihm nochmals 4000 Dirhems geben. Wieder ist Schirin über die Höhe der Geldsumme ungehalten. Als der Fischer mit dem vielen Geld gehen will, fällt ihm ein Dirhem aus dem Sack. Er bückt sich und hebt das Geldstück auf. Wieder ist es Schirin, die gegen den Fischer stichelt und ihm wegen des Bückens nach dem Geld Habgier vorwirft. Wieder läßt Chosrou, um des lieben Friedens willen, den Fischer kommen und befragt ihn nach dem Grund seines Benehmens. Der sagt, er habe den Dirhem aufgehoben, weil er auf der einen Seite das Bild des Herrschers, auf der anderen den Schriftzug seines Namens trage und er befürchtet habe, daß, wenn er ihn liegen ließe, jemand darauf träte und so den Herrscher entehre. Der König war über die Antwort erstaunt, aber sie gefiel ihm, und so ließ er ihm nochmals 4000 Dirhems geben. Gleichzeitig ärgerte er sich so über Schirins Verhalten und seine Beeinflußbarkeit durch sie, daß er durch einen Herold in seinem Reich verkünden ließ: Niemand soll sich von Ratschlägen der Frauen leiten lassen.

Die Moral liegt auf der Hand: der kluge Mann soll sich nicht von der Frau abhängig machen, die kluge Frau soll dem Mann nicht zu viel „reinreden".

Das Epos beschreibt (nach dem Schahnameh und anderen Quellen) in dichterischer Freiheit ausführlich und in psychologisch einfühlsamer Weise die Entwicklung der Liebe zwischen dem König und der Prinzessin.

Eines Tages hört Chosrou durch einen Freund von der schönen Prinzessin Schirin aus einem Königreich am Kaspischen Meer. Allein die Beschreibung reicht für ihn aus, um sich unsterblich in sie zu verlieben. Chosrou läßt ihr durch diesen Freund dreimal ein Bildnis von sich zeigen, und sogleich ist auch Schirins Herz von Liebe zu ihm erglüht. Nun geht es darum, daß und wie sich die beiden Liebenden finden. Dabei zeigt diese Geschichte im Grunde die Unfähigkeit des Mannes, hier König Chosrou, mit seinen Gefühlen, vor allem dem der

Liebe, umzugehen. Erst nimmt er, trotz anfänglicher Bemühungen, die Liebe nicht ernst, dann ist ALLES wichtiger als seine Liebe zu Schirin, er nimmt falsche Rücksichten und findet schließlich keine entsprechenden Umgangsformen. König Chosrou muß, da die Beziehung zunächst an seiner Unreife zu scheitern droht, durch viele Irrungen hindurch erst zur Reife für die emotionale Liebe gelangen. Schirin hilft ihm dabei durch Eigenständigkeit und Geduld, bis die emotionale Liebe in Verbindung mit der sinnlichen ihre Erfüllung findet. Dazu gehören auch Situationen, die recht gerne in persischen Miniaturen des 15. und 16. Jh.n.Chr. illustriert wurden. So z.B. nachfolgende. Es war Winter, und Chosrou hatte Sehnsucht nach Schirin. Er ritt deshalb spontan ohne Begleitung und die übliche Anmeldung zu ihrem Schloß und erwartete eingelassen zu werden. Sie aber, in Furcht um ihren guten Ruf, ließ ihn nicht ein, sondern unterhielt sich mit ihm von den Zinnen ihres Schlosses herab, während er auf seinem berühmten Pferd Schabdez unten am Schloßtor stand (s. a. S. 126, die vergleichbare Szene bei Wis und Ramin, Abb. 6.3). Ein anderes Motiv ist die Geschichte zwischen Schirin und ihrem Baumeister Ferhād. Der ist an sie in unerwiderter Liebe gebunden. König Chosrou erfährt davon und verordnet ihm aus Eifersucht einen Tunnelbau fernab des Schlosses von Schirin. Sie besucht Ferhād dort, um sein Werk zu besichtigen und ihn zu ermutigen. Als Chosrou von diesem Besuch erfährt, läßt er dem Baumeister eine Nachricht über den angeblichen Tod Schirins zukommen. Als der dies hört, bricht er entseelt zusammen. Er war an gebrochenem Herzen gestorben. Aber auch Chosrou ereilt ein trauriges Ende. Zunächst jedoch wird die Liebe zwischen ihm und Schirin durch eine Hochzeit besiegelt. Aber noch während der Feierlichkeiten verliebt sich Chosrous Sohn, Kind aus einer seiner früheren Ehen, in Schirin. Da er sie selbst heiraten möchte, tötet er seinen neben Schirin liegenden Vater im Schlaf. Am Tage von Chosrous Beerdigung schließt sich Schirin in dem Grabmal ihres Mannes ein, tötet sich und wird, nachdem man sie gefunden, neben ihm bestattet.

Da dieses Epos im Grunde ein Lehrgedicht über die wahre, d.h. Leib, Geist und Seele umfassende Liebe zwischen Mann und Frau ist, enthält es im Prolog nachfolgende Worte über sie.

> Da mir kein besser Wort bekannt als Lieben,
> will lebenslang ich mich im Lieben üben!
> Des Firmaments Mihrab ist Liebe nur,

der Staub der Liebe Tau der Erdenflur.[15]
Der Liebe diene! Sie ist *der* Behuf,
den herzlich Fühlenden sie *der* Beruf.
Die Welt ist Liebe – sonst nur Blendwerk viel,
ein leeres Spiel, wär nicht der Liebe Spiel!
Was wär des Kosmos Seele ohne Liebe?
Was blieb lebendig in der Welt Getriebe?
Wer ohne Liebe lebt, ist kern-verdorben,
mit hundert Leben – liebelos – erstorben.
Wüßt auch die Liebe nichts von Hexerei,
aus ihrer Haft ließ sie dein Herz nicht frei.
Kein Esel sei, mit Fraß und Schlaf zufrieden;
sei's nur ein Kätzchen – hab was lieb hienieden!
Besser, daß dich des Kätzchens Liebe stillt,
als daß du selbst dir wirst zur Löwin wild!
Ohn Liebes-Samen niemand Keime triebe:
Geborgen ist man nur im Heim der Liebe.
Was gleicht an Gut der Liebe Glut, die macht,
daß Wolken weinen, daß die Rose lacht?

Die Magier, die so das Feuer schätzen,
aus Sonnen-Liebe sich ins Feuer setzen.
Sieh auf das Herz, dem Lebens Macht gegeben,
der Liebe folg, sie ist des Lebens Leben!
. . .
Wenn Liebe fällt in des Gesteines Brust,
erzeugt Juwelen dort der Liebe Lust.
So der Magnet, wär er nicht liebumfangen,
er lockte nicht das Eisen voll Verlangen.
Und würde Liebe nicht am Wege weben,
der Bernstein würd nicht nach dem Strohhalm streben.
Sind Stein und Stoffe viele doch vorhanden,
die niemals Stroh noch Eisen an sich banden.
All jene Stoffe unermeßner Zahl
zu ihrem Zentrum streben allzumal:
Das Feuer, das im Erdreich fand kein Tor,
die Erde spaltend, rast ans Licht empor.
Und Wasser, das zu lang am Himmel schwebt,
durch Neigung der Natur nach unten strebt.
Anziehung ist's, was die Naturen kennen
und was die Philosophen „Liebe" nennen.
Und denkst du nach, wie's rechte Einsicht tut:

[15] „Die gleiche Bedeutung, die die Gebetsnische in der Moschee hat, soll die Liebe gemäß dem von Nizami hier entwickelten neuplatonischen Liebesbegriff im Kosmos haben." (J.Chr. Bürgel, Nizami, Chosrou und Schirin, 1980, 368, Anm. 2.)

Die Schöpfung nur allein auf Liebe ruht.
Sollt je der Himmel frei von Liebe sein,
wie könnte dann die Erde noch gedeihn?[16]

Die sieben Geschichten der sieben Prinzessinnen

Geheimnisvoll und romantisch beginnt Nizami dieses Werk. „Sieben Frauen hatte König Behram, und er hatte sie alle schon geliebt, eh ihm nur eine von ihnen leibhaftig begegnet war." Als junger Prinz hatte der sasanidische König Behram (gemeint ist Bahram Gur/Bahram V., 420–438 n.Chr.) in einem sonst verschlossenen Palastzimmer ihre Bildnisse gesehen, zusammen mit dem Hinweis, daß er sie, wenn dereinst Herrscher geworden, heiraten solle. Jede dieser sieben Prinzessinnen aus sieben verschiedenen Ländern liebte er auf seine Weise. Nach der Vermählung besuchte er an jedem Abend der Woche eine andere, und jede erzählte ihm eine Geschichte aus ihrem Lande. Es sind sieben Liebesgeschichten, voller Symbolik. Besonders die letzte, „Die Geschichte von der Heimsuchung der Liebenden" paßt gut in den Rahmen dieser Abhandlung, denn sie hebt die Bedeutung der reinen emotionalen Liebe für eine glückliche Verbindung hervor. Sie zeigt aber auch, daß dieses Glück nur zu erreichen ist, wenn die Würde und Belange des anderen beachtet werden.[17]

Leila und Madschnun

Die Geschichte dieses Liebespaares beruht auf vermutlich tatsächlichen Vorfällen im 7. Jh.n.Chr. im Westen der arabischen Halbinsel. Sie war seitdem bekannt, erhielt aber ihre literarische Form durch den persischen Dichter Nizami 1188 n.Chr.

Dem Stammesfürsten der Banū Amer war nach langer Kinderlosigkeit ein Sohn geboren worden. Der Vater schickte ihn, als es an der Zeit war, in die Schule zu einem gelehrten Manne, zu dem alle vornehmen Araber der Gegend ihre Kinder brachten. Unter den Schülern befanden sich auch immer einige Mädchen. Zu ihnen gehörte eines Tages Leila. Sie und der Sohn des Fürsten verliebten sich ineinander.

[16] Nizami, Chosrou und Schirin. Aus dem Persischen übersetzt von J.Chr. Bürgel, 1980 (Zitat 8–9).

[17] Nizami, Die sieben Geschichten der sieben Prinzessinnen. Aus dem Persischen verdeutscht und herausgegeben von R. Gelpke, Manesse, 7. Aufl. 1987 (Zitat 7).

Die Gefährten buchstabierten und schrieben;
sie lernten die Augensprache zu zweit.
Jene zählten bis auf hundert mal sieben;
sie hatte Liebe vom Zählen befreit . . .

Bald aber fiel den anderen die Verliebtheit der beiden auf, und sie fingen an, darüber zu reden. Um die Ehre ihrer Tochter und des ganzen Stammes zu retten, schickten die Eltern ihre Tochter nicht mehr in die Schule, behielten sie zu Hause. Die Trennung der Liebenden war geschehen, und diese Trennung raubte dem Jüngling den Verstand – er wurde aus unerfüllter Liebe zum Verrückten, zu Madschnun. Alle Versuche, ihm zu helfen, ihn zu heilen, änderten nichts daran. An einen solchen Mann wollte der Vater Leilas, trotz vielfacher Bemühungen von verschiedenen Seiten, seine Tochter nicht verheiraten. Er gab sie einem anderen Mann zur Ehefrau. Dieser wußte um Leilas Liebe zu Madschnun. Aber da er sie liebt, respektiert er ihre Gefühle, und hofft auf einen Sinneswandel zu seinen Gunsten. Madschnun aber zog aus Verzweiflung in die Wüste. Er floh die Menschen, aber die wilden Tiere suchten seine Nähe und scharten sich friedlich um ihn.

> Der Wolf riß das Lamm nicht mehr, der Löwe zog vom Wildesel die Pranke zurück, die Löwin gab dem verwaisten Gazellenjungen Milch, und der Schakal begrub seine uralte Fehde mit dem Hasen. Es war ein Heer des Friedens, das Madschnun auf seiner Wanderung durch die Wildnis begleitete. Seine Tiere wichen ihm nicht mehr von den Fersen. Und war ihre Liebe etwa geringer, als die von Menschen hätte sein können? Glaube nur das nicht!
>
> Wollte Madschnun ein wenig schlummern, so fegte ihm vorher der Fuchs mit seinem Schwanz den Ruheplatz sauber. Der Wildesel bot ihm seinen Nacken zur Stütze dar, der Hirsch schob ihm seinen Schenkel als Kopfkissen unter, die Gazelle liebkoste seine Füße, der Löwe war sein sprungbereiter Wächter, und Wolf und Panther umkreisten als scharfäugige Kundschafter das Lager.

So lebte Madschnun als großer Einsiedler und Dichter seiner romantischen Liebe bis zu Leilas und letztendlich seinem Tode. Leila starb nach einem kurzen, freudlosen Leben an gebrochenem Herzen. Als er von ihrem Tod erfuhr, zog er immer wieder, begleitet und bewacht von seinen Tieren, zu ihrem Grab. Eines Tages umfing er den Grabstein mit beiden Armen, preßte sich an ihn und verstarb mit den Worten „Du Liebe . . .“ auf den Lippen (s. Abb. 6.2).

Und ein anderer Dichter, Feriduddin-i ‘Attar (gest. 1220? n.Chr.), läßt in einer anderen Geschichte Madschnun mit einem Derwisch

zusammentreffen. Dieser fragt ihn, wie alt er sei. Madschnun antwortet:

> Tausend und vierzig Jahre bin ich alt. . . . Davon währte tausend Jahre der Augenblick, in dem mir einst Leila ihr Antlitz enthüllte, und der Rest sind die Jahre, die ich vorher und nachher allein blieb . . .

Madschnun gilt als der große Liebende der orientalischen Literatur. Aber auch der Ehemann von Leila ist ein großer Liebender. Stets respektiert er, aus Liebe zu ihr, ihre Gefühle für Madschnun. Gleichzeitig bemüht er sich um sie in der Hoffnung auf eine glückliche Wende in seinem Sinne. Dann, nachdem er merkt, daß sich seine Träume nicht erfüllen werden, begnügt er sich mit ihrer Nähe, ihrem Anblick, denn dies erscheint ihm besser, als ohne Leila, die mit ihrem Tode droht, falls er sich ihr nähere, zu leben. So sagt er:

> Sieh, mein Herz ist schon zufrieden, wenn ich dich nur anblicken darf. Ich wäre ein gemeiner Dieb, wenn ich mehr von dir verlangen sollte. Und so war und blieb es denn auch.

In dieser Geschichte erfährt die seelische, emotionale Liebe ihre Mystifizierung, zeigt aber auch, daß die ausschließlich vergeistigte Liebe für den Menschen, genau wie die rein sexuelle, keine wirkliche Erfüllung für das normale Erdendasein bringt. (Vgl. 1001 Nacht, 384. Nacht; s.a. 689. Nacht.)[18]

In der darstellenden Kunst der Sasaniden-Zeit sind häufig Paare abgebildet. In einigen Fällen ist klar, daß es sich bei den weiblichen Personen um Frauen, die dem König nahestanden, handelt. Drei Silberplatten (s. Abb. 5.4a, 5.4b, 5.4c) zeigen König Bahram Gur und Āzāda (s. S. 118), die vierte zeigt König Bahram Gur und Sapinūd, seine Hauptfrau (s. Abb. 5.5), von den weiteren Schalen (s. Abb. 5.6–5.8) ist über den Inhalt der Darstellungen nichts bekannt. Unklar ist, ob es sich bei den abgebildeten Frauen auf den Felsreliefs immer um die Göttin Anahita oder auch um menschliche Frauen (Königinnen ?) handelt (s. Abb. 5.9–5.11).[19] Die weibliche Gestalt auf dem

[18] Nizami, Leila und Madschnun. Aus dem Persischen übertragen von R. Gelpke, 1963 (Zitate 15, 160, 199). I.J. Kračkovskij (übers. v. H. Ritter), Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnūn und Lailā in der arabischen Literatur, Oriens 8, 1955, 1 ff. S.a A.E. Khairallah, Love, madness, and poetry. An interpretation of the Maǧnun legend. Beiruter Texte und Studien 25, 1980. S.a. J.T.P. de Bruijn, Book-review, Persica 12, 1987, 152 ff. Gelpke a.O., s. Anm. 4, Die Jahre des Liebenden, nach 'Attar, 109.

[19] Gute Zusammenstellung bei D. Levit-Tawil, Re-dating the sasanian reliefs at

Abb. 5.3 Sasanidische Silberschale

Relief von Sar Mašhad (s. Abb. 5.11) und im Gesims des Bogenfeldes in der großen Grotte des Taq-i Bostan (s. Abb. 5.1) zeigen die Göttin. Ältere Forschungen machen aus ihr auf dem erstgenannten Relief eine Gattin Bahrams II., Volkserzählungen machen aus ihr im zweitgenannten die Prinzessin Schirin und aus dem Gott Ormuzd ihren unglücklich in sie verliebten Baumeister Ferhād (s. S. 133).[20] Auf dieses Motiv aus der Volkserzählung, das sich fragmentarisch vom 10. Jahrhundert n.Chr. ab in arabischen Quellen finden läßt, weist vielleicht auch ein nicht mehr sehr gut erhaltener Silberteller hin (s. Abb. 5.3).[21] Deutlich ist auf ihm die Außenfassade des großen Liwan vom Taq-i Bostan dargestellt. In der Mitte steht ein Schah,

Tang-e Qandil and Barm-e Dilak. Composition and style as dating criteria, in: IA 28, 1993, 141 ff. Nach höfischer Sitte ist bei den Frauen die eine Hand von einem überlangen Ärmel bedeckt.

[20] F. Sarre/E. Herzfeld, Iranische Felsreliefs, 1910, 202. H. Herzfeld, Am Tor vor Asien, 1920, 89 ff. S.a. H.W. Duda, Ferhād und Schīrīn, 1933.

[21] Harper a.O., Taf. 34, Text 115 ff.

Abb. 5.4a Silberplatte König Bahram Gur und Āzāda

Abb. 5.4b Silberplatte König Bahram Gur und Āzāda

Abb. 5.4c Silberplatte König Bahram Gur und Āzāda

Abb. 5.5 Silberplatte König Bahram und Sapinūd

Abb. 5.6

Abb. 5.7

Abb. 5.8

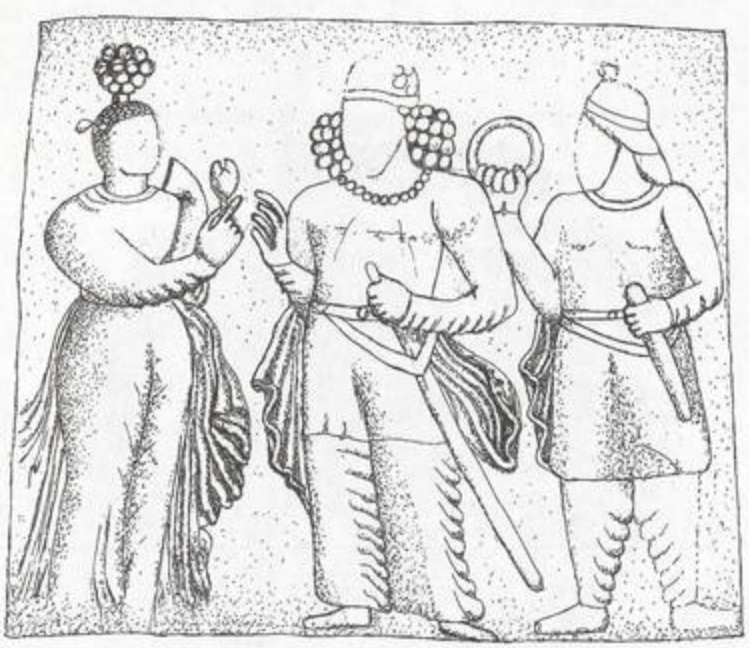


Abb. 5.9 Relief von Tang-e Qandil

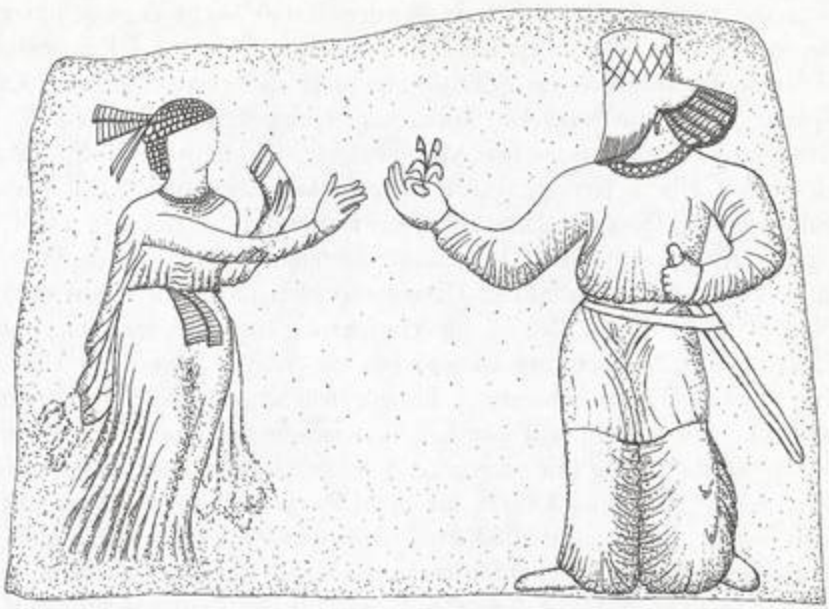


Abb. 5.10 Relief von Barm-e Delak

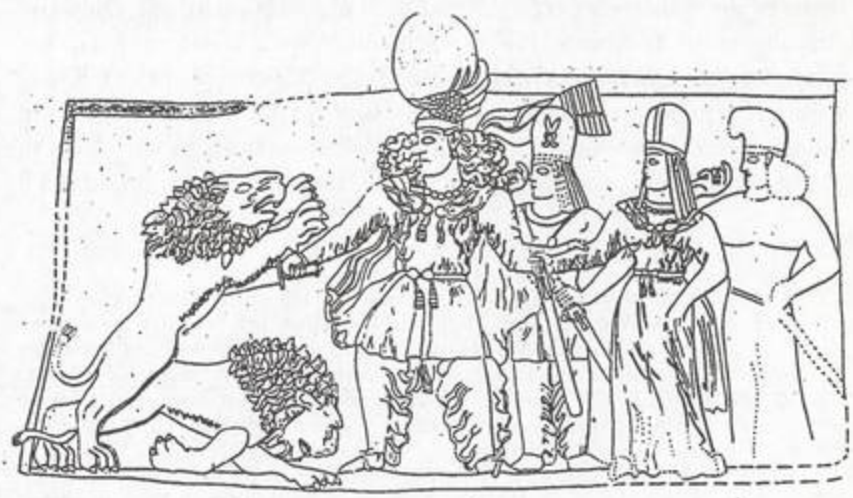


Abb. 5.11 Relief von Sar Mašhad

wegen der an Chosrou II. erinnernden Krone wohl er, vor einer Sitzgelegenheit (Thron ?). Rechts und links stehen zwei Personen, die eine ist aufgrund der Zerstörung nicht mehr zu erkennen. Es könnte ein Mann sein. Die andere zeigt eine Frau mit einem für armenische Frauen typischen Mundschleier. Es könnte Schirin sein, denn den Überlieferungen nach kam sie aus Armenien.[22] Da diese Silberplatte in Kezwīn (Iran) gefunden wurde und ins 8./9. Jn.n.Chr. datiert wird, wäre diese Darstellung ebenfalls ein Hinweis auf das hohe Alter dieser Erzählung. Deshalb wurden die Figuren aus dem Bogenfeld des Taq-i Bostan zur Hinführung und Einstimmung auf die sasanidische Dichtung ausgesucht. Auf Siegeln (hier nicht abgebildet) gibt es Paare, entweder in Büsten, stehend oder auf einer Couch sitzend.[23] Die stehenden Paare halten zwischen sich einen Kranz/ein Diadem/einen Ring mit oder ohne Schärpe oder in einer Hand eine Blume. Die auf einer Couch sitzenden Paare sind vergleichbar mit den Darstellungen auf den Silbertellern (s. Abb. 5.5–5.8). In der sasanidischen Numismatik werden diese Siegel als Ehesiegel bezeichnet, da sie die Ehezeremonie darstellen sollen. So repräsentiert der Ring/das Diadem/der Kranz den Ehevertrag und den nicht mehr endenden Bund zwischen den Ehepartnern. Die Blume mag als Zeichen der Zuneigung gedeutet werden. Die Couch wird als Symbol für das häusliche Leben gesehen. Aus dem Blickwinkel dieser Siegeldeutungen könnten die Silberteller 5.5–5.8 und die Felsreliefs nicht nur Hinweise auf allgemein bekannte Liebesgeschichten sein, sondern auch auf bestimmte königliche Hochzeiten. Bei Teller 5.5 überreicht der König seiner Hauptgattin allerdings keinen Ring im herkömmlichen Sinn, sondern eine Arm- oder Fußspange, vielleicht Brautgaben. Diesem Teller entspricht in dem Motiv Teller 5.6. Bei den Tellern 5.7 und 5.8

[22] Nach anderer Meinung weist der Mundschutz auf einen Feuerpriester oder auf Diener am Königshof hin. Noch Marco Polo berichtet, daß am Hofe des Großen Khan die Diener beim Mahle Mundschutz trugen, um die Speisen und Getränke nicht mit ihrem Atem zu verunreinigen. Ich meine aber bei der Figur den Ansatz eines Busens zu sehen und deute den Kopfputz als typisch für Frauen. Die Hosen können auch zu einer bestimmten Frauentracht gehören. Vgl. ähnl. Figur hier, Abb. 5,8; s.a. Pope/Ackerman, Persian art, Bd. VII, Taf. 230 B.

[23] Siegel: Pope/Ackerman a.O., Vol. VII, Taf. 256 A (Bahram Gur u. Āzāda). A.D.H. Bivar, Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, 1969, Taf. 8, CF 1 ff. (Text 25). R. Göbl, Der sāsānidische Siegelkanon, 1973, Taf. 8, Nr. 15 a ff. (stehende Paare, Bankettszenen, mit Kind ?). Ch.J. Brunner, Sasanian stamp seals in The Metropolitan Museum of Art, 1978, 63, Nr. 154, 64, Nr. 44.

werden sogar die dazu gehörenden Feierlichkeiten mit Musikanten, Akrobaten und Speisen dargestellt.

Über die Einflüsse dieser Dichtung auf die europäische Minne- und Liebesdichtung ist bereits viel geschrieben worden.

Tristan und Isolde

Gottfried v. Straßburg (gest. um 1210 n.Chr.) erzählte diese schon damals in Irland, Schottland, England und Frankreich seit Jahrhunderten bekannte Geschichte in Versen neu. Sie ähnelt so stark der Liebesgeschichte von „Wis und Ramin", daß sie einer Theorie nach von dieser altorientalischen Dichtung abgeleitet ist. Wieder ist es ein Paar, welches jenseits der gesellschaftlichen Normen (Isolde ist wie Wis die Ehefrau eines anderen Mannes) um seine Liebe kämpfen muß.[24] Aber bei den häufig verglichenen Paaren traut man offenbar dieser tiefen seelischen Verbundenheit der Liebenden nicht so recht. So wird sie erklärt und gerechtfertigt bei „Wis und Ramin" durch eine Verhexung des Ehegatten. Diese Verhexung durch eine Dienerin (Amme), die nur zum Teil von ihr gewollt war, brachte die Impotenz des Gatten und damit der Untreue der Prinzessin Wis ihre Berechtigung für diesen langanhaltenden Ehebruch. Bei „Tristan und Isolde" ist es eine Vertraute der Prinzessin Isolde, die aus Versehen einen Zaubertrank nicht sicher genug aufbewahrte, wodurch der „falsche" Mann, nämlich Tristan, davon trank. Da auch Isolde davon trank, sind beide nicht mehr verantwortlich für ihr Verhalten, sind Opfer einer schicksalhaften Verstrickung. So sind beide Paare letztendlich Teile eines göttlichen Planes, und ihre Liebe steht über den gesellschaftlichen Normen.

Lanzelot und Guinevere

Parallelen zwischen „Wis und Ramin" und der Liebesgeschichte zwischen Guinevere, der Gattin des König Arthur, und Lanzelot, einem der Ritter seiner Tafelrunde, fallen ebenfalls auf.

---

[24] G. de Bruyn, Tristan und Isolde. Nach Gottfried von Straßburg neu erzählt, 1975. G. Schoepperle, Tristan und Isolt, 1960. H. Newstead, The origin and growth of the Tristan legend, in: R.S. Loomis (Hrsg.), Arthurian literature in the Middle Ages, 1959. Göttner-Abendroth a.O., 215 ff. R.A. Johnson, Traumvorstellung Liebe. Der Irrtum des Abendlandes, 2. Aufl. 1986, 7 ff.

Dante und Beatrice
Auch bei diesem Paar aus Dantes „Göttlicher Komödie" sieht man altorientalische Vorbilder. Berichte über Seelenreisen mit der weiblichen Dualseele sind im alten Persien seit den Sasaniden überliefert.[25]

Romeo und Julia
Als literarische Vorlage wird häufig „Leila und Madschnun" gesehen. Demnach wäre ihr Schicksal eine europäische Variante dieser orientalischen Liebesgeschichte.

Eine andere Vorlage könnte die bei Ovid (4. Buch der Metamorphosen) erwähnte Liebesgeschichte von „Pyramus und Thisbe" sein. Sie wohnen in Babylon in benachbarten Häusern, verlieben sich, dürfen aber nicht heiraten. Sie wollen sich am Grabe des König Ninos heimlich treffen. Die wartende Thisbe wird von einem Löwen verscheucht. Ihr zurückgelassener Schal wird von seinem, von einem getöteten Rind blutigen, Maul zerrissen. Pyramus findet dieses vom Blut besudelte Tuch, glaubte die Geliebte tot und ersticht sich. Thisbe kommt zurück, findet den Sterbenden und tötet sich.

[25] W. Hinz, Dantes persische Vorläufer, AMI NF 4, 1971, 117 ff.

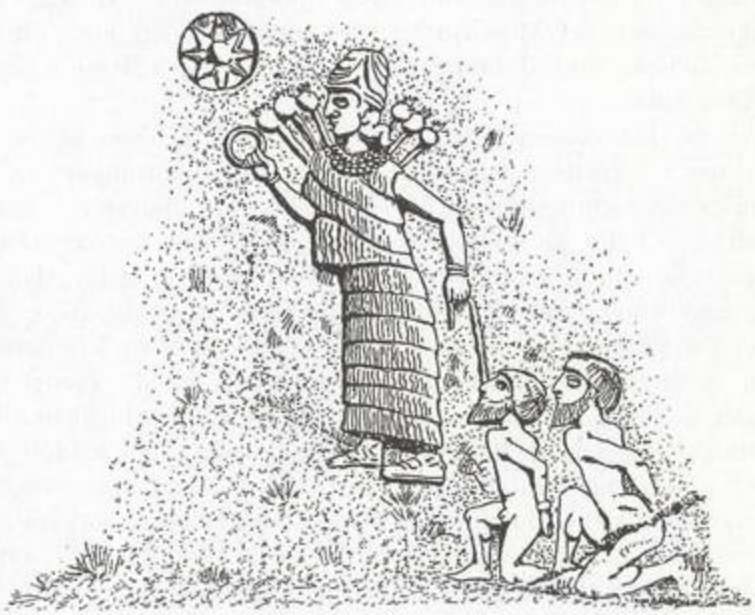


Abb. 6.1 Felsrelief von Sar-i Pol-i Zohab

Literarische Quellen und auch zweckgebundene Texte wie z.B. Bauinschriften zeigen, daß bis in die neuassyrische/neubabylonische Zeit die Liebe einer der Bereiche der Göttin Inanna/Ištar war. Sie war die Hauptgöttin, die wichtigste Göttin des Zweistromlandes. Inschriftlich gesicherte Darstellungen von ihr sind überraschenderweise nur drei erhalten geblieben. Das älteste, um 2000 v.Chr. auf dem Felsrelief von Sar-i Pol-i Zohab (Iran, s. Abbildung 6.1) zeigt die große Göttin mit ihrem Stern in ihrem kriegerischen Aspekt. Und doch paßt, symbolhaft gesehen, diese ihre Darstellung auch gut zur Liebe. So gebunden, am Gängelband bzw. an der Nase herumgeführt, klein und nackt fühlt sich mancher Mensch, wenn ihn eine Liebe, vor allem eine unglückliche oder unerwiderte, besiegt hat. Inanna/Ištar scheint in der iranischen Göttin Anahita, der Göttin

der Liebe und der Fruchtbarkeit, bis in die sasanidische Zeit weitergewirkt zu haben (s. Abb. 5.1).[1]

Was zeigt eigentlich diese Zusammenschau? Warum ist sie interessant?

Nach E. Neumann u.a. sind Sagen Hinweise auf evolutionäre Bewußtseinsstufen der Menschheit.[2] Dies gilt ohne Frage auch für die altorientalische Kunstdichtung, zumal sich in ihr auch Sagenelemente erhalten haben.

Welche Bewußtseinsstufen lassen sich aus der altorientalischen Dichtung erschließen? Auch wenn sie bis ins 3. Jahrtausend v.Chr. zurückreicht, so tritt uns doch bereits klar keine ursprüngliche, sondern bereits eine höher entwickelte Stufe entgegen. Wenn wir davon ausgehen, und etliche archäologische Befunde sprechen dafür, daß im altorientalischen Raum die ursprüngliche Bewußtseinslage eine engere Mutterbeziehung, eine Dominanz der Frauen, die wir Matriarchat nennen, gewesen ist, so hat sich der Mann, in Form der Götter und Helden (Krieger, Feldherren), bereits aus dieser ursprünglichen Beziehung weitgehend gelöst. Ganz klar ist er der Handelnde, ganz klar hat sich sein Denken, seine Geisteswelt in der Literatur bereits durchgesetzt. Den Mann, der sich seiner Kraft bewußt ist, verlangt es danach, seinen Einflußbereich auszudehnen. Dies geschieht, indem er fremde Gebiete befehdet und besiegt. Darum sind in seiner kriegerischen Welt wichtig Aggressionen bzw. Kraft, Mut, Besitz und damit Bedeutung und Macht. Die Frauen erscheinen bereits in der Defensive. Viele Faktoren führten dazu: veränderte wirtschaftliche Begebenheiten (Entwicklung von Ackerbau, Viehzucht, Handwerk, Gewerbe) und soziale (Entwicklung von Zusammenleben in großen Ansiedlungen und Gemeinwesen), die geringere körperliche Kraft der Frauen, die Aufzucht der Kinder, für welche sie zu Sicherheit, zur Versorgung durch den Mann (unter diesen Verhältnissen) tendieren, und wie bei allen Spezies, über größere Emotionalität, gepaart mit sensiblerem psychologischen Gespür und wohl damit verbundenem Bedürfnis nach Harmonie verfügen. All dies ließ sie langsam in eine untergeordnete Rolle geraten. So verwundert nicht die Sichtweise eines männlichen Geistes, die in der altorientalischen Dichtung von

[1] U. Seidl, Inanna/Ištar, RLA 5, 1976–1980, 87. (Abb. entn. im Ausschnitt bei Herzfeld a.O., 4, Abb. 1; s.a. Börker-Klähn a.O., Taf. 31.)

[2] E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Reihe Geist und Psyche, Kindler Tb, 2. Aufl. 1974, 112 ff.

Anfang an dominiert. Nur ab und an erscheinen Motive, die an eine schon damals ältere Bewußtseinslage und historische Phase, vor allem die des entwickelten Matriarchats (Endphase des Matriarchats) erinnern. So kommen in der ältesten Dichtung, der aus der sumerischen bis kassitischen Zeit, mehrere gesellschaftliche Strömungen zusammen. Da aber der männliche Geist bereits dabei ist, die Welt zu formen, ist es auch seine Sichtweise der Liebe, die dominiert, denn in demselben Maße, wie er sich von der Mutterbindung und Bindung an das Weibliche löst, fühlt er sich als Träger der Partnerbeziehung zwischen Mann und Frau.[3]

Nach Ansicht vieler, die sich mit dem Phänomen der Liebe zwischen den Geschlechtern beschäftigt haben, kann unterschieden werden zwischen körperlicher Liebe (Sexualität) und der seelischen (emotionalen, romantischen) Liebe. Hierzu Th. Reik: „Was ist das Ziel der Sexualität? . . . die Auflösung eines körperlichen Spannungszustands, eine Entladung und eine Befreiung. Und was ist das Ziel des Verlangens, das wir Liebe nennen? Die Auflösung eines seelischen Spannungszustands, Erleichterung . . . Die Sexualität sucht Befriedigung, die Liebe sucht Glück. Die sexuelle Begierde braucht nicht unbedingt ein bestimmtes Objekt als Ziel, wohl aber die Liebe. Sie ist immer eine persönliche Beziehung. Die Sexualität sucht nach wollüstigem Vergnügen; die Liebe sucht nach Seligkeit und Glück."[4] Im Idealfall kommen körperliche und emotionale Liebe zusammen.

Diese Abhandlung hat gezeigt, wie sich beide Arten der Liebe in der altorientalischen Dichtung entwickelt haben. Drei Schwerpunkte der Betrachtung ergaben sich dabei: a) Gedanken zur Sexualität in der altorientalischen Literatur, b) Entwicklung von Gefühlen zwischen den Geschlechtern und c) daraus resultierend die Rolle der Frau/des Weiblichen in dieser Dichtung.

a) *Gedanken zur Sexualität in der altorientalischen Dichtung*

Am Anfang, so berichten uns die Sagen bzw. so kann man aus den Sagen schließen, herrschten chaotisch anmutende sexuelle Verhältnisse zwischen den Geschlechtern. Gewalt zwischen ihnen gab es offenbar häufig. Aber schon in den ältesten Dichtungen wird aufgezeigt, daß diese sexuelle Gewalt nicht richtig ist. Man distanziert sich bereits

[3] Frei nach Fürstauer a.O., 43 ff.

[4] Zit. n. E. Walster/W. Walster, Liebe. Liebe ist mehr in der modernen Partnerschaft, 1987, 27.

davon. In der Sage von „Enlil und Ninlil" bestrafen die Götter den Enlil. In der Sage von „Inanna und dem Gärtner" wird geschildert, wie sich die Göttin für die ihr angetane Gewalt, und dies wird ihr ganz offensichtlich zugestanden, selbst rächt. Und der zum „Menschen" gewordene Enkidu erfaßt sofort das „unmenschliche" Verhalten des Gilgameš, der sich als großer Held und König von Uruk das Recht der ersten Nacht nimmt (in der altbabyl. u. Ninive-Fass., zit. n. letzterer).

Im weiten Uruk ist zuerst dem König
Geöffnet nun das Bett beim ganzen Volk.
Für König Gilgamesch im weiten Uruk
Geöffnet ist das Bett beim ganzen Volke!
Er schläft bei den erwählten Ehefrauen
Als erster, erst danach der Ehemann!
So ist's verordnet nach dem Rat der Götter.

Diese wohl ursprünglich auf magisch-religiösen Vorstellungen beruhende Sitte wurde ganz offensichtlich von Gilgameš nur noch als Mittel der Machtausübung und Unterdrückung benutzt. Neben seinem sonstigen despotischen Verhalten ist dies der „Gipfel". Dieser Gipfel des Herrschaftsanspruches empört Enkidu derartig, daß er Gilgameš zum Zweikampf auffordert.

Als Enkidu des Mannes Wort vernommen,
Ward fahl die Farbe seines Angesichts.
. . .
Gewillt, dem Gilgamesch den Weg zu sperren.
. . .
Er schritt voran und ging (stracks) auf ihn zu.
Sie stießen auf des Landes Markt (?) zusammen.[5]

Damit beginnt Enkidu seine ihm von den Göttern auferlegte Aufgabe zu erfüllen. Sie bestand darin, wir erinnern uns (vgl. S. 15 f., s.a. 162), gegen den übergroßen Machthunger des Gilgameš einzuschreiten und so der Bevölkerung von Uruk Erleichterung zu verschaffen.

Dieser Einstellung zu einer bereits „zivilisierten" Sexualität entsprechen auch zwei andere Mythen.

Im Mythos von „Enki und Ninḫursaĝa im Lande Dilmun" wird, zumindest kann man dies so interpretieren, die Entstehung der Sexualität geschildert. Im paradiesischen Dilmun ist es frisch und hell, es gibt kein Altern, keine Krankheiten und keine Feindschaft zwischen

[5] Schmökel a.O., Gilgamesch, 38 (Taf. 2, Zeile 27 ff.).

den Tieren. Aber es gibt auch keine Weiterentwicklung, kein Leben. Erst als Gott Enki seine Frau schwängert, beginnt sich Leben zu entwickeln. Da aber der Gott seine Sexualität in weiterer Folge recht ungehemmt auslebt und nicht in Gleichgewicht mit den Lebensverhältnissen bringt, entstehen Konflikte.[6]

Diese Handlung ist wohl zu verstehen als ein Abbild der Konflikte, die es offenbar auf der Erde durch eine ungesteuerte Sexualität gab. So schildert das „Atramḫasīs-Epos", wie die von den Göttern erschaffenen Menschen Kultur erwerben.

> indem sie die Beherrschung ihrer Sexualität erlernen und sich nicht mehr, wo sie gehen und stehen (in Gärten und auf den Straßen), paaren, vielmehr in [ihren Häusern], indem sie Betten aufstellen, sollen die Ehefrau und ihr Ehemann einander erwählen.

Und diese Wahl soll anscheinend mit einem Fest zu Ehren der Ištar gefeiert werden:

> Zur Zeit der Gattin[schaft] und der Gattenschaft
> möge im Hause [. . . .] . . . sich Ischtar freuen!
> Neun Tage lang [möge] ein Freudenfest gefeiert werden;[7]

So wird im Epos die Entwicklung eines geordneten Sexuallebens geschildert. Es mußte sich entwickeln, da man wußte, welch zerstörende Wirkung auf das Sozialleben ein ungeordnetes hat. Die Regelung gelang offenbar durch die bereits oben erwähnte Einbettung in religiöse Zusammenhänge, durch Aufstellung sozialer Regeln und durch Kultivierung des Sexuallebens über entsprechende Bäder und Ähnliches. Auch Gott Enlil paßt sich im Mythos „Enlil und Sud", einer anderen Liebesgeschichte des Gottes, den geordneten gesellschaftlichen Verhältnissen an. Steht er in „Enlil und Ninlil" noch außerhalb der Ordnung, so hält er sie jetzt ein.

Er hat noch keine Frau und sucht deshalb in ganz Sumer nach einer passenden. Er findet sie in der Stadt Ereš. Es ist Sud, die ihm gleich sehr gefällt. Sie ziert sich aber, und so wirbt er um sie.

---

[6] Kramer, in: Pritchard a.O., 38 ff. W.H.Ph. Römer, Enki, Ninsikila und Ninchursaga, in: Römer/Edzard a.O., 363 ff. A. Schweizer-Vüllers, Gilgamesch. Von der Bewusstwerdung des Mannes. Eine religionspsychologische Deutung, 1991, 208.

[7] Zum Atramḫasīs-Epos: McCall a.O., 50 f. Wilcke a.O., Schrift und Literatur, 293 (1. Zitat). W.v. Soden, Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: Hecker et al. a.O., 625 (2. Zitat 626).

> Come, I want to speak to you. I will have a little talk with you, please be my wife. Kiss me, my darling of the beautiful eyes, the matter rests in your hands.

Aber sie ziert sich weiter. So hält sich der Gott diesmal an die landes- und zeitüblichen Hochzeitsregelungen: Gespräch mit der Mutter, Wartezeit, Hochzeitsgeschenke und -feierlichkeiten.[8]

Überschaut man die literarischen Hinterlassenschaften, so erscheint der Eindruck, daß bereits alle Facetten der Sexualität bekannt waren und gelebt wurden. So heißt es im Gilgameš-Epos über das Leben in Uruk:

> Wo Buhlknaben sind, um Freude zu schaffen,
> Und Dirnen, anzusehen, wie sich's gebührt.[9]

In der Dichtung „Inanna, Enki und die Übergabe der Künste der Kultur" brachte die Göttin Inanna aus der Stadt Eridu, die eine der ältesten Städte Mesopotamiens war, nach Uruk, einer jüngeren Stadt, unter anderen Kulturgütern auch die Transvestiten, die Eunuchen, die Kunst des Liebesspieles, das Küssen und die Prostitution.

> In der ältesten und mächtigsten Stadt Sumers, in Eridu, gab es diese und weitere Kenntnisse und Fähigkeiten (Künste) bereits. Inanna, die Göttin der jungen und erst aufblühenden Stadt Uruk, wollte ihre Stadt fördern und deshalb diese „Künste" nach Uruk bringen. Aber wie? Gott Enki, der Herr von Eridu, gab sie freiwillig nicht her. Während eines Gastmahls der Götter umschmeichelte sie Enki in weiblicher Weise, machte ihn trunken. Dann entlockte sie ihm die „Künste" und schiffte sich mit ihnen nach Uruk ein. So sehr Enki, nachdem wieder nüchtern, sich auch bemühte, er bekam sie nicht wieder zurück – die „Künste", zu denen auch bereits differenzierte sexuelle Kenntnisse gehörten, waren von nun an in Uruk.[10]

Die Freude an der Sexualität ist in dieser Zeit aber nicht eine ausschließlich oder überwiegend männliche Domäne. Im Gegenteil. Die sexuellen Bedürfnisse der Frauen werden ernstgenommen. Die Be-

---

[8] Zu Enlil und Sud: M. Civil, Enlil and Ninlil: The marriage of Sud, JAOS 103, 1983, 43 ff. (Zitat 58).

[9] A. Schott/W.v. Soden, Das Gilgamesch-Epos, 1958, Taf. 1, Zeile V, 9. Bei Schmökel u. Hecker a.O. fehlt diese Übersetzung. J. Bottéro/H. Petschow, Homosexualität, RLA 4, 1972–75, 459 ff.

[10] S.N. Kramer, Sumerian Mythology, 1961, 66. Ders. a.O., Sumerians, 116. Ders. a.O., Geschichte beginnt . . ., 83 ff. Balz-Cochois a.O., 57. G. Farber-Flügge, Der Mythos „Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me, Studia Pohl 10, 1973, 27 ff.

friedigung ihrer Bedürfnisse scheint wichtig zu sein. Damit fällt wieder auf, daß von früh an die Verfeinerung und Kultivierung des sexuellen Triebes durch Erotik im Sinne einer Liebeskunst einen wichtigen, positiven und selbstverständlichen Platz in der Kultur des alten Orients einnehmen. Zarte Gefühle werden aber in dieser frühen Zeit zusammen mit der Sexualität nicht beschrieben.

Und doch enthält auch die ausschließlich körperliche Liebe Gefühle. Gedanken über den Umgang mit ihnen, Gedanken über den Umgang mit der Sexualität, die Verbindung von beidem, der Stellenwert von Sexualität im Leben des einzelnen bewegten die Menschen damals, genauso wie heute. So schreitet in der altorientalischen Literatur die Entwicklung von der ungesteuerten, rohen Sexualität zur kontrollierten sexuellen und weiter zum Übergang von der körperlichen zur emotionalen Liebe. Der Schilderung von Enkidus Menschwerdung (s. S. 15) kommt dabei eine Schlüsselstelle zu. Wichtig für die Beurteilung dieses Motives ist zu wissen, daß es erst in der altbabylonischen Fassung des Gilgameš-Epos (um 1600 v.Chr.) zu finden ist. Zwar spielt Enkidu als Diener und Vertrauter des Gilgameš in der älteren sumerischen Fassung eine wichtige Rolle, aber seine Erschaffung, Zivilisierung, der Kampf zwischen den Helden fehlen dort. Sumerische Vorformen sind nicht bekannt. Es wird deshalb angenommen, daß hier Motive aus anderen Volkserzählungen in das Gilgameš-Epos eingefügt worden sind.[11] Eindeutig ist, daß hier beschrieben wird, wie der Mensch (Mann) erst durch das Erlebnis der Sexualität und das damit verbundene „DU" zum wahren Menschen und erwachsen wird. So kommt der Sexualität in der frühen Dichtung ein großer Stellenwert zu. Man wundert sich über die Bedeutung, welcher der sexuellen Liebe bei der Menschwerdung Enkidus zukommt. Ist nicht Sexualität etwas, was Tieren und Menschen gemeinsam ist – ja universell, denn auch bei Pflanzen ist sie belegt. Das kann es wohl nicht sein – es muß etwas anderes, etwas für uns heutige Menschen nicht mehr Erfaßbares mit dieser Szene gemeint sein. Viele Ideen bieten sich an. Enkidu als Vertreter der Nomaden, als Vertreter der letzten Menschen der Frühzeit, die sich symbolisch angedeutet durch den sexuellen Akt verführen lassen vom fortschrittlicheren, bequemeren Stadtleben. Mir kommt es so vor, als könnten hier Reste eines älteren Initiationsritus' für Knaben gemeint sein. Nach den ersten

[11] B. Foster, Gilgamesch: Sex, love and the ascent of knowledge, in: Festschrift M.E. Pope, 1987, 21 ff. Th. Jacobsen, The treasures of darkness, 1976, 208 ff.

sexuellen Erfahrungen gilt er als erwachsen, kennt das Geheimnis des Lebens, hat von nun an Teil an ihm und damit am Erwachsenenleben – ist aufgenommen in den Kreis der Erwachsenen, d.h. er ist nun erwachsen, reif – und Erwachsensein, ein Mann sein, heißt im Patriarchat „Menschsein". So schließt sich der Kreis der Argumente: kurz, durch sexuelle Erfahrungen wird man ein Mensch. Heißt es doch auch heute noch in einem deutschen Schlager: „Du gingst als Junge . . . kamst zurück als ein Mann." Wir wissen es aber nicht wirklich.

Und so bleibt uns heutigen Menschen nur eine psychologische Deutung, die aber recht gut zum Thema dieses Buches paßt. Schon der römische Staatsmann und Philosoph Cicero (107–43 v.Chr.) weist darauf hin, daß aus der sexuellen Intimität, wenn häufiger mit der gleichen Person vollzogen und, so kann man weiter folgern, als körperlich befriedigend erlebt wird, Zuneigung und Vertrauen erblühen können.[12] Und so ist es auch bei Enkidu – aus dem sexuellen Akt erblüht Vertrauen. Und dieses Vertrauen zu einem Menschen macht ihn erst zum Menschen. Seine Wildheit verliert er, und darum weichen die wilden Tiere vor ihm zurück. So kommt ein Moment der Unsicherheit und Einsamkeit, ähnlich wie bei einer aufbrechenden Liebe oder beim Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter. Die vertraute Umgebung des bisherigen Lebens, der Kindheit und frühen Jugend muß verlassen werden. Dies bringt Unsicherheit und Angst. Die vertraute Frau (Dirne) aber führt ihn behutsam in die neue Welt ein. Wie eine zweite Mutter kleidet sie ihn, gibt ihm Nahrung und erklärt ihm die Regeln des menschlichen Zusammenlebens. So gedeutet, möchte man fast meinen, daß hinter der Dirne ein viel älteres religiöses Motiv steckt, nämlich das der Göttin und des jugendlichen Liebhabers, entsprechend dem oben erwähnten Initiationsritus. Dieses Motiv entspricht aber auch Wunschträumen der Frau und des Mannes. Die reifere, ältere Frau identifiziert sich in ihrer Phantasie mit der Göttin. Genau wie diese gibt sie großzügig ihre Liebes- und Lebenserfahrung und damit Sicherheit und Geborgenheit dem jungen, unerfahrenen Mann. Dadurch fühlt sie sich in ihrem Frausein bestätigt. An der Seite des jugendlichen, unerfahrenen Geliebten erlebt sie noch einmal den Frühling der Liebe, den sie aber auch dem Manne bringt. Dieses gemeinsame Erlebnis gibt beiden eine Intensität

[12] W.L. Moran, Ovid's „Blanda Voluptas" and the humanization of Enkidu, JNES 50, 1991, 121 ff., bes. 125.

des Erlebens, wenn auch beide, vor allem aber die Frau, wissen, daß dieses Erlebnis von begrenzter Dauer ist. Für den Mann werden in dieser Schilderung seine Sehnsüchte danach, geliebt zu werden, umsorgt und verwöhnt zu werden, ohne Gegenleistung wie in der Kindheit, angesprochen. Außerdem entspricht es der Realität, daß der unerfahrene junge Mann gerne von einer erfahrenen Frau in die Sexualität eingeführt wird.[13]

Dieses Motiv ist noch aus zwei weiteren Gründen interessant. Erforscht man Motive in Märchen und Sagen, so beginnt hier das Motiv „der durch ihre Liebe den Mann erlösenden Frau". Hier ist es noch der wilde, als tierähnlich empfundene Mann, der durch die sexuelle Liebe aus seinem Zustand befreit wird. Später ist es der psychisch unreife Mann, der durch die emotionale Liebe der Frau wie aus einer Schale gelöst wird. Andererseits erinnert uns dieses Motiv auch daran, daß man sich die Tempeldirnen, zumindest einen Teil von ihnen, als gebildete Frauen vorzustellen hat (s. vorne), die eben auch lehren konnten und denen dies zustand. Schön wird hier die kultivierende, zivilisierende Wirkung der Frau bzw. ihre tragende kulturelle Bedeutung und ihr Beitrag zur Kulturentwicklung gewürdigt.

Wie in der Märchenforschung das Märchen zunehmend zum Objekt verschiedener Methoden, Richtungen, Theorien und sogar Weltanschauungen geworden ist, so sind es auch die Sagen und Epen. Eine Methode ist die Natur- und Astralmythologie. Ihr zufolge handelt es sich bei dem Gilgameš-Epos insgesamt um ein „astronomisch-astrologisch-theologisches Mysterienspiel", und demzufolge ist die Begegnung zwischen Enkidu und der Dirne eine Mond (Enkidu)-Venus (Dirne)-Konstellation am Himmel der Zeit um 2340 v.Chr.[14]

Aber über die Sexualität ist die Menschwerdung des Enkidu noch nicht abgeschlossen. Sie beginnt eigentlich erst – und es ist letztendlich die Summe menschlichen Verhaltens: gepflegtes Aussehen, menschenübliche Nahrung, Anerkennung von Ordnungsprinzipien, die seine Menschwerdung abschließen.[15] Damit entspricht das Motiv von

[13] V. Kast, Paare. Beziehungsphantasien oder Wie Götter sich in Menschen spiegeln, 1984, 10. Aufl. 1991, 12, 70, 74, 79 f.

[14] W. Papke, Die Sterne von Babylon. Die geheime Botschaft des Gilgamesch – nach 4000 Jahren entschlüsselt, 1987, 87. Ders., Ich suchte Gilgamesch, in: Die Suche nach Eden. Wege zur alternativen Deutung menschlicher Frühgeschichte, hrsg. v. S. Scherer, 1996, 115. Vgl. V. Schneider, Gilgamesch, 1967, 7 ff.

[15] Moran a.O., s. Anm. 12, 125 ff.

der „Zivilisierung des Enkidu" älteren sumerischen Vorstellungen über die Erschaffung der Menschen. G. Pettinato hat klar herausgearbeitet, wie diese Vorstellungen ganz offensichtlich in das Gilgameš-Epos eingeflossen sind. Dem Menschenbild der Sumerer zufolge waren durch einen ersten Schöpfungsakt die Menschen zwar geschaffen, aber sie lebten wie wilde Tiere und „fraßen Gras". Erst nachdem ihnen durch Beschluß der Götter Ackerbau und Viehzucht, also Zivilisation, gegeben wurde, was einem zweiten Schöpfungsakt gleichkam, wurden sie zu wahren, d.h. zivilisierten Menschen.[16]

Und seltsam – oder doch nicht? –, als Enkidu zivilisiert ist, das menschliche Leben mit seinen Höhen und Tiefen kennengelernt hat, verflucht er die Dirne, die ihn in die Zivilisation geführt hat.

Komm, Dirne, daß dein Los ich dir bestimme,
[Ein Schicksal] das in Ewigkeit nicht ende!
Verwünschen will ich dich mit mächt'gem Fluche,
[Der schon in aller] Früh dich treffen soll!
. . . .
Was in der Gosse schwimmt, sei deine Speise,
Und was im Rinnstein fließt, das sei dein Trunk!
Ja, auf der Gasse sollst du hausen müssen,
[Der Mauerschatten] sei dein Aufenthalt!
Es soll der Trunkene wie der, der dürstet,
(ohn' Unterschied) dich auf die Wange schlagen!

Auf den Einspruch des Gottes Šamaš hin verwandelt Enkidu den Fluch gegen die Dirne in einen Segen.

So kehre, [Dirne, in dein Haus] zurück (?),
Daß [Könige, Fürsten,] Mächtige [dich] lieben,
[Die Männer sich] auf ihren Schenkel schlagen,
Den Kopf [der Greis (zwar)] deinetwegen schüttle,
[Der Jüngling] (aber) seinen Gürtel löse!
[Empfange] . . . Lapislazuli und Gold!
. . . .
[Der Priester] soll dich vor die Götter leiten,
Die Frau verlasse man [um deinetwillen],
(ja,) eine Mutter von sieben Kindern (gar)![17]

Kommt es einem bei der ersten Begegnung zwischen Enkidu und der Dirne (s. S. 15 f.) so vor, als ob ein älterer Sagenteil eingebaut

[16] G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, 1971, 32 ff.
[17] Schmökel a.O., Gilgamesch, 71 f., Taf. 7., Assyr. Version III.6–IV.11.

worden ist und damit auch eine ältere Vorstellung über die gesellschaftliche Stellung der Dirne, so kommt bei Enkidus Fluch und Segen eine neuere, veränderte Einstellung zu ihr und ihrem ganzen Berufsstand zum Ausdruck. Diese Worte drücken die ambivalente Stellung der Dirne, welche sie bis in die heutige Zeit in der Gesellschaft hat, aus. Warum ist dies so?

Dieser Teil des Gilgameš-Epos entstammt der Ninive- bzw. Assyrischen Fassung (entstanden um 1200 v.Chr.). Zu dieser Zeit war man bereits auf dem Wege, die emotionale Liebe anzustreben. So war die Dirne, die ja „nur" die sexuelle Liebe anbot, eigentlich nicht mehr zeitgemäß, der Rest einer älteren, überholten und damit „primitiveren" Auffassung der Liebe, und wurde folgerichtig verachtet. Freilich ohne dabei zu einer Sexualfeindlichkeit zu gelangen. Man blieb sexualfreundlich., wußte aber, daß es noch eine andere Dimension im Kontakt zwischen Mann und Frau gibt. Für die Dirne aber kam noch negativ verstärkend hinzu, daß sie keinem Mann „gehörte", also schutzlos war, in der Regel keine Kinder gebären sollte/durfte/wollte, also, in sehr elementarer Sichtweise, für den Fortbestand von Familie und Gemeinschaft nutzlos war. Diese Einstellung drückt sich im Fluch aus. Ein Fluch, der in der akkadischen Fassung von „Inannas Gang zur Unterwelt", genannt „Ištars Höllenfahrt" (s. S. 12) auch den männlichen Prostituierten trifft.

> Die Brote der -Pflüge der Stadt- seien dein Essen!
> Die Abwasserröhren seien der Ort, wo du trinkst,
> der Schatten der Stadtmauer der Ort, wo du stehst,
> die Türstelle der Ort, wo du wohnst!
> Der Trunkene und der Nüchterne sollen dich auf die
> Wange schlagen![18]

Den männlichen Prostituierten trifft kein Segen. Dieser Gebrauch des Segensspruches entspricht dem Realitätssinn der Dichter, denn man kannte die Lebensläufe mancher Dirnen und drückte dies im Segensspruch des Enkidu aus. Und vielleicht – spinnen wir den Gedankenfaden weiter und erinnern uns an das erste Zusammentreffen zwischen Enkidu und der Dirne – schimmert hinter diesem Segensspruch auch

[18] J. Bottéro, Mesopotamia. Writing, reasoning, and the Gods, (engl. 1992), 185 ff. Müller a.O., 765 (Zitat). W.G. Lambert, Prostitution, in: V. Haas (Hrsg.), Außenseiter und Randgruppen, Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 32, 1992, 127 ff. S. a. St. M. Maul, „kurgarrû" und „assinnu" und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft, ebenda, 159 ff.

das im Patriarchat ins Vergessen geratene Wissen um zwei für den Mann wichtige Frauentypen durch: den einen, der den Mann ins Unglück führt, und den anderen, der den Mann, soweit dies auf der Welt möglich ist, in ein irdisches Glück führen kann. Für den ersteren Typ der Fluch, für den zweiten der Segensspruch. Aber natürlich ist auch hier die Realität häufig anders.

Soweit die gesellschaftliche Deutung. Aber wie immer ist auch hier eine psychologische möglich. Zunächst kann man Enkidu verstehen. Er gibt die Schuld für sein Unglück (seinen nahen Tod) der Dirne, weil sie ihn aus seinem unschuldigen Paradies geführt hat. Darum verflucht er sie in seiner ohnmächtigen Hilflosigkeit. Aber dann versteht man hinter diesem Fluch noch eine tiefere männliche Regung. Aus den europäischen Heldensagen ist uns dieses Motiv der verstoßenen Helferin recht vertraut. In der altorientalischen Dichtung ist es selten. Will der erfolgreich gewordene Held die Helferin, die ihn auch schwach kannte, nicht mehr sehen, weil sie ihn an seine Schwächen erinnert, seine Schwächen kennt? So ist diese Szene ein Bild der psychischen Reifung des Enkidu. Sein Fluch kommt einer Loslösung gleich. Erst auf den Rat des Gottes Šamaš hin kommt er zur Einsicht, der Frau, die ihm so viel gegeben hat, Glück zu wünschen. So spannt sich in der altorientalischen Literatur der Bogen von der rohen, unreflektierten Sexualität zur kontrollierten und macht dann den Weg bereit zur emotionalen Liebe.

b) *Entwicklung von Gefühlen/Emotionen*

Zarte Gefühle werden in der Dichtung der sumerischen bis kassitischen Zeit nicht im Zusammenhang mit Ehe oder Sexualpartner geschildert.

So ist in der Erzählung „Inanna bevorzugt den Landmann" (1. Hälfte 2. Jt.v.Chr., vgl. S. 33) bei der Wahl des Ehepartners nur von praktischen Erwägungen die Rede, nicht von Gefühlen der Zuneigung.

> Ihr Bruder, der Held, der Krieger, Utu
> Sagt zu der reinen Inanna:
> O meine Schwester, laß den Hirten dich heiraten,
> O Jungfrau Inanna, warum bist du nicht willig?
> Sein Rahm ist gut, seine Milch ist gut,
> Der Hirte, alles, was seine Hand anrührt, wird hell,
> O Inanna, laß den Hirten Dumuzi dich heiraten,
> O du, die du geschmückt bist mit Juwelen, warum bist du nicht willig?
> Seinen guten Rahm will er mit dir essen,
> O Beschützerin des Königs, warum bist du nicht willig?

Inannas Antwort ist ein glattes Nein, sie ist entschlossen, den Ackersmann Enkimdu zu heiraten.

> Mich soll der Hirte nicht heiraten,
> Nicht in sein neues Gewand soll er mich hüllen,
> Seine feine Wolle soll mich nicht kleiden.
> Mich, die Jungfrau, soll der Ackersmann heiraten,
> Der Ackersmann, der die Pflanzen üppig gedeihen läßt,
> Der Ackersmann, der das Korn üppig gedeihen läßt . . .

Nach mehreren Zeilen, deren Sinn unklar ist, fährt der Text mit einer langen Ansprache des Hirten fort, die sich wahrscheinlich an Inanna richtet. Darin schildert er ausführlich, wieviel größer seine Vorzüge sind als die des Ackersmannes.

> Der Ackersmann mehr als ich, der Ackersmann mehr als ich, der Ackersmann, was hat er mehr als ich?

Auch in den weiteren Worten Dumuzis, mit denen er für sich wirbt, versucht er Inanna zu überzeugen, daß seine Produkte, gewonnen aus der Tierhaltung, denen des Landmanns vergleichbar sind. Von Gefühlen ist zwischen den beiden, wie überhaupt in dieser Dichtung, nicht die Rede. Auch der Mythos von „Inanna und Bilulu", in welchem die Göttin um ihren toten Gatten weint, zeigt keine Zeichen persönlicher Trauer, sondern, meines Erachtens, eine allgemein menschliche Betrübnis und Verständnislosigkeit über den allzu plötzlichen und frühen Tod eines tüchtigen Hirten.

> Du, der du mit dem Sonnenaufgang aufgestanden bist
> und meine Schafe bewacht hast.
> Du, der du mit der Dämmerung dich niedergelegt hast
> und meine Schafe bewacht hast.[19]

Zwar gibt es auch Lieder, in denen sich die Göttin auf die Hochzeit freut, doch scheinen dies eher stereotype Brautgesänge denn individuelle Aussagen von Gefühlen zu sein. Es ist auch nicht anzunehmen, daß das Formulieren von Gefühlen ein Tabu-Thema war, etwas worüber man nicht sprach, wie es zu manchen Zeiten und in etlichen Kulturen üblich war bzw. ist. Private Frauenbriefe, die aus Mâri erhalten geblieben sind, zeigen die gleiche emotionale Lage. Nur gelegentlich lassen sich in ihnen persönliche Gefühle erahnen, statt dessen ist zu lesen von Ergebenheit dem Ehemann gegenüber,

[19] Kramer a.O., Geschichte beginnt . . ., 106 f. (Zitate). Th. Jacobsen/S.N. Kramer, The myth of Inanna and Bilulu, JNES 12, 1953, 160 ff. (deutsch: B. Musche).

Besorgnis um sein Wohlergehen – es sei denn, letzteres deutet man als Zeichen großer Liebe von Seiten der Frau.[20] Heute ahnen wir, daß Fürsorge, Güte, Verständnis bzw. Geduld und persönliche Bescheidenheit der Anfang, der Mittelpunkt und das Ergebnis tiefer emotionale Liebe sind.

Zarte Gefühle werden aber in anderen Beziehungen geschildert, so in Form von Kindesliebe zwischen Sohn und Mutter (z.B. Gilgameš und seine Mutter), Tochter und Vater (z.B. Göttin Inanna und Gott Enki bzw. Ištar und Gott Anu, letztere im Gilgameš-Epos), Geschwisterliebe zwischen Bruder und Schwester (z.B. Göttin Inanna und ihr älterer Bruder Utu, der Held Dumuzi und seine Schwester Geštinanna) und/oder von Männerfreundschaft (zwischen Gilgameš und Enkidu). In den Fällen der Mutter- und Schwesternliebe der Helden und Götter könnte man zunächst an eine im heutigen Sinne übliche positive Beziehung zu Mutter und Schwester denken. Bei genauer Betrachtung und Kenntnis der einschlägigen Literaturforschung scheint diese Betonung der Beziehung der Helden und Götter zu ihren Müttern und Schwestern nicht nur den Rest einer matriarchalischen Familienstruktur widerzuspiegeln, sondern auch die besondere Bedeutung der Schwester in frühen Kulturen. Sie vor allem war es, die Geborgenheit vermittelt. Sie setzt sich ein für den Bruder, sie ist für ihn da. Sexualität und Leidenschaft sind die eine Seite der Liebe – Geborgenheit ist die andere. Dieses Gefühl aber gibt es in dieser frühen Zeit offenbar nur in der vertrauten Herkunftsfamilie.

Damit spiegelt die Dichtung emotionale Verhältnisse wider, wie sie von Ethnologen und Reisenden aus vielen Teilen der Welt bis auf den heutigen Tag geschildert werden. Dahinter steht eine andere Vorstellung von der Bedeutung des Individuums – nicht der Einzelne, sondern die Familie, die Gruppe, der Stamm sind wichtig. Intimität in Form einer engen Zweierbeziehung zwischen Mann und Frau sind weder notwendig noch erwünscht, denn der Mensch ist emotional eingebettet in die Gemeinschaft. Allzu schnell wird auch übersehen, daß tiefere Gefühle aufgrund der recht häufigen frühen Sterblichkeit durch Kindbett, Seuchen, Krankheiten, Krieg, Hungersnöte für das Überleben eher als belastend angesehen wurden. Die Ehe hatte wirtschaftliche, biologische (Nachkommen) und religiöse (Durchführung

[20] Brautlieder: z.B. S.N. Kramer, in Pritchard a.O., 637 ff. Jacobsen a.O., The harps, 13 ff. Mari-Briefe: B.F. Batto, Studies on women at Mari, 1974, 8 ff.

des Ahnenkultes) Zwecke. In der patriarchalischen Ehe des alten Orients, und diese Form hatte sich zur Zeit der schriftlich niedergelegten Dichtung bereits durchgesetzt, wurden, wenn es auch Ausnahmen gab, grundsätzlich die Ehepartner von den Eltern ausgesucht. Je nach Vermögen und sozialem Stand gab es neben der Hauptfrau die Nebenfrauen und die Konkubinen in oder außerhalb des Hauses, d.h. sexuelle Freiheiten waren nur den Ehemännern gestattet. Es gab aber offenbar auch Verträge, um Nebenfrau/en zu verbieten und/oder den Erwerb von Nebenfrau/en und Konkubinen zu regeln. Rechtlich war die Frau völlig abhängig von ihrem Ehemann (spätestens ab Codex Ḫammurabi, altbabyl. Zeit). Davon gab es regionale und zeitliche Abweichungen. Aber im großen und ganzen war dies der gesetzliche und emotionale Hintergrund, vor dem die Liebesdichtung des alten Orients gelesen, erzählt und vorgelesen wurde.[21]

Über den emotionalen Hintergrund vieler Ehen geben Sprichwörter der Sumerer einen Einblick (aus der Sicht des Mannes).

Wer nie ein Weib oder ein Kind versorgt hat,
Dessen Nase hat nie die Koppel getragen (gemeint ist die Nasenkoppel der Gefangenen).

Ein rastloses Weib im Haus
Fügt Schmerzen zur Pein.

Zum Vergnügen: Heirat.
Wenn er sich's überlegt: Scheidung.

Zustand vor der Hochzeit: Ein frohes Herz: Die Braut,
Ein bekümmertes Herz: Der Bräutigam.

Die Wüstenschenke ist das Leben des Mannes,
Der Schuh[22] ist der Augapfel des Mannes,
Das Weib ist die Zukunft des Mannes,
Der Sohn ist die Zuflucht des Mannes,

[21] Leick a.O., S. 80 ff. Jacobsen a.O., Treasures, 13 ff. S.N. Kramer, The sacred marriage rite, 1969, 68–73, 102 f. I. Vielhauer, Bruder und Schwester. Untersuchungen und Betrachtungen zu einem Urmotiv zwischenmenschlicher Beziehung, 1979. N. Branden, Verliebt fürs ganze Leben. Psychologie der Zärtlichkeit, 1980 (deutsch 1982), 17 ff. E. Ebeling, Familie, RLA 3, 1957–71, 9 ff. Ders., Freudenmädchen, RLA 3, 1957–71, 113. E. Ebeling/V. Korošec, Ehe, RLA 2, 1938, 281 ff. J.M. Asher-Greve, Frauen in altsumerischer Zeit, BiMes 18, 1985, 1 ff. C. Wilcke, Familiengründung im Alten Babylonien, in: E.W. Müller (Hrsg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, 1985, 213 ff.

[22] Nach heutigem psychoanalytischem Verständnis wohl ein Gleichnis für die

Die Tochter ist die Rettung des Mannes,
Die Schwiegertochter ist die Hölle des Mannes.[23]

Bei der Männerfreundschaft ist es so, als ob bereits der Mensch der Frühzeit wußte, daß ein leeres Herz kompensiert wird mit Machtstreben, Übereifer u.ä. Als für die Bewohner von Uruk der Frondienst, erzwungen von dem offensichtlicht unzufriedenen, weil innerlich unausgefüllten Gilgameš, unerträglich wurde, baten sie die Götter um Hilfe.

Es schreckt [der Schlag der] Trommel(?) seine Leute,
Erregt in ihren Häusern Uruks Bürger:
„Nicht läßt zum Vater Gilgamesch den Sohn,
Rast ohne Maß bei Tage und bei Nacht –
...
Nicht läßt zum Liebsten Gilgamesch das Mädchen,
Des Helden Tochter und des Edlen Wahl!
...
Die großen Götter hörten ihre Klagen,
Die Himmelsgötter riefen Uruks Herrn:
...
Als Anu ihre Klagen nun vernommen,
Rief man Aruru: „Du schufst Gilgamesch –
Schaff nun den Ausgleich seinem Ungestüm,
Laß streiten sie, daß Uruk Frieden finde![24]

Die Göttin erschuf Enkidu (s. S. 15, 150), aus dem Streit der beiden Männer wird Freundschaft, und sie bestehen zusammen Abenteuer. Mit dieser Freundschaft wird eine andere Form der Geborgenheit und des Vertrauens besungen. In ihr tritt für die Schwester der Freund als „Bruder" für den Helden auf und bildet die Grundlage der Heldenfreundschaft. Über diese Freundschaft, über die gemeinsamen Erlebnisse, durch den Schmerz über den Tod des Freundes wird Gilgameš menschlich, seine Persönlichkeit gestärkt, findet der Held zur Liebe. Voll Trauer sagt er am Lager des verstorbenen Freundes:

Mein Freund, den ich von ganzem Herzen liebte,
er, der mit mir durch alle Nöte zog,
(Ja) Enkidu, mein Freund, den ich so liebte,
er, der mit mir durch alle Nöte zog –

Geliebte, Dirne. Diese Deutung würde zudem gut in den Zusammenhang des Sprichwortes passen und es besser verstehen lassen.

[23] Kramer a.O., Geschichte beginnt ..., 100 f.

[24] Schmökel a.O., Gilgamesch, 27 ff. (Taf. I.10 ff.).

Das (bittre) Los der Menschheit nahm ihn weg!
Ich weint' um ihn sechs Tag' und sieben Nächte,
Ich gab nicht zu, daß man zu Grab ihn trüge
Bis daß die Würmer sein Gesicht befielen.
...
Mein Freund, den so ich liebte, ward zu Erde,
zu Erde wurde Enkidu, mein Freund![25]

Wie Enkidu, der Vertreter des noch sehr elementaren Menschen, über die Sexualität zum Menschen wird, so wird Gilgameš, als Vertreter des schon „entwickelten" Menschen, durch die Freundschaft und Liebe zum Menschen. So der Anfang der altorientalischen Dichtung. Und am Ende, in der nachsasanidischen Zeit, sagt Prinzessin Wis zu Prinz Ramin im gleichnamigen Roman (s. S. 124). „Willst du mit mir dein Menschsein begründen?"

Aber was für eine Art der Liebe, der sexuellen wie der emotionalen, ist dies zunächst? Tiefgründig schreibt Th. Jacobsen über die Liebe von Tammuz (Dumuzi), Inanna und den dort aufgeführten Personen, was meines Erachtens grundsätzlich für diese Zeit gilt: „Their love is innocently selfish, innocently possessive, the loving self asks little from the beloved beyond his mere presence – at most, in the bride, material security.... But also the loving self gives little; it is not conscious of the beloved as a person in his own right, in the separateness of his individuality; it has no real concern for his needs as such, as his, only for the occasion they afford of being... necessary to him.... the beloved exists for the loving self only in a single one of his aspects, as satisfaction of needs in that self for being with, caring for, and being necessary to; as object, not also as subject."[26]

Dann aber, mit zunehmendem Fortschritt in der gesamten Lebensgestaltung durch Wissenschaft, Technik, Medizin, Luxus, persönliche Erfahrungen reichte diese sexuelle und egozentrische Form der Liebe den Menschen nicht mehr. Langsam und zögernd, im Grunde ab der altbabylonischen bis zur neuassyrischen Zeit, begann der Durchbruch

[25] Der Vers wird gerne als Hinweis auf Homosexualität zwischen Gilgameš und Enkidu gesehen. So kann man, muß man aber diese Worte nicht deuten. Außerdem hat solche Deutung im Zusammenhang mit der Fragestellung dieses Buches keine Bedeutung. Schmökel a.O., Gilgamesch, 87 f., Taf. 10. II.1–11 (Zitat).

[26] Th. Jacobsen, Toward the image of Tammuz and other essays on mesopotamian history and culture, 1970, 92 (Zitat).

der emotionalen Liebe, zumindest als Thema in der Dichtung. Vielleicht brauchte man so lange, bis man verstand, die Sexualität mit der romantischen Liebe zu verbinden. „Jung hat gezeigt, daß auch Mythen ein symbolischer Ausdruck des Unbewußten sind. Wenn ein Traum das Kräftespiel innerhalb eines Individuums zum Ausdruck bringt, so drückt ein Mythos das Kräftespiel innerhalb des kollektiven Unbewußten einer Gesellschaft, einer Kultur oder einer Rasse aus. Ein Mythos ist wie ein ‚kollektiver Traum' eines ganzen Volkes zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte. Es ist, als ob die gesamte Bevölkerung zusammen träumen würde, und dieser ‚Traum', der Mythos, bricht aus dem Unbewußten hervor und gestaltet sich in Gedichten, Gesängen und Geschichten. Ein Mythos lebt aber nicht nur in der Literatur oder in der Vorstellung. Er findet sofort seinen Weg in die Verhaltensregeln und die Wertvorstellungen einer Kultur und in das tägliche Leben der Menschen."[27]

Endgültig ab der neuassyrischen Zeit setzt sich die emotionale Liebe als Thema in der Dichtung durch. Grundsätzlich ist Liebe im allgemeinsten Sinn unsere gefühlsmäßige Reaktion auf das, was wir hochschätzen, ... was erfreut. So kann man auch z.B. Blumen usw. lieben. Bei der Liebe zum anderen Geschlecht liegt zugrunde, daß dem Menschen ein Streben nach Vollkommenheit zu eigen ist. Er spürt, daß er dazu einen Partner braucht. Warum? Von der Geburtsminute ab ist der Mensch auf mitmenschliche Beziehungen angewiesen. Ohne Versorgung, körperliche Berührung und Ansprache würde er nicht überleben, wäre er nicht lebensfähig. Historische Berichte über isolierte, verwilderte oder verwahrloste Kinder belegen dies auf traurige Weise ausführlich. So ist die Grundlage jeder emotionalen Liebe zwischen den Geschlechtern die Erfahrung in der Mutter-Kind-Beziehung. Läßt uns das sexuelle Verlangen die körperliche Trennung und Verschiedenheit von Mann und Frau überwinden, so ist es die romantische Liebe, welche die emotionale Trennung und Verschiedenheit von Mann und Frau überwinden hilft. Die körperliche Verschiedenheit der beiden Geschlechter ist bekannt. Die emotionale weniger.

Sie scheint in unterschiedlichen Bedürfnissen von Männern und Frauen zu liegen. Männer brauchen hauptsächlich Vertrauen, Akzeptanz, Anerkennung, Bewunderung, Zustimmung und Ermutigung. Frauen brauchen in erster Linie Fürsorge, Verständnis, Respekt, Hingabe, Wertschätzung und Sicherheit. Wenn diese primären Liebesbedürfnisse

[27] Johnson a.O., S. 18.

befriedigt sind, können auch die jeweils andersgeschlechtlichen in das eigene Leben integriert werden.[28] So gesehen stimmt es, wenn es allgemein heißt, daß der Mensch erst im „Du" eine Einheit findet, sich in Harmonie fühlt und deshalb glücklich und geborgen. Und Geborgenheit ist eins der Grundbedürfnisse des Menschen. So die psychologische Erklärung. In biologischer Sprache klingt es sachlicher: „Wer die Liebe ergründen will, muß mit dem Gehirn beginnen. Das Gehirn steuert die Ausschüttung von Hormonen, Botenstoffen und Signalmolekülen. In wenigen tausendstel Sekunden verarbeitet es durch Augen, Ohren oder Nase aufgenommene Informationen und trifft Entscheidungen für uns, die wir mit unserem Verstand nicht beeinflussen können. . . . In unserer Kindheit lernen wir durch unsere soziale und psychische Umwelt – Eltern, Kindergarten und Freunde – was gefühlsmäßige Bindungen zu einem anderen Menschen bedeuten: Schutz, Trost, Wohlbehagen. . . . Wer später Traumfrau oder Traummann wird, entscheidet sich im Kindesalter zwischen fünf und acht Jahren. In diesem Alter werden entscheidende Informationen gespeichert: Wie umarmt und liebkost die Mutter das Kind? Wie schimpft und straft sie? Wie bewegt sich der Vater, wie benimmt er sich, wenn er Scherze macht? Aus einer Fülle solcher Mosaiksteinchen formt sich im Hirn des Kindes das Bild vom zukünftigen Traumpartner. . . . Die Hormonproduktion in der Pubertät schafft die Basis für sexuelle Anziehung, das Gehirn sortiert nach dem soeben beschriebenen Raster aus und schafft große zwischenmenschliche Gefühle. Im Laufe der nächsten Jahre erproben wir unterschiedliche Liebessituationen, verlieben uns schnell, aber nehmen genauso schnell wieder Abschied. . . . Aber im Laufe der Zeit lernen die meisten von uns sich sicherer zu verlieben. Das bedeutet: In späteren Jahren versucht man die Gefühle einzuordnen, sie zu bewerten."[29]

In diesem Sinne heben die erotische und die emotionale Liebe die Trennung der Geschlechter auf, lassen sie zueinander streben, da sie den anderen körperlich wie emotional brauchen. Erst in der Verbindung mit dem andersgeschlechtlichen Menschen kann man sich, im allgemeinen Falle, komplett fühlen. Insofern gibt die Aussage der griechischen Sage, vermittelt durch Platon in seinem Werk „Das Gastmahl" anläßlich eines Gastmahles (416 v.Chr.), durchaus Sinn.

[28] J. Gray, Männer sind anders. Frauen auch, Tb 1993, 150 f.
[29] G. Miketta/C. Tebel-Nagy, Liebe und Sex – über die Biochemie leidenschaftlicher Gefühle, 1997.

Zunächst nämlich gab es damals drei Geschlechter von Menschen, nicht nur zwei wie jetzt, männlich und weiblich, sondern ihnen gesellte sich noch ein drittes hinzu, eine Verschmelzung jener beiden . . .

Ferner war damals die ganze Gestalt eines jeden Menschen rund, indem Rücken und Seiten eine Kugel bildeten; Hände aber hatte ein jeder vier und ebensoviele Füße und zwei einander völlig gleiche Gesichter auf einem kreisrunden Halse. Für beide einander entgegengesetzt liegende Gesichter aber hatten sie einen gemeinsamen Kopf, zudem vier Ohren und zwei Schamglieder und alles andere, wie man es sich hiernach wohl ausmalen kann. Man ging nicht nur aufrecht wie jetzt, beliebig in der einen oder anderen Richtung, sondern, wenn sie es eilig hatten, machten sie es wie die Radschlagenden, die mit gerade emporgestreckten Beinen sich im Kreise herumschwingen: auf ihre damaligen acht Gliedmaßen gestützt bewegten sie sich im Kreisschwung rasch vorwärts. So gab es denn der Geschlechter drei und von dieser Beschaffenheit; und das aus dem Grunde, weil das männliche ursprünglich von der Sonne stammte, das weibliche von der Erde und das aus beiden gemischte vom Mond; denn dieser hat teil an beiden, an Erde und Sonne.

. . . Da sie überheblich werden, fühlen sich die Götter gefährdet. Aber sie wollen die Wesen nicht ausrotten, da die Götter sie für Ehrbezeugungen und Opfer brauchen.

So entscheidet Gott Zeus, jedes dieser Wesen in zwei Hälften zu zerschneiden.

Gesagt, getan: er schnitt die Menschen in zwei Hälften

Und immer, wenn er einen zerschnitten hatte, wies er Apollon an, ihm das Gesicht und die Halshälfte nach der Schnittfläche umzudrehen, auf daß der Mensch angesichts der vollzogenen Zerschneidung sittsamer würde; im übrigen ließ er Apollon die Heilung vollziehen. Dieser drehte ihnen das Gesicht um, zog von allen Seiten die Haut über der jetzt Bauch genannten Fläche zusammen wie einen Schnürbeutel, indem er eine Öffnung ließ, die man jetzt Nabel nennt. Und die meisten Falten glättete er und fügte die Brust zusammen mit einem Werkzeug, ähnlich wie es die Schuster haben, wenn sie über dem Leisten die Falten des Leders glätten; nur einige wenige ließ er zurück am Unterleib und Nabel, als Denkzeichen des ehemaligen Eingriffs.

Als nun so ihre ursprüngliche Gestalt in zwei Teile gespalten war, ward jede Hälfte von Sehnsucht nach Vereinigung mit der anderen getrieben: sie schlangen die Arme umeinander und schmiegten sich zusammen, voll Begierde, zusammenzuwachsen. . . .[30]

Da erbarmte sich Zeus und schuf auf andere Weise Abhilfe, indem er ihre Schamteile nach vorn versetzte; . . .

Diese Verlegung nach vorn und die damit verbundene Erzeugung ineinander durch das Männliche in dem Weiblichen bewerkstelligte er

[30] So wird auch die Homosexualität beschrieben. Die Wesen, die nur Männer waren, suchen Männer; die nur Frauen waren, suchen Frauen.

> in folgender Absicht: wenn bei der Umarmung ein Mann auf ein Weib träfe, so sollte zugleich eine Zeugung erfolgen zur Fortpflanzung des Geschlechts; . . .
>
> Jeder von uns ist daher nur das Halbstück eines Menschen, weil wir, gespalten wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Jeder sucht demnach beständig das ihm entsprechende Gegenstück.[31]

Die Entzweiung des ursprünglich androgynen Menschen ist als Thema weitverbreitet, wohl nicht nur, weil sich Sagen unter entsprechend günstigen Umständen weit verbreiten, sondern weil sie eine Urahnung vieler Völker und Zeiten, eine weitverbreitete menschliche Sehnsucht formulieren. Einige Beispiele hierzu:

Das erste aus den indischen „Upanishaden":

> Am Anfang gab es nichts außer dem Selbst, in Form eines Menschen.
> Aber das Selbst fühlte sich nicht glücklich in der Leere und wünschte sich ein Zweites.
> Da teilte sich das Selbst in zwei und daraus entstanden Mann und Frau.
> Wir zwei sind daher, jedes von uns, wie die Hälfte einer Muschel.
> Er umarmte sie, und die Menschheit war geboren.[32]

Ein ähnliches Wissen mag im alten Orient auch vorhanden gewesen sein, denn so kann der hethitische Kumarbi-Mythos, der aus einem wesentlich älteren hurrischen Text übersetzt wurde, gedeutet werden.

> Als die Götter noch um das Königtum im Himmel stritten, diente der Gott Kumarbi als Mundschenk bei Gottkönig Anu. Im neunten Jahr kam es zu einem Machtkampf zwischen beiden Göttern. Im Kampf biß Kumarbi dem Gott Anu die Genitalien ab und seine „Mannheit vermischte sich in Kumarbis Innerem wie Bronze (mit Zinn). Zuerst freute sich Kumarbi darüber. Dann aber vernahm er Anu's Worte: „Freue dich (aber) über dein Inneres nicht; (denn) in dein Inneres habe ich eine Last gelegt. Erstens habe ich dich mit dem ehrwürdigen Wettergott geschwängert. Zweitens habe ich dich mit dem unwiderstehlichen Fluß Aranzach geschwängert. Drittens habe ich dich mit dem ehrwürdigen Taschmischu geschwängert. (Dazu noch) drei furchtbare Götter habe ich in dein Inneres als Last gelegt." . . .
>
> Das Ende der Geschichte ist abgebrochen, aber so viel ist klar, daß Kumarbi die Gottheiten geboren hat.[33]

---

[31] Platon, Das Gastmahl. Übersetzt und erläutert von O. Apelt, (2. Aufl. neubearb. v. A. Capelle), 1960, 49–55 (14d–16e/14.189–16.192).

[32] A. Hillebrandt, Upanishaden. Indische Weisheit, Verl. Eugen Diederichs, 1958, 53 (ausführlicher). A.T. Mann/J. Lyle, Mystische Sexualität, 1996, 60 (Zitat).

[33] A. Ünal, Der Mythos vom Königtum der Götter und Kumarbi, CTH 344, in: Hecker et al., 828 ff. (Zitat). S.a. V. Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, 1982, 132.

Der Rest dieser Vorstellung läßt sich auch in der sumerischen Sage von „Enki und Ninḫursaĝa“ (s.a. S. 150), deren Text recht fragmentarisch erhalten ist, erahnen.

> Gott Enki schwängert in wilder Reihenfolge verschiedene Göttinnen. Eine von ihnen wischt sich seine Spermien ab und gibt sie in die Erde. Daraus entstehen verschiedene Planzen. Gott Enki erblickt sie, nascht neugierig von ihnen, gibt jeder ihre Bestimmung, denn er hat ihr Wesen erkannt, und wird, da sie von seinen Spermien sind, von ihnen schwanger. Da er als Mann aber nicht gebären kann, hilft ihm die Göttin Ninḫursaĝa dabei. Sie nimmt ihn in den Arm und gebiert an seiner Stelle, aus jedem der acht Körperteile, der ihn schmerzt, eine Gottheit.[34]

Aus Ägypten liegt eine vergleichbare Anschauung vor.

> Der erste Gott war der Ur-Schöpfergott Atum, der sich aus dem Urgewässer erhebt. Er ist noch Mann und Frau, Vater und Mutter zugleich. Durch Selbstbegattung befruchtet er sich selbst und speit das erste göttliche Paar aus. Die Trennung von Männlich und Weiblich war vollzogen.[35]

Auch Paulus schreibt nach seiner 2. Missionsreise in seinem ersten Brief an die Korinther Christengemeinde zw. 53 und 55 n.Chr. (1. Paulin. Brief an die Korinther, 11,11–12).

> Wie Gott aus Sich Selbst die ganzheitlichen Seelen entließ, so entließ eine jede Seele aus sich selbst heraus eine andere durch Selbstteilung, um Gesellschaft zu haben.

Wie die Menschen dieser frühen Zeit zu dieser Aussage kamen, läßt sich für uns nicht nachvollziehen. Tatsächlich aber erleben auch wir heutigen Menschen bei Trennung, vor allem durch Tod oder in der Sehnsucht nach dem geliebten Menschen, gleichermaßen in geradezu körperlichem Schmerz, „als ob die andere Hälfte von uns fehlt.“ So der Ausspruch, der in diesen Fällen häufig von Männern und Frauen zu hören ist.

Allgemein wird bei der emotionalen Liebe unterschieden zwischen menschlicher Wärme, Sympathie in verschiedener Intensität bis hin zur Freundschaft, Verliebtheit und echter Liebe. Für letztere werden

---

[34] Römer a.O., s. Anm. 6, 363 ff.
[35] Grimal a.O., 44. Neumann a.O., 28.

weitere Begriffe, wie emotionale oder romantische Liebe, aber auch seelische Liebe verwendet. Möglicherweise gibt es aber einen graduellen Unterschied zwischen emotionaler/romantischer und seelischer Liebe. Dieser Unterschied wird hier nicht gemacht. Beim Verliebtsein ist der Betroffene auf seine eigenen Projektionen, eigenen Erwartungen und Phantasien gerichtet – also egozentrisch an sich orientiert. Bei der Liebe wird der Partner gesehen, so Dostojewski, „wie Gott ihn oder sie gemeint haben könnte." Dies schließt auch die Unvollkommenheit ein. So besteht die echte Liebe im Respektieren, Wertschätzen und Verstehen des anderen, darin, ihn auch als eigenständiges Individuum zu sehen, auf seine Wünsche einzugehen, sich ihm wohlgesonnen und zärtlich zuzuwenden und den eigenen Egoismus aufzugeben. Es ist eine bejahende ganzheitliche Teilnahme am Sein und Leben des Partners. Aber nicht im altruistischen Sinne, sondern durchaus egoistisch, denn das Glück des Partners ist von eigenem Interesse.[36]

In den Überlieferungen der neuassyrischen und neubabylonischen Zeit klingt dies alles erst zaghaft und eher indirekt an. Die Schilderung der Liebe ist noch vage. Nur aus den Taten und Verhaltensweisen lassen sich Rückschlüsse auf ihr Vorhandensein schließen. Das wichtigste Beispiel hierfür ist die Anlage der „Hängenden Gärten" aus Liebe zu einer Frau. Man versuchte der geliebten Person eine Freude zu machen, ihre Wünsche zu erfüllen und sie so zu respektieren. In der achaemenidischen Zeit sind die großen Liebesbeziehungen in der Literatur Einzelerlebnisse von Paaren, in durchaus glaubhaftem Zusammenhang. Bei den Arsakiden wird die Suche nach der großen Liebe zu einem „Massenphänomen", wohl der städtischen Bevölkerung. In der sasanidischen Zeit unterscheiden wir zwischen Volkssagen, die einige wenige Geschehnisse aus dem Leben einzelner Liebespaare schildern, und der Hofdichtung, die schon ein reflektiertes, differenziertes Verhältnis zu Liebe und Sexualität zeigt. Die Liebesdichtung der sasanidischen Zeit hat dann noch Nachklänge, die eine Verherrlichung der emotionalen Liebe in ihren verschiedenen Erscheinungsformen zeigen.

---

[36] Frei nach: Walster/Walster a.O., s. Anm. 4. Branden a.O., s. Anm. 21, S. 250. P. Lauster, Liebe. Psychologie eines Phänomens, 1980 (Tb 1995), 17 ff. V. Kast, Liebe im Märchen, 2. Aufl. 1992, 49. Dies. a.O., s. Anm. 13, 15.

Vertreter und Wegbereiter dieser emotionalen Liebe sind Helden. Auf der männlichen Seite sind es Krieger, Feldherren und Könige, auf der weiblichen Seite Prinzessinnen, Königinnen oder hochgestellte Frauen. Nach E. Neumann ist der Held in der Sage und Dichtung der Vorreiter/Wegbereiter für den Mann – die Prinzessin oder Königin für die Frau. Sie leben vorbildlich eine psychische Entwicklung vor, welche die breite Masse der Leser und Zuhörer noch nicht erreicht hat, aber erreichen möchte. Sie sind somit schon einen Schritt weiter in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und bieten dadurch Reifungsvorbilder und Identifizierungsmöglichkeiten.[37] In der achaemenidischen und den folgenden Zeiten geht diese Entwicklung weiter. Nach J. Lee gibt es verschiedene „Stile" der emotionalen Liebe. Es ist die von ihm als Manie (abgeleitet von griech. theia mania, von den Göttern gesandter Wahnsinn) bezeichnete Form, die Stoff für die Dichtung ist, da sie voller tiefster Gefühle ist, der Nährboden für höchstes Glück und tiefstes Unglück. Dies zu hören oder zu lesen ergreift Zuhörer wie Leser zu allen Zeiten.[38] Geschildert werden Liebesbeziehungen zwischen gleichberechtigten, offenbar psychisch erwachsenen Partnern. Sie wollen den persönlich zu ihnen passenden, individuellen Liebespartner, sind willens, für ihn/um ihn zu kämpfen und ihn glücklich zu machen. Er wird als Ergänzung der eigenen Persönlichkeit erlebt. Liebe ist ihnen eine Einheit von Körper und Seele. Sie wird zum Schicksal.

Mit Beginn der Individualität in der achaemenidischen Zeit, einem Prozeß, der parallel läuft mit vergleichbaren Strömungen in Griechenland und Israel, beginnend im ca. 7. Jh.v.Chr.,[39] nimmt auch die Individualität in der Partnerbeziehung zu – gesucht wird der individuell passende Partner für die emotionale Liebe. Zu ihr gehört die Treue. In der achaemenidischen Zeit ist sie noch nicht so ausgeprägt in der Dichtung (pos. Beispiel: Abradatas und Pantheia), in der Literatur der hellenistischen und parthischen Zeit aber wird sie ein wichtiges Thema der Liebesdichtung. Liebe – Sexualität – Treue verschmelzenen jetzt zu einer unlöslichen Einheit.

Damit kommen wir zu der uralten Frage, ob der Mensch von Natur aus monogam ist oder nicht. Während die Biologen dies eher

[37] Neumann a.O., s. Anm. 2.
[38] J. Lee, zit. n. Walster/Walster a.O., s. Anm. 4, 59 ff.
[39] B. Halpern, Sybil, or the Two Nations?, in: J.S. Cooper/G.M. Schwartz, The study of the ancient Near East in the Twenty-First Century, 1996, 291 ff., bes. 304 ff.

verneinen, meinen die Psychologen, Soziologen und Völkerkundler aufgrund von Vergleichen, eher eine Tendenz dazu beobachtet zu haben. Wie dem auch sei – ob angeboren oder anerzogen –, alle menschlichen Gruppen haben das Zusammenleben von Mann und Frau geregelt. Es entsprach einer Notwendigkeit, um ein Überleben der Gruppe zu ermöglichen. Inzestschranken für Familienmitglieder, Clan-, Totem-, Stammesgenossen u.ä., die nur aufgrund religiöser Vorstellungen durchbrochen werden konnten, wurden zuerst aufgestellt, dann (oder zugleich) folgten auch Regeln für den Umgang zwischen dem einzelnen Mann und der einzelnen Frau ganz allgemein. Abgesehen davon, wie weit diese Regeln tatsächlich eingehalten wurden, sie existierten als äußerer Rahmen, um Sicherheit und Ordnung im Zusammenleben der Geschlechter zu garantieren.

Wie aber sah es in den Menschen aus? Die Helden, und als ihr Repräsentant Gilgameš, wehren sich gegen die Launenhaftigkeit der Göttin Inanna/Ištar. Sie ist nicht treu und kann es nicht sein. Auf ihre Zuneigung ist kein Verlaß, man kann keine Zukunft darauf aufbauen. Dies ist es, was den Helden Gilgameš erzürnt und was er der Göttin, als sie um ihn wirbt, vorwirft.

> [Wie ging's mir wohl, wenn] ich zur Frau dich nähme!
> [Ein Ofen bist du, der nicht wärmt] bei Kälte,
> Ein gegen Zug und Wind untauglich Tor,
> Bist ein Palast, der niederschmeißt die Mannen,
> Ein Elefant(?) . . . ihrer Decke,
> Bist Erdpech, das besudelt, [wer es anfaßt],
> Ein Wasserschlauch, der seinen Träger [näßt],
> Bist Kalkstein, der die Mauer(fugen) sprengt,
> Ein Sturmbock, [hergeführt aus(?)] Feindesland,
> Ein Schuh, der seines Trägers (Füße) beißt(?)!
> Wo ist der Buhle, [den du] treu [gehegt]?[40]

Man erschrickt zunächst förmlich über diese lästernden Worte des Helden. Dann aber, wenn man sie auf sich wirken läßt, erkennt man hinter ihnen eine tiefe Sehnsucht nach Geborgenheit, Sicherheit, Stabilität in menschlichen Beziehungen, nach festen, dauerhaften und verläßlichen Gefühlen, die wärmen. Modern formuliert würden wir sagen, der Held äußert den Wunsch geliebt zu werden, angenommen zu werden. Nicht als kurzfristiger Zustand, sondern als dauerhafte Geborgenheit in einer stabilen Zweierbeziehung. Damit drückt er eine

[40] Schmökel a.O., Gilgamesch, 62 f. (Taf. VI, 32 ff.).

allgemein menschliche Sehnsucht aus, die Mann und Frau gemeinsam haben, und, so hat man den Eindruck, je nach Umweltbedingungen unterdrückt oder ausgedrückt und ausgelebt wird. Die einfachen Menschen suchen diese Stabilität ihrer Liebesbeziehungen durch Liebeszauber, die Helden und Heldinnen in der Liebesdichtung durch eine geistige Leistung, durch eine Charakterstärke, die wir Treue nennen, zu erreichen.

Wenn eine „Beziehung reif und durchformt ist, dann weist sie in den allermeisten Fällen auch viele Elemente auf, die uns ermöglichen, in der partnerschaftlichen Intimität einen Ersatz für die mütterliche Geborgenheit, Nestwärme also, zu finden. Nachhausekommen zum Partner bedeutet auch Schutz vor den Widrigkeiten der Umgebung, Eintauchen in Harmonie, Rückkehr in die Symbiose mit dem mütterlichen Schoß. Die ‚echte Liebesbeziehung' wird damit zum Hafen, in dem in begrenztem Ausmaß regressives Verhalten – quasi als Erholung von den Anforderungen an Stabilität, Autonomie und Reife – erlaubt wird, ein Rückfall in die frühkindliche Eltern-Kind-Intimität."[41] Den Menschen wurde dieses Bedürfnis nach Geborgenheit in unruhigen Zeiten offenbar immer wichtiger. Darum wird der Bruch der Treue dann auch so hart vom Partner empfunden. Verschiedene Gefühle treffen zusammen: Verlassenheitsangst, das Gefühl belogen worden zu sein, weil die Liebesworte wohl nicht ehrlich gemeint waren, Minderwertigkeitsgefühle, weil der neue Partner des Ungetreuen wohl besser sein muß, Neid auf das Glück der Partners, Angst, die eigene Identität zu verlieren, weil man sich als Teil des Partners empfand, Trauer um ein zerbrochenes Glück bzw. den Träumen davon, Verlust der Macht über den Partner, Eifersucht, Furcht vor Spott, Scham über die Verletzung der sexuellen Intimsphäre, Enttäuschung über den Partner, weil er die Erwartungen nicht erfüllt hat, Ohnmacht, Angst vor der Zukunft.[42]

Gründe für die Untreue waren auch schon damals sicherlich bekannt. Ob man bedachte, daß es auch recht banale Gründe für die Treue gibt, wie Gewöhnung, Feigheit, Bequemlichkeit, Mangel an Gelegenheit, Abwägen von Vorteilen, ist nicht bekannt. Damals sah man wohl eher in der Treue die erstrebenswerte Kulturleistung der Psyche. Die großen Liebespaare leben dem lesenden und/oder zuhörenden

[41] Joachim a.O., 284.
[42] Joachim, ebenda, 303 ff.

Publikum, wohl eher einer wohlhabenden und gebildeten Schicht, deren Träume, Wünsche und Sehnsüchte vor. Männer wie Frauen können sich offenbar mit den Helden und Heldinnen identifizieren, anders ist die Beliebtheit dieses Unterhaltungsstoffes nicht zu erklären. Es muß aber noch weitere Gründe für diese Beliebtheit geben. Wieder sind mehrere Deutungen möglich. Hinter den Abenteuern, welche die Liebenden zu bestehen haben, stehen sicherlich in irgendeiner Form, zumindest teilweise, wahre Begebenheiten aus dem höfischen und ritterlichen Leben längst vergangener Zeiten. Zu allen Zeiten interessierten sich die unteren Schichten für das Leben der oberen und hofften durch diese Geschichten einen Blick in deren Welt zu erhaschen. Aus literarischer Sicht handelt es sich bei der Aneinanderreihung aufregender Motive um ein Mittel der Spannungssteigerung für die Leser. Menschlich gesehen, und das ist bekannt, tragen Hindernisse, Ängste, Ungewißheit zur Entwicklung einer leidenschaftlichen Liebe geradezu bei – andererseits gilt das Überwinden dieser Hindernisse auch als Zeichen einer großen Liebe, einer Liebe, wie die Leser/innen erfahren, die durch NICHTS zerstört werden kann. Aus psychologischer Sicht sind aber diese Abenteuer anders zu deuten. Der Held, in der patriarchalisch orientierten Literatur ist er es, muß um seine Liebe kämpfen, Mühen auf sich nehmen. Obwohl die Frauen auch tapfer sind, steht doch er im Vordergrund. So der äußere Rahmen. Aber dieser steht stellvertretend für einen inneren, psychischen Kampf. Hat der Mann sich während seiner Kindheit von der Mutter bzw. weiblicher Betreuung nach teilweise schmerzlichen Prozessen gelöst (s. S. 42), hat Mechanismen von Distanz, Kontrolle, Macht, Sachlichkeit entwickelt, so muß er, um „erwachsen zu werden", sich wieder der Liebe zu einer Frau zuwenden. Diese psychische Entwicklung aber empfindet der männliche Reifende als eine Strecke voller persönlich empfundener „Gefahren und Ängste", die überwunden werden müssen, und als psychisches, inneres Abenteuer, das es zu bestehen gilt. Die glückliche Vereinigung der beiden Liebenden ist dann ein Zeichen der gelungenen persönlichen Reifung. Für die Frau ist es angenehm zu lesen, wie der Held um die Liebe kämpft, träumt doch auch jede Leserin/Zuhörerin davon, einem Manne zu begegnen, der es derartig „ernst" mit seiner Liebe zur ihr meint. Einen Mann, der in ihr Leben einbricht und sie mit seiner Liebe davonträgt, einer Liebe, die ein Leben dauert und alle Hürden überwindet. Grundsätzlich entsprechen diese Schilderungen nicht ganz der Psyche der Frauen, aber in einer patriarchalischen

Gesellschaft dienen sie ihrer Sozialisation – und im übrigen sind viele der beschriebenen Heldinnen durchaus als aktiv und tapfer zu bezeichnen, weshalb sich auch die aktive Frau, die im Patriarchat besonders unterdrückt wird, ohne Schwierigkeiten mit ihnen identifizieren kann. Für beide Geschlechter aber erfüllt sich in diesen Geschichten der Wunschtraum vom idealen Partner. Alle Menschen träumen, nachdem sie nach der Kleinkinder- und Kinderzeit die starke Beziehung zur Mutter bzw. Pflegeperson verloren haben, diese zurückzugewinnen in Form des idealen Partners. Den Helden in den Romanen ist dies gelungen, und so befriedigt ihr Schicksal die Sehnsüchte der Leser/innen und Zuhörer/innen.

Erst in der nachsasanidischen Dichtung, die aber Motive der sasanidischen Zeit aufgreift, wird dann die emotionale Liebe sogar wichtiger und findet ihren absoluten Höhepunkt in der Dichtung von „Leila und Madschnun". Diese Überbetonung der seelischen Liebe bis hin zur ausschließlich geistigen Verehrung des geliebten Partners ist wohl vergleichbar mit der in der europäischen Minnedichtung. Und seltsam, diese mystische bzw. seelische Liebe in ihrer Vollkommenheit läßt den Menschen fliehen und Zuflucht und Geborgenheit bei den Tieren der Wildnis finden. Und so schließt sich der Kreis. Enkidu, der Mann, der mit den Tieren der Wildnis lebte und aus der Wildnis kam, wird erst Mensch durch die Liebe, hier im Sinne von Sexualität, und die Tiere fliehen dann vor ihm. Madschnun in seiner ohne sexuelle Begierde reinen seelischen Liebe flieht vor den Menschen, und die Tiere der Wildnis suchen seine Nähe und werden in seiner Gegenwart friedfertig. Diese Parallelität zwischen der ältesten Dichtung über die Liebe und der letzten der altorientalischen Welt fällt mir auf, ohne daß ich sie zu deuten vermag. Vielleicht könnte man sagen, die Tiere weichen vor Enkidu zurück, da er durch seine gelebte Sexualität Teil der Menschheit geworden ist. Dahinter steht wohl auch der Gedanke, daß Sexualität mit Tieren außerhalb der sozialen Normen steht. Madschnun hingegen, durch seine platonische, allumfassende vergeistigte Liebe, die ihn außerhalb der menschlichen Gesellschaft bringt, zieht die Tiere wieder an.[43]

Diese vergeistigte, platonische Liebe geht nach allgemeiner Ansicht auf arabischen Einfluß zurück (s. S. 121). Die Araber unterschieden

[43] Die Anregung zu dieser Deutung kam freundlicherweise von Prof. B. Halpern, Penn State University.

Abb. 6.2 Leila und Madschnun

zwischen verschiedenen Arten der Liebe. Die hier beschriebene vergeistigte, „reine", weil ohne sexuelle Wünsche, allein auf der Seelenkraft beruhende „echte" Liebe ist die 'udritische Liebe. Sie wird benannt nach dem im nördlichen Hiğāz lebenden Stamm der Banū 'Udra. „Diese Liebe verkörpert eine konventionelle Auffassung der Beziehungen der beiden Geschlechter zueinander, gekennzeichnet durch Sentimentalität und Spiritualisierung. Diese Liebesauffassung, die in der arabischen Literatur eine immer größere Bedeutung erlangt hat, hat nicht die junge Liebe, die zur Ehe führt oder in der Ehe sich erfüllt, zum Gegenstand, sondern betrachtet sie von vornherein als eine Sehnsucht, die keine Erfüllung im Diesseits findet oder finden kann. Deshalb ist der Liebestod eine zwingende Konsequenz aus dieser Liebe. Die Trennung, das wichtigste Motiv der 'udritischen Liebe, ist eine unmittelbare Folge der bestehenden Gesellschaftsordnung und leitet sich aus der Tatsache ab, daß sich zwischen den Angehörigen der arabischen Stämme zur Trockenzeit, während der sie an bestimmten Weideplätzen zusammenkamen, persönliche Beziehungen anknüpften, die dann, wenn die Regenzeit begann und die Stämme wieder auseinanderzogen, notwendigerweise abgebrochen werden mußten. Die individuelle Liebe fand auf diese Weise keine Erfüllung und scheiterte an den gesellschaftlichen Banden der herrschenden Stammesordnung."[44] Obwohl Madschnun nicht zum Beduinenstamm der Banū 'Udra gehörte, ist er ein bekannter Vertreter dieser Liebe geworden.

Als Ausdruck dieser voll vergeistigten Liebe kann sicher folgender Vers als Beispiel gelten.

> Würde mir der Kopf, weil ich sie liebe, abgeschlagen,
> fiele er, so groß ist meine Liebe, rasch zu ihr.[45]

Diese Form der Liebe fand, ausgehend von der arabischen Literatur, über Spanien und Südfrankreich durch die Troubadoure und den Minnegesang ab ca. 1000 n.Chr. im europäischen Hofleben Eingang. Sie gilt als Zeichen für den Beginn der romantischen (psychischen, seelischen, emotionalen) Liebe in Europa. Bis die sich als allgemein anerkannte Glückserwartung in diesem Jahrhundert durchgesetzt hat, dauerte es Jahrhunderte.

---

[44] Ibn al-Waššā', Das Buch des buntbestickten Kleides, aus dem Arab. übersetzt u. herausg. v. D. Bellmann, 1984, Bd. 3, 25.

[45] Abu l-Faradsch, Und der Kalif beschenkte ihn reichlich. Auszüge aus dem „Buch der Lieder". Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von G. Rotter, 1977, 52.

Insofern beweist die europäische Entwicklung hin zur romantischen Liebe die Richtigkeit meiner Deutung der altorientalische Verhältnisse.

Sexualität, Liebe und Ehe waren lange in Europa drei Bereiche, die nicht unbedingt zusammengehörten. Eine romantische Liebe gar als Ideal und Ausgangspunkt für eine Ehe war lange Zeit unbekannt, wurde weder erhofft noch erwartet. So ist die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau Teil der Evolutionsgeschichte des menschlichen Bewußtseins und spielt sich in den verschiedenen Ländern und Kulturen unterschiedlich ab.

Ursprünglich mag es tiefere Beziehungen zwischen einzelnen Männern und Frauen gegeben haben, denn auch im Tierreich läßt sich dergleichen zwischen männlichen und weiblichen Tieren beobachten. Dann, mit der Zunahme der Bedeutung des Horden- und Stammeslebens, wurde der Einzelne immer unwichtiger. Nicht primär Sympathie und Zuneigung, sondern wirtschaftliche Erwägungen wurden die treibende Kraft für die Familiengründung. Weder Griechen noch Römer kannten, im modernen Sinne, die romantische Liebe im Zusammenhang mit Ehe. Auch der Minnedienst kannte sie nicht. Er bestand in einer vergeistigten Liebe zwischen einem Mann und der Ehefrau eines anderen. Erst ab der Renaissance beginnt eine Änderung. Die Kultur wird immer weltlicher, und eine Mittelschicht entwickelt sich, die langsam beginnt, so aus der Literatur dieser Zeit zu schließen, die Liebe als Vorbedingung der Ehe zu würdigen. Aber die Vorstellung von der romantischen Liebe als allgemein gültigem kulturellem Wert und Idealvoraussetzung der Ehe bildet sich erst im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter der Romantik, ausgehend von den USA und als Folge bzw. im Zusammenhang mit verschiedenen Entwicklungen heraus: Aufhebung der Heiratsbeschränkungen, Bauernbefreiung, Landflucht, Verstädterung, Industrialisierung, zunehmende Berufstätigkeit der Frau und damit ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit, verbesserte Schulbildung für alle, Aufhebung von Stammes- bzw. Landsmannschafts-, Konfessions-, Standes- und Familienbindungen, Aufklärung und Individualismus, Frauenbewegung, wissenschaftliche Erkenntnisse verschiedenster Art.[46]

Einzelschicksale wird es immer, abweichend von dieser Grundtendenz, gegeben haben.

---

[46] Branden a.O., s. Anm. 21, S. 17 ff. Johnson a.O., S. 65 ff. Hunke a.O., 134 ff.

c) *Rolle der Frau/des Weiblichen in dieser Dichtung*

War der Mann, weil in der Dichtung im Vordergrund stehend, bisher im Blickpunkt der Betrachtungen, so soll und muß nun den beschriebenen Frauen Augenmerk geschenkt werden.

Die westlichen Leser und Leserinnen der altorientalischen Liebesdichtung überrascht die insgesamt starke Stellung der Frau. Zunächst sind es Göttinnen und die mit ihnen verbundenen Priesterinnen, ab dem 1. Jahrtausend v.Chr. sind es Königinnen und Prinzessinnen. Noch später, in den sasanidischen Sagen, kommen vereinzelt Sklavinnen hinzu. Aber wie agieren sie? Aus heutiger Sicht würde man sagen: selbständig, selbstverantwortlich, vernünftig, be- und durchdacht, ja sogar geduldig und weise, vorausschauend und -planend. Auch bei den Nebenpersonen finden wir tatkräftige, selbstbewußte, selbstlose, hilfsbereite, verschwiegene, treue und weise Frauen in Form von Müttern, Schwestern, Ehefrauen und Dienerinnen. Natürlich gibt es auch faule, falsche, feige Frauen in den Nebenrollen, wie im wahren Leben auch, aber meines Erachten sind diese insgesamt weniger dominierend in der Dichtung als die anderen. Leila bildet in ihrer passiven Leidensrolle geradezu eine Ausnahme.

Woher mag dies kommen? In der ältesten Dichtung hängt es klar mit der dominanten Rolle der Göttinnen, besonders der Göttin Inanna/Ištar, und ihre Priesterinnen zusammen. Diese Dominanz wird heute allgemein gedeutet als Hinweis auf eine matriarchalische Gesellschaftsstruktur. Und tatsächlich entspricht die Geschichte zwischen Enkidu und der Dirne (s. S. 15 und 156) den Beziehungsphantasien reifer Frauen. Auch in etlichen Liebesdichtungen sahen wir Hinweise auf Dichterinnen (s. S. 17 und 21). Wie aber sah das Leben der Großen Göttin Inanna/Innin/Ištar als Frau aus? Erst wird sie vergewaltigt, d.h. ist Opfer sexueller Ausbeutung (s. S. 6), dann muß sie eine große Enttäuschung überwinden, weil Dumuzi/Tammuz nicht über ihr Wegbleiben trauert (s. S. 11), dann muß sie den Schmerz der Ablehnung ertragen, da Gilgameš (und in den anderen Sagen mit ihm vergleichbare Helden) ihre Werbung ablehnt (s. S. 39), und letztendlich muß sie den Spott durch die Worte Enkidus (s. S. 40) hinnehmen. So zeigt sich uns in ihrer Gestalt ein Frauenschicksal, das all das, was die selbständige Frau in einer Gesellschaft, die patriarchalisch geprägt ist, erleiden mußte und muß. Zwar ist die Göttin in der Literatur auch die Tochter, Geliebte, Schwiegertochter und wohl auch Mutter, aber die Passagen ihrer Enttäuschungen und Demütigungen nehmen hervorragende Plätze in der Dichtung ein.

Auch der Göttin Ereškigal, der Schwester Inannas, ergeht es nicht besser. Sie muß erleben, wie ihr Vertrauen und ihre Hingabe von Anfang an gezielt vom Partner für andere Zwecke ausgenutzt wurde. Und die junge Göttin Ninlil muß neben der Vergewaltigung noch Verleumdung ertragen. Damit werden die Göttinnen zu Vorbildern der Frauen, insofern, als auch sie Enttäuschungen mit Männern zu ertragen haben, lernen müssen zu ertragen. So waren sie es, die den Preis für die männliche Entwicklung zur Selbständigkeit in diesem gesellschaftlichen Stadium zahlen mußten. Diese Schlußfolgerung drängt sich schnell auf. Doch muß vorsichtiger argumentiert werden. Auf dieser frühen Bewußtseinsstufe war allen Menschen, ob Mann, ob Frau, gemeinsam eine große Abhängigkeit und Angst vor geistigen Mächten. Die vielen erhaltenen Zaubersprüche und magischen Zeichen zeugen davon. Die ersten, die sich daraus befreiten, waren die Helden. Da sie besonders kämpferische Männer waren, bezog ihr Kampf auch gleich den der Unabhängigkeit von den Frauen mit ein, ging auf deren Kosten. Trotzdem hatten auch sie Gewinn an der sich verändernden Bewußtseins- und Gefühlslage.[47] Als die sich in der neuassyrischen Zeit durchgesetzt hatte (s. S. 43 f.), treten (folgerichtig) Königinnen und Prinzessinnen in den Mittelpunkt der Geschichten. Es ist, als ob, nachdem sich das Patriarchat endgültig durchgesetzt hat in seiner Unterdrückung der Frau und seiner Förderung der Selbständigkeit des Mannes, eine Sehnsucht, vielleicht sogar Rückbesinnung bei Männern und Frauen auf eine starke, zumindest ebenbürtige Frau die Literaturszene bewegt. Die Antwort kommt in Form von Königinnen und Prinzessinnen. Sie, nicht mehr Göttinnen sind von jetzt ab die Heldinnen in den Geschichten. Dies mag mit einem möglichen Einfluß aus dem ostiranischen Raum und den Steppenvölkern zusammen hängen. Solche mit Pfeil und Bogen und zu Pferd kämpfenden Frauen gab es aber auch später noch. So erzählt z.B. F. Stark, daß ihr auf ihren Reisen durch Iran (Luristan) Anfang dieses Jahrhunderts von mehreren derartigen Frauen, die ca. um die Jahrhundertwende gelebt hatten, berichtet wurde. Und wird nicht von 'A'ischa, einer der späteren Frauen des Propheten Mohammed, überliefert, daß sie nicht nur mit den Gefährten des

[47] Vergleichbar in gewissem Maße mit der Frauenbewegung im 19. und 20. Jahrhundert in Europa. Besonders kämpferische, starke Frauen brachten sie in Bewegung. Rechte und Möglichkeiten der Männer wurden damit begrenzt. Im Endeffekt zogen aber, zwar in unterschiedlichen Bereichen, Männer und Frauen Gewinn aus der Bewegung.

Propheten diskutierte, sondern im Jahre 656 sogar an einer Schlacht teilnahm? Auch aus der älteren orientalischen Zeit sind starke, aktive Frauen historisch belegt. Herodot (I. 214) berichtet, daß Kyros II. im Kampf gegen die Königin der Massageten umkam. Im Zweistromland war es, neben den bereits vorne erwähnten assyrischen Königinnen Šammuramat und Naqīja-Zakûtu, noch Königin Adad-guppi, die Mutter König Nabonids von Babylonien. Auch von den Hethitern sind etliche tüchtige Königinnen als Gattinnen und Mütter bekannt, ebenso aus dem syrisch-palästinensisch-phönikischen Raum. In den Annalen der assyrischen Könige werden zudem arabische Königinnen genannt, die besiegt worden waren, mit denen man Kontakte verschiedenster Art pflegte, die Tribut zahlen mußten.[48]

Diesen starken Frauengestalten konnte in der Literatur ein Denkmal gesetzt werden, denn sie erfüllen dort mehrere Funktionen. Es muß im Dispositionsgefüge des Mannes und der Frau eine Bereitschaft zur Akzeptanz derartiger Frauengestalten vorhanden sein. Beim Manne beschrieb ich schon, daß der „reife" Mann, d.h. der, der sich nichts mehr beweisen muß, sich nach einer gleichwertigen Partnerin sehnt, um seinem Herzen Ruhe zu geben. Kann zunächst ein leeres Herz durch Macht kompensiert werden, so sehnt sich ein Herz, nachdem das Macht- und Dominanzstreben befriedigt ist, offenbar doch nach der emotionalen Liebe. Die überwiegend erotische Liebe reicht ihm nicht mehr. Dieser Sinneswandel ist auch entwicklungspsychologisch zu erklären. Der Mann, in jungen Jahren, interessiert sich im allgemeinen mehr für die Sexualität, ist gefühlsmäßig nicht so interessiert. Erst mit zunehmendem Alter nimmt bei ihm auch das Interesse an gefühlsmäßiger Bindung zu. Insofern paßt zum aktiven und reifen Mann, hier in Form der Helden, die aktive, reife Frau, hier in Form der Königinnen und Prinzessinen. Sie spiegeln somit seine Wunschvorstellungen wieder und helfen den Frauen bei der eigenen Ich-Findung. Andererseits sind sie für die männlichen Leser/Hörer ein Symbol für das Weibliche in ihrer Seele. „Jung hat herausgefunden, daß die Seele zweigeschlechtlich ist: besteht sowohl aus männlichen wie auch aus weiblichen Komponenten. . . . Jeder von uns muß beide Seiten der Psyche entwickeln, um ein ganzer Mann oder eine ganze Frau zu werden."[49] Bei der Entwicklung seiner inneren Weiblichkeit kann

[48] A. Schimmel, Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam, 1995, 24. Pettinato a.O., Semiramis, 210 ff. Mandel a.O., 30 ff. D.O. Edzard, Assyrien und seine Nachbarländer, in: Die Altorientalischen Reiche III. Die erste Hälfte des 1. Jahrtausends, Fischer Weltgeschichte Bd. 4, 1967, 54.

[49] Johnson a.O., S. 35 ff.

die starke Frau in der Dichtung dem Mann Hilfe und Anregung sein. Mußte er ab der ödipalen Phase seine weibliche Seite unterdrücken und ablehnen (s. S. 42 und 173), so muß er, um ein ganzer Mann zu werden, ab dem Jugendalter sie wieder zu akzeptieren lernen. Sich für die unvermeidliche Ablösung von der Mutter und einen Verzicht auf die ganzheitliche Primärbeziehung nur mit einer Partialbefriedigung zu entschädigen, reicht dem „erwachsenen" Mann nicht für ein ganzes Leben. An den starken und vor allem kämpferischen Frauen kann er einerseits seine Frauenangst und -feindseligkeit abreagieren, andererseits, da sie fast durchwegs positiv beschrieben sind und Symbole doppeldeutig sind, auch überwinden lernen. Und beim Überwinden helfen ihm diese Frauengestalten. Überschauen wir die dargestellten Frauen, so fällt auf, daß sie es sind, die in der Regel mit Vernunft, Durchblick, Geduld, aber auch Unbeugsamkeit dem Helden helfen, seine Liebesfähigkeit zu entfalten. Bei „Zarinaia und Stryangaios" (s. S. 77) ist die Frau, obwohl es sich um eine unglückliche Liebe handelt, die vernünftigere. Auch das „Schahnameh" (s. S. 127) enthält etliche Episoden, bei denen die Frauen die Situation für beide zum Guten lenken. Bei „Wis und Ramin" (s. S. 124) hinterfragt die Prinzessin mehrmals die Ernsthaftigkeit und Tiefe der Gefühle Ramins ihr gegenüber. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet die Geschichte von „Chosrou und Schirin" (s. S. 132). Es ist die Prinzessin, die König Chosrou zu wahren und tiefen Gefühlen führt. Bei dem schon erwähnten unerwarteten Besuch (s. S. 133) des Königs sagt Schirin zu ihm:

> Daß ich die Tür verschloß, ist angebracht, denn dein unvermutetes Kommen war verfehlt. Da ich allein bin, und du berauscht – wie sollten die Leute nicht Verdacht schöpfen? Du hättest ein paar verständige Alte aussuchen und dieserhalb hersenden, dann mich nach der Sitte der Chosroen zum Thron führen und mir ein frisches Brautgemach bereiten sollen!
>
> ...
>
> Mir scheint, du willst mich mit List so nebenbei genießen wie Zechende ihren Knusperhappen. Mich achtlos wie eine Rose pflücken und wegwerfen, wenn du daran geschnuppert hast?[50]

Insgesamt erscheinen die Frauen in der hier besprochenen Dichtung recht aktiv. Sie haben zwar nicht gerade eine Führungsrolle inne, aber sie sind keine passiven, duldenden Frauen. Allerdings läßt sich ein Wandel feststellen. In der Dichtung bis ans Ende der kassitischen Zeit ist das Bild etwas facettenreicher, auch weil verschiedene Fassungen

[50] Nizami a.O., 223 f.

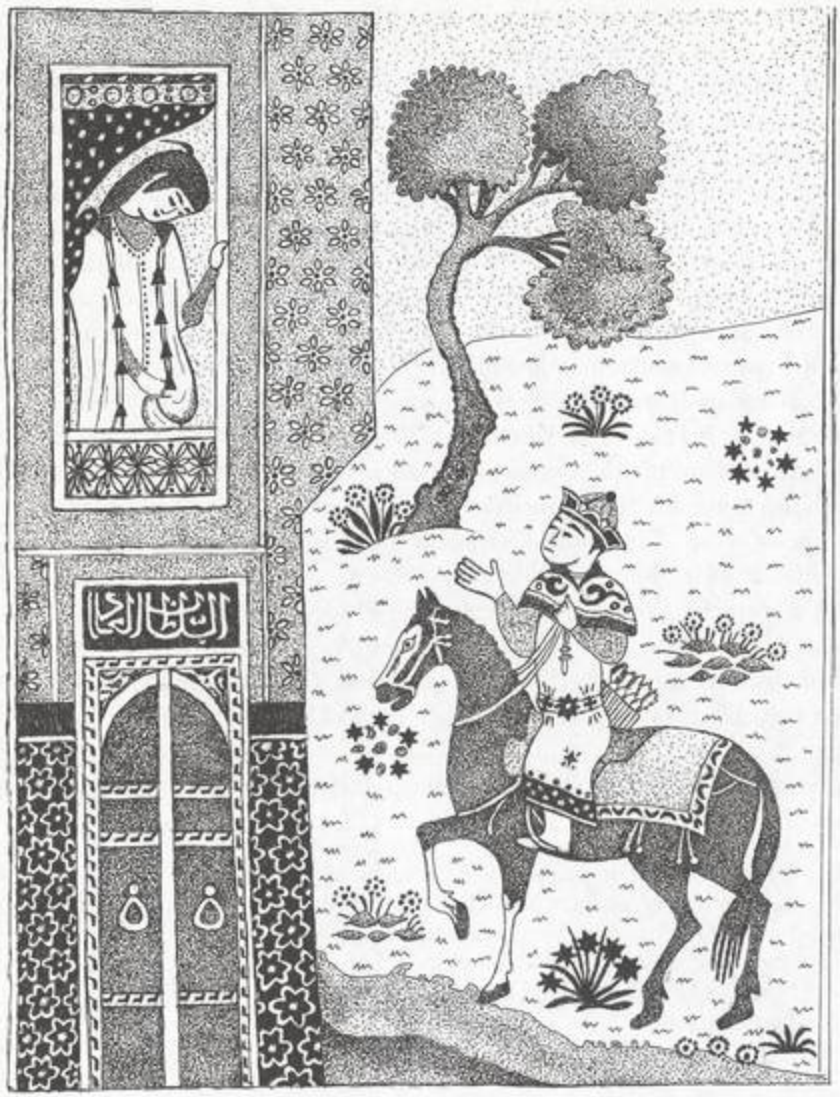


Abb. 6.3 Chosrou und Schirin

der einzelnen Epen aus unterschiedlichen Zeiten und geographischen Räumen vorliegen. Die Göttinnen, als Vertreterinnen der Frauen, zeigen zwar Eigeninitiative, doch fällt bald auf, daß sie von Göttern und Helden dominiert werden. Einerseits leiden sie unter der männlichen Gewalt (s. Enlil und Ninlil, Inanna und der Gärtner, Nergal und Ereškigal, S. 6 ff.), andererseits empfinden sie sich sexuell abhängig von den Männern. Aus dieser Abhängigkeit entsteht ein Buhlen, ein Schmeicheln, ein Locken durch Beschreiben der eigenen körperlichen Vorzüge oder der Stärke des Begehrens und des In-Aussicht-Stellens der Freuden und Belohnungen bei Erfüllung ihrer Wünsche. An ihre Stelle treten auf Erden die Priesterinnen. Letzteres wird als Rest des entwickelten, ausklingenden Matriarchats gewertet. In anderen Erzählungen sind die Göttinnen leicht beeinflußbar durch die Männer/Götter/Helden (s. z.B. Inanna bevorzugt den Landmann, s. S. 33, 158) oder sie hintergehen die männliche Macht mit List und Tücke (s. Inanna, Enki und die Übergabe der Künste, S. 152). Es scheint: je mehr sich der Mann/Held innerlich befreit und mächtiger wird, desto mehr geraten die Göttinnen in dieses beschriebene Verhalten. So sind dies Geschichten von bereits durch das Patriarchat entthronten Göttinnen. Nur manchmal schimmert ihre frühere Macht und Eigenständigkeit durch (s. Enmerkar und der Herr von Aratta, S. 38). In einigen Dichtungen preisen sich zwar die Helden als Geliebten einer Göttin (s. z.B. Sargon, S. 34), aber angesichts der Gesamtdichtung kann dies auch als Eigenlob verstanden werden. Hier liegt ein Widerspruch vor (vgl. S. 33 ff.). Er ergibt sich aus der Perspektive der Betrachtung. Richtet man den Blick auf den Helden, ergibt sich ein anderes Bild als beim Blick auf die Frauen. Diese Widersprüchlichkeit ergibt sich, meines Erachtens, aus dem Zusammentreffen von zwei Gesellschafts- und Bewußtseinsstufen (entwickeltes Matriarchat und das sich durchsetzende Patriarchat)[51] in der Dichtung dieser Zeitspanne: die frühere Macht der Göttin mit dem abhängigen Helden als Überlieferung aus dem entwickelten Matriarchat, die abhängigen Frauen aus dem sich durchsetzenden Patriarchat. Nach modernem, westlichen Verständnis haben sich die Frauen aufgegeben, wurden sich selbst untreu, gaben dem Machthunger des Mannes nach aus einem Bedürfnis nach Harmonie, aus der Notwendigkeit, sich mit den Verhältnissen zu arrangieren. Nach der kassitischen Zeit treten die Frauen

[51] S. Anm. S. 28, Anm. 33.

als Helferinnen bei Heldentaten auf, und noch später ist ihr Schwerpunkt im emotionalen Bereich. Dies gilt für die hochgeborenen Frauen wie für die Sklavinnen. Letztere werden vereinzelt ab der sasanidischen Zeit als große Liebende genannt. Ihre Nennung ist nicht nur als Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse zu verstehen. Einerseits mögen sich solche Situationen tatsächlich abgespielt haben (vgl. Phraates IV. und Musa, S. 106), andererseits steht dahinter, wie in den europäischen Märchen z.B. hinter der Gänsemagd, die Verkörperung des „gemeinen Volkes". Sie sind weniger Reifungsvorbilder wie die Königinnen und Prinzessinnen (vgl. S. 170), sondern eine Identifikationsmöglichkeit, ein Hoffnungsträger für die Masse der Unterdrückten, der Schwachen. Egal welchen Standes, Frauen treten als Helferinnen bei Heldentaten und als Verantwortliche für den emotionalen Bereich in der Liebesbeziehung auf. Und hier liegt auch die Stärke der Frauen: Ehrlichkeit im Gefühlsbereich, Erfahrungen in Umgang mit Gefühlen, Vertrauen in Gefühle. Damit setzen sie der männlichen Stärke in Form von Macht und Dominanz die weibliche entgegen. Und spätestens hier fangen wir an, das Verhalten von einigen der aufgeführten Frauen zu begreifen: Medea (s. S. 99), Artachšīrs Mädchen (s. S. 115) und Naḍîra (s. S. 117). Sie alle waren so liebesstark, so eindeutig in ihrer Liebe, daß sie über Sitte und Brauch, Familien- und Landesbindungen hinweg den Männern ihrer Liebe, ohne Gedanken an eigene Gefährdung, halfen. Ja – noch dramatischer! Einige der Heldinnen beteiligen sich an der Tötung ihrer Brüder. Bei Medea z.B. verfolgt der Bruder sie mit seinen Kriegern auf ihrer Flucht mit Jason. Sie hatte einerseits Angst, in seine Hände zu fallen und bestraft zu werden, andererseits fürchtete sie um Jason. So sah sie in seiner Tötung den einzigen, schmerzlichen Ausweg. Welche Umkehr gegenüber den Schilderungen in der sumerischen Literatur. Dort ist die Schwester Stütze und Hilfe des Bruders, bietet ihm Geborgenheit. Jetzt werden selbst der Bruder und die Herkunftsfamilie verraten um der großen Liebe willen. Diese Ausschließlichkeit ihrer Liebe, die mit diesem Verhalten gezeigt wird, ist Frauen zu eigen und in der Regel etwas, was Männer nicht verstehen, wozu sie nicht willig, nicht fähig sind (?), dem die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht entsprechen und was sie vielleicht sogar ängstigt. Männer kämpfen um und für ihre Liebe, aber sie opfern nicht ALLES dafür. Und in dieser Ausschließlichkeit, genauso wie bei der extremen Machtausübung, liegt die Gefahr der Liebe. Apollonios Rhodios hat dies in seinen Argonautika (IV. 445 ff.) formuliert:

> Schrecklicher Eros, du schlimme, abscheuliche Plage der Menschen! Von dir stammen verderbliche Zwietracht, Stöhnen und Klagen, dazu noch andere endlose Schmerzen, – die <die Menschen> andauernd quälen.

Diese starken Frauengestalten in der Dichtung aber können dem Mann bei der Überwindung seiner Angst vor der Frau helfen. Aber warum hat der Mann Angst vor der starken Frau? Bei den folgenden Überlegungen müssen wir immer bedenken, daß es offenbar hier eine universelle Erscheinung gibt und dann auch zeit- und kulturbedingte sowie individuelle Unterschiede. In der altorientalischen Literatur fällt auf, daß die Götter und Helden eigentlich keine erkennbare Angst vor der Frau zeigen, im Gegenteil, insgesamt scheinen sie mit der gleichstarken Frau durchaus gut auszukommen. Auch Nergal und Dumuzi (s. S. 8 ff.) haben im eigentlichen Sinne keine Angst vor den Göttinnen als Frauen, sondern vor ihrer Rache und der Unterwelt. Worin liegt dann die universelle Erscheinung? Es ist nicht nur, wie die Psychoanalyse meint, wegen der ödipalen Phase, sondern ein Bündel von Ursachen, im biologischen Bereich, im gesellschaftlichen und persönlichen. Im biologischen, weil die Frau Leben gebären (und, so die Angst, auch wieder nehmen)[52] kann. Im gesellschaftlichen Bereich kommen noch Zwänge hinzu. Es sind die hohen Erwartungen von Stärke, Stehvermögen, Durchsetzungskraft, Erfolg und Leistung, die an den Mann gestellt werden, und das Verleugnen von Gefühlen, weil sie als unmännlich gelten. Der „coole" Mann gilt als männlich, Gefühle als weiblich und damit schwächlich. Im Gefühlsbereich bahnt sich zwar in den letzten Jahren langsam ein Wandel an, aber allzu oft gilt noch immer dieses Männlichkeitsideal. Diese Fülle von Ansprüchen nicht zu erfüllen, ängstigt den Mann. Die geistig aktive, sexuell unabhängige und emotional reife Frau ängstigt ihn zusätzlich, da sein Selbstbewußtsein von Erfolg, Mut, geistiger Leistung abhängig ist. Wenn sie genauso erfolgreich und unabhängig ist wie er, dann gefährdet sie sein Selbstvertrauen. Genau das gleiche gilt für die Sexualität. Wenn sie erfahren ist, so stellt sie Ansprüche, kann vergleichen. Damit gefährdet sie wiederum das Selbstwertgefühl des Mannes. Und die emotional reife Frau ängstigt ihn, weil sie das zeigt, was er gelernt hat zu verdrängen, die Gefühle. Im persönlichen Bereich wird, abhängig von der Persönlichkeitsstruktur

[52] In den romanischen Sprachen ist der Tod weiblich.

des betreffenden Mannes, die unabhängige und damit als stark empfundene Frau verschieden gesehen werden. Grundsätzlich aber erschüttert sie Beschützer- und Versorgerverständnis des Mannes. Da er sich mit Gefühlen nicht so auskennt, will er wenigstens gebraucht werden. Fehlt das Gefühl des Gebrauchtwerdens, so fehlt ihm das Gefühl der Sicherheit in der Beziehung. Sicherheit jedoch ist wichtig in einer Zeit, in der die Umwelt voller Unsicherheit ist.[53] Gleichzeitig aber sehnt er sich nach einer Partnerin. Dabei kann es zu Enttäuschungen kommen: Frechheit wird mit Selbständigkeit und Mut verwechselt, oder es kommt bei der bewußten Wahl einer solchen Partnerin zu Machtkämpfen, was ebenfalls in Enttäuschungen endet. Mit der Überwindung der Angst vor der starken Frau aber lernt der Mann, seine eigene Weiblichkeit zu akzeptieren und weiterzuentwickeln. Und wieder läßt sich auch hier in der Dichtung die Bewußtseinsentwicklung des Mannes nachvollziehen. Erst ist da die starke Abhängigkeit von der Göttin und den ihr verbundenen Priesterinnen. Gilgameš vollzieht die endgültige Lösung. Die Kraft dazu gab ihm unter anderem auch seine Freundschaft zu Enkidu. Ist es die Freundschaft oder ist diese Freundschaft ein Symbol – auf jeden Fall zeigt sie die Bedeutung der Freundschaft für die psychische Entwicklung des Mannes. Sie trägt zur Reifung und damit Lösung von der „Überfrau" bei. Dann ist der Held/Mann frei für die Liebe zur ebenfalls menschlichen Frau. Die Liebesgeschichten des Alten Orients sind voll davon. Aber diese Liebe kann ihn wohl doch nicht ausfüllen. So mündet seine Liebesfähigkeit, für welche die Liebe zu einer Frau eine Zwischenstufe ist, in der Liebe zu einem göttlichen Wesen. Dann wird die starke Frauengestalt zum Symbol für die männliche Seele, die sich nach diesem göttlichen Wesen sehnt.[54] So könnte die Geschichte von „Leila und Madschnun" dem Mystiker als Bild für eine völlige Versunkenheit in das ersehnte und geliebte göttliche Wesen dienen. Damit wird neben der emotionalen Liebe, die sich mit der sexuellen verbindet, und der platonischen die dritte Form der emotionalen Liebe, die mystische Liebe, angesprochen. Die Leserin/Hörerin aber erfreut sich an den starken Frauengestalten und findet über Identifizierung auch innere Ruhe und Ausgeglichenheit, weil sie, anders als der Mann, grundsätzlich eine symbiotische emotionale Be-

[53] Döhl a.O., 225 ff. Fürstauer a.O., bes. 174 f. W. Johnen, Die Angst des Mannes vor der starken Frau, 1992 (Tb 1994) 11 f.

[54] Schimmel a.O., s. Anm. 48, 98 ff.

ziehung, vergleichbar der in einer guten Mutter-Tochter-Beziehung, in der Liebesehe sucht. Die Frau meint diese in solch romantischen, großen Liebesgeschichten zu erkennen.

In allen Geschichten war die Liebe, die sexuelle wie die emotionale, eine Quelle des persönlichen Glückes oder Unglückes. Was ist Glück? Ein subjektiv wahrgenommenes, zeit-, kultur- und gruppenspezifisches, intensives positives Empfinden. Es erfüllt den Menschen ganz aus mit Wärme, weitet das Herz. Aber es ist ein vergängliches Gefühl. Und nur aus dem Wechsel von kommen und gehen empfinden wir es. Neben diesem kurzen Glücksempfinden gibt es aber auch eine glückliche Grundstimmung, im Sinne von Zufriedenheit. Die entsteht, wenn man sich im Einklang mit sich selbst, mit der Welt befindet.

Allen Religionen und Philosophien gemein sind verschiedene Glücksgeber: Weisheit und Gerechtigkeit, Frömmigkeit und der Segen einer Gottheit, Gunst eines Mächtigen, viel Wissen, richtiger Beruf, Familien- und Eheglück, langes Leben, Nahrungsfülle, gute Nachkommen, ein gutes Begräbnis, Gesundheit, Freiheit, Macht auf Erden, Ansehen in der Gesellschaft, Besitz, Sieg im Kampf (Krieg, Sport, Wettstreit), gute Freunde, trautes Heim, Heimat, ein Leben in Anstand, Pflichterfüllung und ohne große Aufregungen, ein guter Tod und ein glücklicher Zustand nach dem Tode in einer anderen Lebensdimension. Dieses Glück geben und nehmen im alten Orient die Götter (s. z.B. Biographie Sargons, S. 34).[55]

Allgemein wird von den Menschen das Eheglück, die Liebe zwischen Mann und Frau als ein wichtiger Glücksspender, ja sogar als Sinn des Lebens, empfunden. Auch im alten Orient gab es diese Einstellung. Verschiedene Schrifthinweise können dies in schönen Worten belegen.

• Gilgameš ist über den Tod seines Freundes Enkidu so bestürzt, daß er sich auf die Suche nach der Unsterblichkeit begibt. Da trifft er eine Schankwirtin, klagt ihr sein Leid und bekommt nachfolgende Antwort.

[55] A. Bellebaum (Hrsg.), Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in Hochkulturen, 1994, 7 ff.

O Gilgamesch, wohin (noch) willst du laufen?
Das Leben, das du suchst, wirst nicht du finden!
(Denn) als die Götter (einst) die Menschen schufen,
Da teilten sie den Tod der Menschheit zu,
Das Leben aber nahmen sie für sich!
Drum fülle dir, o Gilgamesch, den Bauch,
Ergötze dich bei Tage und bei Nacht,
Bereite täglich dir ein Freudenfest
Mit Tanz und Spiel bei Tage und bei Nacht!
Laß deine Kleider (strahlend) sauber sein,
Wasch dir das Haupt und bade dich in Wasser,
Blick' auf das Kind, das an die Hand dich faßt,
Beglückt sei deine Frau an deiner Brust –
Denn solches alles ist der Menschen Lust![56]

• Aus dem alten Ägypten ist eine vergleichbare Einstellung überliefert. Besonders schön und deutlich wird sie formuliert in dem Lied eines Harfenspielers, gefunden im Grabe des Königs Antef (Mittleres Reich, 2135–1785 v.Chr.). Es war gedacht als Unterhaltung während eines Festmahles.

Geschlechter vergehen,
andere bestehen
an ihrer Statt.
Das gilt seit den Tagen
der Ahnen, der Götter,
die nun in den Pyramiden ruhn.
Die Edlen, Verklärten,
auch sie sind begraben.
Vergangen ist, was sie geschaffen haben,
und was ist ihr Los?

Ich höre die Worte
der Weisheit Imhoteps
und Djedefhors aus aller Mund.
Was sind ihre Stätten?
Zerbrochen die Mauern,
verlassen die Orte;
es ist, als hätten sie niemals gelebt.
Keiner kam, der ihr Schicksal erzählt,
und alles, worum unser Herz sich quält,
bis auch wir gelangen,
wohin sie gegangen.

[56] Schmökel a.O., Gilgamesch, 88 (Taf. 10, Zeile 3 ff.).

So sorge dich nicht
um dein künftiges Ende,
folge dem Herzen,
noch schlägt es in dir!
Mit Myrrhe bestreue
dein Haupt und bekleide
mit Linnen den Leib.
Mit Leinen, duftend
von köstlichen Salben,
den Göttern geweiht.
Betrübt sich dein Herz,
such größere Freuden,
folge dem Herzen
und dem, was dich freut.

Sieh, daß auf Erden
das Deine getan wird
nach deinem Sinn.
Denn jener Tag der großen Klage (Tod)
kommt auch zu dir.
Der Herzensmüde (Osiris) ist taub ihren Rufen,
sie rufen vergeblich
den Toten zurück.

Refrain:[57]
Genieße den Tag
und werde nicht müde.
Denn niemand nahm mit sich,
woran er gehangen,
und niemand kommt wieder,
der einmal gegangen.[58]

• Im Buch Kohelet (Altes Testament, 9.7–9.10), geschrieben um die Mitte des 3. Jh.v.Chr., klingt es ähnlich.

Also: Iß freudig dein Brot, und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel. Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt. Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an

[57] Wurde vermutlich von der ganzen Festgesellschaft gesungen.
[58] Bellebaum a.O., 22. E. Brunner-Traut, Altägyptische Literatur, in: Röllig a.O., 91 f. (Zitat).

> dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst. Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist.

Sinngemäße Worte fand Jahrhunderte später der Dichter des Schahnameh (vgl. hier S. 128).

• Auch in den indischen Weisheitslehren, den Upanishaden (aufgeschrieben ab ca. 750 v.Chr., größtenteils um 500 v.Chr., einige Stellen viel jünger), heißt es:

> Lebensziel der Menschen ist doch allein das Glück, welches entsteht aus der Umarmung von Frauen und aus anderen (Quellen). Nicht soll man meinen, das sei kein Lebensziel, weil es mit Leid durchsetzt ist. Denn auch ein kleines Glück ist genießenswert. . . .[59]

• Schließlich sagt im Epos „Wis und Ramin" (12. Jh.n.Chr., s. S. 124) die Amme zu Prinzessin Wis folgende Worte.

> Wenn Mann und Frau sich gegenseitig nicht erfreuen, was bleibt dann noch vom Leben?[60]

Die Liebe zwischen Mann und Frau als Sinn des Lebens durchzieht seit den Anfängen die altorientalische Dichtung. Ist sie anfangs noch gepaart mit der Liebe zu Gottheiten, so kann sie ab der parthischen Zeit allein als Religionsersatz und Ersatz für den Verlust an sonstiger Geborgenheit gesehen werden. Das Eingehen fester zwischenmenschlicher Beziehungen schien die einzige Möglichkeit, um im Leben überhaupt noch Sinn, Halt und Beständigkeit zu finden. „Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau bildet einen Teil der Evolutionsgeschichte das menschlichen Bewußtseins. Wir alle tragen die Vergangenheit in uns."[61]

So hat uns diese Zusammenschau nicht nur Einblick in die Entwicklung der menschlichen Bewußtseinsbildung gewährt, sondern auch viel über die Liebe gelehrt. Und so paßt zum Abschluß, wie auch

---

[59] Bellebaum a.O., 172 f.
[60] Neukomm/Tschenkéli a.O., 46.
[61] Branden a.O., s. Anm. 21, S. 21.

schon zum Einstieg, ein Vers aus einem arabischen Buch über Liebe und Anstand aus dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung.

Nur der darf Mensch sich nennen,
der liebend sich verzehrt in Liebe!
Nichts Gutes ist an einem,
der nie der Liebe Hauch verspürt.
(Arabische Spruchweisheit)[62]

[62] Ibn al-Waššā' a.O., s. Anm. 44, Bd. I., 83.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AfO, Beih.	Archiv für Orientforschung. Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Vorderen Orient, Beiheft. (Wien).
AMI AS	Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Alte Serie. (Berlin).
AMI NF	Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Neue Folge. Deutsches Archäologisches Institut, Abt. Teheran. (Berlin).
AOF	Altorientalische Forschungen. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. (Berlin).
BaM	Baghdader Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Baghdad. (Berlin).
BiMes	Bibliotheca Mesopotamica. (Malibu).
Chiron	Beiträge zur Klassischen Philologie. (München).
IA	Iranica Antiqua. (Leiden).
Iran	Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies. (London).
Iraq	Iraq. British School of Archaeology in Iraq. (London).
JCS	Journal of Cuneiform Studies. (New Haven, Conn.).
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Continuing the American Journal of Semitic Languages and Literatures. (Chicago).
OIP	Oriental Institute Publications. The Oriental Institute of the University of Chicago. (Chicago. Ill.).
Oriens	Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung. (Leiden).
PAULY	Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. (Stuttgart/München).
Persica	Persica. Jaarboek van het Genootschap Nederland-Iran. Annuaire de la Société Néerlando-Iranienne. ('s Gravenhage/Leiden).
PKG	Propyläen Kunstgeschichte. (Berlin).
RLA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. (Berlin/Leipzig/New York).
Sumer	Sumer. A journal of archaeology and history in Arab World. Republic of Iraq. (Baghdad).
Syria	Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie. Institut français d'archéologie de Beyrouth. (Paris).

WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. (Leipzig/Berlin).
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien).
ZA (NF)	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie. (Leipzig/Berlin/New York).

LITERATURVERZEICHNIS

Abu l-Faradsch, Und der Kalif beschenkte ihn reichlich. Auszüge aus dem „Buch der Lieder". Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von G. Rotter, 1977.

F. Altheim, Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum, Bd. I, Kap. II: Jamblichos' Babylonische Geschichten, von Ursula Schneider-Menzel, 1948.

F. Altheim/R. Stiehl, Die Araber in der Alten Welt III, 1966.

W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, 2., durchges. Aufl. von L. Huber, 1969.

P. Amiet, La glyptique mésopotamienne archaique, 1980.

H.Chr. Andersen, Märchen meines Lebens, Insel Tb, 1979.

W. Andrae, Die Stelenreihen in Assur, WVDOG 24, 1913.

——, Das wiedererstandene Assur, 1938 (neubearb. v. B. Hrouda, 1977).

Appian's Roman history. The Syrian Wars, Loeb Class. Lib., 1962.

Apollonios von Rhodos, Das Argonautenepos, herausg., übersetzt u. erläutert v. R. Glei/St. Natzel-Glei, Bd. 1 u.2, 1996.

Apuleius, Der goldene Esel (Metamorphosen), lat. u. deutsch, herausgeb. und übersetzt v. E. Brandt und W. Ehlers, 3. verb. Aufl. 1980.

J.M. Asher-Greve, Frauen in altsumerischer Zeit, BiMes 18, 1985.

Athenaeus, The Deipnosophists, engl. übers. v. Ch.B. Gulick, Loeb Class. Lib. 1967.

D. Bänder, Die Siegesstele des Naramsîn und ihre Stellung in Kunst- und Kulturgeschichte, 1995.

H. Balz-Cochois, Innana. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin, 1992.

B.F. Batto, Studies on women at Mari, 1974.

H. Behrens, Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, Studia Pohl, SM Nr. 8, 1978.

A. Bellebaum (Hrsg.), Vom guten Leben. Glücksvorstellungen in Hochkulturen, 1994.

R. Bernbeck, Siegel, Mythen, Riten: Etana und die Ideologie der Akkad-Zeit, BaM 27, 1996.

Bibel, Einheitsübersetzung, Altes und Neues Testament, Herder 1980.

R. Bichler, Die „Reichsträume" Herodots. Eine Studie zu Herodots schöpferischer Leistung und ihrer quellenkritischen Konsequenz, in: Chiron 15, 1985.

R.D. Biggs, Liebeszauber, in: RLA 7, 1987–90.

G. Binder/R. Merkelbach (Hrsg.), Amor und Psyche, 1968.

G. Binder/B. Effe (Hrsg.), Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität, Bochumer Altertumswissenschaftl. Colloq., Bd. 12, 1993.

A.D.H. Bivar, Catalogue of the Western Asiatic seals in the British Museum, 1969.

U. Blaschek (Hrsg.), Märchen von Liebe und Eros, 1991.

R.M. Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit, 1965.

J. Börker-Klähn, Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs, 1982.

J. Boese, Altmesopotamische Weihplatten, 1971.

R. Borger, König Sanheribs Eheglück, ARRIM 6, 1988.

H.Th. Bossert, Altanatolien, 1942.

J. Bottéro, Mesopotamia, Writing, reasoning, and the gods (engl. 1992).

J. Bottéro/H. Petschow, Homosexualität, RLA 4, 1972–75.

M. Boyce, Parthian writings and literature, in: The Cambridge History of Iran, 3.2, 1983.

N. Branden, Verliebt fürs ganze Leben. Psychologie der Zärtlichkeit, 1980 (deutsch 1982).

E. Bredsdorff, Hans Christian Andersen. Des Märchendichters Leben und Werk, 1980 (deutsch).
P. Briant, Darius, le Perses et l'Empire, 1992.
J.T.P. de Bruijn, Book review of As'ad E. Khairallah, Love, madness, and poetry. An interpretation of the Maǧnun legend, Beiruter Texte und Studien 24, 1980, in: Persica 12, 1987.
Ch.J. Brunner, Sasanian stamp seals in The Metropolitan Museum of Art, 1978.
E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, übertragen und bearbeitet von E. Brunner-Traut, 1963.
——, Altägyptische Literatur, in: W. Röllig (Hrsg.), Altorientalische Literaturen, 1978.
G. de Bruyn, Tristan und Isolde. Nach Gottfried von Straßburg neu erzählt, 1975.
E.D. van Buren, Clay figurines of Babylonia and Assyria, 1930.
P. Calmeyer, Reliefbronzen in babylonischem Stil. Eine westiranische Werkstatt des 10. Jahrhunderts v.Chr., 1973.
Cambridge (The) history of Iran 3.1, 1983.
R. Campbell Thompson, An assyrian parallel to an incident in the story of Semiramis, Iraq 4, 1937.
M. Carroll-Spillecke (Hrsg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, 1992.
Chariton von Aphrodisias, Kallirhoe, eingeleit., übers. und erläutert v. K. Plepelits, 1976.
N. Chodorow, Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, 1985.
M. Civil, Enlil and Ninlil: The marriage of Sud, JAOS 103, 1983.
M.A.R. Colledge, The Parthians, 1967.
D. Collon, Ancient Near Eastern Art, 1995.
G. Contenau/R. Ghirshman, Fouilles du Tépé-Giyan, 1935.
J.S. Cooper, Critical Review: zu H. Behrens, Enlil und Ninlil, JCS, 32, 1980.
J.S. Cooper/W. Heimpel, The sumerian Sargon legend, JAOS 103, 1983.
V.S. Curtis, Persian myths, Brit. Mus. Press, 1993.
St. Dalley, Myths from Mesopotamia, 1989.
——, Nineveh, Babylon and the Hanging Gardens. Cuneiform and classical sources reconciled, Iraq 56, 1994.
O.M. Dalton, The treasure of the Oxus. With other examples of early oriental metal-work, 2. Aufl. 1926.
K.-H. Deller, Assurbanipal in der Gartenlaube, BaM 18, 1987.
J.-M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde Grec du VII^{e} au IV^{e} siècle avant J.-C., 1982.
I. Diederichs, Märchen aus dem Land der Königin von Saba, 1987.
M. Dietrich, Semiramis oder: War die Frau im Alten Orient nur schön?, in: B. Schmitz/U. Steffgen, Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende, 1989.
M. Dietrich/O. Loretz, Der Baal-Zyklus, in: Dies., Mythen und Epen IV, TUAT, 1997.
Diodorus Siculus, Loeb Class. Lib., 1968.
H. Döhl, Amazonen—Traumfrauen und Schreckensbilder, in: B. Schmitz/U. Steffgen, Waren sie nur schön?, Frauen im Spiegel der Jahrtausende, 1989.
H.W. Duda, Ferhād und Schīrīn, 1933.
E. Ebeling, Familie, RLA 3, 1957–71.
——, Freudenmädchen, RLA 3, 1957–71.
——, Geschlechtsmoral, RLA 3, 1957–71.
D.O. Edzard (Übers.), Assyrien und seine Nachbarländer, in: Die Altorientalischen Reiche III. Die erste Hälfte des 1. Jahrtausends, Fischer Weltgeschichte Bd. 4, 1967.

W. Eilers, Semiramis—Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage. Sitzungsberichte der Österr. Akad. d. Wissensch., Wien, 274.2, 1971.
K. Erdmann, Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden, 1943.
A. Erman, Die Literatur der Aegypter, 1923.
A. Falkenstein, Sumerische religiöse Texte, ZA NF 22 (Band 56) 1964.
A. Falkenstein/W. v. Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953.
A. Falkenstein et al., Gilgameš, in: RLA 3, 1957–71.
G. Farber-Flügge, Der Mythos „Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me, Studia Pohl 10, 1973.
B. Fehr, Orientalische und griechische Gelage, 1971.
Firdausi, Geschichten aus dem Schahnameh. Ausgewählt und übertragen von Uta v. Witzleben, 1960.
B.R. Foster, Gilgamesh: Sex, love and the ascent of knowledge, Festschrift M.E. Pope, 1987.
——, Before the muses. An anthology of akkadian literature, 2. Aufl. 1996.
H. Frankfort, Sculpture of the third millennium B.C. from Tell Asmar and Khafājah, OIP 44, 1939.
——, Before philosophy, 1964.
J.G. Fraser, The Golden Bough (deutsch: Der goldene Zweig), 1968.
P. Frisch, Die Träume bei Herodot, in: Beiträge zur klassischen Philologie, 27, 1968.
E. Fromm, Die Kunst des Liebens, 1956.
R.N. Frye, The Sasanian bas-relief at Tang-i Qandil, Iran 12, 1974.
J. Fürstauer, Eros im Alten Orient. Eine vergleichende Darstellung der Erotik der Völker im alten Orient, o.J. (vermutl. 1965).
R. Gelpke, Neue Liebesgeschichten aus TAUSENDUNDEINE NACHT. Erstmals den persischen Quellen nacherzählt von Rudolf Gelpke, Illustriert von Otto Bachmann, Manesse Bibl., 1969.
——, Ewiges Morgenland. Nachdichtungen orientalischer Poesie und Prosa aus arabischen und persischen Originaltexten, 1982.
R. Ghirshman, Le ceinture en Iran, IA 14, 1979.
K.-H. Golzio, Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Eine religionshistorische Studie, 1983.
R. Göbl, Sasanidische Numismatik, 1968.
——, Der sāsānidische Siegelkanon, 1973.
A. Goetze, The myth of Illuyankas, in: J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3. Aufl. 1969.
H. Göttner-Abendroth, Die Göttin und ihr Heros, 1980 (10. Aufl. 1993).
J. Gray, Männer sind anders. Frauen auch. (engl. Men are from Mars, Women are from Venus), Tb 1993.
A.K. Grayson, Nergal and Ereshkigal—Additions, in J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3. Aufl. 1969.
J. und W. Grimm, Die Märchen der Brüder Grimm. Kinder- und Hausmärchen, Goldmann Ausgabe 1975.
A.C. Gunter/P. Jett, Ancient Iranian Metalwork, 1992.
V. Haas, Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 26, 1978.
——, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, 1982.
W.W. Hallo, Origins. The ancient Near Eastern background of some modern western institutions, 1996.
B. Halpern, Sybil, or the Two Nations? Archaism, kinship, alienation, and the elite redefinition of traditional culture in Judah in the 8th–7th centuries B.C.E., in: J.S. Cooper/G.M. Schwartz, The study of the ancient Near East in the Twenty-First Century, 1996.

P.O. Harper, Silver vessels of the Sasanian period, Vol. I, 1981.
W. Hausrath, Griechische Märchen, 2. Aufl. 1922.
K. Hecker, Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: K. Hecker et al., Mythen und Epen, Vol. II, TUAT, 1994.
W. Heimpel/A. Green, Mythologie, RLA 8, 1993–1997.
E. Heinrich, Bauwerke in der Altsumerischen Bildkunst, 1957.
W. Helck, Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, 1971.
M. Held, A faithful lover in an old babylonian dialogue, JCS 15, 1961; s.a. ders., JCS 16, 1962.
A. Hermann, Altägyptische Liebesdichtung, 1959.
Herodot, Historien, Goldmann Tb 1961.
E. Herzfeld, Am Tor von Asien. Felsdenkmale aus Irans Heldenzeit, 1920.
A. Hillebrandt, Upanishaden. Indische Weisheit, Verl. Eugen Diederichs, 1958.
W. Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, 1969.
——, Dantes persische Vorläufer, AMI NF 4, 1971.
——, Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achämeniden, 1976/1979.
H. Hirsch, Eannatum von Lagaš und Sargon von Agade, in: Studies Oppenheim, 1964.
I. Hoffmann, Der Kathākośa. Text und Übersetzung mit bibliographischen Anmerkungen (Diss. München 1974).
B. Hrouda, Tell Halaf, Bd. 4, Die Kleinfunde aus historischer Zeit, 1962.
——, Vorderasien I. Handbuch der Archäologie, 1971.
——, Das wiedererstandene Assur (zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage der Ausgabe von W. Andrae, 1938) 1977.
——, Der Alte Orient, 1991.
——, Zur Darstellung des Etana-Epos in der Glyptik. Festschrift für H. Hirsch, WZKM 1996.
S. Hunke, Kamele auf dem Kaisermantel. Deutsch-arabische Begegnungen seit Karl dem Großen, 1976.
Ibn al-Waššā', Das Buch des buntbestickten Kleides, aus dem Arabischen übersetzt u. herausg. v. D. Bellmann, 1984.
Th. Jacobsen, Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture, 1970.
——, The treasures of darkness, 1976.
——, The harps that once . . ., Sumerian poetry in translation, 1987.
Th. Jacobsen/S.N. Kramer, The myth of Inanna and Bilulu, JNES 12, 1953.
F. Jacoby, Ktesias, in: PAULY XI.2, 1922.
L. Janus, Wie die Seele entsteht. Unser psychisches Leben vor und nach der Geburt, dtv 1993.
K. Jaroš, Esther. Geschichte und Legende, 1996.
A. Jirku, Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien. 2., vermehrte und verb. Ausg. 1970.
F. Joachim, Treue. Die brisante Seite der Liebe, 1996.
W. Johnen, Die Angst des Mannes vor der starken Frau. Einsichten in Männerseelen, 1992 (Tb 1994).
R.A. Johnson, Traumvorstellung Liebe. Der Irrtum des Abendlandes, 2. Aufl. 1986.
C.G. Jung, Grundwerk, Bde. 3 und 5, 3. Aufl. 1987.
V. Kast, Paare. Beziehungsphantasien oder Wie Götter sich in Menschen spiegeln, 1984, 10. Aufl. 1991.
——, Liebe im Märchen, 2. Aufl. 1992.
H.L. Kaster, Die Weihrauchstraße. Handelswege im alten Orient, 1986.
Katalog Berlin, Mit sieben Siegeln versehen, 1997.
Katalog München, Gold der Skythen aus der Leningrader Eremitage, 1984.

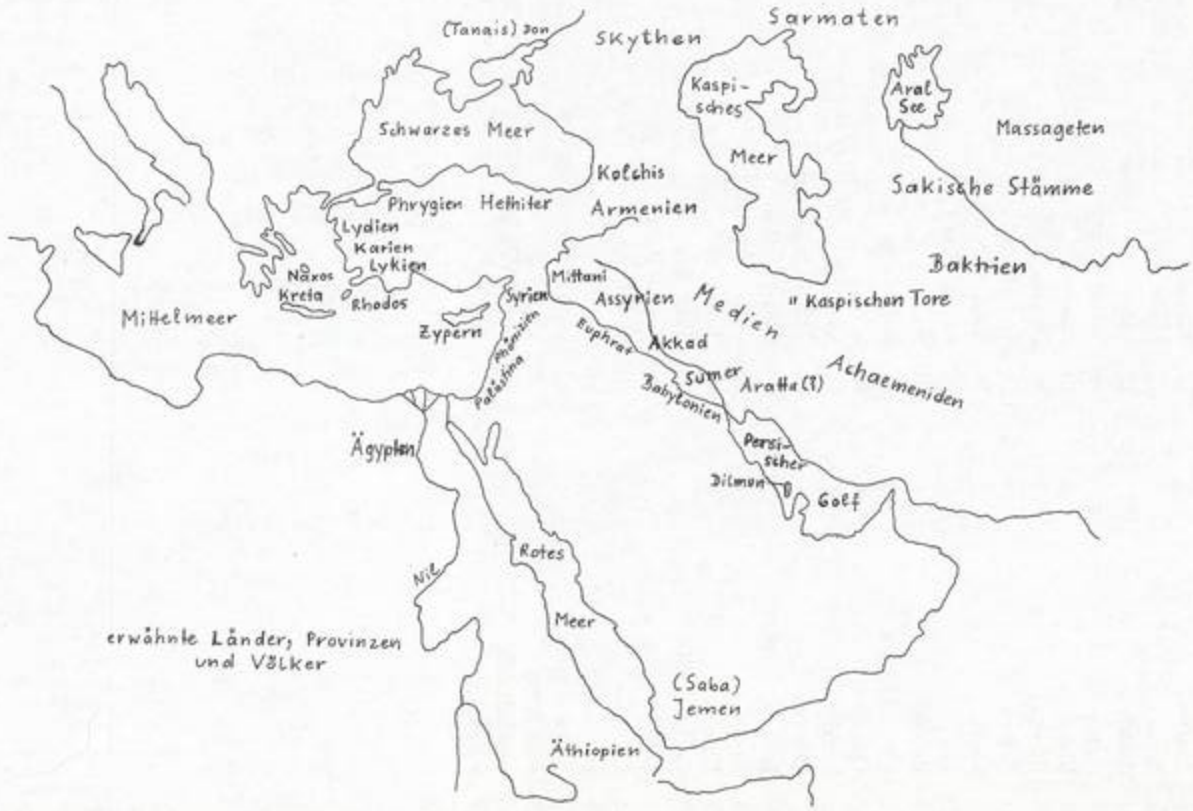
K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1962.
A.E. Khairallah, Love, madness and poetry. An interpretation of the Maǧnun legend. Beiruter Texte und Studien 25, 1980.
F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, 21. unveränderte Aufl., 1975.
H. Koch, Es kündet Dareios der König. ... Vom Leben im persischen Großreich, 1992.
Fr. W. König, Die Persika des Ktesias von Knidos, AfO, Beih. 18, 1972.
G. Komoróczy, Zur Ätiologie der Schrifterfindung im Enmerkar-Epos, AOF 3, 1975.
Koran, Aus dem Arabischen übertragen von M. Henning. Einführung und Anmerkungen v. Annemarie Schimmel, 1984.
V. Korošec, Ehe, RLA 2, 1938.
I.J. Kračkovskij, Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnūn und Lailā in der arabischen Literatur (übers. von H. Ritter), Oriens 8, 1955.
S.N. Kramer, A blood-plague motif in sumerian mythology, ArOr 17.1, 1949.
——, Enmerkar and the lord of Aratta, 1952.
——, Geschichte beginnt mit Sumer, 1959.
——, Sumerian mythology, 1961.
——, The Sumerians. Their history, culture and character, 1963.
——, The sacred marriage rite, 1969.
——, Dumuzi and Enkimdu, the dispute between the Shepherd-God and the Farmer-God, in: J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3. Aufl. 1969.
——, Inanna's descent to the Nether World, ebenda.
H. Kyrieleis, Throne und Klinen, 1969.
B. Kytzler (Hrsg.), Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike, 2 Bde., 1983.
W.G. Lambert, Prostitution, in: V. Haas (Hrsg.), Außenseiter und Randgruppen. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen, Heft 32, 1992.
P. Lauster, Liebe. Psychologie eines Phänomens, 1980 (Tb 1995).
G. Leick, Sex and eroticism in mesopotamian literature, 1994.
D. Levit-Tawil, Re-dating the sasanian reliefs at Tang-e Qandil and Barm-e Dilak. Composition and style as dating criteria, IA 28, 1993.
B. Lewis, The legend of Sargon: A study of the akkadian text and the tale of the hero who was exposed at birth, 1976.
M. Lichtheim, Ancient Egyptian literature, Bd. II, New Kingdom, 1976.
E. Littmann, Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1830 übertragen, 6 Bde., 1953.
——, Geschichten der Liebe aus den 1001 Nächten. Aus dem arabischen Urtext von Enno Littmann, 1973.
——, Die schönsten Liebesgeschichten aus TAUSENDUNDEINE NACHT, 2 Bde., Manesse Bibl., o.J.
A. Livingstone, Court poetry and literary miscellanea, 1985.
G. Luck, Die Römische Liebeselegie, 1961.
F. v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli III, 1902.
M. Mahdi, The Thousand and One Nights, 1995.
G. Mandel, Das Reich der Königin von Saba, 1976.
A.T. Mann/J. Lyle, Mystische Sexualität, 1996.
L. Manniche, Sexual Life in Ancient Egypt, 1987.
J.-C. Margueron, Die Gärten im Vorderen Orient, in: M. Carroll-Spillecke (Hrsg.), Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter, 1992.
B. Marschak, Silberschätze des Orients. Metallkunst des 3.–13. Jahrhunderts und ihre Kontinuität, 1986.

St. M. Maul, „kurgarrû" und „assinnu" und ihr Stand in der altbabylonischen Gesellschaft, in: V. Haas (Hrsg.), Außenseiter und Randgruppen, Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen, Heft 32, 1992.
H. McCall, Mesopotamian Myths, Brit. Mus. Press, 3. Aufl. 1995.
E.A. McDermott, Euripides' Medea. The incarnation of disorder, 1989.
J. Mellaart, Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia, 1967.
——, Excavations at Hacilar, 1970.
R. Merkelbach, Mithras, 1984.
E. Meyer, Hettitica, AMI AS 2, 1930.
G. Miketta/C. Tebel-Nagy, Liebe und Sex—über die Biochemie leidenschaftlicher Gefühle, 1997.
G. Moers, Die Reiseerzählung des Wenamun, in: E. Blumenthal et al., Mythen und Epen III, TUAT, 1995.
A. Moortgat, Tell Halaf, Bd. 3, Die Bildwerke, 1955.
W.L. Moran, Ovid's „Blanda Voluptas" and the humanization of Enkidu, JNES 50, 1991.
——, The Gilgamesh Epic: A masterpiece from ancient Mesopotamia, in: J.M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the ancient Near East, Vol. IV, 1995.
G.G.W. Müller, Ischtars Höllenfahrt, in: K. Hecker et al., Mythen und Epen II, 1994.
——, Nergal und Ereschkigal, ebenda.
W.M. Müller, Liebespoesie der Alten Ägypter, 1899.
B. Musche, Vorderasiatischer Schmuck zur Zeit der Arsakiden und der Sasaniden, 1988.
——, Vorderasiatischer Schmuck von den Anfängen bis zur Zeit der Achaemeniden, 1992.
W. Nagel, Where were the „Hanging Gardens" located in Babylon?, Sumer 35, 1979.
——, Ninus und Semiramis in Sage und Geschichte. Iranische Staaten und Reiternomaden vor Darius, 1982.
R. Neukomm/K. Tschenkéli (Übers. u. Bearb.), Wisramiani oder Die Geschichte der Liebe von Wis und Ramin, 1957.
E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Reihe Geist und Psyche, Tb Kindler, 2. Aufl. 1974.
——, Amor und Psyche. Eine tiefenpsychologische Deutung des Märchens mit dem Text des Märchens von Apuleius, 3. Aufl. 1981.
H. Newstead, The origin and growth of the Tristan legend, in: R.S. Loomis (Hrsg.), Arthurian literature in the Middle Ages, 1959.
Nizami, Die sieben Geschichten der sieben Prinzessinnen. Aus dem Persischen verdeutscht und herausgegeben von R. Gelpke, Manesse, 7. Aufl. 1987.
——, Leila und Madschnun. Aus dem Persischen übertragen von R. Gelpke, 1963.
——, Chosrou und Schirin. Aus dem Persischen übersetzt von J. Chr. Bürgel, 1980.
Th. Nöldeke, Geschichten des Artachšīr i Pāpakān, aus dem Pehlewi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen, in: Festschrift Theodor Benfey, Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprache 4, 1878.
Th. Nöldeke-Tabari, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Übers. u. mit ausführl. Erläut. u. Ergänz. versehn v. Th. Nöldeke. Erstausg. 1879, Neudr. 1973.
M. Nollé, Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion, 1992.
K. Oberhuber, Das Gilgamesch-Epos, 1977.
A.L. Oppenheim, On royal gardens in Mesopotamia, Festschrift Schmidt, JNES 24, 1965.
M.v. Oppenheim, Der Tell Halaf. Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien, 1931.

——, Tell Halaf, Bd. 3, bearb. u. herausg. von A. Moortgat, 1955.
——, Tell Halaf, Bd. 4, bearb. u. herausg. von B. Hrouda, 1962.
W. Orthmann, Der Alte Orient, PKG, Bd. 14, 1975.
H. Otten, Ḫupašija, RLA 4, 1972–75.
——, Illujanka, RLA 5, 1976–1980.
W.F. Otto, Epikur, Cotta's Bibl. d. Moderne, 2. Aufl. 1975.
Ovid, Metamorphosen, herausg. und übers. v. H. Breitenbach, Artemis-Verl., 2. Aufl. 1964.
W. Papke, Die Sterne von Babylon. Die geheime Botschaft des Gilgamesch—nach 4000 Jahren entschlüsselt, 1987.
——, Ich suchte Gilgamesch, in: Die Suche nach Eden. Wege zur alternativen Deutung menschlicher Frühgeschichte, hrsg. v. S. Scherer, 1996.
A. Parrot, Les fouilles de Mari. Prem. campagne (hiver 1933–34), Rapport préliminaire, Syria 16, 1935.
——, Mari. Une ville perdue . . ., 1945.
Th. Paulsen, Wunschträume und Ängste. Kaiserzeitliche Gesellschaft und Erotik im Spiegel des antiken Liebesromans, in: G. Binder/B. Effe (Hrsg.), Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität, Bochumer Altertumswissenschaftl. Colloq. 12, 1993.
L.E. Pearce, The scribes and scholars of ancient Mesopotamia, in: J.M. Sasson (Hrgs.), Civilizations of the ancient Near East, Vol. IV, 1995.
B.E. Perry, The ancient romances, 1967.
G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, 1971.
——, Semiramis. Herrin über Assur und Babylon, 1988.
F. Pfister, Der Alexanderroman. Mit einer Auswahl aus den verwandten Texten, 1978.
F. Pinnock, Erotic art in the ancient Near East, in: J.M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the ancient Near East, Vol. IV, 1995.
Platon, Das Gastmahl. Übersetzt und erläutert von O. Apelt, (2. Aufl. neubearb. v. A. Capelle), 1960.
Plutarch, Lebensbeschreibung des Demotrios Poliorketes.
A.U. Pope/Ph. Ackerman, A survey of persian art, Vol. II, Vol. VII (2. Aufl.), 1967.
J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3. Aufl., 1969.
——, (Hrsg.), Solomon and Sheba, 1974.
R. v. Ranke-Graves, Griechische Mythologie, rororo 1960.
G. Rawlinson, The seventh great oriental monarchy, 1876 (Neudr. 1976).
S. v. Reden, Ugarit und seine Welt. Die Entdeckung einer der ältesten Handelsmetropolen am Mittelmeer, 1992.
E. Reiner, Poetry from Babylonia and Assyria, 1985.
——, Die akkadische Literatur, in: W. Röllig (Hrsg.), Altorientalische Literaturen, 1978.
J. Renger/J.S. Cooper, Heilige Hochzeit, RLA 4, 1972–75.
M. Riemschneider, Das Reich am Ararat, 1966.
W. Röllig, Iamblichos, in: Der kleine PAULY II, 1967.
G. Roeder, Altägyptische Erzählungen und Märchen. Slg. Diederichs, 1927.
W.H.Ph. Römer, Inannas Gang zur Unterwelt, in: W.H.Ph. Römer/D.O. Edzard, Mythen und Epen I, TUAT, 1993.
——, Enlil und Ninlil, ebenda.
——, Enki, Ninsikila und Ninchursaga, ebenda.
E. Rohde, Der Griechische Roman und seine Vorläufer, 3. Aufl. 1914 (Neuaufl. 1960).

R. Rollinger, Herodots Babylonischer Logos. Eine kritische Untersuchung der Glaubwürdigkeitsdiskussion, 1993.
G. Rotter (Hrsg.), Bibliothek Arabischer Klassiker, Bd. 2, Abu l-Faradsch, Und der Kalif beschenkte ihn reichlich. Auszüge aus dem „Buch der Lieder". Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet v. G. Rotter, 1977.
Sch. Rustaweli, Der Mann im Pantherfell, aus dem Georgischen v. R. Neukomm, 1974.
M. San Nicolò, Dyandrie, RLA 2, 1938.
F. Sarre/E. Herzfeld, Iranische Felsreliefs, 1910.
A. Schimmel, Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam, 1995.
C.C. Schlam, Cupid and Psyche. Apuleius and the Monuments, 1976.
D. Schmandt-Besserat, Before Writing, Vol. I, 1992.
B. Schmitz/U. Steffgen, Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende, 1989.
H. Schmökel, Das Gilgamesch-Epos, 5. durchges. Aufl. 1980.
V. Schneider, Gilgamesch, 1967.
G. Schoepperle, Tristan und Isolt, 1960.
A. Schott/W.v. Soden, Das Gilgamesch-Epos, 1958.
S. Schott, Altägyptische Liebeslieder, Artemis-Verlag, 1952.
J. Schreier, Göttinnen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart, 1978.
G. Schwab, Die schönsten Sagen des klassischen Altertums, o.J.
A. Schweizer-Vüllers, Gilgamesch. Von der Bewusstwerdung des Mannes. Eine religionspsychologische Deutung, 1991.
I. Seibert, Die Frau im alten Orient, 1973.
U. Seidl, Inanna/Ištar, RLA 5, 1976–1980.
G. Selz, Die Bankettszene. Entwicklung eines „überzeitlichen" Bildmotivs in Mesopotamien von der Frühdynastischen bis zur Akkad-Zeit, 2 Bde., 1983.
T. Severin, Auf den Spuren der Argonauten, 1987.
F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 2, 1975.
F. Stark, Im Tal der Mörder. Eine Europäerin im Persien der dreißiger Jahre (deutsch 1991).
D.W.W. Stevenson, A proposal for the irrigation of the Hanging Gardens of Babylon, Iraq 54, 1992.
W.v. Soden, Ein Zwiegespräch Ḫammurabis mit einer Frau (Altbabylonische Dialektdichtungen Nr. 2), ZA NF 15 (Band 49) 1949.
——, Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: K. Hecker et al., Mythen und Epen II, 1994.
E.A. Speiser, Nergal and Ereshkigal, in: J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3. Aufl. 1969.
——, Descent of Ishtar to the Nether World, ebenda.
——, Etana, ebenda.
A. Spycket, Women in Persian art, in: D. Schmandt-Besserat, Ancient Persia. The art of an empire, 1980.
W. Suslow (Hrsg.), Die Ermitage, 1990.
W. Szczepański, Babilon, 1923.
H. Tadmor, Autobiographical apology in the royal assyrian literature, in: H. Tadmor/M. Weinfeld, History, historiography and interpretation, 1983.
J. Tichý, Persische Märchen, Verl. Dausien, 1970.
A.J. Tobler, Excavations at Tepe Gawra II, 1950.
L. Trümpelmann, Iranische Denkmäler, Lieferung 5, Reihe II, Iranische Felsreliefs. A. Das sasanidische Felsrelief von Sar Mašhad, 1975.
A. Ünal, Der Mythos vom Schlangendämon Illuyanka, CTH 321, in: K. Hecker et al., Mythen und Epen II, TUAT, 1994.
——, Der Mythos vom Königtum der Götter und Kumarbi, CTH 344, ebenda.

——, Das Märchen vom Jäger Keschschi, CTH 361, ebenda.
J.M. Unvala, Der König Husrav und sein Knabe, herausg., umschrieben, übersetzt und erläutert, 1917.
C. Vandersleyen, Das Alte Ägypten, PKG 15, 1975.
I. Vielhauer, Bruder und Schwester. Untersuchungen und Betrachtungen zu einem Urmotiv zwischenmenschlicher Beziehung, 1979.
E. Walster/W. Walster, Liebe. Liebe ist mehr in der modernen Partnerschaft, deutsch 1987.
O. Weinreich, Der griechische Liebesroman, 1962.
F.H. Weissbach, Aššuršarrat, RLA 1, 1928.
M. Weisweiler, Arabische Märchen II, ausgewählt und übertragen von Max Weisweiler, Verl. Eugen Diederichs, 1966.
W. Westendorf, Das alte Ägypten, Holle Verl. 1969 (Tb Heyne 1979).
J.G. Westenholz, Love lyrics from the ancient Near East, in: J.M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the ancient Near East, Vol. IV, 1995.
A.v. Wickede, Prähistorische Stempelglyptik in Vorderasien, 1990.
J. Wiesehöfer, Das antike Persien. Von 550 v.Chr.–650 n.Chr., 1993.
C.G. Wilcke, Liebeslieder, in: Kindlers Literaturlexikon VI, 1971.
——, Der Anfang von „Inanna und Šukalletuda" AfO 24, 1973.
——, Inanna/Ištar, RLA 5, 1976–1980.
——, Familiengründung im Alten Babylonien, in: E.W. Müller (Hrsg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, 1985.
——, Schrift und Literatur, in: B. Hrouda (Hrsg.), Der Alte Orient, 1991.
I.J. Winter, A decorated breastplate from Hasanlu, Iran, 1980.
——, Sex, rhetoric, and the public monument. The alluring body of Naram-sîn of Agade, in: N.B. Kampen (Hrsg.), Sexuality in ancient art, 1996.
U. Winter, Frau und Göttin, 1983.
D. Wolkstein/S.N. Kramer, Inanna. Queen of heaven and earth, 1983.
Xenophon, Kyrupädie. Die Erziehung der Kyros, herausgegeben und übersetzt v. R. Nickel, 1992.


(Tanais) Don
Skythen
Sarmaten
Kaspi-
sches
Meer
Aral
See
Massageten
Schwarzes Meer
Kolchis
Armenien
Sakische Stämme
Phrygien Hethiter
Lydien
Karien
Lykien
Baktrien
Naxos
Kreta
Rhodos
Mittani
Assyrien
Medien
" Kaspischen Tore
Mittelmeer
Syrien
Zypern
Phönizien
Palästina
Euphrat
Akkad
Sumer
Aratta (?)
Achaemeniden
Babylonien
Persi-
scher
Golf
Dilmun
Ägypten
Rotes
Meer
Nil
erwähnte Länder, Provinzen
und Völker
(Saba)
Jemen
Äthiopien

Karte 1

1 Akkad (Agade)
2 Alexandria
3 Aphrodisias
4 Arados
5 Assur
6 Askalon
7 Athen
8 Babylon
9 Bagdad
10 Baktra
11 Basra
12 Bitik
13 Byblos
14 Çatal Hüyük
15 Daskyleion
16 Demetrias
17 Dilmun
Ereš (s. Uruk)
18 Eridu
19 Ephesus
20 Girsu/Tellō
21 Hac lar
22 Hasanlu
23 Jerusalem
24 Karaburçlu
25 Karthago
26 Kermānšāh
27 Kezwīn
28 Kiš
29 Ktesiphon
30 Lagaš
31 Maraṣ
32 Mâri
33 Milet
34 Nibru (Nippur)
35 Ninive
36 Persepolis
37 Samarkand
38 Sar-i Pol
39 Sar Mašhad
40 Širāz
41 Sultantepe
42 Sūsa
43 Syrakus
44 Taḫt-i Sulēman
45 Taq-i Bostan
46 Tell el-Amarna
47 Tell Ḥalaf
48 Tepe Gaura
49 Tepe Gijān
50 Troia
51 Tyros
52 Ugarit/Rās eš-Šamrā
53 Ur
54 Uruk/Warka
55 Zincirli

Aral See
Kaspi-
sches
Meer
Persischer Golf
Schwarzes Meer
Mittelmeer
Roter Meer
wichtige erwähnte Orte

Karte 2

ZEITTAFEL DES ALTEN ORIENTS

ausgehend vom Zweistromland zwischen Euphrat und Tigris

ca. 4000 v.Chr.	• Ḥalaf-Kultur im nördl. Zweistromland 'Obēd-Kultur im südl. Zweistromland	
ca. 3300–3000	• Uruk-Zeit mit Erfindung der Schrift	Sumerische Zeit
ca. 3000–2800	• Ğemdet-Naṣr-Zeit.	
ca. 2800–2276	• Frühdynastische Zeit I–III hier erwähnte Helden aus Uruk (Gilgameš, Enmerkar), aus Kiš (Etana) = Frühdyn. I, ca. 2800–2700 v.Chr. Königsgräber von Ur (Frühdyn. III = ca. 2500 v.Chr.) Urukagina v. Lagaš (2350–2340 v.Chr.)	
2276–2095/47	• Herrschaft der Akkader (Akkad-Zeit) hier erwähnte Könige sind Sargon von Akkad (2325–2280 v.Chr.) mit Tochter Enḫeduanna und Enkel Naramsin (2255–2220 v.Chr.)	
2047–1939	• Ur III-Zeit (Sumerische Renaissance), hier erwähnter König Šūsīn (ca. 1988–1980 v.Chr.)	
1939–1530	• Altbabylonische Zeit Herrschaft geht von Babylon aus mit bekanntem König Ḫammurabi von Babylon; zeitgleich mit althethitisch in Anatolien und altelamisch in Iran	
1530–ca. 1100	• Mittanisch-Kassitische Zeit (mittelbabylonisch) Herrschaft der Hurriter und Kassiten	
1370–612	• Herrschaft der Assyrer • mittelassyrisch (1370–ca. 1000 v.Chr.) hier erwähnter König: Tukulti-Ninurta I. (1250–1210 v.Chr.) Ugarit: König Niqmadu II. (1360–1330 v.Chr.) • neuassyrisch (ca. 1000–612 v.Chr.) hier erwähnte Könige und Königinnen: Šammuramat (Semiramis ?), Gattin Šamši-Adads V. (824–811 v.Chr.) Tiglatpilesar III. (745–727 v.Chr.)	

Sargon II. (722–705 v.Chr.)
Sanherib (705–681 v.Chr.) und Gattin Naqīja
Asarhaddon (681–669 v.Chr.)
Assurbanipal mit Gattin Libālli-šarrat (669–631/29 v.Chr.)
Beginn der Phase ist zeitgleich mit König David von Israel (regierte 1000–961 v.Chr.) und König Salomon von Israel (regierte 961–922 v.Chr.)

612–550 v.Chr. • Herrschaft ausgehend von Babylon (neubabyl. Zeit)
hier erwähnter König: Nebukadnezar II. (605–562 v.Chr.)

550–330 v.Chr. • Herrschaft der Achaemeniden aus Iran
hier erwähnte Könige Kyros II. (559–530/529 v.Chr.)
Xerxes I. (486–465 v.Chr.)
Artaxerxes I. (465–424 v.Chr.)
Darius II. (423–405 v.Chr.)
Artaxerxes II. Mnemon (405–359 v.Chr.)
Artaxerxes III. (358–337 v.Chr.)

330 v.Chr.–ca. 250/247 v.Chr. • Herrschaft Alexander d. Gr. und der Seleukiden (Hellenistische Zeit)
hier erwähnte Könige: Alexander d. Gr. (336–323 v.Chr.)
Im Zweistromland und Persien:
Seleukos I. Nikator (312–281 v.Chr.) u. Stratonike (geschied.)
Antiochos I. (280–261 v.Chr.) u. Stratonike
In Ägypten: Ptolemaios I. Soter (305–283/282 v.Chr.)
Ptolemaios II. (285–246 v.Chr.)
Ptolemaios III. (246–221 v.Chr.)
Kleopatra VII. (57–30 v.Chr.)

247 v.Chr.–224/28 n.Chr. • Herrschaft der Parther/Arsakiden aus Iran
hier erwähnte Herrscher: Phaates IV. (38/7–2 v.Chr.), Phraataces/Phraates V. (2 v.Chr.–4 n.Chr.)

224–630/650 n.Chr. • Herrschaft der Sasaniden aus Iran

hier erwähnte Könige sind: Artachšīr I. (223–241 n.Chr.)
Šâpûr I. (241–272 n.Chr.)
Hormizd I. (272/273 n.Chr.)
Bahram V./Bahram Gur (420–438 n.Chr.)
Chosrou I./Chosrou Kobād (531–578 n.Chr.)
Chosrou II./Chosrou Parwez (590–628 n.Chr.)
Šahrijar (ca. 628 n.Chr.)

ab 630/650 n.Chr. • Herrschaft der Araber (islamische Zeit)

nach:
K. Erdmann, Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden, 1943, 137
D.O. Edzard, in: Fischer Weltgeschichte, Bd. 4 (Tb 1967), 111
M.A.R. Colledge, The Parthians, 1967, 179
B. Hrouda, Vorderasien I, 1971, 314 ff.
W. Hinz, Darius und die Perser, I, 1976, 247

INDEX

Abradatas und Pantheia 75 f., 79, 170
Adad-guppi 180
Alexander d. Gr. 73, 89, 106, 115, 129
Alexandergeschichten 73
Alexanderroman 94
Alexandria 89, 99
ʿA'ischa 179
Aithiopika 95
Akkad (Agade) 21
Ameisensure 51
Amor und Psyche 96
Anahita 131, 137, 147
Andersen, H. Chr. 115
Äneas 103 f.
Antiochus und Stratonike 107
Aphrodisias 93
Apollonios Rhodios 99 ff., 184
Apuleius 96
Arados 93 f.
Araspas 75 ff.
Ariadne 56, 103 f.
Aristipp 28
Argonautika 99 ff., 184
Artachšīr 115 ff., 118, 184
Artaxerxes I–III. 45, 90, 93 ff.
Askalon 45
Assur 50
Assurbanipal 5, 49 f., 61, 65, 83 f.
Astyages 82
Asušunamir und Ereškigal 12, 157
Athen 96, 104, 106
Athenaios 73, 80, 83, 95, 106
Atramḫasīs-Epos 151
Atum, ägypt. Schöpfergott 168

Baʿal und ʿAnat 5, 12, 79, 96
Babylon 45, 59 f., 91 ff.
Babyloniaka (Babylonische Geschichten) 90 ff., 104
Bagdad 129
Bahram Gur (Bahram V.) 129 f., 135, 137, 140
Bahram Gur und Āzāda 118 ff., 127, 137, 139 f.
Baktra 46
Basra 129
Bilqīs 55 (s.a. Salomon und die Königin von Saba)
Bishan und Manisha 122, 127
Bitik 28 ff.
Byblos 64

Çatal Hüyük 28 f.
Cicero 154
Chaireas und Kallirhoe 93 f., 104
Chares von Mytilene 73, 79
Chariton 93
Chosrou I. 119 ff., 122, 128
Chosrou II. 119 ff., 122, 130 f., 144
Chosrou und Schirin 127, 130 ff., 181 f.

Dante und Beatrice 146
Daskyleion 83, 85 f.
David und Batseba 59
Dido 56, 103 f.
Dilmun 150
Diodorus Siculus 45, 47 f., 59, 78
Demetrias 83, 86
Dumuzi/Tammuz (allgemein) 34, 39, 159 f., 178, 185 (s.a. Inanna und Dumuzi)

Enḫeduanna 21
Enlil und Ninlil 4, 7, 150 f., 179, 183
Enlil und Sud 7, 151
Enmerkar, Held von Uruk 4
Enmerkar-Epos 3, 38
Enmerkar und der Herr von Aratta 4, 38, 183
Enmerkar und Ensuḫkešdaʿanna 38
Enki und Asariluḫi 21 f.
Enki und Ninḫursaĝa im Lande Dilmun 150, 168
Enkidu 15 f., 40, 150–158, 162 f., 178, 186 f.
Ephesus 89
Epikur 27 f.
Ereš 151 (s. Uruk)
Ereškigal 8 ff., 11, 179 (s.a. Nergal und Ereškigal)
Eridu 6, 10, 152
Ester (Buch Ester) 53, 95

Etana 3, 5, 13 f.
Euripides 99 f.

Fihrist 129
Firdausi 127

Gastmahl, Das 165
Gelehrte Tischgesellschaft 73
Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden 117
Geštinanna 11, 160
Gilgameš, Held von Uruk 42 (s.a. Gilgameš-Epos)
Gilgameš-Epos 5, 14 ff., 23, 35, 39, 150, 152 f., 155–160, 162 f., 171, 186 f.
Gilgameš und Agga von Kiš 39
Gilgameš und das Land der Lebenden 39
Gilgameš und Enkidu und der Himmelsstier 39 ff.
Girsu/Tellō 28
Goldene Esel, Der 96
Gottfried von Straßburg 145
Gurgani 124
Gyges und die Frau des lydischen Königs 80

Hac lar 28
Hafāği 26
Ḫammurabi 22, 161
Hasanlu 13 f.
Hedonismus 28
Heilige Hochzeit 17, 28, 35 ff., 65
Heliodoros 95
Herodot 45, 80 ff., 180
Historische Bibliothek 45
Hohelied 57, 62
Homer 99

Inanna/Innin/Ištar (allgemein) 37, 147, 178 f.
Inanna bevorzugt den Landmann 33, 38, 158 f., 183
Inanna, Enki und die Übergabe der Künste 152, 160, 183
Inanna und Bilulu 159
Inanna und Dumuzi (Inannas Gang zur Unterwelt/Ištars Höllenfahrt) 4, 10, 39, 96, 109, 120, 157 ff., 178
Inanna und der Gärtner Šukalletuda' 4, 6, 150, 183
Inara und Ḫupašija 41
Isis und Osiris 109

Ištar und Gilgameš (Ištars Werbung) 14 ff., 39, 48

Jamblichos 90 f.
Jason und Medea 99, 104, 108 (s.a. Medea)
Jerusalem 51
Josef und die Frau des Potifar 128

Kambyses 80 ff.
Karaburçlu 65, 71
Karthago 56, 96, 103 f.
Kebra Nagast 54
Kermānšāh 65, 70
Kešši, der Jäger 5, 16 f.
Kezwīn 144
Kiš 13, 34
Kleopatra VII. 106 f.
Kohelet (Buch) 189
Kumarbi-Mythos 167
Ktesias von Knidos 45, 77
Ktesiphon 121
Kyros II. 75, 80, 82, 180
Kyrupädie 75

Lagaš 27
Lanzelot und Guinevere 145
Leila und Madschnun 129, 135 ff., 146, 174 ff., 186
Libālli-šarrat, Gattin Assurbanipals 44, 49 f.
Lied eines Harfenspielers 188

Mann im Panther- (Tiger-) Fell 126 f.
Maraṣ 65
Mâri 25, 159
Medea 56, 99 ff., 104, 184 (s.a. Jason und Medea)
Metamorphosen des Apuleius 96
Metamorphosen des Ovid 110, 146
Milet 89, 93, 97
Moses von Chorene 48

Nadîm 129
Naḏîra 120, 184 (s.a. Naḏîra und Šâpûr)
Naḏîra und Šâpûr 115, 117
Naramsin 35 f.
Naqīja-Zakûtu 49 f., 180
Nebukadnezar II. 54, 60
Nergal und Ereškigal 4, 8, 44, 59, 183, 185
Nibru (Nippur) 7, 24

Ninive 5, 14, 16, 39, 56, 61, 83, 150, 157
Ninos-Roman 48
Ninos und Semiramis 45 ff., 59 (s.a. Semiramis)
Niqmadu II., König von Ugarit 5
Nizami 119, 130 f., 135

Odatis 79 (s.a. Zariadres und Odatis)
Ovid 110, 146

Pantheia 79 (s.a. Abradatas und Pantheia)
Paulus, 1. Korinth. Brief 168
Persepolis 106
Persika (Pers. Geschichten) 45
Philemon und Baucis 110
Phraates IV. und Musa 106 f., 184
Pindar 99
Platon 80, 165
Plutarch 83, 107
Prinzessin auf der Erbse 115
Pyramus und Thisbe 60, 146

Rhodanes 91 f., (s.a. Sinonis)
Romeo und Julia 146
Rustam 123, 127

Salomon und die Königin von Saba 50 ff., 59
Sal und Rudaba 127
Šammuramat, Gattin Šamši-Adads V. 49 f., 180
Sanherib 50, 56, 61
Šâpûr I. 115, 117 f.
Sargis Tmogweli 124
Sargon, König von Akkad 21, 34 f., 39, 183, 187
Sargon II. 59, 61
Sar-i Pol 147
Sar Mašhad 138, 143
Schahnameh 127, 131 f., 181, 190
Schehrezâd 130
Schirin und Baumeister Ferhâd 133, 138 (s.a. Chosrou und Schirin)
Schota Rustaweli 126
Sebeos 48
Semiramis 45 ff., 49 f., 105 (s.a. Ninos und Semiramis)
Semiramis und König Ara 48
Siawosch 127 f.
Sieben Geschichten der sieben Prinzessinen 82, 135
Sinonis 91 f.
Širāz XIII
Sultantepe 4, 59
Sūsa 28, 30, 45, 75, 79 f., 95
Šūsîn, König von Ur 17
Syrakus 93 f.

Tabari 117
Taḫt-i Sulēman 55
Taq-i Bostan 114, 138, 144
Tausendundeine Nacht 129 ff.
Tell el-Amarna 4, 8, 16
Tell Ḥalaf 66
Tepe Gaura 28 f.
Tepe Gijān 28
Thais, griech. Sklavin 106
Theseus und Ariadne 103 (s.a. Ariadne)
Tristan und Isolde 145
Troia 103
Tyros 93, 103

ʿUḏritische Liebe 176
Ugarit/Rās eš-Šamrā 5, 79
Un-amun, Die Reise des 64
Upanishaden 167, 190
Ur 17
Uruk/Warka 4, 14 f., 150, 152, 162 (s.a. Ereš)
Urukagina, König von Lagaš 27
Urzababa, König von Kiš 34
Utnapištim im Gilgameš-Epos 23
Utu, Gott 4, 33, 38, 158, 160

Verwunschene Prinz, Der 64

Wis und Ramin (Wisramiani) 90, 124, 133, 145, 163, 181, 190

Xenophon 75, 80
Xerxes 80 f., 83, 94, 106

Zariadres und Odatis 73, 81
Zarinaia und Stryangaios 77, 79, 181
Zincirli 65, 70

STUDIES IN THE HISTORY AND CULTURE OF THE ANCIENT NEAR EAST

EDITED BY

B. HALPERN AND M.H.E. WEIPPERT

ISSN 0169-9024

1. Ahlström, G.W. *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine.* 1982. ISBN 90 04 6562 8
2. Becking, B. *The Fall of Samaria.* An Historical and Archaeological Study. 1992. ISBN 90 04 09633 7
3. Vogelsang, W.J. *The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire.* The Eastern Iranian Evidence. 1992. ISBN 90 04 09682 5
4. Thompson, T.L. *Early History of the Israelite People.* From the Written and Archaeological Sources. 1992. ISBN 90 04 09483 0
5. el-Faïz, M. *L'agronomie de la Mésopotamie antique.* Analyse du «Livre de l'agriculture nabatéenne» de Qûṭâmä. 1995. ISBN 90 04 10199 3
6. Hallo, W.W. *Origins.* The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions. 1996. ISBN 90 04 10328 7
7. Toorn, K. van der. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel.* Continuity and Change in the Forms of Religious Life. 1996. ISBN 90 0410410 0
8. Jeffers, A. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria.* 1996. ISBN 90 04 10513 1
9. Galil, G. *The Chronology of the Kings of Israel and Judah.* 1996. ISBN 90 04 10611 1
10. Ehrlich, C.S. *The Philistines in Transition.* A History from ca. 1000-730 B.C.E. 1996. ISBN 90 04 10426 7
11. Handy, L.K. (ed.). *The Age of Solomon.* Scholarship at the Turn of the Millennium. 1997. ISBN 90 04 10476 3
12. Malamat, A. *Mari and the Bible.* 1998. ISBN 90 04 10863 7
13. Krings, V. *Carthage et les Grecs c. 580-480 av. J.-C.* Textes et histoire. 1998. ISBN 90 04 10881 5
14. Stol, M. and S.P. Vleeming, *The Care of the Elderly in the Ancient Near East.* 1999. ISBN 90 04 10896 3
15. Musche, B. *Die Liebe in der altorientalischen Dichtung.* 1999. ISBN 90 04 11213 8
16. Ishida, T. *History and Historical Writing in Ancient Israel.* Studies in Biblical Historiography. 1999. ISBN 90 04 11444 0

BOBST LIBRARY
3 1142 02735 1819

New York University
Bobst Library
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

DUE DATE | DUE DATE | DUE DATE

* ALL LOAN ITEMS ARE SUBJECT TO RECALL *

10838S

ISBN 90-04-11213-8