

Disaster and Relief
Management

Katastrophen und ihre
Bewältigung

Edited by
ANGELIKA BERLEJUNG

*Forschungen
zum Alten Testament*

81

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Edited by

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)

Hermann Spieckermann (Göttingen)

81



Disaster and Relief Management

Katastrophen und ihre Bewältigung

Edited by
Angelika Berlejung

Mohr Siebeck

ANGELIKA BERLEJUNG, Professor for the “Old Testament: History and Religious History of Israel and its Environment” at the Theological Faculty of the University of Leipzig and Professor Extraordinaire for “Ancient Near Eastern Studies” at the Faculty of Arts of the University of Stellenbosch/South Africa.

eISBN 978-3-16-152015-0

ISBN 978-3-16-151706-8

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

© 2012 by Mohr Siebeck Tübingen.

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

The book was printed on non-aging paper by Gulde-Druck in Tübingen and bound by Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany

Content. Inhalt

Introduction. Einleitung

ANGELIKA BERLEJUNG Disaster and Relief Management in Ancient Israel/Palestine, Egypt and the Ancient Near East. Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient	3
--	---

I. Theories of Disaster. Einblicke in theoretische Katastrophenforschung

ELKE M. GEENEN Gesellschaftliche Verfügung über Kapitalien und Vulnerabilität in konzeptioneller Perspektive	41
--	----

ELISABETH LIST Einbruch ins Selbstverständliche. Katastrophen als Kontingenzerfahrung	67
---	----

JAN DIETRICH Katastrophen im Altertum aus kulturanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive	85
---	----

II. Disaster and Relief Management in Israel/Palestine. Katastrophen und ihre Bewältigung im Alten Israel/Palästina

II.1. Biblical Studies. Biblische Aspekte

BERND JANOWSKI Eine Welt ohne Licht. Zur Chaostopik von Jer 4:23–28 und verwandten Texten	119
---	-----

SEBASTIAN GRÄTZ Gericht und Gnade. Die Fluterzählung im Rahmen der biblischen Urgeschichte	143
--	-----

THOMAS RÖMER The Hebrew Bible as Crisis Literature	159
---	-----

JACOB L. WRIGHT Die Zerstörung des Ökosystems als Element der Kriegsführung im Alten Israel	179
---	-----

DIANA V. EDELMAN Earthquakes in the Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions	205
---	-----

II.2. Archaeological Studies. Archäologische Aspekte

AREN M. MAEIR Philistia and the Judean Shephelah after Hazael and the “Uzziah Earthquake”. The Power Play between the Philistines, Judahites and Assyrians in the 8 th Century BCE in Light of the Excavations at Tell eš-Šafi/Gath	241
---	-----

AARON A. BURKE Coping with the Effects of War. Refugees in the Levant during the Bronze and Iron Ages	263
---	-----

GUNNAR LEHMANN Survival and Reconstruction of Judah in the Time of Manasseh	289
--	-----

ARIEL M. BAGG Floods in the Desert. How Nabataeans Managed Catastrophes	311
---	-----

III. Disaster and Relief Management in Egypt and the Ancient Near East. Katastrophen und ihre Bewältigung in Ägypten und im Alten Orient

JOACHIM F. QUACK Danaergeschenk des Nil? Zu viel oder zu wenig Wasser im Alten Ägypten	333
--	-----

LUDWIG D. MORENZ Hungersnöte im Bild. Zur Inszenierung von Topoi im Alten Ägypten	383
---	-----

PAUL A. KRUGER Disaster and the <i>topos</i> of the World Upside Down. Selected Cases from the Ancient Near Eastern World	391
---	-----

HANSPETER SCHAUDIG Erklärungsmuster von Katastrophen im Alten Orient	425
MARCO STOCKHUSEN Die Deutung kosmischer Erscheinungen am Beispiel von Sonnen- und Mondeklipsen. Ein Vergleich zwischen den Kulturräumen Mesopotamien und Ägypten im 1. Jt. v.Chr.	445
JÖRG KLINGER Krankheit und Krieg im Spannungsfeld zwischen mythischer und realer Katastrophe	471
Index of Texts. Stellenregister	501
Index of Personal Names. Personennamenregister	510
Index of Subjects and Places. Sach- und Ortsnamenregister	518
List of Contributors. Hinweise zu den Autorinnen und Autoren	543

Introduction. Einleitung

Disaster and Relief Management in Ancient
Israel/Palestine, Egypt and the Ancient Near East.
Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten
Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient

ANGELIKA BERLEJUNG

1. Einleitung

Im Rahmen des SFB 586 „Differenz und Integration“ und meines Projekts B7 „Raum und Mobilität in Syrien-Palästina in neuassyrischer und neubabylonischer Zeit“ fand vom 4.10. bis zum 6.10.2010 in der Villa Tillmanns zu Leipzig die internationale Tagung „Disaster and Relief Management in Ancient Israel, Egypt and the Ancient Near East/Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient“ statt. Mein Dank geht hiermit an alle Teilnehmer dieser Tagung sowie an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die den SFB wie auch die Tagung finanziert hat. Ebenso bin ich den Hilfskräften Stud. Theol. Anne Plagens, Rebekka Weinmann, Judith Filitz, Felix Hagemeyer und meinem Assistenten Dr. Jan Dietrich zu besonderem Dank verpflichtet, da sie sich um die redaktionellen Arbeiten wie die Register in bewährter Weise verdient gemacht haben. Den Herausgebern der Reihe „Forschungen zum Alten Testament“ und dem Mohr Siebeck Verlag danke ich für ihre freundliche und unkomplizierte Zusage, den Tagungsband in diese Reihe und das Verlagsprogramm aufzunehmen.

Die Themen „Katastrophen“, „Katastrophenbewältigung“ und „Katastrophenmanagement“ sind jederzeit aktuell und werden gegenwärtig vor allem von gegenwartsorientierten Wissenschaften, ingenieurwissenschaftlichen, technischen und versicherungswirtschaftlichen Zugängen bearbeitet. Diese versuchen, die Fülle der bekannten und zu erwartenden Katastrophen-Phänomene zu definieren, zu systematisieren, ihren Ursachen, Gefahren, Risiken, Ausmaßen und ihren Folgen auf den Grund zu gehen, um sie im besten Fall künftig zu vermeiden oder so auf sie vorbereitet zu sein oder reagieren zu können, dass der Schaden für das einzelne menschliche Leben und das Sozialgefüge berechnet, ggf. versichert und möglichst gering gehalten werden kann. Insofern ist, da Katastrophen unweigerlich in

Zukunft weiter auf die Menschheit treffen werden, die Analyse und Bewertung vergangener Katastrophen nicht nur Vergangenheits-, sondern immer zugleich auch ein Stück Zukunftsbewältigung. Der Blick in die Vergangenheit kann in diesem Zusammenhang das Spektrum früherer Katastrophen beleuchten und akut eintretende in Verhältnismäßigkeiten setzen.¹ Vergangene menschliche Eingriffe in die Natur zeitigen oft erst spät katastrophale Folgen für kommende Generationen, sodass die Ursachenforschung ohne den Einbezug historischer Hintergründe gar nicht möglich ist. Der Blick in die Vergangenheit kann aber auch erhellen, wie sich die Menschen unserer Vorgeschichte den einzelnen Katastrophen-Phänomenen gestellt haben und wie sie damit umgegangen sind. Dabei zeigen sich ungeachtet der Varianz der eingetroffenen Katastrophen zeitübergreifende Kontinuitäten, Verhaltensmuster, Paradigmen, Techniken, Deutungen und Diskurse, die der *conditio humana* zuzuordnen sind. Der Mensch ist offenbar in der Lage und willens, mit Katastrophen konstruktiv und kreativ umzugehen.

2. Katastrophen und kulturelle Dynamik

Könige, Pharaonen und politische Führer erhalten und proklamieren gern die Illusion, dass sie die Ordnung und die Kontrolle umfassend und dauerhaft aufrecht erhalten, die sie gar garantieren könnten. Doch gehörte der Verlust von Kontrolle und Ordnung, das Eintreffen von Katastrophen, damals wie heute zum üblichen Alltagsleben mit seinen Höhen und Tiefen. Katastrophen haben menschliche Zivilisationen immer begleitet und werden es auch weiterhin tun. Sie waren und sind gefürchtet, da sie in der Lage sind, kulturelle, soziale, religiöse und politische Systeme durcheinander zu werfen und sogar auszulöschen. Zugleich sind sie aber auch, wie der Soziologe Pitirim A. Sorokin betont hat, „great educators of mankind“. Ungern denkt man daran, aber die Erfahrung zeigt, dass es so ist: Katastrophen sind (ähnlich wie der Tod) auch Kulturgeneratoren, da sie neue Ideen und Techniken hervorbringen. Schließlich überlegen die Überlebenden schließlich, wie sie eine Wiederholung des Erlebten vermeiden oder ihr vorbeugen können.

Katastrophen verändern die Welt, Kulturen, Traditionen, Glaubens- und Vorstellungssysteme. Sie erschüttern Plausibilitäten, wie z.B. 1755 n.Chr. das Erdbeben von Lissabon mit dem folgenden Tsunami den Glauben an

¹ Zu den Aufgaben und Möglichkeiten historischer Katastrophenforschung vgl. SCHENK, *Disaster*, 11–19 (Forschungsüberblick); RANFT/SELZER, *Städte*, 10–25; SCHENK, *Katastrophen*; WALTER, *Katastrophen*, 9–25.

die göttliche Gerechtigkeit und gute Vorsehung hinweggefegt hat.² Katastrophen motivieren dazu, alte Plausibilitäten neu zu definieren oder gar ganz neue Plausibilitäten zu konstruieren. So entwickeln sie bei aller Destruktion auch eine konstruktive kulturelle Dynamik.

Katastrophen können Traditionen und Grundüberzeugungen verändern. Dies gilt z.B. in Bezug auf die Begräbnissitten und Todes-/Unterweltsvorstellungen, wenn es durch eine Katastrophe zu viele zu bestattende Menschen auf einmal und zu wenig Hinterbliebene gibt. In der alten Welt war dies etwa in Griechenland nach dem Ausbruch der Perserkriege der Fall, wo im Gefolge der hohen Sterbeziffern die alten komplexen, komplizierten, zeit-, raum- und kostenintensiven Beerdigungsriten nicht mehr haltbar waren und vereinfacht werden mussten.³ Ähnliches lässt sich heute in Afrika beobachten, wenn eine Epidemie (oder auch AIDS) ganze Dörfer oder Stämme auslöscht. Alte Traditionen werden von den Hinterbliebenen entweder aus Pragmatismus oder wegen deren Sinnverlust abgebrochen, neue etabliert.

Auch der Blick auf die Zeit mag sich im Angesicht einer Katastrophe verschieben. Hat man eine solche überlebt, wird die gelebte Erfahrung u.U. nicht nur zum Motor dafür, eine Erklärung für das Erfahrene zu finden, sondern auch, künftige Wiederholungen des Erlebten zu vermeiden. Nach der Vergangenheits- kommt die Zukunftsbewältigung ins Visier. Vergangene Katastrophen führen damit durchaus auch in kalkulierte Zukunftsprojektionen, Utopien und in neue Handlungs- und Denkmuster. Was aber ist eine Katastrophe?

3. Was ist eine Katastrophe?

Der Begriff Katastrophe (griech.: *κατὰ + στρέφειν*; „Umkehr, Wendung, Wendepunkt“) gehört ursprünglich ins Theatervokabular und bezeichnet dort den Wendepunkt einer Handlung. François Rabelais (1494–1553) hat ihn offenbar erst im 16. Jh. n.Chr. in die französische Sprache eingeführt und damit das schlechte Ende eines Stückes bezeichnet.⁴ Katastrophe war also das Gegenteil von „Happy End“. Die Bedeutung „Katastrophe“ als allgemeines „großes Unglück, schlimmes Ende“ hat sich erst im 19. Jh. n.Chr. durchgesetzt (E. Littré, *Dictionnaire de la langue française* 1863–

² Vgl. dazu DYNES, *Earthquake*, 34–49.

³ Vgl. ENGELS, *Funerum*, 102–106. Zum Peloponnesischen Krieg und der Seuche in Athen (ca. 430–426 v.Chr.) als weitere Faktoren, die die Grabsitten änderten vgl. EBD. 114f.

⁴ Mit WALTER, *Katastrophen*, 16.

1873⁵). Allgemein gebräuchlich wird der Begriff im Sinn „Naturkatastrophe“ dann erst ab dem 20. Jh., wohingegen man vorher im Deutschen von „Schaden“, „Unheil“, „Unglück“ oder „Geißel“ sprach.⁶

Eine Katastrophe „an sich“ gibt es nicht.⁷ Es gibt die mögliche und grundsätzliche Gefahr, die die menschliche Gesellschaft bedroht (engl. *hazard*), und das Risiko (engl. *risk*), das die Wahrscheinlichkeit beschreibt, dass die Katastrophe auch wirklich eintritt. Trifft die grundsätzliche Gefahr wirklich ein (egal wie hoch das Risiko war), spricht man von einer Katastrophe (engl. *disaster* = griech.: $\delta\upsilon\sigma-$ + $\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho$ „schlechter Stern“). Die Katastrophe/*disaster*⁸ ist also das Ergebnis einer falsch eingeschätzten oder nicht erkannten (aber bereits existenten) Gefahr, und eines unterschätzten Risikos für die menschliche Gesellschaft.

Polarisiert ist das Ganze angesiedelt zwischen den Unwägbarkeiten der Natur und der Verwundbarkeit der Gesellschaften (Vulnerabilität). Beide interagieren und können unter bestimmten Bedingungen in Katastrophen münden. Pointiert kann man formulieren: Katastrophen entstehen, wenn Gefahren (*hazards*) wirklich eintreten und auf gesellschaftliche Verwundbarkeiten stoßen (*disasters occur when hazards meet vulnerability*).⁹ Damit ist deutlich, dass Katastrophen mit den zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlichen Bedingungen eng verflochten sind. Sie sind mehrdimensionale,¹⁰ soziale Phänomene;¹¹ ihr Ausmaß, ihre Auswirkungen, ihre Wahrnehmung und Bewertung sind menschenabhängig.¹² Daher gibt es streng genommen keine Katastrophe in einem menschenleeren Gebiet.

Katastrophenforschung unterscheidet zumeist Naturkatastrophen (*natural disasters*) und menschengemachte Katastrophen (*man-made disasters*),

⁵ Nach WALTER, Katastrophen, 17.

⁶ Vgl. WALTER, Katastrophen, 17f.

⁷ So mit WALTER, Katastrophen, 15.

⁸ Zu einer Übersicht von möglichen Definitionen von „Katastrophe“ vgl. BERLIOZ/QUENET, *Catastrophes*, 19–37; Definitionen von „disaster“ stellt PERRY, *Disaster*, vor.

⁹ So z.B. zitiert in GOEL, *Crisis Management*, 18. Dieser auf Menschen zentrierte Ansatz wird kritisiert von LEGA/D’ANTONIO/NAPOLI, *Heritage*, 123–134, die auch die Auswirkungen von Katastrophen auf das *Cultural Heritage* mit einbeziehen wollen, die i.E. ein eigenes Katastrophenmanagement erfordern.

¹⁰ So mit OLIVER-SMITH, *Disasters*, 25ff.

¹¹ Vgl. PERRY, *Disaster*, 10–12; OLIVER-SMITH, *Disasters*, 42; QUARANTELLI, *Importance*; QUARANTELLI, *Research Agenda*, 339f (und die übrigen Publikationen dieses Autors und des von ihm gegründeten „Disaster Research Center“ [DRC], University of Delaware, <http://www.udel.edu/DRC/E.L.%20Quarantelli%20Resource%20Collection/Publication.html>).

¹² Vgl. dazu auch WALTER, *Katastrophen*, 19; FAVIER/GRANET-ABISSET, *Histoire des catastrophes*, 271–276; vgl. auch die Beiträge in FAVIER/GRANET-ABISSET, *Récits et représentations*.

wobei die Grenzen aktuell zunehmend verwischen (z.B. Hochwasser = menschengemachte Klimaveränderung; menschengemachte Erdbeben durch Tiefbohrungen).¹³ Zudem benennt die Katastrophenforschung fünf charakteristische Merkmale:¹⁴

1. Die Katastrophe (*disaster*) selbst. Sie ist die konkreten Schaden hervorrufende Realisierung eines möglichen Risikos (was wiederum das Ergebnis einer Gefahr ist).

2. Gefahren (*hazards*). An diesem Punkt unterscheiden manche Forscher Naturgefahren (*natural hazards*; z.B. Vulkane), technische (*technical hazards*; z.B. Kernkraft) und soziale Gefahren (*social hazards*; z.B. Krieg oder Terrorismus), wodurch dann doch der Auslöser einer Katastrophe stärker in den Blick genommen wird.¹⁵ Dies bleibt indessen nicht unwidersprochen (vgl. *Anm. 13*).

3. Die Vulnerabilität/Verwundbarkeit (*vulnerability*). Hierbei handelt es sich um die gesellschaftliche, wirtschaftliche, physische und psychologische Verwundbarkeit einer sozialen Gruppe mit ihren jeweiligen Fähigkeiten, sich gegen eine Katastrophe vorzubereiten, auf sie zu reagieren, sich gegen sie zu wehren oder auch sich von einem Desaster zu erholen. Die Verwundbarkeit resultiert aus wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Faktoren und ist folglich abhängig von den sozio-historischen Bedingungen: „[...] die spezifische Verwundbarkeit einer Gesellschaft ist immer und bis heute das Resultat komplexer historischer Prozesse.“¹⁶

4. Die Resilienz/Widerstandsfähigkeit (*resilience*), also die Mechanismen und technischen Möglichkeiten des sozialen Systems, die es ihm erlauben, die Katastrophe zu bekämpfen und den vorhergehenden Gleichgewichtszustand wiederherzustellen und zu stabilisieren.

5. Die kulturellen Ressourcen (*culture*) und Deutungshoheiten, die über die Wahrnehmung und Bewertung der erlebten Katastrophe entscheiden (Ursachenfindung, Diagnostik, Sinndeutung, Bewältigung, Erinnerung/Vergessen). Die *cultural grids* sind auch bei der Bewertung von Gefahren, Risiken, Vulnerabilitäten, Resilienzen und des Umfangs bzw. der Auswir-

¹³ Die Unterscheidung wird zunehmend aufgegeben, da der Auslöser der Katastrophe an sich kaum eine Rolle spielt, wohingegen das „social setting“, auf das er trifft, ausschlaggebend ist, vgl. QUARANTELLI/LAGADEC/BOIN, Heuristic Approach, 22; SCHENK, Katastrophen, 11f; SCHENK, Disaster, 13f. Präzisere Klassifikationsraster für Katastrophen, Desaster und Krisen sind derzeit in der Diskussion, vgl. QUARANTELLI/LAGADEC/BOIN, Heuristic Approach; PERRY, Disaster, 13f.

¹⁴ Nach WALTER, Katastrophen, 16.

¹⁵ So z.B. OLIVER-SMITH, Disasters, 25.

¹⁶ SCHENK, Katastrophen, 12. Das Prozessuale an Katastrophen betont auch OLIVER-SMITH, Disasters, 23; zur Vulnerabilität vgl. EBD. 27–29.

kungen einer Katastrophe wirksam. Auch die anschließenden Reaktionen (Katastrophenhilfe, Präventionsmaßnahmen) stehen damit in Relation.

Diesen fünf klassischen Merkmalen ist ein sechstes hinzuzufügen, das mit dem genannten fünften Punkt in Beziehung steht:

6. Es gibt auch das Motiv der Katastrophe und ihrer Überwindung, das keinen historischen oder realen, sondern einen ideologischen, mythologischen oder religiösen Hintergrund hat. Katastrophen und ihre Überwindung können auch als *Metapher* oder *Topos* (z.B. der Königsideologie) firmieren und je nach Kontext eingesetzt und funktionalisiert werden. Dies gilt eben auch für Katastrophenmanagement und Präventivmaßnahmen, die ebenfalls typisiert und funktionalisiert werden können. Dies wäre etwa der Fall, wenn die Einhaltung bestimmter moralischer/sozialer/religiöser Normen als Voraussetzung dafür vorgebracht wird, dass sich die vergangene Katastrophe nicht mehr wiederholt, die, ob zu Recht oder Unrecht, als durch Menschen verschuldet interpretiert wurde.

Katastrophenmanagement gehört im Rahmen der Katastrophenforschung in den Bereich der Vulnerabilität und Resilienz. Vulnerabilität soll dabei jeweils vermindert, Resilienz erhöht werden. Katastrophenmanagement soll sicherstellen, dass beim Eintritt einer Katastrophe angemessen reagiert werden kann. Es besteht auch aus Zukunftsprojektionen, die wiederum auf der Analyse erfahrener Katastrophen basieren. Katastrophenmanagement¹⁷ besteht also im Allgemeinen aus:

1. Analysen erfahrener Katastrophen, Bedrohungs-/Worst-Case-Analysen und Projektionen,
2. Analysen und Definitionen von Ursachen, Gefahren und Risiken,
3. Handlungsanweisungen zur Reduktion der Vulnerabilität und Steigerung der Resilienz,
4. Beschaffung notwendiger Mittel und Vorratshaltung an geeigneten (= sicheren) Orten und ggf. Beobachtung von den in 2. ausgemachten Gefahren zur Prävention (z.B. seismologische Messungen; Alarm; Monitoring; Orakelwesen).

Katastrophenbewältigung gilt modernder Katastrophenforschung weniger als Ausloten der praktischen und menschenmöglichen Maßnahmen gegen Katastrophen (dies wäre Katastrophenmanagement) als vielmehr als Bereich, in dem es darum geht, an der Katastrophe selber zu arbeiten, um sie (und ggf. die durch sie verursachten Verluste und Traumata) leichter zu überwinden. Katastrophenbewältigung soll den Überlebenden helfen, nicht in Lethargie oder Schrecken zu versinken, sondern aktiv in die Zukunft zu schauen.

¹⁷ Zum modernen pragmatischen Disaster-Management vgl. auch COPPOLA, Introduction, 1–35 (1. *Mitigation*, 2. *Preparedness*, 3. *Response*, 4. *Recovery*).

Dabei gehört zur Bewältigung von Katastrophen wesentlich auch das Erinnern.¹⁸ Soziologen halten fest, dass dazu zwei Dimensionen des Erinnerns nötig sind: 1. Das kommemorative, normierte, legitimierte (und legitimierende) und offizielle Erinnern, das in Denkmälern und Festen festgehalten wird. Diese Erinnerungsdimension sorgt dafür, dass die Bedingungen für die Rückkehr zu Ordnung und Gleichgewicht wiederhergestellt werden können, wie sie vor der Katastrophe herrschten; die Katastrophe wird Teil des kollektiven Gedächtnisses.¹⁹ Dabei gehört zum organisierten Erinnern immer auch das gezielte Vergessen. 2. Das versteckte Erinnern. Ein langsamer Aneignungsprozess, bei dem das Desaster wieder und wieder ins Gedächtnis gerufen und reflektiert wird.

Behält man dies im Kopf, erscheinen weite Teile des Alten Testaments, aber auch der altorientalischen Literaturen (z.B. Stadtklagen, Erra-Epos), als Katastrophenbewältigung des offiziellen Erinnerns, indem die Katastrophe der Einnahme Jerusalems und des Babylonischen Exils oder der Zerstörung von Babylon wieder und wieder in Texten erinnert, normiert, legitimiert, reflektiert, gedeutet und zum Teil des kollektiven Gedächtnisses wurde.

Katastrophen sind – soweit ihre Wahrnehmung und Deutung betroffen sind – auch Indikatoren für das jeweilige Weltverständnis.²⁰ Gern unterschied man eine Art Evolution in der Katastrophenwahrnehmung und -deutung, die dem wissenschaftlichen Entwicklungsstand einer Gesellschaft entsprechen würden. Dabei habe man sich von übernatürlichen Deutungsmustern und der Ausgeliefertheit an übernatürliche Größen im Zuge der Wissenschaftsentwicklung zunehmend gelöst. Vom archaischen Deutungsmuster, das die Katastrophe als übernatürliches/gottgelenktes Phänomen betrachtete, habe sich der moderne Mensch inzwischen befreit und sei zur Einsicht gekommen, dass Katastrophen Gegenstand wissenschaftlicher Er-

¹⁸ Zu möglichen Mechanismen der mentalen Bewältigung, insbesondere der Erinnerung vgl. JAKUBOWSKI-TIESSEN, *Mythos*, 274–286; GRANET-ABISSET, *Connaissances*, 39–69; zu Erinnerung und Trauma vgl. GRAY/OLIVER, *Introduction*, 3–14; zu offiziellen bzw. organisierten Erinnerungsformen vgl. CLAVANDIER, *Mort*, 121–128.

¹⁹ Dabei weist JAKUBOWSKI-TIESSEN, *Mythos*, 286 darauf hin, dass „die Erinnerungen an Katastrophen [...] dann Teil einer dauerhaft wirkenden kollektiven Gedächtniskultur werden können, wenn mit der Erinnerungsleistung im Kontext ihrer jeweiligen Zeit ein aktives Deutungsangebot im Sinne einer Handlungslegitimation oder auch einer Selbstvergewisserung einhergeht [...]“. Es muss also eine konstruktive Perspektive gegeben sein. Demgegenüber gilt (EBD.): „Eine Erinnerung auch der schlimmsten Katastrophe um ihrer selbst willen bleibt hingegen ein stets flüchtiger Vorgang.“

²⁰ Hierher gehört die historisch variable gesellschaftliche Konstruktion des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft bzw. Mensch, vgl. den kurzen Überblick in OLIVER-SMITH, *Disasters*, 29–36.

kennnisse und Ergebnisse überprüfbarer Ursachen seien.²¹ Gegenüber dem so skizzierten Entwicklungsgedanken in der Katastrophendeutung hin zur rein wissenschaftlichen Ursachenklärung regt sich zunehmend Widerstand. Denn demgegenüber wird nun zunehmend die These vertreten,²² dass „religiöse und symbolische Erklärungsschemata global und langlebig sind und dass ihr Wirkungsfeld weit über das Zeitalter der sogenannten Aufklärung hinausreicht, in dem die Desakralisierung der Welt den Geltungshorizont dieses Denkmusters endgültig in die Vergangenheit zu verweisen schien“.²³ Schon Mary Douglas (1921–2007) hatte 1982 bzw. 1985²⁴ ein kulturtheoretisches Risikokzept vorgelegt, in dem sie deutlich machte, dass die Einschätzung von Gefahren und Risiken immer auch moralische Urteile und kulturelle Referenzen mit impliziere. Sie sei daher keinesfalls nur ein Feld rationaler Entscheidung oder wissenschaftlich-technischer Analyse. Katastrophenforschung und -deutung ist daher niemals eine rein wissenschaftliche Ursachen-Folgen-Klärung. Kulturelle bzw. soziale Vorurteile und Konstruktionsprozesse spielen sowohl in der Risiko- wie in der Katastrophenbewertung eine große Rolle, bestimmen die menschlichen Reaktionen und werden damit handlungsrelevant.²⁵

Da das Naturverständnis der alten Gesellschaften und ihr Naturbedrohungsverständnis ein gesellschaftliches Konstrukt waren, und das Naturverständnis und das Naturbedrohungsverständnis der gegenwärtigen „modernen“ Gesellschaften auch gesellschaftliche Konstrukte sind, so Douglas, sind wir letztlich von unseren Vorgängern nicht kategorial verschieden oder „weiter“, sondern nur eben gerade anders. Die alten Gesellschaften haben versucht, zwischen Naturkatastrophen und Normenverletzungen eine Beziehung herzustellen. Wiederholt brachte man (sozusagen seit der Sintflut) das Modell der Strafe des frevelhaften Menschen (bzw. Mahnung der Überlebenden) durch Gott/Götter in den Diskurs als Erklärungsmodell ein. Welche Spektren sich dabei zeigen, beleuchten die Beiträge, die in diesem Sammelband vereinigt sind.

²¹ Zu möglichen Periodisierungen der Katastrophendeutungen und damit zusammenhängenden Geschichtsepochen vgl. z.B. WALTER, *Katastrophen*, 22. Zwischen der Phase der Katastrophe als Gottesstrafe (archaisch) und Menschenverschuldung (modern) erwähnt er noch den Fatalismus, der mit der Aufklärung sein Ende gefunden habe.

²² So der Ansatz von WALTER, *Katastrophen*, 12.

²³ WALTER, *Katastrophen*, 12.

²⁴ Vgl. DOUGLAS/WILDAVSKY, *Risk and Culture*, 29–32; DOUGLAS, *Risk Acceptability*, Kapitel 5–9; vgl. neuerdings LUHMANN, *Soziologie des Risikos*, 3–14; PLAPP, *Wahrnehmung*, 38–62 mit Kritik am Ansatz der „cultural theory“.

²⁵ Zur Risikowahrnehmung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive vgl. die Zusammenfassung in PLAPP, *Wahrnehmung*, 1–62.

Moderne Gesellschaften wissen zwar auch nicht, „warum“ oder „wozu“ im Sinn einer Sinnzuweisung eine Naturkatastrophe geschieht, aber sie können des Öfteren sagen „wieso“: Ein Fehltriteil, unterschätztes Risiko, menschliches Versagen oder menschliche Eingriffe in die Natur (Klima, Tiefbohrungen) werden nun haftbar gemacht, wobei sich der Tun-Ergehen-Zusammenhang nun nicht mehr zwischen fehlbaren Menschen und Gott, sondern zwischen fehlbaren Menschen und der Natur abspielt. „Schuld“ an Katastrophen sind nun nur noch die Natur, der Zufall oder der Mensch; nebenbei: an der Ausgeliefertheit des Menschen hat sich dabei ebenso wenig geändert wie an seinem ungebrochenen Willen, mit Katastrophen konstruktiv umzugehen.

4. Zur Fragestellung: Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient

Kulturen der Antike hatten auch ihre Hypothesen, wenn es darum ging, die Welt und ihre Gefährdung durch Katastrophen zu erklären und zu verstehen. Ihre Deutungsmuster, ob rational oder religiös, gehören zum Fundus des kulturellen Gedächtnisses und sind allesamt Quellen, die Gesellschaften bis heute konsultieren können, um Katastrophen zu verstehen, einzuordnen, zu managen, zu bewältigen und ganz besonders auch, um Wiederholungen bei der interessensgebundenen Funktionalisierung von Katastrophen zu vermeiden. Naturereignissen wird bis heute ein Mehrwert an Bedeutung zugemessen, wenn z.B. amerikanische Missionare das Erdbeben auf Haiti im Jahr 2010 als Strafe für den auf der Insel beliebten Voodoo-Kult interpretieren und ihre eigene christliche Religion als probates Präventionsmittel für eine Wiederholung des Desasters propagieren. An diesem modernen Beispiel ist gut erkennbar, dass die Deutungshoheit einer Katastrophe hinterher zum Objekt der Begierde wird, mit der sich handfeste Interessen durchsetzen lassen. Und dies umso mehr, als das von der Katastrophe betroffene soziale System destabilisiert ist. Die alten Antworten reichen vielen nicht mehr aus, neue Fragen werden gestellt.

Die Gesellschaften der Antike haben „ihre“ Katastrophen fast alle irgendwie überlebt. Sie waren hinterher aber nicht mehr dieselben wie vorher. Der vorliegende Sammelband verfolgt das ehrgeizige Ziel, für die Kulturen des Alten Israel, Mesopotamiens und Ägyptens Ansätze für eine kleine Kulturgeschichte der Katastrophe zu skizzieren.

Dabei interessieren wir uns für alle Formen kollektiver Repräsentationen. Also für die Art, wie Gesellschaften ihre Welt und ihre Gefährdung durch Katastrophen symbolisch durch Werte, Glaubenssysteme, Gedankenkonstrukte und pragmatisch mittels Techniken darstellten oder sich

vorstellten, indem sie Bilder oder Texte (diskursive Praktiken) oder auch andere Mittel (nicht-diskursive Praktiken) einsetzten.

Fragen können sein: Was sind diese kollektiven Repräsentationen? Welchen gesellschaftlichen Nutzen haben sie und welche Akteure sind für ihre Verbreitung zuständig? Wer hat die Deutungshoheit und zu welchem Zweck wird sie eingesetzt? Welche Deutungsmuster lassen sich in einzelnen Gesellschaften profilieren und gehören in das kulturelle Gedächtnis und in die Narrative einer oder mehrerer Regionen? Sind die Deutungsmuster „gewandert“? Gibt es „patterns“ und „Archetypen“ (z.B. jede Flut = Sintflut)? Wie verändern Katastrophen und ihre Deutung Gesellschaften? Wie ging man damals mit ihnen um und was gibt uns das heute: Resignation, Fatalismus, Sicherheitsorientierung, Versicherungswahn oder Gottvertrauen?

Es soll uns darum gehen, einzelne Katastrophen ausgehend von den Kategorien zu untersuchen, die eine Gesellschaft in ihrer Zeit erarbeitet hat. Gegenstand der hier vorgestellten Beiträge soll es ebenfalls sein, die Pluralität der Diskurse zu ermitteln sowie nach den jeweiligen Akteuren und ihren Zielsetzungen (z.B. politische Instrumentalisierung) zu unterscheiden.

Alle Gesellschaften haben versucht, so die Ausgangshypothese, der Vielzahl von erfahrenen Katastrophen Sinn zuzuschreiben und so wenigstens die Frage nach dem „wozu?“ beantwortet. Ob sie dazu auf Religion/Theologie (Katastrophe als Plage, Geißel, Strafe, Erziehungsmaßnahme, Vorsehung einer Gottheit; menschliche Reaktion ist Reue, Sühne, Umkehr, Gottesdienstbesuche, Prozessionen, Opfer und Gebete, Amulette), auf Wissenschaften, Technik, Ästhetik, unterschiedliche Formen von bildlicher Inszenierung oder von literarischer Schöpfung zurückgegriffen haben, ist Gegenstand der Untersuchung. Dabei ist deutlich, dass alle diese Formen kulturelle Aneignungsformen sind, die der Bewältigung der Katastrophe ebenso dienen wie der Vorwegnahme des Risikos. Sie bewältigen also immer zugleich Vergangenheit und Zukunft. Ausgerüstet mit einem plausiblen Deutungsmuster einer vergangenen Katastrophe kann man der künftigen leichter begegnen.

5. Ein erster Überblick: Die zwei Dimensionen von Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient

Katastrophen und Katastrophenbewältigung haben in den alten Kulturen Israels, Ägyptens und des Alten Orients zwei grundsätzlich unterschiedliche Aspekte, die mit aktuellen Ansätzen und Methoden der Archäologie, Orientalistik, Ägyptologie, Theologie, Kultur-, Wirtschafts-, Klima-, Erd-,

Technik- und Medizingeschichte, Katastrophensoziologie, Kulturanthropologie und Kulturphilosophie unterschiedlich gut zu greifen sind: 1. die pragmatischen Dimensionen der Katastrophe und ihrer Bewältigung, 2. die ideologischen und religiösen Dimensionen der Katastrophe und ihrer Bewältigung.

5.1. Die pragmatischen Dimensionen von Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient

Zur ganz pragmatischen Seite eines in historischer Zeit eingetretenen Katastrophenereignisses gehört die Bestandsaufnahme seiner unmittelbaren Ursachen und Folgen für Mensch und Natur, seine Bewältigung als pragmatisches Management im Sinn der Schadensbegrenzung und -behebung, praktischen Wiederaufbau- und Überlebenshilfe für die Betroffenen und seine prognostische Bewältigung im Sinn der Analyse der eigenen gesellschaftlichen Vulnerabilität und der Erhöhung der Resilienz durch technische, finanzielle oder andere praktische Maßnahmen, um in Zukunft besser vorbereitet zu sein. Letzteres speist sich aus dem menschlichen Erfahrungswert, dass die Zeit nach einer Katastrophe eine Zeit vor einer Katastrophe ist.

Diese pragmatische Seite eines tatsächlich einmal eingetroffenen Katastrophenereignisses ist, so die Bilanz der Konferenz, in den antiken Quellen oft nur schwer zu greifen. Archäologisch lassen sich zwar Erdbebenverstürze, Aschen- und Zerstörungsschichten, signifikante Siedlungsveränderungen, Einbrüche im Bestand und Niveau der materiellen Kultur, Massengräber oder Darstellungen von Hungernden (vgl. den Beitrag von Ludwig D. Morenz) feststellen, doch ist damit immer nur das Ergebnis eines Desasters manifest, selten seine genaue Ursache und noch seltener sein aktives und akutes Management durch die Betroffenen. Über die Anzahl der tatsächlichen Opfer und Folgeschäden gibt es zumeist nur vage Schätzungen.

Pragmatisches Katastrophenmanagement zeigt sich archäologisch im Befund am Wiederaufsiedeln der zerstörten Siedlungen, ggf. auch Reparaturen oder im Erschließen neuer Besiedlungsräume. So scheint z.B. der Jerusalemer König Manasse den Verlust der fruchtbaren Schefela nach 701 v.Chr. mit der Erschließung des Negev und eines Teils der judäischen Wüste kompensiert zu haben (vgl. den Beitrag von Gunnar Lehmann in diesem Band).

Zu den Folgen von Katastrophen gehörten damals wie heute Menschen, die vor dem Ereignis flüchteten und an einen Ort wanderten, an dem sie ihre Lebensgrundlagen gesichert sahen. Auch von ihnen lassen sich archäologisch oft nur wenige Spuren ausmachen (vgl. den Beitrag von Aaron A. Burke in diesem Band), was u.a. damit zusammenhängt, dass dieselben oft nur das akut betroffene Katastrophengebiet verließen und nicht wirklich

weite Distanzen in andere Kulturräume zurücklegten. Hier ist durchaus damit zu rechnen, dass Opfer einer lokalen Katastrophe (Feuersbrunst, Feldzug) an den nächstgelegenen als sicher erscheinenden Ort zogen, um abzuwarten, und anschließend wieder zurückzukehren. Andere scheinen sich an ihrem Zufluchtsort zügig integriert zu haben, was vor allem dann notwendig wurde, wenn der Heimatort oder die Heimatregion gründlich zerstört (so Gath, vgl. den Beitrag von Aren M. Maeir in diesem Band) oder in einen anderen Herrschaftsbereich übergegangen waren (z.B. Samaria an die Assyrer; vgl. den Beitrag von Aaron A. Burke in diesem Band; die Schefela an die Assyrer, vgl. den Beitrag von G. Lehmann in diesem Band). In diesem Fall zeigt der archäologische Befund einen signifikanten Anstieg der Ausmaße der Nachbarsiedlungen oder auch einen Technologietransfer, der auf die Ankunft und den Input neuer Bevölkerungsteile mit bis dahin vor Ort unbekanntem Fertigkeiten zurückgeführt werden kann. Grundsätzlich führten Flüchtlinge zu Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse an ihrem ehemaligen Heimatort, da dort ihre Manpower und Kapitalien fehlten, und an ihrem Zufluchtsort, da sie dieselben dort einbrachten. Wie man die Flüchtigen jeweils aufnahm, lässt sich dem archäologischen Befund kaum unmittelbar entnehmen, auch wenn die Gründung neuer Stadtteile im Anschluss an angenommene Flüchtlingsansiedlungen (so z.B. Jerusalem nach 720 v.Chr. und 701 v.Chr.) so interpretiert werden kann, dass die Flüchtigen eigene Siedlungcluster bildeten und in peripheren Erweiterungen der Kernsiedlungen (antike Stadtzentren haben kaum Platz für Neubauten von Neuankömmlingen) zusammen wohnen blieben.

Maßnahmen der Katastrophenprävention in Bezug auf Kriege kann man im Prinzip in allen defensiven Architekturformen der Stadtbefestigung sehen, wobei in Palästina insbesondere die baulichen Maßnahmen zur Sicherung der Wasserversorgung durch Zisternen, Quellen, Kanäle (Siloam Tunnel) sowie Dämme herausragen. Eine gewisse Tendenz dazu, in Erdbebengebieten erdbebensicher zu bauen (etwa durch Stützmauern etc., vgl. den Beitrag von Diana V. Edelman in diesem Band) lässt sich nachweisen. Drohen Wasserfluten, versuchen die Bautechniken die Siedlungen entsprechend zu schützen bzw. die Fluten konstruktiv einzusetzen (vgl. die Beiträge von Ariel M. Bagg und Joachim F. Quack in diesem Band).

Dies alles zeigt, dass die antiken Gesellschaften ihre eigene Vulnerabilität und Resilienz selber diagnostizieren und derselben durch ganz konkrete Maßnahmen und Techniken entgegenwirken konnten, soweit dieselben eben entwickelt waren. Es ging immer darum, die eigene Existenz abzusichern und für das nächste Mal besser gewappnet zu sein.

Textquellen offizieller Natur aus dem Bereich der Königsinschriften, Literaturwerke, des Vertragswesens oder dem Tempelumfeld können zwar ebenfalls auf Katastrophen referieren, sind jedoch in Bezug auf die prakti-

schen Seiten von Katastrophen und ihr Management oft wenig aussagekräftig und historisch auswertbar, da sie Desaster vor allem auf dem Hintergrund der geltenden Königsideologie und der offiziellen Theologie(n) deuten (siehe unten sowie die Beiträge in diesem Band unter II.1.). Demgegenüber gehen Textquellen aus privaten Bereichen oder der Alltagswirtschaft äußerst pragmatisch mit dem Problem einer Katastrophe um, um die eingetretenen desaströsen Umstände zu beseitigen, zu lindern oder Prävention zu betreiben. In diesem Zusammenhang sind insbesondere die altbabylonischen Briefe aus Mari oder die neuassyrische Königskorrespondenz als Fundus zu betrachten, wohingegen die wenigen Briefe bzw. Ostraka aus Palästina wenig ergiebig sind.

Antikes pragmatisches Katastrophenmanagement lässt sich recht gut an den Mari-Briefen ablesen. Das Königreich war in der ersten Hälfte des 2. Jt. v.Chr. relativ gut als Selbstversorger an Getreide aufgestellt, wenn das Land regulär bebaut wurde und keine menschengemachten Katastrophen wie Kriege und Bürgerkriege oder Naturkatastrophen wie Überschwemmungen oder Heuschrecken²⁶ hereinbrachen. Dass das Gleichgewicht ein fragiles war, war den Königen Maris bekannt. Um die eigene Vulnerabilität zu reduzieren und die Resilienz der eigenen Ökonomie und Subsistenzwirtschaft zu erhöhen, strebten die Könige offenbar danach, mehr Ackerland zu erschließen oder das vorhandene Land effizienter (mittels Bewässerung) zu bebauen.²⁷ Das dadurch entstehende Problem, dass für die großen Flächen lokale Erntehelfer fehlten, wurde offenbar sogar mit der Abordnung von Soldaten als mobile Einsatztruppe behoben.²⁸ Da das Land von wiederholten Heuschreckeninvasionen²⁹ geplagt war,³⁰ gehörten deren gezielte und kollektive Bekämpfung (z.B. durch das Anlegen von Wassergräben oder Schläge auf den Boden)³¹ sowie der geplante und koordinierte Ausbau der Landwirtschaft zu einer Strategie, die jeweils vergangene Heuschreckeninvasion zu bewältigen und die Auswirkungen von künftig kommenden Invasionen optimaler vorzubereiten bzw. zu minimieren. Der Pa-

²⁶ Heuschreckeninvasionen sind allerdings wenigstens teilweise auch auf menschliche Ursachen zurückzuführen, vgl. RADNER, Fressen, 7–19 und den Beitrag von Jacob L. Wright in diesem Band.

²⁷ Vgl. dazu RECULEAU, *Ḫābūr*, 196–201.

²⁸ Vgl. RECULEAU, *Ḫābūr*, 199f.

²⁹ Zu den Heuschreckentypen und ihren Charakteristika vgl. RADNER, Fressen, 7–11.

³⁰ Zu einer Chronologie der Heuschreckeninvasionen unter Zimri-Lim, vgl. RECULEAU, *Ḫābūr*, 197; LION/MICHEL, *Criquets*, 712f.

³¹ Vgl. LION/MICHEL, *Criquets*, 713–715. Neben den praktischen Maßnahmen gegen Heuschrecken konnten natürlich noch rituelle zur Anwendung kommen. Zu diesem Zweck gab es Rituale und Beschwörungen zum Schutz des Feldes, vgl. z.B. GEORGE, *Dogs*; DERS./TANIGUCHI, *Dogs*, Nr. 1–9.10–24 (zú-buru₅-dab-bé-da). Ich danke Dr. Takayoshi Oshima für diesen Hinweis. Vgl. auch Anm. 45.

last in Mari agierte hier als zentrale Planungsgröße (vielleicht auch mit der routinemäßigen Reduktion der Brut des Insektenbestands und insofern präventiv)³² und strebte danach, die Existenz des eigenen Systems mit den vorhandenen Möglichkeiten zu sichern. Denn letztlich war eine Meldung wie die folgende fatal und konnte zur Flucht der Bevölkerung führen:

Seit drei Jahren konnte mein Distrikt wegen Heuschrecken nichts ernten.³³

Auch neuassyrische Briefe bezeugen, dass der König in Sachen pragmatischer Katastrophenbewältigung als der kompetente Ansprechpartner angesehen wurde. Ihm oblag es, Schäden, die dem Gemeinwesen durch eine Katastrophe zugefügt worden waren, zu reparieren oder auch für das Überleben der Bedrohten zu sorgen. Innerhalb eines Systems der Gabenzirkulation konnte er im Gegenzug mit der Loyalität der Untergebenen rechnen, sogar wenn es sich dabei um eroberte Gebiete, also nicht-Assyrer, handelte.

In diesen Zusammenhang gehört z.B. K. 1945,³⁴ ein Brief des Nabu-ahhe-lumur, Gouverneur von Sippar (= in Babylonien), an den König der Assyrer Sargon II. Der Gouverneur übermittelt dem König die Bitte verschiedener lokaler Stämme, die am verhungern waren, ihnen Brot zu schicken. Auch wenn die Ursachen der Hungersnot nicht erwähnt werden, sodass unklar bleiben muss, ob kriegerische oder natürliche Ursachen vorangegangen waren, so sind die Notlage in einem begrenzten und bedrohten Stammesgebiet und die Bitte um Abhilfe durch den König der Assyrer sowie eine gewisse Erwartungshaltung klar erkennbar. Der König ist der kompetente Helfer, der seinen Untertanen in Sachen Sicherung der Lebensgrundlage mit Brot und Wasser Abhilfe schaffen kann bzw. soll. So schreibt in ABL 327³⁵ der *šandabakku* von Nippur (= in Babylonien) in einem Brief an den Assyrerkönig Asarhaddon:

Rs.

5f Wasser haben wir nicht. Mögen wir nicht an Durst sterben!

7f Der König, dein Vater, garantierte uns Wasser des Banitu-Flusses, indem er sagte:
„einen Kanal(durchbruch)

9f des Banitu-Flusses nach Nippur grabt!“ Aber Šillaya hat uns zurückgehalten. Jetzt,

11f der König möge dem Ubaru, dem Kommandanten von Babylon, schreiben und einen
Kanal(durchbruch)

13f des Banitu-Flusses möge er uns geben, und das Wasser mit ihnen werden wir trinken.

Auch hier ist die Erwartungshaltung des Beamten aus Nippur klar erkennbar, dass der König die Notlage behebt. Sanherib, Asarhaddons Vater, hat-

³² Vgl. dazu RADNER, Fressen, 9–11.13.

³³ JEAN, Lettres, hier: 71 Nr. 10:5f (Mari-Brief).

³⁴ Vgl. DIETRICH, Correspondence, Nr. 7.

³⁵ Vgl. REYNOLDS, Correspondence, Nr. 70.

te offenbar eine klare Zusage für die Wasserversorgung in Nippur gegeben, und einen Kanal versprochen. Aufgrund der Intervention eines gewissen Šillaya war dies unterbunden worden, sodass eine (menschengemachte) Notlage entstanden war, die als lebensbedrohlich für das Kollektiv und gegen den erhaltenden Willen des Sanherib verstoßend gezeichnet wird. Wenngleich in den beiden geschilderten Fällen das Ausmaß des Desasters vielleicht übertrieben geschildert wird, um den König zum Handeln zu bewegen, so kommt doch die Verantwortlichkeit des Königs für die Sicherung der Lebensgrundlage seiner vom Tod bedrohten Untertanen deutlich zum Ausdruck. Gegenüber dieser dramatischen Appelle an den König weist der folgende Brief eine geradezu befremdliche Sachlichkeit auf. Es handelt sich um einen Brief des Schreibers Nabu-šumu-ka''in an den König Asarhaddon, der von den Schäden berichtet, die ein Erdbeben (*rību*) in Assur angerichtet hat.³⁶ Der Brief zählt die Schäden auf, ohne auf menschliche Opfer einzugehen. Der König wird insofern beruhigt, als dass seine Götter unbeschadet geblieben seien, wohingegen über seine Untertanen kein Wort verloren wird. Obwohl gerade Asarhaddon in Bezug auf Erdbeben als ungünstige Omenanzeiger große Sorgen hatte und Rituale in Auftrag gab,³⁷ bringt der Brief das akute Erdbeben weder als Anzeiger von Unheil noch mit einem geforderten Erdbeben-namburbi in irgendwelche Zusammenhänge. Der Brief macht eine neutrale Bestandsaufnahme der Schäden,³⁸ die offenbar vor Ort zuvor inspiziert und vermessen worden waren. Die Nachricht an den König impliziert auch, dass derselbe einen Eunuchen zur nochmaligen Inspektion senden sollte, der dann in Absprache mit dem König die Reparaturmaßnahmen auf den Weg bringen würde.³⁹ Freistehende Mauern, Fenster und Türme waren erwartungsgemäß besonders von Erdbebenschäden getroffen worden:

Vs.

1f An den König, meinen Herrn, dein Diener Nabu-šumu-ka''in, der Schreiber.

3f Wohlergehen dem König, meinem Herrn! Nabu und Marduk mögen den König, meinen Herrn,

5 segnen.

6f Am 21. des Monats Elul war ein Erdbeben.

8f Die äußere Stadt in ihrer Gesamtheit wurde angerissen.

10f Die Mauer der äußeren Stadt in ihrer Gesamtheit ist (zwar) bewahrt.

12f Aber doch 30 ½ Kubits wurde aus ihr herausgelöst

14f und fiel in die Mitte der Stadt. Der Tempel in seiner Gesamtheit wurde angeri[sse]n

16f und beschä[dig]t, die Götter des Königs

³⁶ Vgl. LUUKKO/VAN BUYLAERE, Correspondence, Nr. 100.

³⁷ Vgl. PARPOLA, Letters I, Nr. 16, 147 und 148 sowie DERS., Letters II, die Kommentare zu diesen Briefen.

³⁸ Weitere Belege für Sachschadenreports finden sich in CAD R, *rību* A.1.a).

³⁹ So dann in LUUKKO/VAN BUYLAERE, Correspondence, Nr. 101 bezeugt.

18f sind (aber) alle wohlauf. Der Architrav des Fensters
20 des Tempels

Rs.

1–4 (Anfang zerstört)

5 der Zikkura[t]

6 des Hauses des [...]

7 fiel um; ei[n ... Kubit(?)]

8f aus diesem Haus fiel um.

10f Die Wachtürme des mittleren Tores und des Außentores

12f sind umgefallen. Ei[n H]aus außerhalb

14f des Wachhauses der Stadt, ein Haus innerhalb

16 ist umgefallen.

17f Ein Eunuch des K[önigs] möge komm[en und se]hen!

Das pragmatische Katastrophenmanagement besteht hier in der Bestandsaufnahme der Schäden, und der Organisation der Reparaturen, für die der König aufzukommen hat. Diese Schäden können die lokalen und/oder gesamtstaatlichen Verwaltungs-, Herrschafts-, Infra- und Wirtschaftsstrukturen betreffen sowie auch die kultischen Einrichtungen. In Bezug auf Letztere gibt es zahlreiche Hinweise darauf, dass neben dem König auch lokale Priester pragmatische Lösungen und Notlösungen fanden, um den Kult im Schadensfall (ggf. Beschädigung des Tempels und/oder der Gottesstatuen; Verlust der Statuen, Verunreinigung) schnell wieder aufzunehmen: Ersatzstatuen oder -symbole konnten kurzfristig geschaffen werden, die verlorene oder beschädigte Kultbilder ersetzen; solange beschädigte Tempel und/oder Statuen in Reparatur waren, konnten unbeschädigte Tempel bzw. Gottesstatuen aus der Umgebung als Zwischenlösung dienen.⁴⁰ Im oben zitierten Brief wird zwar kein konkreter Vorschlag gemacht, wie mit den intakten Kultstatuen des vom Erdbeben beschädigten Tempels zu verfahren ist, aber es liegt nahe, dass sie während der Reparaturarbeiten in einem anderen unbeschädigten Tempel der Stadt Unterschlupf und weitere Versorgung fanden.

Der Pragmatismus und Weitblick des Katastrophenmanagements neuassyrischer Könige zeigt sich auch bei ihren Maßnahmen gegen Heuschrecken.⁴¹ Obwohl die Zentralverwaltung des Assyrerreiches an sich in Verwaltungseinheiten dachte und den jeweiligen Statthaltern Order erteilte, ist diese Einstellung bei der Bekämpfung von Wanderheuschrecken kontraproduktiv. Dies wusste auch der neuassyrische König Sargon II., als er dem Statthalter von Assur, Ṭab-ṣilli-Ešarra, schrieb, dass er über sein Are-

⁴⁰ Zu den Problemlösungen nach Kriegsschäden vgl. BERLEJUNG, Notlösungen, 207–220.

⁴¹ Zur Heuschreckeninvasion von ca. 710 v.Chr. im neuassyrischen Reich Sargons II. vgl. RADNER, Fressen, 15–19.

al hinaus bis einschließlich zur Provinz Kilizi Heuschrecken töten sollte.⁴² Doch hatte der König die Heuschrecken nicht nur in ihrer räumlichen Ausdehnung, sondern auch in ihren zeitlichen Entwicklungsstadien im Blick. So erging an denselben Statthalter von Assur, Ṭab-šilli-Ešarra, nicht nur der königliche Befehl, Heuschrecken zu töten, sondern auch gegen ihre Gelege vorzugehen.⁴³ Allerdings hatte der erfahrene Statthalter an seine Städte und Dörfer schon vor der Ankunft des Königsbriefs ein Schreiben geschickt, in dem die erforderlichen und wohl auch üblichen Maßnahmen angeordnet worden waren (Nr. 103 Rs. 4–9)⁴⁴:

So: [Den Ort, wo die Heuschr]ecken Eier [gelegt] haben, räuchert mit Wa[c]holde[r] aus!
[Zum] Zeitpunkt ihres Sch[lüpf]ens werden wir sie unse[häd]lich machen.

Der Einsatz von Wacholderbeeren des syrischen Wacholders (bzw. des daraus gewonnenen Pulvers) bei der Bekämpfung von Heuschrecken als Insektizid könnte durchaus effizient gewesen sein. Wenigstens lassen sich Getreidemotten und -blattläuse damit offenbar abwehren und in hoher Konzentration sogar töten. Insofern hätte man hier eine praktische Form neuassyrischer Insektenbekämpfung vor sich. Ob allerdings allein das Räuchern mit Wacholder Effekte erzielte, erscheint fraglich. Zugleich spielen Wacholderräucherungen aber auch bei den Ritualen gegen Heuschrecken eine Rolle,⁴⁵ sodass an diesem Beispiel deutlich wird, dass die Grenze zwischen praktischem Katastrophenmanagement auf der einen und ritueller Performanz bzw. der Einbeziehung der Götterwelt, also den religiösen Dimensionen des Katastrophenmanagements, auf der anderen Seite nicht scharf gezogen werden kann.

Antike *internationale* pragmatische Katastrophenhilfe,⁴⁶ die wohl mehr war als reine Königsrhetorik, ist aus Ägypten bekannt. Pharao Merenptah (1213–1203 v. Chr.) schickte laut seiner Karnak-Inschrift (Z. 24) Getreidelieferungen per Schiff an die hungernden Hethiter, „um das Land Hatti am Leben zu erhalten“.⁴⁷ Selbst wenn hier der Topos des Pharaos als Herr aller Nahrung bzw. der Topos der Hungersnot, die nur die Nicht-Ägypter trifft, aufgerufen wird (s. unten und den Beitrag von Ludwig D. Morenz in diesem Band), scheint es sich doch um eine wirkliche Hilfsaktion ge-

⁴² Vgl. PARPOLA, Correspondence, Nr. 104.

⁴³ Vgl. PARPOLA, Correspondence, Nr. 103:6–Rs. 9.

⁴⁴ Lesung nach RADNER, Fressen, Anm. 41.

⁴⁵ Vgl. RADNER, Fressen, 18 sowie die Serie zú-buruš-dab-bé-da, s. oben Anm. 31.

⁴⁶ Ausgenommen im Folgenden ist internationale Militärhilfe wie sie im Zuge von Bündnissen etc. üblich war, vgl. z.B. Jer 37:7, weiter Jes 31:1; 1 Kön 20:16 oder den sogenannten Adon Papyrus, ein Hilferuf nach Ägypten (PORTEN/YARDENI, TADAE, A1.1.).

⁴⁷ Vgl. KITCHEN, Inscriptions 4, 2–12; mit den Nachträgen S. 38–41. Zu Transkription und Übersetzung vgl. MANASSA, Karnak Inscription, 154–169.

handelt zu haben. Das Land Hatti war um ca. 1200 v.Chr. in der Tat von einer großen Hungersnot betroffen gewesen. Ungefähr in dasselbe Zeitfenster scheint die Tafel RS 20.212⁴⁸ aus Ugarit zu gehören. 2000 Kor Getreide aus Nordsyrien sollen nach dieser Tafel auf einem großen Schiff von Mukiš für das von Hungersnot betroffene hethitische Reich (über Ugarit) nach Ura (dem Eingangshafen für Hatti) transportiert werden, wobei die Dringlichkeit den Transport zu einer Sache von Leben und Tod macht. Getreidelieferungen aus dem Ausland in Zeiten von Dürre, Missernten und Hungersnot waren sicherlich öfter der Fall, als die Texte davon sprechen. Dabei ist allerdings doch zumeist davon auszugehen, dass es sich nicht etwa um Spenden, sondern vielmehr um Handelsgeschäfte handelte, und das angekaufte Getreide bezahlt werden musste. So ist aus Mari bekannt, dass während lokaler Kriegsscharmützel, die verhinderten, dass die eigene Ernte eingeholt werden konnte, nach Heuschreckeninvasionen oder Euphratüberflutungen Getreide knapp wurde, sodass man extern ankaufen musste.⁴⁹ Auch die biblische Josefsgeschichte reflektiert derartige Praktiken, wenn Jakob seine Söhne nach Ägypten losschickt, damit sie Getreide ankaufen (Gen 42:2):

Und er sagte: „Siehe, ich habe gehört, es gäbe in Ägypten Getreide. Zieht dorthin hinab und kauft uns von dort Getreide, damit wir leben und nicht sterben!“

Die Wirkungen von Katastrophen bestehen darin, dass Menschen unmittelbar sterben oder ihre Lebensgrundlage verlieren, dadurch dass ein saisonal bedingtes oder akutes Naturereignis oder ein durch Menschen verursachtes Desaster über sie hereingebrochen ist. Der Grad der Zerstörung kann objektiv sehr unterschiedlich sein und subjektiv sehr verschieden wahrgenommen werden. Je nachdem welches Katastrophenereignis wie auf wen wann und wo trifft, können die Wirkungen sehr verschieden ausfallen, was letztlich eine Frage der Verwundbarkeit einer Gesellschaft, ihrer Vulnerabilität, ist. Aus einem Katastrophenereignis können sich in der Konsequenz soziale Umbrüche und Unruhen ergeben, die das getroffene Sozialsystem weiter destabilisieren und die Legitimität und Kompetenz seines Herrschers und seiner Dynastie in Frage stellen. Wenn es über interne Umschichtungen hinaus zu größeren Fluchtbewegungen kommt, verliert das von einer akuten Katastrophe getroffene Sozialsystem nicht nur Menschen, sondern auch deren Kapitalien. Insofern ist es durchaus im Sinne der Herrschenden, Fluchten in größerem Ausmaß zu verhindern, aktives Katastrophenmanagement für die Überlebenden zu betreiben und den Untertanen zu versichern, dass das Schlimmste vorbei und die Situation unter Kontrol-

⁴⁸ Vgl. NOUGAYROL u.a., *Ugaritica V*, 105–107 Nr. 33.

⁴⁹ Vgl. MARTI, *Tell Hariri/Mari*, 287f.

le sei. Hier bietet sich eine Schnittstelle zwischen der aktiven und praktischen Katastrophenbewältigung bzw. ihrem Management und der ideologischen und religiösen Deutung der Katastrophe und ihrer kollektiven mentalen Bewältigung an.

5.2. Die ideologischen und religiösen Dimensionen von Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient

Text- und Bildquellen offizieller Natur aus dem Bereich des Palastes oder dem Tempelumfeld können ebenfalls auf Katastrophen referieren. Sie sind allerdings nicht als Chroniken oder naturgetreue Aufnahmen von Katastrophenabläufen und von deren praktischem Management entworfen, sondern als deren Deutung. Sie unterliegen der Deutungshoheit derer, die sie in Auftrag gaben und dienen der ideellen, kulturell-gesellschaftlich-religiösen Bewältigung von Katastrophen, ihrer Aneignung, Erinnerung und Einordnung in das kulturelle Sinnsystem. Außerdem können Katastrophentopoi, -themen und -motive in Texten und Bildern eingesetzt werden, um ihren Adressaten königsideologische und/oder theologische Vorstellungen zu kommunizieren. Dies gilt z.B. für die Darstellungen von sterbenden und toten Menschen, Hungernden oder Kriegsopfern. Diese gehören mehrheitlich in den Kontext von Herrscherdarstellungen und Triumphmotiven und dienen der Inszenierung der Überlegenheit eines Herrschers, der in eigener Gestalt (oder Repräsentationen), mittels seiner Götter und/oder Soldaten die Feinde massakriert.⁵⁰ Das Sterben und Hungern (vgl. zu Letzterem auch den Beitrag von Ludwig D. Morenz in diesem Band) trifft in diesen Zusammenhängen jeweils nur die Feinde, wohingegen dem Herrscher/Pharao (bzw. seinen Göttern und Soldaten) die uneingeschränkte Kontrolle der Situation eigen ist. Der Untergang der Anderen wird jeweils so ins Bild gesetzt, dass die loyalen Untertanen eines Herrschers/Pharaos und seiner Götter auf der sicheren Seite stehen, sodass dieses Bildrepertoire dem Betrachter die überlegene Macht des Herrschers ebenso vermittelt wie die klare moralisch-pädagogische Botschaft, dass er sich in seinem Verhalten herrschaftskonform zu verhalten hat, will er nicht dasselbe grausame Schicksal erleiden. Kriege und Massentötungen als menschengemachte Katastrophen gehörten somit in das Arsenal der Herrschenden, die über sie entschieden. Da in den Bildern allerdings auch deutlich zum Ausdruck kommt, dass in den Schlachten zwischen einem Herrscher und seinen Göttern eine Handlungseinheit besteht (vgl. *Abb. 1*), handelt es sich bei den derart ins Bild gesetzten Gewaltszenen gegen Feinde keineswegs um rein „menschengemachte“ Katastrophen. Es sedimentiert sich vielmehr im Al-

⁵⁰ So schon BERLEJUNG, *Bilder*, 199–253; BERLEJUNG, *Gewalt*.

ten Orient wie in Ägypten die Vorstellung, dass in Kriegen eine Konvergenz von göttlicher und irdischer/königlicher Sphäre besteht:

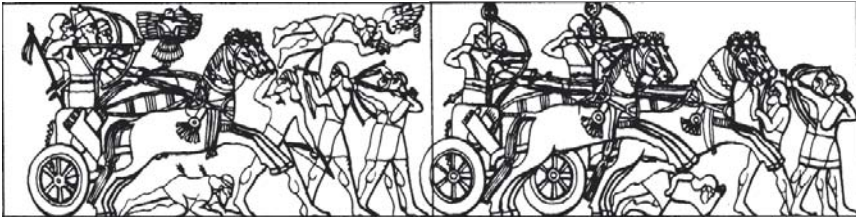


Abb. 1: König Assurnasirpal II. wird von Gott Assur in der Flügelsonne im Kampf unterstützt. Beide spannen den Bogen in dieselbe Richtung und richten den Blick gegen die Feinde. Im Streitwagen vor dem König stehen Bogenschützen, die von den Standarten der Götter begleitet werden.

Auch Textquellen aus offiziellen Diskursen des Tempel- oder Palastumfelds sowie alttestamentliche Texte (die aus analogem sozialen Umfeld in Jerusalem stammen) bestätigen dieses Bild der altorientalischen und ägyptischen Konstruktion, dass letztendlich Götter (die eigenen Erzürrten und/oder die der Anderen) hinter Kriegen stehen, sodass es sich hier entgegen heutigem Verständnis keineswegs um eine rein „menschengemachte“ Katastrophe handelt. Ebenso wenig gibt es für die Texte des Alten Israel, Ägyptens oder des Alten Orients eine reine „Naturkatastrophe“, wovon moderne Katastrophenforschung wenigstens unlängst noch ganz selbstverständlich ausging (s. oben). In den antiken Quellen gibt es keine Ursachenforschung für eine Katastrophe, die sich mit rein immanenten Auslösern von Katastrophen beschäftigen würde. Katastrophen jedweder Art werden in der alten Welt mit dem Willen der Götter begründet, die die Menschen, die es trifft, insbesondere den König, für ein Vergehen bestrafen. Ursachenforschung findet daher auf ritueller, kultischer, religiöser Ebene und in den Aktivitäten des Königshauses nur statt, um die Ursache des Gotteszorns und damit der Katastrophe zu erkunden und zu beseitigen. Es ist dabei durchaus auffällig, dass es sich bei dem Ursachen-Wirkungsparadigma, dass Menschenverfehlungen zu Gotteszorn und dieser zu Katastrophen führen, um ein interkulturelles Paradigma handelt, das in den Kulturen des gesamten Orients und Ägyptens aktiv war und im Fall von Kriegen sowohl in der Außenperspektive/Fremdzuschreibung als auch in der Eigenperspektive/Selbstzuschreibung Anwendung finden konnte. Von Letzterem legen die alttestamentlichen Schriften beredtes Zeugnis ab, wo prophetische und deuteronomistische Schriften am Grundsatz, dass das Königtum oder das Volk „Israel“ an der Katastrophe Israels von 720 v.Chr. und am Desaster Judas von 597/587/6 v.Chr. maßgeblich durch seine permanente Provokation des JHWH-Zorns beteiligt waren, keinen Zweifel lassen (vgl. auch die Beiträge von Bernd Janowski und Thomas Römer in diesem Band). Die

Deutungshoheit, die in den Textquellen in den jeweiligen literaten Oberschichten lag, legte ihren Akzent auf moralisierende und didaktische Aspekte, die sich verhaltensrelevant auf den König und die Oberschichten auswirken sollten.⁵¹ Im Fall nachexilischer Texte des Alten Testaments, die das Ende des selbstständigen Jerusalemer Königums voraussetzten, richteten sie sich auch an „das Volk“. Reue, Umkehr, Sühne, Bitten um Vergebung, Opfer und Weihen sind die Handlungsmuster, die auf menschlicher Seite erwartet wurden.

Grundsätzlich geht es den Textquellen (bzw. ihren Trägerkreisen) um die Bewältigung und Verarbeitung von Katastrophen sowie darum, für kommende Katastrophen Deutemuster bereitzustellen, die im Bedarfsfall aktiviert werden können. Zudem ist ihnen daran gelegen aufzuzeigen, dass jede Katastrophe eine in ihrer Dauer und in ihrem Umfang begrenzte ist. Dadurch dass jede Katastrophe im akuten Zorn eines Gottes gründet, hat sie in akuten Zusammenhängen ihren Sinn, wobei aber die Schöpfungsordnung und ihre Garanten, Gott/Götter und König, nicht substanziell oder prinzipiell bedroht sind. Durch diese Zuweisung von Sinn und Begrenzung in Zeit (z.T. auch Raum) und Umfang, bleibt die Welt in ihren Grundsätzen ein stabiles System.

Dieses basale Interpretationsmuster der Ursache von Katastrophen erklärt auch, warum die Deutungs- und Interpretationsmuster, Topoi und Bewältigungsparadigmen von Katastrophen in den antiken Textquellen so gut dokumentiert sind. Denn letztlich stellte jedes einzelne Katastrophenereignis die Verbindung zur eigenen Vergangenheit her. Denn dieselbe war kurz- und langfristig zu untersuchen, da hier die Ursache des Gotteszorns liegen konnte (vgl. den Beitrag von Hanspeter Schaudig in diesem Band). Die Ursache des Gotteszorns konnte in Untaten der königlichen Vorgänger eines Königs oder aber in denen des gegenwärtigen Herrschers angenommen werden, sodass dessen Gottessegen, dessen Handlungseinheit mit seiner Gottheit und damit letztlich seine gesamte Legitimation ins kritische Visier kommen konnten. So war es das ureigene Interesse eines Herrschers in dieser Lage, Texte schreiben zu lassen, die seine Legitimation stützten. War sein Reich von einer Katastrophe betroffen, so war es wichtig, die eigene Unschuld zu beteuern (und die Schuld auf die Vorväter zu reprojizieren), und/oder durch reuige Umkehr (ggf. durch deren öffentliche Insze-

⁵¹ Stichwort ist in diesem Zusammenhang das Politisieren von Katastrophen (siehe dazu den Beitrag von J. Dietrich in diesem Band). Das Ereignis einer Naturkatastrophe wird auch in nachchristlicher Zeit gern mit Königspolitik in Verbindung gebracht. So wird das Erdbeben in Kreta bzw. in der Umgebung von Kreta vom 21.7.365 n.Chr., dem ein Tsunami folgte, der u.a. in Alexandria einbrach, als Strafe für Julian Apostata interpretiert (vgl. Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* XXVI 10,15–19; vgl. dazu KELLY, Ammianus, 141–167).

nierung in Ritualen und Festen) das offenbar gestörte Gottesverhältnis wieder ins Lot zu bringen. Die Deutungen von Katastrophen wie ihr Einbezug/ihre Performanz in Ritualen (vgl. dazu den Beitrag von Jan Dietrich in diesem Band) dienen damit letztlich dazu, die geltende Ordnung (Herrschaft von Göttern und König) zu stabilisieren.

Dies war umso notwendiger, als jedes einzelne Katastrophenereignis die geltende Ordnung, die Schöpfung, den irdischen und den/die göttlichen Herrscher in Frage stellte. Insofern kann es kaum verwundern, dass literarische Textquellen des Alten Orients und des Alten Testaments, die dem Diskurs der Oberschichten zugehörten und die Deutungshoheit beanspruchten, katastrophale Ereignisse jeweils so bewältigten, dass sie vermittelten, dass das Grundsystem der Schöpfungsordnung und ihrer Garantie durch Götter und Herrscher nicht grundsätzlich außer Kraft gesetzt war, sondern im Prinzip weiterhin verlässlich galt. Während der Katastrophe war die Ordnung der Schöpfung durch die erzürnten Götter für eine begrenzte Zeit, in einem begrenzten Raum und Umfang außer Kraft gesetzt worden. Die einzelne Katastrophe stand damit für etwas sehr Grundsätzliches, was u.a. dazu beitrug, dass lokal und zeitlich begrenzte Katastrophen universalisiert werden konnten.⁵² So schüttelt ein Erdbeben nicht mehr nur eine Region, sondern die ganze Welt. Es ist nicht mehr nur eine Stadt, die der Zerstörung anheimfällt, sondern „alles“, was wiederum eine ganz eigene Ästhetik (vgl. z.B. Stadtklagen, Klagelieder) und Metaphorik schuf.⁵³ So konnte aus einer begrenzten historischen Katastrophe bzw. ihrer Deutung ein Paradigma, der Rückgriff auf sie zum Topos werden.

In Bezug auf den Umfang von Katastrophen in den Textquellen lässt sich die royale Tendenz beobachten, das Ausmaß wirklicher Katastrophenereignisse der damaligen Gegenwart im *eigenen Land* herunterzuspielen, die Kontrolle der Situation zu suggerieren oder das Hereinbrechen von Katastrophen insbesondere dann (durchaus mit dramatisierender Tendenz und unter Aufruf des Topos der „verkehrten Welt“, s. unten) zu schildern oder ins Bild zu setzen, wenn es nicht das eigene Herrschaftsgebiet, sondern *Nachbarländer* traf. Tatsächlich ist unabhängig vom Herrschaftsdiskurs davon auszugehen, dass dezentrales Katastrophenmanagement auf der Grundlage der Familiensolidarität funktionierte, wohingegen eine zentrale Schadensbegrenzung und aktives Katastrophenmanagement in der Hand des Pharaos bzw. Königs lagen (s. oben). Texte aus dem Umfeld der Königsideologie heben in diesen Zusammenhängen die königlichen Kompetenzen in dieser Hinsicht als überragend hervor; da sie die Deutungshoheit der Katastrophenereignisse und -bewältigung beanspruchen, stehen sie je-

⁵² Vgl. dazu z.B. KELLY, Ammianus, 160f.

⁵³ Zur Ästhetik der Katastrophe vgl. auch den Beitrag von J. Dietrich in diesem Band.

doch in Bezug auf eine historische Auswertung unter dem Vorbehalt, systemkonforme Deutungen und nicht etwa Fakten zu spiegeln. Grundsätzlich zeigen die Texte an, dass eine Katastrophe ein Kollektiv auf politischer, wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Ebene treffen konnte, wobei diese Ebenen (insbesondere durch die Beteiligung von Göttern in der Katastrophendeutung; vgl. das Paradigma des Auszugs des erzürnten Gottes und seiner Preisgabe seines Landes an Feinde)⁵⁴ als eng miteinander vernetzt erscheinen. Insbesondere in der Schilderung von Kriegsfolgen zeigt sich in den Texten, dass die Menschen und Götter ein ähnliches Schicksal teilten: Zerstörte Häuser und Tempel, getötete Menschen und Priester führten zu Hunger, Obdachlosigkeit und Trauer bei Menschen und ihren Göttern. Darüber hinaus ereilten die besiegte Bevölkerung Alkoholismus, Kannibalismus, Krankheit, Tod, Pest und Rebellionen.⁵⁵ Unheilsschilderungen greifen des Weiteren Motive der „verkehrten Welt“ (vgl. den Beitrag von Paul A. Kruger in diesem Band) auf, die zum Ausdruck bringen, dass die Ordnung der Welt aus den Fugen geraten war: Wüste, Steppe und chaotische Mächte (Dämonen, wilde Tiere) brachen über das besiegte Gelände herein. Wie an anderer Stelle gezeigt, gilt bei den literarischen Texten das folgende *caveat*:

„Die eindrucksvollen Schilderungen des Zerstörungsgeschehens und der Nachkriegsmisere in diesen Quellen tendieren dazu, die Dramatik der (nun überwundenen) Leidenssituation zu erhöhen, und die frühere Zeit in den schwärzesten Farben zu schildern. Unabhängig davon, ob die Vergangenheit, mit der man nun abschließen will, „wirklich“ eine Unheilszeit von den beschriebenen Ausmaßen war, tun die Schreiber dies, um die Leistung des Königs und/oder Gottes, der die glanzvolle und offizielle Wiederherrichtung des Kultes möglich machte, in noch hellerem Licht erstrahlen zu lassen. Seine Initiative und sein Handeln (oder auch schon sein Erscheinen) setzen dem Desaster ein Ende und trennen die als heilvoll gepriesene Gegenwart und erwartete Zukunft ganz grundsätzlich von der Vergangenheit mit ihren Katastrophen.“⁵⁶

Schilderungen des Umfangs von Katastrophen und ihren Folgen konnten also in den Texten unter- oder übertrieben werden, je nachdem was ihr Deutungshorizont erforderte. Als ideologischer Topos konnte die Überwindung von Katastrophen (die als Teil der Vergangenheit dramatisiert wurden) fester Bestandteil der Königsideologie oder der eigenen Identitätskon-

⁵⁴ Eine eindruckliche Schilderung der Zustände, die man zu erwarten hatte, wenn die bewahrende Gottheit verschwunden war, ist der sogenannten Marduk-Prophetie zu entnehmen. Sie gehört zu einem größeren Korpus von Texten, die sich mit dem elamischen Exil der Mardukstatue (durch Kutir-Nahhunte, seit ca. 1157 v.Chr.) und ihrer Rückführung durch Nebukadnezar I. (1124–1103 v.Chr.) beschäftigen. Zur Bearbeitung vgl. BORGER, Gott, 3–24, vgl. auch BLOCK, Gods, 134f.

⁵⁵ Vgl. z.B. BORGER, Beiträge, 41, A III 134f; DERS., Gott, 7f ii 1–11; FRAME, Rulers, B.2.4.8. und 2.4.9.

⁵⁶ BERLEJUNG, Notlösungen, 197f.

struktion (so in nachexilischen Texten des Alten Testaments) werden, so dass die entsprechenden Katastrophenschilderungen nicht notwendigerweise historisch auszuwerten sind. Insofern ist der genaue Umfang der Folgen einer Katastrophe für die betroffene Bevölkerung, die politische Entität und die Natur nicht unbedingt unmittelbar aus den Texten zu extrapolieren. Dass Schäden entstanden sind, steht natürlich außer Frage. Immerhin zeigen erste Ansätze der Schadensbegrenzung bei Katastrophen, deren konkretes Ausmaß in der Hand von Königen und ihren Handlungsrepräsentanten lag, dass man wenigstens in der Mitte des 1. Jt. v.Chr. auch an Schadensbegrenzungen und Verantwortlichkeiten dachte. Der Entwurf einer Kriegsethik in Dtn 20:19f, die im JHWH-Willen gründet und die das Ökosystem und damit auch nachfolgende Generationen schützen will, ist in diesem Zusammenhang eigens zu erwähnen (vgl. den Beitrag von Jacob L. Wright in diesem Band).

Katastrophenmanagement oder -prävention im Sinn eines Vorwarnsystems versuchte man durch Divination, Astrologie (vgl. dazu den Beitrag von Marco Stockhusen in diesem Band) und Orakelwesen zu betreiben, da die Vorstellung herrschte, dass die Götter ihr strafendes Urteil über eine menschliche Missetat vorab ankündigten.⁵⁷ Da Katastrophen Strafen der Götter für menschliches Fehlverhalten waren, bestand die beste Katastrophenprävention in der Pflege einer intakten Gottesbeziehung. War die Katastrophe eingetreten, so war sie als zeitlich begrenzte Außer-Kraft-Setzung-der-Schöpfungsordnung durch Abwarten ebenso zu überstehen wie durch Rituale und Gebete zu den jeweils verantwortlich gemachten Gottheiten, deren Zorn zu besänftigen bzw. nicht auf ein Neues zu erregen war.

Textquellen aus dem Umfeld offizieller Deutungshoheiten zeigen auch an, dass Katastrophen als Topos aufgerufen werden konnten. So können historisch erfahrene Katastrophen (z.B. die Zerstörung Babylons oder Jerusalems) in der kollektiven Erinnerung zu paradigmatischen Katastrophen entwickelt werden, die als Topos immer dann als Deutungsmuster herangezogen werden, wenn sich ähnliche Katastrophen wieder ereignen. Daneben können paradigmatisch-prototypische Katastrophen konstruiert werden, die akuten Desastern als Deutehorizont dienen (z.B. die Sintflut [vgl. den Beitrag von Sebastian Grätz in diesem Band], Inversion der Schöpfungsvorstellungen [vgl. den Beitrag von Bernd Janowski in diesem Band], Umkehrung aller Ordnungen und Einbruch der Unterwelt in die Oberwelt⁵⁸). Auch hier spielt jeweils das Paradigma der gottgewollten Katastrophe eine Rolle, die in Umfang, Raum und Zeit so begrenzt ist, dass menschliches Überleben und Kult für die Gottheit/en prinzipiell gesichert sind. Katastro-

⁵⁷ Vgl. MAUL, *Zukunftsbewältigung*, 5–10.

⁵⁸ Vgl. dazu BERLEJUNG, *Notlösungen*, 203–206.

phenmetaphern und -semantik werden zudem in Theophanieschilderungen (vgl. den Beitrag von Diana V. Edelman in diesem Band) und in der Kriegsideomatik (z.B. wenn ein König bzw. Heer wie die Heuschrecken über ein Land oder eine Stadt herfallen,⁵⁹ vgl. auch Nah 3:15–17) eingesetzt. Ihre Verwendung provoziert den assoziativen und emotionalen Bedeutungshorizont, der mit ihnen verbunden war. Der König, der sein Erscheinen (bzw. das seiner Repräsentanten) mit Katastrophenvokabular schildern ließ, setzte damit seine Überlegenheit in Szene, um u.a. seiner Gegenseite die Rolle der Angst, Hilflosigkeit und des Ausgeliefertseins zuzuweisen. So charakterisiert z.B. Tukulti-Ninurta I. seinen Angriff gegen Menschen und ihre Götter mit den Worten:

Ich brachte ihre Schreine wahrlich zum Wanken wie ein Erdbeben.⁶⁰

Doch können in königsideologischen Texten auch die Feinde mit dem semantischen Feld von Katastrophen in Verbindung gebracht werden. Dadurch dass politische Gegner mit Katastrophenvokabular charakterisiert werden, wird zum Ausdruck gebracht, dass sie sich der geordneten Welt eines Königs und/oder seiner Person in destruktiver Absicht und in aggressiver Weise nähern (z.B. ebenfalls als Heuschrecken)⁶¹. Im Diskurs der Prestige-schädigenden Feindpolemik ist damit zum einen intendiert, dem Feind das Menschsein abzuspochen, um ihn zu „animalisieren“ und zu „dämonisieren“,⁶² zum andern soll der Feind als Gegner der geordneten Kulturwelt ausgegrenzt bzw. der eigene König als Hüter derselben stilisiert werden.

Zusammenfassend können als Ziele der ideologischen und religiösen Katastrophenbewältigung und -deutung genannt werden:

1. Die Sicherung des Systems, die Versicherung seiner Stabilität und des Fortbestandes der geltenden Ordnungen.
2. Der Erweis der Legitimität des Herrschers bzw. der Entscheidungsträger und ihres intakten bzw. wiederhergestellten Gottesverhältnisses.
3. Der Erweis des gerechten Handelns der verantwortlichen Gottheit/en. Die Sicherung ihrer Plausibilität wird mittels der Geltendmachung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs erreicht, da letztlich Menschen den gerechten Zorn der Gottheit (und somit die Katastrophe selbst) verursacht haben.
4. Die Integration von Katastrophen in die kollektive Erinnerung dient der konstruktiven Bewältigung, die der vergangenen Katastrophe den

⁵⁹ Vgl. FUCHS, Sargon, 98/317:85f und 214/347:73; LUCKENBILL, Sennacherib, 75:93f.

⁶⁰ GRAYSON, Rulers, A.0.78.1, S. 236 iii 28.

⁶¹ Vgl. LUCKENBILL, Sennacherib, 43:56; BORGER, Beiträge, 96/222 B§28 IV 46; Prisma J 196/251 Stück 6:9.

⁶² Vgl. dazu BERLEJUNG, Erinnerungen, 331–345.

Schrecken nimmt und für die künftige Katastrophe bereits Deuteparadigmen bereitstellt.

5. In die kollektive Erinnerung integrierte Erfahrungen gemeinsamer überstandener Katastrophen können der Identitätskonstruktion dienen. Je nach Deutungshoheit ist es nach Katastrophen möglich, alte Plausibilitäten zu bestätigen oder zu verwerfen, und damit Raum für neue Plausibilitäten (z.B. den Aufstieg Marduks zum höchsten Gott) zu schaffen.

6. Da Katastrophen ausschließlich von den Überlebenden erinnert, in Texten formuliert, auf Bildern festgehalten und ggf. in Ritualen und bei Festen performiert werden, können Rettungserfahrungen in das Zentrum des kollektiven Gedächtnisses gerückt und mit der Katastrophe verknüpft werden, die – je nach Deutungshoheit – die Rettung einer bestimmten Gottheit oder einem bestimmten König oder Helden zuschreiben. Diese „Rettungserfahrungsdeutungen“ des überlebenden Kollektivs können der Identitätsstiftung der Überlebenden, dem Wiederaufbau und der Restabilisierung des gesellschaftlichen und/oder religiösen Systems förderlich sein, gestalten sie in jedem Fall maßgeblich mit.

7. Als herrschaftskritisch könnte die Utopie von einer katastrophensfreien Welt zu interpretieren sein, da Katastrophen nicht weiter moralisierend, pädagogisierend interpretiert, in Ritualen performiert werden könnten bzw. müssten (zu diesen Aspekten s. unten).

6. Zu den Beiträgen des vorliegenden Bandes im Einzelnen

Der vorliegende Band spiegelt im Wesentlichen den Ablauf der Leipziger Konferenz wider, die mit der theoretischen Grundlagendiskussion (I.) begann, um anschließend zu den gewählten Fallbeispielen aus Israel/Palästina (II.) und Ägypten bzw. dem Alten Orient (III.) voranzuschreiten:

I. Theories of Disaster. Einblicke in die theoretische Katastrophenforschung

Elke M. Geenen stellt in ihrem Beitrag katastrophensoziologische Terminologie und Paradigmen vor, die sich während der Konferenz als hilfreich erwiesen und in zahlreichen weiteren Artikeln dieses Bandes rezipiert werden. Dabei besteht ihr spezifischer Ansatz darin, katastrophensoziologische Konzepte mit der Kapitalienlehre von Pierre Bourdieu zusammenzudenken. Einen kulturphilosophischen Ansatz verfolgt demgegenüber *Elisabeth List*, die Katastrophen als Kontingenzerfahrungen deutet. *Jan Dietrich* bringt schließlich theoretische soziologische und philosophische Modelle mit den Kultur- und Altertumswissenschaften zusammen, und die kulturanthropologische Katastrophendeutung als dritten methodischen Ansatz mit ein. Kulturanthropologische Katastrophendeutung lässt sich z.T. mit den

alten Kulturen durchaus verbinden, die Katastrophen immer als Teil der geordneten Welt gesehen haben: Die Ordnung dieser Welt war auch während der Katastrophe im Prinzip gültig, jedoch auf göttlichen Befehl hin für begrenzte Zeit außer Kraft gesetzt worden. Eine Katastrophe ist in diesem Denkmuster von vornherein im Gotteswillen begründet, mit Sinn versehen und endlich. Folglich gab es für die antiken Kulturen weder sinnlose noch unendliche Zeit andauernde Katastrophen, was letztendlich auch das „Abwarten“ zu einer zielführenden, weil Katastrophen überdauernden Strategie macht. Strategien der Interpretation von Katastrophen und ihrer Bewältigung waren laut Dietrich ihre Ästhetisierung, Moralisierung, Pädagogisierung sowie das Erzeugen von Performanz/Ritualisierung und Erinnerung.

II. Disaster and Relief Management in Israel/Palestine.

Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina

II.1. Biblical Studies. Biblische Aspekte

Das Alte Testament beschäftigt sich in weiten Teilen mit den Katastrophen und Krisen, denen das Volk „Israel“ von seinen Anfängen bis zur hellenistischen Zeit ausgesetzt war. Diese politischen und sozialen Desaster werden theologisch gedeutet und in das bestehende Weltbild integriert. Prototypische Katastrophen und umfassende Modelle der Katastrophendeutung und theologischen -bewältigung werden entworfen, hinter denen die historischen Katastrophenereignisse in ihren konkreten Ursachen, Ausmaßen und Folgen zurücktreten, die es aber erlauben jede akut erfahrene Katastrophe in ein Sinnsystem einzuordnen. Wie das im Einzelnen aussehen kann, untersuchen Bernd Janowski, Sebastian Grätz, Thomas Römer, Jacob L. Wright und Diana V. Edelman.

Bernd Janowski: Licht und Leben, Lichtlos- und Leblosigkeit sind die Parameter, mit denen das Alte Testament Katastrophen beschreiben und deuten kann. Dabei besteht zwischen der kosmischen und der anthropologischen Sphäre eine Konvergenz, die wiederum letztlich in Gott gründet. Das Exil, die politische, soziale und religiöse Katastrophe Jerusalems schlechthin und ihre Überwindung in nachexilischer Zeit werden biblisch mit dem Paar Lichtlosigkeit/Leblosigkeit bzw. Licht/Leben gedeutet und somit schöpfungstheologisch fundiert. Bringt die Schöpfung durch Gott nach Gen 1:1–2:4a Licht und Leben, so wird die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems in Jer 4:23–28 als Anti-Schöpfung, Ausdruck von Finsternis und Leblosigkeit sowie als temporäre Rücknahme der Schöpfung konzipiert.

In der Urgeschichte gründet auch das nächste Modell der Katastrophendeutung und theologischen -bewältigung, die Sintflut. *Sebastian Grätz* be-

schreibt, wie die Sintflut als prototypische Katastrophe einem prinzipiell gerechten Handeln Gottes zugeordnet wird. In der Urgeschichte vorgebildet sind somit temporär begrenzte Katastrophen, mittels derer Gott die Menschen jeweils so gerecht straft, dass ihr prinzipielles Überleben weiterhin gesichert ist.

Thomas Römer schlägt als Slogan für den Inhalt des hebräischen Alten Testaments „crisis literature“ vor, da die Ereignisse von 597 und 587/6 v.Chr. (Tempelzerstörung in Jerusalem und Beginn des babylonischen Exils, beides Ergebnisse von Kriegen) in den meisten Texten auf die ein oder andere Weise gedeutet und reflektiert sowie zum Ausgangspunkt der Entwicklung des Judentums werden. Dabei gingen die einzelnen Elitengruppen der Hauptstadt durchaus unterschiedlich an die Katastrophenbewältigung heran: Für prophetische Gruppen war die Katastrophe Anlass der Utopie für eine bessere Zukunft, priesterliche Gruppen nahmen sie zum Anlass, die mythischen Ursprünge der Vergangenheit und Rituale für die Gegenwart neu zu konzipieren (wobei die Krise selber unerwähnt bleibt), wohingegen die Deuteronomisten eine Historiographie entwarfen, die erklären sollte, warum geschehen musste, was geschehen war.

Der menschengemachten Katastrophe des Krieges widmet sich auch *Jacob L. Wright*. In der von ihm untersuchten Kriegspraxis, Obstbäume und Olivenbäume des Feindes abzuhacken, zeigt sich jedoch, wie menschengemachte Katastrophen in der Folgezeit generationenübergreifende Folgen haben, die von späteren Generationen womöglich als „natürliche Katastrophen“ wahrgenommen werden können (Erntedefizite). Umweltzerstörungen, die in der Folge die nachfolgenden Generationen und ganze Ökosysteme mit schädigten, waren Teil der altorientalischen und altisraelitischen Kriegspraxis. Ein biblischer Text, Dtn 20:19f, stellt sich dieser Einbeziehung der Natur in menschlich-politische Konflikte entgegen und entwickelt eine Kriegsethik, die dezidiert das Zerstören von Obstbäumen und damit das Ausweiten von Konflikten auf nachfolgende Generationen und die Natur verbietet.

Die Naturkatastrophe Erdbeben gilt dem Alten Testament und dem Alten Orient als Teil von Theophanieschilderungen der aggressiv-kriegerischen Gottheit und als göttliches Strafgericht. *Diana V. Edelman* geht der Katastrophe Erdbeben als literarischem Topos ebenso nach, wie sie pragmatische Ansätze des alten Palästina nachzeichnet, im Erdbebengebiet erdbebensicher zu bauen. Ihr Beitrag schlägt die Brücke zu den archäologischen Aspekten des Themas.

II.2. Archaeological Studies. Archäologische Aspekte

Katastrophen lassen sich archäologisch nur schwer fassen. Erdbebenverstürze, Zerstörungshorizonte mit Aschenschichten, Migrationsspuren und

signifikante Siedlungsveränderungen, die auf voraufgegangene Katastrophen schließen lassen, gehören zu den wenigen nachweisbaren Spuren, auch wenn es im Einzelfall schwierig ist, sie mit einem eindeutig genau datierbaren Erdbeben, einem spezifischen Kriegszug oder einer Feuersbrunst (unklarer Ursache, möglicherweise auch in Friedenszeiten) in Zusammenhang zu bringen. Insbesondere die Feldzüge des Hasaël von Aram-Damaskus gegen Gath (840/835/2 v.Chr.), des Sargon II. gegen Samaria (720 v.Chr.) und des Sanherib gegen Lachisch/Jerusalem (701 v.Chr.) gelten als Ausnahmen mit recht gesicherten Daten, deren katastrophalen Folgen für Israel/Palästina in den Artikeln von Aren M. Maeir, Aaron A. Burke und Gunnar Lehmann nachgegangen wird.

Maßnahmen, die ergriffen wurden, um pragmatische Katastrophenprävention zu ergreifen, sind vor allem aus dem Bereich der Wasserwirtschaft belegt, wenn etwa König Hiskija im Angesicht seiner geplanten assyrischen Außenpolitik von samaritanischen Flüchtlingen den Siloam Tunnel graben ließ, oder die Nabatäer in realistischer Einschätzung ihrer Vulnerabilität technische Mittel einsetzten, um ihr Wassermanagement krisensicher zu kontrollieren.

Eine böse Kombination von einer menschengemachten Katastrophe, einem Kriegszug der Aramäer unter Führung von Hasaël, und einer natürlichen Katastrophe, einem Erdbeben, traf nach *Aren M. Maeir* die philistäische Stadt Gath relativ unmittelbar nacheinander, der dadurch der Garaus gemacht wurde. Die Zerstörung der Stadt eröffnete aber Nachbarsiedlungen Entwicklungsmöglichkeiten, da das Vakuum des zerstörten Gath von den anschließend expandierenden Nachbarsiedlungen gefüllt wurde. Das Unglück der einen wurde somit zum Glück der andern. Denkbar, aber unbeweisbar scheint die Überlegung, dass Gaths Flüchtlinge ihre Arbeitskraft, Fertigkeiten und Mobilien mit an ihre Zufluchtsorte, die nahegelegenen Nachbarstädte, einbrachten. Ihre Kapitalien waren demnach nicht komplett verloren, sondern wenigstens zum Teil woanders.

Flüchtlinge hinterlassen Spuren, denen sich *Aaron A. Burke* widmet. Insbesondere die Flüchtlinge Israels/Samarias nach 720 v.Chr. sind Gegenstand seiner Untersuchung. Dabei zeigt sich, dass Flüchtlinge allenfalls kurz und generell schwer fassbar sind. Ihre Manpower wie ihre speziellen handwerklichen und technischen Fertigkeiten scheinen allerdings an ihrem Zufluchtsort gern anerkannt und genutzt worden zu sein, was wiederum ihrer zügigen Integration förderlich war. Flüchtlinge (= „*risk-initiated self migrants*“) sind vor allem im 1. Jt. v.Chr. greifbar, was den assyrischen und babylonischen Expansionen zugeschrieben werden kann, wobei die von Flüchtlingen zurückgelegten Distanzen eher als kurz anzunehmen sind (z.B. von Samaria nach Jerusalem).

Ebenfalls den Folgen und der Bewältigung der menschengemachten Katastrophe des Krieges widmet sich *Gunnar Lehmann* anhand der Zerstörung der jüdischen Schefela durch Sanherib im Jahre 701 v.Chr. Die in diesem Zusammenhang erfolgte Verkleinerung Judas führte für Jerusalems Könige Hiskija bzw. Manasse dazu, dass nur ein Rumpfstaat übrig blieb, dessen materielle Kultur dem Reststaat Juda bescheidene Ausmaße und ein ebensolches Wirtschaftsniveau attestiert. Um das Debakel der Zentralmacht in Jerusalem zu kompensieren, musste der Jerusalemer König Manasse den lokalen Eliten des jüdischen Hochlands mehr Raum geben, um mittels ihrer Unterstützung das Restreich zu stabilisieren und seinen Vasallenpflichten nachzukommen. Lokales Jerusalemer Katastrophenmanagement sah also nach Lehmann so aus, dass der König weniger zentral agierte als vielmehr dezentralen Kräften, Eliten und Familienoberhäuptern wichtiger Clans mehr Freiheiten einräumen musste. Die gescheiterte Außenpolitik der Davididen in Jerusalem führte offenbar zum Erstarken lokaler/peripherer Eliten, der Notwendigkeit den Gebietsverlust fruchtbarer Ländereien durch Investitionen im Negev und in der jüdischen Wüste zu kompensieren und ganz pragmatisch an Juda zu retten was zu retten war. Manasse war offenbar ein König, dessen Management der von ihm geerbten menschengemachten Katastrophe seines Vorgängers Hiskija (der Sanheribs Feldzug u.a. mit provoziert hatte) auf Resilienz konzentriert war, der sich also bemühte, die eigenen enorm begrenzten Möglichkeiten realistisch einzuschätzen und zu mobilisieren, um einen stabilen Zustand für den Staat Juda herzustellen.

Dass auch antike Gesellschaften ihre eigene Vulnerabilität und Resilienz an sich selber diagnostizieren und derselben durch ganz konkrete Maßnahmen und Technik entgegenwirken bzw. auf die Sprünge helfen konnten, zeigt *Ariel M. Bagg* anhand der Nabatäer. Denselben gelang es nämlich, ihre Verwundbarkeit und Anfälligkeit für Wasserprobleme und Überschwemmungen (zu wenig und zu viel Wasser) zu reduzieren. Sie setzten ihr technisches Wissen um Wassermanagement dazu ein, ihr Überleben zu sichern und die strategische Position von Petra zu verbessern.

III. Disaster and Relief Management in Egypt and the Ancient Near East. Katastrophen und Katastrophenbewältigung in Ägypten und im Alten Orient

Die literarischen und archäologischen Quellen aus Ägypten und dem Alten Orient machen deutlich, dass Katastrophen, Katastrophenbewältigung und Katastrophenmanagement eine konkrete Dimension hatten, die an der pragmatischen Überwindung der Krise arbeiteten, aber auch eine ideologische Dimension, wenn sie im Rahmen der Königsideologie bzw. offiziellen Theologie aufgenommen wurden. Im letzten Fall ist dem Herrscher daran gelegen darzustellen, dass entweder die Katastrophe nur Menschen au-

ßerhalb seines Herrschaftsgebiets getroffen oder aber dass er die Lage vollkommen im Griff habe. Das Herunterspielen der wahren Ausmaße einer Katastrophe, wobei es im Folgenden nur um sogenannte „natürliche Katastrophen“ geht, zeigt sich danach als uraltes Bedürfnis der Herrschenden. Ebenso klassisch erscheint die Tendenz der Herrschenden, ihre eigene Unschuld an einem eingetroffenen Desaster herauszustellen und die Suche nach den Ursachen in voraufgehende Generationen und die Götterwelt zu verlagern. Ergab die Ursachenforschung eines Königs, dass er sich doch selber einer Untat gegen die Götter schuldig gemacht hatte, so war das Problem nach den systemkonformen Texten mittels Gebeten, Opfern, Reue und Umkehr, also innerhalb von Ritualen des offiziellen Kults zu beheben.

Wasser ist und war für jede Form biologischen Lebens lebenswichtig, in Ägypten wie anderswo. Sein Mangel ist zu allen Zeiten und überall gefürchtet, und dennoch kann Wasser im Übermaß in Form von Flutwellen und ausufernden Überschwemmungen auch zur Bedrohung werden. Am Beispiel von Ägypten untersucht *Joachim F. Quack* das Wassermanagement Ägyptens, das von zu wenig, aber auch von zu viel Wasser betroffen sein konnte. Wassermanagement war für Ägypten lebenswichtig und die altägyptische Gesellschaft hat in Sachen Wasser selber ihre eigene Vulnerabilität als relativ hoch eingeschätzt. Dabei war das zu wenig an Wasser/Nilüberschwemmung das größere und öfter thematisierte Problem. Private Inschriften gehen durch Hinweise auf vorausschauende Vorratshaltung pragmatisch mit dem Problem um, wohingegen Texte aus dem Umfeld des Tempelbetriebs, offizieller Theologie also, Wasserkrisen mit Hilfe von Dank- und Bittopfern an Götter zu beheben suchen. Niedrige Wasser- und Überschwemmungsstände wurden als Zeichen göttlicher Strafe gedeutet. Hohe (auch zu hohe) Nilfluten konnten als Zeichen von göttlichem Segen betrachtet werden, wie insgesamt Nilfluten (bzw. ihr Ausbleiben) in Ägypten auf dem Hintergrund des Diskurses von Pharaos Gottheit interpretiert wurden. Schadensbegrenzung und aktives Katastrophenmanagement gehörten in die Hand des Pharaos, dessen Kompetenzen in Inschriften offizieller Natur in dieser Hinsicht glorifiziert wurden. Als ideologischer Topos kam die Überwindung von Katastrophen in ägyptischen Hungersnottexten des Öfteren vor, wobei diese Katastrophe aus ägyptischer Perspektive vornehmlich die Fremden, Nicht-Ägypter, traf. Der Not der Fremden im Gegensatz zum blühenden Ägypten als ideologischer Topos geht *Ludwig D. Morenz* in seinem Beitrag nach. Danach trifft Hunger nur die Andern.

Katastrophen bilden des Weiteren den Ausgangspunkt für den Topos der verkehrten Welt, *mundus inversus*, der sich aus der Verkehrung der idealen Weltordnung speist. Als Topos dient er dazu, eine Gegenfolie zur geordneten Schöpfung zu bieten, in dem sich nicht unbedingt historische Katastrophenereignisse, als vielmehr mentalitätsgeschichtliche Muster

spiegeln. Die totale Katastrophe hatte für den Alten Orient, wie *Paul A. Kruger* zeigen kann, soziale, politische, ökonomische, natürliche und religiöse Dimensionen, die jedoch allesamt im göttlichen Willen gründen. Die Menschen des altorientalischen Kulturbereichs sehen sich von einer Schar grundsätzlich gewaltbereiter Götter umgeben.

Katastrophen sind nicht nur in Ägypten, sondern auch im Alten Orient immer im Willen der Götter begründet. In der kulturell determinierten Katastrophenbewältigung gehen sie auf die Verfehlungen eines aktuellen Königs zurück oder auf die Verfehlungen eines seiner dynastischen Vorgänger. Dabei ist, wie *Hanspeter Schaudig* analysiert, das System der Spiegelstrafen aktiv, das jeder Katastrophe ihren Bezug zu einer spezifischen Untat, somit Sinn zuspricht und ihr zugleich im Sinn einer Königspädagogik eine didaktische Funktion zuschreibt. Die unheilvollen Folgen von bösen königlichen Vorgängern oder eigenen Untaten sind durch Reue und Umkehr zur Gottheit und Befragung ihrer Gelehrten zu vermeiden bzw. rückgängig zu machen, sodass die intakte Gottesbeziehung die beste Katastrophenprävention ist, die es nach allgemeiner Vorstellung geben kann. In diesem Zusammenhang ist der Gedanke aktiv, dass die Götter ihren Unwillen über eine Verfehlung und ihr göttliches Urteil über eine Missetat vorab anzeigen. Hier gibt es zwischen dem Alten Orient und Ägypten analoge Vorstellungen, jedoch auch Unterschiede, die *Marco Stockhusen* aufzeigt. Sowohl im Alten Orient wie im Alten Ägypten ging man davon aus, dass sich Katastrophen jeglicher Art durch Zeichen ankündigen. Insbesondere Eklipsen von Mond und Sonne wurden selber als unheilvolle Ereignisse oder aber als Omenanzeiger angesehen, deren Folgen von Spezialisten zu deuten waren. Mit Ritualen konnte man angezeigtem Unheil entgegenwirken und die angekündigte Katastrophe abwenden. In Mesopotamien beobachtete man dazu u.a. sorgfältig die Himmelszeichen, wohingegen die Ägypter der Beobachtung, Berechnung und Dokumentation von Eklipsen als Zeichen göttlicher Willenskundgebungen weniger und erst ab der Spätzeit der altägyptischen Kultur Raum gaben.

Seuchen sind Katastrophen, deren Ursachen die alte Welt eher im strafenden Götterwillen und der Königsverfehlung suchten als in bakteriologischen oder mangelnden hygienischen Verhältnissen. *Jörg Klinger* widmet sich dem Thema in der hethitischen Kultur, die sich in den Pestgebeten des Muršili II. am ausführlichsten mit Seuchen auseinandergesetzt hat. Dort wird nicht nur die übliche Deutung der Katastrophe als Strafe der Götter aufgerufen, sondern die Erinnerung an eine vorausgegangene (und nicht notwendigerweise zeitgenössische, sondern bereits als Topos existierende) Pest so mit historischen Fakten verknüpft, dass ein Paradigma über die Legitimation von Herrschaft und die unheilvollen Folgen von Königsmord entsteht, das Muršili II. schützt und den Göttern vor Augen führt, dass all-

zu massive Seuchenstrafen den Kultvollzug in Frage stellen und damit auf sie selber zurückfallen.

7. Ausblick

Es hat sich erwiesen, dass es für die vorliegende Fragestellung und historische Forschung ein enormer Vorteil ist, dass die Kulturen der alten Welt um das Mittelmeer herum die Erinnerungen an die erfahrenen Katastrophen zum großen Teil gewissenhaft in Bildern und noch mehr in Texten festgehalten haben, sie in ihre kollektiven Erinnerungen, ihre Bildsprache integrierten und Katastrophen auch als literarischen Topos verarbeiteten. Auch die materiale Kultur vor Ort legt von mancherlei Katastrophenereignissen beredtes Zeugnis ab. Die Möglichkeiten, das Thema „Katastrophen und Katastrophenbewältigung in antiken Kulturen“ von verschiedenen Seiten her und unter Zuhilfenahme archäologischer, ikonographischer und epigraphischer/literarischer Quellen zu beleuchten, sie auf anthropologische, theologische, historische, mentalitäts-, wirtschafts-, klima-, erd-, medizin- und kulturgeschichtliche, aber auch technische Fragestellungen hin abzuklopfen, sind immens und längst nicht ausgeschöpft. In diesem Sinn ist der vorliegende Sammelband als Impuls für weitere Forschungen zu sehen.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: MEUSZYNSKI, J., Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalhu (Nimrud) (Baghf 2), Mainz 1981, Tafel 2, Raum B, B-11 und B-10 (oberes Register)

Literaturverzeichnis

- BERLEJUNG, A., Notlösungen – Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: U. HÜBNER/E.A. KNAUF (Hg.), Kein Land für sich allein. Festschrift für M. Weippert zum 65. Geburtstag (OBO 186), Fribourg/Göttingen 2002, 196–230
- , Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, *BiKi* 60/4 (2005) 205–211
- , Erinnerungen an Assyrien in Nahum 2,4–3,19, in: R. LUX/E.-J. WASCHKE (Hg.), Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für A. Meinhold (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23), Leipzig 2006, 323–356
- , Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden. Sterben und Tod in der Ikonographie des Alten Orients, Ägyptens und Palästinas, in: DIES./B. JANOWSKI (Hg.), Tod und Jen-

- seits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 199–253
- BERLIOZ, J./QUENET, G., Les catastrophes: définitions, documentation, in: R. FAVIER/A.-M. GRANET-ABISSET (Hg.), *Histoire et mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international „Histoire et mémoire des risques naturels en région de montagne“*. Grenoble 25 et 26 novembre 1999, Grenoble 2000, 19–37
- BLOCK, D.I., *The Gods of the Nations: studies in Ancient Near Eastern national theology* (ETS Monograph Series 2), Jackson 1988
- BORGER, R., Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte, *BiOr* 28 (1971) 3–24
- , *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften. Mit einem Beitrag von Andreas Fuchs*, Wiesbaden 1996
- CLAVANDIER, G., *La mort collective: pour une sociologie des catastrophes*, Paris 2004
- COPPOLA, D.P., *Introduction to International Disaster Management*, Burlington 2011
- DIETRICH, M., *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib (SAA 17)*, Helsinki 2003
- DOUGLAS, M., *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, London 1985 (Reprint Abingdon/New York 2003)
- DOUGLAS M./WILDAVSKY, A., *Risk and Culture: an essay on the selection of technological and environmental dangers*, Berkeley u.a. 1982
- DYNES, R.R., The Lisbon Earthquake of 1755: the first modern disaster, in: T.E.D. BRAUN/J.B. RADNER (Hg.), *The Lisbon Earthquake of 1755: representations and reactions*, Oxford 2005, 34–49
- ENGELS, J., *Funerum sepulcrorumque magnificentia*. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der Griechisch-Römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit (Hermes.E 78), Stuttgart 1998
- FAVIER, R./GRANET-ABISSET, A.-M., Pour une histoire des catastrophes naturelles: une étape dans une recherche collective, in: DIES. (Hg.), *Histoire et mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international „Histoire et mémoire des risques naturels en région de montagne“*. Grenoble 25 et 26 novembre 1999, Grenoble 2000, 271–276
- , (Hg.), *Récits et représentations des catastrophes naturelles depuis l'Antiquité. Actes du colloque „Le traitement médiatique des catastrophes, entre oubli et mémoire“*. Grenoble 10–12 avril 2003, Grenoble 2005
- FRAME, G., *Rulers of Babylonia: from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157–612 BC)* (RIMB 2), Toronto/Buffalo/London 1995
- FUCHS, A., *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1994
- GEORGE, A.R., The Dogs of Ninkilim: magic against field pests in Ancient Mesopotamia, in: H. KLENGEL/J. RENGER (Hg.), *Landwirtschaft im Alten Orient. Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin 4.–8.7.1994* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 18), Berlin 1999, 291–299
- GEORGE, A.R./TANIGUCHI, J., The Dogs of Ninkilim 2: Babylonian Rituals to Counter Field Pests, *Iraq* 72 (2010) 79–148
- GOEL, S., *Crisis Management: master the skills to prevent disasters*, Neu Delhi 2009
- GRANET-ABISSET, A.-M., La connaissances des risques naturels: quand les sciences redécouvrent l'histoire, in: R. FAVIER/A.-M. GRANET-ABISSET (Hg.), *Histoire et mémoire des risques naturels. Actes du séminaire international „Histoire et mémoire des risques naturels en région de montagne“*. Grenoble 25 et 26 novembre 1999, Grenoble 2000, 39–69

- GRAY, P./OLIVER, K., Introduction, in: DIES. (Hg.), *The Memory of Catastrophe*, Manchester/New York 2004, 1–18
- GRAYSON, A.K., *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC) (RIMA 1)*, Toronto u.a. 1987
- JAKUBOWSKI-TIESSEN, M., Mythos und Erinnerung. Einige kommentierende Anmerkungen über Städte aus Trümmern, in: A. RANFT/S. SELZER (Hg.), *Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne*, Göttingen 2004, 274–286
- JEAN, C.-F., *Lettres de Mari IV transcrites et traduites*, RA 42 (1948) 53–78
- KELLY, G., Ammianus and the Great Tsunami, *The Journal of Roman Studies* 94 (2004) 141–167
- KITCHEN, K.A., *Ramesside Inscriptions 4: Merenptah and the Late 19. Dynasty*, Oxford 1982
- LEGA, M./D'ANTONIO, L./NAPOLI, R.M.A., Cultural Heritage and Waste Heritage: advanced techniques to preserve cultural heritage, exploring *just in time* the ruins produced by disasters and natural calamities, in: V. POPOV/H. ITOH u.a. (Hg.), *Waste Management and the Environment V (WIT Transactions on Ecology and the Environment 140)*, Southampton/Boston 2010, 123–134
- LION, B./MICHEL, C., Criqueux et autres insectes à Mari, *MARI* 8 (1997) 707–724
- LUCKENBILL, D.D., *The Annals of Sennacherib (OIP 2)*, Chicago 1924
- LUHMANN, N., *Soziologie des Risikos*, Berlin 2003 (Nachdruck von 1991)
- LUUKKO, M./VAN BUYLAERE, G., *The Political Correspondence of Esarhaddon (SAA 16)*, Helsinki 2002
- MANASSA, C., *The Great Karnak Inscription of Merenptah: grand strategy in the 13th century BC (Yale Egyptological Studies 5)*, New Haven 2003
- MARTI, L., Tell Hariri/Mari: textes II. Les échanges: commerce et cadeaux entre rois, in: J. BRIEND/C. TASSIN/H. CAZELLES (Hg.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 14, Paris 2008, 285–298
- MAUL, S.M., *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi) (BaghF 18)*, Mainz 1994
- NOUGAYROL, J. u.a., *Ugaritica V: Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit (Mission de Ras Shamra 16)*, Paris 1968
- OLIVER-SMITH, A., Theorizing Disasters: nature, power, and culture, in: S.M. HOFFMAN/A. OLIVER-SMITH (Hg.), *Catastrophe and Culture: the anthropology of disaster*, Santa Fe 2002, 23–47
- OPPENHEIM, A.L. u.a., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago/Glückstadt 1956ff
- PARPOLA, S., *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal 1: Texts (AOAT 5/1)*, Neukirchen-Vluyn 1970
- , *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal 2: Commentary and appendices (AOAT 5/2)*, Neukirchen-Vluyn 1983
- , *The Correspondence of Sargon II. 1: Letters from Assyria and the West (SAA 1)*, Helsinki 1987
- PERRY, R.W., What is a Disaster?, in: H. RODRÍGUEZ/E. QUARANTELLI/R.R. DYNES (Hg.), *Handbook of Disaster Research*, New York 2007, 1–15
- PLAPP, T., *Wahrnehmung von Risiken aus Naturkatastrophen. Eine empirische Untersuchung in sechs gefährdeten Gebieten Süd- und Westdeutschlands (Karlsruher Reihe 2. Risikoforschung und Versicherungsmanagement 2)*, Karlsruhe 2004
- PORTEN, B./YARDENI, A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1–4*, Jerusalem 1986–1999

- QUARANTELLI, E.L., The Importance of Thinking of Disasters as Social Phenomena, *International Civil Defence Journal* 6 (1993) 24f
- , A Social Science Research Agenda for the Disasters of the 21st Century: theoretical, methodological and empirical issues and their professional implementation, in: R.W. PERRY/E.L. QUARANTELLI (Hg.), *What is a Disaster?: new answers to old questions*, Philadelphia 2005, 325–396
- , www.udel.edu/DRC/E.L.%20Quarantelli%20Resource%20Collection/Publications.html
- QUARANTELLI, E.L./LAGADEC, P./BOIN, A., A Heuristic Approach to Future Disasters and Crises: new, old, and in-between types, in: H. RODRÍGUEZ/E. QUARANTELLI/R.R. DYNES (Hg.), *Handbook of Disaster Research*, New York 2007, 16–41
- RADNER, K., Fressen und gefressen werden. Heuschrecken als Katastrophe und Delikatesse im Alten Vorderen Orient, *WO* 34 (2004) 7–22
- RANFT, A./SELZER, S., Städte aus Trümmern. Einleitende Überlegungen, in: DIES. (Hg.), *Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne*, Göttingen 2004, 9–25
- RECULEAU, H., The Lower Ḫābūr before the Assyrians: settlement and land use in the first half of the second millennium BCE, in: H. KÜHNE (Hg.), *Dūr-Katlimmu 2008 and Beyond (Studia Chaburensia 1)*, Wiesbaden 2010, 187–216
- REYNOLDS, F., The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and to Sin-šarru-iškun, from Northern and Central Babylonia (SAA 18), Helsinki 2003
- SCHENK, G.J., Historical Disaster Research: state of research, concepts, methods and case studies, in: DERS./J.I. ENGELS (Hg.), *Historical Disaster Research: state of research, concepts, methods and case studies/Historische Katastrophenforschung. Begriffe, Konzepte und Fallbeispiele (Historische Sozialforschung/Historical Social Research 121 = 32/3)*, Köln 2007, 9–31
- , Katastrophen in Geschichte und Gegenwart, in: DERS. (Hg.), *Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel*, Ostfildern 2009, 9–19
- WALTER, F., *Katastrophen. Eine Kulturgeschichte vom 16. bis ins 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2010 (franz. Original 2008)

I. Theories of Disaster.

Einblicke in theoretische Katastrophenforschung

Gesellschaftliche Verfügung über Kapitalien und Vulnerabilität in konzeptioneller Perspektive

ELKE M. GEENEN

1. Einführung

1.1. Begriffliches

Sowohl Katastrophen in vergangenen Jahrhunderten und Jahrtausenden als auch solche der Gegenwart konfrontieren die Menschen mit ihrer eigenen Verletzlichkeit oder Vulnerabilität und derjenigen ihrer selbst geschaffenen Kultur und ihrer sozialen Strukturen. Oft bleibt die Vulnerabilität von Menschen solange unsichtbar, wie es nicht zu einem gravierenden Ereignis – einer Katastrophe – kommt.

Im Kontext des Managements von Katastrophenrisiken wird unter *Vulnerabilität* verstanden, dass keine oder inadäquate Mittel verfügbar sind und es an Fähigkeiten mangelt, sich vor den Einwirkungen eines gravierenden Ereignisses zu schützen, und zudem, sich nicht schnell von den Wirkungen des Ereignisses erholen zu können.¹ Vulnerabel können Menschen, ihre materiale Kultur, ihre Institutionen und Organisationen und ihre Infrastruktur sein. Resilienz bezieht sich auf die Fähigkeit von Menschen, mit unerwarteten Ereignissen oder Situationen umzugehen, indem materiale, kulturelle, soziale oder Wissensressourcen genutzt werden, auf Schutzmöglichkeiten zurückgegriffen werden kann und sie in der Lage sind, sich schnell von einem Ereignis erholen zu können. Sie verfügen über Widerstandsfähigkeit gegenüber Einwirkungen eines Ereignisses oder sie gefährden den Prozess.²

¹ Vgl. DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT, *Disaster Risk Management*, 47. Eine Vielzahl weiterer Definitionsanstrengungen hat VILLAGRÁN DE LEÓN, *Vulnerability*, 11ff zusammengetragen und bezogen auf ihre Stärken und Schwächen diskutiert. Er betont in seinem Review, dass die unterschiedlichen Definitionen die Perspektiven der jeweiligen Forschungs- und humanitären Perspektiven und den jeweiligen Kontext der Fragestellung reflektieren.

² Vgl. u.a. SCHMIDT u.a., *Linking*, 13; YORQUE u.a., *Integrative Synthesis*, 433.

1.2. Warum eine konzeptionelle Perspektive?

Es gibt zwei grundlegend unterschiedliche Perspektiven auf die Vulnerabilität von Menschen bei Katastrophen. Diese hängen davon ab, wie der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufgefasst wird.

In der ersten Perspektive, die in der älteren katastrophensoziologischen Literatur dominierend war, wird die Vulnerabilität vom potentiellen Ereignis aus konstruiert. Kurz gefasst: Wie wirkt eine Katastrophe auf die Sozialstruktur, auf Menschen, die in der Ereignisregion leben? Und es wird die Wirkung des Ereignisses auf Menschen und ihre Artefakte untersucht. Untersucht werden könnte z.B., ob es kulturelle Anpassungsprozesse an natürliche Risiken gegeben hat. Es handelt sich dabei um einen im Prinzip naturwissenschaftlichen Ansatz.³ Folgerichtig wird etwa in naturwissenschaftlich dominierten Programmen zur Entwicklung eines Tsunami-Warnsystems in Südostasien „der Mensch als letzte Meile“ bezeichnet, wohingegen er aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht eigentlich die „erste Meile“ sein müsste.⁴ Gemäß der Vorstellung, menschliches Handeln sei eine Resultante natürlicher Ereignisse oder auch technischer Gegebenheiten und nicht wesentlich ihre Voraussetzung, werden auch die (Forschungs-)Mittel zwischen technisch-naturwissenschaftlich dominierten Projekten und Ansätzen und solchen kultur- und sozialwissenschaftlicher Provenienz zur Vulnerabilitätsreduktion der Bevölkerung verteilt. Für die letztgenannten Wissenschaften werden fast zu vernachlässigende Ressourcen zur Verfügung gestellt.⁵

In der neueren Katastrophensoziologie bahnt sich ein Perspektivwechsel an. In der nunmehr eingenommenen Perspektive werden sozialstrukturelle und kulturelle Bedingungen nicht mehr als abhängige, sondern als unabhängige Variablen gesehen. Das heißt, sie sind die ursächliche Kraft hinter Katastrophen. Folgerichtig kann in dieser Perspektive untersucht werden, wie bestimmte kulturelle, ethnische, soziale und geschlechterbezogene Unterschiede zu Verlusten bei einem Ereignis beigetragen haben.⁶

³ Vgl. GEENEN, *Bevölkerungsverhalten*, 27.

⁴ Vgl. GEENEN, *Bevölkerungsverhalten*, 118f.

⁵ In auf die Gegenwart bezogenen Projekten und Programmen zum Katastrophenmanagement reduzieren sich die den Sozial- und Kulturwissenschaften verfügbaren Ressourcen häufig vornehmlich auf den implementierungsorientierten und gering budgetierten Aspekt des Capacity-Building. Andere wissenschaftliche Projekte sind vornehmlich natur- und ingenieurwissenschaftlich dominiert und flaggen als inter- oder transdisziplinär, indem ein Kultur- oder Sozialwissenschaftler oder eine Kultur- oder Sozialwissenschaftlerin in das Projekt aufgenommen wird, wobei die Definitionsmacht über die übergeordneten Programm- oder Projektziele bei den Natur- und Ingenieurwissenschaftlern verbleibt.

⁶ Vgl. GEENEN, *Bevölkerungsverhalten*, 27f.

Bezogen auf Vulnerabilität bedeutet dieser konzeptionelle Unterschied, dass wir in der ersten Perspektive die Vulnerabilität als hervorgerufen durch das potentielle oder eingetretene Ereignis betrachten. In der zweiten Perspektive können wir die gesellschaftlichen Bedingungen des Hervorbringens von Vulnerabilität untersuchen. Spätestens die Katastrophe legt dann offen, wie Vulnerabilität und Resilienz sozial verteilt sind.

Was hier bereits angesprochen wird, ist einer der konzeptionellen Zugänge, die später entfaltet werden, nämlich der tauschtheoretische: Die Katastrophe legt offen, wie seit langem gesellschaftlich getauscht wird, d.h., welche Art von Sanktionentausch praktiziert wurde,⁷ ob Risiken verschleiert wurden oder ob über sie offen informiert wurde, und auch, ob und welche Formen von Kastenbildungen sich in den Funktionsklassen vollzogen haben.

Nur die letztgenannte Perspektive ermöglicht es, eine sozial- und kulturwissenschaftliche Konzeption zur Vulnerabilität zu entwickeln. Es ist eine Illusion zu glauben, dass die Katastrophe ein Gleichmacher sei. Im Gegenteil: In ihrem Gefolge kommt es viel häufiger zu einer Verfestigung bestehender sozialer Ungleichheiten und zur Erhöhung der Vulnerabilität derjenigen, die schon vor der Katastrophe verletzlich waren. Dies wird später bei der Erörterung, wie die Kapitaltheorie Pierre Bourdieus für die Vulnerabilitäts- und Katastrophenforschung nutzbar gemacht werden kann, deutlich werden.

Um kurz zu erläutern, was unter Sanktionentausch zu verstehen ist, seien zwei Beispiele genannt: 1. Für meine gute Arbeit (eine Sanktion) erhalte ich schlechtes Geld (als Gegensanktion). Zur Kanalisierung des hinter diesem Tauschverhältnis stehenden Konfliktes sind Gewerkschaften tätig. 2. Für mein Vertrauen in eine Partei, das ich durch meine Wählerstimme verberge (eine Sanktion), werden Risiken oder Sicherheiten produziert (die jeweilige Gegensanktion). In der Terminologie von Lars Clausen werden durch eine Katastrophe die ungedeckten Offerten offengelegt.⁸ Das heißt, das Ereignis legt offen, wie vor ihm die gesellschaftliche Tauschbasis war. Wenn z.B. Schulen vor einem Erdbeben Sicherheit zu gewährleisten schie-

⁷ Nach CLAUSEN, Tausch, 14ff.101 steckt bereits im Warentausch ein systematischer Konflikt zwischen Anbieter und Käufer aufgrund gegenläufiger Wertungen. Er ist eine der antagonistischen Formen des Austauschs sozialer Sanktionen, indem jede Seite ihre Tauschleistungen zu minimieren trachtet. Ein solcher Tausch ist antagonistisch und ähnelt einem Null-Summen-Spiel. Der synagonistische Tausch ist demgegenüber ein n-Summen-Spiel und findet sich z.B. in der Dyade aus Säugling und ständiger Pflegeperson oder des spontanen Retters aus Todesgefahren und des Geretteten (vgl. EBD. 117). Bereits das Offerieren von Sanktionen (Offerten) stellt eine Sanktion dar (vgl. DERS., Skizze, 17).

⁸ Vgl. CLAUSEN, Skizze, 17ff.

nen, so zeigt ihr flächendeckender Einsturz bei einem Erdbeben, dass es sich um eine ungedeckte oder leere Offerte gehandelt hat.

Möglicherweise hat die bisherige Dominanz der ersten Perspektive, nämlich Vulnerabilität als von externen Gegebenheiten abhängige Variable zu betrachten, dazu geführt, dass in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Vulnerabilitätsforschung ein gravierender Mangel an theoriebasierten Konzepten besteht. Zum Vorherrschen der ersten Perspektive wird auch beigetragen haben, dass die ressourcenintensive und zukunftsorientierte Katastrophenvorsorge nach wie vor weltweit gegenüber der reaktiven Katastrophenhilfe nachrangig behandelt oder weitgehend vernachlässigt wird.

Betrachten wir die vorliegende Literatur zu Fragen katastrophengebogener Vulnerabilität oder Verletzlichkeit von Menschen und ihres jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes, so fällt auf: Es liegt eine Fülle von Versuchen vor, auf empirischem Wege qualitative und quantitative Indikatoren und Indikatorenbündel für Vulnerabilität zu finden. Es fehlt an sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorien, die Vulnerabilität und ihre Ursachen erklären können.⁹

Das wissenschaftliche Vorgehen bei der Indikatorentwicklung ist jeweils fragestellungsabhängig und vornehmlich symptomorientiert.¹⁰ Oft wird spezifische Vulnerabilität anhand von Indikatoren „gemessen“ und quantifiziert, ohne dass ein theoretischer Rahmen verfügbar gemacht würde. Daraus ergibt sich u.a. das Problem der Validität der Indikatoren und der auf ihrer Grundlage gewonnenen Bewertungen.¹¹

Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass es an einem grundlegenden theoretischen Konzept als Ausgangsbasis für die Bildung und Zuordnung von Indikatoren fehlt. Im Folgenden werden Schritte aufgezeigt und Komponenten für einen solchen theoretischen Ansatz benannt.

1.3. Risiko und Vulnerabilität als soziale Konstruktionen

Im Wesentlichen hängen *Risiken* für Menschen von drei Faktoren ab:

1. von dem Handeln auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen, das Wissen hervorbringt, vorhandene Risiken (symbolisch) deutet, verschlei-ert, verstärkt oder zu verringern sucht, jedenfalls immer sozial konstruiert;

2. von unserem jeweiligen Standort in der Welt, von fehlenden oder vorhandenen Anstrengungen, das eigene Risiko zu reduzieren, und von der subjektiven Risikowahrnehmung.

Beide sind wiederum von unserer sozialen Situation, unserem kulturellen Wissen, unseren Deutungsmustern und den ökonomischen Möglichkei-

⁹ Vgl. VILLAGRAN DE LEON, *Vulnerability*, 53.

¹⁰ Vgl. BIRKMANN, *Indicators and Criteria*, 57.

¹¹ Vgl. VILLAGRAN DE LEON, *Vulnerability*, 26ff.

ten, sich gegenüber einem Risiko zu schützen, abhängig. Außerdem hängen sie von den unter den Punkten 1 und 2 genannten Rahmenbedingungen ab, auf deren Struktur und Wandel die Individuen nur begrenzt Einfluss zu nehmen vermögen. Unter bestimmten Bedingungen ist der Einfluss der Individuen auf ihre eigene Risikosituation nicht oder kaum vorhanden. Aber auch das gefühlte Risiko kann vom tatsächlichen Risiko abweichen.

3. Von dem jeweils gegebenen (z.B. Erdbeben, Vulkanausbrüche, Stürme, Überflutungen) oder in die Welt gesetzten Risiko (z.B. Atomkraftwerke, Überflutungen, Kontaminationen).¹²

Ebenso wie beim Risiko lassen sich auch bei der *Vulnerabilität* drei Ebenen unterscheiden und herausarbeiten:

1. Von dem Handeln auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen hängt es ab, ob die Verletzlichkeit der sozialen Strukturen und der Individuen reduziert oder erhöht wird. Die Reduktion der Vulnerabilität setzt Kenntnisse um Risiken voraus, das Vorhandensein von Ressourcen und die Bereitschaft, die Risiken zu kommunizieren, sowie adäquate Lösungswege zu beschreiten.

2. Individuen sind nicht nur durch gravierende Ereignisse (natürlich und technisch ausgelöste) unterschiedlich vulnerabel. Ihr Gefühl, vulnerabel zu sein, kann mit ihrer tatsächlichen Vulnerabilität übereinstimmen oder sich von dieser unterscheiden. Ebenso können sie resilient sein. Das heißt, sie können über Widerstandsfähigkeit und Stärken verfügen, die sie in Gefahrensituation und bei Katastrophen in die Waagschale werfen können und die auch in der Lage sein können, ihre Vulnerabilität auf anderen Gebieten zu kompensieren. Sie können auch vulnerabel sein und sich dessen nicht bewusst sein. Überlebensprobleme können so weit in den Vordergrund rücken, dass Fragen der Vulnerabilität gegenüber gravierenden Ereignissen, insbesondere wenn sie selten sind, nur geringe Bedeutung haben. Sich nicht resilient zu fühlen, auch wenn es jemand eigentlich ist, kann bewirken, dass die eigenen Stärken in einer Gefahrensituation nicht genutzt werden können.

3. Die Vulnerabilität wird auch durch gegebene (z.B. Erdbeben) oder in die Welt gesetzte Risiken (z.B. durch Atomkraftwerke) beeinflusst (zu der Unterscheidung zwischen gegebenen und in die Welt gesetzten Risiken siehe oben unter Punkt 3).

¹² Durch Klimawandel befördert, fallen Überflutungen ggf. in beide Rubriken, gleiches kann für Stürme und bisweilen sogar für Erdbeben gelten, z.B. Mikrobeben nach Talsperrenbauten.

2. Die Kapitaltheorie Pierre Bourdieus und ihre Modifizierung für vulnerabilitäts- und katastrophensoziologische Fragestellungen

Das vorausgegangene begriffliche Konzept vorausgesetzt, werden Grundelemente und Begriffe der Kapitaltheorie Bourdieus aufgegriffen und weiterentwickelt. Da Bourdieu seine Theorie für ganz andere Fragen entworfen hat, bedarf es wesentlicher Modifizierungen, um sie auf Vulnerabilität angesichts von Katastrophengefahren beziehen zu können. Bourdieu hat den Zusammenhang zwischen Kapitalien und Vulnerabilität bzw. Resilienz nicht thematisiert. Die Zusammenführung vulnerabilitätsbezogener Fragen mit Elementen der Kapitaltheorie Bourdieus zur Gewinnung eines differenzierten theoretischen Ansatzes für die Analyse und Prognose von Vulnerabilität und Resilienz in unterschiedlichen Gesellschaften und für unterschiedliche historische Phasen erfolgt hier erstmalig.¹³

Bourdieu beschreibt den sozialen Raum als Kräftefeld, dessen Konstruktionsprinzip aus den verschiedenen Sorten Kapital oder Macht gebildet wird, „die innerhalb der einzelnen Felder jeweils in Kurs sind“.¹⁴ Denjenigen, die sich in ein Feld begeben, wird ein Zwang auferlegt, der weder auf die Intentionen der Einzelnen noch auf ihre Interaktionen zurückgeführt werden kann.¹⁵ Diese grundlegende theoretische Auffassung Bourdieus wird insofern aufgegeben, als sie zwar je nach sozialer Konstellation durchaus von Bedeutung sein kann, wenn es etwa um den Zugriff auf Ressourcen für Hilfsorganisationen geht, oder um die Frage, welche Wissenschaftsorganisationen sich auf dem Feld der Katastrophenvorsorge Einflusschancen sichern können. Jedoch würde der Zusammenhang zwischen den Kapitalsorten und der Vulnerabilitätsfrage allzu sehr verengt, wenn nicht auch andere Prozesse, in denen sich die Kapitalien herausbilden können, berücksichtigt würden. Aufrecht erhalten wird jedoch, dass die Verfügung über Kapitalsorten den Menschen ungleiche Lebenschancen zuweisen.

¹³ Die Autorin hat Vorfassungen des Konzepts in Vorträgen (2001, 2002, 2004) vorgestellt und auf seiner Grundlage eine Abschätzung der Vulnerabilität von Regierung, Verwaltung, Organisationen (Datenbasis: leitfadengestützte Interviews) und Bevölkerung (Datenbasis: Befragung mittels Fragebogen und nicht teilnehmende Beobachtung) in Antakya (Provinz Hatay, Türkei), eine Schwachstellenanalyse einschließlich, vorgenommen (vgl. GEENEN, *Sociological Investigations*).

¹⁴ BOURDIEU, *Zwei Vorlesungen*, 10f.

¹⁵ Vgl. BOURDIEU, *Klassenschicksal*, 180f.

Vier Kapitaltypen sind für Bourdieu zentral:

1. ökonomisches Kapital,
2. kulturelles Kapital,
3. soziales Kapital und
4. symbolisches Kapital.

Der Mensch ist Träger, Produzent, Pflgender, Akkumulierender und Tauschender von Kapitalien. Im Folgenden werden kurz die Kapitalsorten entsprechend dem Konzept von Bourdieu vorgestellt.

Ökonomisches Kapital umfasst alle Formen materiellen Reichtums. Dazu gehören Produktionsmittel, Grund und Boden, Geld, Aktien, Kunstwerke oder Schmuck. Es ist die sichtbarste Kapitalform und unschwer in symbolisches Kapital konvertierbar.¹⁶

Kulturelles Kapital bezeichnet sowohl immaterielle wie materielle Kulturgüter. Zu ersteren gehört das *inkorporierte Kulturkapital*, also verinnerlichtes Wissen, aus primären und späteren Erziehungs- und Sozialisationsprozessen. Dazu gehört auch das ererbte kulturelle Kapital. Dieser Typus kulturellen Kapitals ist nicht direkt konvertierbar, jedoch lässt sich das damit verbundene Wissen zumindest partiell konvertieren.¹⁷ Das *institutionalisierte Kulturkapital* umfasst institutionell anerkannte Titel, wie schulische, hochschulische und sonstige Bildungsabschlüsse.¹⁸ Über Arbeit können sie partiell in ökonomisches Kapital verwandelt werden. Höhere Bildungstitel können auch das symbolische Kapital vergrößern. Eine dritte Form kulturellen Kapitals ist das *objektivierte Kulturkapital*. Es handelt sich dabei um Teile der materialen Kultur, wie Bilder, Bücher, Gemälde, Kunstwerke oder Gebäude, die zu Kulturgütern zählen. Unter den kulturellen Kapitalien lässt sich objektiviertes Kulturkapital am leichtesten in ökonomisches Kapital konvertieren und umgekehrt.

Unter *sozialem Kapital* versteht Bourdieu die Gesamtheit der potentiellen und aktuellen Leistungen, die einem Individuum auf Grund seiner Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen oder Netzen zu Teil werden können. Die Gruppen oder Netze können Unterstützung, Hilfeleistung und Anerkennung bieten. Beziehungen können über Kontaktpflege auf- und ausgebaut, aber auch wieder reduziert werden.

Symbolisches Kapital ist „die wahrgenommene und als legitim anerkannte Form der drei vorgenannten Kapitalien“ und „im Kampf um Durchsetzung der legitimen Sicht von sozialer Welt [...] besitzen Akteure Macht jeweils proportional zum Umfang ihres symbolischen Kapitals, das heißt proportional zum Maß ihrer Anerkennung durch eine Gruppe“.¹⁹ Es

¹⁶ Vgl. BOURDIEU, Entwurf, 349.

¹⁷ Vgl. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede, 143f.

¹⁸ Vgl. BOURDIEU, Entwurf, 363f.

¹⁹ BOURDIEU, Zwei Vorlesungen, 11 bzw. 22f.

handelt sich dabei also um anerkannte Distinktionen. Wer über symbolisches Kapital verfügt, genießt Prestige und Renommee und Kredit an Vertrauen.²⁰ Symbolisches Kapital kann vererbt und aufgezehrt werden.

Unter diesen Kapitaltypen können unmittelbar sichtbare und unsichtbare unterschieden werden. Objektiviertes kulturelles Kapital ist sichtbar, z.B. in Form von Gebäuden oder Gemälden. Inkorporiertes kulturelles Kapital, symbolisches Kapital und soziales Kapital sind primär unsichtbar, können jedoch anhand von Zeichen sichtbar gemacht werden, z.B. soziales Kapital anhand der Position in anerkannten Organisationen, symbolisches Kapital anhand der Höhe eines gewährten Kredits. Die Kapitalien sind partiell ineinander konvertierbar und begrenzt gegeneinander austauschbar. So können Beziehungen u.U. mittels Geld erkaufte werden und umgekehrt können Beziehungen auch der Bildung ökonomischen Kapitals dienen. Kulturelles Kapital lässt sich partiell in ökonomisches konvertieren. Ökonomische oder soziale Kapitalien lassen sich jedoch nicht oder kaum in inkorporiertes kulturelles Kapital konvertieren. Bezogen auf kulturelles Kapital in Form von Bildungstiteln ist die Konvertibilität demgegenüber dann leichter, wenn sie z.B. käuflich erworben werden können – dann besteht jedoch auch die Gefahr ihrer gesellschaftlichen Entwertung. Daran, dass die einzelnen Kapitalien zumindest teilweise in andere konvertierbar sind, wird deutlich, dass Bourdieu zwischen den Kapitalien Tauschrelationen annimmt. Sowohl die Kapitalien als auch die Tauschrelationen unterliegen dem sozialen Wandel.

Alle vier Kapitalien sind prinzipiell unendlich akkumulierbar. Dies unterscheidet sie von *Ressourcen*, die nur begrenzt zur Verfügung stehen und nicht beliebig akkumulierbar sind. Zu den relevanten Ressourcen gehören z.B. Gesundheit, Luft, Wasser und Rohstoffe sowie natürliche Kräfte wie Wind-, Sonnen- und Wasserenergie und erdinnere Kräfte wie Erdwärme, Vulkane und Erdbeben. Kapital entsteht erst durch menschliche Anstrengung, wird aber zugleich sozial definiert und konstruiert. Nach Bourdieu erfolgt dies in verschiedenen Feldern, wobei die Definitionsmacht mit der Zentralität der Positionierung in einem Feld ansteigt. Über diese zentralen Feldpositionen wird z.B. bestimmt, was kulturelles Kapital in einem Bereich ausmacht und was nicht, d.h. es werden In- und Exklusionskriterien sowie Marginalitätskriterien definiert.

Menschen haben durch sozial ungleiche Ausgangsbedingungen und unterschiedliche individuelle und soziale Chancen in unterschiedlichem Maße an den Kapitalien teil. Neben denen, die in allen Gesellschaften quantitativ in der Minderheit sind und überreichlich mit allen oder mehreren Kapitalien ausgestattet sind, leben diejenigen, die nicht einmal über einen Kapitaltyp in nennenswertem Maße verfügen oder deren Kapitalaus-

²⁰ Vgl. BOURDIEU, Entwurf, 352.

stattung entwertet wurde. Zwischen beiden Extrempositionen sind die übrigen Gesellschaftsmitglieder unterschiedlich mit Kapitalien ausgestattet.

Ein Beispiel: Das kulturelle Kapital des Landwirts, der in die Stadt migriert oder der als Flüchtling in einem anderen Land ankommt, zählt in der neuen Umgebung nichts. Dieses inkorporierte kulturelle Kapital ist nicht oder kaum konvertibel oder tauschbar. Auch das soziale Kapital, nämlich seine Beziehungen aus der Herkunftsgemeinde, kann er nicht mitführen. Sein bescheidenes Einkommen aus der Subsistenzwirtschaft, also sein ökonomisches Kapital, hat er ebenfalls verloren, es sei denn, der Übergang in die Stadt wird durch einen materiellen Transfer vom Land abgepuffert. Und schließlich strahlt auch sein symbolisches Kapital, also das Ansehen, das seine Familie und er als redliche, tüchtige und ehrbare Menschen vielleicht über Generationen erworben haben und das sie in der Gemeinde kreditwürdig machte, nicht in die neue Umgebung aus. Die ehemalige Bäuerin oder der Bauer ist, angesichts der Entwertung ihrer vormed bedeutsamen Kapitalien, in der neuen Umgebung *zunächst hochgradig vulnerabel*. Aller Kapitalien weitgehend beraubt, hängt es vornehmlich davon ab, ob er oder sie Arbeit findet. Im Wesentlichen ist es das auf diesem Wege gewinnbare ökonomische Kapital, welches ihm oder ihr oder erst nachfolgenden Generationen den Zugang zu den übrigen Kapitalien eröffnet. Wandernde Gruppen neigen daher dazu, auch in der Migration zusammen zu bleiben, um einen Rest sozialen und symbolischen Kapitals in die neue Umgebung hinüberzuretten.

Demgegenüber ist kulturelles Kapital, soweit Titel in der neuen Umgebung anerkannt werden, mobil. Ebenso gilt dies für mobilisierbares, also tauschbares ökonomisches Kapital. Damit ist auch das symbolische Kapital mitführbar, denn es entwickelt in der neuen Umgebung seine Strahlkraft über die anerkannten Titel bzw. das geltende ökonomische Kapital. In gewissem Umfang sind Vertrauen und Kreditwürdigkeit also sofort gegeben. Eine vergleichbare Vulnerabilität wie beim migrierten Landwirt kann sich daher nicht entwickeln. Bei sogenannten Global Playern ist auch das soziale Kapital hochgradig mobil, weil die Sozialkontakte z.B. in Form von Marken, auf die verwiesen werden kann, mitgeführt werden können. Unternehmen, Positionen und Netze von internationalem Ansehen, in die der oder die Betreffende eingebunden ist, können genannt werden. Auch hierüber wird symbolisches Kapital mitgeführt. Mit einem weltweiten kapitalistischen System ist eine Begünstigung oder Gratifizierung hoch mobiler Kapitalien und eine weitgehende Entwertung regional gebundener, nicht dislozierbarer Kapitalien verbunden. In Unterschichten versucht man, z.T. über getragene Markenkleidungsstücke, das Ansehen mobil zu machen. Der Glaube, dass dies zu sozialem und symbolischem Kapital verhilft, ist dann eine Markenillusion.

Sicherlich ist das inkorporierte Kapital des Bauern insofern noch wertvoll, als er sich im landwirtschaftlichen Bereich Distinktionsvermögen erworben hat (er kann Pflanzenarten und Wachstumszyklen unterscheiden, kann aus Wetterentwicklungen Schlussfolgerungen ziehen usw.). Diese Distinktionsfähigkeit lässt sich auch in der neuen Umgebung als eine Art methodisches Wissen im Zugang zu Feldern einsetzen. Ebenso kann auch die Fähigkeit, soziale Beziehungen zu anderen zu entwickeln, erhalten bleiben und hilfreich dabei sein, neue soziale Netze zu knüpfen, um einen erleichterten Zugang zu Ressourcen zu gewinnen.

Wir sehen bereits an dieser Stelle, dass es uns möglich wird, mittels einer auf Vulnerabilitätsfragen bezogenen Kapitaltheorie die Vulnerabilität sozialer Gruppen nicht nur epignostisch²¹ einzugrenzen, sondern, dass mittels ihrer auch ein analyse- und nicht nur symptomgeneriertes prognostisches Potential für die Einschätzung der Vulnerabilität und Resilienz von Individuen²² und auch von sozialen Gruppen und ganzen Gesellschaften verfügbar ist. Dieses Konzept und seine Anwendungsmöglichkeiten sind nicht statisch, sondern dynamisch zu sehen. Denn: Soziale Felder unterliegen dem Wandel. Was die Kapitalien jeweils ausmacht, wie sie sozial konstruiert werden, wandelt sich ebenfalls und unterscheidet sich nicht nur sozialhistorisch, sondern auch zwischen Gesellschaften und sozialen Gruppen. Dies ist bei der Anwendung dieses Konzeptes zur Analyse der Verteilung von Vulnerabilität in und zwischen Gesellschaften stets zu berücksichtigen. Aus dem, was jeweils als Kapital angesehen wird, welche Umwertungsprozesse in dieser Hinsicht erfolgen, kann auch auf die Art und Weise sozialen Wandels rückgeschlossen werden und es kann ebenfalls analysiert werden, wo sich alte Vulnerabilitäten reduzieren und neue entwickeln können.

3. Katastrophe und Kapitalien en détail

Wir haben daher bezogen auf die Bedeutung der genannten Kapitalien eine Doppelbewegung. Sie können je einzeln und in ihrer verfügbaren Kombination bedeutsam werden für die Reduktion der Vulnerabilität von Individuen, aber auch eines Gemeinwesens oder einer Gesellschaft. Damit dies

²¹ Zum Begriff und seiner Verwendung siehe CLAUSEN, Asymmetrie; GEENEN, Soziologie der Prognose, 114ff.

²² Bourdieus Kapitaltheorie ist vornehmlich auf Individuen als Träger von Kapitalien fokussiert. Kapital, insbesondere symbolisches, wird durch die Gruppe „jenen eingeräumt, die die meisten materiellen und symbolischen Garantien bieten“ (BOURDIEU, Sozialer Sinn, 218). Die Zurschaustellung symbolischen Kapitals ist daher funktional und geeignet, die Akkumulierung von Kapital zu fördern.

möglich ist, müssen sie jedoch auch in ihrer jeweiligen Bedeutung für die Reduktion von Vulnerabilität und die Erhöhung von Resilienz eingeschätzt werden. Ein Mangel an Kapitalien kann sich wiederum vulnerabilitäts erhöhend auswirken.

Es folgt nun die Erläuterung, in welcher Weise die einzelnen Kapitalien bedeutsam dafür sind, wie vulnerabel Menschen angesichts von Katastrophengefahren sind und welche Bedeutung der Konvertibilität der Kapitalien in unterschiedlichen gesellschaftlichen Konstellationen zukommt. Im Rahmen dieser Erörterung wird Wert darauf gelegt, die Zusammenhänge zu umreißen und verständlich zu machen. Dabei werden bestimmte Kapitalien (wie das soziale und kulturelle) ausführlicher erörtert als das ökonomische und symbolische Kapital. Dies bedeutet jedoch keine Gewichtung seitens der Autorin.

Durch den Tod von Menschen im Verlauf von Katastrophen gehen auch die an sie gebundenen Kapitalien verloren. Der Verlust jeder und jedes Einzelnen bedeutet also über die emotionale Dimension hinaus für das jeweilige Gemeinwesen, die Organisationen bzw. für die gesamte Gesellschaft einen Verlust an den jeweiligen Kapitalien bzw. ihrer je einzigartigen individuellen Kombination. Wenn bei Katastrophen die Zahlen von Toten und Verletzten genannt werden, wird diese Begleitbedingung kaum je gewürdigt – manchmal wird die Leerformel vom Verlust an Humankapital verwendet.

3.1. *Ökonomisches Kapital*

Betrachten wir zunächst das *ökonomische Kapital* und seine Bedeutung für die Vulnerabilität. Wie sich ökonomische Vulnerabilität in Katastrophen auswirkt, zeigen zerstörte Häuser, vernichtete Erntevorräte, überschwemmtes Ackerland und eine beschädigte oder zerstörte Infrastruktur. Mit diesen menschlichen Einrichtungen wird noch etwas anderes zerstört: das geronnene kulturelle Kapital in Form von Wissen, Techniken, ggf. Kunst- und Kulturgütern und Traditionen. Der Zusammenhang zwischen Vulnerabilität und ökonomischem Kapital wird auch in der gängigen Literatur häufig thematisiert, insbesondere derjenige zwischen Armut und Vulnerabilität.²³ Die individuelle und die gesellschaftliche Verfügbarkeit über ökonomisches Kapital unterscheiden sich erheblich. Ökonomisch verletzliche Menschen sind dies oft in doppelter Weise. Zunächst können sie das Gut, welches sie besitzen, schlechter schützen als diejenigen, die über mehr Kapital verfügen. Daher verlieren sie ihren Besitz leichter. Zum zweiten fehlen ihnen eher die ökonomischen Ressourcen, um das in einer Katastrophe Verlorene wieder zu ersetzen. Von der Verfügbarkeit ökonomischer Kapitalien hängt

²³ SCHMIDT u.a., Linking, 19ff.

es weitgehend ab, ob eine Wiedererholung nach einer Katastrophe aus eigener Kraft möglich ist und in welchem Maße externe Hilfen benötigt werden.

Ökonomisches Kapital lässt sich zudem partiell konvertieren.²⁴ Kulturelles Kapital, also Expertise, die geeignet ist, die eigene Vulnerabilität zu reduzieren, kann eingekauft werden. Es können Wohnungen gemietet oder gekauft werden, die bestimmten Sicherheitsanforderungen entsprechen, und schließlich können Lebensrisiken abgesichert werden. Ebenso wie Individuen können auch Gemeinwesen oder Gesellschaften, die hinreichend mit ökonomischem Kapital ausgestattet sind, ihre wichtigen Einrichtungen und Infrastrukturen an Gefahren anpassen. Auch hierzu ist zumindest eine partielle Konvertierung von ökonomischem in kulturelles Kapital in Form von Expertise erforderlich.

Bezogen auf Individuen, Gemeinwesen und Gesellschaften lässt sich auch die Frage untersuchen, ob vorhandene ökonomische Kapitalien investiert werden, um Vulnerabilität zu reduzieren. Verwiesen sei auf die in risikobezogenen Diskursen geführte Debatte, ob moderne Gesellschaften sich von einer risikoaversen Haltung eher in Richtung gesellschaftlich auszuhandelnder Risikoniveaus entwickeln sollten. Von dem zumeist auf der Ebene von Eliten ausgehandelten Risikoniveau für breite Bevölkerungsgruppen²⁵ und dem entsprechend in Sicherheit bzw. Verbesserung der Resilienz investierten oder nicht investierten ökonomischen Kapital kann auch auf den implizit geltenden Gesellschaftsvertrag geschlossen werden – je nachdem, ob gesellschaftliche Risiken privatisiert oder sozialisiert werden. Dort wo Risiken bewusst ins Kalkül gezogen werden, wird auch in Kauf genommen, dass bestimmte Menschengruppen den hinter den Risiken stehenden Bedrohungspotentialen stärker ausgesetzt sind, dass sie mithin verletzlicher werden. Daher lässt sich über das Risikoniveau oder das schleichende und heimliche Eingehen von Risiken auch auf gesellschaftliche Machtbalancen und ihren Wandel schließen. Würden erhöhte Risikoniveaus nicht nur mit Eliten, sondern mit der jeweils betroffenen Bevölkerung ausgehandelt, wären auch kompensatorische Leistungen mit zu verhandeln.²⁶ Genau dies wird jedoch bis heute vermieden. Dabei ist immer

²⁴ BOURDIEU, Entwurf, 349.

²⁵ Vgl. den Diskurs um Atomkraft und Endlagerung sowie das Genehmigungsverfahren, den Bau und den Widerstand der ansässigen Bevölkerung gegen den Bau der Kohlenmonoxid-Pipeline der Bayer AG zwischen Dormagen und Krefeld-Uerdingen.

²⁶ Wenn – etwa durch den Bau einer Kohlenmonoxid-Pipeline oder eines Atommüll-Endlagers – das tatsächliche oder auch vermutete Risikoniveau der Anlieger steigt, so bedeutet dies, dass Grundbesitz und Häuser der Eigentümer im Risikogebiet an Wert verlieren. Faktisch findet durch den Bau riskanter Anlagen eine – zumindest partielle – Enteignung statt. Eine kompensatorische Leistung würde bedeuten, dass der Betrag der Wertminderung des Eigentums oder eines notwendigen Umzugs aus dem Risikogebiet den Be-

zu berücksichtigen, was in einer bestimmten historischen Phase oder einer bestimmten Gesellschaft an Expertise, also an kulturellem Kapital, zur Beurteilung von Risiken verfügbar ist.

3.2. Soziales Kapital

Gehen wir – anders als Bourdieu – davon aus, dass das soziale Kapital nicht nur bei Kämpfen um eine günstige Platzierung in Feldern von Bedeutung ist, gewinnen wir an Freiheitsgraden. Denn wir können das dynamische Potential, das mit der Konvertibilitätsthese von Bourdieu gegeben ist, nutzen und uns bezogen auf Vulnerabilität fragen, welche Bedeutung soziales Kapital zur Verringerung von Verletzlichkeit hat bzw. inwiefern fehlendes soziales Kapital verletzlich macht. Damit diese Kapitalform für die behandelte Fragestellung an sozialer und kultureller Tiefenschärfe gewinnt, wird der kulturanthropologisch fundierte Ansatz von Dieter Claessens, den er in seinem Werk *„Das Konkrete und das Abstrakte“* ausgeführt hat, hinzugezogen. Denn mittels seines Konzeptes wird es möglich zu fragen, vor welchem kulturellen Hintergrund soziales Kapital gesehen werden muss, wollen wir es in seiner Bedeutung angemessen einschätzen.

3.3. Insulation

Unter anderem ausgehend von dem „Körperausschaltungsprinzip“, einer These von Paul Alsberg, und von Hugh Millers These der „Insulation gegen selektive Pression“,²⁷ entwickelt Claessens die folgende Argumentationslinie zur Evolution des Menschen:

Durch „die ständige Anwendung von Distanzierungsmitteln statt Flucht“ vor Gefahren, „und die Stabilisierung dieser neuen Lebenstechnik in der Gruppe“, kam es zur „Verfestigung eines Gruppenschutzes auf Dauer“, also einer Insulation, durch die der äußere „Druck auf körperliche Anpassung“ erheblich reduziert wurde. „Der Gruppengenosse wird Mäzen des Gruppengenossen“.²⁸ Dadurch, dass Distanzierungstechniken gegenüber der Natur an die Stelle der Flucht traten, konnte statt Körperanpassung an Gefahren der Weg in Richtung Beherrschung der Körperlichkeit eingeschlagen und die biologische Evolution ausgeklintet werden (es überlebten durch die Insulation nicht mehr nur die Stärksten). Auf dieser qualitativ neuen Organisationsebene konnte es im Schutz der Gruppe zu gedanklichem Probehandeln und zu luxurierenden Entwicklungen kommen. D.h. Energie musste weniger in Fluchtaufmerksamkeit investiert werden. Vielmehr wurde sie freier einsetzbar und disponibler. In diesem befriedeten Raum und auf der Grundlage „eines Sicherheitsgefühls im Vertrauen auf den anderen, d.h. wachsende Solidari-

troffenen zu erstatten wäre. Solche Kompensationen werden jedoch nicht einmal im Ansatz in Erwägung gezogen, so dass die Installation riskanter Technologien oder Anlagen stets zu Lasten Dritter erfolgt.

²⁷ CLAESSENS, Soziologische Skizzen, 60.

²⁸ CLAESSENS, Soziologische Skizzen, 64.

tät“²⁹ konnte sich die vormalig für das Überleben eingesetzte Energie vermehrt auf die soziale und kulturelle Entfaltung des Menschen konzentrieren. Die Gruppe wurde in diesem Prozess soweit Mäzen des Einzelnen, „daß das Individuum von ihr abhängig wird [...] und zwar in einer vorher nicht vorhandenen resp. gekanntem Weise“³⁰ und es immer noch ist.

Gehen wir davon aus, dass die Insulation und die Gewährung des Schutzes durch eine Gruppe eine elementare Bedeutung für die individuelle, soziale und kulturelle Entfaltung der Menschen hat, dann kann das hier skizzierte Insulationsprinzip als ein generelles soziales Kapital der Menschheit bezeichnet werden. Es ist eine Art sozialer und kultureller Allmende.

Nun bedeutet die Katastrophe, wie Clausen ausführt, „das Ende aller Sicherheit“.³¹ Soziale Netze zerreißen in ihr (Verwandte, Nachbarn und Kollegen sterben und soziale Gemeinschaften werden auseinandergerissen) und sie verlangt nach einer „Lösungsanstrengung von äußerster Radikalität“.³² Jedoch ist damit nur die eine Seite des Sicherheitsverlustes bezeichnet. Die zweite wird entweder durch die Natur (z.B. Erdbeben, Stürme, Vulkanausbrüche, Überflutungen) oder durch die menschliche Kultur (z.B. Chemie- oder Reaktorunfälle, Großbrände, explodierende Pipelines) ausgelöst. So wird der Boden, wenn er einmal unter den eigenen Füßen erheblich geschwankt hat, nicht mehr als sicher wahrgenommen. Das heißt, dass Menschen, die z.B. ein starkes Erdbeben durchlebten, in ihrer Selbstgewissheit erschüttert sind, weil sie hinfort nicht mehr auf festem Boden stehen. Dafür ein Beispiel: Die Mitarbeiter des Bauministeriums der Provinz Sakarya lebten noch zwei Jahre nach dem Marmara-Erdbeben von 1999 mit ihren Familien in Baracken auf dem Gelände des Ministeriums, auch wenn ihre Wohnhäuser dem Erdbeben standgehalten hatten. Die Häuser wurden nur betreten, um Dinge herauszuholen, die benötigt wurden.³³ Die Mitarbeiter hatten auf dem Ministeriumsgelände solidarisch eine neue Form einer Insulation entwickelt. Denn nicht nur die erdbebenresistenten Behelfshäuser, sondern auch die Nähe zu den übrigen Betroffenen schufen ein insulares Klima, in dem ein neuer Lebens- und Arbeitsalltag etabliert werden konnte. Der Frage, ob sie dort noch heute wohnen, wurde nicht nachgegangen.

Wie dies Beispiel zeigt, bedeuten Katastrophen für die Betroffenen ein zumindest momentanes Zurückgeworfensein in eine vorinsulare Situation. Die Distanzierungstechniken gegenüber der Natur greifen nicht mehr. Für

²⁹ CLAESSENS, Soziologische Skizzen, 67.

³⁰ CLAESSENS, Soziologische Skizzen, 66.

³¹ CLAUSEN, Skizze, 19.

³² CLAUSEN, Skizze, 24.

³³ Das Dargestellte entstammt eigenen Befragungen im Rahmen eines Post-Task-Force-Einsatzes.

eine kurze Weile ist die Insulation als Allmende der Menschheit aufgehoben und das Wissen um die (eigene oder gesellschaftliche) Fähigkeit zur Insulation wird erschüttert. Kurz nach Eintritt einer Katastrophe empfinden Menschen ein Gefühl tiefer Vereinsamung, wie die Sozialanthropologin Susanna M. Hoffmann aufzeigt.³⁴ Die Betroffenen wissen zunächst nicht mehr, ob sie sich auf ihre Nachbarn, Verwandten und Freunde verlassen können, ja, sie wissen vielleicht nicht einmal, ob diese überlebt haben. Es findet jedoch schnell eine Rückversicherung auf das Insulationsprinzip statt. Betroffene finden sich zusammen, organisieren die erste Hilfe, unterstützen sich gegenseitig emotional, erschaffen damit das sozial wärmende Klima der Insulation neu. Dies ist deshalb möglich, weil die Fähigkeit zur Insulation über viele Generationen gelernt und tradiert wurde.³⁵

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass – bezogen auf die Infragestellung der Kulturleistung Insulationsprinzip und des damit verbundenen sozialen Kapitals der Menschheit – alle Menschen sozial vulnerabel sind. Im gesellschaftlichen Alltag bildet dieses basale soziale Kapital eine Grundkonstante, die auf allen gesellschaftlichen Ebenen spürbar sein und vermittelt werden muss, damit Menschen Freiheitsgrade für ihre Entfaltung gewinnen. In diesem Sinne bilden in modernen Gesellschaften soziale Sicherungssysteme, aber auch eine wirksame Katastrophenhilfe, auf ein höheres Abstraktionsniveau gehobene Garantien dafür, dass das Insulationsprinzip weiterhin existiert und eine individuelle oder kollektive Bedrohung die Menschen nicht auf eine vorinsulare Situation zurückwirft. In Ländern und Regionen, in denen diese Rückfallsysteme nicht existieren und die sozialen Netze brüchig geworden sind, fehlt ein solches Hintergrundvertrauen und der Kampf um die nackte Existenz erfordert individuelle und kollektive Körperanpassungen (z.B. von denjenigen, die an Hunger leiden).

Wenden wir uns nun dem Zusammenhang zwischen sozialem Kapital, Vulnerabilität und Resilienz zu. Nach Bourdieu kann soziales Kapital in Form von Beziehungen genutzt werden, um günstigere Positionen in sozialen Feldern zu erlangen. Dies ist auch bei der Katastrophenhilfe zu konstatieren. So wird durchaus empirisch beobachtet, dass bestimmte Minderheitengruppen, z.B. mexikanische Migranten in den USA³⁶ oder Kurden

³⁴ Vgl. HOFFMAN, Times, 137; siehe auch GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 186ff.

³⁵ Unter dem Schutzmantel der Insulation kann es jedoch zu (massiven) Konflikten kommen, durchaus auch im weiteren Verlauf von Katastrophen oder in deren Gefolge (HOFFMAN, Times, 142; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 195f). Demgegenüber wird die erste Phase einer Katastrophe als durchgehend prosozial und weitgehend konfliktfrei berichtet und von Betroffenen dargestellt (EBD. 186ff), dies im Gegensatz zu anderen Krisen, etwa bei Terrorismus, Revolten und Revolutionen (DIES., Kollektive Krisen, 6f; QUARANTELLI, Disaster, 26).

³⁶ Vgl. ENARSON/FORDHAM, Lines; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 183f.

in der Türkei³⁷ sich nach Katastrophen schlechter versorgt sehen. Auch Frauen sind z.T. stark benachteiligt, wenn es um Fragen der Ressourcenverteilung geht, wie Elaine Enarson und Maureen Fordham nachgewiesen haben.³⁸ Ein Beispiel aus der Türkei: Ehemalige Wohnungsbesitzer erhielten, auch wenn sie keine Erdbebenversicherung abgeschlossen hatten, ein zinsfreies Darlehen für eine Wohnung, sofern ihre Wohnung bei dem Marmara-Beben 1999 zerstört wurde. Mieter, die ihre Wohnung verloren hatten, erhielten keine Unterstützung. D.h., das soziale Kapital der betroffenen Mittelschicht war höher als das der ärmeren Bevölkerungsgruppen, auch wenn letztere von der nicht erdbebenresistenten Bauweise ihrer Vermieter besonders betroffen waren.³⁹ Aus Untersuchungen von Susann Ullberg⁴⁰ ergibt sich, dass in Santa Fe im Nordosten Argentiniens Unterschichtsangehörige, die viele Jahre von Überflutungen betroffen waren, keine Beachtung und Unterstützung erhielten. Erst als im Jahr 2003 erstmalig Mittelschichtsangehörige betroffen waren, konnten diese sich unter dem Label „Los Inundados“ (die Flutopfer) hinreichende Aufmerksamkeit verschaffen. Das Verfügen oder Nichtverfügen über soziales Kapital lässt sich in den meisten dieser Fälle prognostizieren und bereits lange vor Ereignissen kann ein unterschiedlicher Grad an Vulnerabilität daraus abgeleitet werden. Die Beispiele zeigen auch, dass sich bei denjenigen Gruppen, die über soziales Kapital verfügen, dieses in Form von nachkatastrophischen Unterstützungsleistungen zumindest partiell in ökonomisches Kapital konvertieren ließ.

Soziales Kapital ist aber noch in einer weiteren Hinsicht dafür relevant, wie vulnerabel Menschen gegenüber Katastrophen sind. Soziale Beziehungen und Netze sind insbesondere in subsistenzwirtschaftlich geprägten ländlichen Regionen von zentraler Bedeutung. In traditionellen Gemeinschaften haben sich zumeist ausgefeilte Systeme sozialer Nachbarschaftshilfe entwickelt. Die Pflege von im Alltag oft stark rituell geprägten Beziehungen ist notwendig, um das Leben und Überleben der Gemeinschaft zu sichern. Arbeiten, bei denen die Hinzuziehung externer Handwerker kaum erschwinglich ist, werden in Nachbarschaftshilfe geleistet, z.B. der Bau und das Decken von Wohnhäusern, Schulen oder anderen Gemeinschaftseinrichtungen, das Ausrichten von Beerdigungen, Festen und Feiern.⁴¹ Solche Nachbarschaftsnetze sind in Deutschland seit einigen Jahrzehnten im Abbau begriffen und leben zumeist nur noch in rudimentären Formen weiter. Existieren solche gemeinschaftlichen Netzwerke jedoch noch, z.B. in ländlichen Regionen der Türkei, so können sie die Vulnerabilität der Menschen auffangen und durch gegenseitige Unterstützung reduzieren.

³⁷ Vgl. GEENEN, Erzincan.

³⁸ Vgl. ENARSON/FORDHAM, Lines; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 68.183f.

³⁹ Quelle: Eigenbefragung erdbebenbetroffener Bewohner von Behelfsunterkünften während eines Post-Task-Force-Einsatzes im Jahr 2001. Dies ist kein Einzelfall: Oft wird Geld für die Wiedererholung nach Katastrophen für eine soziale Gruppe auf Kosten anderer verwendet, wobei ökonomisch arme Gruppen mit wenig Zugang zu politischen Entscheidungsprozessen mit größerer Wahrscheinlichkeit übergangen werden (UNITED NATION DEVELOPMENT PROGRAM, Reducing, 21).

⁴⁰ Vgl. ULLBERG, Santa Fe; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 249f.

⁴¹ Vgl. GEENEN, Soziologie der Prognose, 175.

Hierfür ein Beispiel aus einer 2002 durchgeführten Feldforschung. In einer der großen Siedlungen mit Behelfsunterkünften für Erdbebenopfer, die durch das Marmara-Beben 1999 in der Westtürkei obdachlos geworden waren, hatten einige der Bewohnerinnen und Bewohner eine Art Wagenburg gebildet. Um eine der Wasserstellen herum hatten sie in einem größeren Kreis Wohnwagen angeordnet und inzwischen wuchs in kleinen Gärten von ihnen angepflanztes Gemüse. Die Türen der Wohnwagen wiesen alle in Richtung des Kreisinneren. Unter diesen Bewohnern waren vermehrt alte Menschen, Menschen mit Behinderungen und Familien ohne Einkommen aus Erwerbsarbeit. All diese Menschen erhielten kaum staatliche Hilfe. Ihnen war gemeinsam, dass sie wenig positive Zukunftserwartungen hatten. In dieser prekären Situation hatten sie eine neue „Insel“ mit gegenseitiger emotionaler und tätiger Unterstützung entwickelt.⁴² Vor dem Beben kannten einander nur die Bewohner der jeweiligen Wohnwagen. Es handelt sich daher auch um eine *Accidental Community* im Sinne Liisa H. Malkkis.⁴³ Worum es dabei geht, wird weiter unten erläutert. Die Bewohner dieser neugebildeten Insel befürchteten, auseinander gerissen zu werden, wenn ihnen staatliche Unterkünfte zur Verfügung gestellt werden sollten. Sie hatten beschlossen, sich zu weigern, diesen Ort und die Gruppe zu verlassen. Die neu gebildete insulare Situation ermöglichte ihnen, in gewissem Umfang soziales und symbolisches Kapital zu akkumulieren und untereinander zu tauschen. Der Verlust dieser Insel würde für sie auch den Verlust des neu erworbenen sozialen und symbolischen Kapitals und damit ihrer sekundär erworbenen Resilienz bedeuten.

Ein weiterer Aspekt der Bedeutung sozialen Kapitals in ländlichen Regionen ist folgender: Katastrophenhilfe erreicht diese oft viel später als städtische Regionen. Insofern kann das in solchen Gemeinschaften gepflegte soziale Kapital für die Selbsthilfe bei Katastrophen lebensrettend sein und reduziert daher auch die Vulnerabilität. In verstädterten Regionen und Gesellschaften, in denen Nachbarschaften zumeist weitgehend anonym bleiben, ist derartiges soziales Kapital weniger verfügbar.

Jedoch kann auch in modernen Gesellschaften soziales Kapital in Gestalt von bereits im Alltag tragfähigen sozialen Netzen aufgebaut werden, das geeignet ist, die Vulnerabilität im Verlauf von Katastrophen zu reduzieren. Ein Beispiel ist die gegenseitige Unterstützung, die japanische und schwedische Familien nach dem Kobe-Erdbeben einander zuteilwerden ließen.⁴⁴ Es hat sich dabei auch eine moderne Form sozialer Vernetzung nach einer Katastrophe herausgebildet, eine *Accidental Community of Memory*. Bildet sich eine solche Form von Gemeinschaft, so sind diejenigen,

⁴² Vgl. GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 191f.

⁴³ Vgl. MALKKI, News and Culture; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 241 ff.

⁴⁴ Vgl. ENANDER/WALLENUS, Psychological Reactions.

die sie aufbauen und eine Zeitlang aufrecht erhalten, oft nur durch das Ereignis verbunden. Sie müssen sich vorher nie gesehen haben. Durch das Teilen der Erfahrung der Katastrophe grenzen sie sich auch von den Nichtbetroffenen ab. Partiiell können sie Interessengemeinschaften bilden, wenn es um die angemessene Aufarbeitung einer Katastrophe geht, die eingefordert wird. So haben sich z.B. nach dem Fährnuglück der Estonia eine Reihe von Accidental Communities in Schweden gebildet.⁴⁵ Diese Accidental Communities reduzieren die durch die Katastrophe hervorgerufene Traumatisierung und bilden als soziale Schöpfung einen Fundus zur Akkumulation von sozialem Kapital, das dabei hilft, das Überstandene zu verarbeiten. Es sei jedoch bedacht, dass es durchaus Katastrophen gibt, die das soziale Kapital von Menschen oder Menschengruppen rapide zusammenschmelzen lassen, sodass die Betroffenen nur wenig Hilfe zu erwarten haben. Erinnerung sei an die mittelalterliche große Pestepidemie von 1347 bis 1352 oder das Erdbeben und die Choleraepidemie in Haiti im Jahr 2010.

3.4. Kulturelles Kapital

Bei der folgenden ansatzweisen Entfaltung des Zusammenhangs zwischen kulturellem Kapital und Vulnerabilität wird entsprechend der drei Haupttypen kultureller Kapitalien differenziert. *Objektiviertes Kulturkapital* (in Form von Kunstwerken, Gebäuden, Bibliotheken, Archiven etc.) kann durch Naturereignisse, aber auch durch menschliches Handeln zerstört werden, wie jüngst der Zusammenbruch des Kölner Stadtarchivs und der damit verbundene Diskurs um den unwiederbringlichen Verlust von Kulturgut deutlich werden ließ. Objektiviertes Kulturkapital ist von besonderer Bedeutung, weil es einen symbolischen Verweis auf das kulturelle Schaffen der Menschen darstellt. Sein Verlust bei einem gravierenden Ereignis, einer Katastrophe oder in einem Krieg kann bedeuten, dass ein Teil des kulturellen Gedächtnisses abhandenkommt.⁴⁶ Gesellschaften sind verletzlich, weil sie mit dem Verlust objektivierten Kulturkapitals einen Teil dessen verlieren, mit dem sie sich identifizieren und der ihrer Kultur symbolischen Ausdruck verleiht. Auf individueller Ebene kann eine Katastrophe den Verlust persönlich erarbeiteten Kultur- und Sozialkapitals bedeuten. So widerfuhr es z.B. der Sozialanthropologin Susanna M. Hoffman, die bei dem Feuersturm von Oakland nicht nur ihre persönliche Habe, wichtige Adressen und Erinnerungsstücke, ihre Aufzeichnungen und noch nicht publizierte Schriften 1991 verlor.⁴⁷ Eine Reduktion der Vulnerabilität objek-

⁴⁵ Vgl. KOFMAN-BOS u.a., Long Shadow; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 206.257ff.

⁴⁶ Insbesondere dem Verlust bedeutsamen Kulturgutes in Kriegen soll die Haager Konvention vorbeugen, ebenso wie das Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt (Welterbekonvention) vom 16. November 1972.

⁴⁷ Vgl. HOFFMAN, Regeneration, 174; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 61f.

tivierten Kulturkapitals würde erfordern, es umfassend und vorausschauend zu schützen. Dafür sind wiederum zwei andere Formen von Kulturkapital relevant: Insbesondere das *inkorporierte Kulturkapital*, also die im Laufe der familialen, schulischen, Hochschul- und beruflichen Sozialisation erworbene Bildung, mit der zugleich auch Wahrnehmungs- und Bewertungskompetenzen erworben werden, die Bedeutung für das Distinktionsvermögen haben. Werden im Verlauf dieser Sozialisation Kompetenzen erworben, mittels derer sich Individuen vor Katastrophen schützen können, können sie ihre Vulnerabilität reduzieren. Sie sind dann in der Lage zu beurteilen, was an Selbstschutz erforderlich ist, um individuell Resilienz zu erreichen. In einigen katastrophengefährdeten Regionen, z.B. in der Türkei, haben sich traditionelle Bauformen entwickelt, z.B. Fachwerkbauten, die die Auswirkungen starker Erdbeben erheblich dämpfen können. Dahinter steht inkorporiertes Kulturkapital, das über Jahrhunderte tradiert und weiterentwickelt wurde.⁴⁸ Leider geht dieses kulturelle Wissen unter Bedingungen beschleunigter Verstädterung inzwischen weitgehend verloren. In modernen westlichen Gesellschaften können Erfahrungen mit gravierenden Ereignissen zur Akkumulierung von inkorporiertem Kulturkapital führen. So hat sich z.B. dort, wo der Rhein häufiger über die Ufer tritt und Leben und ökonomisches Kapital der Anwohner gefährdet, teilweise eine selbstschutzorientierte Kultur entwickelt.⁴⁹

Wenn jedoch katastrophenbezogene Erfahrungen zu Traditionen und Ritualen werden und eine durchlebte Katastrophe aus dem Blick rückt, kann sich inkorporiertes Kulturkapital wieder verflüchtigen.⁵⁰ Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn das alltägliche Überleben gesichert werden muss. Diejenigen, die z.B. an Bodenspekulation orientiert sind, können ein paar Jahre nach einer Katastrophe wieder auf eine Lockerung von Regeln hoffen, die als Lehren aus Katastrophen gezogen und kurz nach dem Ereignis noch streng beachtet werden.⁵¹ Dort, wo sich Gesellschaften funktional stark ausdifferenzieren und durch ihre technisch-industriellen Komplexe zur Risikoproduktion erheblich beitragen, kann Vulnerabilität nur dann weitgehend reduziert werden, wenn Expertise laufend eingeholt und ständig geschult und überprüft wird. D.h. beträchtliches ökonomisches Kapital muss aufgewendet werden, um kulturelles Kapital in Form von Experten-

⁴⁸ Vgl. GEENEN, Bauweise.

⁴⁹ Diese Aussage wird durch Beobachtungen der Autorin in hochwassergefährdeten Gebieten im Raum Bonn gestützt. Vgl. auch die Diskussion der Befragungsergebnisse von PETROV u.a., Vorsorgende Maßnahmen, 57.

⁵⁰ Zur Traditionsbildung im zweiten Stadium des katastrophensoziologischen Modells FAKKEL, der Alltagsbildung, vgl. CLAUSEN, Skizze, 29ff.

⁵¹ So wurden in Adapazarı (Türkei) wenige Jahre nach dem Erdbeben von 1967 die Bauvorschriften, die eine Begrenzung der Stockwerkszahl vorsahen, flächendeckend missachtet.

wissen zu gewinnen, welches dazu geeignet sein kann, die Verletzlichkeit von Individuen und der Gesellschaft insgesamt zu reduzieren. Für dieses Anliegen wird weitestgehend auf diejenigen zurückgegriffen, die über *institutionalisiertes Kulturkapital* verfügen, die also Besitzer entsprechender Bildungstitel sind. Dieses institutionalisierte Kulturkapital wird allerdings häufig interessengebunden eingesetzt und verliert damit bezogen auf den notwendigen Schutz in seiner Aussagekraft an Bedeutung. Es bedarf daher in vielen risikobezogenen Fragen des wohlinformierten Bürgers oder der wohlinformierten Bürgerin,⁵² um sich ein eigenständiges Urteil zu bilden. Das heißt, Bürgerinnen und Bürger müssen sich weitgehend autodidaktisch oder in Interessen- bzw. Lerngruppen risikobezogenes kulturelles Kapital aneignen und hierdurch ihr inkorporiertes Kulturkapital mehren. Institutionalisiertes Kulturkapital kann sich insbesondere dann vulnerabilitäts erhöhend auswirken, wenn es, wie Clausen in seinem katastrophensoziologischen Prozessmodell FAKKEL herausgearbeitet hat, in der Klassenformation (Stadium 3) zu einer ‚Verkastung‘ von Facheliten kommt.⁵³ Die Fachelite immunisiert sich dadurch weitgehend gegen Kritiker und inhaltliche Reformatoren. Nach Clausen geraten Gesellschaften unter anderem wegen der Verkastung ihrer Eliten in das der Katastrophe vorgelagerte Stadium 3. Bezogen auf Kultur generell bleiben inkorporiertes und institutionalisiertes Kulturkapital auch nach einer Zerstörung der materialen Kultur erhalten, wenn hinreichend viele qualifizierte Menschen überleben. Ansonsten wird Expertise heute eingeflogen.

Katastrophen wirken kulturzerstörend. Jedoch schaffen Menschen nach Katastrophen auch wieder neue Kultur, insbesondere in Form von inkorporiertem Kulturkapital (z.B. sichtbar an *Disaster Cultures*) und in objektiver Form. Diese reicht von Quilts über Gedichte, Erzählungen, Comics, Lieder bis zu einer Kultur des Erinnerns, zu der auch selbst geschaffene Erinnerungsmale gehören. Diese neu geschaffenen kulturellen Formen sind geeignet, erlittene Verletzlichkeit aufzuarbeiten und sie sind ein sekundärer Resilienzbildner gegenüber künftigen Bedrohungen.⁵⁴

3.5. *Symbolisches Kapital*

Der Zusammenhang zwischen symbolischem Kapital und Vulnerabilität bedarf einer umfassenden analytischen und synthetischen Erörterung. Im Folgenden werden drei Aspekte dieses Zusammenhangs aufgegriffen.

⁵² Im Sinne von SCHÜTZ, Bürger; vgl. auch GEENEN, *Social Structure*, 252ff; DIES., *Warnung*, 81ff.

⁵³ Vgl. CLAUSEN, *Skizze*, 32ff.

⁵⁴ Vgl. GEENEN, *Bevölkerungsverhalten*, 61ff.

1. Katastrophenopfer genießen symbolisches Kapital, also Ansehen, weil sie im Allgemeinen so etikettiert werden, dass sie unverschuldet in ihre Lage geraten sind. (Es ist die Rede vom „unschuldig in Not Geratenen“ oder vom „unschuldigen Opfer“. Dabei handelt es sich um rituelle Formeln.) Ihnen werden Zuwendung, Aufmerksamkeit und Ressourcen zuteil. Das symbolische Kapital der Katastrophenbetroffenen wird von Hilfsorganisationen bei Spendenaufrufen genutzt. Hoffman hat nach Katastrophen beobachtet, dass in ihrem Verlauf die umgebende Gemeinde die Katastrophenopfer zunehmend negativ etikettiert, wenn Hilfeleistungen sie noch nicht aus ihrer desolaten Lage gebracht haben, jedoch auch, wenn sie z.B. Versicherungsleistungen bezogen haben, die ihnen zu einer neuen Existenzgrundlage verhelfen. Dann kann bei Nachbarn, die nicht vom Ereignis betroffen waren, Neid und Missgunst aufkommen.⁵⁵ Im Licht der modifizierten Kapitaltheorie ist folgende Interpretation naheliegend: Das zunächst generell vorhandene symbolische Kapital zugunsten der Katastrophenopfer wird im Verlauf von Hilfsmaßnahmen aufgezehrt, ja verkehrt sich geradezu in eine gegenläufige Richtung. Das von der empirischen Forschung durchgängig berichtete prosoziale Handeln von Menschen *unmittelbar* nach Katastrophen⁵⁶ lässt sich mittels der Kapitaltheorie in doppelter Weise erklären. Zum einen durch das symbolische Kapital, das Katastrophenopfer zunächst inne haben, zum zweiten dadurch, dass es von zentraler Bedeutung ist, schnell nach einem oder im Verlauf eines Ereignisses symbolisch zu vermitteln, dass die Betroffenen durch das Insulationsprinzip und mithin durch das allgemein menschliche soziale Kapital aufgefangen werden.

2. Das symbolische Kapital von Behörden, Regierungen und Unternehmen ist verletzlich. So bedeutete der Reaktorunfall von Three Miles Island in den USA 1979 einen so beträchtlichen Verlust an symbolischem Kapital der Reaktorindustrie und der Betreiber in Form von Vertrauen und Glaubwürdigkeit, dass in den Vereinigten Staaten erst 2010 (nach 30 Jahren Karenz) der Bau zweier Atomreaktoren geplant wird.⁵⁷ Bei mehreren katastrophenauslösenden Erdbeben in der Türkei konnte beobachtet werden, dass die Regierung versuchte – dies seit den 1990er Jahren mehr und mehr vergeblich –, das Ereignis als Tat Allahs hinzustellen. Dies und der Versuch, schnell zum Alltag zurückzukehren, verweisen auf die Sorge um einen Verlust an Vertrauenswürdigkeit, also an symbolischem Kapital in der Bevölkerung.

⁵⁵ Vgl. HOFFMAN, Times; GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 198.355.

⁵⁶ QUARANTELLI, Desaster, 26, bezeichnet kommunale Desaster als Ereignisse konsensualen Typs.

⁵⁷ Zur Asymmetrie im Risikodiskurs zwischen Experten und Laien vgl. GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 115ff.

3. Der Mythos von der Panik im Lichte des symbolischen Kapitals: Von politischer und medialer Seite wird bei Großschadensereignissen und Katastrophen (trotz aller empirischer Evidenz)⁵⁸ wiederholt über das Auftreten einer Panik berichtet. Wären Paniken, verstanden als irrationales, emotional gesteuertes und unkontrolliertes Handeln, in solchen Situationen verbreitet, so müsste von einer gravierenden Vulnerabilität vieler Menschen im Angesicht von Gefahren ausgegangen werden. Ihnen würde dementsprechend hinreichend kulturelles Kapital, insbesondere jedoch symbolisches Kapital in Form von Autorität und Vertrauenswürdigkeit („Kreditwürdigkeit“ ihres zu erwartenden Handelns), fehlen. Tatsächlich sind Großschadensereignisse und Katastrophen kulturelle und soziale Prozesse, während derer die ungedeckten Offerten staatlicher und anderer kollektiver Akteure schlagend offengelegt werden (siehe Kapitel 1). Das bedeutet, dass das symbolische Kapital des Staates oder anderer kollektiver Akteure in Frage gestellt ist. Zudem erweisen sich staatliche Akteure zumindest in der ersten Phase von Großschadensereignissen und Katastrophen häufig als wenig orientiert. Ohne hier ein schlichtes psychisches Übertragungsphänomen anzunehmen lässt sich die Behauptung von Panik in der betroffenen Bevölkerung in erster Näherung wie folgt erklären: Nach Bourdieu ist der Staat „der ideale Ort für die Konzentration und Ausübung symbolischer Macht“.⁵⁹ Dazu bedarf es asymmetrischer Beziehungen zu den Bürgern, die dem Staat ihre Anerkennung schulden. Durch Etikettierung betroffener Bürger als in Panik befindlich versuchen staatliche Akteure, das durch die katastrophischen Prozesse verlorene symbolische Kapital zurückzugewinnen, während den Bürgern durch die Etikettierung symbolisches Kapital entzogen wird, auch wenn diese sich durchaus in durchdachten Rettungsaktionen bewährt haben und dadurch einen höheren Grad an Handlungsautonomie erlangt haben als in Alltagssituationen. Die Etikettierung dient mithin der Wiederherstellung der asymmetrischen Beziehungen zwischen Staat und Bürgern und der Rückgewinnung symbolischer Macht.

4. Zusammenfassende Bemerkungen

Die Analyse von Vulnerabilität erfordert eine sozial- und kulturwissenschaftliche Fundierung. Ansonsten steht sie in Gefahr, aus immer wieder neuen, fast beliebigen Indikatorbündeln heraus zu erfolgen, die jeweils fragestellungs- und interessegeleitet hervorgebracht werden. Bestenfalls entspringen die Indikatoren dann einer Sozialstrukturanalyse. Der Komplexität gesellschaftlicher Zusammenhänge können diese zumeist symptomori-

⁵⁸ Vgl. GEENEN, Bevölkerungsverhalten, 75ff.

⁵⁹ BOURDIEU, Praktische Vernunft, 109.

entierten Konzepte nicht gerecht werden. Daher wird hier ein neuer Weg vorgeschlagen. Die Kapitaltheorie Bourdieus lässt sich in Erweiterung und Modifizierung dafür nutzbar machen, von der individuellen bis zur gesamtgesellschaftlichen Ebene Vulnerabilität bzw. Resilienz über das Vorhandensein und die Konvertibilität von Kapitalien bzw. ihr Fehlen näher zu bestimmen und gegebenenfalls auch zu prognostizieren. Auch frühere Gesellschaften und die Verletzlichkeit ihrer Menschen und Organisationen lassen sich auf dieser Grundlage analysieren. Konzeptionell lässt sich das Konstrukt sozialen Kapitals anreichern, indem es durch Claessens Konzept zur Insulation integriert wird. Die grundsätzliche Infragestellung von zunächst sozialem, mittelbar auch aller übrigen Kapitalien im Verlauf einer Katastrophe durch den möglichen Verlust des Insulationsprinzips wird diskutiert.

Individuen oder soziale Gruppen von Menschen, unter Umständen ganze Gesellschaften, denen es an ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital fehlt, mithin also auch an symbolischem Kapital, sind gegenüber Katastrophengefahren besonders vulnerabel. Es sollte ein wichtiges Ziel gegenwartsbezogener Vulnerabilitätsanalysen sein, herauszufinden, welche Kapitalien diesen Individuen und Gruppen jeweils fehlen oder vorenthalten werden und welche Ansatzmöglichkeiten bestehen, ihnen dabei zu helfen, sie für sich aufzubauen.

Literaturverzeichnis

- BIRKMANN, J., Indicators and Criteria for Measuring Vulnerability: theoretical bases and requirements, in: DERS. (Hg.), *Measuring Vulnerability to Natural Hazard: towards disaster resilient societies*, New Delhi 2006, 55–77
- BOURDIEU, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1979
- , *Klassenschicksal, individuelles Handeln und das Gesetz der Wahrscheinlichkeit*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht*, Frankfurt am Main 1981, 169–226
- , *Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985
- , *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1989
- , *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1993
- , *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main 1998
- CLAESSENS, D., *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt am Main 1993
- CLAUSEN, L., *Tausch. Entwürfe einer soziologischen Theorie*, München 1978
- , *Zur Asymmetrie von Prognose und Epignose in den Sozialwissenschaften*, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 12/4 (1987) 21–30

- , Übergang zum Untergang. Skizze eines makrosoziologischen Prozeßmodells der Katastrophe, in: DERS., *Krasser sozialer Wandel*, Opladen 1994, 13–49
- ENANDER, A./WALLENIUS, C., Psychological Reactions and Experiences Among Swedish Citizens Resident in Kobe During the 1995 Earthquake, *International Journal of Mass Emergencies and Disaster* 17/2 (1999) 185–205
- ENARSON, E./FORDHAM, M., Lines That Divide, Ties That Bind: race, class and gender in women's flood recovery in the US and UK, *Australian Journal of Emergency Management* 15/4 (2000) 43–52
- GEENEN, E.M., Katastrophensoziologische Aspekte der Erdbebenkatastrophe in Erzincan am 13. März 1993, (Ms 6,8) 1993 (verfügbar über www.geenen.ch)
- , Soziologie der Prognose von Erdbeben. Katastrophensoziologisches Technology Assessment am Beispiel der Türkei, Berlin 1995
- , Kollektive Krisen. Katastrophe, Terror, Revolution – Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: L. CLAUSEN/E.M. GEENEN/E. MACAMO (Hg.), *Entsetzliche soziale Prozesse. Theorie und Empirie der Katastrophen*, Münster 2003, 5–23
- , Social Structure, Trust and Public Debate on Risk, in: D. MALZAHN/T. PLAPP (Hg.), *Disasters and Society – From Hazard Assessment to Risk Reduction: proceedings of the international conference*, Universität Karlsruhe (TH) Germany, July 26–27, 2004, Berlin 2004, 251–255
- , Die Bauweise und die Wohnkultur in erdbebengefährdeten Gebieten der Türkei. Bericht zu projektbezogenen Recherchen im Rahmen des Forschungsvorhabens Steel Earthquake Design, Kiel 2004
- , Sociological Investigations: results of the field mission in September/October 2005 in the framework of the joint project: “Seismic Risk Assessment and Mitigation in the Antakya-Maras Region on the Basis of Microzonation, Vulnerability and Preparedness Studies (SERAMAR) by order of Earthquake Damage Analysis Center (EDAC)”, Bauhaus-University Weimar, Ottendorf/Kiel, July 2006
- , Warnung der Bevölkerung, in: BUNDESAMT FÜR BEVÖLKERUNGSSCHUTZ UND KATASTROPHENHILFE (BBK) (Hg.), *Gefahren und Warnung. Drei Beiträge* (Schriften der Schutzkommission 1), Bonn 2009, 59–102
- , Bevölkerungsverhalten und Möglichkeiten des Krisenmanagements und Katastrophenmanagements in multikulturellen Gesellschaften (Forschung im Bevölkerungsschutz 11), Bonn 2010
- DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT (GTZ) (Hg.), *Disaster Risk Management: working concept*, Eschborn 2002
- HOFFMAN, S.M., The Worst of Times, the Best of Times: toward a model of cultural response to disaster, in: DIES./A. OLIVER-SMITH (Hg.), *The Angry Earth: disaster in anthropological perspective*, London/New York 1999, 134–155
- , The Regenes of Traditional Gender Patterns in the Wake of Disaster, in: DIES./A. OLIVER-SMITH (Hg.), *The Angry Earth: disaster in anthropological perspective*, London/New York 1999, 173–191
- KOFMAN-BOS, C. u.a., The Long Shadow of Disaster: memory and politics in Holland and Sweden, *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* 23/1 (2005) 5–26
- MALKKI, L.H., News and Culture: transitory phenomena and the fieldwork tradition, in: A. GUPTA/J. FERGUSEN (Hg.), *Anthropological Locations: boundaries and grounds of a field science*, Berkeley u.a. 1997, 86–101
- PETROV, T. u.a., Vorsorgende Maßnahmen zur Schadenminderung (Kapitel 3), in: DEUTSCHES KOMITEE FÜR KATASTROPHENVORSORGE e.V. (DKKV) (Hg.), *Hoch-*

- wasserversorgung in Deutschland. Lernen aus der Katastrophe 2002 im Elbegebiet. Lessons Learned (Schriftenreihe des DKKV 29), Bonn 2003, 34–73
- QUARANTELLI, E.L., Auf Disaster bezogenes soziales Verhalten. Resümee der Forschungsergebnisse von fünfzig Jahren, in: L. CLAUSEN/E.M. GEENEN/E. MACAMO (Hg.), Entsetzliche soziale Prozesse. Theorie und Empirie der Katastrophen, Münster 2003, 25–33
- SCHMIDT, A. u.a., Linking Poverty Reduction and Disaster Risk Management, Eschborn 2005
- SCHÜTZ, A., Der gut informierte Bürger. Ein Versuch über die soziale Verteilung von Wissen, in: DERS., Gesammelte Aufsätze 2: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, 85–101
- ULLBERG, S., De Inundados a Inundados: posdesastre y movilización social en Santa Fe, Argentina, Universidad de Estocolmo Departamento de Antropología Social, in: S. VISACOVSKY (Hg.), Estados Críticos: estudios sobre la experiencia social de la calamidad, Buenos Aires (bisher unveröffentlichtes Manuskript)
- UNITED NATION DEVELOPMENT PROGRAM (UNDP), Reducing Disaster Risk: a challenge for development, New York 2004
- VILLAGRÁN DE LEÓN, J.C., Vulnerability: a conceptual and methodological review (Studies of the University: Research, Counsel, Education 4), United-Nations-University Institute for Environment and Human Security 2006
- YORQUE R. u.a., Toward an Integrative Synthesis, in: L.H. GUNDERSON/C.S. HOLLING (Hg.), Panarchy: understanding transformations in human and natural systems, Washington D.C. 2002, 419–438

Einbruch ins Selbstverständliche

Katastrophen als Kontingenzerfahrung

ELISABETH LIST

1. Eine Wissenssoziologische Vorbemerkung

Schon die Frage: Was ist ein Desaster? bewegt sich in einem diskursiven Rahmen, sei es ein alltagssprachlicher, ein wissenschaftlicher, medial-öffentlicher oder ein anderer Diskursrahmen, der jeweils einen gewissen Standpunkt oder ein Interesse, von dem her sie gestellt wird, einen bestimmten *point of view*, festlegt. Deshalb ist eine wissenssoziologische Reflexion über diese Rahmen-Bedingungen angebracht um klarzustellen, wie und von wem Katastrophen erörtert oder gedeutet werden.

1.1. Social and Cultural Sciences Constructing Disasters?

Während man bei der Analyse von Medienberichten ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass sie interessengeleitet sind, stellen Wissenschaftler den Anspruch, eine sachlich angemessene, adäquate Sicht der Phänomene zu liefern. Dazu berufen sie sich auf allgemein akzeptierte Standards, wie das Prinzip der Objektivität. Dieses klassisch zu nennende erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Postulat setzt eine strenge Trennung von Theorie und Praxis voraus, die die Kultur- und Sozialwissenschaftler der Gegenwart für ihre Arbeit nicht mehr als haltbar betrachten. Sozialforschung und Kulturforschung, darüber besteht heute weithin Einigkeit, sind kulturelle Praktiken, die selbst im Feld kultureller Praktiken, das sie untersuchen, präsent sind. Ihr Diskurs ist nicht mehr reine Beschreibung von oben her, sondern ihre diskursiven Interventionen formen das Feld von Phänomenen, etwa das der Katastrophen, mit.

Die Rede davon, dass gesellschaftliche und kulturelle Phänomene diskursiv erzeugt werden, ist allgegenwärtig. Auch die Katastrophe wäre so gesehen ein Konstrukt von Diskursen. Es ist aber wichtig zu unterscheiden, welche Diskurse Teile des untersuchten Prozesses der Katastrophe selbst sind und welche von außen über diesen Prozess geführt werden. Wissenschaftliche Diskurse gehören ihrem Selbstverständnis nach zur zweiten Diskursart. Und es wäre zu fragen, auf welche Weise sie auf das Katastro-

phengeschehen wirken. Diesbezüglich unterscheiden sich kultur- und naturwissenschaftliche Forschung deutlich.

Naturwissenschaftliche Untersuchungen sprechen nicht von Katastrophen, sondern von ‚extremen Ereignissen‘ in Natur und Gesellschaft. Extreme Ereignisse werden durch Prädikate wie „selten, außerordentlich, katastrophisch, überraschend“ charakterisiert. Der Grad des Extremseins wird in Maßen von Wirkung und Wandel bestimmt. Was die Naturwissenschaft interessiert, ist die starke Abweichung von normalen Verläufen, ihre Plötzlichkeit, Heftigkeit und Unberechenbarkeit. Die Gesellschaft muss mit solchen Ereignissen zurechtkommen, deshalb ist ihre wissenschaftliche Analyse unverzichtbar.¹

Die Autoren des Bandes *Extreme Events in Nature and Society* unterscheiden in ihrer Analyse zwischen individuellen Ereignissen wie der Geburt eines Kindes, dem Tod eines Partners, und kollektiven Ereignissen wie Epidemien (Aids), Naturkatastrophen wie Fluten, Dürre, Zyklone, von denen eine große Zahl von Menschen betroffen ist.²

Für die naturwissenschaftliche Analyse komme es darauf an, extreme Ereignisse von Momenten der Subjektivität zu befreien, um sie quantitativ, mathematisch fassbar zu machen. Aus statistischer Sicht sind es Ereignisse, die sich rechts oder links des Maximums der Gauß'schen Normalverteilung befinden. Es handelt sich aber nicht um Zufallsereignisse. Sie gehören Systemen komplexer Dynamiken an, und es geht darum, so viel wie möglich über die Verteilungsfunktionen der einzelnen Faktoren der Systeme herauszubekommen. Auf diese Weise funktioniert zum Beispiel die Vorhersage extremer Ereignisse des Wetters oder anderer Naturereignisse extremer Art wie Erdbeben, Fluten, Stürme. Die statistischen Befunde sind die Basis für die Voraussage, die Antizipation und das Management solcher Ereignisse und ihrer Folgen.

Eine wissenschaftliche Analyse, die eine Antizipation möglich macht, zielt auf die Darstellung all der kausalen Ereignisketten, die das komplexe Phänomen eines extremen Ereignisses verursachen. Um sich diesem Ziel zu nähern, empfiehlt Mihai Nadin einen semiotischen Bezugsrahmen. Das herausragende Merkmal einer angemessenen Beschreibung oder *Repräsentation* extremer Ereignisse ist ihre außerordentliche Komplexität, wie sie sich in ihrer semiotischen Struktur manifestiert. Diese semiotische Struktur wird sichtbar, wenn man den *Zeichenprozess* rekonstruiert, in dem z.B. mathematische Formeln oder Computersysteme verwendet werden.

Dazu bedarf es eines umfassenden transdisziplinären Bezugsrahmens, der die Integration von Wissen ermöglicht. Dieser Bezugsrahmen ist zugleich der begriffliche Rahmen für die Antizipation. Die Repräsentation

¹ Vgl. ALBEVERIO/JENTSCH/KRANTZ, Events, 2.

² Vgl. ALBEVERIO/JENTSCH/KRANTZ, Events, 3.

hat letztlich keinen anderen Zweck, als Beziehungen des Ereignisses zum Raum menschlichen Handelns herzustellen. Jede Handlung ist zielbestimmt. Deshalb sollen extreme Ereignisse dadurch charakterisiert werden, wie sie auf menschliches Handeln und menschliche Arbeit Einfluss nehmen.³

Auch aus naturwissenschaftlicher Sicht sind es deshalb die dynamischen Beziehungen zwischen den Ereignissen und denen, die sie erleben, auf die es ankommt. Diese Beziehungen werden mathematisch und digital analysiert. Auf die Einzelheiten der methodischen Probleme kommt es für das Folgende nicht an. Eine Bemerkung zum Thema des Reduktionismus und Determinismus ist aber angebracht. Nadin gesteht zu, dass die Option mathematischer Berechnungen für den Bereich der Physik besteht, nicht aber für die Biologie, für die Wissenschaft von Lebendigem, und vor allem nicht für kulturwissenschaftliche Katastrophenforschung. Ein Anspruch auf lückenlose Erklärung wäre in diesem Bereich unangebracht.

Wie verhält es sich diesbezüglich mit der Philosophie? Vorweg ist zu sagen, dass es in der Philosophie keine ausgearbeitete Analyse von Katastrophen gibt. Aber natürlich bietet die Philosophie eine Reihe von theoretischen Ideen für das Verstehen von Phänomenen und Ereignissen der Katastrophe an. Das ist zum Beispiel einerseits eine phänomenologische Analyse der Erfahrung, andererseits eine an Ludwig Wittgenstein orientierte Untersuchung der Sprache des Alltags. Es geht also einmal um eine Phänomenologie der Erfahrung von Katastrophen, andererseits um eine Analyse des alltäglichen Sprechens über Katastrophen und mit ihr zusammenhängende Dinge. Das Folgende ist ein Versuch einer phänomenologischen Analyse von Katastrophenerfahrung als „Einbruch ins Selbstverständliche“.

2. Ein phänomenologischer Zugang: Das Selbstverständliche in der Ordnung lebensweltlichen Wissens

Die augenfälligsten und historisch sichtbarsten Katastrophenerfahrungen in der Alten Welt sind Naturkatastrophen – Flutwellen wie die Sintflut oder Erdbeben. Der Hauptakteur in diesen Fällen ist die Natur. Was die Wahrnehmung solcher Ereignisse als Katastrophe ausmacht, sind Merkmale von Kontingenz – ihre Zufälligkeit und Unerwartbarkeit, ihre Unberechenbarkeit, ihre Unentrinnbarkeit, die einbricht in den gewohnten Lauf der Dinge. Dem Selbstverständlichen, das sie außer Geltung setzen, sind solche Erfah-

³ Vgl. NADIN, *Anticipating*, 24.

rungen von Kontingenz fremd. Es ist eine Form nicht reflektierter Gewissheiten, die dem lebensweltlichen Denken eigen ist.

Der Phänomenologe Alfred Schütz sieht darin das Grundmerkmal alltäglich-lebensweltlichen Wissens.⁴ Die Lebenswelt wird als selbstverständlich gegeben erlebt. Die Funktion dieser Selbstverständlichkeit ist die Gewährleistung von Orientierungs- und Handlungsfähigkeit. Der Soziologe Niklas Luhmann sieht das als Ergebnis von Komplexitätsreduktion; besser ist sie verstanden als Vorgang bzw. Ergebnis der Routinisierung von Wahrnehmungs- und Handlungsmustern, wie sie Pierre Bourdieu mit dem Konzept des Habitus beschreibt.⁵

Zunächst stellt sich die grundsätzliche Frage, wie man überhaupt Sicherheit und Übersicht in einer komplexen Welt erwerben und haben kann. Eine erste Frage stellt sich aus der Sicht der Neuropsychologie: Wie gelingt es dem werdenden Menschenwesen, aus der unendlich großen Menge an Sinneseindrücken einzelne Gegenstände zu identifizieren? Um es kurz zu sagen: Unser Wahrnehmungsapparat ist offenbar dafür genetisch disponiert. Die zweite Frage ist wichtiger: Wie lernen wir, verschiedene für unser Leben wichtige Dinge zu erkennen und zu erinnern? Das setzt jedenfalls Symbol- und Sprachfähigkeit voraus. Der Spracherwerb vollzieht sich im Medium der umgebenden Gesellschaft und die Wahrnehmung der Welt im Rahmen der bestehenden kulturellen und symbolischen Ordnung. Die Untersuchung dieser Zusammenhänge ist Sache der Psychologie, der Psychoanalyse und der Soziologie.

Die Philosophie interessiert das ‚Wie‘ dieser Erfahrungen als selbstverständlich Gegebene. Das Selbstverständliche, das sind, ganz allgemein gesagt, die schlicht gegebenen Sicherheiten unseres Verhältnisses zur Welt. Es bestimmt die Wahrnehmung und das Handeln in einer Welt, auf die Verlass ist: So sicher, wie die Sonne jeden Tag aufgeht, die Bäume jedes Jahr von Neuem blühen, der Boden, auf dem wir gehen, uns trägt. Zur als selbstverständlich gegebenen Welt gehören auch die Beziehungen der Menschen zu Anderen, den Eltern, den Geschwistern, den Partnern und Kindern und die Ordnung des Gemeinwesens, in dem sie leben.

Die Konturen des Selbstverständlichen sind nicht zeitlose Gegebenheiten, sondern historisch gewachsene. Das Selbstverständliche ist der Modus der Gegebenheitsweise der ‚Lebenswelt‘. Insofern ist es die unbefragte Basis der Ökologie unseres Bewusstseins. Freilich scheint Schütz, der das Konzept der Lebenswelt als *taken for granted* geprägt hat, den Grad der Wandelbarkeit des lebensweltlich Selbstverständlichen zu unterschätzen – er blendet die historische Dimension seiner Genese aus. Dennoch: Ohne ei-

⁴ Vgl. SCHÜTZ, Problem.

⁵ Vgl. z.B. LUHMANN, Vertrauen, 27–37; BOURDIEU, Genese.

nen Grundbestand unbefragter Gewissheiten könnten wir unser Alltagsleben nicht bestehen.

Schütz nennt eine Reihe von Grundelementen des lebensweltlichen Wissens, die verschiedene Dimensionen des Selbstverständlichen ausmachen:

- ein implizites leibliches Wissen um körperliche Fähigkeiten und Grenzen;
- ein ebensolches Wissen vom Körper um Gesundheit und Krankheit;
- ein Wissen um elementare Gegebenheiten der Welt, der Objekte, mit denen wir täglich hantieren, die unbefragte Sicherheit, dass uns der Boden unter den Füßen trägt, dass wir den Raum haben, in dem wir uns bewegen können;
- ein implizites Wissen – *silent knowledge* – um lebensnotwendige Ressourcen wie Luft, Wasser, Nahrung;
- die Ordnung sozialer Beziehungen und der Gesellschaft.⁶

Der epistemologische Status des alltäglichen Wissens als das Selbstverständliche ist den lebensweltlich Handelnden nicht bewusst. Es ist das Wissen, das zur Routine des Alltagslebens gehört. Es sind zugleich auch jene Selbstverständlichkeiten, die in der Situation der Katastrophe in Frage gestellt werden: Das Selbstverständliche wird zum Thema, zum Problem.

Das Problem kann sich für den lebensweltlichen Alltag stellen, aber auch als Problem der Gemeinschaft, der gesamten Bevölkerung eines Landes. Auslösend für einen Einbruch in das Selbstverständliche ist auf einer ersten Ebene ein Durchbrechen der Routine lebensweltlichen Handelns – einerseits einer Wahrnehmungsroutine, andererseits einer Handlungsroutine – wie bei einer Überschwemmung, im Fall eines Unfalls oder einer Behinderung.

Als Katastrophe wird ein solcher Einbruch ins Selbstverständliche dann erfahren und bezeichnet, wenn die Routine des Alltagslebens, der sozialen Beziehungen und der Arbeit, für eine große Anzahl von Menschen zusammenbrechen. Katastrophen sind Prozesse und Ereignisse, die den Raum des kollektiven und sozialen Lebens betreffen. Wohnraum, Arbeitsraum, der durch ein Erdbeben, eine Flut, einen schweren Sturm von einem Tag auf den anderen verloren geht. Im Falle der Katastrophe werden die Selbstverständlichkeiten des Lebensraumes und seiner Ökologie problematisch und führen zu einem Einbruch in die elementarsten Bedingungen des Lebens und Überlebens.

Schütz untersucht lebensweltliches Wissen nach seinen Relevanzstrukturen, seinen thematischen Relevanzen, seinen Motivations- und Interpretationsrelevanzen. Bei der, wie gesagt, von Schütz nicht vorgesehenen Infragestellung des Selbstverständlichen wie im Fall der Katastrophe entstehen neue Themen, neue Motivations- und Interpretationsrelevanzen, die den Wissensvorrat aktivieren, um für neue, unerwartete Handlungssituatio-

⁶ Vgl. SCHÜTZ, Relevanz, 116–178.

nen Lösungen zu finden. Insofern bedeutet die Katastrophe Wende und Umkehr, wie die Etymologie des griechischen Wortes auch nahe legt. Die Katastrophe ist nicht nur der Einbruch in das Selbstverständliche allein, sondern enthält ein Moment der Wende, ja Innovation. Auf diese Weise wird das problematisch gewordene Selbstverständliche wiederhergestellt oder ein neues Selbstverständliches gewonnen und neue Handlungsroutinen entstehen. Der Einbruch ins Selbstverständliche kann gegebenenfalls zu einem Zusammenbruch führen, zur Handlungsunfähigkeit und zum Chaos. Er kann aber auch Anlass geben zum Aufbruch zu neuen Sichtweisen und Handlungsmöglichkeiten. Das geht aus den Definitionen von Vulnerabilität als wesentlichem Moment der Katastrophe klar hervor.⁷

Die Phänomenologie des Alltagswissens thematisiert die Wissensformen der alltäglichen Lebenswelt, also nur die Probleme und Lösungsformen, die sich auf die Mikrowelt des Alltagslebens beziehen, aber nicht die Strukturen und Prozesse der Makrowelt der gesellschaftlichen Beziehungen und Institutionen.

Als der Ort von Katastrophen gilt nun im allgemeinen Verständnis nicht primär die Mikrowelt des Alltags, sondern die durch die kulturelle und soziale Ordnung geregelte Makrowelt und ihre Prozesse und Ereignisse.

3. Katastrophen als Phänomene der Makrosysteme

3.1. Welche Art von Ereignissen und Prozessen der Makrowelt sind Katastrophen?

Als erste Unterscheidung von Katastrophen bietet sich hier an: Die Unterscheidung von Naturkatastrophen und ‚menschengemachten‘ Katastrophen. Hier stellen sich sogleich definitorische Fragen: Sind zum Beispiel Kriege Katastrophen? Susannah M. Hoffmann und Anthony Oliver-Smith möchten alle intendierten menschlichen Grausamkeiten aus ihrer Definition von Katastrophen ausschließen.⁸

Die hier wichtige Frage ist die: Auf welche Weise handelt es sich um Formen des Einbruchs in das Selbstverständliche, wie werden sie wahrgenommen? Naturkatastrophen des klassischen Typs beziehen sich auf eine Reihe von Dingen, die zu den Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt gehören: den gewohnten Raum zum Leben, elementare Ressourcen wie Luft, Wasser, Nahrung. Als Ereignisse werden Naturkatastrophen auf der Makroebene angesiedelt, aber ihre Konsequenzen beziehen sich auf jeden einzelnen Lebenslauf in der Region oder Zone, die von der Katastrophe be-

⁷ Siehe dazu den Beitrag von Elke M. Geenen in diesem Band.

⁸ Vgl. HOFFMANN/OLIVER-SMITH, Introduction, 4.

troffen ist. Da aber alle Menschen in der gleichen Weise betroffen sind, werden sie als gesellschaftliche Ereignisse und Prozesse analysiert. Erlebt werden sie nicht als gesellschaftliche Ereignisse, sondern als Einbruch in die Ordnung der Welt, des Kosmos, weil ein Bewusstsein ihrer gesellschaftlichen Verursachung nicht gegeben ist.

3.2. Katastrophen als gesellschaftliche und kulturelle Prozesse

Das Selbstverständliche ist nichts ‚von Natur‘ Gegebenes, sondern ist eingebunden in die symbolische Ordnung einer Kultur, ein Einfluss dieser Ordnung auf die Struktur unseres Bewusstseins. Die Katastrophe entsteht durch das Zusammentreffen des kulturell und gesellschaftlich Selbstverständlichen mit dem Zufall, dem Risiko, mit Kontingenz.

Das Moment des *hazard*, des Risikos und Gefahrenpotentials gehört ebenfalls wesentlich zu dem, was man eine Katastrophe nennt, aber Aktivitäten, die das Ergebnis menschlichen Planens sind, möchten die eben zitierten Autoren aus ihrer Definition ausschließen. Der Krieg wäre ein Grenzfall, denn nicht alles, was ein Krieg mit sich bringt, ist Ergebnis von bewusst gesetzten Intentionen.

Für die Kulturanthropologie ist es die Katastrophe, die sichtbar macht, auf welche Weise Menschen den Rahmen ihres Lebens bzw., im Fall der Katastrophe, ihres Unglücks konstruieren. Angesichts des Bruchs, den die Katastrophe hinterlässt, versuchen Menschen ihre kulturellen Systeme zu konstruieren oder zu rekonstruieren. In der Weise, wie sie ihre Umwelt und ihre Subsistenz beschreiben, erfinden sie Erklärungen, begründen ihre Moral, entwerfen sie ihre Kontinuität und Versprechen für die Zukunft.⁹ Es sind Versuche, das Problematische in einen Horizont des Verstehbaren, des Verständlichen einzufügen, das, wenn es gelingt, wieder zum Selbstverständlichen wird. Die Kulturanthropologie, die sich auf das Ganze der Lebenswelt einer Kultur richtet, ist diesem Selbstverständlichen auf der Spur.

Zum Thema der Katastrophe ist die Kulturanthropologie von besonderem Gewicht, seit sie das Feld der Kulturökologie entwickelt hat. Katastrophen sind aus der Sicht der Kulturökologie nur im Zusammenhang mit der Organisation der Gesellschaft, der ökonomischen und politischen Verhältnisse verstehbar, was besonders augenfällig wird im Fall der Länder der südlichen Hemisphäre, wo die enge Verbindung zwischen der Katastrophengefahr und chronischer Unterernährung und Armut so augenfällig ist, dass die Forschung daraus den Schluss zog, dass die wichtigsten Ursachen von Katastrophen in den sozialen Verhältnissen zu suchen sind, und nicht in den Vorgängen der Natur. Hier ist eine Parallele zwischen Katastrophenforschung und den *Disability Studies* gegeben, die mit ihrem „sozialen

⁹ Vgl. HOFFMANN/OLIVER-SMITH, Introduction, 6.

Modell“ von Behinderung zu einer ähnlichen Sicht gelangen, nämlich, dass ‚Behinderung‘ in wesentlichen Punkten ein Effekt von sozialen Faktoren ist.

Ein trauriges Beispiel für die Bedeutung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im Fall von Katastrophen sind die Zustände in Haiti nach dem Erdbeben Anfang 2010 und jüngst die Ereignisse nach der Flut in Pakistan. Die Einsicht in diese Zusammenhänge schlägt sich in der Definition von Vulnerabilität wieder, einem Begriff, der soziopolitische und ökologische Faktoren als Ursachen von Katastrophen definitorisch verbindet und damit zum zentralen Begriff der Forschung geworden ist. Das zeigt sich an der Definition des Desasters durch Hoffmann/Oliver-Smith:

“A disaster is a process/event combining a potentially destructive agent/force from the natural, modified or built environment and a population in a socially and economically produced condition of vulnerability, resulting in the perceived disruption of the customary relative satisfaction of the individual and social needs for physical survival, social order, and meaning.”¹⁰

Diese Definition, so Hoffmann und Oliver-Smith, wäre unvollständig ohne eine entsprechende Definition des *hazard*, des Risikos, der Gefährdung:

“We describe *hazard* as the forces, the conditions or technologies that carry a potential for social, infrastructural or environmental damage. A hazard can be a hurricane, an earthquake, or avalanche; it can also be a nuclear facility or a socioeconomic practice, such as using pesticides. The issue of hazard further incorporates the way how a society perceives the danger or dangers, either environmental and/or technical, that it faces and the ways it allows the danger to enter its calculation of risk.”¹¹

Wie wird Vulnerabilität in diesem Zusammenhang verstanden? Ich gebe dazu eine Definition von Piers Blaikie:

“By vulnerability we mean the characteristics of a person or group in terms of her capacity to anticipate, cope with, resist, and recover from the impact of a natural hazard. It involves a combination of factors that determine the degree to which someone’s life and livelihood is put at risk by a discrete and identifiable event in nature or in society.”¹²

Wenn man davon ausgeht, dass die eben zitierten Autoren zu maßgeblichen Repräsentanten des Disaster-Diskurses gehören, kann man den Unterschied in ihrer Sicht von Vulnerabilität nicht übersehen, der darin besteht, dass Hoffmann/Oliver-Smith Vulnerabilität im Sinne von Verletzbarkeit und Gefährdung definieren, während bei Blaikie Vulnerabilität als Fähigkeit zur Bewältigung der Gefährdungen erscheint. Dahinter stehen vermutlich verschiedene Sichten von Desastern oder Katastrophen: im einen Fall eher aus der Sicht der Erfahrung des Bruchs mit dem Selbstver-

¹⁰ HOFFMANN/OLIVER-SMITH, Introduction, 4.

¹¹ HOFFMANN/OLIVER-SMITH, Introduction, 4.

¹² BLAIKIE u.a., At Risk, 9.

ständlichen – einer relativ zufriedenstellenden Lebenslage – bei Hoffmann/Oliver-Smith, und auf der anderen Seite die Wahrnehmung des Aufbruchs zu neuen Optionen des Handelns und Lebens bei Blaikie.

Der zweiten Position könnte eine Sichtweise der Lebensweise entsprechen, die sich nicht mehr an herkömmlichen Erwartungen von Selbstverständlichkeiten orientiert und also, könnte man vermuten, eine radikal posttraditionale Lebenshaltung ist. Mit einer radikal posttraditionalen Lebenshaltung stünde zur Disposition, ob die von Schütz gegebene Charakterisierung der Lebenswelt als das selbstverständlich Gegebene, der zufolge das Alltagsleben immer auf einer Basis unbefragter Sicherheiten ruht, für die Gegenwart noch Gültigkeit hat. Diese Frage wird in der aktuellen De-saster-Forschung in konkreten Zusammenhängen gestellt.

3.3. Zerstörung des Selbstverständlichen: Die Ölkatastrophe von Exxon Valdez in Alaska als Beispiel

Im März 1989 kollidierte der Tanker Exxon Valdez mit einem Riff und über elf Millionen Gallonen Rohöl ergossen sich in einen Golf, dessen Ökosystem durch diesen Unfall völlig zerstört wurde. Das bedeutete eine tödliche Katastrophe für die umliegenden Orte und Gemeinden, die ihr gesamtes Leben und ihre Kultur auf die natürlichen Ressourcen aufgebaut hatten, die nun vernichtet waren. Diese Gemeinschaften leben in einem engen Zusammenhang mit ihrer Umwelt, so dass mit ihrer Zerstörung die gesamten sozialen und kulturellen Strukturen bedroht sind.¹³ Sie unterlaufen einem Prozess, den Christopher L. Dyer *Punctuated Entropy* nennt, eine befristete Entropie. Durch die Häufung katastrophaler Ereignisse verlieren sie nach und nach alle Fähigkeiten, sich zu regenerieren und hören auf, zu existieren.¹⁴ Der Hauptgrund dafür ist die Zerstörung der Umwelt durch eine technische Katastrophe. Dazu kommen noch fehlgeleitete Eingriffe von außen: Die brotlos gewordenen Bewohner des Katastrophengebiets erhielten Jobs in den notwendigen Aufräum- und Sanierungsarbeiten. Das Geld in ihren Händen verleitete sie zu Alkoholismus, die Familien zerfielen, sexueller Missbrauch und Konflikte mit den Angehörigen waren an der Tagesordnung. Eine Erholung der zerstörten Gemeindestrukturen war unmöglich. Daran änderte das Versprechen nichts, nun würden sich für die Menschen des Umlands ganz neue Möglichkeiten eröffnen. Dyer unterscheidet zwei Modelle im Umgang mit Katastrophen. Das erste nennt er *Natural Resource Community* (NRC), das Modell einer regionalen Lebensform, die von der Nutzung natürlicher Ressourcen lebt.

¹³ Vgl. DYNES, *Comparative Study*, 24.

¹⁴ Vgl. DYER, *Punctuated Entropy*, 168.

Dieses Modell basiert auf der Anerkennung der Grenzen der Natur, baut auf erneuerbare Ressourcen, auf die Vermeidung von Risiken, die die Erneuerungsabläufe stören könnten, auch von technischen Risiken. Die Mensch-Natur-Beziehungen dieses Modells sind dergestalt, dass Menschen in Beziehung zu ihrer gebauten, modifizierten und biophysischen Natur leben. Einbrüche in diese Beziehung und ihre Bedrohung werden als Disaster erlebt. Dyers Modell der befristeten Entropie prognostiziert, dass eine Reihe von Katastrophen in Folge zum Niedergang der Gemeinschaften führt.

Diesem Modell steht das Modell des *Dominant Social Paradigm* (DSP) gegenüber. Es ist das euro-christliche Modell der Herrschaft über die Natur, wie es sich im globalisierten Kapitalismus, vorangetrieben durch die Technologie der industriellen Zentren, präsentiert. Es zielt auf eine Weltökonomie auf Kosten von kultureller Diversität, Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit, so Dyer.¹⁵

Die beiden Modelle beschreiben zwei alternative Lebenshaltungen im Umgang mit Katastrophen. Vermutlich kann man sie in der Konstellation vieler Katastrophen der Gegenwart vorfinden, insbesondere technischer Katastrophen. Sie betreffen sehr konkret den Umgang mit den aus dem traditionellen Leben vertrauten Selbstverständlichkeiten, so wie sie von Schütz in seiner Theorie der Lebenswelt beschrieben werden.

Um zu beurteilen, wie die beiden Modelle wirksam sind, bedürfte es eines historischen Überblicks über die Verteilung dieser beiden Lebenshaltungen: einerseits einer Orientierung an gewissen Selbstverständlichkeiten, die als rechtlich und ethisch begründungsfähig angesehen werden, andererseits die Suche nach Optionen der Veränderung und der Innovation. Auch wenn diese Frage empirisch für die Gegenwart nicht eindeutig beantwortbar ist, ist sie auf andere Weise entscheidbar: einmal durch einen Rückblick auf die Geschichte der Zivilisationen – vor allem auf den Prozess der Modernisierung – und dann durch die Verlegung der Frage von der empirischen Ebene auf die normative, indem man sie als die Frage stellt, welche der beiden Lebensperspektiven die lebenswertere ist.

Die historische Frage wird sich dadurch beantworten lassen, dass man in die Geschichte zurückblickt, zurück bis auf die Zeiten, als das Ereignis der Großen Flut, der Sintflut, noch im Erfahrungshorizont der Zeitgenossen und ihrer Nachfahren lag: Liest man die biblischen Erzählungen von der Sintflut und vom Schicksal von Noach und seiner Arche, zeigt sich rasch, dass die modernen kulturwissenschaftlichen Disaster-Theorien nicht viel zu ihrem Verständnis beitragen. Noach erscheint zwar mit seiner Arche, in der er seinen Hausstand und sein Vieh und anderes Getier rettete, als technischer Held. Aber sein Überleben verdankt er nicht seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten, sondern der richtenden und rechtenden Hand Gottes:

Da sprach Gott zu Noach: Ich sehe, das Ende aller Wesen aus Fleisch ist da; denn durch sie ist die Erde voller Gewalttat....Ich will nämlich die Flut über die Erde bringen, um alle Wesen aus Fleisch unter dem Himmel, alles, was lebendig ist, was Lebensgeist in

¹⁵ Vgl. DYER, *Punctuated Entropy*, 168.

sich hat, zu verderben. [...] An diesem Tag brachen alle Quellen der gewaltigen Urflut auf, und die Schleusen des Himmels öffneten sich. [...] Das Wasser war auf der Erde gewaltig angeschwollen und bedeckte alle hohen Berge, die es unter dem ganzen Himmel gibt. [...] Das Wasser aber schwoll hundertfünfzig Tage lang auf der Erde an. (Gen 6:13a.17a; 7:11b.19.24; Einheitsübersetzung)

Diese ersten, vormodernen Deutungen von Katastrophen waren also intentionale Modelle: Katastrophen geschehen nicht zufällig, sondern durch den Willen einer überirdischen Macht. Ihr gegenüber erscheint der Mensch machtlos, ausgeliefert. Der Ausgang der Katastrophen ist Teil eines göttlichen Plans. Das Ziel der Katastrophe ist die Belehrung und Besserung des Menschen.¹⁶

Diese Haltung zur Katastrophe ist unabhängig davon zu sehen, ob sie tatsächlich stattgefunden hat oder nicht. Was das Beispiel der Sintflut betrifft, hat William Ryan in den 1970er Jahren Aufsehen erregt mit der Hypothese, dass es, aufgrund der verschiedenen Wasserspiegel des Mittelmeeres und des Schwarzen Meeres, das bis dahin ein Süßwassersee gewesen sei, im siebten Jahrtausend zu einem Durchbruch der Landenge am Bosphorus und zu einer gewaltigen Überflutung kam, die den realhistorischen Hintergrund der biblischen Erzählung bilde.¹⁷ Namhafte Wissenschaftler haben diese These aufgegriffen und ihre Untersuchung über die Entstehung der großen Zivilisationen im Umraum des Schwarzen Meeres auf sie aufgebaut.¹⁸ Mittlerweile ist ein umfassendes Forschungsprojekt der Hypothese Ryans nachgegangen und hat – zur Enttäuschung so mancher Forscher – nahegelegt, dass die große Flut angesichts der empirischen Evidenzen dieses Projekts nicht mehr sei als eine Legende. So die Äußerung einer der maßgeblich beteiligten Wissenschaftlerinnen an einem Band über die Frage der Schwarzmeerflut, Valentina Yanko-Hombach.¹⁹

Wie hinlänglich bekannt, ist die Autorität der Bibel bis heute in vielen Bereichen unangefochten. Erst mit der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaften und eines Weltbilds ohne göttliche Vorsehung erscheint der Mensch als Akteur im Umgang mit der Natur. Das neu entwickelte Wissen über die Gesetzmäßigkeiten des Naturgeschehens öffnet einen Raum für Handeln, den Aristoteles erstmals klar durchmaß. Der Raum des Nichtwissens aber war freilich vorerst noch groß und die Glaubensgewissheiten des Christentums haben bis ins 21. Jahrhundert Bestand.

Die modernen Naturwissenschaften sind Technik- und damit Handlungswissenschaften. Es ist Wissen, das den Menschen in die Lage versetzen sollte, die Natur zu nutzen, ja zu beherrschen. Das gab den Naturwis-

¹⁶ Siehe dazu den Beitrag von Jan Dietrich in diesem Band.

¹⁷ Vgl. RYAN/PITMAN, Sintflut.

¹⁸ Vgl. z.B. HAARMANN, Spuren.

¹⁹ Vgl. YANKO-HOMBACH, Controversy.

senschaften im 19. Jahrhundert einen ungeahnten Aufschwung. Parallel zum Aufstieg der Naturwissenschaften setzten sich auch neue Formen der sozialen Ordnung und der politischen Herrschaft durch. Der Revolution der neuzeitlichen Naturwissenschaft folgten die politischen Revolutionen, die die politische Landschaft bis heute prägen – die Ideen der bürgerlichen und der proletarischen Revolution, die beide von der Idee unverzichtbarer menschlicher Freiheits- und Bürgerrechte überzeugt sind. Freilich trat an die Stelle feudaler Herrschaft in der späteren Neuzeit die Herrschaft des Industrialismus und des kapitalistischen Marktes, jene Faktoren, die nach den Aussagen der modernen Katastrophentheorien für die Häufung von Katastrophen in der Gegenwart verantwortlich sind.

3.4. *Ligaturen und Optionen*

Was auf diesem Hintergrund die Entwicklung lebensweltlicher Grundhaltungen betrifft, die man gut mit Ralf Dahrendorfs Rede von „Ligaturen“ und „Optionen“ charakterisieren kann,²⁰ stand die Neuzeit eindeutig in einer Zeit des Verdachts gegenüber dem Herkömmlichen, dem Gegebenen, und erst das 20. Jahrhundert machte fassbar, dass wir als Menschen hier vor einer Alternative stehen: Wollen wir mehr und mehr offene Optionen oder brauchen wir nicht auch „Ligaturen“, Bindungen, Bindungen an Menschen und Traditionen? Diese Frage wird in der philosophischen Ethik diskutiert in der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus.²¹ Der Kommunitarismus bemängelt an den Positionen des Liberalismus, dass er von der Situation des Individuums als beziehungsloses Selbst ausgehe und die lebenswichtigen Bezüge auf Gemeinschaft und Tradition ignoriere. Dieses Bild vom beziehungslosen Selbst ist aber schon längst in Frage gestellt worden: von der biologischen Verhaltensforschung, der Psychoanalyse, den Sprachtheoretikern, und mittlerweile auch von den Soziologen. Das menschliche Hirn hat im Laufe der Evolution ein solches Ausmaß an Komplexität erreicht, dass eine Orientierung nur möglich ist durch die Auswahl von Informationen, die lebensnotwendig und lebensförderlich sind. Eine solche Auswahl bietet sich an durch Sprache und Symbol im Medium des sozialen Raums. Wir brauchen ein bestimmtes Maß an Ordnung, Stabilität und Sicherheit, um unseren Geschäften nachgehen zu können und das gibt uns die symbolische Ordnung der Kultur. Wir brauchen auch die Bindung an die gesellschaftliche Umwelt, an andere Menschen. Auch hier ist, wie so oft, das Maximum kein Optimum. Sicherheit bietet die Zugehörigkeit zu überschaubaren Gruppen, nicht eine unüberschaubare Menge an Kontakten. Genau nach diesen Gesichtspunkten ist

²⁰ Vgl. DAHRENDORF, *Lebenschancen*.

²¹ Vgl. HONNETH, *Kommunitarismus*.

unser lebensweltliches Wissen mit seinen Selbstverständlichkeiten aufgebaut.

Was spricht auf der anderen Seite für die Strategie der Akkumulation von Wissen zur Problem- und Konfliktbewältigung, für eine Strategie der präventiven Optimierung von Handlungsmöglichkeiten für den Krisenfall, auch den Fall der Katastrophe? Wer hat einen Nutzen von den Optionen technischer Optimierung von Katastrophenwarnsystemen? Dyers Analyse der Situation nach dem Öldesaster in Alaska macht klar, dass die lokalen Gemeinschaften in diesem Spiel verlieren, und die Vertreter des DSN-Modells im Zuge der Globalisierung die Gewinner sind.

Die Evidenzen lassen in diesem, wie auch in anderen Fällen, keine Alternative zu: Wer sich mit dem Thema Katastrophe auseinandersetzt, kann sich einer ethischen und politischen Stellungnahme nicht entziehen.

Eine Entscheidung zwischen den beiden skizzierten Strategien im Umgang mit Katastrophen kann nicht durch empirische Untersuchungen erfolgen, sie ist *keine Frage von wahr oder falsch, sondern eine Frage von richtig oder falsch*.

In der praktischen Philosophie hat in den letzten Jahren in Anschluss an John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit eine systematische Auseinandersetzung mit Fragen der globalen Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit zwischen Generationen und der Klimagerechtigkeit begonnen. Die meisten dieser Unternehmungen gehen von einem ethischen bzw. grundrechtlichen Basiskonsens aus, der auf zwei Prinzipien beruht: erstens dem Grundrecht auf Freiheit und dem Recht auf Selbstbestimmung für alle Menschen und zweitens dem Prinzip sozialer Gerechtigkeit. Es geht an dieser Stelle nicht um die Einzelheiten der Begründung dieser ethischen Optionen. Es ist aber leicht zu sehen, dass sie auch die normativen Grundlagen für die vielen politischen Basisbewegungen bilden, die derzeit vermehrt in Erscheinung treten und gegen den neoliberalen Effizienzwahn antreten, gegen die wachsende soziale, nationale wie internationale Ungerechtigkeit in der Verteilung lebenswichtiger Ressourcen, gegen die Zerstörung der Umwelt, Entwicklungen, die das Leben des gesamten planetarischen Raumes in seinem Überleben bedrohen.

4. Katastrophen und Kontingenz

In vielen Zusammenhängen der Untersuchung von Katastrophen ist von Kontingenz die Rede. Was heißt „kontingent“ sein im Zusammenhang mit Katastrophen? Es heißt im üblichen Sinn, etwas ist unerwartet, unberechenbar, überraschend. Das ist der erkenntnistheoretische Sinn von Kontingenz.

Was aber bedeutet Kontingenz ontologisch, anders gesagt, für unser Wissen um die Wirklichkeit, etwa die Wirklichkeit von Katastrophen? Vorab eine gängige Definition: Kontingent ist, was auch anders sein könnte, was also auch nicht sein könnte. Beim Philosophen Leibniz heißt das „quod potest non esse“. Das kann zum Beispiel eine Flut sein, die alles

Ackerland verwüstet oder ein Unfall, der zu einer Querschnittslähmung führt, aber auch ein Glücksfall, der einem Geschäftsmann Erfolg bringt oder ein Lottogewinn.

Kontingenz ist ein Begriff der Logik, genauer gesagt eine Kategorie der Modallogik. Aristoteles beschreibt erstmals die vier klassischen Modalitäten des Seins. Diese Modalitäten sind am Leitfaden einer formalen Theorie entwickelt. Ihre Definition gewinnt Aristoteles dadurch, dass er sie formal voneinander abgrenzt: Notwendigkeit, Möglichkeit, Kontingenz, Unmöglichkeit. *Etwas, was ist, kann entweder notwendig, möglich, unmöglich oder kontingent sein.* Aristoteles gibt eine ausführliche ontologische Bestimmung von Notwendigkeit und Möglichkeit.²²

Bei Leibniz, der für die Entwicklung des Kontingenzbegriffs entscheidend ist, erscheinen, anders als bei Aristoteles, die Ausdrücke *contingens* und *possibile* in ihrer Bedeutung als Gegensätze. *Contingens esse* wird ausdrücklich definiert durch *potest non esse*.²³

Aristoteles hat seine Systematisierung der Modallogik auf zwei unterschiedlichen Begriffen von Möglichkeit aufgebaut: Einmal in der Hermeneutik als all das, was nicht unmöglich ist. In der ersten Analytik engt er diese Bestimmung ein auf das, was weder notwendig noch unmöglich ist. Bei Boethius, auf den die Latinisierung „contingere“ zurückgeht, kommt eine dritte Bedeutungsvariante hinzu, das *evenire, accidere*, das ebenfalls mit *contingere* übersetzt wird.²⁴ Leibniz hingegen hat nur eine Bedeutung des *contingere*, die mit keiner der drei Bestimmungen bei Boethius übereinstimmt – *contingens est, quod potest non esse*. Leibniz unterscheidet streng zwischen bloßer Möglichkeit und Kontingenz. Er gibt als Beispiel das ‚Romanargument‘: Es sei die besondere Fähigkeit des Poeten, etwas zu erdichten, was zwar falsch, aber doch möglich ist, etwa die Gestalten eines Romans. Diese Figuren existieren nicht, sie sind aber möglich, denn ihre Existenz ist nicht unmöglich. Sie sind allerdings „bloß möglich“. Die Annahme des Bloßmöglichen ist bei Leibniz sehr bedeutsam. Leibniz interessiert hier nicht der weite Begriff von Möglichkeit, sondern der der Kontingenz. „Die bloße Möglichkeit bildet gleichsam die Folie, von der die Kontingenz, als das zur Existenz gelangende Möglichsein, abzuheben ist.“²⁵ Nicht alles Mögliche, nicht das ‚bloß Mögliche‘, sondern nur das Kontingente gelangt zur Existenz. Gott ist davon ausgenommen, weil er schon immer existiert. Aber es liegt an ihm, in seinem Akt der Welterschaffung zu veranlassen, dass letztlich gerade dieses oder jenes existiert oder anderes nicht. Der Grund dafür ist, dass Gott in seiner Weisheit die beste aller

²² Vgl. dazu die Ausführungen von SCHEPERS, Kontingenz bei Leibniz, 326–350.

²³ Vgl. SCHEPERS, Kontingenz bei Leibniz, 329.

²⁴ Vgl. WETZ, „Zufall“ und „Kontingenz“.

²⁵ SCHEPERS, Kontingenz bei Leibniz, 336.

möglichen Welten geschaffen hat. „Einzig das allgemeine und erste Dekret des göttlichen Willens, das Beste zu wählen, ist als das Prinzip der Kontingenz und damit als der außerlogische und ausreichende Grund für die Existenz alles Wirklichen anzusehen.“²⁶

Damit ist Leibniz' Definition von Kontingenz – *contingens est, quod potest non esse* – noch nicht erschöpfend geklärt, sondern nur die Abhebung vom Bloßmöglichen (als das Moment des Nichtsein-Könnens – *potest non esse* –, nicht des *non potest esse*, was ja Unmöglichkeit bedeutet).

Die Möglichkeit für das Nichtsein-Können – für die Existenz von etwas, was auch nicht sein könnte – gründet bei Leibniz in der Freiheit des göttlichen Willens. Ohne diesen Spielraum des Kontingenten wäre Gottes Freiheit nicht möglich. Deshalb ist für Leibniz Kontingentes notwendig. Gott hätte ja eine andere als die wirkliche Welt geschaffen haben können. Etwas Kontingentes, etwas, das existiert, obwohl es auch nicht sein könnte, verdankt seine Existenz dem Prinzip der besten Möglichkeit, dem Umstand, dass Gott „die beste aller möglichen Welten“ geschaffen hat. (Daraus ergibt sich das Problem der Theodizee, die fragt, wie dieses Prinzip mit der Existenz des Übels in der Welt vereinbar ist.) Leibniz sagt, dass moralisch notwendige Motive ohne metaphysische Notwendigkeit binden. Es gebe eine Gewissheit, aber keine absolute Notwendigkeit kontingenter Dinge.²⁷

Kontingenz als die positive Möglichkeit des Nichtsein-Könnens wird in der neueren Literatur zum Thema als „Anderssein-Können“ gelesen. Es scheint, dass der Leibniz'sche Kontingenzbegriff in den gegenwärtigen Verwendungen des Terminus präsent ist. Man muss also fragen, was passiert, wenn in säkularen Zeiten die zentrale Prämisse von Leibniz wegfällt – die Wirkung des göttlichen Willens. Das scheint relativ einfach zu sein. Wenn Gott nicht präsent ist, kann ein anderes Wesen, das der rechten Vernunft fähig ist, Entscheidungen darüber fällen, was die beste aller Möglichkeiten ist. Zwar nicht in Bezug auf die ganze Welt, sondern für sein je eigenes Handeln. Was kontingent ist, fällt also nun in den Bereich menschlichen Entscheidens und Handelns.

Was dieses Verständnis von Kontingenz für die Katastrophenforschung brauchbar macht, ist der Umstand, dass es das Kontingente nicht an einer dem menschlichen Tun vorgegebenen Natur festmacht, sondern an Entscheidungen, Effekten und Folgen menschlichen Handelns selbst. Kontingenz ist das Merkmal von Entscheidungen und Handlungen unter Alternativen. Der menschliche Wille ist zwar fehlbar, aber er ist, wie der Wille

²⁶ SCHEPERS, Kontingenz bei Leibniz, 337.

²⁷ Vgl. RESCHER, Leibniz, 27.

Gottes, frei, auch wenn seine Freiheit eine bedingte Freiheit ist, d.h. von Dingen abhängig, die er nicht vollständig unter Kontrolle hat.

Das also ist nicht eine Situation, in der menschliches Handeln mit seinen Zielen einer allem menschlichen Tun vorgegebenen äußeren Natur gegenübersteht. Die Dinge, die ihn beschränken, können auch von Menschen gemachte soziale Hindernisse oder politische Schranken sein. Das ist der Normalfall im Prozess menschlichen, individuellen wie kollektiven Handelns. Zum Normalfall gehört auch, dass die Abläufe der Natur erwartbar sind und als relativ stabile Rahmenbedingungen für menschliches Handeln vorausgesetzt werden können. So ist es im Normalfall alltäglichen Handelns, und es gehört zu den als selbstverständlich wahrgenommenen Gegebenheiten der Lebenswelt. Eine unerwartete gravierende Änderung des Naturverlaufs, der Witterung, des Klimas, der geologischen Rahmenbedingungen des Lebens sind ein Einbruch in dieses Selbstverständliche. Wenn diese Änderungen schwerwiegende Konsequenzen für das Leben und Überleben der betroffenen Gemeinschaft, Kommune oder Region haben, werden sie als Katastrophe erlebt. Von diesen Prämissen gehen die modernen Disaster-Theorien aus. Der Verlauf des Katastrophengeschehens, die multiplen Faktoren, die sie bestimmen, schaffen neue, zunehmend prekäre und gefährdete Lebensbedingungen für die Menschen, die im Raum des Geschehens leben. Für diese Situation des Gefährdet-Seins hat die neuere Katastrophenforschung den Begriff der Vulnerabilität eingeführt, aber seine Bedeutung hat sich im Zuge der Diskussion verschoben, wie aus dem eingangs angeführten Zitat von Blaikie hervorgeht.²⁸ Katastrophenforschung ist nicht eine Erforschung unerwarteter Naturereignisse, sondern eine Untersuchung der Prozesse, die die Gefährdung und die Katastrophenanfälligkeit bestimmter Regionen oder Personengruppen erzeugen. Markante Details dieser Forschung zeigen sich im Studium von Katastrophen in der „Dritten Welt“, die den technisch induzierten Umweltkatastrophen verstärkt ausgeliefert ist.

Schlussbemerkung: Die Prozesse, um die es geht, sind kontingent, weil sie unerwartet durch natürliche Risiken und menschlichen Einfluss bestimmt sind. Sie sind kontingent auch insofern, als sie offene Prozesse sind, offen für neue Entscheidungen und Eingriffe – zum Besseren oder auch zum Schlechteren. Das alles macht Katastrophen zu Kontingenzerfahrungen, ein Umstand, der ihre eingangs vorgeschlagene Charakterisierung als Einbruch ins Selbstverständliche um eine wichtige Nuance bereichert.

²⁸ BLAIKIE u.a., *At Risk*, 9.

Literaturverzeichnis

- ALBEVERIO, S./JENTSCH, V./KRANTZ, H. (Hg.), *Extreme Events in Nature and Society*, Berlin u.a. 2006
- BLAIKIE, P. u.a., *At Risk: natural hazards, people's vulnerability and disasters*, New York 1994
- BOURDIEU, P., Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld, in: DERS., *Der Tote packt den Lebenden*. Herausgegeben von Margareta Steinrück. Aus dem Französischen von Jürgen Bolder (Schriften zu Politik & Kultur 2), Hamburg 1997, 59–78
- DAHRENDORF, R., *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1979
- DYER, C.L., Punctuated Entropy as Culture-Induced Change: the case of Exxon-Valdez oil spill, in: S.M. HOFFMAN/A. OLIVER-SMITH (Hg.), *Catastrophe and Culture: the anthropology of disaster* (School of American Research advanced seminar series), Santa Fe 2002, 159–186
- DYNES, R.R., *The Comparative Study of Disaster: a social organizational approach*, Mass Emergencies 1 (1976) 21–32
- , *Organizational Communications and Decision Making in Crises* (Miscellaneous Report 18), Columbus 1976
- HAARMANN, H., *Geschichte der Sintflut: auf den Spuren der frühen Zivilisation*, München 2003
- HOFFMANN, S.M./OLIVER-SMITH, A., Introduction: why anthropologists should study disasters, in: DIES. (Hg.), *Catastrophe and Culture: the anthropology of disaster* (School of American Research advanced seminar series), Santa Fe 2002, 3–22
- HONNETH, A., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993
- LUHMANN, N., *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 2000
- NADIN, M., Anticipating Extreme Events, in: S. ALBEVERIO/V. JENTSCH/H. KRANTZ (Hg.), *Extreme Events in Nature and Society*, Berlin u.a. 2006, 21–46
- RESCHER, N., *Leibniz: an introduction to his philosophy* (APQ Library of Philosophy 1), Oxford 1979
- RYAN, W./PITMAN, W.C., *Sintflut. Ein Rätsel wird entschlüsselt*, Bergisch-Gladbach 2001
- SCHEPERS, H., Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste aller möglichen Welten, in: E.W. BÖCKENFÖRDE, *Collegium Philosophicum: Studien*, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel/Stuttgart 1965, 326–350
- SCHÜTZ, A., Das Problem der Relevanz, in: DERS., *Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens*, Alfred-Schütz-Werkausgabe 6/1 (2004) 116–178
- YANKO-HOMBACH, V., The Controversy over Noah's Flood in the Black Sea: geological and foraminifer evidence from the shelf, in: DIES. u.a. (Hg.), *The Black Sea Flood Question: changes in coastline, climate and human settlement*, Dordrecht 2007, 149–204
- WETZ, F.J., Die Begriffe „Zufall“ und „Kontingenz“, in: G. VON GRAEVENITZ/O. MARQUARDT (Hg.), *Kontingenz*, München 1998, 27–34

Katastrophen im Altertum aus kulturalanthropologischer und kulturphilosophischer Perspektive

JAN DIETRICH

1. Hominisation: Katastrophengeschichte als Fortschrittsgeschichte

Vor gut 70.000 Jahren explodierte der Supervulkan Toba auf Sumatra. Nach neueren Katastrophentheorien insbesondere von Seiten des Anthropologen Stanley Ambrose war diese Eruption so gewaltig, dass sie das Bestehen der Gattung *homo sapiens* auf dramatische Weise gefährdete.¹ Der Mensch hatte sich zu dieser Zeit von Afrika aus bis in die Levante durchgeschlagen, doch die auf den Vulkanausbruch folgende Eiszeit reduzierte seine Population vermutlich auf wenige tausend Exemplare, die in Afrika überlebten. Der Evolutionspsychologe Matt Rossano stellte kürzlich in einem Aufsatz und nun auch in seinem neuen Buch die These auf, dass die minimierte Menschheit angesichts dieser Katastrophe nur überleben konnte, weil sie die Religion als Überlebenshilfe erfand, die ihr neue Kooperationsweisen und Denkmöglichkeiten eröffnete.² Zurückgeworfen auf eine „Flaschenhals“-Population in Afrika, erfand der Mensch eine übernatürliche Welt, deren Existenz die überlebenswichtige Gruppenkohäsion stärkte. Denn mit Ahnenverehrung,³ Animismus und Schamanismus⁴ konnten seit der Neolithischen Revolution die sozialen Spielregeln besser begründet, die Anerkennung sozialer Normen leichter belohnt und ihre Übertretung auf überzeugende Weise bestraft werden. Der Mensch musste lernen, noch intensiver als bisher zusammenzuarbeiten und Eigeninteressen zurückzustellen. Wie neuere Forschungen zeigen, ist er dazu insbesondere dann in der Lage, wenn er sich beobachtet fühlt.⁵ Unter den Augen der Götter werden deshalb die Gelegenheiten des nicht-kooperativen Verhaltens drastisch reduziert. Auf diese Weise führen der Toba-Vulkanausbruch und die gewaltsame Minimierung der menschlichen Gattung zur

¹ Vgl. AMBROSE, *Bottlenecks*.

² Vgl. ROSSANO, *Interregnum*; DERS., *Supernatural Selection*, 79–82.

³ Vgl. CLARK/RIEL-SALVATORE, *Grave Markers*.

⁴ Vgl. HAYDEN, *Shamans*.

⁵ Vgl. ROSSANO, *Supernaturalizing Social Life*.

Strenge des sozialreligiösen *Big Brother is watching you*. Die Katastrophe wird zum Generator von Kultur, Religion und Sozialität – die Katastrophengeschichte als Fortschrittsgeschichte.⁶

Selbstverständlich hat das Aufstellen einer Theorie seine Schwierigkeiten, wenn sie alles aus einem einzelnen Ereignis erklären soll. Zum einen besteht ein „Missverhältnis zwischen minimalen Funden und maximaler Deutung“⁷, zum anderen werden evolutionäre Entwicklungen, die wahrscheinlich sehr viel länger und gleichmäßiger verliefen, durch einen alles entscheidenden, katastrophalen Umschlag erklärt. Ätiologische Mythen von der Entstehung des radikal Neuen aus der einen großen Katastrophe werden schon in den alten Kulturen erzählt. In der biblischen Sintflut-Sage beispielsweise wird eine entscheidende anthropologische Entwicklung – der Übergang des Menschen vom Vegetarier zum Fleischfresser – exakt nach der überstandenen Katastrophe in ihr Recht gesetzt. Auch die evolutionäre Theorie von der Entstehung des Gottesglauben aus der Katastrophe wird schon in der Antike von dem hellenistischen Philosophen Kleantes aus dem kleinasiatischen Assos vertreten: Einer der Gründe für die Entstehung des Götterglaubens ist seiner Meinung nach der Schrecken, den die Menschen angesichts von Naturkatastrophen empfunden haben (Cicero, *de natura deorum* 2,13,5).

2. Zum Begriff der Katastrophe

Mag die Erklärungskraft der neuen Vulkanismus-Theorie überzeugen oder nicht, der Begriff der Katastrophe ist in diesem Zusammenhang zu Recht gewählt. Das ist nicht selbstverständlich. Erst vor kurzem ist ein ausführlicher Artikel im *Archiv für Begriffsgeschichte* erschienen, der unter anderem auch die neueste Entwicklung des Begriffs „Katastrophe“ kritisch in

⁶ In den antiken Kulturen der vorhellenistischen Zeit ist das Verständnis der Katastrophe als Fortschrittsgeschichte eher unüblich. Hier gilt die Katastrophe als Zerstörung einer Ordnung, zu der es nach der Katastrophe zurückzukehren gilt: Die Katastrophe gilt es nicht durch Fortschritt, sondern durch „Rückschritt“ zu überwinden. Diese Sicht der Dinge liegt darin begründet, dass der Fortschritt, anders als heutzutage, nicht positiv gesehen wird; vielmehr wird alles Neue dadurch legitimiert, dass es alt sei. Gutes Katastrophenmanagement ist aus dieser Perspektive „durch die Rückkehr zur altüberlieferten Routine gekennzeichnet und keinesfalls durch die Einführung von Neuerungen.“ (BERLEJUNG, *Notlösungen*, 222) Aus historischer Perspektive freilich kann man auch in den antiken Kulturen einen „Fortschritt“ durch die Katastrophe erkennen, wie beispielsweise die Entstehung des biblischen Monotheismus aus der Katastrophe des Exils, der von den Texten selbst allerdings als Rückkehr zu altüberlieferten Traditionen interpretiert wird.

⁷ Christian Weber in der SZ vom 24. Dezember 2009.

den Blick nimmt.⁸ Olaf Briese und Timo Günther konstatieren den gegenwärtigen inflationären Gebrauch des Begriffs in Medien und Wissenschaft und warnen davor, dass er seine Bezeichnungskraft verliert: „Gibt es noch eine begriffliche Zukunft von ‚Katastrophe‘? Wie jedes andere kulturelle System auch, ist Wissenschaft, strukturell gesehen, ein Konkurrenz- und Überbietungsmechanismus. Im Rahmen der Auseinandersetzungen um symbolisches und ökonomisches Kapital beruht dieser nicht zuletzt auf Regeln kultureller Aufmerksamkeitsproduktion. Innerhalb dieser Überbietungsregeln fungierte ‚Katastrophe‘ vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als affektiv aufgeladenes, dramatisierendes öffentlichkeitswirksames Synonym für sich zuspitzende Krisen.“ Es „wurde eine gedanklich-rhetorische Klimax erreicht, die sich weiteren Überbietungen allmählich zu entziehen scheint. Die Apostrophierung von sich wandelnden Bevölkerungsstrukturen, von Klimaveränderungen, von militärischen und sogenannten terroristischen Bedrohungen als ‚Katastrophe‘, als ‚katastrophal‘ oder als ‚katastrophisch‘ dementiert sich zunehmend selbst.“⁹

Im Griechischen trägt das Verb *καταστρέφω* verschiedene Bedeutungen, unter anderem „unterjochen“ und „sterben“, aber es bedeutet vor allem „umwenden“, „umdrehen“ und „umstürzen“. Das Nomen *καταστροφή* zeigt entsprechend den „Umsturz“ und „Wendepunkt“ von Handlungen, Situationen und Ordnungen an. Überblickt man die antiken Quellen, in denen das Wort Verwendung findet, zeigen sich nach Günther drei Bedeutungsdimensionen des Begriffs Katastrophe:

- Katastrophe als letzter Teil eines Dramas (poetologischer Strukturbegriff)
- Katastrophe als Umschlag zum Guten oder Schlechten (dramatischer Veränderungsbegriff)
- Katastrophe als beruhigende Wirkung (intentionaler Wirkbegriff)

Während in der Neuzeit über weite Strecken der poetologische Strukturbegriff von Katastrophe dominierte, ist deutlich, dass im 20. Jahrhundert vor allem der dramatische Veränderungsbegriff Konjunktur feiert – allerdings mit einer entscheidenden Wandlung gegenüber der Antike: Heutzutage hat der Begriff eine ausschließlich pejorative Semantik angenommen. Das gilt für das Griechische nicht. Katastrophen in unserem heutigen pejorativen Sinn werden hier zumeist entweder durch die Nennung konkreter Ereignisse wie beispielsweise Erdbeben (*σεισμός*) oder durch umfassendere Ausdrücke wie *λοιμός και λιμός* („Seuche und Hunger“)¹⁰ bezeichnet. Ein gewisser Abstraktionsgrad wird immerhin durch Termini wie *παθήματα* („Leiden“), *κοινὰ κακά* („gemeinsame Übel“) oder *ἀνήκεστον* („Unheil-

⁸ BRIESE/GÜNTHER, *Katastrophe*.

⁹ BRIESE/GÜNTHER, *Katastrophe*, 193f.

¹⁰ Vgl. PARKER, *Miasma*, 257f; HUBER, *Rituale*, 88f.

bares“)¹¹ gewonnen. Im Hethitischen finden vor allem die Begriffe *ḥenkan-* und *ḥinkan-* („Tod; Seuche“), aber auch *ḥargar-* und *ḥargatar* („Verderben; Vernichtung“) Verwendung,¹² im Hebräischen denke man an קָטַב („Verderben; Seuche“), מַגֵּפָה („Plage; Seuche“) oder מַכָּה („Schlag; Niederlage“), abstrakter קֵץ („Ende; Untergang“) oder שִׁבְר („Zusammenbruch“). Im Akkadischen vergleiche man die Termini *mutānu* („Todesfälle; Seuche“),¹³ *karāšû* („Katastrophe; Vernichtung“)¹⁴ sowie *šahluqtu* („Desaster; Zerstörung“),¹⁵ im Ägyptischen können die Begriffe *jyt* („das Kommende; Unheil“) und *ḥprt* („Ereignis; Zukünftiges“)¹⁶ „katastrophale Konnotationen“ annehmen.¹⁷

Darüber hinaus existieren im Altertum auch willkommene Katastrophen:¹⁸ erstens solche, die den Feind ereilen und zweitens solche, die für die Zukunft erhofft werden. Katastrophen, die den Feind ereilen, können identitätsstiftend wirken und das Fundament für die Erinnerungskultur eines Volkes bilden. In Israel wirkt die in katastrophalen Bildern ausgemalte Rettung am Schilfmeer einheits- und identitätsstiftend, ebenso wie in Griechenland der in Katastrophenbildern ausgemalte Sieg über die Perser.¹⁹ Apokalypsen, die für die Zukunft erhofft werden, offenbaren den nicht anders als katastrophal zu nennenden Untergang der bisherigen, von heillosen irdischen Mächten beherrschten Welt. Im heutigen pejorativen Sinne wird der Begriff Katastrophe schon in der Septuaginta verwendet, um die Zerstörung („Umkehrung“) von Sodom und Gomorra (Gen 13:10; 19:21.25.29; Dtn 29:22; Jes 1:7; 13:19; Jer 49:18; 50:40; Klgl 4:6; Am 4:11; vgl. 2 Petr 2:6) oder von anderen Orten, aber auch die Vernichtung von Personen und Gruppen zu beschreiben (2 Kön 21:13; Esra 6:12; Ijob 12:19; Ps 89:40; Jer 20:16; Jona 3:4; Hag 2:22; Mal 1:4), doch anders als Timo Günther betont, kommen in der Septuaginta auch die übrigen Begriffsnuancen von καταστρέφω zur Sprache (Ri 7:13; 8:17; Ijob 9:5; Dan 11:8; vgl. 2 Tim 2:14). Vor allem ist in der Septuaginta eine wichtige Entwicklungslinie angelegt, die meines Wissens bisher zu wenig bedacht wor-

¹¹ Vgl. MEIER, Terminologie, 50f.

¹² Siehe dazu den Beitrag von Jörg Klinger in diesem Band. Vgl. auch PUHVEL, Dictionary, 296–301 sowie CHD 18 (2010) s.v. *ḥenkan-*.

¹³ Neben CAD 10 s.v. *mutānu* vgl. auch WEIHER, Seuchen, 47–50.

¹⁴ Hinweis von Takayoshi Oshima (Jena) und Jörg Klinger (Berlin).

¹⁵ Siehe dazu den Beitrag von Hans-Peter Schaudig in diesem Band.

¹⁶ Hinweis von Ludwig Morenz (Bonn). Vgl. auch GRUMACH-SHIRUN, Schicksal, 599.

¹⁷ Vgl. dazu MORENZ, Bedeutungsentwicklung.

¹⁸ Vgl. dazu im klassischen Griechenland CHANIOTIS, Erdbeben.

¹⁹ Eine der Rettung am Schilfmeer durchaus ähnliche Rettung erleben die Menschen der Stadt Poteidaia, als die Perser während einer Ebbe nach Pallene marschieren wollen und durch eine plötzliche Flut umkommen; vgl. Hdt 8,129. Diese Rettung stärkt den einheits- und identitätsstiftenden Tempelkult Poseidons in Poteidaia.

den ist: Während der Begriff Katastrophe in den klassischen antiken Quellen nur selten zur Beschreibung von Naturvorgängen verwendet wird,²⁰ beschreibt gerade die Septuaginta die Umkehrung der vorgegebenen natürlichen Ordnung mit dem Verb καταστρέφω (vgl. insbesondere Ijob 12:15; 18:4; 28:9) und weist so den Weg zum Begriff der Naturkatastrophe, der erst ab dem 18. Jahrhundert Verbreitung findet.²¹

Welche Definition von Katastrophe ist aus kulturanthropologischer Sicht sinnvoll und auf die Kulturen der Alten Welt anwendbar? Der Pionier der amerikanischen Katastrophensoziologie, Enrico L. Quarantelli, hat mehrfach die definitorische Vielfalt des wissenschaftlichen Katastrophenbegriffs beklagt.²² Bezeichnet die Katastrophe nun die *Ursache* eines katastrophalen Ereignisses, seine *physischen Wirkungen*, die *Einschätzung* dieser Wirkungen, ihre *sozialen Folgen* oder die *soziale Konstruktion* eines katastrophalen Ereignisses im Bewusstsein der Gesellschaft? Neuere kulturanthropologische Studien versuchen, die unterschiedlichen Sichtweisen der Wissenschaften zu integrieren und sehen die Katastrophe vornehmlich als einen Prozess im Zusammenhang der stets unlöslichen Verschränkung von Natur und Kultur, der zu einem Ereignis in einer verwundbaren Gemeinschaft führt, das essenzielle Grundlagen dieser Gemeinschaft zerstört. Nach den Anthropologen Susanna M. Hoffmann und Anthony Oliver-Smith umfasst der englische Begriff *disaster*, der angesichts der seltenen englischen Verwendung des Wortes *catastrophe* als Synonym für das deutsche *Katastrophe* stehen kann, folgende Sachverhalte: „Disaster is seen as a process leading to an event that involves a combination of a potentially destructive agent from the natural or technological sphere and a population in a socially produced condition of vulnerability. The development of the process and subsequent event produce damage or loss to physical facilities and to major social-organizational components of a community, to the extent that the essential functions of the group are interrupted or destroyed. Individual and group distress and social disorganization of varying severity follow.“²³ Wenn wir diese Erkenntnisse um eine gemäßigte konstruktivistische Perspektive erweitern, gelangen wir zu folgender Begriffsbestim-

²⁰ Vgl. BRIESE/GÜNTHER, *Katastrophe*, 156.

²¹ Vgl. BRIESE/GÜNTHER, *Katastrophe*, 172–175.

²² Vgl. insbesondere QUARANTELLI, *Need*, 43f.

²³ HOFFMANN/OLIVER-SMITH, *Angry Earth*, hier: 4; vgl. auch OLIVER-SMITH, *Theorizing Disasters*. Das deutsche *Desaster* ebenso wie das englische *disaster* sind dem französischen *désastre* entlehnt, das wiederum aus dem italienischen *disastrare* („unter einem ungünstigen Stern geboren sein“) abgeleitet ist, vgl. DUDENREDAKTION, *Herkunftswörterbuch*, 141. Zur ursprünglichen Ableitung des Begriffs aus dem griechischen $\delta\upsilon\sigma\text{-} + \acute{\alpha}\sigma\tau\eta\rho$ („schlechter Stern“) siehe den Beitrag von Angelika Berlejung in diesem Band. Zu weiteren Erörterungen der Definition eines *Desasters* vgl. QUARANTELLI, *Perspectives*; PERRY/QUARANTELLI, *What is a Disaster?*

mung: Als Katastrophe wird von den Menschen ein Prozess im Rahmen der stets unlöslichen Verwicklung von Natur und Kultur bezeichnet, der zu einem Ereignis in einer verwundbaren Gemeinschaft führt, das essenzielle Grundlagen dieser Gemeinschaft zerstört und von ihr als umfassendes Unglück wahrgenommen wird.

Diese gemäßigte konstruktivistische Perspektive ist deswegen wichtig, weil es ohne den Menschen und seine Sicht auf die Dinge keine Katastrophe gibt. Umstürze in der Natur lassen sich nur dann als Katastrophen im heutigen Sinne verstehen, wenn sie den Menschen betreffen. Warum sollte der Berghang des Vesuvs den Vulkanausbruch fürchten? Sandstürme auf dem Jupiter können zwar Ausmaße besitzen, die auf der Erde katastrophale Folgen hätten, sie können aber nicht selbst als Katastrophen bezeichnet werden. Katastrophen treten daher niemals in der Natur, sondern stets in der Kultur auf, auch dann, wenn ihre Ursachen in der Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur liegen.²⁴ Max Frisch formulierte in seiner Erzählung *Der Mensch erscheint im Holozän*: „Katastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt; die Natur kennt keine Katastrophen.“²⁵ Diese Auffassung macht die Katastrophe freilich noch nicht zu etwas Normalem, wie beispielsweise der Soziologe Charles Perrow behauptet.²⁶ Begriffen als reine Änderung der Elemente in der Natur wäre die Katastrophe etwas Normales, allenfalls Ungewöhnliches. Vulkane spucken nun einmal gelegentlich Feuer, Meteoriten schlagen eben auf der Erde ein. Begreift man die Katastrophe hingegen als Kulturkatastrophe, sollten nicht nur die latenten Risikopotentiale der Kultur, sondern auch die Erfahrungen der Menschen mit den Katastrophen bedacht werden. Der Historiker Mischa Meier brachte kürzlich dieses Verhältnis auf den Punkt: „Erst der Mensch macht ein Erdbeben zur Katastrophe, indem er es als solche [!] wahrnimmt, indem er es vor dem Hintergrund spezifischer sozialer und mentaler Rahmenbedingungen deutet und schließlich entsprechend erleidet. Das Erdbeben als solches ist demgegenüber zunächst einmal semantisch neutral; erst bestimmte kulturelle Dispositionen laden es in einer Weise auf, die wir dann als ‚Katastrophe‘ definieren.“²⁷ Aus kultur-anthropologischer Perspektive müssen wir demnach den Erfahrungsgehalt von Katastrophen einbeziehen und eine erfahrungsgesättigte Definition von Katastrophe als einer „Deutekategorie“²⁸ geben. Deshalb lautet der

²⁴ „Accordingly, disasters occur in societies. They do not occur in nature. However, disasters do not originate exclusively in societies, but rather emerge from societal environmental relations and the institutionalized forms those relations take.“ (OLIVER-SMITH, *What is a Disaster?*, 28).

²⁵ FRISCH, *Der Mensch erscheint im Holozän*, 103.

²⁶ Vgl. PERROW, *Normale Katastrophen*.

²⁷ MEIER, *Terminologie*, 45.

²⁸ ANGEL, *Mensch*, 29.

Versuch einer entsprechenden Begriffsbestimmung: Eine Katastrophe ist ein plötzlich eintreffendes, so nicht vorausgesehenes und als kontingent erfahrenes Ende der Welt, wie sie bisher war.²⁹ Sie liegt vor, wenn der Mensch ein Ereignis, ob hausgemacht oder nicht, als ein verhängnisvolles Ende der bisherigen Lebenswelt erfährt.

3. Verhaltensweisen angesichts von Katastrophen

Welche Antworten gibt der Mensch auf das Widerfahrnis der Katastrophe? Die Anthropologin Hoffmann hat am Beispiel des *Oakland firestorm* von 1991 ein kulturanthropologisches Katastrophenschema entwickelt, das in ein Modell zu fassen sucht, wie der Mensch auf eintreffende Katastrophen antwortet.³⁰ Direkt im Anschluss an das Eintreffen der Katastrophe ist der Mensch im physischen Überlebenskampf auf sich allein gestellt und findet sich in einer Situation extremer sozialer Desintegration vor. Jeder versucht, seine eigene Haut zu retten, allerhöchstens noch die der engsten Familienmitglieder. Im Anschluss an den akuten Überlebenskampf tritt eine erste Phase intensiver Hilfsaktivitäten ein. Die bisherigen sozialen Hierarchien und Schranken verschwinden. In der Katastrophe sind alle gleich, die Opfer einer Katastrophe helfen sich gegenseitig, und zwar völlig unabhängig von bisherigen sozialen Animositäten und bevor jegliche Hilfe von außen eintrifft.³¹ Eine gemeinsame, nahezu euphorisch erlebte, kollektive Identität der Überlebenden bildet sich aus: Ein Gefühl der Gruppenzugehörigkeit und Opfer-Mentalität entsteht unter den Überlebenden. Ihr Weltbild, insbesondere hinsichtlich gesellschaftlicher und individueller Sicherheit und Verwundbarkeit, wandelt sich auf unwiederbringliche Weise. In einer zweiten Phase werden Rituale entwickelt, die an die Katastrophe erinnern und das Gemeinschaftsgefühl stärken. Darüber hinaus werden soziale Trennlinien gezogen: Zum einen wird anhand des Schadens festgelegt, wer zu den tatsächlichen Opfern zählt und wer nicht, zum anderen werden die vormaligen sozialen Hierarchien teilweise wieder eingeführt oder neue ausgebildet. Darüber hinaus grenzt man sich mental von einer Außenwelt ab, die nun mit Hilfsgütern vordringt, aber das Trauma der Katastrophe nicht selbst erlebt hat. Stimmen die Bedürfnisse und

²⁹ „Katastrophen sind daher extreme Beispiele für Diskontinuität.“ (CAVALLI, Gedächtnis, 463).

³⁰ Vgl. HOFFMANN, *Worst of Times*. Zu einer soziologischen Typologie des heutigen Gruppenverhaltens bei Katastrophen vgl. QUARANTELLI, Typen.

³¹ Die These von der Gleichheit aller in der Katastrophe wird zwar von der Katastrophensoziologie als Mythos entlarvt (vgl. GEENEN, *Krisen*, 21), doch bezieht sich diese Kritik eher auf spätere Phasen nach der Katastrophe.

Traditionen zwischen Opfern und privaten oder regierungsnahen Helfern nicht überein – und das tun sie selten – geraten die Hilfsgruppen in Konflikt mit der Selbsthilfe der Überlebenden und verstärken deren Abgrenzungsprozess. Häufig wird die Regierung zum Feindbild. Je weiter die Gruppen sich voneinander entfernen, desto eher suchen Außenwelt und Opfergruppe eine Schuld für die Katastrophe beim anderen. In einer dritten Phase beginnt der intensive Wiederaufbau und die kollektive Identität der Überlebenden bricht auseinander. Die vormaligen ökonomischen, sozialen und kulturellen Prinzipien gelangen wieder zur Geltung: Ökonomisches Eigeninteresse und vormalige soziale Hierarchien setzen sich wieder durch und überwiegen gegenüber dem ehemaligen Gemeinschaftsgefühl, die traditionellen Riten treten neben die angesichts der Katastrophe neu eingeführten. Konflikte entstehen über das Monopol der medialen Katastrophen- deutung, also darüber, wer die Katastrophe in der Öffentlichkeit auf welche Weise deuten und auslegen darf. Die vollständige Reintegration der Überlebenden in die Gesamtgesellschaft vollzieht sich. Bis auf wenige und selten durchgeführte Rituale des Gedenkens tritt die Erinnerung an die Katastrophe zurück. Die Welt erscheint entweder wie zuvor oder hat sich nur wenig geändert, auch wenn der Einzelne nur mit einem gewandelten, elementareren Lebens- und Weltbild in der Gesamtgesellschaft wieder aufgehen kann.

Lassen sich diese Erkenntnisse auf die Kulturen der Alten Welt übertragen? Die historischen Quellen gewähren uns kaum Einsichten in die Innenperspektive einer Opfergruppe, die sich von der Perspektive der Gesamtgesellschaft unterscheidet, in der die Katastrophe auftritt. Außerdem ist es unmöglich, Augenzeugenberichte in den Quellen zu finden, die auch nur annähernd mit den Berichten der anthropologischen Feldforschung gleichgesetzt werden können. Den wichtigsten Augenzeugenbericht aus der Antike liefert uns zweifellos der jüngere Plinius in zwei Briefen an Tacitus. Hier berichtet er von den Ereignissen und Erfahrungen seines Onkels wie von eigenen Erfahrungen beim Ausbruch des Vesuv 79 n.Chr. Der zweite Brief des Plinius zeigt, welches die Reaktionen sind, die direkt im Angesicht von Katastrophen auftreten: Die Menschen drängen zur Flucht, die Frauen jammern in Verzweiflung, die Kinder schreien in Hilflosigkeit, die Männer rufen in ihren zielstrebigem Versuchen zu retten, was zu retten ist. Allerdings zeigt sich hier weniger eine historisch korrekte als vielmehr eine literarische und vorurteilsgeprägte Zuordnung von gruppenspezifischen Verhaltensweisen durch den Autor: Angesichts der Katastrophe agieren Frauen und Kinder hilflos, die Männer dagegen in überlegter Zielstrebigkeit.³² Der erste Brief des Plinius bestätigt die kulturanthropo-

³² Plinius lässt das insbesondere an der lateinischen Begrifflichkeit deutlich werden: *ululatus* beschreibt das verzweifelte Geheul der Frauen, *quiritatus* den Hilferuf der

logische Erkenntnis, dass die Katastrophe die Kooperations- und Hilfsbereitschaft unter den Menschen fördert, denn sein Onkel beschließt angesichts der Katastrophe, einer Bekannten zu helfen und nimmt Kurs auf das Katastrophengebiet, in dem er später selbst umkommt.³³ Darüber hinaus sind die am häufigsten bezeugten Verhaltensweisen angesichts von Katastrophen ritueller Art,³⁴ während wir von konkreten Hilfsmaßnahmen aus dem Alten Orient nur vereinzelt,³⁵ vermehrt dagegen erst aus hellenistischer und römischer Zeit erfahren.³⁶ Kultische Notsituationen durch Plünderung oder Zerstörung des Tempels sowie Verschleppung der Gottesbilder werden durch Klage- und Trauerriten beantwortet und sowohl durch die Restauration und Neueinweihung des Tempels als auch durch die Rückführung der verschleppten Gottesbilder oder durch die Verwendung von Ersatzbildern und Ersatzsymbolen gelöst.³⁷ Auch die von den Kulturanthropologen aufgestellte These, dass die Katastrophe einheits- und identitätsstiftend wirkt und die Ausbildung einer kollektiven Identität der Gruppenzugehörigkeit fördert, wird von einigen historischen Quellen bestätigt. Das alte Israel beispielsweise bildet in der Katastrophe des Exils eigene Identitätsmarker wie Monotheismus, Beschneidung und Sabbat aus und grenzt sich nach innen und außen idealiter durch Mischehenverbote ab. Angesichts des Untergangs Jerusalems ermöglicht die Idee kollektiver und generationenübergreifender Schuld eine Identität, welche die eingetroffene Katastrophe zu erklären und auszuhalten vermag: „Der Gedanke generationenübergreifender Schuldverhaftung scheint seinen ‚Sitz im Leben‘ im Zusammenhang ausgreifender Katastrophenerfahrungen zu haben.“³⁸ Die Erinnerung an die Katastrophe wird durch den Gedenktag an die Zerstörung des Tempels auch rituell im kollektiven Gedächtnis verankert und stiftet so Identität im Gedenken an die Katastrophe.³⁹

Kinder und *clamores* das – immer noch zielstrebige – Geschrei der Männer, vgl. SONNABEND, Naturkatastrophen, 15.

³³ Und wer ist der biblische Noach anderes als ein Gerechter, der angesichts der Sintflut die gesamte potentielle Schöpfungswelt in der Arche bewahrt?

³⁴ Siehe dazu ausführlich unten den Abschnitt über Krisen- und Katastrophenrituale.

³⁵ Aus einigen Mari-Briefen wird deutlich, dass einige Dörfer in Seuchenzeiten umgesiedelt wurden, meistens in höher gelegene Gebiete; vgl. BIGGS, *Medicine*, 1922.

³⁶ Hier sind es vor allem die Herrscher, die Katastrophenhilfe zu ihrem Programm erheben, siehe unten zu Mithridates. Antikes Umweltbewusstsein spricht aus Dtn 20:19f.

³⁷ Vgl. dazu ausführlich BERLEJUNG, *Notlösungen*.

³⁸ SCHMID, *Kollektivschuld*, 212.

³⁹ Vgl. zum Gedenken der Katastrophe durch die Gemeinschaft EYRE, *Remembering*.

4. Kontingenz und Sinn in den Weltbildern damals und heute

Um das Verständnis der Katastrophe in den Kulturen des Altertums zu verstehen, müssen wir die Begriffe Kontingenz und Sinn genauer betrachten. Die Kulturen des Altertums haben Weltbilder entwickelt, die Katastrophen auf sinnvolle Weise integrieren. Hier besteht kaum ein Interesse an einer naturwissenschaftlichen Erklärung der Katastrophe – dieses Interesse kommt vereinzelt erst seit der griechischen und dann vor allem in römischer Zeit auf. Fast immer und fast ausschließlich steht die Deutung und Integration der Katastrophe in das vorgegebene Weltbild im Mittelpunkt.

Nach unserem heutigen Verständnis kommt der Katastrophe „an sich“ kein Sinn zu, sie ist sinnlos. Irgendwelche Elemente, ob natürlich oder technologisch verursacht, treten auf und überfallen den Menschen. Nur der glücklich oder unglücklich Überlebende kann sich Gedanken über den Sinn der Katastrophe machen. Er kann nicht anders, als die Katastrophe zu deuten, wenn er an der Orientierungslosigkeit und Sinnlosigkeit der Katastrophe nicht irrewerden will. Das aber ist nichts anderes als Zuschreibung von Sinn angesichts von sinnloser Kontingenz.

Kontingenz bedeutet die *Erfahrung* von Handlungszusammenhängen, die „nicht unseren Absichten gemäß, sondern unausschließbar“ eintreten.⁴⁰ Sinn bezeichnet die *Deutung* von Welt und Geschichte im Schema von Subjektivität.⁴¹ Folgen wir einer gemäßigten konstruktivistischen Perspektive, dann ist die Welt außerhalb des menschlichen Bewusstseins kontingent und Sinn eine subjektive und konstruierte Zuschreibung. Das gilt eigentlich auch für die Katastrophentheorien, in denen der Zufall, dieses chaotische Element, bei der Kalkulierung des Risikos zu bedenken wäre. Nicht alle Katastrophen können durch Risikomanagement bewältigt oder auch nur vorausgesehen werden. Sollte uns ein riesiger Komet treffen, ist das statistisch gesehen *bad luck*, und falls der Yellowstone, der seit langem überfällig ist, ausbrechen sollte, dann erwartet uns wahrscheinlich Schlimmeres als alle vom Menschen verursachten Katastrophen. Beides wären kontingent auftretende Katastrophen, denen kein Sinn zuzuschreiben ist. Konnte Leibniz noch 1710 sinnvollerweise behaupten: „Wir leben in der besten aller möglichen Welten“ und konnte Alexander Pope im Jahre 1733 noch seine Vertrauen erweckende These aufstellen „Whatever is, is right“, so lautet Voltaires sinnenleerte Einsicht nach dem Erdbeben von Lissabon 1755 in den Worten des Candide: „Wenn dies die beste aller möglichen Welten ist, wie sind dann bloß die anderen?“ In der Katastrophe herrscht das Sinnlose über die praxisbewährten und mentalen Sinnwelten, in denen der Mensch sich eingerichtet hat. Die Katastrophe zerstört das moderne

⁴⁰ LÜBBE, Fortschritt, 177.

⁴¹ Vgl. RÜSEN, Sinn, 18.

Weltbild vom Sicherem und Sichergeglaubten. Zwischen Mensch, Tier und Pflanze gibt es angesichts der Kontingenzen des Lebens keinen kategorialen Unterschied. Der Mensch ist wie alle anderen Lebewesen auch ein Wesen, das Kontingenz aushalten und ertragen oder daran zugrundegehen muss. Was also sind Katastrophen anderes als absolute Kontingenz mit umfassenden menschenfeindlichen Folgen?

Ganz anders ist die Perspektive in den sogenannten primitiven Kulturen und in den Kulturen des Altertums. Hier gibt es keine Kontingenz in unserem heutigen Sinne, der blinde Zufall ist als eigenständige Größe, als Teil des Weltbildes, nur selten denk- oder formulierbar – die Begriffe *miqräh*, *αὐτόματον* oder *contingentia* haben keine entscheidende Bedeutung für das antike Weltbild. Der Sinn ist hier keine mentale Konstruktion, sondern eine den Ereignissen und Erfahrungen inhärente Gegebenheit. Kontingenz und Sinn sind – bis auf den hebräischen Ausdruck *miqräh* in 1 Sam 6:9⁴² – eigenbegrifflich meines Wissens weder in den ostsemitischen noch in westsemitischen Sprachen und auch nicht im Ägyptischen vertreten, denn stets sind hinter dem „Zufall“ die Hände der Götter und Dämonen greifbar. Was bedeutet: Kontingenz wird sofort in „Sinn“ verwandelt („Sinn“ eigenbegrifflich mit teleologischen Begriffen wie Absicht, Plan oder Zweck gefasst), die Katastrophe wird in das Weltbild eingeholt, auch wenn dieser Prozess das Weltbild selbst verändern sollte. Diese Möglichkeit der Verarbeitung von Kontingenz wird erschlossen, indem Mensch, Welt und Geschichte Subjektqualität zugesprochen werden. Bei allen Unterschieden in den Weltbildern zwischen den Kulturen des Altertums und bei allen Unterschieden in den historischen Wandlungen dieser Weltbilder ist ihnen ihre wesentliche Struktur und Funktion gemeinsam: Sämtliche Verhältnisbestimmungen werden personalisiert. Das gilt auch für das Eintreten einer Katastrophe, wenn diese auf Absicht und Plan der Götter zurückgeführt wird. Indem die Verhältnisbestimmungen des Menschen zur Welt personalisiert werden, werden sie als Beziehungen verstanden und mit Sinn gefüllt. Ein vollständig in personalen Beziehungen gedachtes und somit sinnträchtiges Weltbild integriert auch noch die schlimmste Katastrophe. Unser heutiges entpersonalisiertes Weltbild dagegen sieht in der Katastrophe nur sinnlose, blindwütige Elemente und Kräfte am Werk und versteht die Katastrophe als „Symbol für das, was unbegreiflich ist“.⁴³ Das Resultat ist ein sinnenleerer Schaden im Weltbild, der kaum zu beheben ist.

⁴² Nur bei *miqräh* in 1 Sam 6:9 wird der Zufall ausdrücklich vom Eingriff der göttlichen Hand getrennt. Zu *miqräh* vgl. MACHINIST, Fate, sowie BACKHAUS, Zeit und Zufall, 390–394. Zum Schicksalsglauben und den Begriffen *heläq* und *gôräl* siehe im Folgenden.

⁴³ VOSS, Formen, 10.

„Die Kultur kann sterben.“ – diese Erkenntnis hatte schon 1897, also lange vor Oswald Spengler, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf formuliert.⁴⁴ Aber es sind nicht notwendigerweise die plötzlich eintretenden Katastrophen, die eine Kultur sterben lassen können, es sind weit häufiger schleichende Prozesse, die im Alltag der Kultur aber nicht als Katastrophe erkannt und benannt werden. Vor allem gilt für die alten Kulturen: Die Katastrophe als plötzlich hereinbrechendes Verhängnis zerstört in den meisten Fällen nicht das Weltbild, wenn die Kultur selbst überlebt, vielmehr wird sie in das gegebene Weltbild integriert und verändert es allenfalls. Der Monotheismus Israels ist eine Antwort auf das babylonische Exil und entfaltet das vorgegebene Gottes- und Weltbild zu etwas Neuem, stellt aber keinen radikalen Bruch dar.⁴⁵ Weil das kulturelle und religiöse Weltbild der alten Kulturen eine „Umwelt“ (im Sinne Niklas Luhmanns) kennt, ist die Katastrophe auch noch systemtheoretisch einholbar: Die antiken Weltbilder konstruieren eine Außenwelt, die zur Zeit gerne, wenn auch nicht ohne Probleme, mit dem griechischen Begriff Chaos bezeichnet wird. Dieses Chaos, das als Katastrophe jederzeit in die Lebenswelt hereinbrechen kann, zeichnet sich jedoch nicht durch eine Überfülle an Komplexität aus, es hat auch kein blindwütiges, unpersönliches Antlitz, sondern wird beispielsweise ägyptisch als Isfet oder Seth in seiner Komplexität reduziert und in Beziehungen eingefangen. Selbst hinter dem „Schicksal“, das eigenbegrifflich beispielsweise unter den Bezeichnungen ägyptisch *šꜣꜣw* oder *šꜣꜣt*,⁴⁶ sumerisch *nam.tar* und akkadisch *šimtu*,⁴⁷ hebräisch *ḥelāq* oder *gōrāl*,⁴⁸ griechisch *moira* oder lateinisch *fatum* daherkommt, stehen letztlich personhaft gedachte Wesen wie beispielsweise in Ägypten Schaj, die Hathoren oder Isis,⁴⁹ in Mesopotamien Namtar,⁵⁰ in Israel Adonai,⁵¹ in

⁴⁴ „Die Kultur kann sterben, denn sie ist mindestens einmal gestorben. Der Schakal heult in Ephesos, wo Heraklit und Paulus gepredigt hatten; in den Marmorhallen von hundert kleinasiatischen Städten wuchern die Dornen und kauern nur vereinzelt verkümmerte Barbaren; Wüstensand wirbelt über dem Göttergarten Kyrenes.“ (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Weltperioden*, 123); vgl. dazu WIORA, *Kultur*; KONERSMANN, *Kulturphilosophie*, 69.

⁴⁵ Die Unheilsprophetie ist letztendlich konservativ: Indem sie der tatsächlichen Welt, wie sie nicht sein soll, den Untergang ansagt, legitimiert sie das von ihnen bevorzugte, an alten Traditionen anknüpfende Gottes- und Weltbild.

⁴⁶ Vgl. MORENZ/MÜLLER, *Rolle des Schicksals*; GRUMACH-SHIRUN, *Schai*; DIES., *Schicksal*.

⁴⁷ Vgl. LAWSON, *Fate*; LÄMMERHIRT/ZGOLL, *Schicksal*.

⁴⁸ Vgl. NEUMANN, *Schicksal*. Zu *miqrāh* siehe oben in diesem Kapitel.

⁴⁹ Zu den Hathoren vgl. insbesondere das Märchen vom verwunschenen Prinzen sowie das Zweibrüdermärchen. Zu Isis als Schicksalsgöttin in hellenistischer Zeit vgl. STERNBERG-EL HOTABI, „Ich besiege das Schicksal“.

⁵⁰ Vgl. auch den in assyrischen Tempeln verehrten Schicksalsgott *ḫŠimāti*; dazu LÄMMERHIRT/ZGOLL, *Schicksal*, 148 (Lit.).

Griechenland Tyche oder in Rom Fortuna. Erst recht werden konkrete Wirkungen des Chaotischen personal gedacht: Poseidon erschüttert die Erde und löst Flutkatastrophen aus, Zeus bewirkt Ungewitter und Apollon sendet die Pest.⁵² Die Rückführung des zumeist äußerst komplexen katastrophalen Ereignisses auf wenige, personal gedachte Ursachen stellt eine Reduktion von Komplexität dar, die Verstehen ermöglicht und Sinn schafft. Die Kulturen des Altertums haben die Ambivalenz des Lebens nicht ausgeblendet, sondern auf personale Ursachen zurückgeführt und in ihre Weltbilder integriert. Die stets berücksichtigte Ambivalenz macht diese Weltbilder zu enttäuschungsgefassten Weltbildern. Indem das Ambivalente selbst noch in seinen möglicherweise zerstörerischen und katastrophalen Folgen Teil des Weltbildes ist, stehen die Menschen ihrem Weltbild mit enttäuschungsgefassten Erwartungen und relativ hoher Frustrationstoleranz gegenüber. Die Katastrophe ist zwar unerwünscht, aber prinzipiell erwartbar. Die Kulturanthropologie muss deshalb der neuzeitlichen Definition des Menschen als eines Wesens, das wie alle anderen Lebewesen auch in einer sinnlosen Welt Kontingenzen aushalten und ertragen oder daran zugrundegehen muss, die folgende entgegenhalten: Der Mensch ist das Wesen, das durch Weltbilder, die der Ambivalenz einen festen Platz einräumen, Kontingenzen – auch die Kontingenzen der Katastrophe – kulturell verarbeiten kann.

Ein Weltbild, das der Ambivalenz einen festen Platz einräumt, hält Hintertüren bereit, durch welche Verarbeitungsstrategien die Bühne betreten. Auf drei *Medien* möchte ich im Folgenden kurz eingehen, in denen verschiedene Strategien zur Verarbeitung einer Katastrophe beobachtet werden können: auf das sprachliche Medium der Erzählung, sei diese nun historisch oder mythisch, auf die bildliche Kunst und auf die Welt der Rituale. Als *Strategien* der Verarbeitung kommen dabei das Ästhetisieren, das Moralisieren, das Pädagogisieren und das Erzeugen von Performanz zur Anwendung.

⁵¹ „Wie im alttestamentlichen Bereich überhaupt heißt es auch bei unserer Proverbien-sammlung vom Menschen unter dem Schicksal vom Menschen unter Jahwe reden. [...] Das kann dann am Beispiel des Losorakels appliziert werden: Wenn Menschen das Orakel schütteln [...] gehen sie ja von der Voraussetzung aus, daß der Entscheid nicht von ihnen, sondern von Jahwe kommt, [Spr] 16,33; vgl. 18,18.“ (KAISER, Mensch, 76–78).

⁵² Teilweise bereuen die Götter sogar ihre Katastrophen, so wenn im *Gilgamesch* die verzweifelte Göttin Belet-ili die Schuld an der Sintflut bei sich selbst sucht (Gilg. XI 114–127), wenn Erra die annähernd vollständige Vernichtung der Menschen bedauert (Erra-Epos V), wenn Re die vollständige Vernichtung des Menschengeschlechts gerade noch wieder abwendet (Vernichtung des Menschengeschlechts 61–91) oder wenn die Götter nach Martial den Ausbruch des Vesuv bereuen (Epigramm 4,44). Vgl. zu den mythischen Bildern von Naturkatastrophen in Griechenland BREDOW, Bilder.

5. Zur Ästhetik der Katastrophe

Eine wesentliche, geradezu fundamentale Einsicht in das Verständnis der Katastrophe aus der Perspektive der Kulturen des Altertums gewinnen wir, wenn wir phänomenologisch den Begriff des Wunders neben den der Katastrophe stellen. Das Wunder ist dem Verständnis des Altertums nach ja kein Ereignis, das die Naturgesetze durchbricht. Dies ist vielmehr das neuzeitliche Verständnis des Wunders, das auf der Einsicht in eherner Naturgesetze beruht und das Wunder als das Durchbrechen eben dieser Naturgesetze versteht. Nach dem Verständnis des Alten Israel sind Wunder Handlungen und Zeichen Gottes, die erstaunlich und furchterregend sind.⁵³ Die erstaunlichen Dinge (נפלאות) sind eben auch furchterregende Dinge (נוראות). Der Schrecken gehört zur Phänomenologie der Katastrophe ebenso wie zu der des Wunders. So wie die erstaunlichen und furchterregenden Dinge ein rettendes Wunder für die einen darstellen, können sie gleichzeitig katastrophale Folgen für die anderen haben, wofür die Rettung am Schilfmeer ein einleuchtendes Beispiel ist. Insofern also die Katastrophen in den Kulturen der Antike hauptsächlich auf Handlungen der Götter zurückgehen, liegen Katastrophe und Wunder nicht weit auseinander. Deshalb gilt für das Weltbild der Alten Kulturen: Bei der Katastrophe handelt es sich um eine Kontingenz, die wie das Wunder plötzlich eintritt, auf übernatürliche personale Ursachen zurückgeführt wird und der man mit Furcht und Zittern gegenübersteht.

Uns allen ist spätestens seit der Romantik offenbar, dass es eine Ästhetik des Bösen, eine Ästhetik des Schreckens und somit auch eine Ästhetik der Katastrophe gibt,⁵⁴ so sehr den Betroffenen eine solche Ästhetisierung verständlicherweise auch zuwider sein möge. Das Darstellen und Erzählen der Katastrophe erfolgt naturgemäß niemals durch die Unglücklichen, die eine Katastrophe nicht überstehen, und nur sehr selten durch die glücklich oder unglücklich Überlebenden. Von den Betroffenen, die Glaube, Weltbild und Kultur durch eine Katastrophe vollständig verlieren, hören und lesen wir in den Quellen kaum. Es sind in der Regel die Anderen oder die nur am Rande und indirekt Betroffenen, die aus der Entfernung die Katastrophe ästhetisch überhöhen. In der Antike wird seit Lukrez (*De rerum natura* 2,1–4) vom „Schiffbruch mit Zuschauer“ gesprochen (*Abb. 1*).

⁵³ Vgl. beispielsweise SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Wunder, 1134.

⁵⁴ Vgl. beispielsweise PRAZ, Liebe, Tod und Teufel; BOHRER, Ästhetik des Schreckens; FRÖMMING, Naturkatastrophen, 162–169; neuerdings ALT, Ästhetik des Bösen. Zur Ästhetik des Todes im Alten Testament vgl. KRIEG, Todesbilder, 629–635; zur Ästhetik der Ruine im Rahmen der Katastrophentheorien des 19. Jahrhunderts vgl. FELFE, Ruinenbilder.

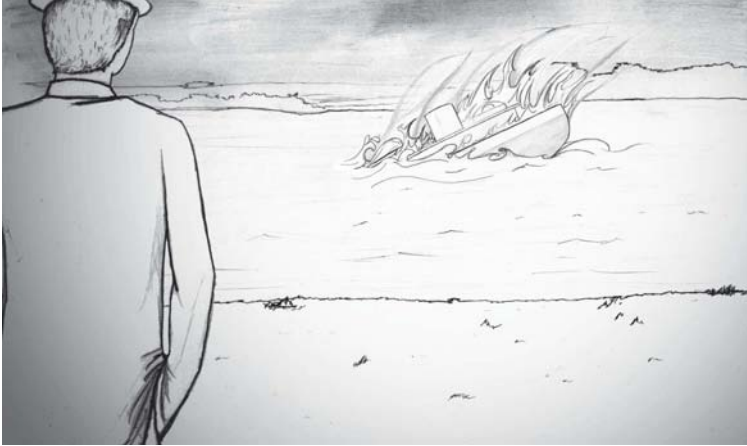


Abb. 1: Gerrit Preuß, *Schiffbruch mit Zuschauer*, 2010

Lukrez bezieht das Verhältnis zwischen Schiffbruch und Zuschauer zwar vor allem auf dasjenige zwischen Philosoph und Wirklichkeit,⁵⁵ doch auch für den antiken Tragödienschreiber, ja überhaupt für den Erzähler der Katastrophe in den alten Kulturen gilt: Der Zuschauer betrachtet vom sicheren Ufer die Katastrophe und erhebt sie zum Erhabenen. Die Erzählung, auch die Erzählung des Schrecklichen, erlaubt es, die Katastrophe in einen Zusammenhang zu integrieren, der das eigentlich Unsagbare erzählbar werden lässt und das eigentlich nicht Integrierbare in eine zeitliche Sequenz von erzählten Ereignissen einbetten kann. „Wenn wir das Schreckliche ins Wort aufnehmen, konzedieren wir ihm einen Minimalhorizont von Sinn, eröffnen ihm Spielraum ins Allgemeine hinein, an dem noch anderes teilhat, gewähren ihm damit Vergleichbarkeit und Graduierung; das Übermäßige, das uns niederschlagen schien, bekommt den Raster unseres Maßsystems, wird zum Canvas für ein Gemälde, das, je länger, je farbenprächtiger, mit Rahmen und Titel in der imaginären Galerie der historischen Ereignisse aufgehängt wird.“⁵⁶ In den alten Kulturen gibt es deshalb keine „katastrophische Krise“ im Sinne von Jörn Rüsen, die sich der historischen Sinnbildung vollkommen entzieht.⁵⁷ Vielmehr gilt auch hier:

⁵⁵ Vgl. dazu BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer*, 31.

⁵⁶ HEBBEKER, *Sprachlosigkeit*, 9.

⁵⁷ RÜSEN, *Zeit*, 152ff. Rüsen versteht vor allem die Shoa als seine solche Krise. Tatsächlich kann auch die Katastrophe als Krise bezeichnet werden: „Unter einer extremen kollektiven Krise verstehe ich die öffentliche Wahrnehmung einer plötzlich in Erscheinung tretenden gravierenden Problemsituation oder -entwicklung, die mit den üblichen Problemlösungstechnik[en] nicht bewältigt werden kann und auf allen gesellschaftlichen Ebenen der Bearbeitung bedarf.“ (GEENEN, *Krisen*, 5) Zur Unterscheidung zwischen Katastrophe und Krise siehe unten Anmerkung 85.

Die „Fähigkeit der Kohäsionsherstellung“⁵⁸ ist eine notwendige Voraussetzung jeden Erzählens, auch des Erzählens einer Katastrophe. Selbst das stotternde und traumatisierte Erzählen lässt die Brüche des Seins und Werdens im Rahmen einer erzählten Kohäsion mit Anfang und Ende erscheinen und transformiert „die irrationale Kontingenz in eine geregelte, bedeutsame, intelligible Kontingenz.“⁵⁹ Das Erzählen der Katastrophe „setzt Kontingenz in eine narrative Ordnung von Zeitsequenzen, innerhalb deren sie Sinn und Bedeutung gewinnen, und mit diesem Sinn und dieser Bedeutung kann das menschliche Handeln auch und gerade angesichts des kontingenten Geschehens in einem kulturellen Orientierungsrahmen geschehen, in dem die Zeit ‚in Ordnung‘ ist.“⁶⁰ Lösen die olympischen Götterkämpfe Naturkatastrophen aus, öffnen sich auf göttliche Anordnung hin die Schleusen des Himmels zur Sintflut, werden poetisch wundervolle Klagen über den Untergang sumerischer Städte und Jerusalems gedichtet, beschreibt Jeremia 4:23–28 die Rücknahme der Schöpfung⁶¹ in einer Sprache, die ebenso schön ist wie der Schöpfungsbericht selbst, dann liegen hier schriftstellerische Ästhetisierungen des Schrecklichen vor, welche die am Ufer Stehenden in ihr kollektives Gedächtnis integrieren und auf diese Weise einholen. Selbst die direkt Betroffenen der Katastrophe formulieren in der Regel aus späterer, sicherer Distanz: Die Heils- und Unheilsworte eines Deuterjesaja und Ezechiel schreibt man kaum auf der Flucht, sondern in den sicheren Häfen Babylons. Katastrophen werden vielfach auch für ätiologische Zwecke in schöne Erzählungen integriert: Der Mythos von der Himmelskuh erklärt die Trennung zwischen Himmel und Erde, Göttern und Menschen durch Katastrophen. Die Sage vom Untergang von Sodom und Gomorrha dient dazu, die Salzkristalle am Toten Meer zu erklären.

Die Ästhetisierung der Katastrophe findet sich nicht nur im Literarischen, sondern auch im Ikonographischen. Die „Erzählung“ des Bildes verleiht dem Schrecklichen Ästhetik und Bedeutung über die Katastrophe hinaus. Wenn Max Imdahl über die „Leistung ikonischer Sinndichte“ schreibt und erklärt: „Die künstlerische Bewältigung der sichtbaren Welt ist die Überführung des Zufälligen, Kontingenten in ein Notwendiges, sie ist grundsätzlich eine Form von Kontingenzbewältigung.“⁶² dann gilt dies beispielsweise auch für die altägyptische Darstellung der Hungernden am

⁵⁸ STRAUB, *Geschichten erzählen*, 110.

⁵⁹ RICEUR, *Zufall und Vernunft*, 14.

⁶⁰ RÜSEN, *Zeit*, 150.

⁶¹ Siehe dazu den Beitrag von Bernd Janowski in diesem Band.

⁶² IMDAHL, *Reflexion*, 17. Zur Malerei von Naturkatastrophen in der Neuzeit vgl. WEBER, *Elementarereignis*; zur Darstellung von Katastrophen im Fernsehen vgl. KIRCHMANN, *Erschütterungen*.

Aufgang zur Unas-Pyramide (Abb. 2).⁶³ Der Schrecken der Hungersnot wird hier realistisch und detailgetreu wiedergegeben, aber durch die Integration in die Herrschaftszeit des Unas seiner Willkür entzogen: Zum einen sind unter der Szene Königsschreiber benannt, die sich der Hungernenden angenommen haben. Zum anderen erscheinen die Hungernden neben all den positiven Darstellungen, welche die Herrschaftszeit des Unas rühmen: Ackerbauszenen, Jagdszenen, Kampfszenen oder Transport-szenen. Die Darstellung der Katastrophe und ihre Integration in eine übergreifende Ordnung nimmt ihr die isolierte und willkürliche Kontin-genz. „Schön sind die Stätten des Unas.“ (*Nfr-swt-Wnjs*)



Abb. 2: Hungerrelief am Aufgang zur Unas-Pyramide

6. Risiko und Gefahr – Politisierung und Moralisierung der Katastrophe

In der neueren soziologischen Katastrophentheorie hat der Begriff des Risikos neben dem der Gefahr Konjunktur. Gerade in der soziologischen Katastrophentheorie werden quantitative Modelle zum „Risikomanagement“ angesichts drohender Katastrophen entwickelt. Die Soziologie gewinnt hier – wie Luhmann konstatiert – „nach dem Abflauen der antikapitalistischen Voreingenommenheit eine neue Gelegenheit, ihre alte Rolle

⁶³ Vgl. DRIOTON, *Famine*; HASSAN, *Causeway*; SCHOTT, *Hungersnotrelief*. Vgl. nun auch die Darstellung hungernder Beduinen vom Aufweg des Pyramidentempels von Sahure (Hinweis von Joachim F. Quack; vgl. HAWASS/VERNER, *Blocks*, Abb. 2a und Tafel 55b). Vgl. insbesondere zu Hungersnöten in der Ersten Zwischenzeit jetzt auch ausführlich MORENZ, *Zeit der Regionen*, 531–578 sowie seinen Beitrag in diesem Band.

mit neuem Inhalt zu füllen, nämlich die Gesellschaft zu alarmieren.“⁶⁴ Auch in die kulturanthropologische Katastrophentheorie hat der Begriff Einzug gehalten. Mary Douglas und Aaron Wildavsky zeigen in ihrem Buch *Risk and Culture*, wie die moralischen und politischen Perspektiven sowie die sozialen Institutionen einer jeden Kultur natürliche und technologische Risiken überhaupt erst als Risiken erwählen und kollektiv konstruieren: Risiken sind nicht nur rechnerisch kalkulierbare Fakten, sondern eine den sozialen Institutionen und kulturellen Mentalitäten entsprechende Denkform – „a way of thinking, and a highly artificial contrivance at that“.⁶⁵ In den sogenannten primitiven Kulturen werden Naturkatastrophen auf moralisches Fehlverhalten zurückgeführt.⁶⁶ Was wir unter „Natur“ verstehen, ist im Altertum selbst Teil der Beziehungsformen, welche die Kultur konstituieren, so dass jede Katastrophe schuldhaftes Verhalten anzeigt. Auf diese Weise werden die moralischen, politischen und sozialen Grundlagen der Kultur angesichts von Gefährdungen und Katastrophen gerade nicht in Frage gestellt, sondern legitimiert: Die Zuweisung von Verantwortung und Schuld für Katastrophen gehört zur Strategie der Legitimation spezifischer Lebensformen und Werte.⁶⁷

Neben der Ästhetisierung der Katastrophe durch das Erzählen im Literarischen und Ikonographischen gibt es daher in den alten Kulturen auch eine Politisierung und Moralisierung der Katastrophe: Die Absicht der neuassyrischen Darstellung von Kriegskatastrophen⁶⁸ dient der politischen Legitimation: Wenn die Assyrer ihren Sieg über die Feinde durch die Schrecken des Krieges festhalten, so führen sie jedem potentiell Aufstän-

⁶⁴ LUHMANN, Soziologie, 13.

⁶⁵ DOUGLAS, *Risk and Blame*, 46. Deshalb kann beispielsweise PAINE, *No-Risk Thesis*, die in manchen Kulturen vorherrschende Mentalität untersuchen, Risiken angesichts von Gefahren zu verleugnen.

⁶⁶ „For all other peoples before us, the idea of nature was a social and political creation; every disaster was freighted with meaning, every small misfortune pointed the finger of blame.“ (DOUGLAS/WILDAVSKY, *Risk and Culture*, 8).

⁶⁷ „Attribution of responsibility for natural disasters is a normal strategy for protecting a particular set of values belonging to a particular way of life.“ (DOUGLAS/WILDAVSKY, *Risk and Culture*, 8).

⁶⁸ Kriege stellen eine Katastrophe für viele Menschen dar. Insbesondere bei Belagerungen fliehen die Menschen in die Städte, so dass die Bevölkerungsdichte, gepaart mit Unterernährung, Stress, verschmutztem (Ab-)Wasser und schlechter Hygiene, das Seuchenrisiko erheblich erhöht, vgl. MARTINEZ, *Epidemic Disease*, 418f. Im *Erra*-Epos wird dies erzählerisch ausgeführt: Während die anfänglichen Katastrophenschilderungen auf eine Seuche verweisen, so gehen sie in der weiteren Erzählung in Kriegsschilderungen durch Aufstände und Nomadeneinfälle über; vgl. WEIHER, *Seuchen*, 53. Zu kultischen und rituellen Antworten auf Kriegskatastrophen im Alten Orient vgl. BERLEJUNG, *Notlösungen*.

digen die Katastrophe vor Augen, in die sein Aufstand führen muss (Abb. 3).⁶⁹

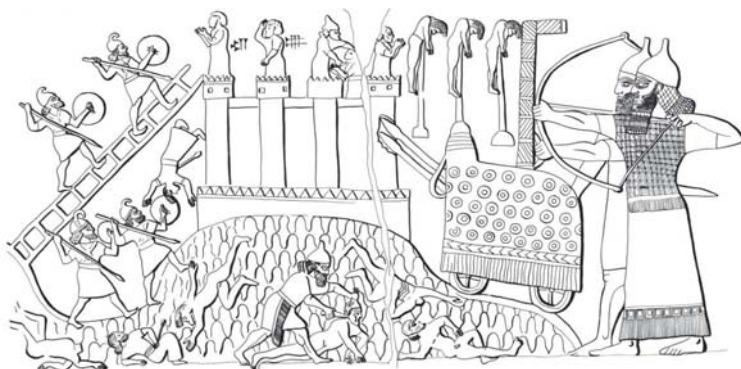


Abb. 3: Kriegsrelief Tiglat-Pileasers III. aus Nimrud

Das Relief Tiglat-Pileasers III. aus Nimrud zeigt auf paradigmatische Weise die Katastrophe des Feindes,⁷⁰ indem dieser als besiegter, geschänderter und feminisierter (das heißt jammernder und jämmerlicher) Feind dargestellt wird.⁷¹ Die eigene Politik wird legitimiert und dem Aufständischen wird das Risiko vor Augen gehalten, auf das er sich einlässt. Das in neuassyrischer Zeit ausgefeilte *How to do things with icons – especially with disaster-icons* – dient der propagandistischen Selbstinszenierung. Auch das in vielen Fällen vorherrschende Verständnis der Katastrophe als göttliche Strafe kann seinen moralischen und religiösen Impetus in den Erzählungen über die Katastrophe von Akkad oder Jerusalem nicht verleugnen. Altorientalische und biblische Vasallenverträge stellen in Form von Flüchen Katastrophen verschiedenster Art bei Vertragsbruch in Aussicht.⁷² Die Aussicht auf die Katastrophe sichert hier im Rahmen einer politischen Theologie die Einhaltung des Vertrags. In der altägyptischen Kultur dienen die sogenannten Zwischenzeiten literarisch als Kontrastfolie, auf die mit Hilfe der Topoi von der verkehrten Welt⁷³ alle möglichen heillosen Zustände projiziert werden, um die eigenen gesellschaftlichen Grundwerte, die „Leitlinien des Landes“, wie es in den altägyptischen *Mahnworten* heißt

⁶⁹ BARNETT, Palastreliefs, Abb. 40f; KEEL, Bildsymbolik, Abb. 132. Dieses Bild mag nur beispielhaft für die vielen neuassyrischen Reliefs stehen, in denen der Sieg über die Feinde, insbesondere über Aufständische, gezeigt wird.

⁷⁰ Auf den assyrischen Reliefs werden paradigmatisch stets drei oder sechs Gepfährte dargestellt; vgl. BERLEJUNG, Bilder, 217.

⁷¹ Vgl. BERLEJUNG, Bilder, 234f.

⁷² Vgl. dazu STEYMANS, Deuteronomium 28; PODELLA, Notzeit-Mythologem; KOCH, Vertrag.

⁷³ Zu diesem Topos siehe ausführlich den Beitrag von Paul A. Kruger in diesem Band.

(*sšm.w n t3*, Adm. 15,1), diesen Katastrophen gegenüberzustellen und so zu legitimieren.

Der vor allem in der soziologischen, aber auch kulturanthropologischen Katastrophentheorie beheimatete Begriff des Risikos ist meines Erachtens auf die Antike allerdings nur bedingt anwendbar. Luhmann unterscheidet streng zwischen dem Begriff des Risikos und dem der Gefahr.⁷⁴ Ein Risiko wird kalkuliert in einem Entscheidungsprozess angesichts von Alternativen, einer Gefahr ist man in bestimmten Situationen ausgesetzt. „Üblicherweise spricht man von Risiko immer dann, wenn ein möglicher Schaden um eines Vorteils willen in Kauf genommen wird.“⁷⁵ Die Kulturen der Alten Welt sind jedoch risikoavers; sie nehmen ihrem Selbstverständnis nach kein wie auch immer kalkulierbares Risiko in Kauf, sondern wollen jedes Risiko vermeiden und handeln sicherheitsorientiert angesichts von Gefahren und Gefährdungen. Kann das Risiko tatsächlich katastrophale Folgen haben, wie oben behauptet wurde? Ich möchte zu bedenken geben, dass eine Katastrophe ein Ereignis ist, das „so nicht vorausgesehen wurde.“⁷⁶ Kalkuliert man jedoch ein Risiko, dann bedenkt man auch den möglichen Schaden und kalkuliert die Möglichkeiten, wie die Würfel fallen könnten. Um es in ähnlichen Worten wie Klaus Japp⁷⁷ zu sagen: Beim Risiko liegt spezifisches Nichtwissen, eben kalkulierbares und zu kalkulierendes Abwägen über Risiken vor, auf die man sich einlassen kann, während die Katastrophe immer auf unspezifisches Nichtwissen und offene Kontingenz von Gefahren verweist, auf die sich niemand einlassen möchte. Nur wenn der Begriff Risiko nicht im spezifischen Sinne die kalkulierte Wahrscheinlichkeit des Eintretens eines unerwünschten Ereignisses angesichts von Gefahren bezeichnet,⁷⁸ sondern die kulturelle Sensibilität für die Gefährdungen angesichts von Gefahren,⁷⁹ lässt er sich übergreifend auf die Kulturen der Alten Welt anwenden.

⁷⁴ LUHMANN, Risiko und Gefahr; DERS., Soziologie, 28–40. Die Rolle des Bösen spielt nach Luhmann heutzutage das Risiko, während es früher die Hexerei gewesen sei, vgl. EBD. 2.

⁷⁵ LUHMANN, Risiko und Gefahr, 135.

⁷⁶ GEENEN, Krisen, 7.

⁷⁷ JAPP, Katastrophe, 82f.

⁷⁸ WALTER, Katastrophen, 15f macht die Differenz zwischen Risiko und Gefahr anhand der englischen Begriffe *risk* und *hazard* deutlich: „Ob man den Ozean auf einem Schiff oder in einem Boot überquert, der *hazard* zu ertrinken ist in beiden Fällen der gleiche, doch das Risiko (d.h. die Wahrscheinlichkeit, dass dies auch geschieht) im zweiten Fall merklich größer.“ (16)

⁷⁹ „Risk we construct ourselves, danger is ‘out there.’“ (PAINE, No-Risk Thesis, 68) Douglas ist der Ansicht, dass der Begriff des Risikos durch den Begriff der Gefahr ersetzt werden könne (vgl. DOUGLAS, Risk and Blame, 46). Zum Begriff der Gefahr in der soziologischen Katastrophentheorie vgl. etwa STALLINGS, Disaster-Studien, 36f.

Die alten Kulturen verfügen keinesfalls über eine resignativ-fatalistische Mentalität, der eine moderne sicherheitsorientierte gegenübergestellt werden könnte.⁸⁰ Gefahren, die mit umfassenden katastrophalen Folgen die Gemeinschaft bedrohen (und deren Ursachen nicht außerhalb der Gemeinschaft, sondern in ihr selbst zu finden sind!), werden durch die Präventionsmechanismen der Vorzeichenwissenschaft als solche erkennbar und vermeidbar. Sowohl das Erkennen als auch das Vermeiden der Gefahr erfolgt über das Vorsorgeprinzip der Rituale. Ulrich Beck sieht die moderne Risikogesellschaft durch den Mangel gekennzeichnet, Katastrophen nicht mehr (wie in Antike und Mittelalter) auf externe Ursachen zurückführen zu können, sondern sie auf vom Menschen verursachte Risiken zurückführen zu müssen.⁸¹ Aber: Auch die Strafe der Götter geht in den alten Kulturen auf menschliches Fehlverhalten zurück, das erkannt, vermieden und behoben werden will. Man interessiert sich zwar weniger für hausgemachte technologische Risiken und für die „Vergesellschaftung der Naturzerstörungen“⁸² im biochemischen und sozioökonomischen Sinne, aber nichtsdestoweniger für hausgemachte moralische und religiöse Gefahren und somit durchaus für eine entsprechende „Sozialisierung der Naturzerstörungen“. Bestanden die Gefahren voreinst in der Vernachlässigung von Riten, in Blutschuld und Inzest, so heuer die Risiken für Katastrophen in Umweltverschmutzung, Kulturkampf und Ressourcenwettbewerb.

7. Die performative Kraft von Krisen- und Katastrophenritualen

Moderne soziologische Katastrophentheorien lehnen die Vorstellung von Naturkatastrophen ab und weisen mit ihrer Betonung von Kulturkatastrophen auf die Risiken und Gefahren hin, die den Gesellschaften als Bedrohungspotentiale inhärent sind. Sie schlagen zum Teil auch Lösungen vor, um diese inhärenten Bedrohungspotentiale zu beheben. Auf ähnliche Weise gehen die altorientalischen Omen- und Ritualexperthen vor: Auch sie begreifen die drohende Katastrophe nicht als reines Naturphänomen, sondern stets als Kulturphänomen, das erst aus der Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur entsteht. In einem ersten Schritt weisen die Omenexperten auf drohende Katastrophen hin, die aus der Natur beziehungsweise von den Göttern drohen. In einem zweiten Schritt weisen die Omenexperten auf die – in unserem Sinne – kulturellen Ursachen der drohenden Katastrophe hin: Erst menschliches Fehlverhalten führt zu Naturkatastrophen. Auch in dem Fall, dass Katastrophen schon eingetreten sind, müssen

⁸⁰ Zur Kritik an dieser Sicht vgl. WALTER, *Katastrophen*, 21f.

⁸¹ Vgl. BECK, *Risikogesellschaft*.

⁸² BECK, *Risikogesellschaft*, 10.

Rituale zu einer Erkenntnis über die „kulturelle“ Ursache der Katastrophe führen. Schließlich führen die Ritualexperthen in einem dritten Schritt Rituale durch, welche die Katastrophe abwenden sollen.

Rituale sind Teil der „Kontingenzbewältigungspraxis“⁸³ von Katastrophen. Es ist die Welt der Rituale, in welche die Katastrophen vor allem integriert werden. Was helfen Rituale angesichts von Katastrophen? Peter Sloterdijk hat in seinem Aufsatz *Das Zeug zur Macht* vom gekonnten Nichtkönnen gesprochen und die These aufgestellt, dass alles, was nicht in der Macht des Menschen liege, „im Schutz von Ritualen mehr oder weniger routiniert“ überstanden werden kann: „Nehmen Sie an, die Sintflut fällt unter Blitz und Donner vom Himmel auf Ihr Blätterdach, dann können Sie, wenn sich das Unwetter überhaupt überstehen lässt, es besser überstehen, wenn Sie ein Lied für den Wettergott rezitieren. Es ist nicht wichtig, dass Sie selber Wetter machen können – auch die modernen Kompetenzen reichen noch nicht ganz bis dorthin –, sondern dass Sie eine Technik kennen, bei schlechtem Wetter in Form zu bleiben; es muss in ihrer Kompetenz liegen, auch dann etwas tun zu können, wenn man ansonsten nichts tun kann. Nur wer weiß, was man tut, wenn nichts zu machen ist, verfügt über hinreichend effiziente weiterlaufende Lebensspiele, die ihm dabei helfen, nicht in auflösende Panik oder seelentötende Starre zu verfallen.“⁸⁴ Steht der Mensch der plötzlich einfallenden Katastrophe anfangs ohnmächtig und angsterfüllt gegenüber, so ermöglichen gesellschaftliche Krisenrituale⁸⁵ Angstbewältigung⁸⁶ durch einen erneuten Kompetenzgewinn.

Dieser rituelle Kompetenzgewinn angesichts von Katastrophen erfolgt im Alten Orient im Wesentlichen in drei Schritten. Rituellem Kompetenz-

⁸³ LÜBBE, Fortschritt, 177.

⁸⁴ SLOTERDIJK, *Macht*, 145f. Vgl. auch LÜBBE, Fortschritt, 179: „Religiöse Praxis als Praxis der Kontingenzbewältigung stabilisiert angesichts der absoluten Differenz zwischen dem, dessen wir mächtig sind, und dem, dessen wir nicht mächtig sind, und sie stabilisiert überdies angesichts fortdauernder Unsicherheit über den Grenzlinienverlauf.“

⁸⁵ Zum Phänomen des Krisenrituals im Alten Orient vgl. SALLABERGER, *Ritual*, 427. Rein begrifflich gilt es, idealtypisch zwischen einer Katastrophe und einer Krise zu unterscheiden. Die Katastrophe hat etwas Endgültiges und Entschiedenes, bei der Krise ist noch nichts entschieden: Anders als die erfahrungsmäßig plötzlich eintretende Katastrophe ist die Krise gewachsen, wächst weiter, und der Ausgang aus dem krisenhaften Zustand ist noch offen. Erst das Ende zeigt, ob es katastrophal oder glücklich ist. Doch was für die Katastrophe gilt, gilt auch für die Krise: „Unter einer extremen kollektiven Krise verstehe ich die öffentliche Wahrnehmung einer plötzlich in Erscheinung tretenden gravierenden Problemsituation oder -entwicklung, die mit den üblichen Problemlösungstechnik[en] nicht bewältigt werden kann und auf allen gesellschaftlichen Ebenen der Bearbeitung bedarf.“ (GEENEN, *Krisen*, 5).

⁸⁶ Zur Bedeutung von Angst und Angstbewältigung angesichts von Katastrophen vgl. ANGEL, *Mensch*, 564ff.

gewinn erfolgt hier erstens durch Erkenntnisgewinn, zweitens durch Handlungsgewinn und drittens durch die Performanz eines neuen Zustandes. Zu Beginn geht es um Erkenntnisgewinn, denn ohne Erkenntnisgewinn gibt es im Alten Orient kein Katastrophen- oder Krisenritual.⁸⁷ Ritualkundige Fachleute befragen die Götter oder deuten ihre Zeichen.⁸⁸ Auf diese Weise kann die Ursache der Katastrophe festgestellt werden, die in den meisten Fällen zweifach ist, nämlich (erstens) im Zorn der Götter aufgrund von (zweitens) menschlichem Fehlverhalten im moralischen oder religiösen Bereich besteht. Der Erkenntnisgewinn entlang eines punitarischen Deutungsschemas hinsichtlich der *übernatürlichen Ursache* (göttlicher Zorn) erlaubt es, der Katastrophe das Gesicht eines Gottes oder Dämons zu geben. In diesem Fall liegt der erworbene Kompetenzgewinn darin, dass man zu der personalen Ursache der Katastrophe, den Göttern und Dämonen, in eine rituelle Beziehung treten kann (Beziehungsgewinn), sei es negativ durch rituelle Abwehr, sei es positiv durch Opfer und Sündenbekenntnisse.⁸⁹

Der Erkenntnisgewinn entlang eines moralischen Deutungsschemas hinsichtlich der *natürlichen Ursache* (menschliches Fehlverhalten), die eigentlich erst die übernatürliche bewirkt, erlaubt es, Handlungskompetenz durch rituellen Aktionismus zu gewinnen, erlaubt es also, aktiv zu werden und das vergangene Verhalten zu sühnen und das bestehende zu ändern. In diesem Fall ist es wesentlich, Form und Qualität des menschlichen Fehlverhaltens exakt festzustellen.⁹⁰ Ein Beispiel: Anlässlich der dreijährigen Hungersnot in 2 Sam 21 lässt David den Herrn befragen, der als Ursache eine ungesühnte Blutschuld Sauls an den Gibeoniten angibt. Erst aufgrund dieses Erkenntnisgewinns kann ein Sühneritual durchgeführt werden, durch das die Hungersnot beendet wird. In anderen Fällen können Götter

⁸⁷ Das ist nicht selbstverständlich, denn in der heutigen westlichen Welt werden nicht hausgemachte Katastrophen als sinnlos und kontingent hereinbrechende Ereignisse gedeutet. Entsprechende Rituale benötigen dann nicht unbedingt einen Erkenntnisgewinn der Ursachen; vgl. etwa die von HOFFMAN, *Worst of Times*, 143 erwähnten Rituale des Bestückens von Bäumen mit Blumen nach dem *Oakland firestorm*.

⁸⁸ Vgl. MAUL, *Omina und Orakel. Zu mutānu in Omina* vgl. WEIHER, *Seuchen*, 49.

⁸⁹ Eine weitere Möglichkeit der Identifizierung eines Übels besteht darin, den eigenen Kindern Namen von Göttern zu geben, die Katastrophen bewirken. Während Personennamen bis in die frühe altbabylonische Zeit den Pestgott Erra positiv aufnehmen (zum Beispiel „Erra ist meine Lebenskraft“), so kommt es ab der altbabylonischen Zeit zu einer Entwicklung, in der situationsgebundene Namensgebungen auf Erra als Pestgott verweisen (zum Beispiel „Erra tobt“); vgl. WEIHER, *Seuchen*, 51f. Auch auf diese Weise wird das Übel identifizierbar und ansprechbar.

⁹⁰ Das punitarische und das moralische Deutungsschema zusammen ergeben das typisch paenitentiarische Interpretationsmodell, das zur Verarbeitung von Katastrophen von den alten Hochkulturen über die klassische Antike bis ins Mittelalter vorherrschend ist.

wie Ares oder Jarri, Erra und Nergal, Reschef, Sachmet oder Seth und Dämonen wie Namtar oder die Utukku und Sebettu mehr oder weniger grundlos auftreten und den Menschen mit kollektivem Unheil schlagen. Die entsprechenden Rituale sind dann solche der Abwehr und Elimination, nicht der Sühne. In wieder anderen Fällen können Fruchtbarkeitsgötter, die für das Gedeihen von Mensch und Land wichtig sind, verschwinden und die Fruchtbarkeit des Landes mit hinwegnehmen wie im Fall des he-thitischen Gottes Telipinu. Hier dienen Evokationsrituale dazu, den verschwundenen Gott zurückzurufen.

Die Form der Rituale, die auf Katastrophen reagieren, kann also verschieden sein.⁹¹ Im Wesentlichen können zur Abwehr und Verarbeitung kollektiver Katastrophen idealtypisch apotropäische Rituale,⁹² Trauer- und Fastenrituale,⁹³ Eliminations- und Substitutionsrituale, Sühnerituale und Evokationsrituale unterschieden werden, auch wenn in der Praxis diese Typen oftmals in- und nebeneinander auftreten. Neben die Erkenntnis darüber, wer (welche Götter und Dämonen) und was (welches Fehlverhalten) für die Katastrophe verantwortlich ist, tritt demnach der Schatz des Wissens von Priestern und Schreibern um die Art, wie diesen Ursachen – also nicht den Wirkweisen der Katastrophe! – rituell zu begegnen ist. Die Ritualexperten haben mit ihren Ritualen also keine Symptom-, sondern eine Ursachenbehandlung im Blick. Für alle diese Rituale gilt, dass in dem liminalen Zustand gemeinschaftlicher Bedrohung das *Prinzip der Anschaulichkeit* dazu verhilft, Handlungskompetenz auch angesichts von kollektiven Gefahren, Krisen und Katastrophen zu finden. Deutlich wird das vor allem beim Eliminationsritual: Die Katastrophe, die ansonsten nur in ihren materiellen *Wirkungen* in Erscheinung tritt, wird im Eliminationsritual wesentlich in ihrer eigenen materiellen *Erscheinungsform* sichtbar und somit rituell behandelbar. Die Konkretisierung des Unheils, das die Katastrophe bewirkt, bedeutet, dass das Übel als Miasma vorgestellt und als *materia magica* oder *materia peccans* konkrete materielle Gestalt gewinnt und so im Ritual öffentlich entfernt werden kann. Das konkret fassbare Übel wird durch einen rituellen miasmatischen Vorgang auf einen Gegenstand, ein Tier oder einen Menschen überführt, der nun als Träger oder Substitut das Unheil eliminiert. Das Prinzip der Anschaulichkeit gilt aber auch für apotropäische Rituale, wenn das Blut am Türpfosten den Wüstendämon abwehrt, für gemeinschaftliche Sühne, wenn eine öffentliche rituelle Substitution oder Tötung erfolgt, und auch für Evokationsrituale, wenn Wege

⁹¹ Vgl. den umfassenden Überblick bei HUBER, Rituale.

⁹² Hierzu gehört auch die Verwendung von Amuletten; vgl. HUBER, Rituale, 45ff. Zu einem Amulett mit Exzerpten aus dem Erra-Epos vgl. REINER, Plague Amulets, 149.

⁹³ Die alttestamentlichen מצר-Rituale verbinden Trauer und Fasten; vgl. zu diesen ausführlich PODELLA, Šôm-Fasten.

mit wohlschmeckenden Speise- und Trankopfern bereitet werden, um dem verschwundenen Gott die Rückkehr zu versüßen.

Alle diese Rituale bewegen sich nicht in einem Stadium von „primitiven Verhaltensmustern“⁹⁴, sondern in einem liminalen Stadium der Aktivität und Kompetenz angesichts von Bedrohungen, denen man nur durch soziale und sprachliche Performanz begegnen kann. Es ist schließlich diese Performanz durch Handlung und Sprache, die den neuen, gereinigten und vom Übel befreiten Zustand des Landes oder des Individuums anzeigt, beispielsweise wenn in einem Namburbi das Rechtsurteil des Sonnengottes Schamasch zugunsten des Ritualherrn deklariert wird, wenn der Ritualherr seinen neuen Zustand durch gereinigte weiße Kleider symbolisch anzeigt oder wenn das Unheil in einem Bronzekessel gefangen und in der dunklen Erde vergraben wird. Es ist dabei nicht entscheidend, ob die Auswirkungen der Katastrophe durch das Ritual tatsächlich sofort behoben sind, wichtig ist, dass eine Art des performativen Umgangs mit der Katastrophe möglich wird, der mehr ist als Schockstarre und der aus Sicht der Betroffenen nicht die Symptome, sondern die Ursachen der Katastrophe beseitigt.

Die Handlungsträger dieser Rituale unterscheiden sich zum Teil erheblich von den Handlungsträgern der Rituale, die Victor Turner in den verschiedensten Kulturen, vor allem aber in Afrika untersucht hat. Seiner Ritualtheorie zufolge treten die Menschen im liminalen Zustand in eine rituelle Gemeinschaft ein – Turner nennt sie *Communitas* –, in der die gängigen sozialen Regeln und Hierarchien zeitweilig außer Kraft gesetzt und ihre Teilnehmer für die Dauer des Rituals alle gleich sind.⁹⁵ Für die Katastrophenrituale in den Hochkulturen der Alten Welt lässt sich das so nicht behaupten. Zwar kann man hier, in Verbindung der Theorien von Turner und Douglas, von einem Zustand der gemeinschaftlichen Liminalität als einem solchen der Gefährdung sprechen, in dem die Gemeinschaft auf außergewöhnliche Gefahren, Krisen und Katastrophen mit außergewöhnlichen Ritualen reagiert. Zwar kann auch hier eine *Communitas* dadurch entstehen, dass alle Betroffenen gemeinschaftlich apotropäische Rituale oder Eliminationsrituale durchführen. Das hethitische Pestritual des Zarpia mag hierfür ebenso wie das israelitische Passaritual als Beispiel dienen. Auch können in den klassischen griechischen Stadtstaaten seit dem Sturz der Tyrannen oder im Alten Israel nach dem Sturz der Monarchie rituelle Gemeinschaften in Turners Sinne der *Communitas* entstehen, weil alle Bürger der Polis gleichermaßen gefordert sind. Die Pharmakos-Rituale in Griechenland ebenso wie die Trauer- und Fastenrituale im zerstörten Jerusalem mögen für diese Fälle Beispiele sein. Doch für den Alten Orient

⁹⁴ HUBER, Rituale, 237.

⁹⁵ TURNER, Ritual, 94–158. Siehe dazu auch oben zum Katastrophenschema von Hoffmann.

insgesamt gilt das nicht. Hier bleiben in den meisten Fällen die gängigen sozialen Regeln und Hierarchien in Kraft. Sie werden höchstens nach dem Topos der verkehrten Welt für eine begrenzte Zeit auf den Kopf gestellt, aber nicht nivelliert.

Die alten Hochkulturen entwickeln Katastrophenrituale entlang bestehender sozialer Hierarchien. Die Betroffenen führen Rituale nicht selbstständig aus, sondern müssen Ritualfachkundige wie beispielsweise die *āšipu* in Mesopotamien zu Hilfe nehmen.⁹⁶ Betrifft eine Katastrophe Land und Gemeinschaft in erheblichem Ausmaß, kann der König Auslöser der Katastrophe sein ebenso wie er selbst der Katastrophe entgegenwirken muss. Dieses königsideologische Deutungsschema von Katastrophen rührt daher, dass der König Mittler zwischen Göttern und Menschen ist. Deshalb kann der Tod eines Königs Ursache für Dürre und Hungersnot sein, wie es im Aquat-Epos (KTU 1.19 I 17–19.29–31) und in einem neuassyrischen Begräbnisritual⁹⁷ beschrieben wird. Wird der Tod eines Königs als Katastrophe für das gesamte Land durch negative Omina angezeigt, begegnet man dieser Bedrohung in Anatolien und Mesopotamien durch Ersatzkönigsrituale, bei denen die sozialen Hierarchien nicht etwa nivelliert, sondern verkehrt werden: Der König muss teilweise ins Exil oder für die Zeit der Bedrohung die Rolle des Dieners spielen, während ein Kriegsgefangener oder gesellschaftlich Marginalisierter zeitweilig als König regiert und das Unheil auf sich nimmt, sei es, dass er später getötet wird (wie in Kleinasien), sei es, dass er über die Landesgrenzen weggeführt wird (wie in Kleinasien).⁹⁸ Auch das Verhalten des Königs kann Ursache von Katastrophen sein, wie am Beispiel Sauls in 2 Sam 21, am Beispiel Kirtas im Kirta-Epos, am Beispiel Šuppiluliumas in den Pestgebeten oder im Fall von König Ödipus zu erkennen ist. In diesen Fällen muss der König rituell Sühne für sich und sein Land bewirken. Nicht zuletzt gehört es zum Tugendkatalog eines guten Herrschers, quasi als Heiland Katastrophenhilfe zu leisten. Beispielsweise rühmte sich Mithridates Eupator Dionysos, nach der Zerstörung der phrygischen Stadt Apameia durch ein Erdbeben, 100 Talente für den Wiederaufbau zu spenden.⁹⁹

⁹⁶ Sollten die Betroffenen zu arm sein, führen sie die Rituale möglicherweise selbst durch, doch haben wir darüber kaum Quellen.

⁹⁷ Vgl. dazu KWASMAN, *Funerary Text*.

⁹⁸ Vgl. dazu KÜMMEL, *Ersatzrituale*.

⁹⁹ Vgl. SONNABEND, *Naturkatastrophen in der Antike*, 200. Zum Verhältnis zwischen Hybris des Herrschers und Katastrophe nach klassischen Quellen vgl. DERS., *Hybris*.

8. Die antike Wissenschaft von den Katastrophen und ihr pädagogischer Impetus

Omendungen und Ritualanwendungen sind zur sogenannten Vorzeichenwissenschaft zu rechnen. Nach unserem modernen Verständnis ist diese Vorzeichenkunde vorwissenschaftlich, nach demjenigen der alten Kulturen keineswegs. Ihr kann allerdings auch schon in der Antike ein auch nach unseren Maßstäben durchaus wissenschaftliches Denken gegenübergestellt werden. Beispielsweise ist nicht erst im 19. Jahrhundert, sondern schon seit Platon die Kataklysmos-Theorie von periodisch wiederkehrenden Katastrophen bekannt (*Timaios* 21e ff; *Leges* 676a ff).¹⁰⁰ Die ausschließlich vernunftmäßige, wissenschaftliche Deutung der Katastrophe schließt in der Antike allerdings einen *pädagogischen* Impetus ein: Die wissenschaftliche Erkenntnis gilt als Therapie, um den Menschen die Angst vor der Katastrophe zu nehmen.¹⁰¹ Der bedeutendste antike Verfechter einer gleichermaßen wissenschaftlichen wie pädagogischen Katastrophentheorie ist Seneca. Er weiß: Die Tatsache, dass der Mensch den genauen Hergang der Katastrophe nicht kennt, macht die Katastrophe nur noch furchtbarer. Kennt man ihre Ursachen, zieht man ihr den größten und schmerzhaftesten Stachel (*de terrae motu* 3).¹⁰² Darüber hinaus stellt der Stoiker klar, dass ohnehin jedes Erdenschicksal auf dasselbe Ende hinausläuft. Deshalb sei es besser, auf heroische Weise durch eine Katastrophe als durch ein gewöhnliches Ende zu sterben. Wenn Sterben und Tod für alle gleich sind, ist es unerheblich, ob ein ganzer Berg oder nur ein kleiner Stein den Menschen erschlägt: „Daher sollen derartige Katastrophen uns nicht aus der Fassung bringen, als ob sie etwas Schlimmeres als einen gewöhnlichen Tod bedeutete. [...] wenn ich fallen soll, dann am liebsten durch einen ungeheuren Erdstoß. Ich weiß, daß es sündhaft ist, eine Naturkatastrophe auf sich herabzurufen, aber es ist ebenfalls eine gewaltige Ermunterung gegen den Tod, wenn man sieht, daß die Erde genauso

¹⁰⁰ Vgl. BIEN, Kataklysmos. Kataklysmos ist – allerdings nicht als Theorie, sondern im königstheologischen Kontext von Mythos und Ritual – auch im Alten Ägypten belegt; vgl. EYRE, Cannibal Hymn, 76–84. Die antiken Philosophen streiten über die Ursachen von Erdbeben und nennen alle vier Elemente (zum Teil in verschiedenen Mischungen) jeweils als Ursache. So gilt schon bei den Vorsokratikern das Wasser (Thales), das Feuer (Anaxagoras), die Erde (Anaximenes) oder die Luft (Archelaos) als Ursache eines Erdbebens; vgl. den knappen Überblick bei Brok in SENECA, Untersuchungen, 342.

¹⁰¹ Vgl. SONNABEND, Naturkatastrophen in der Antike, 174ff.

¹⁰² Die Ursache für Erdbeben findet Seneca wie Archelaos, Aristoteles und andere Stoiker vor ihm in der Luft, die in die Erde eindringt und mit Gewalt wieder herausgedrückt wird (*de terrae motu* 21ff; vgl. Brok in SENECA, Untersuchungen, 342).

vergänglich ist.“ (*de terrae motu* 2,7.9)¹⁰³ Ob eine solche stoische Sicht den heutigen Leser überzeugen mag, muss dieser selbst entscheiden.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: © Gerrit Preuß, Uetersen

Abb. 2: DRIOTON, E., Une représentation de la famine sur un bas-relief égyptien de la Ve dynastie, BIDE 25 (1943) Abb. 3,49

Abb. 3: KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. ⁵1996, Abb. 132

Literaturverzeichnis

ALT, P.-A., Ästhetik des Bösen, München 2010

AMBROSE, S.H., Late Pleistocene Human Population Bottlenecks, Volcanic Winter, and the Differentiation of Modern Humans, *Journal of Human Evolution* 34 (1998) 623–651

ANGEL, H.-F., Der religiöse Mensch in Katastrophenzeiten. Religionspädagogische Perspektiven kollektiver Elendsphänomene (Regensburger Studien zur Theologie 48), Frankfurt am Main u.a. 1996

BACKHAUS, F.J. „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle“. Studien zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main 1993

BARNETT, R.D./FORMAN, W., Assyrische Palastreliefs, Prag 1959

BECK, U., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986

BERLEJUNG, A., Notlösungen – Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: U. HÜBNER/E.A. KNAUF (Hg.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag (OBO 186), Fribourg/Göttingen 2002, 196–230

–, Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden. Sterben und Tod in der Ikonographie des Alten Orients, Ägyptens und Palästinas, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 199–253

BIEN, G., Kataklysmos, HWPh 4 (1976) 707f

BIGGS, R.D., Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia, in J. SASSON (Hg.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, 1911–1924

BLUMENBERG, H., Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main 1997

BOHRER, K.-H., Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk, München 1978

BREDOW, I. VON, Die mythischen Bilder der Naturkatastrophen, in: E. OLSHAUSEN/H. SONNABEND (Hg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt* (Stuttgarter Kolloquium

¹⁰³ Übersetzung nach Brok (SENECA, *Untersuchungen*, 353.355).

- zur historischen Geographie des Altertums 6/1996) (Geographica Historica 10), Stuttgart 1998, 162–168
- BRIESE, O./GÜNTHER, T., Katastrophe. Terminologische Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Archiv für Begriffsgeschichte 51 (2009) 155–195
- CAVALLI, A., Gedächtnis und Identität. Wie das Gedächtnis nach katastrophalen Ereignissen rekonstruiert wird, in: K.E. MÜLLER/J. RÜSEN (Hg.), Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungskonzepte, Darstellungsstrategien, Hamburg 1997, 455–470
- CHANOTIS, A., Willkommene Erdbeben, in: E. OLSHAUSEN/H. SONNABEND (Hg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt (Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6/1996) (Geographica Historica 10), Stuttgart 1998, 404–416
- CLARK, G.A./RIEL-SALVATORE, J., Grave Markers: Middle and early Upper Paleolithic burials and the use of chronotypology in contemporary Paleolithic research, Current Anthropology 42 (2001) 449–460.470–479.
- DOUGLAS, M., Risk and Blame: essays in cultural theory, London/New York 1992
- DOUGLAS, M./WILDAVSKY, A., Risk and Culture: an essay on the selection of technological and environmental dangers, Berkeley/Los Angeles 1982
- DRIOTON, E., Une représentation de la famine sur un bas-relief égyptien de la Ve dynastie, BIDE 25 (1943) 45–54
- DUDENREDAKTION, Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache (Duden 7), Mannheim u.a. 2007
- EYRE, A., Remembering: community commemoration after disaster, in: H. RODRÍGUEZ/E.L. QUARANTELLI/R.R. DYNES (Hg.), Handbook of Disaster Research, New York 2007, 441–455
- EYRE, C., The Cannibal Hymn: a cultural and literary study, Liverpool 2002
- FELFE, R., Ruinenbilder und eruptive Naturgewalten um 1800, in: D. GROH/M. KEMPE/F. MAUELSHAGEN (Hg.), Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Tübingen 2003, 201–236
- FRISCH, M., Der Mensch erscheint im Holozän. Eine Erzählung, Frankfurt am Main 1979
- FRÖMMING, U.U., Naturkatastrophen. Kulturelle Deutung und Verarbeitung, Frankfurt am Main/New York 2006
- GEENEN, E.M., Kollektive Krisen. Katastrophe, Terror, Revolution – Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: L. CLAUSEN/E.M. GEENEN/E. MACAMO (Hg.), Entsetzliche soziale Prozesse. Theorie und Empirie der Katastrophen, Münster 2003, 5–23
- GRUMACH-SHIRUN, I., Schai, LÄ 5 (1984) 524–526
- , Schicksal, LÄ 5 (1984) 598–600
- HASSAN, S., The Causeway of *Wnis* at Sakkara, ZÄS 80 (1955) 136–139
- HAWASS, Z./VERNER, M., Newly Discovered Blocks from the Causeway of Sahure (Archaeological Report), MDAIK 52 (1996) 177–186. Tafel 53–56
- HAYDEN, B., Shamans, Sorcerers, and Saints: a prehistory of religion, Washington 2003
- HEBBEKER, G., Die Sprachlosigkeit der Katastrophen und die begrifflichen Fassungen ihrer Bedeutung, in: E. OLSHAUSEN/H. SONNABEND (Hg.), Naturkatastrophen in der antiken Welt (Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6/1996) (Geographica Historica 10), Stuttgart 1998, 9–14
- HOFMANN, S.M., The Worst of Times, the Best of Times: toward a model of cultural response to disaster, in: DIES./A. OLIVER-SMITH (Hg.), The Angry Earth: disaster in anthropological perspective, New York/London 1999, 134–155

- HOFFMANN, S.M./OLIVER-SMITH, A., Anthropology and the Angry Earth: an overview, in: DIES. (Hg.), *The Angry Earth: disaster in anthropological perspective*, New York/London 1999, 1–16
- HUBER, I., Rituale zur Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike (OeO 10), Wiesbaden 2005
- IMDAHL, M., Reflexion, Theorie, Methode (Gesammelte Schriften 3), Frankfurt am Main 1996
- JAPP, K.P., Zur Soziologie der Katastrophe, in: L. CLAUSEN/E.M. GEENEN/E. MACAMO (Hg.), *Entsetzliche soziale Prozesse. Theorie und Empirie der Katastrophen*, Münster 2003, 77–90
- KAISER, O., Der Mensch unter dem Schicksal, in: DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsdeutung der Weisheit (BZAW 161)*, Berlin/New York 1985, 63–90
- KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. ⁵1996
- KIRCHMANN, K., Erschütterungen – Beobachtungen zur (Re-)Konstruktion von Erdbeben in ausgesuchten TV-Formaten, in: D. GROH/M. KEMPE/F. MAUELSHAGEN (Hg.), *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003, 261–280
- KOCH, C., Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament (BZAW 383), Berlin/New York 2008
- KONERSMANN, R., *Kulturphilosophie zur Einführung*, Hamburg ²2010
- KRIEG, M., Todesbilder im Alten Testament oder „wie die Alten den Tod gebildet“ (AThANT 73), Zürich 1987
- KÜMMEL, H.M., Ersatzrituale für den hethitischen König (StBT 3), Wiesbaden 1967
- KWASMAN, T., A Neo-Assyrian Royal Funerary Text, in: M. LUUKKO/S. SVÄRD/R. MATTILA (Hg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Festschrift für Simo Parpola (Studia Orientalia 106)*, Helsinki 2009, 111–125
- LÄMMERHIRT, K./ZGOLL, A., Schicksal. A. In Mesopotamien, RIA 12 (2009) 145–155
- LAWSON, J.N., The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: toward an understanding of *šimtu* (OBC 7), Wiesbaden 1994
- LÜBBE, H., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975
- LUHMANN, N., Risiko und Gefahr, in: DERS., *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990, 131–169
- , *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York 1991
- MACHINIST, P., Fate, *miqreh*, and Reason: some reflections on Qohelet and biblical thought, in: Z. ZEVIT/S. GITIN/M. SOKOLOFF (Hg.), *Solving Riddles and Untying Knots: biblical, epigraphic, and Semitic studies in honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake 1995, 159–175
- MARTINEZ, R.M., Epidemic Disease, Ecology, and Culture in the Ancient Near East, in: W.W. HALLO u.a. (Hg.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature (Scripture in Context 3)*, Lampeter 1990, 413–457
- MAUL, S.M., Omina und Orakel. A. Mesopotamien, RIA 10 (2003–2005) 45–88
- MEIER, M., Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie – einige einleitende Anmerkungen, *Historische Sozialforschung* 121 (2007) 44–56
- MORENZ, L., Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region. Kulturgeschichtliche Re-Konstruktionen (Probleme der Ägyptologie 27), Leiden/Boston 2010

- MORENZ, S., Die Bedeutungsentwicklung von *iyt* „Das, was kommt“ zu „Unheil“ und „Unrecht“, in: DERS., Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von E. Blumenthal und S. Herrmann unter Mitarbeit von A. Onasch, Weimar 1975, 343–359
- MORENZ, S./MÜLLER, D., Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion (ASAW 52,1), Berlin 1960
- NEUMANN, K., Schicksal, HGANT (2006) 357–359
- OLIVER-SMITH, A., What is a Disaster? Anthropological perspectives on a persistent question, in: S.M. HOFFMANN/A. OLIVER-SMITH (Hg.), *The Angry Earth: disaster in anthropological perspective*, New York/London 1999, 18–34
- , Theorizing Disasters: nature, power, and culture, in: S.M. HOFFMANN/A. OLIVER-SMITH (Hg.), *Catastrophe & Culture: the anthropology of disaster*, Santa Fe 2002, 23–47
- PAINE, R., Danger and No-Risk Thesis, in: S.M. HOFFMANN/A. OLIVER-SMITH (Hg.), *Catastrophe & Culture: the anthropology of disaster*, Santa Fe 2002, 67–89
- PARKER, R.T.C., *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford 1983
- PERROW, C., *Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik* (Campus 1082), Frankfurt am Main u.a. ²1992
- PERRY, R.W./QUARANTELLI, E.L. (Hg.), *What is a Disaster? New answers to old questions*, Bloomington 2005
- PODELLA, T., Šôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Kevelaer 1989
- , Notzeit-Mythologem und Wichtigkeitsfluch, in: B. JANOWSKI/K. KOCH/G. WILHELM (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129), Fribourg/Göttingen 1993, 427–454
- PRAZ, M., *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik. Mit 16 Bildtafeln*, München 1981
- PUHVEL, J., *Hittite Etymological Dictionary 3: words beginning with h*, Berlin 1991
- QUARANTELLI, E.L., Unterschiedliche Typen des Gruppenverhaltens bei Katastrophen, in: L. CLAUSEN/W.R. DOMBROWSKY (Hg.), *Einführung in die Soziologie der Katastrophen* (Zivilschutz-Forschung 14), Bonn 1983, 137–155
- , What is a Disaster? The need for clarification in definition and conceptualization in research, in: S. SOLOMON (Hg.), *Disasters and Mental Health: selected contemporary perspectives*, Washington 1985, 41–73
- , (Hg.), *What is a Disaster? Perspectives on the question*, London 1998
- REINER, E., *Plague Amulets and House Blessings*, JNES 19 (1960) 148–155
- RICŒUR, P., *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986
- ROSSANO, M.J., Supernaturalizing Social Life: religion and the evolution of human cooperation, *Human Nature* 18 (2007) 272–294
- , The African Interregnum: the “where,” “when,” and “why” of the evolution of religion, in: E. VOLAND/W. SCHIEFENHÖVEL (Hg.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Berlin 2009, 127–141
- , *Supernatural Selection: how religion evolved*, Oxford 2010
- RÜSEN, J., Was heißt: Sinn der Geschichte? Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn, in: K.E. MÜLLER/DERS. (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungskonzepte, Darstellungsstrategien*, Hamburg 1997, 17–47
- SALLABERGER, W., *Ritual. A*, RIA 11 (2007) 421–430
- SCHMID, K., Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, ZAR 5 (1999) 193–222

- SCHOTT, S., Aufnahmen vom Hungersnotrelief aus dem Aufweg der Unaspiramide, *RdE* 17 (1965) 7–13
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., Wunder. I. AT, *NBL* 3 (2001) 1133–1135
- SLOTERDIJK, P., Das Zeug zur Macht: Bemerkungen zum Design als Modernisierung von Kompetenz, in: DERS., *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter Weibel, Hamburg ²2007, 138–161
- SENECA, L.A., *Naturales Quaestiones*. Naturwissenschaftliche Untersuchungen. Herausgegeben und übersetzt von M.F.A. Brok, Darmstadt 1995
- SONNABEND, H., Hybris und Katastrophe. Der Gewaltherrscher und die Natur, in: E. OLSHAUSEN/DERS. (Hg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt* (Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6/1996) (*Geographica Historica* 10), Stuttgart 1998, 34–40
- , *Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management*, Stuttgart/Weimar 1999
- STALLINGS, R.A., Soziologische Theorien und Disaster-Studien, in: L. CLAUSEN/E.M. GEENEN/E. MACAMO (Hg.), *Entsetzliche soziale Prozesse. Theorie und Empirie der Katastrophen*, Münster 2003, 35–49
- STERNBERG-EL HOTABI, H., „Ich besiege das Schicksal“. Isis und das Schicksal in der ägyptischen Religion, in: R. G. KRATZ/H. SPIECKERMANN (Hg.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht*, Tübingen 2008, 40–60
- STEYMANS, H.U., Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg/Göttingen 1995
- STRAUB, J., Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: DERS. (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte* (Erinnerung, Geschichte, Identität 1), Frankfurt am Main 1998, 81–169
- TURNER, V., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main 2005
- VOSS, M., *Symbolische Formen. Grundlagen und Elemente einer Soziologie der Katastrophe*, Bielefeld 2006
- WALTER, F., *Katastrophen. Eine Kulturgeschichte vom 16. bis ins 21. Jahrhundert*, Ditzingen 2010
- WEBER, B., Das Elementarereignis im Denkbild, in: D. GROH/M. KEMPE/F. MAUELSHAGEN (Hg.), *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003, 237–260
- WEIHER, E. VON, Seuchen und Pest im Alten Orient, in: A. KARENBERG/C. LEITZ (Hg.), *Heilkunde und Hochkultur 1. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster 2001, 47–54
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, Weltperioden, in: DERS., *Reden und Vorträge*, Berlin 1901, 120–135
- WIORA, W., „Die Kultur kann sterben.“ Reflexionen zwischen 1880 und 1914, in: R. BAUER u.a. (Hg.), *Fin de Siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts 35), Frankfurt am Main 1977, 50–72

II. Disaster and Relief Management in Israel/Palestine.

Katastrophen und ihre Bewältigung im Alten Israel/Palästina

II.1. Biblical Studies. Biblische Aspekte

Eine Welt ohne Licht

Zur Chaostopik von Jer 4:23–28 und verwandten Texten

BERND JANOWSKI

1. Einleitung

„Katastrophen sind große Erzieher der Menschheit“ (Pitirim A. Sorokin) – ist das so? Und trifft dieses Dictum auf eine Gesellschaft wie das alte Israel zu? Gewiss, neben ihrer destruktiven Gewalt können Katastrophen auch eine erzieherische Wirkung entfalten, wenn sie die Überlebenden zum Nachdenken über ihre katastrophalen Taten bringen. Was aber, wenn Katastrophen nicht hausgemacht, sondern – etwa durch den dunklen ‚Ratschluss der Götter‘ – fremdverursacht oder schlechthin unerklärlich sind? Die Mythen und Epen der antiken Religionen sind voll von solchen Katastrophenerfahrungen.

Das alte Israel, von dem im Folgenden die Rede ist, war nicht katastrophenerverliebt, im Gegenteil. Am Anfang seiner Bibel steht ein Text, der mit dem Licht beginnt, das Gott am ersten Schöpfungstag schuf und von der Finsternis schied (Gen 1:3–5). Die Schöpfungswelt ist eine Welt voller Licht, die der Schöpfer gegen die Finsternis gesetzt hat, um den Wechsel von Tag und Nacht und damit den Rhythmus des Lebens herbeizuführen. Wo dieser Rhythmus ausbleibt wie am „Tag JHWHs“, kehrt das vorge-schöpfliche Chaos zurück:

- 18 Wehe denen, die sich sehnen nach dem Tag JHWHs!
Was soll euch denn der Tag JHWHs?
Er ist Finsternis und nicht Licht.
- 19 Wie wenn jemand vor einem Löwen flieht,
da trifft ihn ein Bär;
erreicht er das Haus und stützt seine Hand an die Wand,
da beißt ihn eine Schlange:
- 20 Ist nicht dann Finsternis der Tag JHWHs und nicht Licht,
Dunkel und ohne ein Leuchten? (Am 5:18–20)¹

¹ Vgl. dazu JEREMIAS, Amos, 75ff und zur „Tag JHWHs“-Tradition DERS., Joel, Obadja, Jona, Micha, 17f.

Bemerkenswert an diesem wohl ältesten Beleg der alttestamentlichen „Tag JHWHs“-Tradition ist der auch spätere „Tag JHWHs“-Texte prägende Licht/Finsternis-Gegensatz (vgl. Joel 2:1f u.ö.). In diesem Gegensatz bildet sich derjenige von Kosmos/Schöpfung und Chaos bzw. von Leben und Tod ab, wie Ps 18:29f; 56:14; Ijob 3:3–10 oder Ijob 33:23–30 eindrücklich belegen.² Die folgenden Ausführungen machen diesen Zusammenhang am Beispiel der Chaosvision Jer 4:23–28 deutlich. Da sie kontrastiv auf Gen 1:1–2:4a zurückbezogen ist, bildet dieser Text den Ausgangspunkt unserer Überlegungen.

2. Die Welt als Schöpfung

Licht und Finsternis sind Kategorien ursprünglicher Daseinsorientierung, die universell verbreitet sind. Auch nach biblischem Verständnis ist das Licht, das die distinkten Konturen der Dinge, ihre Form und Unterschiedenheit hervortreten lässt, nicht einfach die „unbestimmbar allgegenwärtige Helle“, sondern „die vordringende Entmachtung der Finsternis“,³ die kosmoserschaffende Eingrenzung des Chaos. So beginnt nach dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1:1–2:4a) die Erschaffung von Welt und Mensch mit dem ersterschaffenen Licht als der Basiskategorie der Schöpfung:

- 1 Als Gott anfang, den Himmel und die Erde zu schaffen,
- 2 während die Erde *Tohuwabohu* war,
wobei Finsternis über der Oberfläche der Urflut war,
und der Wind/Sturm Gottes⁴ über der Oberfläche des Wassers
in Bewegung war/flatterte,
- 3 da sprach Gott: „Es werde Licht“,
und es wurde Licht. (V. 1–3)

Folgt man der syntaktischen Analyse dieses Textes durch Hans Rechenmacher und Manfred Weippert,⁵ so lässt sich die Hierarchie seiner Sätze, wie in *Tab. 1*, dargestellt anordnen:

² Vgl. dazu ausführlich JANOWSKI, *Licht des Lebens*, 221ff, ferner GESE, *Johannesprolog*, 190 u.ö.

³ BLUMENBERG, *Licht*, 140.

⁴ Vgl. dazu jetzt JANOWSKI/KRÜGER, *Gottes Sturm*, 2ff.

⁵ Vgl. dazu RECHENMACHER, *Gott*, 2ff und WEIPPERT, *Schöpfung*, 5ff; ferner SCHÜLE, *Prolog*, 67ff. Anders zuletzt STIPP, *Gen 1,1*, 323ff; DERS., *Anfang*, 188ff und OSWALD, *Erstlingswerk Gottes*, 417ff, die Gen 1:1 wieder als Mottovers auffassen.

1	Anfang des Schöpfungshandelns	Zeitangabe „als“
	→ Himmel + Erde (= Welt)	Merismus für das kosmische Ganze
2	Chaos- oder Vorweltschilderung	
	• Gesamtsachverhalt (αα)	Umstandsbestimmung „während“
	→ Tohuwabohu	„Erde“ = untauglicher Lebensraum
	• Einzelaspekte (αβ.b)	Umstandsbestimmungen „wobei“
	→ Finsternis über der Urflut	Finsternis + Ortsangabe
→ Sturm Gottes über dem Wasser	Wind/Sturm Gottes + Ortsangabe	
3	Schöpfung durch das Wort	Handlungseinsatz „da“
	→ ersterschaffenes Licht	1. Schöpfungstag (3–5)

Tab. 1

Danach schildert der Text zunächst den Anfang des göttlichen Schöpfungshandelns (V. 1) und danach in Form einer gestaffelten Umstandsbestimmung den chaotischen Zustand der ‚Welt vor der Schöpfung‘ (V. 2), die eine *Welt ohne Licht* ist.⁶ Diese Chaos- oder Vorweltschilderung⁷ hat nicht den Zustand der „Erde“ im Blick, wie dieser nach Abschluss der Schöpfung aussieht, sondern denjenigen, wie er zum Zeitpunkt ihrer chaotischen Existenzform (als *Tohuwabohu*, Urflut/Wasser und Finsternis) bestand. Die so beschriebene Erde könnte man als „potentielle Erde“ oder als „Erde in ihrer chaotischen Gestalt“⁸ bezeichnen: sie war vom uranfänglichen Wasser (*Tehom*) bedeckt, über dem Finsternis lag.

Diese chaotische Vorwelt wird „durch die göttlichen Ordnungsakte der ersten Schöpfungstage in den Kosmos hinein verwandelt“,⁹ wobei der – „jenseits des Chaos“¹⁰ liegende – Ausgangspunkt der elementare *Akt des Sprechens Gottes* ist, der das Licht als erstes Element der kosmischen Ordnung in das vorweltliche Chaos hineinträgt. An diesem kreativen Geschehen findet das Chaos seine Grenze.¹¹ Deshalb steht bei der Darstellung des ersten Schöpfungstages (1:3–5) die Billigungsformel nicht am Ende, so dass sie Tag und Nacht umgriffe, sondern Gott „zieht ausnahmsweise am ersten Tag die Beurteilung des Lichtes vor, während er der Finsternis zwar einen Namen gibt, sie aber nicht beurteilt, und er nennt auch, um jedes Missverständnis auszuschalten, ausnahmsweise das Licht ausdrücklich in der Billigungsformel (sonst lautet sie nur: *Elohim sah, dass es gut war*)“.¹²

⁶ Vgl. WEIPPERT, Schöpfung, 21 und RECHENMACHER, Gott, 10.

⁷ Vgl. dazu BAUKS, Welt, passim.

⁸ Vgl. WEIPPERT, Schöpfung, 13.21.

⁹ WEIPPERT, Schöpfung, 22.

¹⁰ Vgl. SCHÜLE, Prolog, 136.

¹¹ Vgl. dazu SCHÜLE, Prolog, 134ff und JANOWSKI/KRÜGER, Gottes Sturm, 2ff.

¹² GROß, Das Negative, 149.

- 3 Da sprach Gott:
„Es werde Licht“,
und es wurde Licht.
- 4 Und Gott sah das Licht,
dass es gut war.
Und Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis.
- 5 Und Gott nannte das Licht Tag,
die Finsternis aber nannte er Nacht.
Und es wurde es Abend,
und es wurde Morgen:
ein Tag.

Mit diesem Text kommt die Intention des priesterlichen Schöpfungsberichts, grundlegende Ordnungen bzw. „Setzungen“ Gottes für die Entstehung und Entfaltung von Welt und Leben mitzuteilen, von Anfang an zum Ausdruck. Diese Intention beruht, wie *Tab. 2* verdeutlicht, auf einer Hervorhebung der *Kategorie der Zeit* (1./4./7. Tag) sowie auf einer Aufteilung der Schöpfungswerke in *Lebensräume* (1.–4. Tag) und ihnen zugeordnete *Lebewesen* (5.–6. Tag).

Um die Eigenart dieser Komposition zu erfassen, müssen wir uns deutlich machen, dass 1:3–2:3 – gegenüber dem in 1:2 skizzierten Bild einer chaotischen ‚Welt vor der Schöpfung‘¹³ –, Gottes Schöpfungshandeln als Ermöglichung von Leben „in einem allen Lebewesen gemeinsam zugewiesenen Lebensraum“¹⁴ beschreibt, wobei der Ordnungskategorie „Zeit“ eine fundamentale Bedeutung zukommt. Diese äußert sich nicht nur in der Scheidung von Licht und Finsternis als des von Gott gesetzten Wechsels der Zeitgrößen „Tag“ und „Nacht“ (1:3–5) sowie in der Erschaffung der beiden „Leuchten“ Sonne und Mond (1:14–19), sondern auch in der Abfolge von *sechs Arbeitstagen* und einem abschließenden *siebten Ruhetag*. Die gesamte Schöpfung ist damit als „Sieben-Tage-Einheit“¹⁵ gestaltet, innerhalb derer die Tage 1–4 (1:3–19) einen thematisch selbstständigen Textabschnitt bilden, von dem die Tage 5–6 (1:20–31) als ein zweiter, durch eine Reihe von Besonderheiten (Verben ברא „schaffen, hervorbringen“ und ברך pi. „segnen“) ausgezeichneter Abschnitt abgesetzt sind.¹⁶ Den Abschluss des Ganzen bildet die Schilderung des Endes des göttlichen Schöpfungs-

¹³ Siehe oben.

¹⁴ ZENGER, Gottes Bogen, 78, vgl. 58.65.81f u.ö.

¹⁵ Zu diesem Ausdruck vgl. STECK, Schöpfungsbericht, 198.

¹⁶ Zum thematischen Einschnitt nach Tag 4 (Gen 1:14–19) und zu den Besonderheiten in der Darstellung der Tage 5–6 vgl. WEIMAR, Priesterschrift, 589f.78ff, zur Komposition von Gen 1:1–2:3 vgl. ferner ZENGER, Gottes Bogen, 71ff; JANOWSKI, Tempel, 232ff; BAUMGART, Umkehr, 85ff; NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen, 141ff.154ff; STEINS, Schöpfung, 6ff; WEIMAR, Schöpfungserzählung, 91ff und GRUND, Gedenken, 210ff.

handeln mit dem Motiv der „Segnung“ und „Heiligung“ des 7. Tages durch Gott (2:3a) und dem „Ruhem“ Gottes an eben diesem Tag (2:2b.3b).

1:1f	<i>Anfang der Schöpfung</i>	
	Anfang des göttlichen Schöpfungshandelns (1)	Merismus „Himmel und Erde“
	Vorweltschilderung (2)	Erde als <i>Tohuwabohu</i>
1:3–31	<i>Schöpfungswerke und Schöpfungstage</i>	
	<i>Lebensräume</i>	
	1. Tag: Licht und Finsternis (3–5)	ZEIT: Erschaffung
	2. Tag: Himmelsfeste (6–8)	Raum: Himmel
	3. Tag: Erde, Meer, Pflanzen (9–13)	Raum: Erde/Meer
	vom Meer getrennte Erde (9f)	
	Pflanzen tragende Erde (11–13)	
	4. Tag: Gestirne (14–19)	ZEIT: Rhythmisierung
	<i>Lebewesen</i>	
	5. Tag: Wasser- und Flugtiere (20–23)	Raum: Meer/Himmel
	6. Tag: Landtiere und Menschen (24–31)	Raum: Erde
Landtiere (24f)		
Menschen (26–31)		
2:2f	<i>Abschluss der Schöpfung</i>	
	Abschluss der Schöpfung am 7. Tag (2)	ZEIT: Vollendung
	Segnung u. Heiligung des 7. Tages (3a)	
	Ruhem Gottes am 7. Tag (3b)	

Tab. 2

Innerhalb des Sechstage- und Achterwerkeschemas von Gen 1:1–2:3 geht es um die raumzeitliche Ordnung der Welt (Tage 1–4) und die in dieser Welt existierenden Lebewesen (Tage 5–6). Um diesen Zusammenhang zu formulieren, wird gleichsam „ein Bildaufbau hochgefahren, der in sich so logisch und überzeugend klingt, dass man ihn fast zweitausend Jahre lang als Naturwissenschaft verkannt hat“.¹⁷ Es ist das *Bild eines kosmischen Hauses*, das vom Schöpfer in das uranfängliche Chaoswasser hinein gestemmt wird (1:1f.3–5) und dessen ‚Dach‘ die Himmelsfeste mit den großen Leuchten (1:6–8.14–19) und dessen ‚Fußboden‘ die Erde ist, auf der die Pflanzen für die Tiere und die Menschen wachsen (1:9–13.29f).¹⁸ Ähnliche Bilder vom kosmischen Lebenshaus gibt es in Jes 45:18 und Ijob 26:7.¹⁹

¹⁷ LOHFINK, Gottesstatue, 33.

¹⁸ Vgl. SEYBOLD, Poetik, 300f: „Gen 1 [...] arbeitet mit der Vorstellung der Erstellung eines Bauwerks durch einen überlegenen Architekten, genau nach Plan in der festgelegten Zeit und nach der Ordnung des Bauens: zuerst der Außenbau, dann die Ausstattung der Räume, mit Qualitätskontrolle und Abnahme usw. Erkennbar liegen der Darstellung, die ein Sechstageswerk und einen Ruhetag umfasst, altorientalische Bauinschriften, zu-

Man mag solche Bilder für naiv halten. Das wäre dann aber unser Problem, nicht das des Alten Testaments, das ebenso wie der Alte Orient hochkomplexe Weltbilder hervorgebracht hat.²⁰ Im Übrigen gab es mit der Katastrophe im Rücken für das Israel der Exilszeit keinen Grund zur Naivität. Der Blick war aufs Überleben gerichtet und bedurfte eines *Bildes der Wirklichkeit als ganzer*, das überdies kontrafaktisch ausgerichtet war.²¹ Ein solches Bild zeichnet die priesterliche Schöpfungserzählung. Ihre poetische Sprache und kompositorische Geschlossenheit bilden nicht naturgeschichtliche Werdeprozesse ab, sondern geben einer theologischen Grundidee, nämlich der *Welt als Schöpfung*, Ausdruck.

Anschaulich wird dies am Akt des göttlichen Unterscheidens von Kosmos und Chaos, am Zusammenwirken von Schöpfer und Geschaffenem, an der Interdependenz von Lebensräumen und Lebewesen sowie an der Positionierung des Menschen in dem so geordneten Weltganzen. Gen 1:1–2:3 ist die Vision einer Welt, wie sie vom Schöpfergott intendiert war – aber vom Menschen durch sein Fehlverhalten gefährdet werden kann. Das ist das Thema von Jer 4:22–28.

3. Eine Welt ohne Licht

Das Alte Testament besaß eine hohe Sensibilität für die Zerbrechlichkeit der Schöpfung und ihre Gefährdung durch menschliche Schuld. Prophetische und apokalyptische Texte wie Jes 13; 24; 34:8–11; Zef 1:2f u.a. sind in dieser Hinsicht einschlägig. Sie kommen nicht ohne den Rekurs auf die Phänomene der natürlichen Lebenswelt aus, kehren die Aussagerichtung aber konsequent um, indem sie den drohenden Untergang aller Lebensformen als Rückfall ins Chaos, als „Anti-Schöpfung“ und „Anti-Natur“,²² vor Augen stellen. Ein Text wie Jer 4:23–28 ist dafür besonders aufschlussreich.

mindest Vorstellungen antiker Bauberichte zugrunde – wieder mythengemäß in die Urzeit versetzt und ins Kosmische projiziert. Es wird erzählerisch dargestellt, wie die Welt entstand in drei Großräumen als Lichtraum, Luftraum, Lebensraum, bevölkert von den Geschöpfen der Gestirne, der Tiere und der Menschen“ (300). So entsteht in Gen 1:1–2:4a „ein Bild von einem weltüberlegenen, absolut kompetenten, planenden, engagierten, höchst zufriedenen Baumeister, als der sich dieser Gott als Schöpfer erweist“ (301).

¹⁹ Vgl. dazu BERGES, Jesaja 40–48, 427ff und STRAUB, Hiob, 107f.

²⁰ Zum Umgang mit antiken Weltbildern und besonders mit dem Weltbild des Alten Testaments vgl. grundsätzlich JANOWSKI, Weltbild, ferner DERS., Weltbild, 1409ff.

²¹ Vgl. LOHFINK, Gottesstatue, 45.

²² Vgl. KEEL/SCHROER, Schöpfung, 191.

3.1. Die Chaosvision Jer 4:23–28

Die Sorge, dass die Schöpfung wieder in die ‚Welt vor der Schöpfung‘ zurückfällt, gehört zu den Grundängsten im Alten Orient und im alten Israel.²³ Sie konnte verschiedene Formen annehmen, wobei sogar, wie in dem Babel-Text Jer 51:42f, die antithetischen Aspekte der „Trockenwüste“ und der „Wasserwüste“ unmittelbar nebeneinander stehen konnten:

- 42 Aufgestiegen ist über Babel das *Meer*,
mit dem Tosen seiner Wellen wurde sie bedeckt.
43 Geworden sind ihre Städte zu einer Öde,
ein Land von *Dürre* und *Steppe*,
ein Land, nicht wohnt irgendjemand in ihnen,
und nicht geht vorbei an ihnen ein Menschenkind.²⁴

Extrem war diese Sorge, wenn sie sich mit der Einsicht verband, dass JHWH der Initiator dieses Rückfalls, der Zerstörer seiner eigenen Schöpfung war. Als Beispiel sei der nachjeremianische Visionsbericht Jer 4:23–28 angeführt,²⁵ der gegenüber den vorausgehenden Sprüchen (Jer 4:5–8. [9–12.]13.14–18.19–22) das Unheilsgeschehen ins Kosmische ausweitet:²⁶

Vision des Propheten:

- 23 Ich sah die Erde, und siehe: *Tohuwabohu*,
und zum Himmel: dahin war sein Licht.
24 Ich sah die Berge, und siehe, sie bebten (oder: [sie waren] bebend),
und alle Hügel schwankten.
25 Ich sah, und siehe, (da war) kein Mensch,
und alle Vögel des Himmels waren verschwunden.
26 Ich sah, und siehe, das fruchtbare Land war die Wüste,
und alle seine Städte waren zerstört
vor JHWH, vor der Glut seines Zorns.

²³ Vgl. dazu den Überblick bei KEEL/SCHROER, Schöpfung, 191ff.

²⁴ Vgl. dazu FISCHER, Jeremia 26–52, 618.

²⁵ Zur Interpretation vgl. außer den Kommentaren besonders WEIPPERT, Schöpfer, 49ff; BORGES DE SOUSA, Jer 4,23–26, 419ff; TRIMPE, „Ich schaue“, 135ff und DIES., Zerstörung, 55ff u.a.

²⁶ Die kosmische Ausweitung ergibt sich im Vergleich mit Gen 1:1f vor allem aufgrund des beiden Texten gemeinsamen Hendiadyoins תהו ובהו sowie des Merismus „Himmel und Erde“ (Gen 1:1) bzw. „Erde“/„Himmel“ (Jer 4:23.28a). Der Begriff ארץ enthält im vorliegenden Text u.E. allerdings die beiden Konnotationen „Erde“ und „Land“ (Juda), was offenbar mit dem Gefälle vom ganzen Kosmos in V. 23 zu den geographischen Gegebenheiten in Juda in V. 26 zusammenhängt, vgl. zur Sache auch FISCHER, Jeremia, 223f.226 und SCHMIDT, Jeremia, 135; anders WEIPPERT, Schöpfer, 51 Anm. 97, derzufolge es „äußerst unwahrscheinlich (ist), dass die Vision ein weltweites Geschehen vor Augen hat. Sie wird sich wie die anderen Gerichtsankündigungen des frühen Jeremia auf Juda beschränken“. Dennoch spricht auch WEIPPERT, Schöpfer, 50ff im Blick auf Jer 4:23–26 durchgängig von der „Rücknahme der Schöpfung“, vom „Rückfall der Schöpfung ins Chaos“ oder vom „Chaosgericht“.

Bestätigung JHWHs:

27 Denn so spricht JHWH:

„Ödnis wird die ganze Erde sein,
und ein Ende werde ich <ihr>²⁷ bereiten.

28 Darüber wird trauern die Erde

und schwarz werden der Himmel oben,
darüber, dass ich geredet, geplant habe,
und ich nicht bereue und nicht davon umkehre.“

Das ist ein unheimliches Bild, geradezu eine „in Bilder umgesetzte Rücknahme der Schöpfung“,²⁸ nicht allein das Land und seine Bewohner, sondern die gesamte Schöpfung wird in JHWHs Gerichtshandeln einbezogen und in das uranfängliche *Tohuwabohu*²⁹ zurückverwandelt. Man muss schon zu den „negativen Urgegebenheiten“ von Gen 1:2³⁰ zurückgehen, um das Ausmaß dieser Katastrophe zu ermessen:

(...) während die Erde *Tohuwabohu* war,
wobei Finsternis über der Oberfläche der Urflut war,
und der Wind/Sturm Gottes über der Oberfläche des Wassers
in Bewegung war/flatterte.³¹

Diese Tradition wird hier rezipiert, wobei die Elemente in ähnlicher Reihenfolge, wie sie im Sechstagerwerk von Gen 1:1–31 erschaffen wurden, zurückgenommen werden.³² Diese Rücknahme der Schöpfung vollzieht sich in vier großen, jeweils durch הָאָרֶץ Pf. 1.c.sg. + הַיָּם eingeleiteten Bildern (vgl. *Tab. 3*):³³ zuerst Erde und Himmel (V. 23), dann Berge und Hügel (V. 24), darauf Menschen und Tiere (V. 25)³⁴ und schließlich fruchtbares Land und Städte (V. 26):

Bild 1	Erde und Himmel	Der Kosmos und seine Stabilität
Bild 2	Berge und Hügel	
Bild 3	Menschen und Tiere (Vögel)	Die Lebewesen und ihre Lebensräume (Natur/Kultur)
Bild 4	fruchtbares Land und Städte	

Tab. 3

²⁷ Zur textkritischen Problematik vgl. WEIPPERT, Schöpfer, 50 Anm. 92; FISCHER, Jeremia, 226 (Beibehaltung von MT) und SCHMIDT, Jeremia, 136.

²⁸ WEIPPERT, Schöpfer, 51.

²⁹ Vgl. dazu zusammenfassend TRIMPE, Zerstörung, 57ff.

³⁰ Vgl. dazu JANOWSKI/KRÜGER, Gottes Sturm, 4ff.

³¹ Siehe oben Abschnitt 2.

³² Vgl. zum Folgenden auch TRIMPE, Zerstörung, 55ff, vgl. DIES., „Ich schaue“, 135ff.

³³ Zum Aufbau von Jer 4:23–28 s. BORGES DE SOUSA, Jer 4,23–26, 424ff.

³⁴ *Pars pro toto* werden in V. 25b die „Vögel des Himmels“ genannt: „Wenn sie fehlen, heißt das, daß es nicht einmal mehr Leichen zum Fressen gibt“ (FISCHER, Jeremia, 225), vgl. Jer 7:33!

Vergleicht man den ersten Schöpfungsbericht mit dieser prophetischen Vision,³⁵ so ergibt sich eine regelrechte *Inversion der Schöpfung*: wo dort das Chaos am Anfang (Gen 1:2) und die „sehr gute“ Schöpfung am Ende stand (Gen 1:31), beginnt hier alles mit dem Chaos (V. 23), das auch am Ende nicht überwunden oder vom Schöpfergott gar niedergehalten wird (V. 26). In V. 27f wird mit der Wendung „die ganze Erde“ (V. 27) und besonders mit dem Merismus „Erde“/„Himmel“ (V. 28a) noch einmal das Anfangsbild von V. 23 aufgenommen und so die Gültigkeit der prophetischen Vision durch das JHWH-Wort umfassend bestätigt. Die intertextuellen Anspielungen von Jer 4:23–26 auf Gen 1:1–31 (kursiv in *Tab. 4*) sehen im Einzelnen folgendermaßen aus:

Jer 4:23–26	Gen 1:1–31
23 <i>Erde/Tohuwabohu</i>	1:2 (Vorwelt)
<i>Himmel/Licht</i>	1:3–5 (Tag 1), vgl. 1:14–19 (Tag 4)
24 Berge	–
Hügel	–
25 kein <i>Mensch</i>	1:26–31 (Tag 6), vgl. Gen 2:5 ³⁶
alle <i>Vögel des Himmels</i>	1:20–23 (Tag 5)
26 <i>fruchtbares Land</i>	1:11–13 (Tag 3) ³⁷
Städte	–

Tab. 4

Interessant bei dieser Gegenüberstellung ist das, was fehlt: Aus der Vorweltschilderung Gen 1:2 ist es die *Urflut/das Wasser* und aus der Darstellung der Schöpfungstage 1–4 (Gen 1:3–19) ist es das *Wasser/das Meer* (1:6–8: Tag 2; 1:9f: Tag 3). Dafür nennt Jer 4:23–26 die *Berge/Hügel* als die – schwankenden – „Fundamente“ des Kosmos (V. 24),³⁸ die *Wüste* als den Gegenort zum Fruchtländ (V. 26a)³⁹ und die *Städte* als den – zerstörten – Lebensraum der Menschen (V. 26b). Das aber bedeutet, dass Jer 4:23–26 den Prätext Gen 1:1–31 nicht einfach zitiert,⁴⁰ sondern dessen Fokus unter Beibehaltung der Grundperspektive – die *Erde als kosmisches Lebens-*

³⁵ Zu den intertextuellen Bezügen vgl. besonders TRIMPE, Zerstörung, 79ff.

³⁶ Vgl. dazu mit unterschiedlichen Gewichtungen BORGES DE SOUSA, Jer 4,23–26, 423f und TRIMPE, Zerstörung, 67.

³⁷ Nach Jer 4:24 wird das fruchtbare Baumgartenland (כרמל) zur „Wüste“ (מדבר): „es geht also um die Zerstörung der Lebensgrundlagen“ (BORGES DE SOUSA, Jer 4,23–26, 424). In Gen 1:11f ist zwar nicht von Fruchtländ, aber von den Bäumen die Rede, die Früchte bringen, in denen ihr Same ist, vgl. ebd. 423f.

³⁸ So mit WEIPPERT, Schöpfer, 40 mit Anm.64; 51, vgl. als Sachparallele Jes 24:18b–20 u.a.

³⁹ Zum Begriff מדבר im Jer-Buch vgl. WEIPPERT, Schöpfer, 52ff.

⁴⁰ So auch TRIMPE, Zerstörung, 82.

*haus*⁴¹ – verschiebt: weg von der Darstellung der raumzeitlichen Ordnung der Welt (Tage 1–4) und der in ihr existierenden Lebewesen (Tage 5–6) hin zur Rücknahme der Schöpfung, wobei die Aspekte *Instabilität* (V. 24) und *Unfruchtbarkeit/Unbewohnbarkeit* (V. 26) in den Vordergrund rücken. Beide Aspekte sind das Spezifikum von Jer 4:23–26; sie begegnen in positiver Gestalt auch in anderen Schöpfungstexten, bei denen ebenfalls das Motivwort תהו „Öde, Leere“ auftaucht:

18 Denn so spricht JHWH, der Schöpfer des Himmels,
er ist der Gott,
der Bildner der Erde und ihr Schöpfer, er ist es,
der sie gründet/gegründet hat (בון pol.),
nicht zur Öde (תהו) hat er sie geschaffen,
zum Wohnen hat er sie gebildet.
Ich bin JHWH und keiner sonst!

19 Nicht im Verborgenen habe ich gesprochen,
am Ort eines Landes der Finsternis,
nicht habe ich gesagt zur Nachkommenschaft Jakobs:
„In der Öde (תהו) sucht mich!“
Ich bin JHWH, der Gerechtigkeit spricht,
der Geradheit kundtut. (Jes 45:18f)⁴²

7 Der den *šāpôn*/Norden ausspannt über der Öde (תהו),
der die Erde aufhängt über dem Nichts (בלִיַּמָה). (Ijob 26:7)⁴³

Nach Jes 45:18 hat der Schöpfer des Himmels und der Erde die Erde nicht zum Chaos, sondern „zum Wohnen“ bestimmt. Dabei heben die Rahmenaussagen V. 18aα und V. 18b die Einzigkeit JHWHs als Gott und Welterschöpfer hervor, wie der Nominalsatz am Ende des ersten („er ist der Gott“) und des zweiten Stichos („er ist es, der sie gegründet hat“) sowie die erweiterte Selbstprädikation am Ende von V. 18b („Ich bin JHWH und keiner sonst“) zeigen. Dazwischen steht der Passus V. 18aβ.γ, der an die JHWH-Prädikationen von V. 18aα anschließt und diese mit Hilfe der Finalbestimmung „zum Wohnen“ (לִשְׁבֹת) expliziert. Ähnlich aufgebaut ist der auf Gottes Gegenwart in der Geschichte bezogene V. 19, dessen Rahmenaussagen V. 19aα (Reden JHWHs nicht „im Verborgenen“/„am Ort eines Landes der Finsternis“) und V. 19b (erweiterte Selbstprädikation) die Aufforderung von V. 19a umschließen, dass Jakob JHWH nicht in der Öde suchen soll.

Mit ähnlichem Vokabular, aber umgekehrter Aussageintention rückt Jer 4:23–26 die Aspekte *Instabilität* (V. 24) und *Unfruchtbarkeit/Unbewohnbarkeit* (V. 26) in den Vordergrund. Diese Inversion der Schöpfung lässt

⁴¹ Siehe oben Abschnitt 2.

⁴² Vgl. dazu TRIMPE, Zerstörung, 64ff und BERGES, Jesaja 40–48, 427ff.

⁴³ Vgl. dazu TRIMPE, Zerstörung, 66.

sich besonders am Motiv des „Bebens“ (רעש) und „Erschütterter-Werdens, Schwankens“ (הלך hitpalp.) der Berge/Hügel in Jer 4:24 gegenüber dem Motiv des „Fest Hinstellens, Gründens“ (בן pol.)⁴⁴ der Erde in Jes 45:18aa erkennen:

„Die durch den Schöpfer hergestellte und garantierte Stabilität der Erde schließt ein, dass sie auch politisch, sozial und ethisch nicht aus den Fugen gerät. Da er sie ‚nicht als Chaos geschaffen‘ hat (Perfekt), kann sie weder zur menschenfeindlichen Wüste verkommen (vgl. Jes 24,10; 34,11; Dtn 32,10; Jer 4,23) und damit in den vorgeschöpflichen Zustand zurückfallen (Gen 1,2; Ijob 26,7), noch im Chaos der Rechtsbeugung enden (Jes 29,21; 59,4; Ijob 6,18).“⁴⁵

Dies aber geschieht nach der Chaosvision von Jer 4:23–28. In seinem glühenden Zorn (V. 26b)⁴⁶ zerstört JHWH die von ihm geschaffene und geordnete Welt und zwar, wie V. 28b formuliert, definitiv⁴⁷ – „[...] auch nicht ein einziges, die ganze Schwere des Unheils abschwächendes Wort (ist) im Text zu finden [...]“.⁴⁸ Wo in Gen 1:1–31 der Schöpfer nach der abschließenden Billigungsformel alles, was er gemacht hatte, ansah und für „sehr gut“ befand (Gen 1:31), muss der Prophet nach Jer 4:23 Erde und Himmel, also die gesamte Welt, ansehen und feststellen, dass sie „wüst und leer“ und ohne Licht war. Eine Welt ohne Licht ist eine Welt ohne Leben. Ihr Himmel, der Lebensraum der Vögel,⁴⁹ wird „schwarz“ (רדק, V. 28b)⁵⁰ wie die Nacht, und ihre Erde/ihr Land „trauert“ (בל, V. 28a)⁵¹ über das Ende allen Lebens. Was veranlasste den Schöpfer zu einem solch umfassenden „Chaos-Gericht“⁵²?

Die Antwort darauf ergibt sich aus dem Kontext. Jer 4:23–28 gehört zum zweiten Teil (4:5–6:26) der großen Prozessrede Jer *2–6,⁵³ in deren erstem Abschnitt (4:5–31) der Angriff eines verheerenden Feindes („Feind aus dem Norden“) gegen Juda/Jerusalem geschildert wird. Aber: „Der eigentliche ‚Feind‘ sind nicht Menschen, sondern Gott, der hinter dem Kriegsgeschehen steht, weil sein Volk ihn sich zum Gegner gemacht

⁴⁴ Zum Schöpfungsterminus בן pol. vgl. BERGES, Jesaja 40–48, 428.

⁴⁵ BERGES, Jesaja 40–48, 428.

⁴⁶ Vgl. dazu JEREMIAS, Zorn Gottes, 98f.

⁴⁷ Vgl. dazu JEREMIAS, Reue Gottes, 50f.

⁴⁸ WANKE, Jeremia 1, 65.

⁴⁹ Siehe dazu Anm. 34.

⁵⁰ Vgl. dazu SCHMOLDT, רדק, 1176ff.

⁵¹ Vgl. Jer 12:4 u.a. Zum Topos vom „trauernden Land“ vgl. HUGGER, Das trauernde Land, 301ff.

⁵² Zu diesem Ausdruck vgl. WEIPPERT, Schöpfer, 49.

⁵³ Zu ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund (Belagerung Jerusalems durch die Babylonier in der 1. Hälfte des Jahres 588 v.Chr.) vgl. HARDMEIER, Zeitverständnis, 97ff und DERS., Wahrhaftigkeit, 33ff.

hat“,⁵⁴ und zwar durch seinen „Weg“ (= Lebenswandel) und seine „Taten“, die im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als bis ans Herz dringende „Bosheit“ Jerusalems qualifiziert werden (4:18). Nach einer in ihrer Intensität singulären Beschreibung der leidenden Stadt (4:19–21) antwortet JHWH dann in 4:22, aber anders als erwartet:

Ja, töricht ist mein Volk, mich kennen sie nicht.
Dumme Kinder sind sie, und nicht verständig sind sie.
Klug sind sie, Böses zu tun, aber Gutes zu tun wissen sie nicht.

Dieses negative Urteil leitet die prophetische Vision von 4:23–28 ein, die ihrerseits eine nachjeremianische Fortschreibung darstellt. Nachjeremianisch dürfte der Text deswegen sein, weil er die priesterliche Schöpfungs-erzählung Gen 1:1–2:4a voraussetzt und ihr in antithetischer Ausrichtung diejenigen Elemente entnimmt, die aus jenem umfassenden Weltentwurf ein ebenso umfassendes Chaosbild machen.⁵⁵ Noch heute lässt sich die Bestürzung erahnen, die seinen Autor einst, Jahrzehnte nach der Katastrophe von 587 v.Chr., befallen hat. Ihr Ausmaß hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass JHWH als Urheber dieser Katastrophe gezeichnet wird und diese dem Gottesvolk als Menetekel vor Augen steht.

3.2. *Altorientalische Vergleichstexte*

Als Beispiele für altorientalische Vergleichstexte sollen im Folgenden die Wandinschrift von *Tell Dēr 'Allā* und einige ägyptische Chaosbeschreibungen dienen.

3.2.1. *Die Wandinschrift von Tell Dēr 'Allā*

Jer 4:23–26 ist ein besonderer, aber kein singulärer Text. Auch in der Umwelt des Alten Testaments begegnen Chaosschilderungen, für die der Licht/Finsternis-Gegensatz charakteristisch ist. Geographisch am nächsten ist die „Bileam“-Inchrift aus dem ostjordanischen *Tell Dēr 'Allā*,⁵⁶ die wohl aus dem frühen 8. Jh. v.Chr. stammt. Dieser Text berichtet über die Vision des „Göttersehers Bileam bar Beor“, zu dem Götter(wesen) in der Nacht kamen, um ihm eine künftige Katastrophe mitzuteilen (Z. 1f = Sätze 1–7). Ein Grund für ihr Eintreten wie menschliche Schuld o.ä. wird nicht genannt. Tags darauf stand Bileam auf, fastete und weinte bitterlich, worauf seine Volksgenossen zu ihm kamen (Z. 3–*4 = Sätze 8–16), denen er

⁵⁴ FISCHER, Jeremia, 214.

⁵⁵ Vgl. dazu bereits BORGES DE SOUSA, Jer 4,23–26, 422ff.

⁵⁶ Während SCHMIDT, Jeremia, 135 Anm. 65 auf diesen Text wenigstens hinweist, wird er von FISCHER, Jeremia, 223ff leider gänzlich außer acht gelassen, vgl. dazu jetzt vor allem BLUM, Israels Prophetie, 81ff und DERS., Kombination I, 573ff.

auf deren Rückfrage nach dem Grund für die bevorstehende Katastrophe Folgendes antwortete:

- 17 Er sagte zu ihnen:
 18 Setzt [euch] hin!
 19 Ich werde euch kundtun,
 20 was die Sch[addajin tun woll]en.
 21 Auf!
 22 Schaut das Tun der Gö[tt]er:
 23 Die Gö[tt]er versammelten sich;
 24 dabei standen die Schaddajin in der Versammlung
 25 und sprachen zur S[onnen]göttin:
 26 Du wirst die Schleusen(riegel) des Himmels mit deinem Gewölk verstopfen (*pqq*)!⁵⁷
 27 Dort sei Finsternis (*hšk*),
 28 und nicht Glanz (*ngh*),
 29 Dunkelheit (*ʿtm*),
 30 und nic[ht] dein Strahlen (*smr*)!
 31 Du wirst Schrecken bewirken [durch ...] Finsternis (*hšk*)!
 32 Aber grolle nicht für immer! (Z. 5–7 = Sätze 17–32)⁵⁸

Im Vergleich mit Jer 4:23–28 ergeben sich mehrere Differenzen und Gemeinsamkeiten. Die Differenzen bestehen zunächst darin, dass „El durch seine Boten die Verwirklichung des von Bileam geschauten Unheilsbeschlusses des Götterrates bestätigt und die Menschen durch den Seher warnen lässt“.⁵⁹ Dieses – im Übrigen zeitlich begrenzte – Unheil wird als noch bevorstehend und nicht als schon eingetreten vorgestellt. Es soll von der Sonnengöttin *šmš* herbeigeführt werden, die dazu in der Götterversammlung von den Schaddajin-Göttern aufgefordert wird: Sie solle – dies ist ein gemeinsamer Aspekt – durch den Akt des „Verschließens“ der Schleusen

⁵⁷ Die Vorstellung wäre dann die, dass die Sonnengöttin dem Himmel eine Wolke gleich einem Stoffflicken aufsetzen, ihn damit verschließen und sich selbst als Gestirn verfinstern soll, vgl. WEIPPERT, Die „Bileam“-Inscription, 147. EBD. 137 liest Weippert demgegenüber in Satz 21 *tpry skry šmyn* und übersetzt bei Ableitung der Form *tpry* von *pr* „zerbrechen“ (2. Pers. fem. Sg. Jussiv): „Du magst die Riegel des Himmels zerbrechen.“ Das folgende *bʿbky* „in deinem Gewölk“ zieht er zu Satz 22 („in deiner Wolke mag Finsternis sein und nicht Lichtglanz, Dunkel und nicht dein ...“, EBD. 147f.160f. Ähnlich DERS., „Bileam“-Text, 166.168 mit Anm. 19, allerdings nun mit der Lesung *tpqy* als 2. Pers. fem. Sg. von *pqq* „zerschlagen, in Stücke brechen“. Wie in Gen 7:11; Jes 25:18 und Ps 78:23ff bedeutet, die Riegel des Himmels zu zerbrechen, „den Wassern des Himmelsozeans freie Bahn zu geben, auf die Erde zu stürzen und heftige Regenfälle und Überschwemmungen zu verursachen. Die dunklen Wolken und die Abwesenheit des Sonnenlichts (Sätze 22a–24) fügen sich gut in dieses Szenarium ein“ (EBD. 180), vgl. auch HOFTHJZER, Inscript, und ausführlich DERS., What Did the Gods Say?, 121ff.

⁵⁸ Übersetzung BLUM, Kombination I, 577.

⁵⁹ BLUM, Prophetie Israels, 92.

(-riegel) des Himmels eine kosmische Katastrophe herbeiführen, die in der *Verkehrung von Licht in Finsternis* besteht (Z. *6–*7 = Sätze 26–31).

Eigene Wege geht die Wandinschrift, wenn sie in den Sätzen 33*ff das auch im Alten Orient und in Ägypten verbreitete *mundus inversus*-Motiv⁶⁰ – „die Turmschwalbe verhöhnt den Geier“ (Satz 33) usw. – aufgreift, ohne dass die Chaosmotivik der Sätze 26–32 eine Rolle spielt. Wie immer man die Abfolge der Sätze 17–32 und 33–65 formal und inhaltlich beurteilt,⁶¹ deutlich ist, dass der Bileam-Text „in erzählend-reflektierender Rückschau von einer umfassenden Katastrophe für Natur und Menschenwelt (handelt), welche die Sonnengöttin zur Ahndung grundlegender Verkehungen gemeinschaftlicher Ordnungen im natürlichen, sozialen und kultischen Bereich herbeizuführen entschlossen war“.⁶² Schon im frühen 8. Jh. v.Chr., möglicherweise aber noch früher, war damit in der unmittelbaren Umgebung Israels eine konzeptionelle Disposition für die Ausformulierung kollektiver Katastrophenerfahrungen gegeben, die dann auch in der Unheilprophezie Israels, wie Am 5:18b–20; Jer 4:23–28 und verwandte Texte zeigten, zum Zuge kam.

3.2.2. Ägyptische Chaosbeschreibungen

Ein kurzer Blick nach Ägypten mag dieses Bild vervollständigen. Auch hier begegnet der Licht/Finsternis-Gegensatz im Kontext von Weltuntergangsszenarien. Aus der Fülle des Materials, das von Jan Assmann und Elke Blumenthal referiert und systematisiert worden ist,⁶³ seien nur einige, für den vorliegenden Zusammenhang relevante Textbeispiele angeführt. So findet sich die Vorstellung einer Rücknahme der Schöpfung vor allem in den *Mahnworten des Ipuwer* (1. Zwischenzeit), im *Monolog des Allherrn* (Sargtexte Spruch 1130, Mittleres Reich), in der *Prophezeiung des Neferti* (Mittleres Reich), in den *Klagen des Chacheperreseneb* (Mittleres Reich), in den *Weissagungen des Lammes* und im *Töpferorakel* (Ptolemäer- und Römerzeit), aber auch in weiteren Texten.⁶⁴ Alle diese Texte haben jeweils andere zeit- und sozialgeschichtliche Hintergründe.

⁶⁰ Vgl. dazu jetzt KRUGER, *Mundus inversus*, 173ff sowie seinen Beitrag in diesem Band.

⁶¹ Vgl. dazu die Vorschläge von BLUM, *Prophezie Israels*, 92ff und DERS., *Kombination I*, 594ff.

⁶² BLUM, *Prophezie Israels*, 94.

⁶³ Vgl. dazu ASSMANN, *Königsdogma*, 113ff; BLUMENTHAL, *Weltlauf*.

⁶⁴ Vgl. dazu grundsätzlich HORNUNG, *Der Eine*, 182ff und zu den relevanten Texten ASSMANN, *Zeit und Ewigkeit*, 23ff; DERS., *Königsdogma*, 357ff.364ff.369ff; DERS., *Ma'at*, 218ff; JUNGE, *Welt der Klagen*, 275ff; SHUPAK, *Egyptian ‚Prophecy‘*, 138ff (auch zum Vergleich mit alttestamentlichen Texten); BLUMENTHAL, *Weltlauf*, 121ff; KEEL/SCHROER, *Schöpfung*, 191f u.a.

So wird in der Prophezeiung des Neferti (12. Dynastie) von einem Priester namens Neferti eine Zeit des Unheils und eine Zeit des Heils geweissagt.⁶⁵ Die Unheilszeit ist bestimmt durch chaotische Zustände in der Naturwelt (Ausbleiben der Sonne und des Wassers) und der Menschenwelt (Mord und Totschlag). Diese kosmische und soziale Katastrophe wird sehr ausführlich geschildert und mit starken Bildern ausgestaltet, z.B.:

(24) Dies Land wird zugrunde gerichtet, und niemand kümmert sich darum

oder spricht (darüber) oder vergießt (deswegen) Tränen.

(Denn) wie ist dieses Land?

Die Sonne ist verhüllt

(25) und leuchtet nicht, dass die Menschen sehen können;
(aber) man kann nicht leben, wenn Wolken (sie) verhüllen,
und jeder ist taub, (26) wenn sie nicht da ist.

Ich will von dem sprechen, was mir vor Augen ist,
ich sage nicht voraus, was nicht eintrifft.

Ausgetrocknet ist der Strom Ägyptens,
und man (27) geht zu Fuß hinüber.

Man wird (vergeblich) Wasser suchen für das Schiff,
damit es fährt,

denn sein Weg ist zum Ufer geworden,
und das Ufer (28) zur Flut;

wo Wasser war, ist festes Land.

Der Südwind wird mit dem Nordwind streiten,

und der Himmel wird ein (29) einziger Sturm sein. [...] (Neferti 24–29)⁶⁶

Der Grund für diese Störung der natürlichen Ordnungen liegt im Rückzug des Sonnengottes von der Welt der Menschen, womit die kosmische Katastrophe theologisch gedeutet wird:

(51) Die Sonne hat sich von den Menschen getrennt –

Sie geht (zwar) noch auf zur richtigen Zeit,

aber niemand weiß, (52) wann es Mittag ist,

denn man nimmt seinen Schatten nicht mehr wahr.

Kein Gesicht wird geblendet, das sie sieht,

und kein Auge füllt sich mit Wasser, (53) denn sie steht am Himmel wie der Mond,

auch wenn sie ihrem vorgeschriebenen Laufe folgt

und ihre (54) Strahlen (uns) vor Augen sind, wie es immer war. [...] (Neferti 51–54)⁶⁷

⁶⁵ Vgl. dazu BLUMENTHAL, Prophezeiung des Neferti, 1ff; ASSMANN, Königsdogma, 357ff; KAMMERZELL, Prophezeiung des Neferti, 102ff u.a.

⁶⁶ Übersetzung HORNING, Gesänge vom Nil, 107f; vgl. KAMMERZELL, Prophezeiung des Neferti, 105f.

⁶⁷ Übersetzung HORNING, Gesänge vom Nil, 110; vgl. KAMMERZELL, Prophezeiung des Neferti, 108f.

Das Land ohne *Ma'at* („Wahrheit, Gerechtigkeit“) ist, wie der Text mehrmals betont, ein „Land in schwerer Krankheit“ (*znj-mnt*)⁶⁸ und vergleichbar mit dem Zustand der Welt vor der Schöpfung.⁶⁹ Dieser Chaosbeschreibung steht die – kurze – Schilderung der Heilszeit gegenüber, die mit dem Auftreten eines neuen Königs mit Namen „Ameni“ (d.h. Amenemhet I., Begründer der 12. Dynastie) verbunden ist und die Wiederkunft der *Ma'at* und die Beseitigung der *Isfet* („Lüge, Chaos“) bedeutet (Z. 68f). Da der Text aus der Zeit stammt, als Amenemhet I. bereits an der Macht war, geht es in ihm offenbar nicht um eine Beschreibung realer Verhältnisse, sondern um deren Bewertung: „Das Schema von Heils- und Unheilszeit wird hier zu einem Modell der Weltdeutung mit einer klaren Pragmatik. Es geht um die Wiederherstellung des alten Zustandes und die Überwindung einer sozialen Umwälzung, die sich in der 1. Zwischenzeit vollzogen hat.“⁷⁰

Die erste Zwischenzeit war eine Epoche des wirtschaftlichen und politisch-sozialen Niedergangs.⁷¹ Dessen Ausmaß wird in den *Mahnworten des Ipuwer*⁷² in starken Bildern geschildert, in deren Mittelpunkt der Vorwurf an den Schöpfergott steht, die Welt und die Menschen unvollkommen und schlecht geschaffen zu haben. Eine Antwort darauf gibt der Schöpfergott Atum im *Monolog des Allherrn* (Sargtexte Spruch 1130),⁷³ wobei er zu Beginn auf seine vier Schöpfungs-Wohltaten – Lebensatem, Nahrungsfülle, Chancengleichheit, Bezug zum Totenreich – hinweist und am Ende, den raumzeitlichen Horizont des Seins überschreitend (nach „Millionen Jahren“), von dem allgemeinen Durcheinander spricht, das die Schöpfungswelt befallen wird. Dann werden der Sonnenbereich des Schöpfers und der dunkle Jenseitsbereich des Osiris wieder zusammenfallen, wie vor der Schöpfung:

Danach werde ich mit ihm (sc. Osiris) zusammen wohnen
an einer einzigen Stelle.
Die Hügel werden zu Städten,
die Städte werden zu Hügeln werden,
ein Haus wird das andere zerstören.⁷⁴

Auch in der Spätzeit begegnet man ähnlichen Bildern, die diesmal aber nicht im Dienst königlicher Selbstdarstellung stehen wie im Mittleren

⁶⁸ Vgl. dazu ASSMANN, Königsdogma, 360.

⁶⁹ Vgl. ASSMANN, Königsdogma, 371; DERS., *Ma'at*, 72 u.a.

⁷⁰ SCHIPPER, *Endzeitszenarien*, 24.

⁷¹ Vgl. dazu den Überblick bei ASSMANN, *Ma'at*, 54ff; SCHLÖGL, *Ägypten*, 114ff. 119ff u.a.

⁷² Vgl. dazu FECHT, *Vorwurf an Gott*, ferner SITZLER, *Vorwurf gegen Gott*, 33ff u.a.

⁷³ Vgl. dazu FECHT, *Vorwurf an Gott*, 120ff.220f, ferner ASSMANN, *Königsdogma*, 352; SITZLER, *Vorwurf gegen Gott*, 3ff u.a.

⁷⁴ Übersetzung HORNING, *Gesänge vom Nil*, 126.

Reich, sondern die sich als Zukunftsprophetie ausgeben. Dazu zählen die *Weissagungen des Lammes* (in demotischer Sprache) und das *Töpferorakel* (griechische Übersetzung aus dem Demotischen), wonach ein prophetischer Töpfer ein von einbrechenden Fremden verursachtes Chaos und dessen Überwindung durch einen Retterkönig ankündigt. Nicht nur das Unheil/Heil-Schema und das Auftreten des Retterkönigs, sondern auch die Chaosbeschreibung und das *mundus inversus*-Motiv erinnern an die Prophezeiung des Neferti, sodass man mit einer lebendigen, über zwei Jahrtausende reichenden Motivkonstanz rechnen muss.⁷⁵ Aus der Chaosbeschreibung sei der für unseren Zusammenhang charakteristische Passus zitiert:

(13) Weil der Nil Mangel leiden wird, wird die unfruchtbare Erde verdorben sein, wenn sie (die Saaten) aus ihrem Schoß entlässt. (14) Man wird über das Schick[sal] (?) trauern und sagen: „... unseliges (?) Ägypten, zu den Zeiten der Typhonier das Opfer fürchterlicher Übeltaten, die Jahr für Jahr gegen dich ersonnen sein werden. (17) Die Sonne wird blass werden, weil sie die Übel in Ägypten nicht sehen will. (18) Die Erde wird auf die Samenkörner nicht ansprechen. Ihre meisten werden vom Sturm zerstört sein. (20) [Dem Bauern werden für] alles, was er nicht besät hat, Abgaben abgefordert. (21) Man kämpft in Ägypten gegeneinander, weil man keine Nahrung hat. (22) Denn das, was man anbaut, wird [ein anderer ernten und sich davonmachen].⁷⁶

Brechen wir hier ab. Die zitierten Texte gewähren Einblicke in das, was der Ägyptologe Peter Seibert die „Todesbefallenheit“ von Welt und Mensch genannt hat.⁷⁷ „Das Leben ist den Lebenden genommen“ heißt es in der Metternichtstele⁷⁸ und „man lebt, wo die Toten sind“ in der Prophezeiung des Neferti.⁷⁹ Damit ist das Bewusstsein gemeint, dass die Natur- und Menschenwelt immer bedroht ist, sei es durch menschliche Schuld oder politische Überwältigung, und dass diese Bedrohung eine kosmische Katastrophe nach sich ziehen kann, die auch „die Götter und das heißt: den als beseelt gedachten Kosmos umfasst“.⁸⁰ Weil die „Ordnung“ in Natur und Gesellschaft sich nicht von selbst versteht, bedarf es unablässiger Anstrengungen, solche Katastrophen abzuwehren bzw. nicht erst aufkommen zu lassen. Das ist die Botschaft dieser Prophezeiungen, Mahnworte und Klagen.

⁷⁵ Vgl. ASSMANN, Königsdogma, 362ff; BLUMENTHAL, Weltlauf, 135 u.a.

⁷⁶ Sog. anti-alexandrinische Rezension P₃ (= Pap. Oxy. XXI 2332) in der Übersetzung von L. Koenen, wiederabgedruckt bei JÖRDENS, Töpferorakel, 422.

⁷⁷ SEIBERT, Charakteristik, 42ff.

⁷⁸ Zitiert nach ASSMANN, Ma'at, 369.

⁷⁹ Neferti 55; Übersetzung HORNING, Gesänge vom Nil, 110.

⁸⁰ ASSMANN, Ma'at, 357.

4. Der Gott des Lichts

In einer Kultur wie dem alten Ägypten, in der jeder Sonnenaufgang als Sieg über das Chaos gefeiert wird,⁸¹ musste eine Gefährdung des Weltlaufs dramatische Ausmaße annehmen. Immer wieder ist in den Chaosbeschreibungen davon die Rede, dass die Sonne von Stillstand, der Kult von Vergessen und der König von inneren und äußeren Feinden bedroht ist.⁸² Kosmos, Kult und Staat sind die drei Pfeiler der ägyptischen Kultur. Von daher wird auch die kosmische Dimension der Heilszeit verständlich, die nach der Überwindung des Chaos anbricht und in deren Zentrum die Institution des pharaonischen Königtums als „geometrische(r) Ort der Konvergenz der anthropologischen und kosmischen Sphäre“⁸³ steht:

Die Erde wird hell, Re erstrahlt über seinem Land,
er hat gesiegt über seine Feinde!⁸⁴

Auch in Israel, dessen Kultur und Religion anderen Parametern folgt als Ägypten, wird das Ende der ‚Nacht‘ des Exils – der politischen, sozialen und religiösen Katastrophe schlechthin! – als Kommen der Lichtherrlichkeit Gottes beschrieben, die wie am ersten Schöpfungstag über dem Land aufstrahlt. In seiner Vision von der Rückkehr der JHWH-Herrlichkeit zum Zion (Ez 43:1–12) schildert Ezechiel deren Ankunft in eindrücklicher Weise:

- 1 Und er führte mich zu dem Tor, das in Richtung Osten weist.
- 2 Und siehe: Die Herrlichkeit des Gottes Israels kam von Osten her.
Und ihr Rauschen war wie das Rauschen gewaltiger Wasser.
Und das Land erstrahlte (רָאָה hif.) von seiner Herrlichkeit.
- 3a *Und die Erscheinung, die ich sah, war wie die Erscheinung, die ich sah,
als er kam, um die Stadt zu vernichten,
und (ferner) war die Erscheinung wie die Erscheinung, die ich
am Kanal Kebar sah.*
- 3b Da fiel ich auf mein Angesicht. (Ez 43:1–2.3b)⁸⁵

Wenn in V. 2 vom „Erstrahlen“ des Landes durch die „von Osten her“ kommende JHWH-Herrlichkeit die Rede ist, dann ist dies wohl als Sonnenaufgang vorzustellen. Die „Herrlichkeit“ (כְבוֹד) JHWHs kehrt also „im Stile des Sonnengottes und nicht des Wettergottes in sein Heiligtum zu-

⁸¹ Vgl. dazu JANOWSKI, Rettungsgewissheit, 112ff.

⁸² Vgl. dazu ausführlich ASSMANN, Ma’at, 200ff.

⁸³ ASSMANN, Ma’at, 219.

⁸⁴ Pap. Brooklyn 47.218.50 II 10, herausgegeben bei GOYON, Confirmation, 58; vgl. ASSMANN, Königsdogma, 370.

⁸⁵ Zur Literarkritik vgl. KONKEL, Architektonik des Heiligen, 71ff, ferner, aber mit anderen Optionen, POHLMANN, Hesekiel/Ezechiel Kap. 20–48, 570ff (T. Rudnig).

rück: Der Anbruch des Tages symbolisiert JHWHs Sieg über die Mächte der Finsternis. Die Rückkehr JHWHs in sein Heiligtum konnotiert auf diese Weise Rettung für Israel“.⁸⁶

Warum das Licht eine derart prominente Stellung im religiösen Symbolsystem Israels einnimmt, hängt mit der elementaren Verbindung von *Licht und Leben* zusammen, die auch seine schöpfungstheologischen Aussagen prägt. Gen 1:1–2:4a und Ps 104, die beiden bekanntesten Schöpfungstexte des Alten Testaments, beginnen jeweils mit dem Licht, das Gott am ersten Schöpfungstag schuf und von der Finsternis schied (Gen 1:3–5) bzw. in das sich der Schöpfer- und Königsgott hüllt wie in einen Mantel (Ps 104:1aß.b–2a),⁸⁷ um das Leben auf der Erde in Gang zu halten. Die Schöpfungswelt ist eine Welt voller Licht, das seinen Ursprung, wie Ps 36:10 (im Kontext von V. 8–10) unübertroffen formuliert, bei Gott hat:

- 8 Wie kostbar ist deine Güte, Gott,
Menschenkinder können sich im Schatten deiner Flügel bergen!
9 Sie laben sich am Fett deines Hauses,
und (am) Bach deiner Wonnen lässt du sie trinken!
10 Denn bei dir ist die Quelle des Lebens,
in deinem Licht schauen wir das Licht!

„Bei dir“, d.h. im Tempel, wird die lebenspendende Nähe Gottes erlebt. Der zweite Halbsatz (V. 10b) entfaltet diese Aussage durch eine *doppelte Lichtmetapher*. Das erste „Licht“ dürfte „das ‚Licht seines (d.h. Gottes) Angesichts‘ (vgl. [Ps] 4:7; 44:4; 89:16) sein“.⁸⁸ Das zweite Licht bedeutet

„nichts anderes als ‚Leben‘, wie der Ausdruck ‚Licht des Lebens‘ ([Ps] 56,14), nahelegt. ‚Des Lebens‘ ist ebenso wie ‚seines Angesichts‘ ein erklärender Genitiv, der das Licht mit dem Leben identifiziert. [...] Der Sinn von (Ps) 36,10b ist also: ‚Durch deine Freundlichkeit leben wir!‘ und diese Bedeutung passt ausgezeichnet zur ersten Hälfte des Verses: ‚Bei dir ist der Quell des Lebens‘ ([Ps] 36,10a)“.⁸⁹

Im Bereich des Tempels, so konstatiert Ps 36:8–10, erfährt der Mensch – die „Menschenkinder“ (V. 8) – die intensivste Nähe des lebendigen Gottes. Mit der Lichtaussage von V. 10 schließt sich denn auch der Kreis zur Schilderung der welterfüllenden Gerechtigkeit Gottes im Zentrum des Psalms (V. 6f), das – mit Norbert Lohfink gesprochen – eine regelrechte „Kosmosmetapher“ enthält: „Der riesenhafte Raum der gesamten Schöpfung ist [...] von Gottes Güte angefüllt. Die Welt in ihrer Weite ist der

⁸⁶ KONKEL, Architektonik des Heiligen, 265; vgl. EBD. 269 und zur Sache auch LANGER, Gott als „Licht“, 70 und EHRING, Rückkehr JHWHs, 193f.199.

⁸⁷ „(1b) Mit majestätischer Herrlichkeit bist du bekleidet, (2a) du hüllst dich in Licht wie in einen Mantel!“, vgl. dazu jetzt KRÜGER, Das Lob des Schöpfers, 96ff.

⁸⁸ KEEL, Bildsymbolik, 166; vgl. HARTENSTEIN, „Angesicht JHWHs“, 81.157ff.

⁸⁹ KEEL, Bildsymbolik, 166.

Raum der Gottesgegenwart und damit auch der möglichen Gottesbegegnung“.⁹⁰:

JHWH, bis an den Himmel (reicht) deine Güte,
deine Zuverlässigkeit bis zu den Wolken!
Deine Gerechtigkeit ist den Gottesbergen gleich,
dein Recht der großen Urflut,
Mensch und Tier rettetest du (immer neu), JHWH! (Ps 36:6f)

Ohne dass terminologisch vom „Licht der Sonne“ gesprochen würde, steht im Hintergrund dieser „Kosmosmetapher“ das Bild des Lichts der Sonne: „Denn was erfüllt den Raum zwischen Himmel und Erde, von einem Horizont zum anderen? Allein das köstliche und alles klärende Licht der Sonne.“⁹¹ Zugleich ist damit der Kontrast zur verschlossenen und düsteren Welt des Frevlers (vgl. V. 5aα) geschaffen, dessen Ende in V. 13 konstatiert wird: „Dort sind hingefallen die Übeltäter, sie wurden umgestoßen und können nicht mehr aufstehen“. Im Gotteslob, so der Grundgedanke von Ps 36, ist der Mensch ganz bei dem, der die „Quelle des Lebens“ ist (V. 10)⁹² und der Mensch und Tier vor Ungerechtigkeit und Frevel „rettet“ (V. 7b). Von solcher Lebensfülle und von solcher Rettung ist die Chaosvision Jer 4:23–28 weit entfernt. Aber nicht nur das: Was in ihr geschaut wird, ist die Anti-Schöpfung oder mit dem Leitwort ihrer ersten Vision: das *Tohuwabohu*, eine Welt ohne Licht – und ohne Leben.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, J., Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit (AHAW.PH 1975/1), Heidelberg 1975
- , Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. HELLHOLM (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Ancient Near East*, Tübingen 1983, 345–377
- , *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990
- BAUKS, M., Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997
- BAUMGART, N.C., Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 22), Freiburg/Basel/Wien 1999
- BERGES, U., *Jesaja 40–48 (HThK.AT)*, Freiburg/Basel/Wien 2008
- BLUM, E., Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen, in: I. CORNELIUS/L. JONKER (Hg.), „From Ebla to Stellenbosch“: *Syro-Palestinian religions and the Hebrew Bible (ADPV 37)*, Wiesbaden 2008, 81–115

⁹⁰ LOHFINK, *Innenschau*, 180.

⁹¹ LOHFINK, *Innenschau*, 181.

⁹² Vgl. Jer 2:13; Spr 13:14; 14:27 u.ö.

- , Die Kombination I der Wandinschrift vom *Tell Dēr 'Allā*. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen, in: I. KOTTSIEPER (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für R. Albertz (AOAT 350)*, Münster 2008, 573–601
- BLUMENBERG, H., Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: DERS., *Ästhetische und metaphorologische Schriften (stw 1513)*, Frankfurt am Main 2001, 139–171
- BLUMENTHAL, E., Die Prophezeiung des Neferti, ZÄS 109 (1982) 1–27
- , Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern, in: A. JONES (Hg.), *Weltende*, Wiesbaden 1999, 113–148
- BORGES DE SOUSA, A., Jer 4,23–26 als P-orientierter Abschnitt, ZAW 105 (1993) 419–428
- EHRING, C., Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten (WMANT 116), Neukirchen-Vluyn 2007
- FECHT, G., Der Vorwurf an Gott in den „Mahnworten des Ipu-wer“ (AHAW.PH 1972/1), Heidelberg 1972
- FISCHER, G., *Jeremia 26–52 (HThK.AT)*, Freiburg/Basel/Wien 2005
- GESE, H., Der Johannesprolog, in: DERS., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen ²1983, 152–201
- GOYON, J.C., *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, Kairo 1972
- GROB, W., Das Negative in Schöpfung und Geschichte: YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen (Jes 45,7), in: DERS., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30)*, Stuttgart 1999, 145–158
- GRUND, A., *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (FAT 75)*, Tübingen 2011
- HARDMEIER, C., Zeitverständnis und Geschichtssinn in der Hebräischen Bibel. Geschichtstheologie und Gegenwartserhellung bei Jeremia, in: DERS., *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2–6 (BThSt 79)*, Neukirchen-Vluyn 2006, 89–124
- , Wahrhaftigkeit und Fehlorientierung bei Jeremia. Jer 5,1 und die divinitorische Expertise Jer 2–6* im Kontext der zeitgenössischen Kontroversen um die politische Zukunft Jerusalems, in: DERS., *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2–6 (BThSt 79)*, Neukirchen-Vluyn 2006, 125–154
- HARTENSTEIN, F., *Das Angesicht Jahwes. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT I/55)*, Tübingen 2008
- HOFTIJZER, J., *Die Inschrift von Deir 'Alla (TUAT II/1)*, Gütersloh 1986, 138–144
- , What Did the Gods Say?: remarks on the first combination of the Deir 'Alla-Plaster texts, in: DERS./G. VAN DER KOOIJ (Hg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated*, Leiden u.a. 1991, 121–142
- HORNUNG, E., *Gesänge vom Nil. Dichtung am Hofe der Pharaonen*, Zürich/München 1990
- , *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Götterwelt*, Darmstadt ⁶2005
- HUGGER, P., Das trauernde Land, der schreiende Stein. Die gegenwärtige Naturkrise und das Zwölfprophetenbuch, in: L. RUPPERT/P. WEIMAR/E. ZENGER (Hg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Festschrift für J. Schreiner*, Würzburg 1982, 301–313
- JANOWSKI, B., *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament 1: Im Alten Orient (WMANT 59)*, Neukirchen-Vluyn 1989

- , Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: DERS./B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2002, 3–26
- , Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1), Neukirchen-Vluyn 2004, 214–246
- , Weltbild III, RGG⁴ 8 (2005) 1409–1414
- , Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen, in: DERS., Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4), Neukirchen-Vluyn 2008, 221–248
- JANOWSKI, B./KRÜGER, A., Gottes Sturm und Gottes Atem. Zum Verständnis von יְהוָה וְרוּחַ in Gen 1,2 und Ps 104,29f, JBTh 24 (2009) 2–29
- JEREMIAS, J., Der Prophet Amos (ATD 24), Göttingen 1995
- , Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn ³1997
- , Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24), Göttingen 2007
- , Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn 2009
- JÖRDENS, A., Das sog. Töpferorakel (TUAT.NF 4), Gütersloh 2008, 420–424
- JUNGE, F., Die Welt der Klagen, in: J. ASSMANN u.a. (Hg.), Fragen an die altägyptische Literatur. Festschrift für E. Otto, Wiesbaden 1977, 275–284
- KAMMERZELL, F., Die Prophezeiung des Neferti (TUAT II), Gütersloh 1986–1991, 102–110
- KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ⁵1996
- KEEL, O./SCHROER, S., Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen ²2008
- KONKEL, M., Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (BBB 129), Berlin/Wien 2001
- KRÜGER, A., Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motividik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010
- KRUGER, P.A., Mundus inversus in the Hebrew Bible: a kaleidoscopic Ancient Near Eastern topos, in: M. PIETSCH/F. HARTENSTEIN (Hg.), Israel zwischen den Mächten. Festschrift für S. Timm (AOAT 364), Münster 2009, 173–193
- LANGER, B., Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f (ÖBS 7), Klosterneuburg 1987
- LOHFINK, N., Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1, in: DERS., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg/Basel/Wien 1999, 29–48
- , Innenschau und Kosmosmystik. Zu Psalm 36, in: DERS., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg/Basel/Wien 1999, 172–187
- NEUMANN-GORSOLKE, U., Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004
- OSWALD, W., Das Erstlingswerk Gottes – zur Übersetzung von Gen 1,1, ZAW 120 (2008) 417–421
- POHLMANN, K.-F., Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kap. 20–48 (ATD 22), Göttingen 2001
- RECHENMACHER, H., Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3, ZAW 114 (2002) 1–20
- SCHIPPER, B.U., Endzeitszenarien im Alten Orient. Die Anfänge apokalyptischen Denkens, in: DERS./G. PLASGER (Hg.), Apokalyptik und kein Ende?, Göttingen 2007, 11–30

- SCHLÖGL, H.A., Das alte Ägypten. Geschichte und Kultur von der Frühzeit bis zu Kleopatra, München 2006
- SCHMIDT, W.H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 24b–3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn ³1973
- , Das Buch Jeremia Kap. 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008
- SCHMOLDT, H., 777, ThWAT 6 (1989) 1176–1178
- SCHÜLE, A., Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11) (AThANT 86), Zürich 2006
- SEIBERT, P., Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur (ÄA 17), Wiesbaden 1967
- SEYBOLD, K., Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament, Stuttgart 2006
- SHUPAK, N., The Egyptian Prophecy: a reconsideration, in: K. ZIBELIUS-CHEN u.a. (Hg.), „Von reichlich ägyptischem Verstande“. Festschrift für W. Guglielmi, Wiesbaden 2006, 134–144
- SITZLER, D., Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), Wiesbaden 1995
- STECK, O.H., Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a (FRLANT 115), Göttingen 1981
- STEINS, G., Für alle(s) gibt es Zeit! Schöpfung als Zeitbotschaft (Gen 1,1–2,3), BiKi 58 (2003) 6–11
- STIPP, H.-J., Gen 1,1 und asyndetische Relativsätze im Bibelhebräischen, in: S.Ö. STEINGRIMSSON (Hg.), Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten (ATSAT 83), St. Ottilien 2007, 323–355
- , Anfang und Ende. Nochmals zur Syntax von Gen 1,1, ZAH 17–20 (2004–2007) 188–196
- STRAUB, H., Hiob: 19,1–42,17 (BK XVI/2), Neukirchen-Vluyn 2000
- TRIMPE, B., „Ich schaue auf die Erde und siehe, sie ist *tohu-wabohu*“ (Jer 4,23). Eine intertextuelle Auslegung von Jer 4,23–28 und Gen 1, BiKi 53 (1998) 135–139
- , Von der Zerstörung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11), Osnabrück 2000
- WANKE, Jeremia: 1,1–25,14 (ZBK.AT 20/1), Zürich 1995
- WEIMAR, P., Die Priesterschrift. Struktur und Komposition eines literarischen Werkes, in: DERS., Studien zur Priesterschrift (FAT 56), Tübingen 2008, 19–90
- , Struktur und Gestalt der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1,–2,4a*), in: DERS., Studien zur Priesterschrift (FAT 56), Tübingen 2008, 91–134
- WEIPPERT, H., Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981
- WEIPPERT, M./WEIPPERT, H., Die „Bileam“-Inscription von *Tell Dēr ‘Allā*, in: M. WEIPPERT, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 131–161
- , Der „Bileam“-Text von *Tell Dēr ‘Allā* und das Alte Testament, in: M. WEIPPERT, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 163–188
- , Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung? Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen 1,1–3, ThZ 60 (2004) 5–22
- ZENGER, E., Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart ²1987

Gericht und Gnade

Die Fluterzählung im Rahmen der biblischen Urgeschichte

SEBASTIAN GRÄTZ

1. Einleitung

Der biblische Flutbericht in Gen 6–9 bietet bekanntlich zwei Versionen des Geschehens, die redaktionell miteinander verbunden wurden, eine priesterschriftliche Erzählung und eine nichtpriesterschriftliche Version.¹ Der nichtpriesterschriftliche Flutbericht beginnt mit einem Paradox: Einerseits löscht JHWH die Menschheit aus, weil ihr „Dichten und Trachten“, die Maximen ihres Handelns, böse sind (Gen 6:5ff), andererseits findet Noach, und damit die Menschheit, im direkten Anschluss „Gnade in den Augen JHWHs“ (6:8). Eine Begründung gibt es für diese Gnadenwahl nicht. So kann man sich durchaus fragen, welchen Zweck diese Erzählung eigentlich verfolgt. Bekanntermaßen verwendet der Bericht Vorlagen aus dem mesopotamischen Bereich, wo die Fluterzählungen auch topographisch beheimatet sind.² Hier wird die beschriebene Spannung von Vernichtung und Rettung im Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Göttern aufgelöst. Zu nennen ist zunächst der Atramchasis-Mythos,³ der, wie es sonst nur in der nichtpriesterschriftlichen Erzählung der Bibel geschieht, die formative Schöpfung des Menschen (Gen 2:7) mit der Fluterzählung verbindet. Sodann auch die elfte Tafel des Gilgamesch-Epos, die wohl z.T. auf Atramchasis zurückgeht⁴ und keinen Bericht über die Schöpfung des Menschen enthält, aber gerade im Blick auf die Fluterzählung einen wesentlich besser erhaltenen Text aufweist. Die Flut wird in der mesopotamischen Tradition als göttliche Strafe Enlils verhängt, der sich in seiner Ruhe von den zahlreichen lärmenden Menschen gestört fühlt. Doch dem Schöpfer des Menschen, Ea/Enki, gelingt es, seinen Günstling mit

¹ Die genauere Abgrenzung der Versionen voneinander und der Anteil des redaktionellen Stoffs kann hier nicht erörtert werden. Vgl. die Stellungnahme von GERTZ, Beobachtungen, 42ff, welcher der vorliegende Artikel im Wesentlichen folgt.

² Vgl. LAMBERT/MILLARD, *Atra-Ḫasīs*, 15ff.

³ Vgl. zur antiken Überlieferung des Stoffes VON SODEN, *Atramchasis-Mythos*, 612.

⁴ Vgl. LAMBERT/MILLARD, *Atra-Ḫasīs*, 11.

Hilfe eines Wasserfahrzeugs zu retten. Hier ist es also ein göttlicher Interessenkonflikt, der Flut und Rettung der Menschen bewirkt. Nach der Flut, so das Ziel der Erzählung, werden die Verhältnisse in gegenseitigem Einvernehmen der Götter neu geordnet, indem zwar auf eine weitere Flut verzichtet werden soll, aber gleichzeitig einer zu starken Vermehrung der Menschheit durch göttlich verhängte regulative Maßnahmen gewehrt wird.⁵

Im Folgenden sollen nun Spezifika der mesopotamischen und der biblischen Überlieferung von der Sintflut herausgearbeitet werden, um nach der jeweils zugrunde liegenden Vorstellung der Katastrophe und ihrem Ausgang zu fragen.

2. Die Sintflut als göttliche Waffe im Alten Mesopotamien

Sowohl die nichtpriesterschriftliche als auch die priesterschriftliche Erzählung verwendet für das Ereignis der „Sintflut“ einen speziellen Begriff, *mabbûl*, der alttestamentlich sonst nur noch in Ps 29:10 begegnet.⁶ Das eröffnet einen – allerdings etymologisch nicht ganz sicheren – Blick auf das akkadische *biblu/bibbulu*, *bubbulu* mit der Bedeutung „Hochflut“. Hiermit wird in den einschlägigen mesopotamischen Texten jedoch nicht dasjenige Phänomen benannt, das wir als „Sintflut“ bezeichnen. Hierfür steht im Akkadischen v.a. der Begriff *abûbu*, der ein komplexes Geschehen zusammenfasst. Auch wenn die Sintflutmythe ursprünglich aus dem sumerischen Bereich stammt,⁷ so scheint doch der altbabylonische Atramchasis-Mythos ein geeigneter Ausgangspunkt für die Betrachtung der mesopotamischen Vorstellung der Sintflut zu sein. Der Terminus *abûbu* selbst begegnet im Rahmen der eigentlichen Fluterzählung (II 8,36ff) z.B. in III 3,11ff; die Ereignisse werden kurz zuvor folgendermaßen eingeleitet (III 2,48–54):

Des Tages Aussehen änderte sich,
(denn) mit einem Mal brüllte Adad in den Wolken.
Des Gottes Stimme hörten sie;
da ward das Erdpech gebracht, dass er die Tür abdichte.
Als er ihre Türe verriegelt hatte,
brüllte Adad in den Wolken.
Der Wind tobte bei seinem Aufbruch (...) ⁸

⁵ Siehe dazu unten Abschnitt 2.

⁶ Gesenius¹⁸, s.v., leitet den Begriff von *j/wbl* „tragen“ ab. Vgl. akk. *wabālu(m)*.

⁷ Vgl. ausführlich ANTHONIOZ, L'eau, 230ff.

⁸ Übersetzung nach VON SODEN, Atramchasis-Mythos, 639. Vgl. auch LAMBERT/MIL-LARD, Atra-Ḫasīs, 93.

Vergleichbares schildert auch Gilg. IX 97–114:

Kaum dass die Morgenröte zu leuchten begann,
 stieg aus dem Fundament des Himmels eine schwarze Wolke empor.
 Tief aus ihr brüllte Adad ohne Unterlass, und
 es gehen ihm Schullat und Hanisch voran,
 die „Thronträger“ gehen einher über Berg und Land.
 Errakal reißt die Pflöcke heraus,
 es geht Ninurta einher. Die Wehre ließ er überquellen.
 Die Unterweltgötter erhoben Fackeln,
 und mit ihrem Feuerglanz setzten sie das Land in Flammen.
 Adads Totenstille fuhr am Himmel entlang.
 Dann kehrte alles, das Licht war, zur Finsternis zurück.
 Er trampelte das Land nieder wie ein Ochse, wie einen Tontopf zerschmetterte er's.
 Einen ersten Tag (walzte der Sturm das Land nieder.)
 Rasend brauste er einher. Dann aber (brachte der Ostwind die Sintflut.)
 Wie ein Schlachtengemetzel ging die Wucht der Flut über die Menschen hinweg (...)
 Der Bruder kann seinen Bruder nicht sehen,
 noch erkennen die Menschen einander in der Vernichtung.
 Selbst die Götter packte da die Angst vor der Sintflut (*abūbu*).⁹

Hier wird ein vieldimensionales kriegerisches Geschehen beschrieben. Daher kann es nicht verwundern, wenn der Motivkomplex der „Sintflut“ (*abūbu*) sowohl als göttliches wie auch als königliches Epitheton in kriegerischen Zusammenhängen verwendet wird, so v.a. in Bezug auf die eng verwandten Götter Enlil und Ningirsu/Ninurta¹⁰ und in assyrischen Königsinschriften.¹¹ Dabei wird u.a. die Dimension der „Sintflut“ als verheerender Sturm in den Vordergrund gestellt. So erscheint diese Waffe als göttliche Gabe und verheerende Waffe regelmäßig auch in der Hand assyrischer Könige, von Adad-Nirari I. (1307–1275) bis Sanherib (704–681 v.Chr.). Die „Sintflut“ dient hier als Waffe gegen fremde Mächte, die als rebellisch, mithin chaotisch definiert werden. Die „Sintflut“ taugt auch zum Kampf gegen göttliche Chaosmächte wie der Kampf Marduks gegen Tiamat zeigt (Ee IV 49,75):

Der Herr (Marduk) erhob den Flutsturm (*abūbu*), seine große Waffe.¹²

Bekanntlich tötet Marduk die Tiamat nun nicht mit der Gewalt einer Wasserflut, sondern mit Hilfe von Winden, die im unmittelbaren Zusammenhang des eben genannten „Flutsturms“ genannt werden (Ee IV 42ff.95ff). Auch schießt Marduk einen Pfeil ab (Ee IV 101). Dies erinnert wiederum

⁹ Übersetzung nach MAUL, Gilgamesch-Epos, 143f.

¹⁰ Vgl. STRECK, Ninurta/Ningirsu, 513f.517.

¹¹ Vgl. ANTHONIOZ, L'eau, 300ff.

¹² AHw 1, s.v. *abūbu(m)* 4).

an Ninurta, zu dessen Beschreibung und Ikonographie¹³ ebenfalls Pfeil und Bogen gehören, wie das Anzu-Epos anschaulich zeigt: Ninurta besiegt den Anzu-Vogel mit Hilfe von Winden, dem Flutsturm sowie Pfeil und Bogen (II 29ff).¹⁴ Vgl. z.B. (den noch vergeblichen Versuch in) II 57–60:

Der Starke, der strahlende Erstgeborene der Mami,
das Vertrauen von Anu und Dagan, der Liebling von Ninschiku,
spannte den Bogen, einen Rohrpfel lud er;
von der Kerbe des Bogens schoß er einen Rohrpfel auf ihn.¹⁵

Die mesopotamische Sintflut ist damit als zerstörerische göttliche (königliche) Waffe im Kampf gegen chaotische Mächte vorgestellt. Sie ist ein komplexer kriegerischer Vorgang, bei dem v.a. entfesselte Winde eine zentrale Rolle spielen, um den Widerpart zu besiegen. So wird in den mesopotamischen Flutmythen der Mensch zum Gegner der Götter, die ihn mit ihrer wirkungsvollsten Waffe, der „Sintflut“, vernichten. Allein der Flutheld kann aufgrund seiner Begünstigung durch Ea/Enki überleben. Die beinahe alles vernichtende Flut wird dabei zur Katastrophe im wörtlichen Sinn. Denn am Ende (Atramchasis III 5,30ff; Gilg. XI 155ff) wird deutlich, dass die Götter auf die Menschen aufgrund der Versorgung durch Opfer und ihrer Arbeit – der eigentliche Grund der Erschaffung des Menschen – angewiesen bleiben. Die Flut war demnach ein sehr kurzichtiges Projekt der Götter (Gilg. XI 179),¹⁶ das gleichwohl eine (sensible) Balance des Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern zur Folge hat: Der zu starken Vermehrung der Menschen wird einerseits gewehrt, andererseits soll die Menschen keine Katastrophe dieses Ausmaßes mehr treffen (Atr. III 7,1ff; Gilg. XI 179ff). So erfüllt das Opfer, das der Flutheld unmittelbar nach der Flut auf dem Berge Nimusch darbringt, eine Schlüsselfunktion: Es symbolisiert die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen und Götter voneinander und bürgt damit auch für das stets bedrohte Überleben der Menschheit. Es ist daher nur konsequent, wenn diese prototypische Vorstellung¹⁷ auch im babylonischen Neujahrsfest begegnet, wo Marduk als Schöpfer der Welt und damit auch als Garant der kosmischen Ordnung gefeiert wird.¹⁸

¹³ Z.B. auf neuassyrischen Rollsiegeln, vgl. PORADA, *Corpus*, Nr. 689; UEHLINGER, *Nimrod*, 628.

¹⁴ Vgl. ANTHONIOZ, *L'eau*, 313f.

¹⁵ Übersetzung nach HECKER, *Gilgamesch-Epos*, 754.

¹⁶ Vgl. MÜLLER, *Sintflut*, 94f.

¹⁷ Vgl. MAUL, *Gilgamesch-Epos*, 188.

¹⁸ Vgl. AUFFARTH, *Untergang*, 45ff.

3. Der nichtpriesterschriftliche Flutbericht

3.1. Religionsgeschichtliche Erwägungen

Im Alten Testament wird die Sintflut in Gen 6–9 durch den Terminus (*ham-*)*mabbûl* bezeichnet. Um den Vorgang näher zu beschreiben, nennt die priesterschriftliche Version die Entfesselung der großen Urflut (*tehôm rabbāh*) und die Öffnung der himmlischen Fenster (Gen 7:11). Damit wird auf Vorstellungen zurückgegriffen, die in den Bereich der in Gen 1 niedergelegten Schöpfungserzählung gehören: Die Abtrennung des Landes von dem es umschließenden – und damit auch potentiell bedrohenden – Wasser wird temporär (für 150 Tage: Gen 7:24) aufgehoben. Vergleichbar, aber etwas anders gelagert, wird die Flut im nichtpriesterschriftlichen Bericht dargestellt: Es regnet vierzig Tage und Nächte hindurch (Gen 7:12). Die verwendete Terminologie für den Regen (*gaešaem*; \sqrt{mtr} hif.) verweist dabei auf Zusammenhänge, die eigentlich der Erhaltung der Schöpfung dienen. Der Regen ist eine notwendige Gabe, um die Erde zu bewässern. So ist das Thema der Bewässerung auch schon für den Bereich der originalen Menschenschöpfung im Rahmen der nichtpriesterschriftlichen Geschichte beheimatet. Der Mensch wird in Gen 2:6f geschaffen, um den von unten durch den aufsteigenden *‘ed* und den von oben durch den Regen (\sqrt{mtr} hif.) bewässerten Erdboden zu bebauen. Bereits hier sind Züge des mesopotamischen Gottes Ea/Enki auf JHWH übertragen;¹⁹ dabei ist es religionsgeschichtlich durchaus möglich, dass im Zusammenhang dieses Gottes die Gabe des Regens erwähnt wird.²⁰ Entsprechend wird das Ende der Menschheit dann durch eine übermäßige Gabe dieses Regens durch JHWH herbeigeführt. Es fällt nun gegenüber der mesopotamischen Tradition auf, dass der nichtpriesterschriftliche Flutbericht keinerlei Anspielungen auf die Sintflut als göttliche Waffe im Kampf gegen die Menschheit macht. Kennen die überlieferten mesopotamischen Flutgeschichten etwa die Motive des in den Wolken röhrenden und stürmenden Adad (Atr. III 2,53 u.a.) oder, wie geschildert, die Sintflut als fürchterliche Waffe gegen chaotische Mächte (Atr. III 3,10ff), bei deren Anwendung auch noch andere Götter wie der Unterweltsgott Erragal und der Enlil-Sohn Ninurta beteiligt sind (Gilg. XI 98ff), so verzichtet die nichtpriesterschriftliche Version auf die Integration dieser Aspekte bei ihrer Darstellung der Flut: Es regnet, und das Regenwasser überschwemmt die Erde. Bereits diese Beobachtung legt nahe, dass die Fluterzählung nicht etwa die Eigenschaften unterschiedli-

¹⁹ Vgl. RÜTERS WÖRDEN, *Dominiun Terra*, 13ff.

²⁰ Vgl. SCHWEMER, *Wettergottgestalten*, 168ff; KRAMER/MAIER, *Myths*, 49f (Inanna und Enki, Z. 308ff: Enki, der den Regen herbeiruft und diesen dann dem Wettergott unterstellt).

cher Götter in JHWH verdichtet, sondern nur diejenige des Schöpfergottes ausarbeitet: JHWH als der Schöpfer des Menschen ist auch der Herr des Wassers.²¹ Der spezielle Terminus *mabbûl* ist dabei keinesfalls kriegerisch konnotiert, sondern entsprechend seiner Verwendung in Ps 29:10 zu verstehen: Hier thront JHWH als König auf der *mabbûl*, und es ist wahrscheinlich, dass hier das Thronen gemäß der ugaritischen Tradition des Gottes El im Blick ist.²²

Das Ende des nichtpriesterschriftlichen Flutberichts bestätigt diese Beobachtungen: Das feierliche Versprechen JHWHs, die Erde nicht mehr um des Menschen willen zu verfluchen, sondern den kosmischen und den agrarischen Zyklus nicht aufhören zu lassen, besitzt eine deutliche schöpfungstheologische Dimension. Durch den Zusammenhang mit dem ersten Opfer nach der Flut, das Noach JHWH darbringt (Gen 8:21), lässt sich vermuten, dass hier in Analogie zu Gilg. XI 157–171 der Neuanfang wohl dem Fest des Neujahrstages zugeordnet werden kann.²³ Dieses Fest wird in Ugarit wiederum mit dem Gott El, dem die Erstlingsgaben geweiht sind, in Verbindung gebracht. „Das Neujahrsfest findet unter dem Patronat Els statt. Der Schöpfergott und Herr des Pantheons herrscht zugleich über die Zeit, die Jahre. Ihm wird auch [...] die erste Traube dargebracht.“²⁴ Konkret heißt es in der Opferliste KTU 1.41,1f:

Im Monat Rischyen, am Tag des Neumondes:
zwei Schafe, eine Taube, Trauben für El als Speiseopfer.²⁵

So setzt auch die Priesterschrift das Verlaufen der Flut mit dem Jahresbeginn gleich, wenn in Gen 8:13 beinahe entmythologisierend festgestellt wird:

Im sechshundertersten Jahr Noachs, am ersten Tag des ersten Monats, hatte sich das Wasser verlaufen.²⁶

²¹ Vgl. RÜTERSWÖRDEN, *Dominium Terrae*, 15.

²² Vgl. NIEHR, *Gott*, 114f.

²³ Vgl. zu Gilg. XI 157ff MAUL, *Gilgamesch-Epos*, 188. Ob auch dem nichtpriesterschriftlichen Bericht nach die Arche auf einem Berggipfel – wo dann auch das Opfer verortet wäre – aufgesetzt hat (vgl. Gen 8:4 P), kann (nur) vermutet werden.

²⁴ DIETRICH/LORETZ, *Baal-Zyklus*, 1099. Es ist interessant, dass die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte im Anschluss an die Flut ebenfalls den Wein und seinen Anbau thematisiert (Gen 9:20ff). Ständen die nichtpriesterschriftlichen Texte einmal nebeneinander, so würde sich auch von hier eine Verbindung zu einem (herbstlichen) Jahresbeginn – entsprechend dem Kalender von Gezer – erschließen. Hierzu fügen sich auch die Datierungen des Tempelbaus in 1 Kön 8:2.65; Esra 3:1.4.6, wo jeweils, dem babylonischen Kalender folgend, der „siebte Monat“ (s. aber auch Esra 6:15ff) genannt wird. Vgl. auch BLUM, *Pentateuch*, 310 Anm. 86.

²⁵ Übersetzung nach DIETRICH/LORETZ, *Rituale*, 311.

Da die Konzeption Els im levantinischen und aramäischen Bereich umfassender ist als diejenige Eas/Enkis in Mesopotamien, nimmt es nicht wunder, wenn entsprechende Belege für Ea/Enki dort fehlen: Ea/Enki wird nicht als Weltenschöpfer betrachtet, der den geregelten Gang des Kosmos garantiert, aber eben als Schöpfer des Menschen und als Herr des Wassers.

Ein wichtiges Argument für die schöpfungstheologische Ausrichtung der priesterschriftlichen Flutgeschichte liegt im Baubericht der Arche (Gen 6:14ff), die, wie u.a. Norbert C. Baumgart erarbeitet hat,²⁷ sowohl mit dem Zeltheiligtum als auch mit dem Jerusalemer Tempel in Verbindung zu bringen ist. Der Sinn der Arche bestünde dann in der Stiftung der Kontinuität zwischen der Welterschöpfung und dem Bau des auf die Schöpfung rückbezogenen Heiligtums. Leider fehlt ein Baubericht der Arche in der nichtpriesterschriftlichen Erzählung. Gleichwohl lassen sich auch hier direkte Bezüge zum vorexilischen Jerusalemer Tempel finden. Als die hierfür signifikanteste Installation im Bereich des Heiligtums kann das im Vorhof des Tempels untergebrachte „Meer“ (*hajjām*) genannt werden, das nach 1 Kön 7:23–26 aus Bronze bestand, auf zwölf Rinds- (*bqr*) oder Stierplastiken ruhte und dem Text zufolge ca. 40.000 Liter fasste. Ob es aufgrund seines als Lotosblüte (1 Kön 7:26: *šôšān*) geformten oberen Randes mit Othmar Keel als symbolischer Ort der täglichen Geburt des ägyptischen Sonnengottes verstanden werden muss,²⁸ erscheint fraglich. Denn die nächsten Parallelen weisen nicht nach Ägypten, sondern nach Mesopotamien²⁹ sowie in die Levante und nach Zypern.³⁰ Hier sind ebenfalls Kultbecken belegt, die in Mesopotamien als *apsû* „Süßwasserozean“ bezeichnet wurden und deshalb zunächst mit dem Gott Ea/Enki als Herrn des unterirdischen *apsû* in Verbindung gebracht werden müssen.³¹ Das größte dieser Becken stammt aus Assur, der Zeit Sanheribs, und ist mit einer Sei-

²⁶ Dasselbe Datum erscheint auch bei der Errichtung des Zeltheiligtums in Ex 40:17, vgl. BAUMGART, Umkehr, 541. Siehe dazu unten Abschnitt 3.2.

²⁷ Vgl. BAUMGART, Umkehr, 496ff.

²⁸ Vgl. KEEL, Geschichte, 267ff. Kritisch zu den Thesen Keels vgl. HARTENSTEIN, Sonnengott, 53ff. RÖSEL, Salomo, bezweifelt die Eignung des Septuagintatextes von 1 Kön 8:53a als Ausgangspunkt einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion der vorsalomonischen Verhältnisse in Jerusalem. WIMMER, Egyptian Temples, vermutet, dass die greifbaren ägyptischen Einflüsse auf die Ornamente und die Installationen des Jerusalemer Tempels nicht nahelegen würden, dass es sich um einen ägyptischen Tempel handelt; vielmehr gelte für die Einflüsse aus Ägypten: „(...) they can be considered most instructive, showing how far cultic installations can internalize, physically and spiritually, Egyptian models, and yet remain essentially faithful to their own autochthonous traditions.“ (110f)

²⁹ Vgl. die Hinweise bei GALTER, Gott, 83.

³⁰ Vgl. ZWICKEL, Tempelquelle, 148ff.

³¹ Vgl. ZWICKEL, Tempel, 125ff, bes. 132.

tenlänge von 3,12m kleiner als dasjenige, das in Jerusalem gestanden haben soll. Seine Dekoration verwendet einschlägige Motive, die mit dem Gott Ea/Enki in Verbindung stehen.³² Die Rinds- oder Stierplastiken, auf denen das Jerusalemer „Meer“ ruhte, lassen sich zudem kaum mit dem Sonnengott in Verbindung bringen; in Frage kommen hier vielmehr der Wettergott oder wiederum sein Zwillings,³³ der Herr der Süßwasserquellen, der in Mesopotamien als Sohn des „Stieres“ Anu galt und der im westsemitischen Bereich sogar selbst als „Stier“ (*tr*)³⁴ bezeichnet werden konnte. Zusammengenommen scheint durch das „Meer“ also am ehesten die Verbindung von Süßwasser und Schöpfung insinuiert zu sein, die jeweils mit den Göttern El bzw. Ea/Enki in Zusammenhang steht. Beide Götter sind freilich nicht identisch, weisen aber hinsichtlich der Vorstellungen von der Herrschaft über das Wasser und der Schöpfung starke Gemeinsamkeiten auf, wie Hartmut Geese betont hat³⁵ und wie auch durch zahlreiche literarische Identifikationen³⁶ und die vergleichbare Ikonographie gezeigt werden kann.³⁷ Dies bedeutet nun nicht, dass der Jerusalemer Tempel dem Gott El geweiht war, vielmehr zeigt die Installation des „Meeres“ beim Tempel, dass Schöpfungsvorstellungen, die ursprünglich im kanaanäischen Bereich zu El gehörten, auch zu JHWH in Beziehung gesetzt wurden.³⁸ Bestätigt werden kann diese Sicht durch den späteren Tempelentwurf in Ez 40–48: In Ez 47:1–12 wird die lebenspendende Tempelquelle beschrieben, die südlich des Altars entspringt und nach Osten abfließt.³⁹ Bereits Rudolf Smend sen. hat diese Süßwasserquelle traditionsgeschichtlich mit dem „Meer“ des salomonischen Tempels verbunden.⁴⁰

Es zeigt sich demnach, dass die nichtpriesterschriftliche Fluterzählung zum einen JHWH ausschließlich in der Rolle des Schöpfergottes nach dem Vorbild Els sowie Ea/Enkis sieht und dass sie zum anderen wie ihr priesterschriftliches Pendant mit der Tempeltheologie in Verbindung gebracht

³² Vgl. ZWICKEL, Tempelquelle, 150.

³³ Vgl. SCHWEMER, Wettergottgestalten, 168ff.

³⁴ Vgl. dazu KTU 1.6 VI,26f.

³⁵ Vgl. GESE, Religionen, 98f; LORETZ, Ugarit, 66ff, mit Beispielen.

³⁶ Wird Ea/Enki in Ugarit mit Kothar gleichgesetzt (vgl. GESE, Religionen, 98f), so entspricht auf der Bilingue von Karatepe *El qōne arš* hieroglyphenluwisch A-â (= Ea). Vgl. HAAS, Religion, 172. Vgl. auch DIETRICH, Schöpfergott, 87ff.

³⁷ Vgl. RÜTERSWORDEN, Dominium Terrae, 17ff.

³⁸ Vgl. auch die Vorstellung von der Inschrift *Ḥirbet Bēt Layy* (BLay) 1,1f, wo JHWH anscheinend als „Gott der ganzen Erde“ betrachtet wird; RENZ/RÖLLIG, Handbuch, 246. Das Zugehörigkeitsverhältnis erschließt natürlich auch schöpfungstheologische Dimensionen.

³⁹ Zu den religionsgeschichtlichen Implikationen vgl. LUNDQUIST, Temple, 208f; HOLLOWAY, Ship, 332.

⁴⁰ Vgl. SMEND, Ezechiel, 385; vgl. auch ZWICKEL, Tempelquelle, 148ff.

werden kann. Die nichtpriesterschriftliche Arche wird, auch ohne eigenen Baubericht, eine vergleichbare Funktion als „schwimmender Mikrokosmos“ erfüllt haben.⁴¹

3.2. Herkunft und Zweck der nichtpriesterschriftlichen Erzählung

Die nichtpriesterschriftliche Schöpfungs- und Flutgeschichte verbindet traditionelle Elemente des Gottes El mit denjenigen seines mesopotamischen Pendant Ea/Enki. Zumeist wird angenommen, dass die mesopotamischen Texte in der Levante bekannt waren und deshalb auch Eingang in die Bibel finden konnten. Hier kann z.B. auf das Megiddo-Fragment des Gilgamesch-Epos sowie eine mittelbabylonische Rezension des Atramchasis-Epos in Ugarit verwiesen werden.⁴² Daher ist zu vermuten, dass für die nichtpriesterschriftliche Erzählung von der Flut in ihrem Zusammenhang mit der formativen Schöpfung des Menschen der erste Tempel in Jerusalem der am besten geeignete historische Ort ist; und zwar aus zwei Gründen:

1.) Der Autor kennt und benutzt die mesopotamische Vorlage, vermeidet aber jede kriegerische Terminologie. Wie oben beschrieben, spielt die Bekämpfung des Menschen mittels der Waffe „Sintflut“ keine Rolle. Vielmehr spitzt die Erzählung JHWH allein auf die Rolle des Schöpfers als des Herrn des Wassers zu. Der priesterschriftliche Bericht bietet hier einen entscheidenden Zusatz: In Gen 9:13 setzt Gott seinen Bogen in die Wolken als Zeichen des Bundes zwischen sich und der Erde. Der Bogen steht hierbei für den göttlichen Kampf.⁴³ Der Text wird damit transparent für das Bild des göttlichen Kämpfers im Sinne der Flut als vernichtende Waffe und damit auch für ein Kriegsgeschehen wie es die Zerstörung Jerusalems und des ersten Tempels faktisch gewesen ist. Dieser kriegerische Zug fehlt in der nichtpriesterschriftlichen Erzählung völlig.

2.) Dieser Punkt hängt mit dem vorangehenden zusammen. Im priesterschriftlichen Text fehlt das Opfer nach der Flut, das die ältere nichtpriesterschriftliche Version aus ihrer Vorlage entnommen hat. Stattdessen wird, wie oben beschrieben, der 1.1. des sechshundertersten Jahres Noachs mit dem Verlaufen des Wassers gleichgesetzt. Das Datum weist voraus auf Ex 40:2.17, wo ebenfalls am 1.1. die mobile Wohnung Gottes aufzustellen ist.⁴⁴ Das Fehlen des Tempels verbietet hier das Opfer, das im nichtpriesterschriftlichen Text an exponierter Stelle vollzogen wird – wenn man

⁴¹ „On tenait donc bel et bien l’Arche pour un véritable microcosme flottant.“ BOTTERO, Arche de Noé, 80.

⁴² Vgl. GERTZ, Noah, 508f; ausführlich: ANTHONIOZ, L’eau, 350ff.

⁴³ Siehe dazu unten, Abschnitt 4.

⁴⁴ Vgl. HOLLOWAY, Ship, 334; BAUMGART, Umkehr, 541.

unterstellen darf, dass auch in diesem Bericht die Arche auf dem höchsten Berggipfel strandet.⁴⁵ Es handelt sich dabei in Analogie zur mesopotamischen Vorlage um das Opfer zum Jahresbeginn, das in der levantinischen Tradition mit El verbunden war. Da das Opfer in Gen 8:20 syntaktisch und inhaltlich eng mit JHWHs Zusage in Gen 8:21f verknüpft ist, die Welt hinfort in ihrem grundsätzlichen Bestand zu erhalten, ist es sehr naheliegend, dieses göttliche Versprechen in einem entsprechenden kultischen Vorgang zu verorten.

Der Text thematisiert also mit dem Achtergewicht in Gen 8:20ff das Opfer und damit zusammenhängend die lebenserhaltende Zusage des Schöpfergottes. Sein historischer Ort ist wahrscheinlich der erste Tempel in Jerusalem. In der Erzählung wird nun bereits zu Beginn der Fluterzählung mit dem Thema der göttlichen „Gnade“/„Gunst“ das theologische Problem, das die Adaption des polytheistischen mesopotamischen Mythos mit sich bringt, bearbeitet: Der eine Gott ist derjenige, der seine Schöpfung als Mensch und Tier zugleich vernichten und retten muss. Ist die Vernichtung des Menschen aufgrund der Bosheit seines Planens und Tuns gerechtfertigt, so ist seine gleichzeitige Rettung durch Noach ein Paradox, das der gegenwärtige Text durch den Begriff der grundlosen „Gnade“ in Gen 6:8 auffängt: „Aber Noach fand Gnade/Gunst in JHWHs Augen.“ Die Menschheit befindet sich so in der Hand des einen Schöpfers und bedarf, wenn sie überleben will, dessen leitender Gnade.⁴⁶ Die Zusage von 8:22 kann daher als ein verstetigter Gnadenakt begriffen werden, mit dem der Schöpfer sich an seine im Tempel verdichtete und kultisch reflektierte Schöpfung bindet und damit auch seine denkbare Willkür ausschließt.⁴⁷ Zugleich wird dem Menschen im gegenwärtigen Text seine *conditio* gespiegelt, indem letztlich dessen eigenes böses Planen und Tun für sein Ergehen innerhalb des göttlich gesetzten Rahmens verantwortlich ist. So kann die nichtpriesterliche Flutgeschichte, redaktionell an den Beginn des göttlichen Handelns mit dem Menschen gesetzt,⁴⁸ auch als Paradigma für die Spannung zwischen göttlicher Fürsorge und menschlicher Selbstverantwortung in der Geschichtsreflexion Israels gelesen werden. Neben den auffälligen Gemeinsamkeiten mit der mesopotamischen Vorlage liegt v.a. im Letztgenannten eine signifikante Akzentverschiebung: Der Schöpfergott JHWH hat keinen kurzsichtigen Krieg gegen die Menschheit geführt, sondern sie bei den ihr eigenen bösen Handlungsmaximen paradigmatisch verhaftet und bestraft. So liegt die Verantwortung des Menschen für sein Ergehen

⁴⁵ Vgl. HOLLOWAY, Ship, 331; LUNDQUIST, Temple, 207f sowie oben Anm. 23.

⁴⁶ Vgl. LEVIN, Jahwist, 103ff.

⁴⁷ Zum Begriff *hen* und der jederzeit möglichen Zurücknahme der gewährten „Gunst“ vgl. FREEDMAN/LUNDBOM, 117, 27.

⁴⁸ Vgl. CRÜSEMANN, Eigenständigkeit, 21 und *passim*.

letztlich auf dessen eigenen Schultern: Katastrophen, die ihn heimsuchen, verantwortet, direkt oder indirekt, der Mensch, nicht etwa JHWH.

4. Der priesterschriftliche Flutbericht

Im vorangehenden Abschnitt ist bereits einiges zur priesterschriftlichen Erzählung⁴⁹ bemerkt worden, so dass es genügt, auf drei wesentliche Punkte einzugehen: Erstens die inhaltliche Nähe zur alttestamentlichen Gerichtsprophetie, zweitens das Bundeszeichen des Bogens in den Wolken und drittens das Motiv der Gerechtigkeit Noachs.

1.) In Gen 6:13 wendet sich Gott an Noach und stellt fest, dass das „Ende allen Fleisches gekommen ist“ (*qeṣ kâl bāsār ba 'l'pānaj*). Inhaltlich ergibt sich nun für den Anfang der priesterschriftlichen Flutgeschichte ein bemerkenswerter Zusammenhang mit der prophetischen Tradition, auf den Rudolf Smend Jr. aufmerksam gemacht hat und diesen wie folgt deutet:

„Beim ersten Satz der Ankündigung der Sintflut an Noah [sc. *qeṣ kâl bāsār ba 'l'pānaj*] mußte jeder Leser, der davon wußte, an die prophetische Gerichtsankündigung [sc. Am 8,2; Ez 7,2] denken. So gehört auch die priesterschriftliche Sintflutzerzählung in die Versuche hinein, die Exilserfahrung theologisch zu bewältigen.“⁵⁰

Die menschliche Gewalttat (*hāmās*, vgl. auch Am 3:10; 6:3) führt zur göttlichen Strafe. Eine enge Verbindung ergibt sich auch zu Jer 18:1–6, dem sog. Töpfergleichnis. Wie in Jer 18:4 das Missraten des Gefäßes mit der hebräischen Verbalwurzel *šḥt* ausgedrückt wird, so konstatiert Gen 6:12f mit Hilfe desselben Begriffs zunächst, dass die Erde missraten ist (*šḥt* nif.), und sodann, dass Gott die Erde deshalb zu vernichten (*šḥt* hif.) gedenkt. Der harsche prophetische Text⁵¹ stellt den Untergang Jerusalems und Judas vor einen schöpfungstheologischen Hintergrund und ist schon deshalb gut mit der Flutzerzählung vergleichbar. Es ist durchaus denkbar, dass der priesterschriftliche Autor die entsprechende Terminologie aufgenommen hat, um die Flut gegenüber seiner nichtpriesterschriftlichen Vorlage stärker in der prophetischen Gerichtsverkündigung zu verankern⁵² und damit, wie Smend betont, für die geschichtlich konkrete Exilserfahrung transparent zu

⁴⁹ Die (früh-)perserzeitliche Datierung der Priestergrundschrift wird in der gegenwärtigen Forschung zumeist angenommen. Vgl. z.B. KRATZ, *Komposition*, 248.

⁵⁰ SMEND, „Das Ende ist gekommen“, 71. Vgl. auch POLA, *Priesterschrift*, 317 sowie die Applikation der Smendschen These auf den nichtpriesterschriftlichen Bericht bei GERTZ, *Beobachtungen*, 54ff sowie DERS., *Noah*, v.a. 519ff.

⁵¹ Zur literarischen Abgrenzung der V. 1–6 vgl. RÜTERSWÖRDEN, *Dominium Terrae*, 52ff.

⁵² Vgl. GERTZ, *Noah*, 519ff.

machen.⁵³ Für diese Vermutung spricht auch der Ausgang der priesterschriftlichen Flutzerzählung.

2.) Der Bundesschluss, der in Gen 9:8–17 erzählt wird, nennt als Symbol den von Gott in die Wolken gestellten Bogen (9:13). Dieses Symbol fügt sich dabei inhaltlich sehr gut zum Naturphänomen des Regens, der ja zum einen als providentielle Gabe lebensnotwendig ist, der aber zum anderen die Menschheit gerade ausgelöscht hatte (vgl. 9:14). Andererseits ist der Bogen (*qaešæet*) militärisch konnotiert und, wie das oben genannte Beispiel Ninurtas zeigt, auch eine göttliche Waffe. U.a. Erich Zenger hatte vermutet, dass der Bogen die stete Kampfbereitschaft Gottes gegen die aufbegehrenden chaotischen Mächte der Sintflut zum Ausdruck bringen solle.⁵⁴ Doch der biblische Flutbericht sieht, wie gezeigt, in beiden Versionen davon ab, die chaotischen Elemente der mesopotamischen Texte zu übernehmen. Insofern scheint es plausibler zu sein, den Bogen als abgelegte (*ntn be 'ānān*) göttliche Kriegswaffe, die gegen die Menschen zum Einsatz kam, zu verstehen.⁵⁵ Das Gericht gegen die Menschen wäre damit als militärische Aktion Gottes, die sich nicht mehr wiederholen soll, verstanden. Auch auf dieser Ebene kann also der Vermutung Smends, dass der priesterschriftliche Flutbericht die Erfahrungen des Exils als einer von Gott herbeigeführten militärischen Niederlage reflektiere, zugestimmt werden.

3.) Die Attribute, die Noach auszeichnen, sind seine „Gerechtigkeit“ und sein „beständiger Wandel vor Gott“ (Gen 6:9). Dieser „Wandel vor Gott“ verbindet Noach mit dem von Gott entrückten Henoch (Gen 5:24), so dass sich auch seine Rettung nahelegt. Über Henoch hinaus wird Noach, ganz im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, als „gerecht“ (*šadiq*: Gen 6:9; 7:1)⁵⁶ bezeichnet. Das Thema menschlicher oder göttlicher Gerechtigkeit,⁵⁷ das sowohl in den mesopotamischen Texten als auch in der nichtpriesterschriftlichen Erzählung fehlt, wird theologisch an der exakt richtigen Stelle eingeführt. Das zeigt v.a. der Blick auf den nichtpriesterschriftlichen Text Gen 18:16b–33, in dem es auch um die Offenbarung eines göttlichen Plans an eine auserwählte Person, nämlich Abraham, geht. Das Thema des Gesprächs zwischen Abraham und JHWH ist der von JHWH geplante „Sint-

⁵³ SMEND, „Das Ende ist gekommen“, 71 betont mit Blick auf diese Transparenz: „Eine Katastrophe wie diese wird sich nicht wiederholen.“

⁵⁴ Vgl. ZENGER, Gottes Bogen, 11 ff.

⁵⁵ Vgl. RÜTERSWORDEN, *Dominiun Terra*, 130 ff mit ausführlicher Diskussion.

⁵⁶ Das Thema ist im Rahmen der nichtpriesterschriftlichen Erzählung sicher redaktionell nachgetragen. Vgl. GERTZ, Beobachtungen, 51.

⁵⁷ Vgl. zur Terminologie: BAUMGART, Umkehr, 202 ff. 548 f, der aufgrund der von ihm dargelegten Entsprechungsmotivik zwischen der Arche und dem Jerusalemer Tempel in der „Gerechtigkeit“ Noachs dessen Befugnis zum Betreten des „Heiligtums“ sieht.

brand“ von Sodom und Gomorra.⁵⁸ Abraham wirft ein, dass es für Gott nicht angehe, den Gerechten (*ṣadiq*) zusammen mit dem Bösen (*rāšā'*) umzubringen (Gen 18:23.25). Die entscheidende Aussage Abrahams lautet dabei:

Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten? (Gen 18:25b)

Hier erscheint die Dimension Gottes als des Weltenrichters, der selbst an das von ihm gesetzte Recht gebunden ist. Es lässt sich weder beweisen noch widerlegen, ob dieser Text dem Verfasser der Priesterschrift vorgelegen hat, doch die Thematik ist ein und dieselbe:⁵⁹ Der monotheistisch vorgestellte Gott ist notwendig ein gerechter Gott, der einerseits zu Recht straft, der aber andererseits den Gerechten nicht den Wassern der Flut oder dem Feuergericht an Sodom und Gomorra preisgeben kann. Die Gerechtigkeit Noachs, das zeigt der Fortgang der priesterschriftlichen Erzählung bereits in den „noachitischen Geboten“ (Gen 9:4ff), lässt sich (im Gegensatz zum Königtum eines mesopotamischen Fluthelden) nicht vererben. Insofern ist der Bundschluss als göttliche Gabe nur konsequent: Gott hat seinen Bogen zu Recht gegen die Welt gerichtet, nun aber legt er ihn ab und markiert zu den gegebenen Bedingungen einen Neuanfang. Durch das Thema der menschlichen und damit auch implizit der göttlichen Gerechtigkeit wird aber erneut eine Transparenz erzeugt, die die Ereignisse der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Truppen Nebukadnezars durchscheinen lässt: Auch diese Strafe geschah zu Recht.

5. Ergebnis

Die hier kurz vorgestellten mesopotamischen und alttestamentlichen Sintfluttraditionen werden als Katastrophen im wörtlichen Sinne verstanden; ihr Ausgang ist zugleich der Beginn der menschlichen Geschichte zu den gegenwärtigen Bedingungen der Autoren. Ohne Zweifel dient die jeweils beschriebene *conditio humana* dazu, das menschliche Dasein hinsichtlich seiner Differenzenerfahrungen generell zu erfassen. So sehen sich die Menschen in der mesopotamischen Tradition einer gewaltbereiten Götterwelt gegenübergestellt, die einerseits von den Menschen abhängig ist, die aber andererseits einschneidende Maßnahmen ergreift, um sich vor einer zu starken Vermehrung des Menschen zu schützen (Atr. III 7,1ff; Gilg. XI

⁵⁸ Vgl. hierzu NOORT, *For the Sake*, 3ff.

⁵⁹ Vgl. LEVIN, *Gerechtigkeit*, 40ff, der die beiden Beispiele nebeneinander stellt, sowie NOORT, *For the Sake*, 8f und bereits WESTERMANN, *Genesis*, 348ff mit einem Blick auf Gilg. XI 170ff, v.a. 185f.

179ff). Ein Tat-Folge-Zusammenhang wird dabei in Atr. III 6,24f; Gilg. XI 185 eingetragen, so dass das Moment göttlicher Willkür abgeschwächt erscheint. Der nichtpriesterschriftliche Text der biblischen Überlieferung adaptiert die Komplexität des mesopotamischen Pantheons und der sich darin ereignenden Dispute in Bezug auf die Rolle des Schöpfergottes, der angesichts des kultischen Opfers die Rahmenbedingungen des menschlichen Daseins garantiert (Gen 8:21f). Gleichwohl wird auch hier dem Menschen sein tatsächliches Dasein gespiegelt, indem festgehalten wird, dass die Maximen des menschlichen Handelns auch nach der Flut dieselben sind wie zuvor (Gen 8:21). So bringen die bösen menschlichen Taten weiterhin Leid und göttliche Strafe im Rahmen der unverrückbar gewährten Grundordnung hervor. Der priesterschriftliche Text stellt prononciert das Thema der Gerechtigkeit Noachs an den Anfang seines Berichts (Gen 6:9). Damit wird zugleich die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit positiv beantwortet: Gott straft nicht willkürlich, sondern gerecht. So stellt der Text, der an seinem Ende das kriegerische Symbol des Bogens verwendet (Gen 9:13ff), den Untergang der Welt als gerechtfertigte Aktion Gottes gegen seine Schöpfung heraus. Durch die aufgezeigte Nähe zur alttestamentlichen Gerichtsprophetie sowie den Anklang an militärische Symbolik scheint durch den priesterschriftlichen Bericht die Erfahrung der kriegerischen Niederlage Judas durch, die zum Untergang des Staates Juda und seines Heiligtums geführt hat. Die Sintflut wird damit zur prototypischen Katastrophe und zum Maßstab aller folgenden geschichtlichen Ereignisse, die einem prinzipiell gerechten Handeln Gottes zugeordnet werden.

Literaturverzeichnis

- ANTHONIOZ, S., *L'eau, enjeux politiques et théologiques: de Sumer à la Bible* (VT.S 131), Leiden/Boston 2009
- AUFFARTH, C., *Der drohende Untergang. „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches* (RGVV 39), Berlin/New York 1991
- BAUMGART, N.C., *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9* (HBS 22), Freiburg 1999
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York 1990
- BOTTERO, J., *La première Arche de Noé*, *L'Histoire* 94 (1986) 78–80
- CRÜSEMANN, F., *Die Eigenständigkeit der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten“*, in: J. JEREMIAS (Hg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, 11–29
- DIETRICH, M., *Der mesopotamische Schöpfergott Enki/Ea in der ugaritischen Literatur. Ein Fallbeispiel für regionale Differenzierung und Transformation mesopotamischer Gottesvorstellungen in Ugarit*, in: T. NAUMANN/R. HUNZIKER-RODEWALD (Hg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel*. Festschrift für W. Dietrich, Stuttgart 2009, 73–99

- DIETRICH, M./LORETZ, O., Der Baal-Zyklus. KTU 1.1–1.6 (TUAT III/6), Gütersloh 1997, 1091–1198
- , Ugaritische Rituale und Beschwörungen (TUAT II/3), Gütersloh 1988, 300–357
- FREEDMAN, D.N./LUNDBOM, J., ךַּ, ThWAT 3, 23–40
- GALTER, H., Der Gott Ea, Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials, Graz 1983
- GERTZ, J.C., Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung, in: M. BECK/U. SCHORN (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für H.-C. Schmitt (BZAW 370), Berlin/New York 2006, 41–57
- , Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, DVjs 81 (2007) 503–522
- GESE, H./HÖFNER, M./RUDOLPH, K., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart 1970
- HAAS, V., Geschichte der hethitischen Religion (HO 1,15), Leiden/New York/Köln 1994
- HARTENSTEIN, F., Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1Kön 8,12f/3Reg 8,53), in: J. MÄNNCHEN (Hg.), Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult. Festschrift für T. Willi, Neukirchen-Vluyn 2007, 53–69
- HECKER, K., Das akkadische Gilgamesch-Epos (TUAT III/4), Gütersloh 1994, 646–744
- HOLLOWAY, A.W., What Ship Goes There?: the flood narratives in the Gilgamesh Epic and Genesis considered in light of Ancient Near Eastern temple ideology, ZAW 103 (1991) 328–355
- KEEL, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus 1 (OLB 4,1), Göttingen 2007
- KRAMER, S.N./MAIER, J.R., Myths of Enki, the Crafty God, New York 1989
- KRATZ, R.G., Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000
- LAMBERT, W.G./MILLARD, A.R., Atra-Ḥaṣīs: the Babylonian story of the flood, Oxford 1969
- LEVIN, C., Gerechtigkeit Gottes in der Genesis, in: DERS., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316), Berlin/New York 2003, 40–48
- , Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993
- LORETZ, O., Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990
- LUNDQUIST, J.M., What is a Temple?: a preliminary typology, in: H.B. HUFFMON (Hg.), The Quest for the Kingdom of God. Festschrift für G.E. Mendenhall, Winona Lake 1983, 205–219
- MAUL, S.M., Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert, München ⁴2009
- MÜLLER, H.-P., Das Motiv für die Sintflut, in: DERS., Mythos – Kerygma – Wahrheit (BZAW 200), Berlin/New York 1991, 88–109
- NIEHR, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr. (BZAW 190), Berlin/New York 1990
- NOORT, E., For the Sake of Righteousness: Abraham's negotiations with YHWH as prologue to the Sodom narrative, Genesis 18:16–33, in: E. NOORT/E. TIGCHELAAR (Hg.), Sodom's Sin: Genesis 18–19 and its interpretations (Themes in Biblical Narrative 7), Leiden 2004, 3–15
- POLA, T., Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^G (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995

- PORADA, E. (Hg.), *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections* (Bollingen Series 14,1), Washington 1948
- RENZ, J./RÖLLIG, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik I: Die althebräischen Inschriften 1: Text und Kommentar*, Darmstadt 1995
- RÖSEL, M., Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs in I Reg 8,12f, *ZAW* 121 (2009) 402–417
- RÜTERSWÖRDEN, U., *Dominium Terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung* (BZAW 215), Berlin/New York 1993
- SCHWEMER, D., *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001
- SMEND, R. JR., „Das Ende ist gekommen.“ Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: J. JEREMIAS/L. PERLITT (Hg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, 67–72
- SMEND, R., *Der Prophet Ezechiel* (KHAT 8), Leipzig ²1880
- VON SODEN, W., *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos* (TUAT III/4), Gütersloh 1994, 612–645
- STRECK, M., *Ninurta/Ningirsu A*, *RIA* 9 (1998–2001) 512f
- UEHLINGER, C., *Nimrod*, *DDD*² (1998) 627–630
- WESTERMANN, C., *Genesis. Kapitel 12,1–21,7* (BKAT I,2), Neukirchen-Vluyn ³2003
- WIMMER, S., (No) more Egyptian Temples in Canaan and Sinai, in: I. SHIRUN-GRUMBACH (Hg.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (ÄAT 40), Wiesbaden 1998, 87–123
- ZENGER, E., *Gottes Bogen in den Wolken* (SBS 112), Stuttgart 1983
- ZWICKEL, W., *Der salomonische Tempel* (Kulturgeschichte der Alten Welt 83), Mainz 1999
- , *Die Tempelquelle in Ezechiel 47. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, *EvTh* 55 (1995) 140–154

The Hebrew Bible as Crisis Literature

THOMAS RÖMER

1. Introduction

If one wanted to describe the content of the Hebrew Bible with a single slogan the expression “crisis literature” would be a fitting term for a major part of the writings that constitute this collection. Many texts of different literary genres, like narratives, prophetic oracles, psalms, and lamentations construct the destruction of Jerusalem and the “Babylonian Exile” as the major caesura of the history of Israel and Judah but also as the starting point of a new beginning. On the historical level it can indeed be claimed that the events of 597 and 587 BCE were in a certain way the starting point for the rise of Judaism since they brought the traditional Judean religion to an end. And as we will see this Judaism is at the beginning above all a theological construction of members of the Babylonian Golah. They used the Babylonian exile as a new origin myth for legitimating the “true Israel”.

It has been objected from time to time that the so-called “crisis” of 597 and 587 is more an invention of biblical scholars than a historical reality and that the deportations that took place in 701 during the siege of Jerusalem by the Assyrians were more important and had greater economical consequences than the events of 597 and 587.¹ It may be true that the modern scholar’s focus on the fall of Jerusalem is partially the result of the Bible’s construction of history, which leads sometimes to neglect important events and changes in the North (Samaria) during the Assyrian, Babylonian and Persian periods. On the other hand the collapse of the kingdom of Judah and the destruction of the Jerusalem palace and temple, its political and religious symbol, certainly provoked a major crisis. Of course, the idea of the “empty land” and the exile of “all Judah”, which can be found at the end of the book of Kings (2 Kgs 25:21: “So Judah was carried away captive out of his land”) does not reflect historical reality, as shown already by other biblical accounts as Jer 40–42 or the book of Lamentations. Recent archaeological works on the situation of Judah after 597 sug-

¹ Cf. GUILLAUME, Jerusalem 586 BC.

gest, however, that the Judean population decreased in an important way.² Contrary to earlier estimations, which allowed for a very low percentage of exiled Judeans, recent publications tend to increase this amount; those estimations vary nowadays between 20 to 60% (which, by the way, shows that the interpretations of archaeological data is as speculative as exegesis). The Babylonians apparently destroyed major parts of the Judean territory and the remaining population gathered mostly in Benjamin (Oded Lipschits estimates the remaining population about 30,000 people).³ Jerusalem, largely devastated, had lost its status as a capital, Mizpa had become the administrative center and Bethel perhaps the major YHWH-sanctuary in Judah during the Babylonian period.

For the Judeans, and especially for the upper class of Jerusalem (court and temple officials – scribes, prophets, clergy –, merchants, craftsmen), the destruction of the Judean capital constituted a political, economical and also an ideological crisis. And this crisis necessitated a reflection about the reasons and the future after the collapse. But let us first say a few words about the concept of crisis.⁴

2. The Usages of the Term of “Crisis” in European Languages

The Greek word *krisis* derives from the verb *krinô*, the primary meaning of which is ‘to separate, to distinguish, to decide’. The word is mainly used in three contexts. In a juridical sense the knowledge of *krisis* guarantees the stability and the appropriate administration of the *politea* (Aristotle). The Septuagint uses the juridical connotation of the word in order to translate roots like *r-y-b* or *š-p-ṭ*. From there it takes in certain prophetic and apocalyptic texts an eschatological meaning and designates God’s final judgment in favor of his people. This eschatological meaning of *krisis* appears equally in texts of the New Testament. Since the second century (Galienus), *krisis* is also used in a medical context in order to designate the “critical” moment in the evolution of an illness, where either the process of healing starts or the definitive decline of the patient. Interestingly, as observed several times, the word “crisis” enters massively into the major European languages, English, French, and German, around the eighteenth century related to situations that precede or follow the French Revolution. The concept of crisis is used there in the three senses that the term has already in Greek.

² Cf. especially BARSTAD, Land.

³ Cf. LIPSCHITS, Changes, 363.

⁴ For the following (and the bibliographical references of the quoted works) see RÖMER, Littérature.

The eschatological connotation appears in Jean-Jacques Rousseau's work, who believes that the ineluctable coming crisis of the established order will give birth to an ideal society in which all men will be equal. In the same sense, Thomas Paine's study, "The Crisis", claims that the French revolution is the necessary crisis whose outcome is the abolishment of despotism.

The medical or pathological usage of the concept of the term of crisis underlies the analysis of the French revolution in more conservative circles. For the British liberal Edmund Burke the astonishing crisis of the events of the Revolution in France can only be overcome by purification through fire and blood. In the Romantic Movement in Germany some intellectuals are attracted by the idea of the mythical origins in which all major religious and political institutions are founded and legitimated.

A third "analytical" usage of the term "crisis" occurs in works that try to understand the reasons that provoke crises. Saint Simon and August Comte are among the firsts to elaborate a theory about the apparition of major crises in the history of humanity. This attitude leads to a historiography of crises, as can be found a century later in the work of the Swiss Jacob Burckhardt who elaborates a phenomenology of crisis, showing that a crisis is *a priori* neither positive nor negative. He also claims that most crises can only be understood and analyzed *a posteriori*. The concept of crisis has become a tool for the historian and sociologist. Armin Steil, in his book "Krisensemantik", summarizes these three attitudes towards a "crisis" in the following way,⁵ by using a terminology that is inspired by the work of Max Weber:

	<i>Prophet</i>	<i>Priest</i>	<i>Mandarin</i>
<i>Situation</i>	Marginal	Representative of the former power	High Officials
<i>Legitimization</i>	Personal inspiration	Tradition	Intellectual instruction
<i>Crisis Management</i>	Hope for a better future	Construction of mythical origins	Historiography
<i>Reference</i>	Utopia	Myth	"History"

The attitude of the "Prophet" considers the crisis as the beginning of a new era. The representatives of this view are people who stand somewhat at the margins of society, but who are nevertheless able to communicate their views. They legitimate their discourse by appealing to personal inspiration. The "priestly attitude" reflects the position of representatives of the collapsed social, political, and religious structures. Their way to overcome the crisis is to valorize the time of the "origins" and the God-given institutions

⁵ Cf. STEIL, Krisensemantik, *passim*.

that reflect the divine will. The so-called “mandarin position” sums up the attitude of high officials who try to construct a discourse in order to understand the irruption of the crisis. They also try to maintain their former privileges by the construction of a historiography, which provides the reasons for the breakdown of the former structures and which makes them appear as the experts of “history”.

Interestingly, Steil did invent this terminology without any allusion to the Bible. His model seems to me a very helpful model for discerning the biblical semantics about the crisis of 587 and its management in different intellectual groups.

3. Why Does the Fall of Jerusalem Constitute a (Theological) “Crisis”?

The destruction of Jerusalem was not the first “crisis” in the history of the kingdoms of Israel and Judah. The fall of Samaria in 722 was certainly a national catastrophe, but since the Hebrew Bible is a Judean product we do not know the Northern reactions to this crisis. The end of Israel was perhaps understood in Judah as a sign that Judah was in fact the “real” people of YHWH. The seventh century edition of 2 Kgs 17 possibly ended with the affirmation:

Therefore Yhwh was very angry with Israel and removed them out of his sight; none was left but the tribe of Judah alone (v. 18).⁶

The Assyrian campaign to Judah during the last years of the eighth century provoked massive destructions and also deportations, maybe even more important than those of 597 and 587, and the kingdom of Judah shrunk drastically.⁷ But in the historical memory as transmitted by the biblical account these events were not understood as a crisis. The reason was the unsuccessful siege of Jerusalem in 701 from which the Assyrians under Sennacherib had to withdraw. The crisis management consisted in a transformation of a military and economical disaster into a victory and the celebration of the national god YHWH defending his holy mountain of Zion, as formulated in Ps 46 and others. This view of a national God protecting his sanctuary and his people apparently prevailed during the seventh century. Manasseh, who is detested by the exilic and postexilic redactors of the book of Kings, succeeded to behave towards the Assyrians in such a way

⁶ GRAY, *Kings*, 591; there are however also arguments that this verse belongs to the exilic edition of the DtrH, cf., for instance, WÜRTHWEIN, *Könige*, 395–397.

⁷ Cf. BERLEJUNG, *Geschichte*, 136f.

that they did not interfere in religious matters.⁸ Under the rule of Josiah the political situation changed and the Assyrian presence and domination in the Levant weakened. The temporary vacuum created in the Levant at the end of the seventh century gives credit to some political and cultic reform of Josiah and his court, even if the date and the historical value of 2 Kgs 22f are under heavy discussion.⁹ I think it is plausible that Josiah and/or his counselors attempted to centralize the cult, power, and taxes in Jerusalem. The idea of centralization can also be understood as a reaction to the demographic and territorial changes after 701. According to 2 Kgs 23, Josiah suppressed elements linked to an astral cult, which was an important part of the Neo-Assyrian religion. The reference to the horses and chariots of Shamash, the sun-god (2 Kgs 23:11) and to the *Kemarim*-priests (this rare word in the Hebrew Bible, which designates foreign priests may be linked to the Assyrian word *kumru*), serving “the Sun, the Moon, the stars, and the whole army of the heavens” (2 Kgs 23:5) is historically possible in that same period. Their abolition is not necessarily a sign of an anti-Assyrian insurrection; it might simply reflect the loss of Assyrian power in Syria and Palestine in the late seventh century. Even if the so-called Josianic reform introduced some kind of monolatry (perhaps Asherah was banned from the Temple) the Judean religion did not differ much from the traditional religious ideology of the Ancient Near East. It was centered on a national god who had priority over other gods and whose temple (and perhaps statue) constituted the visible sign of his presence amongst his people. The mediator of this presence were the king and by delegation the priests. Even if there was an attempt to introduce some religious changes in the Yahwistic religion, all of which perhaps did not survive after Josiah’s death in 609 (see the debate about the worship of the Queen of the Heavens in Jer 44), these changes did not affect the traditional pillars that supported the ideological and political coherence of a monarchic state in the Ancient Near East: the temple, the king, and the territory. These pillars however collapsed after the events of 597 and 587. The king and the high court officials were deported, the palace and the temple were destroyed and the geographical unity of Judah had come to an end because of deportations, refugees and voluntary emigrations. As far as we can see in Ancient Near Eastern texts, there are mainly two ways to manage military disasters: The national god has become angry with his people and abandons it (*Mesha stela; Poem of Erra*) or the national deity has been defeated by the more powerful gods of the invaders (Assyrian propaganda, cf. 2 Kgs 18). The first model is taken over in the “prophetic” crisis management,

⁸ Cf. KNAUF, Days. See also the article by Gunnar Lehman in this volume.

⁹ For the recent discussion cf. NA’AMAN, Legitimation; BEN ZVI, Imagining; PAKKALA, Date; UEHLINGER, Cult Reform; ALBERTZ, Reform.

the second option is denied differently by the “Priests” and the “Mandarins”.

4. The Prophetic Attitude

The chapters 40–55 of the book of Isaiah were perhaps originally conceived as an independent collection of (anonymous) salvation oracles that arose at the end of the Babylonian or the beginning of the Persian era and that were later added to the scroll of Isaiah.¹⁰ Like the “Deuteronomists”, Second Isaiah understands the fall of Jerusalem as a sign of divine wrath, which lead YHWH to hide himself and not to intervene in favor of his people:

I was angry with my people, I profaned my heritage (Isa 47:6).

This idea comes close to the Nabonidus Inscription where the destruction of Harran and the sanctuary of Sin is explained as follows:

Sin, the king of all gods, became angry with his city and his temple, and went up to heaven and the city and the people became desolate.¹¹

An inscription of Esarhaddon also relates exile to divine wrath but insists that the deity changes quickly from anger to mercy:

Seeing this, the Enlil of the gods, Marduk, got angry. His mind became furious, and he made an evil plan to disperse the land and its people. [...] Though he had written 70 years [...] as the length of its abandonment, the merciful Marduk quickly relented, reversed the order of the numerical symbols, and ordered its resettlement for the 11th year.¹²

Similarly texts in Deutero-Isaiah claim that YHWH’s anger does not last for a long time span but that this time of wrath has definitely come to an end.¹³ The crisis is here a turning point towards a new creation, the arrival of Cyrus being compared to a messianic era:

Thus says YHWH, who makes a way in the sea, a path in the mighty waters, who brings out chariot and horse, army and warrior; they lie down, they cannot rise, they are extinguished, quenched like a wick: “Do not remember the former things, or consider the things of old. I am about to do a new thing; now it springs forth, do you not perceive it? I will make a way in the wilderness and rivers in the desert. The wild animals will honor

¹⁰ For an overview cf. WILLIAMSON, *Book*; BERGES, *Jesaja*, 30–45.

¹¹ OPPENHEIM, *Harran Inscription*, 560–562.

¹² *Inscription of Esarhaddon*, translated by PARPOLA, *Prophecies*, LXXIV.

¹³ For instance: “For a brief moment I abandoned you, but with great compassion I will gather you. In overflowing wrath for a moment I hid my face from you, but with everlasting love I will have compassion on you, says YHWH, your Redeemer” (Isa 54:7f).

me, the jackals and the ostriches; for I give water in the wilderness, rivers in the desert, to give drink to my chosen people, the people whom I formed for myself so that they might declare my praise.” (Isa 43:16–21)

According to Jean-Daniel Macchi this passage was added to the book of Isaiah in the fifth or fourth century BCE into the Isaianic corpus.¹⁴ The “first things” (ראשונות) allude to the divine judgments and especially to the destruction of Jerusalem. The author claims that they are not worth any longer to being remembered since a new era has arrived and the page of remembering the past can now be turned. This is in fact an anti-deuteronomistic position, because, as we will point out later, for the Deuteronomists the fall of Jerusalem and the exile are at the very center of their theological reflection.

Contrary to Isa 40–55 where the new era that follows the crisis is seen to happen immediately, the majority of the prophetic books underwent an “eschatological” or an “salvation” oriented redaction, which often added a new positive ending to the scrolls suggesting that the oracles of doom had been realized and that the disaster can now open to a better future. This is for instance the case of the book of Amos in which the two last verses announce the restoration of YHWH’s people in their land, or equally the book of Joel, which ends with the promise that Judah and Jerusalem will be inhabited forever and that YHWH will dwell on his holy mountain.¹⁵

One may conclude that many prophetic books were revised after the crisis in an eschatological perspective; this may partially be understood as a reaction to the fact that the revolutionary announcement of a paradise-like situation in Second Isaiah did not come true.

Contrary to most of the Prophetic books, which reveal a future-oriented perspective, the “priestly attitude” towards the crisis of 587 is past-oriented.

5. The Priestly Attitude

The existence of “Priestly texts” in the Pentateuch is probably with very few exceptions the most stable theory of Pentateuchal research since Karl Heinrich Graf, Abraham Kuenen and Julius Wellhausen. Most scholars would agree to locate P either at the end of the Babylonian period, or, probably the better option, at the beginning of the Persian era,¹⁶ though some scholars from Jewish backgrounds prefer a pre-exilic date for the P-

¹⁴ Cf. MACCHI, *Passé*.

¹⁵ It is generally accepted that these eschatological passages were inserted during the Persian period, cf., for instance, WÖHRLE, *Sammlungen*, 119–122.423–428.

¹⁶ Cf. BLENKINSOPP, *Assessment*; DE PURY, *Beginning*.

texts.¹⁷ It seems to me that this view is difficult to maintain for the narrative priestly passages. This does not exclude the possibility that some material in the first part of Leviticus could reflect the rituals from the era of the First Temple. I will not take up the current discussion whether P was originally written as an independent document, a view held by the majority of scholars, or whether P was a work of redaction from the very start that was intended to supplement the older non-priestly material.¹⁸ More relevant for our purpose is the question of the extension of the original P account. It makes indeed a theological difference to postulate a P-document (or redaction) that ended with the establishment in the land (somewhere in Josh 18:1 or 19:51),¹⁹ or a much more limited P with a conclusion at the end of the book of Exodus²⁰ or more logically after the establishment of the cult in Lev 9 with the consecration of the priests and the first sacrifices followed by the appearance of YHWH's glory to the whole people,²¹ or in Lev 16, where Aaron is allowed to enter the adytum and where YHWH's encounter with Israel has become a permanent feature in the cultic acts of purification and sacrifices.²² The still quite popular but in my view unconvincing view that P ended in Deut 34*²³ with the death of Moses cannot explain why the supposedly P text in Deut 34:8f insists on the installation of Joshua as Moses' successor. This information does not sound like a conclusion but more like a transition.

If one situates the end of P on the Sinai, then one has to explain the priestly text in Exod 6:2–8, where YHWH promises to Moses that he will bring the people into the land. This land that YHWH allotted to the ancestors is called in 6:4 *'eretz m'egurehem*, the land in which they resided as aliens (cf. also Gen 17:8 and 28:4). This implies that, according to P, the Israelites are "resident aliens" on the land, which is given to them as *'ahuzah*, an expression, which probably means that YHWH gives to the Israelites the usufruct of the land, but it remains God's exclusive possession.²⁴ P's conception of the land comes close to the idea expressed in the Holiness Code:

The land is mine; with me you are but aliens (*gerim*) and tenants (Lev 25:33).

¹⁷ Cf. especially KAUFMANN, Religion, followed by MILGROM, Leviticus, 13–35, and others.

¹⁸ For an overview of the present debate about P, cf. especially SHECTMAN/BADEN, Strata.

¹⁹ Cf. BLENKINSOPP, Pentateuch, 237; KNAUF, Priesterschrift.

²⁰ Cf. POLA, Priesterschrift; OTTO, Forschungen.

²¹ Cf. ZENGER, Priesterschrift.

²² Cf. KÖCKERT, Leben; NIHAN, Torah, 379–394.

²³ Cf. FREVEL, Blick; SCHMIDT, Deuteronomium.

²⁴ Cf. on this KÖCKERT, Leben; BAUKS, Begriffe.

One may therefore conclude that for P it makes little difference whether Israel is living in the land or in “exile”, since it effects no change in its *ger*-status. This view seems nevertheless contradicted by Exod 6:8, a verse, which states that YHWH will give the land as *morasha*, a possession. This is the only case where P employs this expression, and several scholars argue that this verse should be understood as a late interpolation,²⁵ since it is considered to be at odds with P’s ideology. But there are no clear literary critical reasons that would support this hypothesis. The use of *morasha* may be explained by a reference to the book of Ezekiel. According to Ezek 33:24 the population that remained in the land uses the expression *morasha* with reference to Abraham in order to claim their right to the land; the author of Ezek 33:23–29 rejects this view.²⁶ P, however, reinterpreted this claim in a positive sense to show, that through Abraham all his descendants come to be entitled to the land, those who are in exile and those who are in the land. For P however this possession does not alter the Israelite’s status as *gerim*, as is shown through the parallel that exist between verses 4 and 8 of Exod 6. For P there would not be an ontological difference as to live inside or outside the land.

P presents a mythological history of origins that takes up a motif from Near Eastern mythology (especially *Enuma Elish* and the Ugaritic *Baalmyth*), where the creator god is enthroned in his sanctuary as king over his creation after his victory over a sea monster representing chaos.²⁷ Gen 1; Exod 14 and Exod 35–40* (with Lev 1–16) could therefore be understood as a triptych: creation, victory over the sea, and establishment of the creator god’s sanctuary where he is worshipped. The priestly attitude to handle the post 587-situation is to affirm a profound stability of the world order established by the creator God who is also the God of Israel. In order to foster this idea P develops an “inclusive monotheism” of a sort.

P constructs his “history of revelation” in three steps characterized by three divine names: *elohim* for all humans, *el shadday* for all descendants of Abraham and *YHWH* for Moses and Israel. In Ex 6:3 YHWH states: “I appeared to Abraham, Isaac and Jacob as El Shadday but by my name YHWH I did not make myself known to them” and this statement is a clear reference to Gen 17:1 (“YHWH²⁸ appeared to Abraham and said to him: I

²⁵ KOHATA, *Jahwist*, 31–34; GOSSE, *Exode*; OTTO, *Forschungen*, 10, n. 45, who holds the verses 6–8 altogether as an insertion.

²⁶ RÖMER, *Väter*, 513–517.

²⁷ WEINFELD, *Sabbath*. As pointed out by Nihan, in *Enuma Elish* the sanctuary for Marduk is completed one year after his victory over Tiamat; in Exod 40:17 YHWH’s sanctuary is achieved one year after YHWH’s victory over Pharaoh and the Sea in Exod 14; see NIHAN, *Torah*, 74.

²⁸ Some commentators have thought, that the name YHWH in Gen 17:1 does not fit with P’s theory of the divine revelation. But this is not true: The narrator uses the tetra-

am El Shadday”). This means that Israel’s singular privilege is the knowledge of the divine name and through this privilege Israel becomes the only nation capable of worshipping God by means of an adequate sacrificial cult. On the other hand, however, P^g advocates – contrary to the Deuteronomists – an inclusive monotheism: all people of the earth venerate the same god, irrespective of whether they address him as *elohim*, *el*, or *el shadday*. For P, there is no need to struggle against the worship of other gods, since these gods represent only partial manifestations of YHWH. This kind of theology seems quite compatible with the Persian worldview of a sole, supreme God presiding over all the nations of the Empire. The “inclusive monotheism” expressed in Exod 6 favors a date for P^g during the beginning of the Persian era. It also shows P’s disaster management through the affirmation that the Diaspora situation and the contact with other people do not represent a threat for “Israel”.²⁹

Furthermore P also insists that all major “identity markers” for the nascent Judaism are given during the origins before entering in the land and before the creation of an Israelite or Judean state. The *Sabbath* is the result of God’s creation of the world (Gen 2:1–4) before it is discovered by Israel in the wilderness (Exod 16). The *circumcision* is given to Abraham for all his descendants and those who are closely related to him (Gen 17). The circumcision, which is quite commonly practiced in the Levant, became an identity marker in the Babylonian Golah, since the Babylonians did not observe this ritual. It may be that P innovated by changing the moment of the circumcision, transforming it from a puberty ritual into a birth ritual (as can be seen in the fact that Ishmael is circumcised at the age of thirteen and Isaac on his eighth day). The *Passover* is instituted in Egypt (Exod 12) and became a major festival also in the Egyptian Diaspora as shown by the so-called Passover letter. *Regulations about licit and illicit food* are given already in Noah’s time (prohibition of blood; Gen 9:4) and then more specifically for Israel in the time of the desert (Lev 11). And even the sanctuary is constructed already in the desert according to a model that YHWH revealed to Moses (Exod 25–31; 35–40). The idea of a mobile sanctuary may constitute an attempt to redefine the deuteronomistic cult-centralization and perhaps the acceptance of different YHWH sanctuaries (Jerusalem, Garizim, Elephantine ...).

By situating all rituals and religious institutions in a mythical past P claims that there is no need for a king or a state to enforce the cult; everything is founded in the original revelation.

grammaton in order to inform the reader about the identity of El Shadday. In the narrative, Abraham does not get any information on this.

²⁹ DE PURY, *Beginning*, 124–128.

6. The “Mandarin” Attitude and the so-called Deuteronomistic History

Martin Noth’s idea that the books of Deuteronomy to Kings constitute a historiography written shortly after the catastrophe of 587 (around 560)³⁰ has known several modifications, and recently especially in German scholarship a rejection. An important number of scholars argue nowadays that a “Deuteronomistic History” never existed. It is impossible here to comment in a detailed way on the present debate.³¹ Suffice it to say that the opponents to the theory do not present an alternative solution for the presence of deuteronomistic texts in the Former Prophets and the idea of several uncontrolled and unrelated deuteronomistic texts creates in my view not a progress but a regression of a sort back to Wellhausen. For our purpose we do not need to discuss the question of the starting point of the Deuteronomistic History, which in my view lies at the end of the seventh century BCE. Contrary to Noth, one must emphasize that the so-called Deuteronomistic History underwent several editions and that it was not the work of a single author but resulted from a school of scribes.³² We will focus on the last redactions of this history that took place during the Babylonian and the early Persian periods.

We may start by recalling a major observation of Noth. The books Deut–Kgs are structured through speeches or discourses that mark the end or the beginning of a new period and offer interpretations of the past or coming events: Josh 23; Judg 2; 1 Sam 12; 1 Kgs 8; 2 Kgs 17.

Already at the end of his testament in the book of Deuteronomy Moses announces the exile in case of the addressees’ disobedience to YHWH’s covenant with Israel (Deut 28:58–64: “If you do not diligently observe all the words of this law that are written in this book [...] YHWH will scatter you among all peoples, from one end of the earth to the other; and there you shall serve other gods, of wood and stone [...]). Josh 23 concludes the time of the conquest by emphasizing that YHWH fulfilled all his promises, but previewing also the loss of the land: “YHWH will bring upon you all the bad things, until he has destroyed you from this good land that YHWH your God has given you, if you transgress the covenant of YHWH, your God” (v. 15f). In 1 Sam 12, Samuel’s farewell speech concludes the time of the Judges, he also proclaims YHWH’s wrath: “If you will not heed YHWH’s voice, but rebel against YHWH’s commandment, then YHWH’s hand will be against you and your fathers (LXX: your king)”.

³⁰ NOTH, *Studien*; IDEM, *History*.

³¹ See the presentation of the current debate in SCHERER, *Forschungen*; WITTE, *Geschichtswerke*; FREVEL, *Geschichtswerk*.

³² For a presentation of my view see RÖMER, *History*.

Again Solomon, in his inauguration speech, which marks the passage from the “United Monarchy” to the history of the two kingdoms, announces the deportation: “If they sin against you [...] and you are angry with them you will give them to an enemy, so that they are carried away captive to the land of the enemy, far off or near” (1 Kgs 8:46). The deuteronomistic comment on Samaria’s fall in 2 Kgs 17 that concludes the parallel history of Israel and Judah also alludes to Judah’s end and exile: “Therefore YHWH was very angry with Israel and removed them out of his sight; none was left but the tribe of Judah alone. But Judah also did not keep the commandments of YHWH their God but walked in the customs that Israel had introduced” (v. 18f). And that is what happens at the end: “So Judah was exiled out of its land” (2 Kgs 25:21).

This overview clearly shows that Judah’s exile is the main theme of the history. In this respect Noth is still right, when he understands the Deuteronomistic History to be an “aetiology of exile”. The Deuteronomists from the Babylonian and Persian periods correspond in this respect to the “Mandarin” attitude as detected by Steil.³³ They belong to the class of high officials of the Judean court, who (perhaps in Babylon) tried to edit a comprehensive history in order to understand why the disaster had happened. They wanted to give a rationale for the exile by showing that the people and the kings were constantly warned, but that they disregarded those warnings. Several actors are held responsible for the catastrophe: the whole people, the (bad) kings or Manasseh alone, the worst of all kings. This diversity may be explained by the assumption of different deuteronomistic redactors.³⁴ It may also be understood as an attempt to suggest different possibilities of identifying the causes of exile. Interestingly, the high Judean court officials are never directly blamed; probably because the DtrH arose in this milieu. If the DtrH is an explanation of exile it is also a theodicy: Likewise some prophetic books (Deutero-Isaiah, Jeremiah) the Deuteronomists affirm that the exile is not due to YHWH’s weakness, but that he did provoke the Babylonian invasion in order to punish Judah (2 Kgs 24:3 and 20).

Interestingly, the Deuteronomistic History does not end with a proper conclusion, but with a short notice about Jehoiachin’s release from his Babylonian exile (2 Kgs 25:27–30). This “open end” is somewhat intriguing. For Noth it was added even if it “lacks any intrinsic historical significance” because this event “belongs into the account of the fate of the Judean kings.”³⁵ In no way it means that the Deuteronomist wants “to her-

³³ See above chapter 2.

³⁴ See for instance, SCHMID, Manasse.

³⁵ NOTH, *History*, 117.

ald a new age".³⁶ This is probably a very minimalistic interpretation, but it is true that for the Deuteronomists the main attitude towards the crisis was to provide an explanation for it. One may however also find some discrete strategies for the time after the fall, by pointing out the literary parallels between the destiny of Jehoiachin and the Diaspora-novels in Gen 37–50 (Joseph), Dan 2–6 (Daniel) and Esther. In all these text an exiled person is brought out of prison becomes in a way second to the king (2 Kgs 25:28; Gen 41:40; Dan 2:48; Esth 10:3) and the accession to this new status is symbolized by changing the clothes (2 Kgs 25:29; Gen 41:42; Dan 5:29; Esth 6:10f; 8:15). All these stories insist on the fact that the land of deportation has become a land where Jews can live and even manage interesting careers. 2 Kgs 25:27–30 could be interpreted similarly: Exile is transformed into Diaspora.³⁷ It shows that the Deuteronomists accepted the new geo-political situation and probably tried to arrange themselves with the Babylonians and then with the Persians.

The taking into account of an "ongoing exile" can also be detected in the revisions of the account of Josiah's reform during the Babylonian and Persian periods. The book-finding report in 2 Kgs 22 displays several parallels with royal building inscriptions, especially from the Babylonian king Nabonidus according to which the king must discover the foundation stone in order to renovate the sanctuary. The foundation stone is in 2 Kgs 22–23 replaced by the book, which becomes the real foundation for the worship of YHWH; the book is therefore a substitute for the temple. This can be explained by a time during which the temple was destroyed or more generally through a Diaspora situation where the access to the Jerusalem sanctuary was difficult for Jews living outside the land. Interestingly, Josiah's reform consists mainly in the cleansing of the temple from all kinds of cultic symbols. The temple is emptied to become a place where the book is read to the people. The replacement of the temple cult by the reading of the Torah in 2 Kgs 22f can be understood as the ideological foundation of the synagogues and the foundation of Judaism as a "book religion".³⁸

The three attitudes towards the crisis develop quite different strategies: a future oriented rhetoric that pretends that the crisis will be (immediately) followed by a paradisiacal situation; the silencing of the crisis by a construction of a mythic past that offers rituals for the present, and a story that explains why the crisis did happen but that remains very cautious about the future. During the Persian and then the Greek periods these approaches were combined in order to create a very complex "exile identity".

³⁶ NOTH, *History*, 143.

³⁷ See RÖMER, *Fin du Livre*, and similarly, SCHIPPER, *Resonances*, and CLEMENTS, *Privilege*. For other views: JANZEN, *Ending*; WÖHRLE, *Rehabilitierung*.

³⁸ SONNET, *Livre*; SMYTH, *Josiah*.

7. The Construction of an Exilic Identity during the Persian Period

The prophetic-utopian discourse that considers the crisis as a prologue of a better future is hardly compatible with the priestly and the deuteronomistic vision. In the P-texts, there is no need for prophets, and the deuteronomistic conception of prophecy does not fit well with a prophecy of salvation. Prophets play quite an important role inside the Deuteronomistic History, but they do not announce a better future. They are above all preachers of the Law, admonishing the people to respect the divine prescriptions. According to Deut 18:15–20, Moses is presented as the first of a series of prophets, in charge of the transmission of the divine will. According to 2 Kgs 17:13f the fall of Samaria happened because of the unwillingness of the kings and the people to behave according to YHWH's law: "YHWH solemnly warned Israel and Judah through all his prophets and all the seers: 'Turn back from your evil ways; obey my commandments and rules that are recorded in the law. I ordered your fathers to keep this law and sent my servants the prophets to remind you of its demands.' But they did not pay attention and were as stubborn as their fathers, who had not trusted YHWH their God." The prophets also announce the fall of Judah in reaction to Manasseh's misbehavior (2 Kgs 21:10–15: "So YHWH announced through his servants the prophets: 'King Manasseh of Judah has committed abominations.' [...] So this is what YHWH God of Israel says, 'I am about to bring disaster on Jerusalem and Judah [...] I will destroy Jerusalem the same way I did Samaria and the dynasty of Ahab. I will wipe Jerusalem clean, just as one wipes a plate on both sides. I will abandon this last remaining tribe among my people and hand them over to their enemies [...] because they have done evil in my sight and have angered me from the time their fathers left Egypt right up to this very day!'""). And when the destruction of Jerusalem happens, the Deuteronomists insert a final reminder that this was done by YHWH according to the prophetic warnings (2 Kgs 24:2: "He sent them to destroy Judah, as he had warned he would do through his servants the prophets"). The deuteronomistic view of prophets leaves no space for prophetic oracles as those of Deutero-Isaiah.

The decision to promulgate the Pentateuch in the middle of the Persian period was in a certain sense also taken in an anti-eschatological perspective. As already observed by Frank Crüsemann, the Torah does not concede much space to prophecy of salvation. It is mainly the work of a compromise between the priestly and the deuteronomistic circles.³⁹ According to the book of Ezra and Nehemiah, the promulgation of the Law was due to

³⁹ CRÜSEMANN, *Pentateuque*, 357.

the initiative of the Babylonian Golah and the Persian authorities (Ezra 7; Neh 8). That does not necessarily mean that there was such a thing as a Persian imperial authorization, but there was a will to depict the Persian rulers as tolerant and favoring the Yahwistic cult in the province of Yehud. These books also enforce the idea that the “restoration” of Judah and Jerusalem, which was in fact the birth of Judaism, happened through the Babylonian Golah. According to the books of Ezra and Nehemiah the events of 587 did not only present the end of the Davidic dynasty and the destruction of the Temple. It was also the end of the people of YHWH in the land. And it was only through the exiles that the Temple could be rebuilt and that religious life in the land could arise anew. The long lists enumerating the names of the families of the exiles apparently suggest that the Babylonian exiles and their descendants are the true people of YHWH.⁴⁰ The same perspective was also integrated in some prophetic scrolls, especially those of Jeremiah and Ezekiel, which were revised in a “Golah oriented” perspective.⁴¹

The “exilic” or better Diaspora-perspective is also perceptible in the construction of the Pentateuch. In my view the Pentateuch was due to the decision to separate the book of Deuteronomy from the books of Joshua to Kings and to make it the end of the Torah. There is some plausibility that there existed also the project of a Hexateuch, which would have the “Torah” end with the book of Joshua.⁴² As often observed, the last chapter of Joshua (Josh 24) clearly presents itself as the conclusion of a Hexateuch, and a Hexateuch would certainly also have been acceptable by the Samaritans (see especially the location of Joshua’s final discourse in Shechem). There is however a major ideological difference between a Penta- and a Hexateuch. The theological focus of the Hexateuch is undoubtedly the land, promised by YHWH to the Patriarchs and conquered by Joshua. A Hexateuch would have constructed a post-exilic identity centered on the possession or the claim of the land. For political, sociological and theological reasons such an idea was difficult to maintain. The majority of the Judean intellectuals accepted Judah’s integration in the Persian Empire and would have been unhappy with a foundation document that ends with a narration of a military conquest of regions that did not even belong to the province of Yehud. For the members of the Babylonian – but also Egyptian – Diaspora the idea that living in the land is a constitutive part of Jewish identity was unacceptable. And finally the idea that all divine promises had been already fulfilled did not match with a post 587-situation.

⁴⁰ ABADIE, Israël.

⁴¹ POHLMANN, Hesekiel, 27f, SCHMID, Buchgestalten, 253–275.

⁴² RÖMER/BRETTLER, Hexateuch.

The central figure and concern of the Pentateuch are Moses and the Law of which he is the mediator. Theologically, the Pentateuch has an open end: Moses is allowed to contemplate the land, which he will not enter. The divine promise is repeated in Deut 34, but inside the Torah it is not fulfilled. This literary strategy opens different possibilities to understand the fulfillment of the promise, which can be read as fulfilled (with the arrival of the Achaemenids) or still to be accomplished in a more eschatological sense. The story of Moses' death outside the land clearly betrays a Diaspora perspective. It is a message to the Jews of the Diaspora, who were very concerned about a sepulcher in the land. Probably since the Persian period wealthy Jews very eager to get their bones buried in Jerusalem or in the "land of their ancestors".⁴³ Against this practice, Deut 34 claims that one may live and die outside the land, as long as one respects the Mosaic Torah. Moses becomes thus a symbol for an exilic identity, based on the reading and observance of the Law. Interestingly the book of Genesis also ends with a praise of life in exile. The Joseph story may have been written in order to legitimate the Egyptian Diaspora,⁴⁴ which was not much appreciated by the members of the Babylonian Golah because of its openness to intermarriage and religious contacts with the autochthonous population. Despite the hostility of the editors of the Pentateuch, who mainly came from the Babylonian Golah, they agreed to give some place to some dissenting voices in order to integrate different and competing ideologies into the Torah. Finally, in Num 11,⁴⁵ a discrete place was provided for ecstatic prophetic groups. In this chapter, Moses legitimates the idea of independent prophetic groups who receive directly the divine spirit (11:24–29). However, the prophetic voices are rare in the Pentateuch, and it is only much later that the prophetic scrolls were added to the Torah. Interestingly the collection of the *Nebiim* opens with the books of Joshua–Kings, in which, as we have seen, the task of the prophets is by no means eschatological, but to warn the addressees to respect the divine law.

The fixation of the prophetic books in Hellenistic times was undertaken with the idea that prophecy ended in the Persian period, as stated in the Talmud and in Rabbinic literature (*B. Bat.* 121b; see also *T. Soṭah* 13:2 and *S. 'Olam Rab.* 30). This theory tends to control or to denigrate the charismatic prophecy by arguing that only the prophets with a book are the "true" prophets. However the editors of the *Nebiim* also conceded an eschatological perspective, since the end of Mal announces the return of Elijah, who will bring with him a paradise-like situation. Therefore the "Law and the Prophets" integrate the three main attitudes towards the crisis of

⁴³ LICHTENBERGER, *Land*, 93.

⁴⁴ HUSSER, *L'histoire*; RÖMER, *Narration*; UEHLINGER, *Fratrie*; KUNZ, *Ägypten*.

⁴⁵ RÖMER, *Nombres* 11–12.

587, attitudes that offer different ways to manage the disaster intellectually, but which converge in the idea that “exile” is from now on an integrative part of Jewish identity.

Bibliography

- ABADIE, P., Israël: entre frontière réelle et frontière symbolique, *Transeu* 36 (2008) 11–23
- ALBERTZ, R., Why a Reform like Josiah’s Must Have Happened, in: L.L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (JSOTSup 393), London/New York 2005, 28–46
- BARSTAD, H.M., *The Myth of the Empty Land: a study in the history and archaeology of Judah during the ‘exilic’ period* (Symbolae Osloenses), Oslo 1996
- BAUKS, M., Die Begriffe מִן־אֶרֶץ and אֶרֶץ in P⁵. Überlegungen zur Landkonzeption in der Priestergrundschrift, *ZAW* 116 (2004) 171–188
- BEN ZVI, E., Imagining Josiah’s Book and the Implications of Imaging it in Early Persian Yehud, in: I. KOTTSEPER et al. (eds.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*. Festschrift für R. Albertz (AOAT 350), Münster 2008, 193–212
- BERGES, U., *Jesaja 40–48* (HThK.AT), Freiburg et al. 2008
- BERLEJUNG, A., *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*, in: J.C. GERTZ (ed.), *Grundinformation Altes Testament* (UTB 2745), Göttingen² 2007, 55–186
- BLENKSINSOPP, J., *The Pentateuch: an introduction to the first five books of the bible* (ABRL), New York et al. 1992
- , An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch, *ZAW* 108 (1996) 495–518
- CLEMENTS, R.E., A Royal Privilege: dining in the presence of the great king, in: R. REZETKO et al. (eds.), *Reflection and Refraction: studies in biblical historiography in honour of A. Graeme Auld* (VT.S 113), Leiden/Boston 2007, 49–66
- CRÜSEMANN, F., Le Pentateuque, une Tora: prolégomènes à l’interprétation de sa forme finale, in: A. DE PURY/T. RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en Question* (MdB 19), Genève³ 2002, 339–360
- FREVEL, C., Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (Herders Biblische Studien 23), Freiburg et al. 1999
- , Deuteronomistisches Geschichtswerk oder Geschichtswerke? Die These Martin Noths zwischen Tetrateuch, Hexateuch und Enneateuch, in: U. RÜTERSWORDEN (ed.), *Martin Noth aus der Sicht der heutigen Forschung* (Biblisch-Theologische Studien 58), Neukirchen-Vluyn 2004, 60–95
- GOSSE, B., Exode 6,8 comme réponse à Ezéchiel 33,24, *RHPPh* 74 (1994) 241–247
- GRAY, J., *I and II Kings: a commentary*, London 1970
- GUILLAUME, P., Jerusalem 586 BC: catastrophic?, *BN* 110 (2001) 31f
- HUSSER, J.-M., L’histoire de Joseph, in: M. QUESNEL/P. GRUSON (eds.), *La Bible et sa culture 1: Ancien Testament*, Paris 2000, 112–122
- JANZEN, D., An Ambiguous Ending: dynastic punishment and the fate of the Davidides in 2 Kings 25.27–30, *JSOT* 33 (2008) 39–58
- KAUFMANN, Y., *The Religion of Israel: from its beginnings to the Babylonian exile*, Chicago 1960
- KNAUF, E.A., Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: T. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147), Leuven 2000, 101–118

- , The Glorious Days of Manasseh, in: L.L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (JSOTSup 393), London/New York 2005, 164–188
- KÖCKERT, M., *Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur*, JBTh 4 (1989) 29–61
- KOHATA, F., *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14* (BZAW 166), Berlin/New York 1986
- KUNZ, A., *Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josefsgeschichte* (Gen 37–50), BZ 47 (2003) 206–229
- LICHTENBERGER, H., „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf.“ Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens, in: R. FELDMEIER/U. HECKEL (eds.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994, 92–107
- LIPSCHITS, O., Demographic Changes in Judah between the 7th and the 5th Centuries BCE, in: IDEM/J. BLENKINSOPP (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period: proceedings of the conference held at Tel Aviv University, May 2001*, Winona Lake 2003, 323–376
- MACCHI, J.-D., „Ne ressassez plus les choses d’autrefois.“ Ésaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, ZAW 121 (2009) 225–241
- MILGROM, J., *Leviticus 1–16: a translation with introduction and commentary* (AB 3), New York et. al. 1991
- NA’AMAN, N., The “Discovered Book” and the Legitimation of Josiah’s Reform, JBL 130 (2011) 47–62
- NIHAN, C., *From Priestly Torah to Pentateuch: a study in the composition of the book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen 2007
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt ³1967
- , *The Deuteronomistic History* (JSOT.S 15), Sheffield ²1991
- OPPENHEIM, A.L., The Harran Inscription, ANET (³1969) 560–563
- OTTO, E., *Forschungen zur Priesterschrift*, TRu 62 (1997) 1–50
- PAKKALA, J., The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy, ZAW 121 (2009) 388–401
- PARPOLA, S., *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997
- POHLMANN, K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19* (ATD 22/1), Göttingen 1996
- POLA, T., *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995
- DE PURY, A., P^s as the Absolute Beginning, in: T. RÖMER/K. SCHMID (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l’Hexateuque et de l’Ennéateuque* (BETL 203), Leuven 2007, 99–128
- RÖMER, T., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg/Göttingen 1990
- , *L’Ancien Testament: une littérature de crise*, RTP 127 (1995) 321–338
- , *The So-Called Deuteronomistic History: a sociological, historical and literary introduction*, London/New York 2005
- , *La fin du livre de la genèse et la fin des livres des rois: ouvertures vers la diaspora. Quelques remarques sur le pentateuque, l’hexateuque et l’ennéateuque*, in: D. BÖHLER et. al. (eds.), *L’écrit et l’esprit. Études d’histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Fribourg/Göttingen 2005, 285–294
- , *Nombres 11–12 et la Question d’une Rédaction Deutéronomique dans le Pentateuque*, in: M. VERVENNE/J. LUS (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift für C.H.W. Brekelmans* (BETL 133), Leuven 1997, 481–498

- , La Narration, une Subversion: l'histoire de Joseph (Gen 37–50) et les romans de la diaspora, in: G.J. BROOKE/J.-D. KAESTLI (eds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts* (BETL 149), Leuven 2000, 17–29
- RÖMER, T.C./BRETTLER, M.Z., Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, *JBL* 119 (2000) 401–419
- SCHERER, A., Neuere Forschungen zu alttestamentlichen Geschichtskonzeptionen am Beispiel des deuteronomistischen Geschichtswerks, *VF* 53 (2008) 22–40
- SCHIPPER, J., “Significant Resonances” with Mephibosheth in 2 Kings 25:27–30: a response to Donald F. Murray, *JBL* 124 (2005) 521–529
- SCHMID, K., Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996
- , Manasse und der Untergang Judas: „Golaorientierte“ Theologie in den Königsbüchern?, *Bib* 78 (1997) 87–99
- SCHMIDT, L., P in Deuteronomium 34, *VT* 59 (2009) 475–494
- SHECTMAN, S./BADEN, J.S., The Strata of the Priestly Writings: contemporary debate and future directions (ATHANT 95), Zürich 2009
- SMITH, F., When Josiah Has Done his Work or the King Is Properly Buried: a synchronic reading of 2 Kings 22.1–23.28, in: A. DE PURY et. al. (eds.), *Israel Constructs its History: deuteronomistic historiography in recent research* (JSOTSup 306), Sheffield 2000, 343–358
- SONNET, J.-P., Le livre “trouvé”: 2 Rois 22 dans sa finalité narrative, *NRTh* 116 (1994) 836–861
- STEIL, A., Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung, Opladen 1993
- UEHLINGER, C., Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37–50*), in: J.-D. MACCHI/T. RÖMER (eds.), *Jacob: commentaire à plusieurs voix de Gen 25–36; mélanges offerts à Albert de Pury* (MdB 44), Genève 2001, 303–328
- , Was there a Cult Reform under King Josiah? The case for a well-grounded minimum, in: L.L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings: the kingdom of Judah in the seventh century B.C.E* (JSOTSup 393), London/New York 2005, 279–316
- WEINFELD, M., Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord: the problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3, in: A. CAQUOT/M. DELCOR (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 501–512
- WILLIAMSON, H.G.M., *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's role in composition and redaction* (1994), Oxford 2005
- WITTE, M., Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament. Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe, in: E.-M. BECKER (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZNW 129), Berlin/New York 2005, 53–81
- WÖHRLE, J., *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin/New York 2006
- , Die Rehabilitierung Jojachins. Zur Entstehung und Intention von 2. Kön 24,17–25,30, in: I. KOTTSEIER et. al. (eds.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt; Festschrift für R. Albertz* (AOAT 350), Münster 2008, 213–238
- WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige. 1. Kön 17–2. Kön. 25* (ATD 11,2), Göttingen 1984
- ZENGER, E., Priesterschrift, *TRE* 27 (1997) 435–446

Die Zerstörung des Ökosystems als Element der Kriegsführung im Alten Israel¹

JACOB L. WRIGHT

1. Einleitung

Im Jahr 1625 publizierte der niederländische Jurist, Philosoph, Dramatiker, Dichter und christliche Apologet Hugo Grotius (1583–1645) sein Werk *De iure belli ac pacis*, das in der Geschichte des internationalen Rechts einen Meilenstein darstellt. Ein besonders einflussreiches Kapitel mahnt zeitgenössische militärische Führungskräfte zur Mäßigung: *Temperamentum circa vastationem et similia* (Buch 3, Kap. 12). Gemäß dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, als *ius naturae*, zitiert der Autor eine Vielzahl griechisch-römischer Autoren und zeigt damit, wie häufig diese die mutwillige Zerstörung von Ländern und Städten verurteilen. Ebenso stützt er sich aber auch auf jüdische Autoren wie Philo und Josephus sowie mittelalterliche Kommentatoren, welche die ungerechtfertigte Zerstörung von Eigentum missbilligen. Nach Grotius sind die Ansichten dieser Menschen von einer höheren Autorität, da sie sich direkt vom „Gesetz“ (d.h. der Tora) herleiten. Die biblische Passage, auf die sich die jüdischen Autoren beziehen, ist das deuteronomische Verbot, bei der Belagerung einer Stadt Obstbäume zu vernichten – in der jüdischen Tradition bekannt als *Lo/Bal Taschkhit*:

Wenn du eine Stadt längere Zeit hindurch belagerst, um sie anzugreifen und zu erobern, dann sollst du ihrem Baumbestand keinen Schaden zufügen, indem du die Axt daran legst. Du darfst von den Bäumen essen, sie aber nicht fällen mit dem Gedanken, die Bäume auf dem Feld seien der Mensch selbst, so dass sie von dir belagert werden müssten. Nur den Bäumen, von denen du weißt, dass sie keine Fruchtbäume sind, darfst du Schaden zufügen. Du darfst sie fällen und daraus Belagerungswerk bauen gegen die Stadt, die gegen dich kämpfen will, bis sie schließlich fällt“ (Dtn 20:19f nach der Einheitsübersetzung).

¹ Diese Abhandlung wurde ursprünglich auf der 52. Rencontre Assyriologique Internationale (Münster, 2006) vorgetragen. Eine englische Fassung (vgl. WRIGHT, Warfare) wurde inzwischen veröffentlicht. Die vorliegende Fassung wurde in Hinsicht auf das Thema des Bandes und mittlerweile erschienene Literatur aktualisiert.

Die Prinzipien von „Verhältnismäßigkeit“ und „Notwendigkeit“, die Grotius hier herausarbeitet, sowie die Normen, die er durch das ganze Kapitel hindurch verteidigt, sind direkt vom deuteronomischen Gesetz beeinflusst. Und durch Grotius hatte das Gesetz maßgeblichen Einfluss auf die Theorie vom „gerechten“ Krieg und auf bestimmte Kriegskonventionen, die die Zerstörung ziviler Infrastrukturen betreffen. Dieser Einfluss wird augenscheinlich, wenn man Grotius' Argumente mit den Formulierungen der Genfer und Haager Konventionen oder der Charta der Vereinten Nationen vergleicht.² Mittels *De iure belli ac pacis* lässt sich somit eine kontinuierliche Linie von der gegenwärtigen internationalen Jurisprudenz bis zum deuteronomischen Verbot aufzeigen.

In der biblischen Forschung der letzten zwei Jahrhunderte haben viele Wissenschaftler das deuteronomische Gesetz als direkte Antwort der Autoren auf die neuassyrische Kriegsführung angesehen. Bereits Johann G. Eichhorn (1752–1827) vertrat diese Ansicht; und er wurde durch August Dillmann bekräftigt, der 1886 schrieb, dass die Kriegsgesetze in Dtn 20 darauf abzielten, der „wildern Roheit u. Grausamkeit, mit welcher von manchen alten Völkern, zumal den Assyern, die Kriege geführt wurden“ Einhalt zu gebieten und „den höheren sittlichen Geist des Jahvethums, nam. die Grundsätze der Milde u. Schonung“, zu fördern.³ In den letzten Jahren hat diese Sichtweise zunehmend Zustimmung erfahren.⁴ So betont Eckart Otto in Bezug auf Dtn 20:19f: „Deutlicher kann man seinen Protest gegen assyrische Kriegspraxis, die sich in neuassyrischen Königsinschriften und Palastreliefs niedergeschlagen hat, nicht zum Ausdruck bringen.“⁵ Ähnlich wie Otto betrachtet Nili Wazana das deuteronomische Gesetz als polemische „antiimperialistische“ Erwiderung. Der Text „sheds light on one of the ways in which subjugated peoples countered ideological pressure during their contacts with the first world empire.“⁶ Parallelen zwischen dem Gesetz und assyrischen Quellen wurden als externer Beweis, gar als eine *pointe fixée*, für die Datierung der Komposition des Deuteronomiums herangezogen, was wiederum eine buchfüllende Entgegnung provozierte.⁷

² Vgl. HAGGENMACHER, Grotius.

³ DILLMANN, Numeri, 334f.

⁴ Vgl. u.a. SMITH, Deuteronomy, 249; EICHRODT, Theologie, 64; SEITZ, Studien, 159; PREUSS, Deuteronomium, 120; BLENKINSOPP, Deuteronomy, 114; HAMILTON, Past, 185; STACKERT, Rewriting, 140f; DRIVER, Deuteronomy, 236; STOLZ, Kriege, 27f und EPH'AL, Assyrian Ramp, 343 n. 28.

⁵ OTTO, Krieg und Frieden, 100.

⁶ WAZANA, Trees, 295.

⁷ HASEL, Military Practice. Ich habe das Werk schon rezensiert im Review of Biblical Literature (<http://www.bookreviews.org>) und im JBL 124 (2005) 755–758 und werde es deshalb hier außer Acht lassen. Vgl. inzwischen HASEL, Assyrian Military, und SMOAK, Siege Warfare Imagery.

Wenn es korrekt wäre, dass das deuteronomische Gesetz als Protest gegen neuassyrische Reichsideologie und Kriegsführung entstanden ist, und wenn es zudem richtig ist, dass sich das Gesetz aus Dtn 20:19f durch Grotius' einflussreiches Traktat auf unsere modernen Kriegsvereinbarungen auswirkt, dann würden unsere heutigen Kriegs-Konventionen bis zu antiassyrischer Polemik zurückreichen, die in Jerusalem entworfen wurde!

Diese gewagte These mag im wissenschaftlichen Kontext post-kolonialer Auseinandersetzungen eine gewisse Anziehungskraft besitzen, sie erweist sich bei näherer Betrachtung jedoch als unhaltbar. Das schwächste Glied in der Kette der Rezeptionsgeschichte ist nicht das, welches Dtn 20 mit Grotius oder Grotius mit modernen Kriegskonventionen verbindet, sondern vielmehr der Versuch, das alte Gesetz als Polemik gegen „das assyrische Imperium“ zu verstehen. Im Folgenden werde ich versuchen zu zeigen, dass dieser Ansatz weder den deuteronomischen Text noch die neuassyrischen Quellen angemessen erklärt. Die hier vorgelegte Analyse betrifft aber viel mehr als einen Aspekt der Deuteronomiumforschung. Denn eine sorgfältige Auseinandersetzung mit Dtn 20:19f muss zunächst den Zusammenbruch und die Beschädigung von Lebenserhaltungssystemen in Kriegszeiten untersuchen.

2. Die Gefährdung von Lebenserhaltungssystemen in Kriegszeiten

Im Allgemeinen werden zwei Arten und Weisen unterschieden, wie Lebenserhaltungssysteme⁸ in Kriegszeiten in Mitleidenschaft gezogen und gefährdet werden: *Unbeabsichtigt bzw. versehentlich* und *beabsichtigt bzw. gezielt*. Die erstere, *unbeabsichtigte* Zerstörung ergab sich im Alten Orient daraus, dass die zivile Bevölkerung von militärischen Konflikten besonders schwer betroffen war, wenn diese Konflikte auf ihrem Land stattfanden oder wenn die arbeitsfähigen Männer vom Herrscher als Soldaten eingesetzt wurden. Der Tod eines Bauern auf dem Schlachtfeld als Soldat ließ Witwen und Waisen zurück, deren juristische und ökonomische Situation dadurch schwer angeschlagen war. Während lang andauernder Zeiten von bewaffneten Auseinandersetzungen konnten sich Bauern nicht um die nötigen täglichen Aufgaben kümmern – wie Pflügen, Pflanzen, Bewässern, Ernten oder Terrassenreparaturen usw.⁹ Lange nach dem Abzug des Fein-

⁸ Vgl. den englischen Begriff *Life Support Systems* (www.eolss.com/eolss/4a.htm): „[A]ny natural or human-engineered system that furthers the life of the biosphere in a sustainable fashion. The fundamental attribute of LSS is that together they provide all of the sustainable needs required for continuance of life.“

⁹ Vgl. Darstellungen und Literatur in BOROWSKI, *Agriculture*; HOPKINS, *Highlands*.

des musste die Bevölkerung deshalb mit schwerer ökonomischer Not, Hunger und Knappheit rechnen. Dieses Phänomen ist durch das Corpus von 71 Briefen des Rib-Adda gut bezeugt, das im Amarna-Archiv (14. Jh. v.Chr.) gefunden wurde.¹⁰ In einem dieser Briefe berichtet Rib-Adda dem Pharao, dass er „wie ein Vogel im Käfig“ in seiner Stadt (Byblos) gefangen ist (EA 79,90 et passim).¹¹ Wegen des Feindes vor seiner Haustür war die Bepflanzung der Felder, die sich außerhalb der Stadtmauer befanden, unmöglich:

Aus Mangel an Bewirtschaftung ist mein Feld wie eine Frau ohne Mann. (EA 74; 75; 81)

Dies wiederum hatte katastrophale Folgen, da Nahrung fehlte: Seine Untertanen hatten ihre Haushaltsobjekte sowie ihre Kinder verkauft, um Lebensmittel anschaffen zu können. Die Eskalation der Feindseligkeiten hatte die Feldarbeit unmöglich gemacht, sodass Lebensmittel fehlten und die Bedrohung durch den Hunger im Winter noch dramatischer und zu einer Entvölkerung der Region führen würde. Auch wenn die Bewohner von Byblos gegen ihre Belagerer aushalten könnten, würde die unvermeidliche Hungersnot, die drohte, Land und Leuten Verluste über viele Monate hinaus zufügen.¹²

Ein weiteres Beispiel der unbeabsichtigten Zerstörungsfolgen eines Krieges sind Heuschreckenplagen. Obwohl sie wie eine „natürliche“ Katastrophe wahrgenommen werden können, haben sie doch manchmal auch „menschengemachte“ Ursachen, selbst wenn diese nicht beabsichtigt waren. Wie bereits erwähnt können Felder während eines militärischen Konflikts nicht gepflegt werden. In Westasien ermöglicht es diese Situation, den Heuschreckeneiern zu überleben und ihre Reife zu erreichen. Als Folge steigt die Wahrscheinlichkeit, dass im Folgejahr die Region eine Heuschreckeninvasion erleiden wird, die sich zudem, da Heuschrecken fliegen können, über Nachbargebiete erstrecken kann. Heuschrecken als Kriegsfolge gab es zum Beispiel in Afghanistan nach dem Krieg im Jahr 2002. Im Alten Orient sind kriegsbedingte Heuschreckenplagen im neuasyrischen Schriftverkehr zwischen Soldaten und dem Königshof belegt.¹³ In diesen Texten erfahren wir von der Flucht von Bevölkerungsteilen im Angesicht von Heuschreckenplagen, oder von „Taskforces“, in denen Soldaten eingesetzt wurden, um die Schädlinge aufzuhalten.¹⁴ Aus dieser kur-

¹⁰ Diskussion in LIVERANI, Rib-Adda; MORAN, Rib-Hadda.

¹¹ Für diesen Ausdruck in der Beschreibung von Belagerungstaktiken vgl. NADALI, *Sieges and Similes*.

¹² Vgl. Analogien in Polyaeus 4,6,20.

¹³ Vgl. RADNER, *Fressen*.

¹⁴ Die Darstellung des Feindes im biblischen Buch Joel entspricht in vielen Hinsichten den Entwicklungsstadien von Heuschrecken, vgl. THOMSON, *Joel's Locusts*. Vgl. auch den Beitrag von A. Berlejung in diesem Band.

zen Übersicht möglicher Kriegsfolgen, die nicht direkt die Konfliktpartner selber, sondern die Natur und/oder die zivile Bevölkerung und ihre Lebensgrundlagen schädigen konnten, ergibt sich, dass auch lokal und temporal begrenzte Kriegskonflikte in der Antike Schäden auslösen konnten, die, wenn auch unbeabsichtigt, Nachbarregionen und nachfolgende Generationen in Mitleidenschaft zogen.

Lebenserhaltungssysteme werden *absichtlich* und gezielt geschädigt, wenn sie unmittelbare Ziele der militärischen Aggression sind. Die Beispiele dafür sind zahlreich. Im Folgenden mögen einige Exempel aus dem Alten Testament genügen: In Ri 9:45 beendet Abimelech einen Aufruhr in Sichem durch die Zerstörung der Stadt und die Bestreuung des Landes mit Salz. Diese ekozidale und urbizidale Maßnahme sollte sowohl eine strategische als auch symbolische Wirkung erzielen.¹⁵ Zerstörungen der Wasserversorgung werden in 2 Kön 3:19.25 berichtet (siehe auch Gen 26:15.18). Direkte Angriffe auf landwirtschaftliche Subsistenz werden mindestens zweimal im Buch der Richter dargestellt (Ri 6:3–5 und 15:4f).¹⁶ Wenngleich diese Erzählungen nicht unbedingt historisch zuverlässig sind, bezeugen sie doch, dass den biblischen Autoren das taktische Potenzial von solchen gezielten Angriffen auf die Lebensgrundlagen der Menschen und ihr Ökosystem sehr bewusst waren. In diesen Zusammenhang gehört auch die Zerstörung der Obstgärten, die in Dtn 20:19f angesprochen ist. Dass dies eine übliche Kriegspraxis war, bezeugt u.a. ein Brief des bereits genannten Rib-Adda (EA 91). Der phönizische Herrscher berichtet, dass sein Feind seine Städte besiegt habe und nun beabsichtigte, Byblos, die Hauptstadt, einzunehmen. Der Gegner wartet nun vor dem Stadttor bis Rib-Adda entweder kapituliert oder eine große Summe von Silber und Gold als Zahlung für die Beendigung der Belagerung liefert. Währenddessen fängt er bereits an, die Felder zu plündern und die Obstgärten zu zerstören.¹⁷ Es steht außer Frage, dass der Belagerer damit nicht nur seine eigenen Soldaten ernährt, sondern auch den Druck auf den Belagerten erhöhen will.

Dtn 20:19f verbietet nun genau diese Art der Kriegsführung: Wenn eine belagerte Stadt sich auch nach einem längeren Zeitraum nicht ergibt, so dürfen israelitische Armeen dennoch ihre Obstbäume nicht zerstören. Das

¹⁵ Zu Parallelen vgl. Sefire I, A, 35f (ANET 660a); RIMA 1, 183, II 47–53 (Salmanassar I.); RIMA 2, Prisma 87,1: V 99–VI 22 (Tiglat-Pileser I.); STRECK, Assurbanipal, 50–58 v 126–vi 103 (alle diese Texte verwenden das Lexem *zarû*). Siehe weiterhin GEVIRTZ, Jericho; WEINFELD, Deuteronomy, 109–111. Zum Begriff „Urbizid“ vgl. BEVAN, Destruction of Memory; zum Begriff „Ekozid“ vgl. SCHWABACH, Ecocide and Genocide.

¹⁶ Vgl. Sextus Iulius Frontinus, Strategematon III 3,3,1 und 3,4,2.

¹⁷ Vgl. KNUDTZON, El-Amarna-Tafeln, 430f sowie YOUNGBLOOD, Amarna, 351–354. In seiner Recherche hatte Anson F. Rainey diese Lesung bestätigt (private Korrespondenz vom 19. März 2007).

Gesetz bezieht sich auf eine langwierige Belagerung: „Wenn du eine Stadt längere Zeit hindurch belagerst (*yāmim rabbim*) ...“ und stellt sicher, dass die eigenen Soldaten die Bäume zwar abernten, aber nicht ihr Holz für die Belagerung nutzen und sie für alle Zeiten unbrauchbar machen dürfen.

Um den taktischen Wert der Zerstörung von Obstbäumen zu verstehen, muss man etwas weiter ausgreifen: Vor dem Aufkommen der schweren Artillerie und von Sprengstoffen fehlten den meisten Armeen die logistischen und taktischen Fähigkeiten, Befestigungsanlagen zu durchbrechen.¹⁸ Da man sich nicht immer auf die Wirksamkeit von „sonic warfare“ verlassen konnte, wie sie z.B. in der Schlacht von Jericho angewandt worden sein soll, waren Taktiken erforderlich, mit denen ein Angreifer entweder durch eine List in die Stadt eindringen oder ihre Bewohner aus der Stadt herauslocken konnte.¹⁹ Moderne Militärwissenschaft bezeichnet diese Art der Kriegsführung als den „indirect approach“.²⁰ Die großen stehenden Armeen, z.B. der Assyrer, kannten diese Methoden. Aber sie hatten auch die Möglichkeit, einen Frontalangriff (mit dem zeitaufwendigen Bau von Belagerungsrampen und -maschinen) durchzuführen.²¹ Solche Möglichkeiten standen den schwächeren Armeen in der südlichen Levante nicht zur Verfügung. Ihre Heere bestanden meist aus eingezogenen Bauern und deshalb mussten sie sich stärker auf Alternativen zum Frontalangriff verlassen. Doch war die Anwendung einer List als Option, einer Belagerung zum schnellen Erfolg zu verhelfen, insgesamt beliebt: Bekannt ist das Trojische Pferd,²² weniger bekannt ist die ältere ägyptische Erzählung von Thoth und der Einnahme von Joppa in der Zeit des Tutmose III.²³ Listen sind oft in den neuassyrischen Anfragen an den Sonnengott erwähnt.²⁴ Ränke, Listen und Hinterhalte sind auch verbreitete Motive in biblischen Geschichten (Jos 8; Ri 9:25.30–45; 20:29–48; 1 Sam 15:5; 2 Kön 7:12). Es wird zudem berichtet, dass man mit der Hilfe von Stadtbewohnern heimlich einen Stadtzugang finden (Jos 2; Ri 1:24–25) oder versuchen konnte, die belagerte Stadt durch die Wasserleitung zu erreichen (2 Sam 5:8). Die Wasserversorgung war bei einer Stadtbelagerung insgesamt ein wunder

¹⁸ Vgl. die Darstellungen in EPH'al, כעיר בצורה; BLEIBTREU, *Five Ways*; MIERZEJEWSKI, *La Technique*; MAYER, *Politik*, 470–474; KERN, *Siege Warfare*, 2–21; FUCHS, *Befestigungsanlagen*; BURKE, *Fortification Strategies*; DE BACKER, *Siege Redoubts Tactics*; MELVILLE/MELVILLE, *Observations*.

¹⁹ Vgl. EPH'al, *Ways and Means*, der auf die verschiedenen Kriegslisten in neuassyrischen Orakelanfragen hinweist (vgl. STARR, *Queries*).

²⁰ Der Begriff stammt von HART, *Decisive Wars*.

²¹ EPH'al, *Siege Ramp*.

²² Vgl. die Iliu Persis und Hom.Od. VIII 487–520.

²³ Vgl. ANET 22b–23b sowie GOEDICKE, *Capture*.

²⁴ Vgl. die Belege von *nikiltu*, die im Register bei STARR, *Queries*, aufgelistet sind.

Punkt. Eine Wasserquelle war nicht nur ein anfälliger Eingang in das Stadttinnere; sie konnte auch vom Belagerer blockiert werden, um die verdurstenden Stadtbewohner zur Kapitulation zu zwingen.²⁵ Neben der Stadtmauer mit ihren Toren ist die Wasserversorgung einer Stadt im Kriegsfall oft entscheidend. Belagerten und Belagerern ist dabei klar, dass hier die Vulnerabilität der Siedlung am höchsten ist. Dies reflektiert auch Nah 3:14: In Vorbereitung auf den Ansturm des Feindes rät der Prophet den Niviten nicht nur, ihre Festungen zu stärken, sondern auch „Wasser für die Belagerung“ zu schöpfen. Um die eigene Verwundbarkeit in der Wasserversorgung zu reduzieren, war für eine Stadt ein gezieltes Wassermanagement, die Anlage von Brunnen, Zisternen und belagerungssicheren Quellen, Kanälen und Wasserleitungen, überlebenswichtig. So verwundert es nicht, dass der Jerusalemer König Hiskija im Angesicht von Sanheribs Feldzug eine Leitung gebaut haben soll, die die Wasser des Gihon belagerungssicher nach Jerusalem führten (2 Kön 20:20; 2 Chr 32:30; siehe auch Jes 22:9–11). Viele levantinische Städte der Eisenzeit II investierten große Ressourcen in den Schutz ihrer Wassersysteme.²⁶

Da die Herrschenden die Verwundbarkeit ihrer Städte durch den Ausbau von Stadtbefestigung und Wasserversorgung reduzierten, richteten sich die Energien der Belagerer insbesondere dann gegen andere Teile der Lebenserhaltungssysteme der Stadt, wenn sich die Belagerung in die Länge zog. Die vorgenannte Rib-Adda Korrespondenz beschreibt, wie der Feind das Korn von Byblos raubt, um die Kapitulation zu erzwingen (siehe z.B. EA 85). Aber auch diese Taktik war nicht immer durchführbar, wenn Getreidespeicher innerhalb der Befestigungen aufgestellt wurden. Die Belagerer mussten sich daher gegen einen andere – und viel wertvollere – Ressourcen einer Stadt wenden: die Obstbäume, deren Pflanzungen meist ungesichert außerhalb der Stadtmauer lagen.

3. Die Zerstörung von Obstbäumen in Kriegszeiten

Obstbäume stellten einen der wertvollsten Bestandteile von Lebensgrundlagen in der alten westasiatischen und mediterranen Welt dar. Ihr Wachstum dauert nicht nur viele Jahre, sie bedürfen auch ständiger Pflege, wenn sie eine ertragreiche Ernte abwerfen sollen. Eine weibliche Dattelpalme beispielsweise kommt erst nach 15–35 Jahren zur Reife und kann dann

²⁵ Pausanias (Description of Greece, 10,37,5), Frontinus (Strategemata 3,2,11) und Polyaeus (Strategemata I) sowie MAYOR, Greek Fire, 100f.

²⁶ Vgl. REICH, Excavations, 327–339; DERS., Notes; FRANKLIN, Relative and Absolute, 515–523; BUNIMOVITZ, Final Destruction; KALLAI, Note.

über ein Jahrhundert lang ihre kalorienreiche, einfach zu konservierende Frucht tragen.²⁷ Olivenbäume sind noch langlebiger als Dattelpalmen,²⁸ bringen erst nach sieben Jahren essbare Früchte und erreichen die Reife nach 15–20 Jahren. Diese Pflanzen werden im Prinzip auf der Grundlage eines Generationenvertrags gepflanzt, da die Pflanzungen der Eltern erst den Kindern zugute kommen. Weinstöcke benötigen demgegenüber nur zwei Jahre zur Reife. Aufgrund dieser kürzeren Zeitspanne, ihres vergleichsweise geringen Nährstoffgehaltes und ihrer begrenzten Bedeutung für die Nahrungsgrundversorgung galten sie als weniger wertvoll und waren insofern in geringerem Maße Ziel von Angriffen bei Belagerungen. Dies könnte erklären, warum Weinstöcke in Dtn 20:19f nicht erwähnt sind. Das Fällen zweier ausgewachsener Olivenbäume bedeutete den unwiederbringlichen Verlust von 1,5–2,2kg Olivenöl pro Jahr; anders als Wein ist dieses Öl wichtiger Bestandteil der Ernährung in den westasiatischen und mediterranen Ländern.²⁹ Einen vergleichbaren Energiewert haben Feigen, die 15 Millionen Kilokalorien pro Hektar erzeugen, verglichen mit 1,3–2 Millionen bei Weizen oder Weizen gepflanzt mit Oliven.³⁰ Abgesehen von ihrer Bedeutung als Grundnahrungsmittel waren Obstplantagen und Gärten auch Prestigeobjekte und Herrschaftssymbole. In Babylonien war die Dattelpalme als „Baum des Reichtums“ bekannt.³¹ Auch das späte Buch Kohelet gibt die Funktion des Gartens zur Demonstration von Macht und Reichtum genau wieder: Kohelet brüstet sich mit seinen Gärten und Parks (*gannôt ûpardēsîm*), in denen er alle denkbaren Sorten von Obstbäumen (*‘ēš kol-perî*) angepflanzt habe (Koh 2:5).³² Darüber hinaus gehörten Gärten und Plantagen vielfach zu Tempeln und kultischen Komplexen,³³ oder waren selbst kultische Plätze.³⁴

Aus allen diesen Gründen waren Obstbäume primäres Angriffsziel in Belagerungssituationen. Ihre Zerstörung hatte jedoch anders als die Unterbrechung der Wasserversorgung keine akute Katastrophe oder Kapitulation zur Folge, sondern *nachhaltige* Konsequenzen, die auch die nachfolgenden Generationen miteinbezogen. Diese Ausdehnung der Kriegsführungsfolgen

²⁷ Vgl. BARREVELD, Date Palm.

²⁸ Ein Olivenbaum in Bar, Montenegro, ist über 2000 Jahre alt.

²⁹ Vgl. RILEY, Olive Oil, sowie die Beiträge in AYALON, History, und HELTZER/EITAM, Olive Oil.

³⁰ Für die Bedeutung von Feigen in Attika, vgl. FOXHALL, Farm and Fighting, 141.

³¹ Vgl. z.B. LAMBERT, Babylonian Wisdom, 74:56.

³² Zum allgemeinen Thema von Gärten, vgl. STORDALEN, Echoes; STAGER, Jerusalem; SHIMOFF, Gardens; BICHLER/ROLLINGER, Hängende Gärten; WISEMAN, Mesopotamian Gardens; DALLEY, Hanging Gardens; LINCOLN, Paradis Perdu.

³³ Siehe die Literatur in der vorigen Fußnote.

³⁴ Vgl. KOTTSIEPER, Bäume.

auf das Ökosystem und künftige Dekaden hatte auch psychologische Dimensionen. Die Strategie war darauf ausgerichtet, eines der zwei verwandten taktischen Ziele zu erreichen: 1. eine Entscheidungsschlacht auf offenem Feld auszulösen oder 2. die Kapitulation der Stadt herbeizuführen.³⁵

Ad 1: Langwierige Belagerungen waren extrem kostspielig für die Belagerer – sogar kostspieliger als für die Belagerten selbst. Wurde man von einem überlegenen Gegner angegriffen, war es die beste Taktik, sich in den Schutz der eigenen Stadt zurückzuziehen und die bevorstehende Belagerung abzuwarten. Gegen Berufsarmeen mit durchorganisierten logistischen Abläufen und Belagerungstechnik (wie im Fall der Assyrer und Babylonier) war ein solcher Plan zwar weniger effektiv, doch gegenüber einer kleinen Milizarmee oder einem Bürgerheer, deren „Wehrbauern“ weder auf Belagerungssituationen vorbereitet waren noch sich leisten konnten, ihre Güter für längere Zeit zu verlassen, ging das Wartespiel in der Regel zugunsten der Belagerten aus. Für einen Feldherrn galt es daher, eine schnelle und entscheidende Schlacht auf offenem Feld herbeizuführen, sodass seine Soldaten zu ihren Pflichten heimkehren konnten. Die schrittweise Vernichtung von Obstbäumen wäre ein hervorragendes Mittel gewesen, die Einwohner einer Stadt ins Freie zu locken, um ihre Pflanzungen zu verteidigen, wo sie vernichtend geschlagen werden konnten.³⁶

Ad 2: Die zweite taktische Absicht hinter der Vernichtung von Obstplantagen während einer Belagerung war das Herbeiführen einer raschen Kapitulation. Die Armee nahm die Bäume als „Geiseln“, so als wären sie menschliche Gefangene, und zerstörte sie einen nach dem anderen, insofern Forderungen nicht erfüllt wurden. Im Falle von EA 91 war das Lösegeld entweder eine große Summe Silber und Gold oder Byblos selbst. Darüberhinaus waren die Obstbäume sowohl lukrative Geldquelle als auch Prestigeobjekte, sodass ihre Zerstörung die Stadteliten finanziell und in Sachen Prestige schädigte. Wenn es richtig ist anzunehmen, dass die Obstplantagen nicht nur dem lokalen Herrscher, sondern auch anderen vermögenden Landbesitzern gehörten,³⁷ dann könnte das sukzessive Abhacken der Obstbäume die sozialen Kontroversen in der Stadt gefördert haben. Ein Weg, die Entscheidungsträger in einer Stadt zur Kapitulation oder lokale Eliten zum Seitenwechsel und zur Kooperation mit dem Belagerer zu motivieren (z.B. zu einem Putsch zu zwingen), wäre gewesen, die Obstbäume schrittweise so lange zu fällen, bis das gewünschte Ziel erreicht war. Immerhin konnten die Eigentümer der noch verbliebenen Bäume hoffen,

³⁵ Vgl. ähnlich TIGAY, Deuteronomy, 190; EPH'AL, Warfare and Military Control, 97.

³⁶ Für die griechische Welt vgl. GARLAN, Recherches, sowie ANDERSON, Military Theory, 47f; OBER, Fortress Attica, 32–35; KERN, Siege Warfare, 90f.97f.104.

³⁷ Vgl. z.B. die Dokumente 221 und 222 in FALES/POSTGATE, Records 2.

durch ihr Handeln ihren Teil an den Pflanzungen noch zu retten. Dass es während Belagerungen zu innerstädtischen Kontroversen zwischen verschiedenen Interessensgruppen kommt, ist gut belegt.³⁸ So erwähnt auch die Rib-Adda-Korrespondenz mehrfach, dass die Belagerer die politischen Akteure dazu nötigten, ihre Machthaber abzusetzen und mit ihnen gemeinsame Sache zu machen. Nachdem er die Verwüstung seiner Obstplantage beschreibt, stellt er fest:

Meine eigenen Männer sind mir zu Feinden geworden.³⁹

Das systematische Zerstören von Obstplantagen lässt sich mit späteren Belegen vergleichen, die von Steven W. Cole zusammengetragen wurden.⁴⁰ Als im 7. Jh. n.Chr. die muslimischen Heere al-Hira belagerten, drohten sie damit, die Obstbaum-Bestände zu vernichten bis sich die Stadt ergeben würde.

„It was normal procedure for nomads wishing to subject an oasis to resort to a process of psychological warfare; they invested the whole settlement, and then gradually cut down palm trees a few at a time until the residents, watching the destruction of the town's livelihood from the safety of their towers, finally agreed to pay tribute before too much damage was done.“⁴¹

Berichte aus dem frühen 19. Jh. n.Chr. nehmen Bezug auf vergleichbare Drohungen:

„If the nomads want to compel the settlers to pay them regular tribute, they encamp before the *kaṣr* [stronghold], [...] light a fire under one of the large fruit trees, [...] threaten to burn and break all their trees and bushes, and in this manner force them to surrender.“⁴²

Die sukzessive Art der schrittweisen Vernichtung von Obstbäumen im Angesicht der Belagerten in diesen Belegen entspricht der Situation einer langwierigen Belagerung, wie sie in Dtn 20:19f geschildert wird.

4. Neuassyrische Obstbaumvernichtung

Die neuassyrische schriftliche und visuelle Kommunikation haben eins gemeinsam: Darstellungen von Zerstörung und Tötungen dienten dazu, den grenzenlosen Zorn des Königs hervorzuheben, wenn es um die Bestrafung

³⁸ Vgl. Jer 36–38 (und vielleicht Lachisch Ostrakon 6), 2 Sam 20; 2 Kön 7 und die Beobachtungen von EPH'al, בעיר נצורה, 55–57.142–147.

³⁹ EA 81 und 138 sowie LIVERANI, Rib-Adda, 108–111.

⁴⁰ Vgl. COLE, Destruction of Orchards, 34f.

⁴¹ DONNER, Islamic Conquests, 30.

⁴² MUSIL, Middle Euphrates, 288.

von Rebellen ging. Wenn er in den Kampf gegen einen Feind auszog, zeigte der König seine Macht und Überlegenheit durch die Vernichtung von allem, was in seinem Weg stand; Angst und Schrecken begleiteten ihn auf diesem Weg.⁴³ Städte wurden geplündert und verbrannt, und ihre Umge-

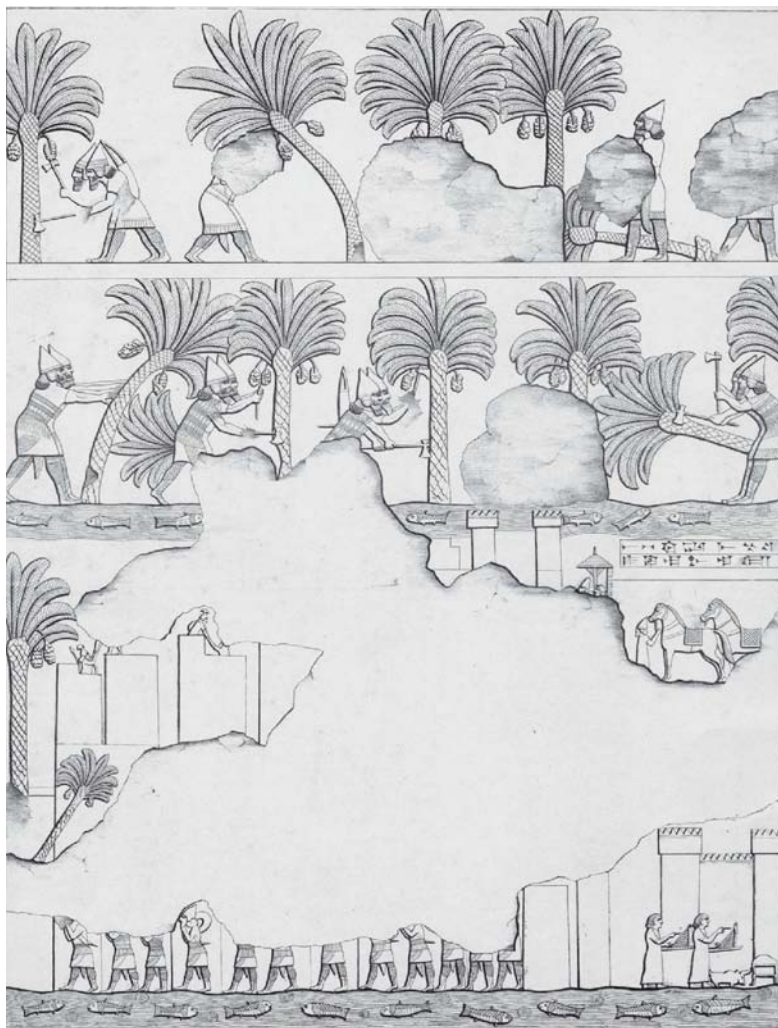


Abb. 1: LAYARD, *Monuments*, Tafel 73

⁴³ Vgl. z.B. LUCKENBILL, *Sennacherib*, 29, ii 38 und passim sowie OPPENHEIM, *Pul(u)h(t)u and melammu*, 31–34, CASSIN, *La splendeur*.

bungen flächenhaft abgetragen.⁴⁴ Konnte der assyrische König Leben schaffen, indem er Städte gründete und exotischen Gärten anpflanzte, so konnte er auch genauso Leben zerstören, indem er Städte einebnete und Felder und Gärten schädigte.⁴⁵ In den neuassyrischen Texten geht das Fällen von Bäumen Hand in Hand mit anderen Maßnahmen, die eingesetzt wurden, um die Feinde zu schädigen und ihren Widerstand gegen das Imperium zu schwächen.⁴⁶ Auf allen Ebenen wurde gegen die Feinde vorgegangen: Feindliche Aufführer wurden gehäutet, vor der Stadtmauer gepfählt oder in Ketten gelegt; Mitglieder der Königsfamilie sowie Götterbilder bzw. Symbole der Macht wurden als Geiseln deportiert; die Stadt wurde niedergebrannt; Teile der Bevölkerung wurden ins Exil deportiert, Felder abgeräumt und die umliegenden Obstgärten abgeholzt. Gemäß dem Grundprinzip der psychologischen Kriegsführung wurden die Nachrichten über die assyrischen Gräueltaten von den Assyriern selber über Texte und Bilder in Szene gesetzt, memoriert und verbreitet (vgl. *Abb. 1*).⁴⁷

Diese Darstellungen einer „shock and awe“-Kriegsführung entsprechen nicht den Taktiken, die Dtn 20:19f untersagt. Wie schon dargelegt verbietet das biblische Gesetz Israeliten die Abholzung von Obstbäumen, wenn sich eine von ihnen belagerte Stadt während eines längeren Zeitraums nicht ergeben hat. Das Fällen von Bäumen als Zwangsmittel zur Verkürzung der Belagerungszeit ist ein Beispiel für den oben beschriebenen „indirect approach“.

Im Gegensatz dazu ist das Abhacken von Bäumen bei den Assyriern Teil einer umfassenderen Bestrafung eines abtrünnigen Landes. Die Zerstörung von Land, Feldern, Bäumen und Wasserquellen war der Inbegriff eines Sieges. Gerade wenn der Sieg nicht so eindeutig war, widmete der Schreiber der Demolierung der Landschaft und vor allem den Attacken gegen Bäume mehr Platz in seinen Inschriften, um jeden Verdacht auszusräumen, dass die assyrische Armee ihre strategischen Ziele womöglich nicht erreicht hatte. Hayim Tadmor hat dieses Phänomen einen „face-saving device“ genannt.⁴⁸ Seine Interpretation wird durch eine Studie von Bustenai Oded unterstützt, die zeigt, dass die apologetischen königlichen Inschriften das Versagen des Königs verschleiern, indem sie z.B. berichten, dass er den Feind in seiner Stadt eingesperrt, während die assyrische Armee das

⁴⁴ Vgl. z.B. MAYER, Sargons Feldzug.

⁴⁵ Vgl. ZACCAGNINI, Inscription, sowie WAZANA, Trees. Die Taten von Tiglat-Pileser I. werden mit einer Flut (*abūbu*) verglichen: vgl. EBELING, Literarische Keilschrifttexte, 63 r. 14–18 mit HOROWITZ/WESTENHOLZ, LKA 63, 4 r. 14–18; vgl. auch FUCHS, Inschriften Sargons, 148f: 288–291; ANNUS, Ninurta, 122–133.

⁴⁶ Vgl. HOLLOWAY, Aššur.

⁴⁷ Vgl. BERLEJUNG, Gewalt; DIES., Bilder.

⁴⁸ Vgl. TADMOR, Tiglath-pileser III, 79.

Land niedergebrannt habe. Die Stadtmauer, die sich in mancherlei Fällen schützend zwischen den assyrischen König und seinen Gegner gestellt hatte, wird in den assyrischen Texten uminterpretiert, indem sie den Feind nicht etwa geschützt, sondern ihn inhaftiert habe. So war der Feind eingesperrt – „wie ein Schwein in einem Schweinestall“ oder „ein Vogel in einem Käfig“. ⁴⁹ Da die Einnahme der Stadt nicht erfolgreich berichtet werden konnte, wurde stattdessen das Abholzen der Obstplantagen in den Inschriften erwähnt, sodass der Eindruck entsteht, als ob die Bäume für die renitenten (aber unerreichbaren) Menschen stünden und an deren Statt das Leben lassen mussten. ⁵⁰

Warum meinen nun viele Wissenschaftler, dass Dtn 20:19f nur neuassyrische Armeen im Blick haben kann? Ein erster Grund scheint zu sein, dass die assyrischen Zeugnisse für die Praxis des Fällens von Bäumen und die Zerstörung von Gärten im Überfluss vorhanden sind. Was man dabei allerdings übersieht, ist die Tatsache, dass die Vernichtung der landwirtschaftlichen Infrastruktur und speziell von Bäumen auch für andere imperiale Armeen reichlich bezeugt ist, wie die der Hethiter und des ägyptischen Neuen Reiches. ⁵¹ Zugegebenermaßen erwähnen Quellen für das neubabylonische Reich und Persien die Zerstörung von Plantagen in weit geringerer Zahl. Der Unterschied rührt aber von der Art des Quellenmaterials her: Die assyrischen Annalen und Königsinschriften fokussieren Militärschläge und prahlerische Schlachtenleistungen; sie lassen sich auf hethitisches Vorbild zurückführen. Diese literarische Tradition ist den babylonischen Quellen jedoch fremd. Die Tatsache, dass die Babylonier diese nicht übernehmen und stattdessen, älteren Vorbildern entsprechend, ihre Chroniken bewusst archaisieren oder bevorzugt auf königliche Baumaßnahmen referieren, lässt sich, David Vanderhooft zufolge, mit ihrer Antipathie gegenüber ihren nördlichen Nachbarn erklären. ⁵² Ähnliches gilt für babylonische Kunst, die von Belagerungen und Schlachten nichts berichtet zu haben scheint. ⁵³ Das bedeutet aber nicht, wie oft behauptet wurde, dass die Babylonier weniger gewalttätig oder militant waren als die Assyrer: Archäologische Befunde aus Askalon beispielsweise bestätigen die Aussagen der Babylonischen Chronik und illustrieren anschaulich, mit welcher Heftigkeit babylon-

⁴⁹ Vgl. ODED, *Orchards*. Vgl. weiter SPECK, *Struggle*; NADALI, *Sieges and Similes*.

⁵⁰ So mit WAZANA, *Trees*, 292. Zu den Unterschieden zwischen Reliefs und Inschriften diesbezüglich vgl. EBD.

⁵¹ Für die Hethiter vgl. ÜNAL, *Untersuchungen*; DERS., *Studien*; HUTTER-BRAUNSAAR, *Terminologie*. Für das ägyptische Neue Reich vgl. HASEL, *Domination*, 75–83; DERS., *Textual and Iconographic Note*; DERS., *Military Practice*, 104–113.

⁵² Vgl. VANDERHOOF, *Neo-Babylonian Empire*, 22f.

⁵³ Vgl. WINTER, *Art as Evidence*.

nische Armeen agieren konnten, um ihre strategischen Ziele zu erreichen.⁵⁴ Dass auch die Bäume außerhalb der Stadtmauern in Mitleidenschaft gezogen wurden, ist anzunehmen (vgl. auch Jer 6:6; 7:20; 22:7; 47:22f).

Die einseitige Interpretation von Dtn 20:19f als anti-assyrische Polemik scheint von einer zweiten Beobachtung bestätigt zu werden: Ein besonderer Aspekt der assyrischen Texte scheint sich mit den biblischen zu decken. Nach den Schilderungen fällen die assyrischen Soldaten Bäume mit Äxten, einem Werkzeug, auf das Dtn 20:19 explizit Bezug nimmt (*lindōah* 'älāyw garzen). Diese Übereinstimmung ist jedoch weit weniger bedeutsam als sie auf den ersten Blick erscheint. Wie sonst hätten die Truppen Bäume fällen sollen? Sägen wurden in Europa zu diesem Zweck erst im 18. Jh. benutzt.⁵⁵ Einen Baum niederzubrennen brachte mehr Probleme und weniger Nutzen mit sich, als ihn abzuhauen; der Brand war schwerer zu kontrollieren und zudem war das Holz hinterher unbrauchbar.⁵⁶

Ein weiterer Grund, weswegen man beim Abholzen von Obstbäumen bisher nahezu ausschließlich an die Assyrer als Übeltäter dachte, ist das Fehlen von biblischen Belegen: Während die assyrischen Quellen von der Zerstörung von Plantagen in Belagerungssituationen berichten, finden sich in den biblischen Texten keine vergleichbaren Passagen. Dies könnte man ebenfalls als starkes Argument dafür werten, dass Dtn 20:19f gegen die Assyrer gemünzt sei. Eine genauere altorientalische Kontextualisierung offenbart jedoch kritische Aspekte, denn die Schilderungen vom Bäumefällen während einer Belagerung sind nicht auf die assyrischen Quellen beschränkt. Es gilt darüber hinaus, auch die funktionalen Unterschiede zwischen biblischen Kriegsberichten und Königsinschriften in Betracht zu ziehen. Anders als Letztere dienten die biblischen Berichte einem theologischen und einem pädagogischen Zweck für Generationen, die lange nach den Ereignissen lebten. Durch Nacherzählen und Interpretieren von Vergangenem formten die Bibeltexte die Identität eines Volkes, insbesondere in einer Phase, als es längst keinen eigenen König und kein Heer mehr besaß. Wie man von solcher Literatur erwarten kann, sind die Informationen über strategische Kriegsführungsdetails und Belagerungstaktiken extrem dürftig. In den meisten Fällen werden nur außergewöhnliche Ereignisse mit Gottesbezug auf dem Schlachtfeld berichtet, und es wird eher die Rolle von Priestern und Propheten anstelle von Strategen und Befehlshabern hervorgehoben. Das Fehlen einer direkten Entsprechung zu der in Dtn 20:19f verbotenen Praxis in alttestamentlichen Schlachtenschilderungen sollte da-

⁵⁴ Vgl. STAGER, Ashkelon.

⁵⁵ Vgl. KILLIAN, Schinderblech; D'ALROY JONES, Story; FELDHAUS, Säge.

⁵⁶ Vgl. z.B. HASEL, Domination, 75–82.

her nicht mehr verwundern als die nicht vorhandenen Berichte über die alltäglichsten Vorgänge des Lebens im alten Israel.

5. Ein innergesellschaftlicher Diskurs

Wenn das deuteronomische Verbot nicht gegen die Kriegsführungspraktiken der Assyrer gerichtet ist, welches Imperium hat es statt dessen im Blick? Ist es das neubabylonische oder möglicherweise das ägyptische Neue Reich? Das Problem, das durch diese Fragestellung angesprochen wird, ist nicht so sehr die Identität der Täter als vielmehr die Annahme, das Gebot müsse überhaupt das Verhalten eines anderen Volkes verurteilen. Eine ähnliche Prämisse scheint bei Maimonides' Behauptung vorzuliegen, dass das Kochen des Böckleins in der Milch seiner Mutter deswegen verboten wurde, weil es

„irgendwie mit Idolatrie verbunden war, indem es möglicherweise Teil eines Götzendienstes bildete oder auf einem heidnischen Fest angewandt wurde“.⁵⁷

Das Buch Deuteronomium weckt wiederholt die Vorstellung, dass die verschiedensten Praktiken, die im Buch sanktioniert werden, auf eine fremde, kultisch-religiöse Herkunft zurückzuführen seien. Dies geschieht auch, wenn es sich nachweislich um lokale, autochthone Praktiken und Bräuche handelte. Durch die Kategorie der „indigenous outsiders“ zeigt Louis Stulman auf, wie die Autoren des Deuteronomiums Gemeinschaftsidentität stiften und Israel mit einer Überlebensstrategie ausrüsten, indem sie Nicht-Israeliten Gebräuche zuschrieben, die sie an Israeliten ächteten.⁵⁸

Auch wenn viele biblische Texte reflektieren, auf welche Weise Israel und Juda dem Druck fremder Reiche begegneten, gehört Dtn 20:19f wahrscheinlich nicht zu ihnen. Das Gebot stellt eher als eine *inter*-gesellschaftliche Polemik – so meine These – einen Reflex auf einen *inner*-gesellschaftlichen Diskurs über akzeptables militärisches Verhalten für israelitische und jüdische Armeen dar.⁵⁹

Beweise für diese These finden sich zunächst in den vorangehenden Geboten in Dtn 20. Es ist schwer vorstellbar, dass die Bestimmungen über die Befreiung vom Militärdienst (V. 5–8), oder die Richtlinien für Verhandlungen im Vorfeld einer kriegerischen Auseinandersetzung und die Einsatzregeln (V. 9–18) vom Protest gegen neuassyrische militärische Praktiken bestimmt sein sollen. Warum sollte dies beim letzten Paragraphen

⁵⁷ MAIMONIDES, Führer der Unschlüssigen, 3,48. Vgl. die ähnlichen Interpretationen von KEEL, Böcklein; KNAUF, Herkunft.

⁵⁸ Vgl. STULMAN, Encroachment in Deuteronomy.

⁵⁹ Vgl. FEATHERSTONE, Undoing Culture.

(V. 19f) anders sein? Offenbar erkannte Otto diese Inkonsistenz und ging daher so weit zu behaupten, dass alle Gebote in der frühesten Schicht des Kapitels als anti-assyrische Polemiken formuliert worden seien. So argumentiert er beispielsweise, dass von Israel verlangt worden sei, einer Stadt stets zuerst die Kapitulationsbedingungen anzubieten, bevor man zum Angriff überging, wohingegen die Assyrer dies nur selten getan hätten.⁶⁰ Anschaulich zeigt dieser Ansatz die Gefahren, die die Suche nach anti-imperialistischer Polemik in jedem Winkel des Deuteronomiums birgt. Es besteht keine Notwendigkeit, die Gebote jeweils gegen die Assyrer als Anti-Folie zu betrachten, wenn die verurteilten Praktiken in der gesamten antiken Welt einschließlich Israel und Juda durchaus üblich waren.

Die Bibel selbst bezeugt ein Kriegsethos, das den Prinzipien des Deuteronomiums fundamental entgegensteht. Zum Beispiel lässt Abimelech im Kampf gegen Sichem ein Friedensangebot gänzlich vermissen. Nicht nur das, er tötet die Einwohner willkürlich (siehe dagegen Dtn 20:10–14), schleift die Stadt und bestreut sie mit Salz (Ri 9:45). Anschließend schlagen er und seine Soldaten mit Äxten (*qardummôt*) Zweige von den Bäumen und stecken den Ort in Brand, wo Überlebende Zuflucht genommen hatten (Ri 9:46–49). Zu nennen wäre auch die Praxis, Kinder und Schwangere zu töten, die sowohl Israel als auch seinen Nachbarn zugeschrieben wird (2 Kön 8:12 [Hasaël]; 2 Kön 15:16). Sie wird in Amos 1:13 verworfen und in Dtn 20:13f verboten. Ebenso widerspricht 2 Kön 3:18f deuteronomischer Kriegsethik, wenn Elischa prophezeit:

(JHWH) wird auch die Moabiter in eure Hände geben. Ihr sollt jede befestigte Stadt erobern und jede auserwählte Stadt; *jeden guten Baum sollt ihr fällen*, alle Wasserquellen sollt ihr verstopfen und jedes gute Stück Land sollt ihr mit Steinen schmerzen.

Indem in der Folge erzählt wird, wie die Streitkräfte genau so handeln wie Elischa es prophezeite, stellt dieser Text eines der eindeutigsten biblischen Zeugnisse über ekozidale und urbizidale Aspekte altisraelitischer Kriegsführung dar.

Sowohl Michael G. Hasel als auch Wazana haben die Anwendbarkeit der deuteronomischen Kriegsregeln auf die hier geschilderte Situation bestritten. Das Gebot in Dtn 20 beziehe sich speziell auf Belagerungssituationen, wohingegen 2 Kön 3 die Verwüstung eines ganzen Landes beschreibe. Das Gebot verbietet die Vernichtung von Obstbäumen, wenn eine Kapitulation nach „vielen Tagen“ nicht zu erwarten ist – wie viel mehr schließt dieses Gebot aus, einen Feldzug damit zu beginnen, „jeden guten Baum“ zugrunde zu richten, und die gesamte Infrastruktur zu zerstören (jede erählte Stadt, jedes fruchtbare Feld, jede Wasserquelle)? Das hier wirksa-

⁶⁰ Vgl. OTTO, Krieg und Frieden, 101–103.

me juristische Prinzip ist *a fortiori* oder *Kal weChomer*. Dass 2 Kön 3 eine Verletzung des Gebotes darstellt, könnte nicht offensichtlicher sein.⁶¹

Wazana vertritt jedoch die Auffassung, dass Dtn 20:19f eher auf die assyrischen Quellen anwendbar ist, da in beiden Fällen auf die Situation langwieriger Belagerungen Bezug genommen wird. Lesen wir aber 2 Kön 3 mit Blick auf sein Ende, so lässt sich besser nachvollziehen, warum der Autor die Zerstörung des moabitischen Landes betont: Nach einer langen Belagerung scheitern die Streitkräfte der Koalition bei dem Versuch, die Stadt Kir-hareseth einzunehmen, darüber hinaus hatte Mescha gegen die israelitische Oberherrschaft rebelliert (vgl. 2 Kön 3:5 und 1:1). Die Erzählung lässt sich vergleichen mit den „face saving devices“, zu denen auch die Schreiber der königlichen Inschriften der Assyrer im Falle eines fehlgeschlagenen Versuchs, einen aufständischen Herrscher gefangen zu setzen, greifen. Die Zerstörung des Landes und seines Ökosystems wird hervorgehoben, um keinen Zweifel daran aufkommen zu lassen, dass die königliche Armee den Feind des Königs bezwungen und bestraft hat.⁶² Wie im Falle der assyrischen Königsinschriften wird der ausbleibende Erfolg bei der Belagerung der Stadt mithilfe der Vernichtung der Obstgärten kompensiert. Diesen Beobachtungen zufolge gehören die zwei Aspekte der Geschichte in 2 Kön 3 – Belagerung und das Fällen von Obstbäumen – ebenso zusammen wie in den assyrischen Quellen.

Ein zweiter Blick auf die Struktur von Dtn 20 zeigt, dass diese Zusammenstellung von Kriegsgesetzen spezifische Szenarios entwirft, um grundsätzlichere Sachverhalte zu erläutern. Daher sollten sie nicht auf die Kriegsführung im Belagerungsfall beschränkt werden. V. 2–8 behandeln die Ansprache des Priesters an die Truppen im Vorfeld der Schlacht. V. 9 leitet über zur Einberufung der Heerführer. Der nächste Paragraph stellt Einsatzregeln auf, wobei mit dem Fall von Städten, die sich vor einer Schlacht ergeben (V. 10f), begonnen und dann das Augenmerk auf die Fälle gerichtet wird, in denen sie dies nicht tun (V. 12–14). Diese fortschreitende Entfaltung eines Schlachtenszenarios setzt sich in V. 19f fort, wo von einer Taktik die Rede ist, mit deren Hilfe Städte zur Kapitulation gezwungen werden sollen. Da die Belagerung die vorherrschende Form der Kriegsführung für alle Armeen im alten Westasien und im östlichen Mittelmeerraum war, überrascht es nicht, dass der Autor mit diesem Szenario in V. 10f beginnt. Es scheint insofern durch die Erzähllogik und die Textwelt des Kapitels vorgegeben, dass die Belagerungssituation auch den

⁶¹ Vgl. schon GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, Buch 3, Kap. 12 § 2.4. Für verschiedene andere Lösungen vgl. WESTBROOK, *True Prophecy*, 530–532; LONG/SNEED, *2 Kings 3*; SPRINKLE, *Just War*, 285–301; STERN, *Kings and Moabites*; BURNS, *Besieging Army*.

⁶² Vgl. TADMOR, *Tiglath-pileser III*, 79 sowie ODED, *Orchards*; VAN DER SPEK, *Struggle*, 62 und NADALI, *Sieges and Similes*.

Kontext für die V. 19f abgibt und nicht das Anliegen, einen Protest gegen die assyrische Herrschaftsideologie zu formulieren. Wie in V. 10–18 die Einsatzregeln nicht auf den Belagerungsfall begrenzt oder auf die Assyrer gemünzt sind, so sollte das Verbot, Obstbäume zu vernichten, nicht unzulässig auf die Situation einer Belagerung oder assyrische Kriegspraktiken beschränkt werden. Es handelt sich hier nur um idealtypische Fälle der Kriegsführung, die vom Interpretieren die Prinzipien der Kasuistik und analoges Schlussfolgern fordern, um die volle Tragweite ihrer Bedeutung zu erfassen.⁶³

Warum aber konzentriert sich das Gebot in Dtn 20:19f ausschließlich auf Obstbäume? Eine Erklärung dafür wurde in der Diskussion über Belagerungsstrategien angeboten. Ein weiterer Grund erschließt sich durch den Vergleich des Gebotes mit anderen im Deuteronomium. Calum M. Carmichael und J. Gordon McConville haben auf die Übereinstimmungen von Dtn 20:19f mit dem Verbot bezüglich des Vogelnestes in Dtn 22:6f hingewiesen.⁶⁴ Nach Dtn 22:6f ist es zu unterlassen, eine Vogelmutter mitsamt ihren Eiern oder Küken zu nehmen, „damit es dir wohl ergehe und du ein langes Leben hast“ (vgl. auch Dtn 5:16). Wenn jedem erlaubt wäre, das Muttertier zusammen mit den Jungen zu nehmen, wäre das Land sehr bald vom Aussterben der Wildtiere bedroht; dies ist das erste Prinzip einer Erhaltungsethik.⁶⁵ Carmichael verbindet dieses Gebot mit dem Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (Dtn 14:21; vgl. auch Ex 23:19 und 34:26). Sein Vergleich gewinnt zusätzliche Überzeugungskraft, wenn, wie Raik Heckl und Jack M. Sasson vorschlagen, das Wort „Milch“ (*hālāb*) umvokalisiert wird zu „Fett“ (*hēleb*).⁶⁶ Wie im Falle der Vogelmutter untersagt das Gebot die Schlachtung des Lebensspenders, vermutlich auch im Interesse des fortdauernden Bestandes von Israels Lebensgrundlagen.

Ein ähnlicher Grundsatz liegt nun dem Baum-Gesetz in Dtn 20:19f zugrunde: Man darf die Früchte zu sich nehmen, aber sie nicht ihrer Lebensquelle berauben.⁶⁷ Würde eine Armee die Obstbäume fällen, solange eine Stadt Widerstand leistet, so wären die Bäume nicht mehr da, wenn die Stadt kapituliert; ihr Fortbestand wäre extrem gefährdet und die Nachfolgenerationen hätten am Kriegsschaden weiter zu tragen. Abgeschlagene

⁶³ Vgl. JONSEN/TOULMIN, Abuse of Casuistry.

⁶⁴ Vgl. CARMICHAEL, Laws, 151–156; MCCONVILLE, Law, 17f.

⁶⁵ Vgl. DASMANN, Conservation.

⁶⁶ Vgl. HECKL, Helaeb, und SASSON, Ritual Wisdom. Vgl. auch Porphyrios, Enthaltensamkeit, § 4,14.

⁶⁷ Zum Prinzip in Gen 1:29f schreibt Kass: „Eating seeds and fruits does not harm the parent plants; eating fruit and discarding the seeds does not even interfere with the next generation.“ (KASS, Hungry Soul, 206)

Obstbäume sind für niemandem mehr von Nutzen, weder für die Angreifer noch für die Bewohner der Stadt, sodass jeder dabei verliert. Hinter den Geboten in Bezug auf den Schutz der Vogelmutter und Mutterziege könnte derselbe Grundgedanke stecken wie hinter dem Schutz der Obstbäume im Kriegsfall. Sie alle illustrieren den Grundsatz einer Erhaltungsethik, die darauf Wert legt, dass man die „Früchte“ (Eier, Küken, Junge) genießen, aber die Lebensquelle nicht zerstören darf. Der abstrakte Gedanke wird anhand von drei konkreten Beispielen ausgestaltet. Der Gebrauch der *analogia* ist ein typisches pädagogisches Mittel und findet sich in der gesamten Weisheitsliteratur. Ihr Einsatz im Deuteronomium ist nicht überraschend, hat doch Alexander Rofé auf den Einfluss der Weisheitsliteratur auf die ganze Sammlung von Kriegsgesetzen hingewiesen, insbesondere aber auf Dtn 20:19f.⁶⁸

Insgesamt lässt sich bei den besprochenen Bestimmungen der Erhaltungsethik festhalten, dass es sich bei ihnen nicht um anti-assyrische Polemiken handelt, sondern um Anweisungen, die innerhalb der israelitischen Gesellschaft greifen und gelten sollten. So empfiehlt es sich, Rofés Ansatz zu folgen. Demnach könnte das Gebot von Dtn 20:19f gewissen weisheitlichen Kreisen entstammen, deren Kriegsethos in fundamentalem Gegensatz zu gängigen kriegerischen Praktiken und Ideologien stand.⁶⁹ Ein Zusammenhang von Kritik an gängigen Kriegsgrausamkeiten mit weisheitlichen Traditionen wird von 2 Sam 20 her nahegelegt, wo unter anderem der Urbizid einer Stadt durch eine weise Frau vereitelt wird. In dieser Erzählung erklärt eine „weise Frau“ (V. 16) gegenüber Joab und denen, die die Mauer von Abel zerstören (*mašhîtim*; vgl. *lō'-tašhît* in Dtn 20:19):

Ihr sucht eine Stadt und Mutter (oder: eine Stadt, die Mutter ist) in Israel zu töten. Warum wollt ihr den Besitz JHWHs verschlingen? (V. 19)

Joab entgegnet:

Das sei ferne, das sei ferne von mir, dass ich verschlingen oder zerstören sollte (*'ašhît*). (V. 20)

Dank der Weisheit (*b^ehāk^mmātāh*) dieser Frau wird die Stadt vor der Zerstörung durch die Hand von Davids Soldaten bewahrt (V. 22).

⁶⁸ Vgl. ROFÉ, Introduction, 28f. Zum Einfluss der Weisheit im ganzen Deuteronomium vgl. WEINFELD, Dependence; DERS., Deuteronomy, 244–280.

⁶⁹ Die Sprüche Salomos weisen öfter auf Kriegstaktiken hin; vgl. 11:14; 20:18; 21:22; 24:6 sowie Jer 49:20.30. Diese Zeugnisse entsprechen der ägyptischen und akkadischen Weisheitsliteratur; das beste Beispiel ist Ahiqar, der gemäß der Legende als Ratgeber für Asarhaddons Armee diente. Die griechisch-römische Literatur ist auch instruktiv: Von den vielen Protesten gegen die willkürliche Destruktion von Ländern, Bäumen, Feldfrüchten und Häusern stammen die meisten von Philosophen und Persönlichkeiten, die für ihre Weisheit berühmt waren. Vgl. z.B. das 5. Buch von Platons Republik.

6. Schlussfolgerungen

Unser Ziel war es, die Ursprünge von Dtn 20:19f zu untersuchen, einem Gesetz, das dank Grotius bleibenden Einfluss auf unsere modernen Kriegskonventionen hat. Ausgangspunkt bildete dabei die Unterscheidung zwischen zwei Typen von kriegsbedingter Zerstörung (unabsichtlich und absichtlich). Das Gebot, das eine Praxis des zweiten Typs verbietet, haben wir daraufhin im Kontext antiker Kriegsführung untersucht. Dtn 20:19f untersagt die schrittweise Zerstörung von Obstgärten und bringt dadurch Prinzipien der Erhaltungsethik (vgl. auch Dtn 22:6f und Dtn 14:21) in die Kriegsethik ein. Diese Erhaltungs- und Kriegsethik scheint direkt durch weisheitliche Traditionen beeinflusst, die in einem innerbiblischen oder innergesellschaftlichen Diskurs anzusiedeln sind.⁷⁰ Dtn 20:19f weist, insbesondere unter Einbeziehung des Kontexts, keine Signale auf, die den Leser speziell an die neuassyrische Praxis des Zerstörens von Obstgärten denken lassen. Es sind weniger anti-assyrische Polemiken als vielmehr israelitische und jüdische Methoden der Kriegsführung im Blick.

Grundsätzlich gehörte die Vernichtung von Obstbäumen zu den groß angelegten Ekoziden und Urbiziden, die in altorientalischer Kriegsführung üblich waren. Obstgärten waren das Ziel militärischer Aggression, da sie zu den wertvollsten Bestandteilen der Infrastrukturen und Lebenserhaltungssysteme gehörten; sie wurden deswegen von Belagerern gefällt, um eine Stadt zu einem Ausfall oder zur Kapitulation (ggf. auch durch einen internen Putsch) zu zwingen. Diesem strategischen Ziel des „schnellen Erfolges“ stehen die lang andauernden Konsequenzen gegenüber, die das zerstörerische Vorgehen gegen die Bäume hat. Da sie jahrelange Reifezeiten haben bis zur ersten möglichen Ernte, ist nicht nur die kriegführende Generation, sondern auch die folgende Generation vom Schaden betroffen. Diese Langzeitfolgen, die zudem das Ökosystem insgesamt schädigen, stehen zum Kurzzeiterfolg in keinem Verhältnis. Insofern kann Dtn 20:19f auch als praktisches und präventives Katastrophenmanagement verstanden werden, da das Verbot eben versucht, durch Prinzipien der Erhaltungsethik Langzeitfolgen von Kriegsführung als menschengemachte Katastrophe für künftige Generationen und die Natur auszuschließen.

⁷⁰ Für die historische Debatte zwischen Meyer und Wellhausen über ein ähnliches Problem, vgl. KRATZ, Entstehung.

Literaturverzeichnis

- D'ALROY JONES, P., *Story of the Saw*, Manchester 1961
- ANDERSON, K., *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley 1970
- ANNUS, A., *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia* (SAA 14), Helsinki 2002
- AYALON, E. (Hg.), *History and Technology of Olive Oil in the Holy Land*, Arlington/Tel Aviv 1994
- DE BACKER, F., Neo-Assyrian Siege Redoubts Tactics: some issues, *Historiae* 7 (2010) 1–25
- BARREVELD, W.H., *Date Palm Products* (Food and Agriculture Organization of the United Nations, *Agricultural Services Bulletin* 101), Rom 1993
- BERLEJUNG, A., Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, *BiKi* 60 (2005) 205–211
- , Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden. Sterben und Tod in der Ikonographie des Alten Orients, Ägyptens und Palästinas, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 199–253
- BEVAN, R., *The Destruction of Memory: architecture at war*, London 2007
- BICHLER, R./ROLLINGER, R., Die Hängenden Gärten zu Ninive – Die Lösung eines Rätsels?, in: R. RÖLLINGER (Hg.), *Von Sumer bis Homer* (AOAT 325), Münster 2005, 153–218
- BLEIBTREU, E., *Five Ways to Conquer a City*, *BArR* 17 (May/June 1990) 37–44
- BLINKINSOPP, J., Deuteronomy, in: R. BROWN (Hg.), *The Jerome Biblical Commentary*, London 1968, 94–109
- BOROWSKI, O., *Agriculture in Iron Age Israel*, Boston 2002
- BUNIMOVITZ, S., The Final Destruction of Beth Shemesh and the 'Pax Assyriaca' in the Jordan Shephelah, *Tel Aviv* 30 (2003) 3–26
- BURKE, A., *Walled Up to Heaven: the evolution of Middle Bronze Age fortification strategies in the Levant* (*Studies in the Archaeology and History of the Levant* 4), Winona Lake 2008
- BURNS, J.B., Why Did the Besieging Army Withdraw? (II Reg 3,27), *ZAW* 102 (1990) 187–194
- CARMICHAEL, C.M., *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca 1974
- CASSIN, E., *La splendeur divine: introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris 1968
- COLE, S.W., The Destruction of Orchards in Assyrian Warfare, in: S. PARPOLA/R.M. WHITING (Hg.), *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki, September 7–11, 1995, Helsinki 1997, 29–40
- DALLEY, S., The Hanging Gardens of Babylon at Nineveh, in: H. HAUPTMANN/H. WAETZOLDT (Hg.), *Assyrien im Wandel der Zeiten* (HSO 6), Heidelberg 1997, 19–24
- DASMANN, R.F., Conservation of Natural Resources, in: P.P. WIENER (Hg.), *Dictionary of the History of Ideas 1: abstraction in the formation of concepts to design argument*, New York 1973, 470–477
- DILLMANN, A., *Numeri, Deuteronomium und Josua* (KHAT13), Leipzig²1886
- DONNER, F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981
- DRIVER, S.R., *Deuteronomy* (ICC), Edinburgh³1951
- EBELING, E., *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin 1953

- EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933
- EPH'AL, I., On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires, in: H. TADMOR/M. WEINFELD (Hg.), *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalem 1983, 88–106
- , The Assyrian Siege Ramp at Lachish: military and lexical aspects, *Tel Aviv* 11 (1984) 60–70
- , בעיר נצורה המצור וגילוייו במזרח הקדום, Jerusalem 1996
- , Ways and Means to Conquer a City, in: S. PARPOLA/R.M. WHITING (Hg.), *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki, September 7–11, 1995, Helsinki 1997, 49–53
- FALES, F.M./POSTGATE, J.N., *Imperial Administrative Records 2: provincial and imperial administration (SAA 11)*, Helsinki 1996
- FEATHERSTONE, M., *Undoing Culture: globalization, postmodernism and identity*, London 2000
- FELDHAUS, F.M., *Die Säge. Ein Rückblick auf vier Jahrtausende*, Berlin 1921
- FOXHALL, L., *Farm and Fighting in Ancient Greece*, in: J. RICH/G. SHIPLEY (Hg.), *War and Society in the Greek World*, London 1993
- FRANKLIN, N., Relative and Absolute Chronology of Gallery 629 and the Megiddo Water System: a reassessment, in: I. FINKELSTEIN u.a. (Hg.), *Megiddo III: the 1992–1996 Seasons 3*, Tel Aviv 2000, 515–523
- FUCHS, A., *Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1994
- , Über den Wert von Befestigungsanlagen, *ZA* 98 (2008) 45–99
- GARLAN, Y., *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris 1974
- GEVIRTZ, S., Jericho and Shechem: a religio-literary aspect of city destruction, *VT* 13 (1963) 52–62
- GOEDICKE, H., The Capture of Joppa, *Chronique d'Égypte* 43 (1968) 219–221
- GROTIUS, H., *De jure belli ac pacis*, Paris 1625, Amsterdam 21631
- HAGGIMACHER, P., *Grotius et la Doctrine de la Guerre Juste*, Paris 1983
- HAMILTON, M.W., The Past as Destiny: historical visions in Sam'al and Judah under Assyrian hegemony, *HThR* 91 (1998) 215–250
- HART, B.L., *The Decisive Wars of History*, London 1929
- HASEL, M.G., *Domination and Resistance: Egyptian military activity in the Southern Levant 1300–1185 B.C.* (PÄ 11), Leiden 1998
- , A Textual and Iconographic Note on *pṛt* and *mnt* in Egyptian Military Accounts, *GöMisz* 168 (1998) 61–72
- , Military Practice and Polemic: Israel's laws of warfare in Near Eastern perspective, Berrien Springs 2005
- , Assyrian Military Practices and Deuteronomy's Laws of Warfare, in: B.E. KELLE/F.R. AMES (Hg.), *Writing and Reading War: rhetoric, gender, and ethics in biblical and modern contexts* (SBL Symposium Series 42), Atlanta 2008, 67–81
- HECKL, R., Hela'eb oder Hälāb? Ein möglicher Einfluss der frühjüdischen Halacha auf die Vokalisation des MT in Ex 23,19b; Ex 34,26b; Dtn 14,21b, *ZAH* 14 (2001) 144–158
- HELTZER, M./EITAM, D. (Hg.), *Olive Oil in Antiquity: Israel and neighboring countries from Neolith to Early Arab period*, Haifa 1987
- HOLLOWAY, S.W., Aššur is King! Aššur is King!: religion in the exercise of power in the Neo-Assyrian empire (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden u.a. 2002
- HOPKINS, D.C., *The Highlands of Canaan: agricultural life in the Early Iron Age* (SWBAS 3), Sheffield 1985

- HOROWITZ, V./WESTENHOLZ, J.G., LKA 63: a heroic poem in celebration of Tiglath-Pileser I's Musru-Qumanu campaign, *JCS* 42 (1990) 1–49
- HUTTER-BRAUN SAR, S., Die Terminologie der Zerstörung eroberten Acker- und Siedlunglandes in hethitischen Königsinschriften, in: B.R. SCHOLZ (Hg.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt* (Graz Morgenländische Studien 2), Graz 1989
- JONSEN, A.R./TOULMIN, S.E., *The Abuse of Casuistry: a history of moral reasoning*, Berkeley 1988
- KALLAI, Z., Note on J.A. Emerton: lines 25–26 of the Moabite Stone and a recently-discovered inscription, *VT* 55 (2006) 552–553
- KASS, L., *The Hungry Soul: eating and the perfecting of our nature*, Chicago 1999
- KEEL, O., Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs (OBO 333), Fribourg/Göttingen 1990
- KERN, P.B., *Ancient Siege Warfare*, Bloomington 1999
- KILLIAN, H., Vom „Schinderblech“ zum Diebswerkzeug. Ein Rückblick auf die 400jährige Geschichte unserer Waldsäge, *Centralblatt für das Gesamte Forstwesen* 97 (1980) 65–101
- KNAUF, E.A., Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels. „Das Böcklein in der Milch seiner Mutter“, *Bib* 69 (1988) 153–169
- KNUDTZON, J.A., *Die El-Amarna-Tafeln 1: Die Texte*, Leipzig 1915
- KOTTSIEPER, I., Bäume als Kultort, in: U. NEUMANN-GORSOLKE/P. RIEDE (Hg.), *Das Kleid der Erde: Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Testaments*, Neukirchen-Vlyun 2002, 169–187
- KRÄMER, K., *Numeri und Deuteronomium* (HBK II/1), Freiburg 1955
- KRATZ, R.G., Die Entstehung des Judentums. Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen, *ZThK* 95 (1998) 167–184
- LAMBERT, W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1959
- LAYARD, A.H., *The Monuments of Nineveh*, London 1949
- LINCOLN, B., À la recherche du paradis perdu, *HR* 43 (2003) 139–154
- LIVERANI, M., Rib-Adda, Righteous Sufferer, in: Z. BAHRANI/M. VAN DE MIEROOP (Hg.), *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London 2004, 97–124
- LONG, J.C. JR./SNEED, M., “Yahweh Has Given these Three Kings into the Hand of Moab”: a socio-literary reading of 2 Kings 3, in: J. KALTNER/L. STULMAN (Hg.), *Inspired Speech: prophecy in the Ancient Near East: essays in honor of Herbert B. Huffman* (JSOTSup 378), London 2004, 253–275
- LUCKENBILL, D., *The Annals of Sennacherib* (OIP 2), Chicago 1924
- MAIMONIDES, M., *Führer der Unschlüssigen Übersetzung und Kommentar von A. Weiß*, Hamburg³ 1995
- MAYER, W., Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr. Text und Übersetzung, *MDOG* 115 (1983) 65–132
- , *Politik und Kriegskunst der Assyrer* (ALASPM 9), Münster 1995
- MAYOR, A., *Greek Fire, Poison Arrows, and Scorpion Bombs: biological and chemical warfare in the Ancient World*, Woodstock 2003
- MCCONVILLE, J.G., *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOTSS 33), Sheffield 1984
- MELVILLE, S.C./MELVILLE, D.J., Observations on the Diffusion of Military Technology: siege warfare in the Near East and Greece, in: M. ROSS (Hg.), *From the Banks of the Euphrates: studies in honor of Alice Louise Slotsky*, Winona Lake 2008, 145–167
- MIERZEJEWSKI, A., La technique de siège Assyrienne aux IX–VII siècles avant notre ère, *Études et Travaux* 7 (1973) 11–20

- MORAN, W.L., Rib-Hadda: Job at Byblos?, in: A. KORT/S.N. MORSCHAUSER (Hg.), *Biblical and Related Studies: presented to Samuel Iwry*, Winona Lake 1985, 173–181
- MUSIL, A., *The Middle Euphrates: a topographical itinerary* (Oriental Explorations and Studies 3), New York 1927
- NADALI, D., Sieges and Similes of Sieges in the Royal Annals: the conquest of Damascus by Tiglath-Pileser III, *Kaskal* 6 (2009) 137–149
- OBER, J., *Fortress Attica: defense of the Athenian land frontier, 404–322 B.C.*, Leiden 1985
- ODED, B., Cutting Down Orchards in Assyrian Royal Inscriptions: the historiographic aspect, *Journal of Ancient Civilizations* (1997) 93–98
- OPPENHEIM, A.L., Akkadian *pul(u)h(t)u and melammu*, *JAOS* 63 (1943) 31–34
- OTTO, E., *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient* (ThFr 18), Stuttgart 1999
- PORPHYRIOS, *Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung*. Herausgegeben von D. Weigt, Leipzig 2004
- PREUSS, H.D., *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt 1982
- RADNER, K., Fressen und gefressen werden. Heuschrecken im Alten Orient, *WO* 34 (2004) 7–22
- REICH, R., The Excavations at the Gihon Spring and Warren's Shaft System in the City of David, in: H. GEVA (Hg.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 2000, 327–339
- , Notes on the Gezer Water System, *PEQ* 135 (2003) 22–29
- RILEY, F.R., Olive Oil Production on Bronze Age Crete: nutritional properties, processing methods, and storage life of Minoan olive oil, *Oxford Journal of Archaeology* 21 (2002) 63–75
- ROFÉ, A., *Introduction to the Book of Deuteronomy*, Jerusalem 1982 (Hebräisch)
- SASSON, J.M., Ritual Wisdom?: on 'seething a kid in its mother's milk', in: U. HÜBNER/E.A. KNAUF (Hg.), *Kein Land für sich allein*, Festschrift für M. Weippert (OBO 186), Fribourg/Göttingen 2002, 294–308
- SCHWABACH, A., Ecocide and Genocide in Iraq: international law, the Marsh Arabs and environmental damage in non-international conflicts, *Colorado Journal of International Environmental Law & Policy* 15 (2003/4) 1–38
- SEITZ, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 13), Stuttgart 1971
- SHIMOFF, S.R., Gardens: from Eden to Jerusalem, *JSJ* 26 (1995) 145–155
- SMITH, G.A., *The Book Deuteronomy*, Cambridge 1918
- SMOAK, J.D., Siege Warfare Imagery and the Background of a Biblical Curse, in: B.E. KELLE/F.R. AMES (Hg.), *Writing and Reading War: rhetoric, gender, and ethics in biblical and modern contexts* (SBL Symposium Series 42), Atlanta 2008, 83–91
- SPRINKLE, J.M., Deuteronomic "Just War" (Deut 20:10–20) and 2 Kings 3:27, *ZAR* 6 (2000) 285–301
- STARR, I., *Queries to the Sungod: divination and politics in Sargonid Assyria* (SAA 4), Helsinki 1990
- STACKERT, J., *Rewriting the Torah: literary revision in Deuteronomy and the holiness legislation* (FAT 52), Tübingen 2007
- STAGER, L.E., Ashkelon and the Archaeology of Destruction: Kislev 604 BCE, *ErIs* 25 (1996) 61–74
- , Jerusalem and the Garden of Eden, *ErIs* 26 (1999) 183–194
- STERN, P.D., Of Kings and Moabites: history and theology in 2 Kings 3 and the Mesha inscription, *HUCA* 64 (1993) 1–14
- STOLZ, F., *Jahwes und Israels Kriege* (AThANT 60), Zürich 1972

- STORDALEN, T., Echoes of Eden: Genesis 2–3 and symbolism of the Eden garden in Biblical Hebrew literature (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25), Leuven 2000
- STRECK, M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Nineveh's, Leipzig 1916
- STULMAN, L., Encroachment in Deuteronomy: an analysis of the social world of the D code, JBL 109 (1990) 613–632
- TADMOR, H., The Inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assyria, Jerusalem 1994
- THOMSON, J.A., Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parallels, JNES 14 (1955) 52–55
- TIGAY, J.H., Deuteronomy (JPSTC), Philadelphia 1996
- ÜNAL, A., Untersuchungen zur Terminologie der hethitischen Kriegsführung 1: „Verbrennen, in Brand stecken“ als Kriegstechnik, OrNS 52 (1983) 164–180
- , Studien über das hethitische Kriegswesen 2: Verba Delendi *harnink/harganu* – „vernichten, zugrunde richten“, Studi Miceni ed Egeo-Anatolica 24 (1984) 71–85
- VANDERHOOF, D., The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets (HSM 59), Atlanta 1999
- VAN DER SPEK, R.J., The Struggle of King Sargon II of Assyria against the Chaldean Merodach-Baladan (710–707 B.C.), JEOL 25 (1978) 55–66
- WAZANA, N., Are the Trees of the Field Human?: a biblical war law (Deut. 20:19–20) and Neo-Assyrian propaganda, in: M. COGAN/D. KAHN (Hg.), Treasures on Camels' Humps: historical and literary studies from the Ancient Near East presented to I. Eph'al, Jerusalem 2008, 275–295
- WEINFELD, M., The Dependence of the Deuteronomy upon Wisdom, in: M. HARAN (Hg.), Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, קק-טפ (Hebräisch)
- , Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972
- WESTBROOK, R., Elisha's True Prophecy in 2 Kings 3, JBL 124 (2005) 530–532
- WINTER, I., Art as Evidence for Interaction: relations between the Assyrian Empire and North Syria, in: H.J. NISSEN/J. RENGER (Hg.), Mesopotamien und seine Nachbarn 2, Berlin 1982, 355–381
- WISEMAN, D.J., Mesopotamian Gardens, AnSt 33 (1983) 137–144
- WRIGHT, J.L., Warfare and Wanton Destruction: a reexamination of Deuteronomy 20:19–20 in relation to ancient siegecraft, JBL 127 (2008) 423–458
- YOUNGBLOOD, R.F., The Amarna Correspondence of Rib-Haddi, Prince of Byblos: EA 68–96, Ph.D. diss., Dropsie College 1961
- ZACCAGNINI, C., An Urartean Royal Inscription in the Report of Sargon's Eighth Campaign, in: F.M. FALES (Hg.), Assyrian Royal Inscriptions: new horizons in literary, ideological, and historical analysis (Orientis Antiqui Collectio 17), Rom 1981, 259–295

Earthquakes in the Ancient Southern Levant

A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions

DIANA V. EDELMAN

1. Introduction

Earthquake imagery occurs in the Hebrew Bible as a manifestation of YHWH's power and as divine punishment; its uses in Mesopotamian, Egyptian, Hittite and Ugaritic texts will be compared and contrasted to see if any other dimensions were associated with the topos in the Ancient Near East. The Jordan Valley is the meeting place of two continental plates; the adjoining region has experienced regular earthquakes as the two plates grind against one another and shift. As a result, building practices were adapted in the southern Levant in response to and in anticipation of the tremors and ground movement that occurs during earthquakes. Three adaptive strategies will be discussed: wooden foundations for mudbrick walls, the incorporation of wood into mudbrick walls, and the placing of buildings about 5-10cm apart, creating double-walls that could prevent the collapse of the nearby wall should it crack during a quake.

The Dead Sea Fault (DSF) is a strike-slip zone where the continental plates of Africa and Arabia meet. It extends about 1000km north-south, with radiating fractures running diagonally to both the east and to the west, from the Gulf of Aqaba to southern Turkey, where it intersects with the East Anatolian fault zone that runs SW-NE.¹ Earthquakes occur frequently along this fault line, caused by the movement of the plates against one another. The existence of numerous hot springs associated with this rift, like those at Hammeh in the Yarmuq Valley and at Zerqa Ma'in on the eastern side of the Jordan and at Hammat Gader on the western side, is another indicator of its presence. People living in Cisjordan and Transjordan have been subjected to both major and minor tremors for millennia and have adapted their building techniques in various areas and at various times in an attempt to minimize the collapse of walls during quakes. In this essay I

¹ MEGHRAOUI, Evidence, 35-52, esp. 39.

will explore how earthquake imagery in the Hebrew Bible is understood to symbolize YHWH's theophany and his punishment. I will also look at the use of the motif of earthquake in Ugaritic, Mesopotamian, and Hittite texts as a standard part of a shared mythic complex found in the biblical texts involving the theophany of a storm deity, who defeats an enemy, is made king, and establishes order and justice, punishing wrong-doers. I will then examine three possible adaptive strategies developed to counteract seismic activity: the incorporation of courses of wood into stone or mudbrick walls to dampen the effects of vertical wave thrusts mentioned in connection with the building of the Iron Age and Persian-era temples in Jerusalem and possibly used to build the Late Bronze gate to the palace complex at Megiddo in the Esdraelon Plain; and the use of wooden foundations for mudbrick walls and the placing of buildings about 2-5cm apart, creating double-walls that could prevent the collapse of the nearby wall should it crack during a quake, seen in the 10th century stratum V at Tel Rehov, in the Beth She'an Valley.

2. Earthquake Imagery in the Hebrew Bible

While the southern Levant is located in a zone of frequent seismic activity, there are surprisingly few unequivocal references to "earthquakes". The noun רעש (*ra'as*) can mean "earthquake", as in 1 Kgs 19:11f; Amos 1:1; Zech 14:5; Isa 29:6; however, it also can refer to movement involving shaking more generally. This includes shaking due to fear (Job 41:21; Ezek 12:18; 38:19?), the pounding of horse hooves during galloping (Job 39:24), the pounding of an army's feet while on the move (Isa 9:4), a commotion or rumbling (from the land of the north, by implication caused by an invading army: Jer 10:22; and in the land of Israel in fear of invasion: Ezek 38:19), the rumbling caused by chariot wheels (Jer 47:3; Ezek 3:12f, which might also have included jostling cherub wings creating noise; Nah 3:2), and the clattering of bones knocking against one another (Ezek 37:7). Verbal forms in *qal*, *niphal*, and *hiphil* built on the root רעש (*r-'-š*) convey the same range of options associated with a shaking movement in various contexts. Fourteen uses might be associated literally or figuratively with an earthquake (Isa 24:18; Jer 4:24; 10:10; 50:46; 51:29; Joel 2:10; 4:16; Hag 2:6f.21; Ps 46:4; 60:4[2]; 68:9[8]; 77:19[18]). Other roots that are used in parallelism with רעש (*r-'-š*) include מוג (*m-w-g*) (Nah 1:5) and געש (*g-'-š*) (2 Sam 22:8).

A synonymous root to רעש is רגז (*r-g-z*); the two are used in parallel in eight poetic passages in 2 Sam 22:8; Ps 18:8[7]; Isa 13:13; 14:16; Ezek 12:18; Joel 2:10; Ps 77:19[18] and Job 39:24. Neither noun that derives

from this root, רגז (*rōgez*) or רגזה (*rāg^ezāh*), or the adjective רגז (*raggāz*), however, are used to describe an earthquake; instead, they describe a trembling heart (Deut 28:65), trembling in fear (Ezek 12:18), perturbation or vexation (Isa 14:3; Job 3:17.26; 14:1; 39:24?; Hab 3:2) and the thundering of God's voice (Job 37:2). Some translations attribute overtones of anger to the uses that seem to involve perturbation or vexation.² When used as a *qal* verb (vs. *hiphil* and *hithpael*), however, four uses would seem to refer figuratively, if not literally, to an earthquake: Job 9:6; Joel 2:10; Ps 77:17[16].19[18]. The second and fourth appear in synonymous parallelism with רעש. Other roots that involve a shaking movement and which are used in synonymous parallelism with רגז include געש (*g-'-š*) (2 Sam 22:8), פלץ (*p-l-š*) (Job 9:6), נוט (*n-w-t*) (Ps 99:11), and חיל (*h-y-l*) (Ps 77:17).³ However, none refer to the shaking associated with earthquakes either literally or figuratively.

The opening up of the earth in the story of Korah's rebellion might seem to assume displacement along a fault line associated with an earthquake (Num 16:31–34). However, the action described here involves “splitting” or “cleaving”, בקע (*b-q-'*), not shaking. In addition, the fact that the earth closes over them afterwards suggests something other than an earthquake may be envisioned, perhaps something closer to a cave-in.

All poetical passages referring to the shaking of mountains or the earth using the root רעש or רגז are ambiguous in their intent; they might refer literally to seismic activity, like the five uses of the noun רעש in 1 Kgs 19:11f; Amos 1:1; Isa 29:6; and Zech 14:5, or they might metaphorically refer to the fearful trembling of personified aspects of nature. Only the context can help provide clues about which meaning might be intended and in some cases, not enough are present to decide. The fifteen ambiguous in-

² So, for example, MANDELKERN, *Concordantiae*, 1073; VANONI, *Ragaz*, 304–308, esp. 306.

³ As noted by Loewenstamm, additional roots exist in Hebrew for expressing the sense of shaking, trembling, skipping, and shuddering that are not used in contexts that suggest earthquakes: רקד (*r-q-d*) (Ps 29:6; 114:4), רעד (*r-'-d*) (Ps 104:32), זלל (*z-l-l*) (Isa 63:19; 64:2), רפף (*r-p-p*) (Job 26:11), רעע (*r-'-'*) (Isa 24:19), פרר (*p-r-r*) (Isa 24:19), מוט (*m-w-t*) (Isa 24:19), נוע (*n-w-'*) (Isa 24:20), נוד (*n-w-d*) (Isa 24:20), cf. LOEWENSTAMM, *Trembling*, 173–189, esp. 176. Some might consider הפך a logical synonym for רעש, assuming the “overturning” of Sodom and Gomorrah to have involved an earthquake in the Jordan rift that destroyed the two settlements (Gen 19:25). Fire can accompany quakes. However, the same verb is used for the destruction of Nineveh in Jonah 3:4 and of Jerusalem in Isa 1:7 and Jer 49:18 and no one has assumed either was due to an earthquake. The semantic range of הפך (*h-p-k*) involves (over)turning rather than shaking, and can include a reversal to a previous condition or an undoing, reverting to a previous, opposite state; cf. SEYBOLD, *הפך*, 423–427, esp. 425f.

stances include Isa 24:18; Jer 4:24; 10:10; 50:46; 51:29; Joel 2:10; 4:16; Hag 2:6f.21; Ps 46:4; 60:4[2]; 68:9[8]; 77:17[16].19[18]; Job 9:6.

Finally, it needs to be noted that the root that occurs in Ex 19:16 and 18 to describe the shaking action of both Mt. Sinai and the people in the camp who saw the divine theophany is *חרר* (*ḥ-r-d*), not *שרע* or *רגו* as one might expect. It is interesting that *חרר* never is used in poetical texts to describe the shaking of the earth or mountains, possibly referring to an earthquake, whether literally or figuratively. A quick review of biblical uses of the root suggests its semantic range involves shaking due to fear, specifically.⁴ Bearing this in mind, it seems justified to understand its use in Ex 9:18 to personify Mt. Sinai, which is shaking like the people did in 19:16.⁵ Such personification would be more expected in poetry than in the present prose context that otherwise appears to describe physical phenomena; but perhaps Ex 9:18 is a deliberate use of a poetic theophanic motif in the prosaic account of theophany.

Terence E. Fretheim notes that natural intense weather phenomena, including hail, coals of fire, rain, lightning, thunder, and earthquake, are used in two contexts in the Hebrew Bible: theophany (Ps 18:12f; 77:16–20) and divine judgment (Isa 28:2.17; 30:30–33; Ezek 13:11–13; 38:22f; Hag 2:17).⁶ None of the judgment passages he cites includes earthquake explicitly alongside rain, tempest with strong wind, flood, hail, flame of devouring fire, sulphur, blight, and mildew, but as will be seen, judgment, often accompanied by anger, is mentioned explicitly in the immediate contexts in which many of the fifteen ambiguous occurrences of the roots *רעש* and *רגו* are used. The crucial question that will need to be addressed is whether these are two independent thought complexes or whether there is an organic connection between them, such that they belong to a larger thought pattern and literary framework.

2.1. Ambiguous Uses of רעש and רגו Revisited

Turning back to the passages, all poetical, where it is unclear if seismic activity is intended literally or if the personified earth or the mountains tremble out of fear or are caused to shake as punishment after judgment, can they be situated within either or both of the frameworks of theophany

⁴ The only two possible exceptions are Gen 27:33, which might imply shaking from anger after having been duped, but could equally be fear in light of the blessing that was bestowed by invoking deities, and 2 Kgs 4:13, which seems to involve some sort of idiom.

⁵ See also DOZEMAN, *Commentary*, 457. He likely did a word study of the term, as I have done.

⁶ FRETHEIM, *Exodus*, 126.

and judgment/justice? They include Isa 24:18; Jer 4:24; 10:10; 50:46; 51:29; Joel 2:10, 4:16; Hag 2:6f.21; Ps 46:4; 60:4[2]; 68:9[8]; 77:17[16]. 19[18].

Isa 24:18f is situated in a context predicting YHWH's imminent action as part of his judgment and punishment of the people who have transgressed laws, violated the statutes, and broken the everlasting covenant, on the one hand (24:5), and judgment and punishment of the host of heaven and kings of the earth, on the other (24:21). Verses 18b and 19 seem to imply a theophany of YHWH in storm and earthquake, which causes the earth to collapse in defeat. Verse 18 is a perfect description of the cracking and displacement along an opening gap that can occur during an earthquake. Yet, immediately in verse 19, the earth is personified.⁷ After this punishment, YHWH will reign on Mt. Zion and in Jerusalem and will manifest כבוד (*kābôd*) before his elders. Here is evident a mythic complex of thought in which YHWH judges, punishes his enemies, and reigns as king from Mt. Zion in Jerusalem, thereby demonstrating his awesome nature/worthiness to be worshipped by the elders of Israel.

Jer 4:24 occurs in the context of YHWH being on the verge of punishing his people "who are skilled at doing evil but do not know how to do good" (v. 24). Besiegers are arriving against Jerusalem as part of YHWH's judgment against the people and the city (4:12). Then, in a vision, Jeremiah sees a reversal of the established order; the earth is laid waste and there is no light in heaven. In this context, the mountains are quaking and the hills are swaying, there is no one around, the land is a desert and cities become ruins before YHWH, before his fierce anger (v. 24–26). While dealing with cosmic upheaval, verses 24–27 have been seen to derive from the experience of actual earthquake, though probably used here as a way to depict catastrophe more generally and not to record a historical event.⁸ The quaking mountains here seem to be nature trembling in fear after seeing the results of YHWH's theophany and work rather than signs accompanying his theophany *per se*. Once again, however, the larger context is one in which the divine warrior acts in anger to punish in response to wrongdoing and injustice. The underlying phenomenon envisioned might be either an earthquake or thunder during a mountain storm.

In Jer 10:10, after declaring YHWH the true god, the living god, and everlasting king, we hear:

⁷ CLEMENTS, *New Century*, 205 who notes the verse implies more than a natural event; the basis of the cosmic order will be threatened and changed. Brevard Childs notes the cosmic shaking is imagery typical of the "coming of Armageddon" (Jer 4:23; Ezek 38:19–21; Joel 4:15[3:15]; Rev 16:17–19; 18:21–23) (cf. also CHILDS, *Isaiah*, 181).

⁸ CARROLL, *Jeremiah*, 169.

In his wrath the earth will quake, the peoples could not endure his indignation.

In a context acclaiming YHWH eternal king, the earth has trembled on account of (ׁמ [mē]) his wrath (*perfect*), and the peoples have not been able [to withstand] his indignation (*perfect*). This verse is lacking in the Greek version; nevertheless, in the Masoretic context, earth may represent all of humanity, so that those who have survived the brunt of his recent or past angry indignation have trembled in fear of the reputation of the divine king. Alternatively, it may represent a personification of nature that similarly has trembled in fear, knowing his terror. Many poetic passages seem to parallel humans and nature in a shaking response to theophany or divine judgment. In either case, there may be a presumed action by the warrior god that has led to his being made king.

Jer 50:46 is set in the context of YHWH's plans against Babylon; it is part of a longer tirade against Babylon, which includes the claim in verse 13 that YHWH is acting out of anger, in verse 14 that the city has sinned against YHWH, and verse 15 that its fall is due to vengeance; it is payback for Nebuchadnezzar's destruction of Zion and YHWH's temple (v. 28f). In verse 18, Babylon's planned destruction is said to be punishment, and in verse 34 YHWH is portrayed as both judge, hearing Israel's case against Babylon, and redeemer/executioner of his sentence. After/on account of the cry, "Babylon has been captured", the earth has been made to shake and an/her outcry has been heard among the nations. The noun זעקת (z^e 'āqāh) is feminine while the corresponding verb is 3m.s. so it might be necessary to construe the word instead as an infinitive construct with 3f.s. suffix. In either case, it is not clear whose outcry has been heard: Babylon's or the earth's; the earth is the closest feminine noun. The suggestion that verse 26 forms an inclusion with the directive to proclaim the fall of Babylon in 50:2 does not really help clarify the ambiguous grammar.⁹ If it is the earth's, then this may reflect earthquake imagery that is meant to symbolize YHWH's ultimate responsibility for the fall, as an element associated with the theophany of the divine warrior, or it may refer to a fearful response of personified nature or humanity in general, here referred to as "the earth", in the wake of YHWH's execution of judgment.

Jer 51:29 continues the earlier tirade against Babylon and reflection over her capture. In verse 15 classic storm-god theophanic imagery is attributed to YHWH. Verses 21 and 24 talk of YHWH's vindication of his people and his paying Babylon back for the wrongs it has done as he acts against Babylon. He then calls in verse 28 for the nations, led by the king of the Medes, to prepare for war against the city. Immediately afterwards,

⁹ So AITKEN, *Oracles*, 25–63, esp. 39. His suggestion is adopted by CARROLL, *Jeremiah*, 833 and LUNDBOM, *Jeremiah*, 337.428.

“the land shakes and writhes because YHWH’s purposes against Babylon stand, to make the land of Babylon a desolation without inhabitant”. The context here is one of fearful trembling in response to a judgment about to be executed by YHWH, the divine warrior.

In the context of a description of what will happen on the day of YHWH full of military imagery (v. 1–9), Joel 2:10 states the earth quakes before the invading force and the heavens tremble; the sun and moon are darkened and the stars withdraw their shining. Immediately, YHWH sounds his voice at the head of his army (v. 11). It seems as though the quaking of the earth in verse 10 is the introduction to YHWH’s theophany as divine warrior;¹⁰ however, it might equally anticipate the pounding of an army’s feet while on the move (Isa 9:4), a commotion or rumbling caused by an invading army (Jer 10:22), or the rumbling caused by chariot wheels (Jer 47:3; Ezek 3:12f). The preceding context is one of a plague of locusts that have eaten the crops (1:1–14), seen as YHWH’s destruction of Israel (1:15). There is no explicit reference to judgment, but it is implied the plague is a form of divine punishment.

Joel 4:16[3:16] has the heavens and earth shake in response to YHWH’s roaring from Zion and sounding of his voice in Jerusalem. Yet, YHWH will be a refuge for his people, a stronghold for Israel. This verse comes after a call for the surrounding nations to gather in the Valley of Decision (4:13[3:13]), the Valley of Jehoshaphat (4:2[3:2]; 4:12[3:12]) outside Jerusalem, where they will be punished for their wickedness and their having scattered his people and divided up his land (4:2[3:2]). The larger context is one of judgment by YHWH, suggesting shaking in fear,¹¹ yet a more theophanic context cannot be ruled out; his voice provokes or is answered by thunder in heaven and earthquake, perhaps meant to evoke the natural elements that often accompany the theophany of the divine warrior.¹²

In Hag 2:6f.21, in a context of temple rebuilding, YHWH announces in a little while he will shake the heavens, the earth, the sea and the dry land, and then the nations, with the result that the treasure of all nations will

¹⁰ So, for example, CRENSHAW, Joel, 126. The convulsions are seen to “accompany” the day of YHWH by BEWER, Joel, 103 but to be expected signs of theophany integral to the Day of YHWH by STUART, Hosea-Jonah, 252.

¹¹ So, for example, BEWER, Joel, 138; STUART, Hosea-Jonah, 270. STUART, *ibid.*, 265.270 notes the *waw* seems to introduce a result clause and also that the voice will no longer roar against Israel.

¹² CRENSHAW, Joel, 192 sees the *waw* to mark a temporal sequence rather than consequence. He also notes the combination of two images involving divine judgment in the verse: judicial and military, which could complement the two understandings of the cause of the earth’s shaking.

come (to Zion) and he will fill the building with splendor (v. 6f).¹³ The same imagery returns in verse 21, where YHWH announces to Zerubbabel that he is about to shake the heavens and the earth and overthrow the throne of the kingdoms and destroy the strength of the kingdoms of the nations and take Zerubbabel, whom he has chosen, and make him like a signet ring. In the first instance, it appears YHWH's causing disturbances in nature will prompt the nations to send gifts to the god who has caused it, due to their fear and hope to appease him. However, the disturbances of nature might also metonymically signal YHWH's intention to manifest himself in a theophany, forcing the nations to recognize his supremacy/kingship and to bring tribute to his new home. In the second, he will become a divine warrior and overturn the existing political order so his chosen one can become his earthly representative. In the context, the shaking of heaven and earth can be part of his theophany, signal his impending theophany, or be a reaction to his theophany by nature.¹⁴

Turning to the Psalms, four need scrutiny: Ps 46:4; 60:4[2]; 68:9[8]; 77:17[16].19[18]. In Ps 46, the people affirm, "Elohim is our refuge and strength, a present help in trouble". As a result, they aver they will not be afraid when the earth changes or when the mountains shake in the heart of the seas; (when) their waters roar and foam (or when) the mountains shake in/on account of its/his swelling/majesty/pride (v. 3f[2f]). Here we seem to have personified mountains shaking out of fear of YHWH's majesty. The same turmoil attributed to nature in verse 4 is picked up and applied to the nations in verse 7, with a response of fear from nature [6]:

The nations are in an uproar, the kingdoms totter; he sounds his voice, the earth melts.

Ps 60:4[2] describes quite vividly the physical scars of an earthquake:

You have caused the land to quake, you have torn it open; repair the cracks in it for it is tottering.

This is in a context of YHWH's anger and rejection of his people (v. 3[1]), whom he has made to suffer (v. 5[3]). It seems to refer to an actual earthquake, especially since it is not in a theophanic context.¹⁵ It is seen as a punishment in the wake of divine anger; the request to repair the cracks seems to rule out a more figurative meaning here of a fearful response of the land to a theophany. It is noteworthy that Rashi interpreted the quaking

¹³ The participle is translated in present tense, not as a future action, by SWEENEY, *Twelve Prophets*, 548.

¹⁴ SWEENEY, *Twelve Prophets*, 548.553 notes the presence of theophanic language here and in verse 21, but makes no further qualifications.

¹⁵ It is seen as metaphorical, however, referring to a national disaster, by BRIGGS/BRIGGS, *Critical*, 61.

to have been caused by many invading armies, clearly applying the military nuance of רעש found in Isa 9:4; Jer 10:22; and Ezek 38:19.¹⁶

Mitchell Dahood suggests Palestine is personified here as collapsing or going to pieces in response to a military routing, where רעש is used as part of a larger convention to describe the reaction to bad news.¹⁷ However, the discussion of this idiom he relies on by Delbert R. Hillers does not include any examples that use the root רעש.¹⁸ Hillers notes how the biblical usage focuses on a cluster of bodily responses to stressful or fearful situations, including most typically hands that grow weak, anguish and pains in the abdomen like a woman in labour, and a melting heart (Jer 6:24; 49:23; 50:43; Isa 13:7f). Other symptoms can include knees turning to water (Ezek 7:17; 21:11f), faint breath/spirit (Ezek 21:11f), pale faces (Jer 30:5f) bones shaking (Jer 23:9), and a heart “shattering” שבר (*š-b-r*) (Jer 23:9) or “failing” אבד (*ʿ-b-d*) (Jer 4:9). Further examples cited are Ex 15:14–16; 2 Sam 4:1; Jer 4:9; 23:9; Ps 48:5f; Dan 10:16. רגז is used to describe the movement of the בטן (*beṭen*) (“abdomen or womb”) or עצמים (*ʿaṣāmim*) (“bones”) in Hab 3:16 and of the people in Ex 15:14, but no body part reacts via the verbal action associated with רעש.¹⁹ Thus, I am not fully convinced that this is a viable interpretation.

Ps 68:9[8] has elements of nature associated with the presence of YHWH. Thus, we are dealing with a context of theophany, though there remains the tricky question as to whether the quaking of the earth and the rain from heaven are responses to YHWH’s presence, harbingers of it, or elements of the actual theophany.²⁰ It is possible to interpret the earth’s shaking here to represent thunder accompanying the rain. In verse 5, Elohim is one who rides on the clouds, and the more immediate passage is talking of YHWH, the one of Sinai, leading his people in the wilderness (Jeshimon), possibly alluding to the pillar of cloud. It is claimed that Elohim showered rain in abundance abroad as he led his people (v. 10[9]), clearing depicting him as some type of storm-deity. At the same time, it should be noted that royal imagery of the just judge is applied to Elohim in verses 7f[5f]), where he is father of orphans, protector of widows and provider for the destitute; again, in verse 11[10], he provides for the needy.

Again applying the convention of reaction to bad news proposed by Hillers, Dahood sees the shaking here to be in reaction to a surprise visitor, which leads to a trembling reaction in the loins and to sweat breaking out on the forehead. He interprets the reference to the heavens dripping rain as

¹⁶ GRUBER, Rashi’s, 275.

¹⁷ DAHOOD, Psalms, 78.

¹⁸ HILLERS, Convention, 86–90.

¹⁹ HILLERS, Convention.

²⁰ So BRIGGS/BRIGGS, Psalms, 98.

a fearful, “sweat-producing” reaction to YHWH’s theophany.²¹ However, the sweating brow is not a symptom normally found in the Hebrew idiom as defined by Hillers, though he thinks it was a regular part of the physical reactions in Ugaritic literature.²² Again, as in Ps 60:4, an attempt to find in this Psalm an example of the idiom used to describe a reaction to bad news is not persuasive.

In Ps 77, the Psalmist is pondering Elohim’s wonders of old during a sleepless night where he is contemplating YHWH’s long-standing abandonment and spurning of his people (v. 1–11). He recalls how the waters churned and the deep trembled when they saw Elohim:

The clouds poured out water and the skies thundered; your arrows flashed (lightning); the voice of your thunder was in the rolling; lightning lit the world; the earth trembled and shook (v. 17–19).

In this context of theophany, where YHWH is manifested in a storm or is accompanied by a storm, the shaking of the earth (v. 19) may be another part of the theophany or may be a response to the theophany.²³ Yet one should not lose sight of the larger context of YHWH leading his people through the sea and mighty waters (v. 20f), which seems to echo or presume the divine warrior myth of taming these rebellious elements.

The final ambiguous passage, Job 9:6, is set in the larger context of judgment; in verse 1 Job asks how a man can ever be just/righteous before Elohim because a human cannot respond adequately during a dispute with him and none has ever successfully contended against him (v. 2–4). Moving on to presenting images of God’s control over the forces of nature and then his status as the creator of heavens and the earth, we find in verse 6 a reference to the earth shaking from its place so that its pillars tremble amongst a claim he can stop the sun from rising, seal up the stars (v. 7), and remove mountains, representing cities or kings possibly, even though they do not know it. It would be possible to see verse 6 to refer to actual seismic activity, especially in the reference to it shaking out of its place,²⁴ but the use of *hiphil* forms in verses 5 and 6 to describe what occurs to mountains and the earth allows these verses to be construed figuratively in response to implied divine action or manifestation.

²¹ DAHOOD, Psalms, 128.

²² HILLERS, Convention, 86f.

²³ So BRIGGS/BRIGGS, Psalms, 176. DAHOOD, Psalms, 233 seems to favour this view, comparing this text with Isa 14:9, where *Sheol* is “astir”.

²⁴ So, for example, DRIVER/BUCHANAN, Critical, 85, though they also consider the passage to be deliberately exaggerated. They see verses 5–10 to describe “God’s omnipotence as manifested in the mighty works of nature” (84).

Of the fifteen passages just examined, only two are likely to refer to an actual earthquake: Isa 24:18 and Ps 60:4. The others build on the catastrophic experience of seismic activity, using earthquake figuratively to represent ways in which YHWH can manifest his presence or punish wrongdoers among his people or amongst the nations. In theophanic passages, it is usually unclear if the acts of nature presage theophany but are not part of it,²⁵ whether they accompany divine presence but are not the theophany *per se*,²⁶ whether they are part of the physical theophany,²⁷ or whether they are fearful reactions to a theophany.²⁸ In the latter case, it can be noted that in some poetical passages, the earth's trembling parallels the trembling of humanity/the peoples and seems to be intended to represent the fear of nature personified more generally. Together, the two represent animate and inanimate responses, or totality. However, in cases where the earth trembles alone, the question can be asked if the personified earth might not be re-

²⁵ While not citing these passages directly but no doubt including some in his generalized discussion of YHWH's theophany, this view is espoused by CASSUTO, Commentary, 231.233–238.

²⁶ So argued, for example, by WEISER, Psalms, 40; BEYERLIN, Origins, 135 for the Sinai theophany in Ex 19:16–18; and FRETHEIM, Exodus, 218 in connection with the Sinai theophany in Ex 19:16–18 but built upon a wider range of theophanic biblical texts. See also WESTERMANN, Praise, 94.98, and also probably LEVENSON, Sinai, 20 who states that YHWH's description in Deut 33:6 as “the one who dwells in the bush” makes the bush “an outward manifestation of divine presence”. He might even be claiming it is the theophany *per se*. It can be noted in the *Nur Adad* letter, it is said that the king is joined in battle by “the grand savage cow, Inanna of Zabala, going at the front” and “Ishkur, the god of thunder, going at [her] right”, where two deities are present, not just one (VAN DIJK, Insurrection, 1–25, esp. 7). Yet, in the *Exaltation of Inanna*, the goddess is said to “roar at the earth like thunder” and to be “a flood descending from its mountain, who rains fanned fire down upon the nation”, “devastator of the lands” who is “lent wings by the storm”, and who, in the guise of a charging storm, charges, roars with a roaring storm, thunders continually with thunder, and snorts with all the evil winds (HALLO/VAN DIJK, Exaltation, 15–19). Thus, in this text, one goddess seems to control a range of natural phenomena as she manifests to destroy lands in her execution of decisions at the holy command of An.

²⁷ So, for example, CLIFFORD, Cosmic, 111. He is discussing Ex 19:14–20 and 20:18 explicitly, but links it (more generally) to theophany in a storm, known from Ugarit as well, as the means by which Baal usually is made manifest. So, too, GREEN, Storm-God, 194. It can be noted that the storm god Ishkur is described as “the king who speaks in the storm” in various Akkadian texts, where it is made clear that the storm itself is the theophany (IBID. 55). MANN, Divine, 184 notes that in Judg 5:4f YHWH is manifested directly in a thunderstorm.

²⁸ So, for example, CROSS, Canaanite Myth, 156.162–163. In the Baal cycle, the earthquakes violently, the rocks shake, and Baal's foes seek to hide in the deep recesses of the forest or among the rocks in response to his theophany in thunder and lightning, just as in the biblical texts (UT 51 VII: 30–41 = KTU 1.4 vii: 30–41).

presenting the response of its inhabitants, human and animal, rather than that of inanimate nature.

Within these poetical passages, four elements tend to crop up: 1) theophany in or accompanied by potentially fatal acts of nature,²⁹ 2) an angered deity who is executing punishment, which implies a situation in which 3) judgment has taken place and injustice has been found that needs rectifying, and 4) royal imagery. All appear together in Isa 24 and Jer 10; all but an explicit reference to YHWH's anger appear in Ps 68 and all but an explicit reference to YHWH as king appear in Jer 4; Ps 77; and in Ps 46, where YHWH's designation as *'elyon* who is in his holy tent(s) in the divine city in verse 5[4] is implicit royal imagery. In other passages, theophany and judgment appear together.³⁰

The noun *שֶׁרָעַת* also occurs on a chunk of fallen wall plaster found at the complex at Kuntillet 'Ajrud in a context of theophany. The text is quite broken, but reads:

[...] in earthquake. And El/[the] god will shine forth in [r??hw??...]
 [...] the mountains will melt, the hills will crush [...]
 [...] earth. Qšdš over [the] gods [...]
 [...] prepare [to] bless Ba'al/[the] lord on the day of wa[r...]
 [...] to/for the name/reputation of El/[the] god on the day of wa[r...].³¹

It seems here that earthquake either presages the divine theophany or is part of it. It is noteworthy, however, that the theophany is associated with war/battle and implies that the deity who will “shine forth”, like the sun, is expected to be triumphant in the battle, so that his followers are to be prepared to bless the valiant hero. Thus, it reflects the same complex of thought as seen in the biblical text, although it seems to be applied to a different deity.

²⁹ I am not adopting the distinction proposed by Westermann between epiphany, which is a divine appearance to offer aid during historical events, normally associated with thunder, lightning and rain, and theophany, which is a divine appearance to communicate with a cultic community through a mediator, normally associated with fire, smoke and the quaking of one mountain (IDEM, Praise, 93–101). This is an artificial distinction that obscures the organic connections drawn in the biblical world view between god manifesting as warrior to right wrong and (re-)establish order, and god as king of heaven and earth and supreme judge who upholds the cosmic order and justice he has established by defeating chaotic forces.

³⁰ It is noteworthy that Vanoni argues for two mutually exclusive lexical fields for the Hebrew root *רגז*, “disturbance/agitation due to powerful movement”, and “anger”. He has overlooked the overtones of “fear” in some uses, especially when the subjects are humans, which is not always part of the semantic field “anger” (VANONI, Ragaz, 304–308).

³¹ AHITUV, *Echoes from the Past*, 324f.

2.2. Theophany and Judgment in Mythic Thought

Are theophany and judgment independent thought complexes in the literary tradition reflected in the Hebrew Bible, or are they integral parts of a larger conceptual whole? I would suggest the latter;³² they seem to belong to a mythic mindset that has found expression in a literary pattern whose elements can be used in part or *in toto* to evoke a larger underlying mythic complex of thought. That complex involves a deity who manifests as a warrior, who defeats his enemies, whether cosmic forces of chaos or human forces opposing him or his chosen people, and who, as a result, is proclaimed king, with a temple/palace built from which he establishes and maintains the natural order and justice amongst humanity.³³ In practice, there are two variations of this pattern, a cosmic, foundational one and one involving ongoing challenges to the established order and to justice. In the first (pattern A), YHWH defeats River, Flood, Sea, Lotan, Tannin, or Tiamat, demonstrating his status as king of heaven, and establishes cosmic order and human justice as part of the ordering of the universe and oversees their maintenance. In the second (pattern B), as the king of heaven and earth, he periodically needs to manifest again to defeat ongoing rebellions against his established order and laws, reinforcing his entitlement to remain king and to administer justice and uphold order. He defeats any nation that threatens the welfare of his people or oppresses them unjustly, and he will eventually defeat the nations that will gather against him at the cosmic meeting place of heaven and earth, Mt. Zion.³⁴ Anger often is ex-

³² Weiser has also linked them but in a more narrow scheme that sees judgment as part of the divine theophany manifesting the divine nature and will, as part of a cultic complex that involved YHWH's proclamation as the one enthroned on the cherubim, the proclamation of his name, the proclamation of the Decalogue, a ceremonial pronouncement of blessings and curses, and a renunciation of foreign gods and profession of loyalty to YHWH. He associated this with a native Yahwistic covenant renewal ceremony celebrated at the autumnal New Year. He separated it explicitly from Ancient Near Eastern royal ritual, which he thought included the creation myth. He argued creation was only added into the older covenant renewal thought complex when the Ark was moved to the royal city of Jerusalem in the era of David and Solomon and the older covenant renewal ceremony was amalgamated with the increasingly important royal (WEISER, Psalms, 32–49). Stolz has noted that theophany, fighting against the nations and judging the nations are three closely linked motifs (STOLZ, *Strukturen und Figuren*, 175–179, esp. 176).

³³ For the argument that this pattern is presumed in Gen 1:1–2:3 where, after splitting *Tehom*, YHWH “rests” on *shabbat*, and his resting place in tradition is his temple (Ex 20:11; Ps 132:8.14) or his *Tent of Meeting* (Ex 24:15f.39f), see WEINFELD, *Sabbath*, 501–512.

³⁴ This variation has been particularly discussed by CLIFFORD, *Cosmic*. It can be observed that Westermann notes three features to be typical of epiphanies: God's coming from or going forth, cosmic disturbances accompany God's coming, and God's (wrath-

pressed as an integral aspect of pattern B. A further, final reflex of pattern B is found in YHWH's punishment of his own people when they break his covenantal commands that were given at Mt. Sinai/Horeb, where he appeared to his people. Bernard F. Batto has argued that

“an integral part of all versions of the Semitic combat myth is a motif of divine rest. After his victory over his arch-foe, the chaos monster, the creator deity builds a palace (or temple) from which he rules the cosmos [...]. As the deity's home, this palace was also a place of leisure and rest”.³⁵

He is correct that rest is implicit in the larger pattern (see for example Ps 132:8.13f); it provides the bond between the two alternate but interlinked thought complexes:

“The deity can afford to lay down his weapons and relax because the enemy has been subdued and the deity's status as the divine sovereign is unchallenged.”³⁶

Pattern B assumes a challenge to the deity's peace and status as king of heaven and earth by forces of chaos or “the nations” or a rebellious Israel, where he must manifest again, defeat the source of challenge, and re-establish order/justice, peace, and his sovereignty. Batto notes how the use of participles in Isa 51:9f affirms the ongoing battle needed against the forces of chaos by an ever-vigilant divine king.³⁷ He has underplayed the role the establishment of order plays after the battle to subdue chaos yet prior to the building of the palace, so that the new king of heaven can rest, temporarily unchallenged. Nevertheless, it is implicitly present in his understanding of the mythic thought complex, as a condition for the ability to rest.

Others have already pointed out the existence of this larger thought complex. Paul Volz, for example, recognized the four elements in the mythic pattern on the basis of the *Enuma Elish* and posited they formed the basis of a New Year festival celebrated in Israel at Tabernacles, in which there was a cultic epiphany of YHWH, a ritual combat against his enemies, a reinstatement of his kingship, and a renewal of the covenant.³⁸ Sigmund Mowinckel postulated an annual autumnal New Year feast that celebrated

ful) intervention for or against, which are elements that fit well with the second pattern (IDEM, Praise, 98). Many of the discussions of this accompanying pattern have not distinguished variations in the pattern and in particular, have placed the defeated cosmic waters, the defeat of Pharaoh's hosts in the Exodus and the conquest of the inhabitants of Canaan to make Jerusalem his sanctuary all as interchangeable examples of the triumph that led to YHWH's exaltation as cosmic king; see, for example, EATON, Kingship and the Psalms, 108.

³⁵ BATTO, *Slaying the Dragon*, 77–81.

³⁶ BATTO, *Slaying the Dragon*, 78.

³⁷ BATTO, *Slaying the Dragon*, 112.

³⁸ VOLZ, *Das Neujahrfest*, 12–19.

YHWH's epiphany for (renewed) creation, which included a constellation of related ideas including his kingly victory over the demons of chaos and primordial sea, his enthronement, the establishment of right order, judgment and justice, and the revelation of the divine will through his laws and the commandments of his covenant.³⁹ Hans Schmidt acknowledged that a complex arose in which YHWH defeated Death/the forces of chaos, was made universal king, and then pronounced judgment against the gods of the other nations and their followers.⁴⁰ Aubrey R. Johnson has included all the elements of patterns A and B and tied them to a ritual used annually in the cultic autumnal festival,⁴¹ while John H. Eaton notes how the ritual of the Akitu festival shows

"how a god's kingship and epiphany, his triumph over waters and other foes, his creating, judging, saving and providing could form a pattern and supply content to the principal annual festival of a kingdom".⁴²

Artur Weiser also notes that divine judgment was an integral part of covenant ideology expressed in the annual covenant festival and is associated with theophany in Ps 96:13 and 98:8f. He says the "judgment myth" as identified by Mowinckel is clearly present in biblical cultic thought, tied to YHWH's kingship and the idea of creation.⁴³

There has been a tendency in scholarship to focus on YHWH as the divine warrior⁴⁴ much more than YHWH as judge,⁴⁵ which has led to a fail-

³⁹ MOWINCKEL, *Psalms in Israel's Worship*, 108f.141–143.146–152.155–165. Von Rad distinguished between an earlier Israelite new year festival at Shechem centered on the covenant and YHWH's theophany, and a later one in Jerusalem that added cosmological elements from Canaanite religion. He therefore separated these two thought complexes, overlooking their mythic cohesion (VON RAD, *The Form-Critical Problem*, 1–78, esp. 20–40). He is followed by CLEMENTS, *God and Temple*, 20f.26.69; METTINGER, *The Dethronement of Sabaot*, 33. Mowinckel also postulated a pre-monarchic New Year festival but connected it instead with Shiloh and the Ark, above which sat enthroned YHWH Sebaot; for this reason, he believed the celebration of YHWH's Kingship might not have been a later Canaanite idea adopted from Jerusalem practice but an earlier idea (MOWINCKEL, *Psalms in Israel's Worship*, 130–133.140).

⁴⁰ SCHMIDT, *Die Thronfahrt Jahves*, 26–33.

⁴¹ JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 101f.134–136. No direct mention is made of justice, but its status as an integral feature of the larger thought and ritual complex is noted at various points in the discussion; see, for example, *IBID.* 5–7.72.95.

⁴² EATON, *Kingship and the Psalms*, 105f.

⁴³ WEISER, *Psalms*, 45–49.

⁴⁴ So particularly, Miller Jr., who concludes the Ugaritic myths indicate that victory over the cosmic enemy leads to kingship and necessitates the establishment of a palace or sanctuary for the victorious god, as a sign of his rule (MILLER, *Divine Warrior*, 33). He argues Israelite tradition has developed a unique emphasis on YHWH as the divine warrior who defeats Israel's human enemies rather than cosmic forces (*IBID.* 83.120), which is similar to Westermann's observations about epiphanies in songs of victory in

ure by a number of scholars to recognize the existence of the larger complex of thought.⁴⁶ Yet, when comparative Ancient Near Eastern stories and myths are considered, it becomes apparent that the two are not isolated, unrelated motifs,⁴⁷ as claimed, wrongly, by Samuel E. Loewenstamm, for

the Psalms (IDEM, *Praise*, 90–103). Miller notes Judg 11:27 and Joel 4:9–12 portray a close connection between YHWH as warrior and YHWH as judge of the nations (IDEM, *Divine Warrior*, 138) and also that while the primary function of the divine council was military, it also served as a judicial court (Ps 82; Job 1f; Zech 3) (IBID. 67). However, he never includes the judicial aspect as part of the larger pattern.

⁴⁵ For this concept, see, for example, SPEISER, *Authority and Law*, 8–15; ALBREKTSON, *History and the Gods*, 101–114; PAUL, *Studies in the Book of the Covenant*, 122–124. Paul emphasizes the appearance of apodictic formulation uniquely in biblical jurisprudence but not in cuneiform juridical corpora as a theological expression of the will of God designed “to shape and form a society, not to state cases and provide remedies” (IBID. 123). While he does not argue directly that this reflects the judicial role of YHWH, it certainly is implied. Eaton mentions it in connection with the king’s duty to govern by YHWH’s laws that convey his will and justice (EATON, *Kingship and the Psalms*, 141f). Weinfeld notes there is an organic connection between YHWH’s enthronement and his performance of righteous judgment, particularly in Ps 96–99, and between righteous judgment and creation in Ps 93 and Isa 45:18–25; 48:13–16 (WEINFELD, *Social Justice*, 179–214). A complicating factor in the examination of YHWH as judge is the function of the divine assembly or council (e.g. Ps 89:6.8; 82:1; 1 Kgs 22; Job 15:8; see MULLEN JR., *The Divine Council*). The question can be asked if they make the decisions and judgment as they seem to do in Mesopotamian tradition, which YHWH then executes on their behalf as their designated agent, or if in biblical thought they are simply advisors whose opinion can be sought by the supreme judge, YHWH, who in all instances makes the final decision and executes it as well either personally or by chosen agents, divine or human. For the metaphor of God as king = God as supreme authority in a human polity, see JINDO, *Toward a Poetics of the Biblical Mind*, 222–243, esp. 233–235.

⁴⁶ In his detailed study Lipiński focused on the kingship of YHWH and the so-called enthronement hymns, which tended to obscure the judicial aspect of kingship. He noted that YHWH’s characterization as “king” implicitly alludes to his victory in battle, as a warrior (LIPINSKI, *La Royauté de Yahwé*, 459). Cross Jr., who has produced a generation of scholars who have compared YHWH to Baal in the Ugaritic texts, has also focused on the military aspect of kingship, losing sight of the central role of the divine king as judge and establisher and maintainer of order (CROSS, *Canaanite Myth*, 105.162f). So has Westermann, who links the divine warrior to intervention in historical events, sometimes due to wrath, but not explicitly to his role as supreme judge and enforcer of justice (WESTERMANN, *Praise*, 93–98).

⁴⁷ Loewenstamm argues that the biblical depiction of YHWH as both warring hero and lawgiver derives from Israel’s monotheistic tradition where one god must assume all functions that in other settings might be divided amongst a number of discrete deities. He also notes the “Prayer of Ishtar” combines the imagery of god as hero and god as righteous judge, but considers this the exception rather than the rule, arguing wrongly that Shamash, the god of justice, never appears as a hero (LOEWENSTAMM, *Trembling*, 182.184–186).

example.⁴⁸ Much has been made of the fact that in the Ugaritic myths involving the god Baal, his theophany is in or accompanied by storm imagery, as is so common of YHWH in the biblical texts. Yet, the larger cycle tells not only of Baal's manifestation in or alongside the storm but of his eventually successful contest to occupy the throne of the gods, dislodging Yam. He subsequently is affirmed by the assembly of gods as their champion and has the right to rule the cosmos and be "lord of the Earth". He then demands, with the help of his sister Anat and the intermediary services of their mother, Asherah, that his father El authorizes the building of a palace for him to reflect his new status as king of the gods, from where he executes judgment.⁴⁹ Next, he must confront his brother Mot, who is a king in his own right in the underworld, with control over the earth as well, who refuses to acknowledge Baal's kingship. Baal surrenders to Mot, goes to the underworld with his fertility-controlling attendants, and is swallowed and killed by him. Eventually, however, he is revived by his sister Anat, who defeats Mot in battle and dismembers him, scattering his parched, ground, and winnowed remains. This allows Baal to reign part of the year from heaven and for part to be imprisoned in the underworld by his brother, who will reign.⁵⁰

Similarly, in the *Enuma Elish*, Marduk, after defeating the forces of chaos, is installed as king of the gods and proceeds to establish and regulate cosmic order and by implication, justice on earth. When chosen as

⁴⁸ LOEWENSTAMM, Trembling, 182.184.

⁴⁹ Dispute continues over whether or not there is a fixed order amongst the first six tablets assigned to the Baal cycle, but it is agreed they belong together (GREEN, Storm-God, 178). For a convenient translation of the texts, with notes, see WYATT, Religious Texts from Ugarit, 34–146.

⁵⁰ By reducing the Baal cycle to three steps (the death and resurrection of the fertility god, the sacred marriage with the goddess Anat, and his enthronement as king over gods and men), Gottlieb has failed to incorporate the defeat of Yam and is working with only one part of the Baal cycle, which consequently obscures the organic connection between the warrior god defeating his enemy, being made king, and rendering order/justice (GOTTLIEB, Myth in the Psalms, 62–93, esp. 77). For a hypothetical reconstruction of the Ugaritic New Year festival based on the mythic cycle, which includes Baal's annual victory over Mot and reinstallation as king on his throne at Mt. Sapanu, the sacred marriage rite, communion with the dead, days of judgment and combat, recitals, music and dancing, and contributions to the cult, see DE MOOR, New Year, 4–9. It should be noted that de Moor does not associate all six tablets of the myth of Ba'lu with the ritual of the autumnal New Year but only the first two columns of tablet three. He believes the larger collection reflects rituals that took place throughout the annual cultic calendar but suggests the possibility the entire myth was recited at the New Year festival, like the *Enuma Elish* was in Mesopotamia; it was not a script for one great ritual drama (IDEM, The Seasonal Pattern, 248).

champion to slay Tiamat, he is placed on a throne facing his elders, but presides among them. They proclaim:

You are the most honoured of the great gods, your decree is unrivalled, from this day unchangeable will be your pronouncement. To raise or bring low will be in your hand. Your utterance will be true, your command unimpeachable; no one among the gods will transgress your bounds. We have granted you kingship over the entire universe (tablet IV).

The reward for defeating Tiamat is stated clearly: kingship in heaven. After being successful, he creates and establishes order in the universe (tablet V) and then relieves the gods of further work by creating humankind. In gratitude and homage they build him a shrine, Esagila, in Babylon, and their own shrines nearby, and by solemn oath grant him the exercise of kingship of the gods and kingship over heaven and earth, which also includes shepherding his human creatures, “the black-headed ones”, who are to attend to the gods (tablet VI).⁵¹

Enlil, the Sumerian storm god, is extolled as “king of heaven and earth” and “father of the gods” who could bestow rain and abundance, withhold rain, leading to crop failure, or send storm and flood that would wipe out crops. Normally, he upheld and guaranteed order in the cosmos as “the Mighty Enlil, whose utterance cannot be changed”, but he could also become enraged and wreak havoc. “O father Enlil, whose eyes are glaring [wildly], how long until they will be at peace again?”⁵² He manifests in the storm, to be sure, and is described as “shaker of mountains, of the heavens and of the earth”,⁵³ but he is more than a divine warrior; as “king of all the lands”, he is preoccupied with planning, ordering and governing.⁵⁴

In the *Prayer of Ishtar*, Ishtar is extolled as one who is terrifying and powerful in battle, without equal; a fire that blazes against the enemies and which destroys powerful ones. Subsequently, in a section that extols her as sovereign in heaven, elevated among the gods so that at the mention of her name heaven and earth shake, the gods have quaked and quivered, and humanity will glorify her valor, the final two lines state:

You judge the judgment of mankind with justice and righteousness, you look at the oppressed and downtrodden, you provide justice for him every day.⁵⁵

Loewenstamm has mistakenly separated the final reference to judgment as a new motif not organically connected to what precedes and also has separated the motif of fear and shaking in response to a God’s majesty from

⁵¹ See conveniently, SPEISER, *Akkadian Myths and Epics*, 60–72.

⁵² GREEN, *Storm-God*, 34–41.

⁵³ LOEWENSTAMM, *Trembling*, 182.

⁵⁴ GREEN, *Storm-God*, 78f.

⁵⁵ LOEWENSTAMM, *Trembling*, 185.

any direct connection to the god's military activity.⁵⁶ The integral nature of judgment within the larger complex of thought, even as applied to Ishtar, is confirmed by the partially preserved story of *Appu and his Two Sons*, in which Ishtar's Hurrian counterpart, Shaushka, is likewise uncharacteristically presented as the supreme judge to whom the normal god of justice, the Sun, refers his hardest cases for final decision.

Appu and his Two Sons also depicts the sun god as a warrior god appointed by the head male deity and storm god, Tessub, to "shepherd the lands", who, in executing justice, acts like a warrior god himself.

Now Tessub saw the sun god coming three *dannas* distant, and said to his vizier, "Look who's coming: the Sun God, Shepherd of the Land! Do you suppose that somewhere the land is laid waste? Might not cities somewhere be devastated? Might not troops somewhere be put to rout?"⁵⁷

Though Hurrian and not Akkadian *per se*, it demonstrates that a god of justice can be conceived of as a warrior god, weakening considerably Loewenstamm's argument that no god of justice is ever depicted as a warrior god so justice/judgment is an unrelated part of the warrior god complex of thought.⁵⁸ At the same time, it confirms that a deity, in this case Ishtar/Shauska, who normally is perceived of as a divine warrior and queen, can also be associated with the dispensation of justice and judgment.⁵⁹

The mythic pattern can be adapted and applied to warrior kings, who are the earthly vice-regents of their heavenly counterpart, upholding divinely established order and justice and executing divinely ordained punishment on earth.⁶⁰ It is said of Tiglath-pileser I:

at the onslaught of his raging weapons [the lands] start to quiver and the inhabited regions shake,

and of Shalmaneser III:

at his mighty onslaught in battle the ends of the world are made uneasy, the mountains quiver.

⁵⁶ LOEWENSTAMM, Trembling, 186.

⁵⁷ HOFFNER JR., Hittite Myths, 82–85.

⁵⁸ LOEWENSTAMM, Trembling, 182.

⁵⁹ For the various traits associated with the complex deity Ishtar, see, conveniently, ABUSCH, Ishtar, 452–456, esp. 454f. For Shaushka, her Hurrian equivalent, whose cult was established in southern Anatolia and northern Syria and who was the tutelary god of Hattusili III, see conveniently, HUTTER, Shaushka, 758f.

⁶⁰ At Mari the male storm-god Addu is the royal patron, who conceives the kings between his thighs, establishes them on their respective thrones, scatters their foes in battle and grants them their lands and royal domains (cf. GREEN, Storm-God, 58).

Sargon II claims that during his attack

heaven and earth shook, the mountains and sea writhed,⁶¹

and of Adad-Nirari II:

the effulgence of his surpassing glory consumed all of them. The lands of the kings were distressed; the mountains trembled.⁶²

Tukulti-Ninurta similarly is able to emulate divine action.

As when Addu bellows, the mountains tremble, as when Ninurta lifts his weapons, the quarters of the world are reduced to continual anguish, by the fate assigned by Nudimud, his form is reckoned as divine nature; by the decree of the Lord of the Lands his forming proceeded smoothing [inside] the divine womb. He is the eternal image of Enlil, who hears what the peoples say, the "Counsel" of the land.⁶³

This can have important ramifications for the originating contexts of the psalms in which the earth and other physical elements are said to tremble in contexts of divine theophany or war. If these royal psalms are meant to be prayers or statements by the king, who executes the orders he receives from heaven, to his divine overlord, then we might expect to find some of this language transferred to the king biblical texts, as in the Akkadian literature.

The *Prayer of Ishtar* could be understood to illustrate this same trend. The goddess was considered the wife and lover of the king, with whom she celebrated the sacred marriage ritual and to whom she gave victory in war, power, and economic blessings.⁶⁴ As the earthly vice-regent of the main male warrior deity, the king could be seen to be asking Ishtar to help him achieve his onerous tasks, since he is only mortal. However, as seen above, it appears the pattern might be able to be applied to Ishtar directly, so the mortal king could be appealing to his wife, the divine warrior queen who can bestow blessing and curse as a dispenser of justice and judgment.

2.3. Section Summary

In the Hebrew Bible, earthquakes are recognized to be a part of the theophany of an angry god executing judgment. Given that death from being trapped inside collapsing buildings, often combined with fire and intense devastation, are the normal consequences of a severe quake, such a worldview and drawing of cause and effect is understandable. This view was

⁶¹ LOEWENSTAMM, Trembling, 183. All references are cited from the entry of CAD 6, *hâlu* B, 53f.

⁶² LUCKENBILL, Ancient Records of Assyria and Babylonia 1, § 369.

⁶³ LAMBERT, Three Unpublished Fragments, 38–51, esp. 49–51.

⁶⁴ ABUSCH, Ishtar, 453.

shared with Ancient Near Eastern neighbours and expressed in literature as part of a larger mythic pattern: a deity manifests as a warrior, defeats his enemies, whether cosmic forces of chaos or human enemies, is proclaimed king, and has a temple/palace built from which he establishes and maintains the natural order and justice amongst humanity. Once he is established as king of heaven and earth, cosmic forces of chaos or human forces opposing him or his people can arise, disrupting the established order, and need to be defeated by the king so that order can be restored and his kingship can be affirmed. In biblical passages, it is not always clear if figurative references to the earth shaking are preludes to theophany, part of the accompanying sound-and-light show, the theophany itself, or a reaction to an awe-inspiring theophanic display. In some instances it seems to represent the activity of inanimate nature reacting to a theophanic storm but in others could metonymically refer to the reactive response of humanity.

3. Adaptive Architectural Strategies to Prevent Wall Collapse during Earthquakes

3.1. Introduction

Identifying damage caused by earthquake to ancient buildings has become a harder task in light of more recent recognitions that cracks in walls, bulging, collapsed or leaning retaining walls, toppled walls and pillars can result from a range of factors, including, for example, in addition to earthquakes, uneven settling or foundation subsidence and the leaching or weathering of foundational materials due to climatic changes and fluctuations in the underground water table over time as well as to overloading, bad design, gradual weakening due to leaking mortar, dissolved bricks, or rotten timber.⁶⁵ Even so, efforts have been made to distinguish between these two causes in the archaeological record in the Ancient Near East.⁶⁶ The long-standing assumption that the ground motion of an earthquake ran the opposite direction from the one in which free-standing walls and pillars collapsed has now been shown to be incorrect; structures fall in the direction of their weaker axis:

“For colonnades, this is usually at about a right angle to the long axis of the cella; for houses, it is perpendicular to the axis of the course of the streets they face, regardless of

⁶⁵ See RAPP JR., *Assessing Archaeological Evidence*, 365–379; STIROS, *Identifications of Earthquakes*, 129–152, esp. 139; AMBRASEYS, *Earthquakes*, 1008–1016 (1009f).

⁶⁶ See, for example, STIROS/JONES, *Archaeoseismology*; NUR/CLINE, *Poseidon’s Horses*, 43–63; NUR, *Apocalypse*; MARCO, *Recognition of Earthquake-Related Damage*, 148–156.

whether there is a suspicion of seismic origin in their collapse or not. [...] Provided there is no evidence of differential settlement of the foundations of standing ashlar-style walls or of deterioration of their lowest courses, any dislodged building blocks and open spaces between them may be an indication of ground shaking which is, most probably, the cumulative effect of more than one earthquake.⁶⁷

Earthquake engineering in the late 20th and early 21st centuries has come to understand the need to balance the soil conditions and probable ground motion that will occur at a given site during an earthquake with the configuration, height, material used, and structural system of the building; if a building's outer walls or shell is made too stiff or rigid in an attempt to prevent collapse during an earthquake, the load can be transferred to the interior, causing extensive damage to or failure of partitions, mechanical systems, or contents.⁶⁸

Unfired mudbrick was a common material used to build the walls of both domestic buildings and public ones in the Ancient Near East.⁶⁹ Clay is needed to provide strength for the finished mudbrick product, but too much clay will result in shrinkage as the block dries and will yield cracked bricks, while too much used in the production of the mortar will similarly produce shrinkage as the mortar dries, weakening the bond in the built wall. Straw, wheat husk, and coarse sand are used in various contemporary communities to control such cracking.⁷⁰ Drawbacks to mudbrick as a building material include its susceptibility to water, its low tensile strength that adversely affects roof construction, its susceptibility to rodent infestation, which can adversely affect its structural qualities, the difficulty in gaining adherence to wood for window and door framing, and its propensity to absorb water, putting additional pressure on beams and lintels when it rains, leading to possible sagging.⁷¹

Today, the engineering community has concluded that as a class, adobe structures represent the highest risk of collapse during an earthquake of all material types used to construct buildings.⁷² While adobe is a low-strength material, buildings constructed from this substance can withstand destruction during seismic activity. When thin walls are used, they will collapse once cracks develop, but the thicker the walls, the more likely that there will not be too severe a breaking down of the former monolithic unit into individual blocks when cracks inevitably develop during ground move-

⁶⁷ AMBRASEYS, *Earthquakes*, 1009f.

⁶⁸ COMERIO, *Buildings*.

⁶⁹ See conveniently, KEMP, *Soil*, 78–103; WRIGHT, *Ancient Building Technology*, 96–108.

⁷⁰ BLONDET/VILLA GARCIA, *Adobe Construction*, 1–6, esp. 5.

⁷¹ AGARWIL, *Research*, 137–146, esp. 138.

⁷² GINELL/TOLLES, *Seismic Stabilization*, 147–163, esp. 149.

ment, so that the energy of the seismic waves can be dissipated by friction and by rocking, without collapsing.⁷³

Once cracks develop in unreinforced materials like stone, brick and adobe, it is extremely difficult to predict what will happen, even when using advanced techniques of computing and analysis. After cracks develop, it becomes a matter of how the cracked wall sections rock once they are out-of-plane and how they collide or rub against each other when they are in-plane. As long as a wall remains upright and stable, it can continue to carry vertical loads, even when it has cracked and lost its tensile strength. When thick walls are used, the presence of a roofing system, particularly if it is anchored to the walls, seems to help maintain stability. It has been found that if an adobe structure has a height to wall thickness ratio of less than 5 and walls 1–2m thick, which can absorb energy easily, it is unlikely the walls will collapse during seismic activity.⁷⁴

“Forces parallel to the plane of the wall (in-plane forces) cause tensile stresses and diagonal cracking. Forces perpendicular to the plane of the wall (out-of-plane forces) cause flexural stresses, cracking, and wall rocking as shown in the long solid wall. Further development of the cracks in the long wall can result in a classic bearing wall failure. The walls typically fall outward, allowing the heavy tile or earthen roofs to collapse, killing occupants trapped inside. The failure of building corners results from a combination of flexural and tensile stresses. Once the corners have failed, the adjacent walls are more likely to fall out-of-plane and overturn.”⁷⁵

Comparative modern ethnographic studies of vernacular building techniques used in poor communities in earthquake-prone regions show that to withstand earthquake damage or collapse, a circular floor-plan is best, followed by a square one; the more regular the floor plan, the better resistant it is to collapse during seismic activity. In rectangular structures, there is a tendency for walls to separate at corners and for out-of-plane collapse to occur. The use of timber to reinforce earthen or mudbrick walls increases ductility while securing connections;⁷⁶ the use of cane, reeds, vines, ropes, or timber for horizontal reinforcement encourages the transmission of out-of-plane forces in transverse walls to the supporting shear walls while dampening shear stresses between adjoining walls and minimizing the production of cracks. A lightweight roof that is securely connected to the vertical walls is a third influencing factor.⁷⁷ Wall thicknesses generally range from 0.25-0.80m and tend to be affected by climate: walls are thinner in

⁷³ GINELL/TOLLES, *Seismic Stabilization*, 147.152.

⁷⁴ GINELL/TOLLES, *Seismic Stabilization*, 149.

⁷⁵ GINELL/TOLLES, *Seismic Stabilization*, 151.

⁷⁶ AURENCHE, *La Maison Orientale*, 87.128f; SASSU, *Vernacular Construction*, 1–6, esp. 3.

⁷⁷ SASSU, *Vernacular Construction*, 1–4.

coastal regions where the temperatures are more moderate and thicker in colder highland regions and hotter desert regions.⁷⁸ Thus, buildings in coastal regions would be more vulnerable to collapse during an earthquake.

Turning to possible architectural solutions that were implemented in Ancient Cisjordan to try to combat wall collapse during an earthquake, three building techniques will be discussed: 1) the incorporation of courses of wood into stone or mudbrick walls to dampen the effects of vertical wave thrusts, mentioned in connection with the building of the Iron Age and Persian-era temples in Jerusalem and possibly used to build the Late Bronze gate to the palace complex at Megiddo in the Esdraelon Plain; 2) the use of wooden foundations for mudbrick walls; and 3) the placing of buildings about 2–5cm apart, creating double-walls that could prevent the collapse of the nearby wall should it crack during a quake, seen in the tenth century stratum V at Tel Rehov, in the Beth She'an Valley.

3.2. Wood Courses and Fugitive Courses Used for Flexion

The walls of the great court, the inner court, and the temple vestibule of the Iron Age temple in Jerusalem are described to have been constructed using three courses of dressed stone to one course of cedar beams (1 Kgs 6:36), and the same technique is said to have been used to rebuild the entire temple in the Persian period, though the type of wood used is not specified (Ezra 5:8; 6:4). It is unclear which way the literary dependency might have moved in order to emphasize the so-called “second temple” was a direct continuation of the first one, being constructed on the old foundations and, therefore, replicating it in some way. Elsewhere in the account of the temple’s rebuilding in Ezra 1–6, the author seems to have drawn details from the Chronicler’s account of the building of Solomon’s temple rather than the account in 1 Kgs.⁷⁹ In this instance, however, this detail is not found in the Chronicler’s account and so may be a pious addition by a late scribe who understood the intention to make the Persian temple a rebuilding of Solomon’s and wished to augment that trend with the detail taken from Kings. Presumably, the course of beams, which ran horizontally within the wall, would have been laid as deep as the width of the wall they were put into required.

The use of wood stringers within mudbrick and stone walls to give added flexion during ground motion is a well-established custom still in use today to counter the collapse of walls during an earthquake. Citing the pre-

⁷⁸ BLONDET/VILLA GARCIA, *Adobe Construction*, 1f.4.

⁷⁹ EDELMAN, *The Origins*, 167.

sentation by Rudolf Naumann⁸⁰ of the use of wood horizontally and vertically in wall construction at Tell Halaf, Bogazköy, Zinçirli, Carchemish, Troy, Hamah, Kültepe, Tyllissos, Tell Açana and Tell Tayinat, George R.H. Wright claims the use of stringer beams inset into both mudbrick and dressed stone masonry was “almost universal in areas subject to earthquake in order to tie the construction together when subject to lateral stresses”.⁸¹ Additional examples from Alishar Huyuk, Vasiliki, Mycenae, Ur, Babylon, and El-Amarna are cited by Henry C. Thomson, who suggests the purpose was to protect against earthquake shock. He applies this directly to the description of the building courses of the first and second temples in 1 Kgs 6:36 and Ezra 4:6.⁸²

Russell Meiggs has suggested two functions for long horizontal beams in walls: to absorb earthquake shock but also, to consolidate the walls more generally.⁸³ However, Barry Kemp notes the same practice of inserting wooden beams both horizontally and vertically at intervals varying from five to fourteen courses in monumental mudbrick walls in Egypt and attributes it to an attempt to prevent cracking due to uneven load distribution.⁸⁴ Since walls in Egypt were not normally built on a stone socle but directly on the ground,⁸⁵ problems of subsidence would have been commonplace, requiring the same need as in combatting earthquakes to build some flexion into the wall to prevent displacement. Thus, the same building technique appears to have been used to counter structural instability arising from two different causes, making it harder to be certain which underlying problem was in the mind of the ancient builder. While timber was used widely with mudbrick and stone in constructing Minoan and Mycenaean palaces, the palace at Mari in central Syria also “had rows of half-round timbers running through some of the thicker walls”.⁸⁶

It could be suggested that an example of the use of this technique of horizontal stringers has been excavated at Megiddo, which is situated along a fault line that runs NW–SE from the top of Carmel to the Esdraelon Valley.⁸⁷ The University of Chicago team that excavated Megiddo in the 1930s uncovered a city gate they dated to stratum IX, to the mid-sixteenth century BCE, in Area AA on the eastern side of the tell. It was built of worked stone blocks preserved to a height of 6 courses, with a “joint” or

⁸⁰ NAUMANN, *Architektur Kleinasiens*, 91–107.

⁸¹ WRIGHT, *Ancient Building Technology*, 26.

⁸² THOMSON, *A Row of Cedar Beams*, 57–63, esp. 58–63.

⁸³ MEIGGS, *Trees and Timber*, 89f.

⁸⁴ KEMP, *Soil*, 90.

⁸⁵ KEMP, *Soil*, 88.

⁸⁶ MEIGGS, *Trees and Timber*, 89f.

⁸⁷ BALY, *Geography*, map between 26f.38, fig. 16.

shallow cavity located above the third or fourth course of stone throughout the gate and carbonized wood was found in the “joint” or gap in many places.⁸⁸ When the gate area was further cleared in 1992 and later restored to prevent wall collapse on unsuspecting tourists, the 10–15cm gap that appeared in the walls of the gatehouse above the third or fourth course was filled in with new wooden beams, replacing those that had been embedded long ago. A large piece of carbonized olive wood beam was found *in situ* during the restoration process.⁸⁹ Behind the stone facing, which measures only one stone in depth, was a thick rubble wall. David Ussishkin ventured no opinion about the function of this wooden strip.

There is ongoing debate as to the stratum in which the gate was initially built and the dating of that stratum. Gordon Loud, who uncovered it, argued the gate was initially built in stratum X or IX, which he dated in the Middle Bronze II period,⁹⁰ while Hanna E. Kassis argued instead that stratum X began in the early Late Bronze Age.⁹¹ More recently, the archaeologists involved in the renewed excavations at Megiddo have concluded the gate was first built in stratum VIII, securely in the Late Bronze period, but they dispute which century. Israel Finkelstein favors the mid-fourteenth century BCE while Ussishkin prefers the thirteenth century BCE.⁹² There is ongoing debate as well over whether it was a free-standing monumental structure or was attached to a segment of existing Middle Bronze city wall. No evidence has been found of a circumvallating wall built in the Late Bronze Age that connects with the gate. The renewed excavations at Megiddo from 1994–2000 seem to indicate, however, it was an internal gate giving access to the palace complex; a monumental Late Bronze II building was found “outside” the gate, as well as a Late Bronze I domestic quarter in Area F. So any Late Bronze city walls that existed will need to be sought beyond these newly discovered buildings.⁹³

While wood has been used and continues to be used to dampen vibrations during seismic activity in many parts of the world, it seems unlikely that the Late Bronze gate is an example of that technique. To be effective, beams laid side by side so they spanned the depth of the walls of the gate would have been needed, not a single beam placed at the edge of the internal wall of the gate. On the other hand, it might be possible to suggest the single wooden beam might have been the outer retaining edge of a

⁸⁸ LOUD, Megiddo 2, 16–33, fig. 45.

⁸⁹ USSISHKIN, Area G, 104–122, esp. 114f.

⁹⁰ See LOUD, Megiddo 2, 15f. He is followed, for example, by GONEN, Megiddo in the Late Bronze Age, 83–100, esp. 84.88; KEMPINSKI, Megiddo, 58f.

⁹¹ KASSIS, Beginnings, 5–22, esp. 18.

⁹² USSISHKIN, Area G, 121f.

⁹³ Norma Franklin, by e-mail communication.

“fugitive course”, which is a layer of earth and gravel fill inserted the entire width between two ashlar courses, usually to a depth of 6–10cm, to allow the wall to “give” and withstand shifting and movement, which would include the thrusting action of earthquakes. Such courses are visible in the supporting wall of the middle terrace at Samaria, between the fifth and sixth courses and the tenth and eleventh courses, but also in ashlar walls at Hazor and Megiddo; the technique was not used in walls built of fieldstones.⁹⁴ It was used later at Megiddo in City Gate 2156 of stratum IV and Gate 1567 into the palace compound of stratum IVB.⁹⁵

Since the Late Bronze palace gate was only faced with a single course of ashlar masonry, it is unclear if such a technique would have been needed; however, it certainly cannot be ruled out. In addition, it is unclear if the inset timber occurred only at the single fixed height all around the gate, above courses three or four, which was shoulder-to-head height for someone of average stature, or if another inset row of timber was inserted higher up above the sixth course, which is the limit of preserved height *in situ*. It can be noted that the gap in the Late Bronze gate to the palace complex is bigger than those identified elsewhere: 10–15cm vs. the more normal 6–10cm. However, it appears only to have extended the same depth as height, and the photos suggest there was packed dirt behind it, not a second wooden beam or a notch cut in the front face of the ashlar stone to allow it to be inset flush with the face of the wall. This suggests, in turn, that it functioned at least in part to seal the dirt padding behind it and prevent erosion from rain.

Loud notes such a gap could have contained “decorative inserts of brick, wood, or other perishable material or wooden inserts for the attachment of wooden paneling or structures such as stairs, shelves and platforms [...]”.⁹⁶ The latter three options make little sense in a gate area. Undoubtedly, however, the gate was the site of ceremonies celebrating victorious returns of the king from battle. Perhaps the embedding of wooden beams amongst the stones lining the interior chambers as well as the inner face of the late Bronze gate was done so that spikes could be driven into them to hang shields and other decorative or commemorative monuments for display during processions. This would not have ruled out a more practical function of restraining a “fugitive course”, however; there may have been a double function intended in the design, with the fugitive course deliberately set at head height so items could be easily attached or displayed in the direct line of vision.

⁹⁴ SHILOH, *The Proto-Aeolic Capital*, 61.78.

⁹⁵ LOUD, *Megiddo 2*, 47.

⁹⁶ LOUD, *Megiddo 2*, 47.

3.3. *The Use of Wooden Foundations for Mudbrick Walls*

Tel Rehov is located 5km south of Beth She'an, 6km west of the Jordan Valley and 3km east of the Gilboa ridge, close to the junction of a fault running NW–SE in the Jezreel Valley and one running N–S in the Jordan Rift Valley. Like Megiddo, it is likely to have experienced periodic tremors and earthquakes.⁹⁷ The site underwent major development with new planning and lay-out in stratum V, which has been assigned to the tenth century on the basis of radio-carbon dated organic samples. This level has been exposed widely on the site and in many areas, represents a change in function and use from the preceding stratum VI remains, which also date to the tenth century.⁹⁸ Stratum V is characterized by the use of hard mudbricks with a yellowish cast⁹⁹ and by the use of wood as a foundation under walls and beaten earth floors of larger, perhaps public buildings.¹⁰⁰ The wood was laid in parallel rows with about 10cm between each of the individual planks, which measured about 15–20cm across. In Area B, there is limited evidence that the stratum VII buildings had stone foundations; the stratum VI walls that were uncovered in the area were not removed to their founding levels so it is unclear if any had stone foundations.¹⁰¹

In Area C, the stratum V level (local C1b) is well preserved. It had yellow brick buildings whose walls and plaster or mud floors were laid over wooden foundations, just as in Area B. Analysis of wood samples indicated about half were olive wood and the others elm, acacia, Judas tree, Syrian ash, and mulberry.¹⁰² Unlike in Area B, where the wood was in a single layer, in Area C, the wood was sometimes laid in several superimposed layers. It has been suggested by the excavator, Amihai Mazar, that the unusual wooden construction in the large building in Area C was due either to an attempt to protect against likely wall damage during an earthquake or that the beams were part of the ceiling of an unexcavated basement in the building.¹⁰³ Area C has a complex stratigraphy, but it seems

⁹⁷ BALY, *Geography*, map between 26f.

⁹⁸ MAZAR, *Rehov, Tel*, 2013–2018, esp. 2015–2017.

⁹⁹ A distinctive yellow clay was found in Area D, level 10, which was thought to have been part of a pond at the foot of the tell in the Late Bronze period (MAZAR, *Rehov, Tel*, 2014). The bricks may have been made from clay taken from this former pond bed.

¹⁰⁰ MAZAR, 1997–1998 *Rehov*, 1–42, esp. 21.

¹⁰¹ In Area D, local phase D4 dating to the Iron IB, twelfth to eleventh century also used stone foundations; D3 contained pits in an open area; D2 represents stratum VI and the few wall scraps found had no stone foundations. Unfortunately, due to erosion at the edge of the tell's slope, nothing was found from stratum V (D1) in the 2-square wide step trench.

¹⁰² MAZAR, 1997–1998 *Rehov*, 21.

¹⁰³ MAZAR, 1997–1998 *Rehov*, 21f.

that while some existing buildings were adapted from stratum VI, others were newly constructed in stratum V. Significantly, some of the buildings in the preceding stratum VI [local (C-2)] in Area C had cracks in their walls, while others had collapsed.¹⁰⁴ The cracks might indicate an earthquake had struck the area, though caution is needed here; some sort of subsidence due to a change in ground water levels might have caused the same damage.

Finally, in Area G located west of Area B, the stratum V buildings (local G2) also had wooden floor foundations. This appears to have been a domestic area in the city. The widespread use of wooden foundations in stratum V at Tel Rehov suggests a master plan throughout the site, in both private and public buildings, to prevent walls from cracking or collapsing by introducing materials that could help dampen the effects of movement. It can be noted that house walls also were built on wooden beams in period H at Tell Deir ‘Alla, which is thought to have ended in the first half of the twelfth century BCE.¹⁰⁵ It also is located in the Jordan Valley and prone to tectonic movement.

3.4. Parallel Walls a Few Centimeters Apart

In addition to the use of wooden beams at Tel Rehov as possible earthquake-proofing measures, it can be noted in Areas B, C, and E that buildings in stratum V were often built back-to-back with only a few centimeters between the adjoining walls. A similar technique is seen in the residential quarter in Area A at Tel Qasile in stratum X, which is dated during the late eleventh to early tenth centuries BCE on the basis of ceramic equations with stratum IV at Tel Abu Hawam and stratum VIA at Megiddo.¹⁰⁶ The same technique might have been used to construct the Late Bronze palace complex at Enkomi (fourteenth-thirteenth centuries BCE). The complex was built “using a course of double slabs, internal and external, of the orthostat type that are separated by a void (for insulation or as a device against earthquake?).”¹⁰⁷ It does not appear that land was at such a premium at the 26 acre site of Rehov at this time that this was done out of necessity. It could be another attempt to prevent walls from collapsing outward during an earthquake.

¹⁰⁴ MAZAR, 1997–1998 Rehov, 19; MAZAR, Rehov, Tel, 2015.

¹⁰⁵ BRAEMER, Architecture, 113.

¹⁰⁶ DOTHAN/DUNAYEVSKY, Qasile, Tel, 1204–1207, esp. 1205; MAZAR, Qasile, Tel 1207–1212, esp. 1212. I am indebted to Prof. Wolfgang Zwickel for drawing my attention to this parallel.

¹⁰⁷ BADAWEY, Architecture, 194.

In rectangular structures, the longer walls were more vulnerable during quakes. It has been noted from experiments using buildings made of mudbrick that during seismic activity, the corners tend to weaken first, so that the walls separate and then, once they are compromised, collapse outward. By building walls a few centimeters apart, should they crack, lose their tensile strength and become out-of-plane during an earthquake, they would have the adjoining wall that would prevent their outward collapse, and perhaps by tending to move outward on the horizontal thrust of the underground waves, they could be bumped back into a vertical, in-plane line more easily by encountering the face of the adjoining wall.

3.5. Section Summary

Three adaptive strategies to counter the shock waves generated during earthquakes have been examined. The use of courses of timber regularly spaced within stone or mudbrick walls is mentioned in the account of the building of the temple in Jerusalem, allegedly in the tenth century BCE and again in the late sixth or mid-fifth century BCE. This is a widespread practice that is likely to have been intended as an earthquake proofing measure. The Late Bronze Age gate giving access to the palace complex at Megiddo might have been built using the technique called the “fugitive course” to maintain stability in the ashlar masonry. The wood is a single timber deep and restrains a 10–15cm deep sand and pebble layer. There is only one such course attested, though the gate is not preserved to its full height. The single row of inserted beams runs around the inner face of the gate and its chambers. It may have been placed at its current height so that spikes could be driven into it to hold ornamental shields during royal processions through the gate, serving a secondary, practical function to the primary function of giving the building flexion.

Two other likely techniques that have been documented from the tenth century remains of stratum V at Tel Rehov are the use of interspersed round wooden timbers running the width of walls as foundations for newly built walls in Areas B, C, and G, and the placement of the walls of two adjacent structures only a few centimeters apart to prevent the outward collapse of a wall that cracked and became out-of-plane in Areas B, C, and E. There is possible evidence of substantial building damage and collapse due to seismic activity in the preceding stratum VI, which would have prompted experiments to reduce the devastating effects of a future earthquake. Without such evidence, it could be suggested that the wood was added in order to prevent foundation subsidence over time, which was its other main function in areas not prone to earthquakes. However, it needs to be noted that this practice was not routine in multiple levels at Rehov, but limited to stratum V, which again points to the likelihood that

the two techniques were experimental solutions to an earthquake that damaged the site in stratum VI sometime in the tenth century BCE.

Bibliography

- ABUSCH, T., Ishtar, in: K. VAN DER TOORN/B. BECKING/P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Grand Rapids 1999, 452–456
- AGARWIL, A., Research: mud as a traditional building material, in: B.B. TAYLOR (ed.), *The Changing Rural Habitat 1: Case studies (Architectural Transformations in the Islamic World 6)*, Singapore 1982, 137–146
- AHITUV, S., *Echoes from the Past: Hebrew and cognate inscriptions from the biblical period*, Jerusalem 2008
- AITKEN, K.T., The Oracles against Babylon in Jer 50–51: structures and perspectives, *TynBul* 35 (1984) 25–63
- ALBREKTSON, B., *History and the Gods: an essay on the idea of historical events as divine manifestations in the Ancient Near East and in Israel (ConBOT 1)*, Lund 1967
- AMBRASEYS, N.N., Earthquakes and Archaeology, *Journal of Archaeological Science* 33 (2006) 1008–1016
- AURENCHE, O., *La maison orientale: l'architecture du Proche Orient ancien des origines au milieu de quatrième millénaire 1: Texte (Institut Français d'Archéologie du Proche Orient, Bibliothèque Archéologique et Historique 109)*, Paris 1981
- BADAWY, A., *Architecture in Ancient Egypt and the Ancient Near East*, Cambridge 1966
- BATTO, B.F., *Slaying the Dragon: mythmaking in the biblical tradition*, Louisville 1992
- BALY, D., *The Geography of the Bible*, Guilford 1974
- BEWER, J.A. et al., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah, and Joel: a critical and exegetical commentary (ICC 26)*, Edinburgh 1912
- BEYERLIN, W., *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford 1965
- BLONDET, M./VILLA GARCIA, G., *Adobe Construction*, www.world-housing.net/uploads/adobe.pdf, 1–6
- BRAEMER, F., *L'architecture domestique du Levant à l'Age du Fer: protohistoire de Levant (Recherche sur les Civilisations 8)*, Paris 1982
- BRIGGS, C.A./BRIGGS, E.G., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms (ICC 14/2)*, Edinburgh 1909
- CARROLL, R.P., *Jeremiah: a commentary (OTL 28)*, London 1986
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967
- CHILDS, B., *Isaiah: a commentary (OTL)*, Louisville 2001
- CLEMENTS, R.E., *God and Temple*, Oxford 1965
- , *Isaiah 1-39 (The New Century Bible Commentary)*, London 1980
- CLIFFORD, R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament (HSM 4)*, Cambridge 1972
- COMERIO, M.C., Can Buildings Be Made Earthquake-Safe?, *Science* 312 (2006) 204–206
- CRENSHAW, J.L., *Joel: a new translation with introduction and commentary (AB 24C)*, London 1995
- CROSS, F.M. JR., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge 1973
- DAHOOD, M., *Psalms 2: Psalms 51–100 (AB 17)*, Garden City 1968

- VAN DIJK, J.J.A., Une insurrection générale au pays de Larša avant l'avènement de Nūradad, *JCS* 19 (1965) 1–25
- DOTHAN, T./DUNAYEVSKY, I., Qasile, Tel, Excavations in Area A, *NEAEHL* 4 (1993) 1204–1207
- DOZEMAN, T.B., A Commentary on Exodus (Eerdman's Critical Commentary), Grand Rapids 2009
- DRIVER, S.R./BUCHANAN GRAY, G., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job (ICC 14), Edinburgh 1921
- EATON, J.H., Kingship and the Psalms (SBT second series 32), London 1976
- EDELMAN, D., The Origins of the "Second Temple": Persian imperial policies and the rebuilding of Jerusalem (Bible World), London 2005
- FRETHEIM, T.E., Exodus: interpretation, Louisville 1991
- GINELL, W.S./TOLLES, E.L., Seismic Stabilization of Historic Adobe Structures, *Journal of the American Institute for Conservation* 39 (2000) 147–163
- GONEN, R., Megiddo in the Late Bronze Age: another reassessment, *Levant* 19 (1987) 83–100
- GOTTLIEB, H., Myth in the Psalms, in: B. OTZEN/H. GOTTLIEB/K. JEPPESEN, Myths in the Old Testament, London 1980, 62–93
- GREEN, A.R.W., The Storm-God in the Ancient Near East (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 8), Winona Lake 2003
- GRUBER, M.I., Rashi's Commentary on Psalms 1–89 (Books I–III) with English Translation, Introduction and Notes (Southern Florida Studies in the History of Judaism 161), Atlanta 1998
- HALLO, W.W./VAN DIJK, J.J.A., The Exaltation of Inanna (Yale Near Eastern Researches 3), New Haven 1968
- HILLERS, D.R., A Convention in Hebrew Literature: the reaction to bad news, *ZAW* 77 (1965) 86–90
- HOFFNER, H.A. JR., Hittite Myths (SBLWAW 2), Atlanta 1998
- HUTTER, M., Shaushka, in: K. VAN DER TOORN/B. BECKING/P.W. VAN DER HORST, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden/Grand Rapids 1999, 758f
- JINDO, J.Y., Toward a Poetics of the Biblical Mind: language, culture and cognition, *VT* 59 (2009) 222–243
- JOHNSON, A.R., Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff 1967
- KASSIS, H.E., Beginnings of the Late Bronze Age at Megiddo: a re-examination, *Ber* 22 (1973) 5–22
- KEMP, B., Soil (Including Mud-Brick Architecture), in: P.T. NICHOLSON/I. SHAW (eds.), Ancient Egyptian Materials and Technology, Cambridge 2000, 78–103
- KEMPINSKI, A., Megiddo: a city-state and royal centre in North Israel (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 40), München 1989
- LAMBERT, W.G., Three Unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic, *Afo* 18 (1957–1958) 38–51
- LEVENSON, J.D., Sinai and Zion: an entry into the Hebrew Bible (New Voices in Biblical Studies), Minneapolis 1985
- LIPINSKI, E., La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 55), Brussel 1965
- LOEWENSTAMM, S.E., The Trembling of Nature during the Theophany, in: IDEM, Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures (AOAT 204), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1980, 173–189
- LOUD, G., Megiddo 2: Seasons of 1935–1939 1: Text (OIP 62), Chicago 1948

- LUCKENBILL, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia 1: historical records of Assyria from the earliest times to Sargon*, Chicago 1926
- LUNDBOM, J.R., *Jeremiah 37–52: a new translation with introduction and commentary (AB 21C)*, London 2007
- MANDELKERN, S., *Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Tel Aviv ¹¹1978
- MANN, T.M., *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: the typology of exaltation (JHNES 9)*, Baltimore 1977
- MARCO, S., Recognition of Earthquake-Related Damage in Archaeological Sites: examples from the Dead Sea fault zone, *Tectonophysics* 453 (2008) 148–156
- MAZAR, A., Qasile, Tel, *Excavations in Area C, NEAEHL* 4 (1993) 1207–1212
- , The 1997–1998 Excavations at Tel Rehov: preliminary report, *IEJ* 49/1–2 (1999) 1–42
- , Rehov, Tel, *NEAEHL* 5 (2008) 2013–2018
- MEGHRAOUI, M. et al., Evidence of 830 Years of Seismic Quiescence from Palaeoseismology, *Archaeoseismology and Historical Seismicity along the Dead Sea Fault in Syria*, *Earth and Planetary Science Letters* 210 (2002) 35–52
- MEIGGS, R., *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 1982
- METTINGER, T.N.D., *The Dethronement of Sabaot: studies in the shem and kabod theologies (ConBOT 18)*, Lund 1982
- MILLER, P.D. JR., *The Divine Warrior in Early Israel (HSM 5)*, Cambridge 1973
- MOOR, J.C. DE, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu, According to the Version of Ilimilku (AOAT 16)*, Kevelaer 1971
- , *New Year with Canaanite and Israelites 1: description (Kamper Cahiers 21)*, Kampen 1972
- MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962
- MULLEN, T.E. JR., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (HSM 24)*, Chico 1980
- NAUMANN, R., *Architektur Kleinasiens. Von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit*, Tübingen 1955
- NUR, A., *Apocalypse: earthquakes, archaeology, and the wrath of God*, Princeton 2008
- NUR, A./CLINE, E.H., Poseidon's Horses: plate tectonics and earthquake storms in the Late Bronze Age Aegean and Eastern Mediterranean, *Journal of Archaeological Science* 27 (2000) 43–63
- PAUL, S.M., *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law (VTSup 18)*, Leiden 1970
- RAD, G. VON, *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, in: IDEM, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, London 1965, 1–78
- RAPP, G. JR., *Assessing Archaeological Evidence for Seismic Catastrophies*, *Geoarchaeology* 1 (1986) 365–379
- SASSU, M., *Vernacular Housing Construction*, http://www.world-housing.net/uploads/vernacular_construction.pdf, 1–6
- SCHMIDT, H., *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im Alten Israel (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 122)*, Tübingen 1927
- SEYBOLD, K., *פֶּה hāphakh*, *TDOT* 3 (1978) 423–427
- SHILOH, Y., *The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry (Qedem 11)*, Jerusalem 1979
- SPEISER, E.A., *Authority and Law*, in: J.A. WILSON et al., *Authority and Law in the Ancient Orient (JAOS.Sup 17)*, Baltimore 1954, 8–15
- , *Akkadian Myth and Epics: the creation epic*, *ANET* (1955) 60–72

- STIROS, S., Identifications of Earthquakes from Archaeological Data: methodology, criteria and limitations, in: S. STIROS/R.E. JONES, *Archaeoseismology* (Fitch Laboratory Occasional Paper 7), Athens 1996, 129–152
- STIROS, S./JONES, R.E. (ed.), *Archaeoseismology* (Fitch Laboratory Occasional Paper 7), Athens 1996
- STOLZ, F., *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (BZAW 118), Berlin 1970
- STUART, D., *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco 1987
- SWEENEY, M.A., *The Twelve Prophets 2: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zech, Malachi* (Berit Olam), Collegeville 2000
- THOMSON, H.C., A Row of Cedar Beams, *PEQ* 92 (1960) 57–63
- USSISHKIN, D., Area G: soundings in the Late Bronze Age gate, in: IDEM/I. FINKELSTEIN/B. HALPERN (ed.), *Megiddo III: the 1992-1996 seasons*, 1 (Monograph Series of the Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology of Tel Aviv University 18), Tel Aviv 2000, 104–122
- VANONI, G., נָרָג ragaz, *TDOT* 8 (2004) 304–308
- VOLZ, P., *Das Neujahrfest Jahwes (Laubhüttenfest)* (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 67), Tübingen 1912
- WEINFELD, M., Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord, in: A. CAQUOT/M. DELCOR, *Mélanges Bibliques et Orientaux. En l'Honneur de M.H. Cazelle*, (AOAT 212), Kevelaer 1981, 501–512
- , *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem 1995
- WEISER, A., *The Psalms: an introduction* (OTL), London 1962
- WESTERMANN, C., *The Praise of God in the Psalms*, London 1966
- WRIGHT, G.R.H., *Ancient Building Technology 2: materials 1: text* (Technology and Change in History 7/1), Leiden 2005
- WYATT, N., *Religious Texts from Ugarit: the words of Ilimilku and his colleagues* (The Biblical Seminar 53), Sheffield 1998

II. Disaster and Relief Management in Israel/Palestine.

Katastrophen und ihre Bewältigung im Alten Israel/Palästina

II.2. Archaeological Studies. Archäologische Aspekte

Philistia and the Judean Shephelah after Hazael and the “Uzziah Earthquake”

The Power Play between the Philistines, Judahites and Assyrians
in the 8th Century BCE in Light of the Excavations
at Tell eṣ-Ṣafi/Gath

AREN M. MAEIR

1. Introduction¹

The ongoing excavations at Tell eṣ-Ṣafi/Gath, directed by the present author, have revealed a rich and diverse sequence of material evidence for the history of this important site, lying on the border between the eastern edge of Philistia (the southern coastal plain of the modern Israel) and the western Shephelah (the Judean foothills; *figs. 1f*).² This sequence begins in the late prehistoric periods and continues, almost without interruption, until the modern period (*fig. 3*). Among the most predominant finds on the site and in the excavations are the remains dating to the Iron Age I and Iron Age IIA, when the city was one of the major urban entities of the Philistines (Philistine Gath), and as such, provides ample evidence of a large, highly developed Philistine settlement. In fact, the city appears to have reached a size of over 40 hectares, making it one of the largest cities in the Iron Age Levant, and most probably, one of the more important polities in the region.

In the course of our excavations, extensive evidence for the destruction of Gath of the Philistines, in the second half of the 9th century BCE, has been uncovered. Seen in several excavation areas throughout the site, clear evidence of a massive destruction has been uncovered (*fig. 4*). As argued

¹ The research on which this paper is based was partially funded by a grant from the Israel Science Foundation to the present writer. I would like to thank the staff and team of the Tell eṣ-Ṣafi/Gath Archaeological Project for their excellent and devoted work which uncovered the finds described here, and in particular, R. Avissar-Lewis; J. Chadwick; A. Dagan; A. Zukerman, for their direct contributions to this study, as well as to J. Rosenberg (plans); R. Wiskin (photographs).

² Cf. MAEIR, Zafit.

previously,³ this destruction can be connected to the campaign that Hazael, king of Aram Damascus conducted against Philistia in the late 9th century BCE, briefly mentioned in 2 Kgs 12:18.⁴ Along with this destruction, impressive evidence of a siege system was found around the site (*fig. 5*), and it has been argued that this is to be connected to the siege laid by Hazael's army prior to the capture and destruction of the city.⁵

The date of Hazael's campaign has been discussed for decades, due to the fact that neither the biblical narrative, nor extra-biblical texts provide a clear dating for this event. In the biblical text it is placed within the narrative of the reign of king Jehoash, but without clearly stating during which year of his reign (*fig. 6*). Most suggestions have placed it dating it to the last two decades of the 9th century BCE, based on the assumption that the placement in the biblical story indicates that it was relatively late, but not at the end of Jehoash's reign (ca. 820–810 BCE).⁶ More recently, Anson F. Rainey has argued that it should be placed in the very beginning of the 8th century – ca. 797 BCE – since in his view, it must have been right before Adad-Nirari III's campaign to Damascus in 796 BCE.⁷

I believe that both suggestions place this event too late, and I believe this can be demonstrated from two facets – absolute dating and historical logic. To start with, the radiocarbon dates from this destruction level appear to give an absolute dating in the third quarter of the 9th century BCE (ca. 850–830 BCE).⁸

As far as the historical logic, based on what we know of Hazael's reign,⁹ I see no reason why one should place this campaign at a later stage of his reign. Excellent evidence of several campaigns of Hazael in northern Israel/Transjordan from earlier stages of his reign is known, and it would be highly likely that the campaign to Philistia could be dated to this stage

³ Cf. MAEIR, Background.

⁴ For the geo-political significance of this campaign, both regarding the role that Gath played up to this point, and the immediate consequences of its disappearance, cf., e.g., NA'AMAN, David's; MAEIR, Background; FANTALKIN/FINKELSTEIN, Sheshonq I. See though now RICHELLE, *Les Conquêtes*, who questions whether this campaign is mentioned in the Lucianic version of the Septuagint, as usually assumed (cf. UNGER, *Israel*, 79; EHRLICH, *Philistines*, 151ff; LIPÍŃSKI, *Aramaeans*, 386f).

⁵ Cf., e.g., MAEIR, Background; IDEM, Hazael; ACKERMANN/BRUINS/MAEIR, Trench; MAEIR/GUR-ARIE, *Comparative Aspects* (the latter effectively answering Ussishkin's (IDEM, *Siege Trench*) reservations regarding our interpretation of this feature).

⁶ Cf. MAZAR, Gath, 230; EHRLICH, *Philistines*, 72ff; GALIL, *Chronology*, 49; LIPÍŃSKI, *Aramaeans*, 387.

⁷ Cf. RAINEY/NOTLEY, *Sacred Bridge*, 214f.

⁸ Cf. SHARON et al., *Report*, 44 table 8.

⁹ Cf. LEMAIRE, Hazael; DION, *Araméens*, 200–203; LIPÍŃSKI, *Aramaeans*, 376–390; HAFTHORSSON, *Passing Power*.

as well. It has been argued that the placement within the biblical narrative of the description of the campaign, and in particular, the use of the term *אֶרֶץ* (then) in the beginning of 2 Kgs 12:18, which would seem to imply that Hazael's campaign occurred after the refurbishment of the temple by Jehoash, and thus, relatively late is his reign.¹⁰ This though, is not necessarily so. There is no reason to assume that the description of the events relating to Jehoash's reign, quite sketchy as it is, is laid out in chronological order.¹¹ In fact, the placement of the description of the campaign at a later part of the description of Jehoash's reign might have been done for editorial reasons – tying the campaign, and the subsequent loss of the temple treasures to Hazael, to his murder; thus, the possibility does exist that it occurred in the earlier parts of Jehoash's reign. It seems that following Shalmaneser III's campaigns to Damascus in 841 and 838f, Hazael was free of direct Assyrian menace, since, as noted in the past,¹² after these campaigns, the Assyrians did not campaign again against southern Syria until the 796 BCE campaign of Adad-Nirari III,¹³ and during this time Hazael expanded his influence over many parts of the Southern Levant. With the murder of Athaliah, queen of Judah, in 835 BCE,¹⁴ and the enthronement of the boy-king Jehoash, this would have been a perfect time for an Aramaean campaign to Philistia and towards Judah – with the Assyrians out of the picture and apparent dynastic instability in Judah.¹⁵ Not to mention, this campaign would have been conducted at more or less the same time as the accepted dating of his campaigns against the northern kingdom of Israel and Transjordan.¹⁶

¹⁰ Cf., e.g., MAZAR, Gath, 230; EHRlich, Philistines, 72ff; GALIL, Chronology, 49; LIPiŃSKI, Aramaeans, 387.

¹¹ Cf. already COGAN/TADMOR, II Kings, n. 4.

¹² Cf., e.g., LIPiŃSKI, Aramaeans, 385; RAINEY/NOTLEY, Sacred Bridge, 209f.

¹³ Cf., e.g., LIPiŃSKI, Aramaeans, 391; RAINEY/NOTLEY, Sacred Bridge, 215.

¹⁴ Cf., e.g., THIELE, Mysterious, 67; GALIL, Chronology, 71; but see HAYES/HOOKER, Chronology, 45 who dates this to 832 BCE.

¹⁵ The volatile and unstable nature of the early parts of the reign of Jehoash, king of Judah, cannot be underestimated. To start with, he was crowned at the tender age of 7 years, and until he matured, the kingdom was ruled by senior court officials. Likewise, one cannot but wonder whether the entire biblical narrative of Athaliah's murder and disposal, and miraculous hiding and retrieval of Jehoash, the only surviving son of king Ahaziah, might in fact be a smokescreen hiding that this young king was actually not a son of the king, but rather the son of one of court officials – and thus, perhaps, the Davidic line ended with Ahaziah! To the best of my knowledge, this rather startling possibility has been glossed over in discussions of this series of events, save for LIVERANI, Joas, and AHLSTRÖM, History, 600 n. 1.

¹⁶ Cf., e.g., RAINEY/NOTLEY, Sacred Bridge, 214. Might one even venture to suggest that the siege of Gath is mentioned in the unfortunately incomplete lower line of the Tel Dan inscription? If in fact one dates this inscription to somewhere between ca. 830 BCE

Thus, I believe that a viable historical scenario placing this campaign after 835/832 BCE, dovetails well with the radiocarbon dating.

Now that the character, and the dating, of the events leading up to the destruction of Philistine Gath have been briefly discussed, I would like to move to the main topic of this paper – the aftermath of the conquest and destruction of Philistine Gath by Hazael, and the implications that it had for the region of Philistia and the Judean Shephelah in the Iron Age IIB (8th century and the beginning of the 7th century BCE).

2. Gath after Hazael and “Uzziah’s Earthquake”

As mentioned above, extensive evidence of the destruction of Gath in the mid/late 9th century BCE was found in various parts of the site. In some areas (such as Area D in the lower city; *fig. 2*), there is no evidence of later resettlement in the Iron Age (and it can be assumed that the lower city was not resettled after the Hazael destruction). On the other hand, in Area A (on the eastern side of the site) and in Area F (on the upper part of the tell, just to the northwest of the summit), clear cut evidence dating to post 9th century BCE phases of the Iron Age were discovered. Based on the finds from these two areas, the following sequence of settlement history can be reconstructed.

While it was originally thought that the destruction wrought by Hazael caused a complete and total destruction of the entire city and that all the houses collapsed during this event (completely burying all remains), recent excavation of the sediments immediately above this destruction appear to indicate that a more complicated situation can be seen. While some structures did in fact completely collapse, others were left (at least partially) standing. In both Areas A and F, one can see walls of buildings from the destruction strata (A3/F9) which seem to have been left standing after the destruction. In addition, geomorphological analyses of sediments immediately above this destruction level indicate the presence of wind-blown sediments – indicating that prior to reuse of these areas, they were left abandoned and windblown sediments accumulated on surfaces. To this one can add that analyses of some of the human skeletal remains found in the destruction indicate that these remains had been left exposed for a long

(e.g. NA’AMAN, Three Notes, 100), the later parts of his reign (e.g. BIRAN/NAVEH, Tel Dan, 18) or even to around 800 BCE (e.g. ATHAS, Tel Dan, 136), and relate it, following the most accepted option, to the reign of Hazael, might the “[...I laid] siege upon...” (...ואשמ[ם] מצר על...) noted in line 13 of the inscription (e.g. BIRAN/NAVEH, Tel Dan, 12f) refer to Hazael’s truly monumental siege effort at, and the subsequent conquest of Philistine Gath? This possibility, albeit unproven, should be taken into account.

enough time for the soft tissue to decompose leaving the bones exposed to the atmosphere for a length of time. In fact, it appears that complete skeletons were left unburied after this event, perhaps indicating that no one returned to bury the dead after this event.¹⁷

Following this period of abandonment, evidence of another major event can be seen on the site, but this time of apparent geogenic, and not anthropogenic origin. In Area F, immediately on top of the aforementioned abandonment level (which was above the 9th century BCE destruction level) evidence of a ca. 20m long brick wall, which had collapsed uniformly towards the north was found (*fig. 7*). We believe that this wall collapsed as a result of an earthquake – a suggestion which is supported by several lines of evidence. To begin with, the very fact that a uniform direction of collapse for this wall was found at a length of ca. 20m, indicates a homogeneous and high energy force. If this collapse would have been caused by a fire, or by a manmade toppling of the wall, it is hard to believe that this uniformity would be seen. In addition, it appears that prior to the toppling of the wall, the entire brick superstructure shifted about 1m to the north of the wall's stone foundation. And finally, the manner in which the bricks collapsed, in a wavy, haphazard manner, seems to reflect collapse patterns seen in walls destroyed by earthquakes – in which two waves of energy are seen – the first horizontal which knocks walls off their foundations, and the second “wavy”, which caused the stones of the wall (or this case, the bricks) to collapse in a wavy manner.¹⁸

This collapse can be closely dated. On the one hand, it is above the 9th century BCE destruction and the subsequent abandonment level, while on the other hand, it is situated directly under two late 8th century BCE Judahite levels (see below). Thus, it can be dated, quite securely, to somewhere between the early 8th and the third quarter of the 8th century BCE. This being the case, one cannot escape the possible connection to the well-known seismic event dated to ca. 762 BCE, the so-called “Uzziah Earthquake”. This event, explicitly mentioned in e.g. Amos 1:1 and Zech 14:5, and perhaps in other biblical passages has been extensively discussed in

¹⁷ In-depth studies of the processes related to this destruction, including aspects of architectural collapse, the varying evidence of destruction-related conflagrations, and the skeletal decomposition and diagenesis are currently being conducted, by, inter alia, S. Weiner, E. Boaretto and M. Faerman, in collaboration with the current author. See now NAMDAR et al., 9th Century.

¹⁸ The physical evidence of this collapse was first noticed by Chadwick (Brigham Young University), Field Supervisor of Area F. This collapse, and possibly related ones in other parts of the excavation, are being studied in collaboration with Agnon (Hebrew University), Rabinovitch (Technion) and Shiran (independent scholar), and a detailed study will hopefully be published in the future.

the literature.¹⁹ While some have suggested defining clear-cut archaeological evidence of this event,²⁰ others have questioned both the archaeological evidence, its correlation with biblical events²¹ and its relevance as a major event. For example, Alexander Fantalkin and Israel Finkelstein believe that no conclusive evidence of this earthquake has been demonstrated in southern, Judahite sites, and thus question whether the earthquake can be seen as being of historical/cultural significance for the southern kingdom.²²

I believe though that the evidence at Gath appears to indicate that this earthquake was of major consequence in the southern parts of the Land of Israel as well, and might have had quite catastrophic effects as described, *inter alia*, in Amos 1:1 and Zech 14:5.²³

The next stage in the sequence of events, following this apparent earthquake, are distinct archaeological levels, dating to the late 8th century BCE. In Area A, a level (Stratum A2) dating to the late 8th century BCE was discovered. In this level, a structure with a plan quite similar to the so-called “four-room” houses, so typical of Iron Age Judah, was discovered (*fig. 8*),²⁴ containing typical (non-coastal) Judahite finds (*fig. 9*). In addition, in Area F, immediately above the remains of the collapsed wall which we relate to the mid-8th century BCE earthquake, two late 8th century BCE levels (Strata F7 and F8; *fig. 10*), both with typical Judahite material culture (once again, including both architecture and pottery) were revealed. Based on the finds from these levels, which are quite similar to the finds from Stratum A2 in Area A of the site, as well as those from late 8th century BCE Judahite Lachish, Stratum III (and conversely, somewhat different from late 8th century sites in Philistia such as Ashdod), it appears that during the 8th century BCE, the cultural affinity of Gath, and most probably

¹⁹ Cf., e.g., MILGROM, Isaiah; FREEDMAN/WELCH, Earthquake.

²⁰ Cf., e.g., BENTOR, Geological; DEVER, Case Study; AUSTIN et al., Earthquake; USSISHKIN, Synopsis, 83.

²¹ Cf., e.g., AMBRASEYS, Earthquakes.

²² Cf. FANTALKIN/FINKELSTEIN, Sheshonq I, 22.

²³ One might suggest that the supposed destruction of the walls of Gath, accredited to Uzziah, King of Judah by II Chron 26:6, if in fact this has any historical basis (but see, e.g., NA'AMAN, Philistine, 62, who doubts this), might be an etiological understanding of the vague memory, at the time of the composition of Chronicles, of the collapsed state of the walls of Gath during Uzziah's reign, but giving credit to anthropogenic (Uzziah), and not geogenic (earthquake) causes.

²⁴ I am aware that the very existence of a “four room”-like house is not in itself a reason to identify a material assemblage as being Judahite (e.g. NUR ED-DIN, Four Room House; MAZAR, Iron Age Dwellings; but see, e.g., BUNIMOVITZ/FAUST, Building Identity, who stress the unique Israelite ideological orientation of this type of house). Rather, the overall assemblage of finds from this level, including architecture, pottery, inscriptions, and figurines, clearly indicates the Judahite orientation of this level.

the political affiliation as well, went through a transformation. If up until the Hazael destruction Gath was culturally affiliated with the coastal/Philistine culture, in these two levels it appears that an eastern focus can be seen, seemingly indicating that the site might have been culturally and politically controlled by the late 8th century BCE Judahite kingdom.²⁵ It should be noted that both of these levels seem to have ended in destruction. Additional evidence of finds, and in particular Judahite finds from this same period (including stamped *lmlk*-jar-handles) have been found in the site, both in Frederick J. Bliss and Robert A.S. Macalister's excavations,²⁶ and more recently, in the surface survey of the site conducted by the current project.²⁷ It should be noted that above the 8th century levels in the various parts of the tell, as well as in the surface survey, very little evidence of 7th century BCE occupation on the tell was found.

The post-Hazael sequence at the site can be summarized as such: 1) After the destruction of Gath by Hazael, the site was left abandoned for a period of time, during which some of the walls of the buildings were still standing. 2) In the mid-8th century BCE, these remaining walls collapsed due to the earthquake. 3) Towards the end of the 8th century, most likely in the beginning of the final quarter of that century, Gath was occupied by the Judahite kingdom and this occupation level was destroyed. 4) Another Judahite oriented level dating to the late 8th century is seen on the site, which was destroyed as well.

In our opinion, the most likely background for the change in the cultural affiliation seen in these two late 8th century BCE levels at Tell eš-Šafi/Gath – from Philistine (coastal) in the 9th century BCE, to Judahite (inland) in the late 8th century BCE – should be the expansion of Judahite influence, presence, and political control into the western Shephelah and eastern Philistia towards the end of the 8th century BCE. This expansion profited from the fact that Philistine Gath had suffered two major disasters: Hazael's campaign and the earthquake of the year 762 BCE. The evidence – biblical, Assyrian and archaeological – for the westward expansion of the kingdom of Judah during the reign of Hezekiah is well known.²⁸ Most scholars have assumed that this westward expansion should be seen as directly related to Hezekiah's revolt against Assyria after the death of Sargon II in

²⁵ Cf. CHADWICK/MAEIR, Households.

²⁶ Cf. BLISS/MACALISTER, Excavations, 107, pl. 56. It should be noted that in light of a recent reappraisal (MAEIR, Fragments) of several incised stone objects which were found in Bliss and Macalister's excavations (BLISS/MACALISTER, Excavations, 41), it is clear that these objects are not fragments of an Assyrian relief, as posited in the past (cf. e.g. AHARONI, The Land, 385, n. 154).

²⁷ UZIEL/MAEIR, Scratching, 62f.

²⁸ Cf., e.g., RAINEY/NOTLEY, Sacred Bridge, 239.

705 BCE.²⁹ This though can be questioned. A strong case can be raised that the westward expansion of Hezekiah's kingdom,³⁰ along with concurrent political, religious, and administrative developments, may actually have occurred prior to the revolt against Assyria. Hezekiah may have slowly been expanding his influence and kingdom, and the revolt, following Sargon II's death, was only a continuation of his expansionary vision (to be tied in, *inter alia*, to the cultic reform that was commenced before the rebellion as well).³¹

During the 712/711 BCE campaign³² of Sargon II of Assyria to Ashdod, a site called *gimtu*, usually identified as Gath, was captured.³³ While many have suggested that the fact that Gath was captured during the campaign against Ashdod indicates that Gath was under Philistine control, the Judahite, non-Philistine material culture does not seem to indicate this, and perhaps the site was captured due to its closeness to Philistia.

As already noted in the past,³⁴ a possible alternative to this explanation might exist. In 2 Chr 28:18 there is a report of a Philistine attack on the western border of Judah, as far east as Socho, during the reign of the Judahite king Ahaz (ca. 735–715 BCE). If there is any historical basis for this report³⁵ then perhaps Gath had already come under Judahite control during Ahaz's reign, and was rested from Judah towards the end of his reign. Thus, Sargon's 712/711 BCE attack on Ashdod and Gath most probably was an operation against the Philistine city of Ashdod and the Judahite town of Gath, the latter which had just recently been taken from Judah by Yamani, the king of Ashdod.³⁶ Needless to say, this scenario is somewhat problematic, since a) the 2 Chr source may very well be much later; b) there is no other clear evidence that the Judahite expansion to the western

²⁹ Cf., e.g., AHARONI, *The Land*, 387f; NA'AMAN, *Sennacherib's Campaign*; COGAN/TADMOR, *II Kings*, 221f.

³⁰ Cf., e.g., VAUGHN, *Theology*; FINKELSTEIN/SILBERMAN, *Temple*; MAEIR, "And Brought".

³¹ I concur with the views that assert a historical reality behind the cultic reforms in Hezekiah's reign – even if they are not to be seen as originating from purely cultic reasons, but rather tied in to the general reforms and expansion of the royal Judahite kingdom during his reign. For a brief discussion of this point and relevant references, see MAEIR, "And Brought", 50ff.

³² Although this campaign is usually dated to 712 BCE, FUCHS, *Annalen*, 85–88 argues for a 711 BCE date (cf. also COGAN, *Raging*, 103).

³³ For recent summaries and discussions of this campaign, cf. YOUNGER, *Recent Study*, 313–18; COGAN, *Raging*, 103ff.

³⁴ Cf. CHADWICK/MAEIR, *Households*.

³⁵ But cf. NA'AMAN, *Philistine*, who argues that this report lacks historical credibility.

³⁶ Cf., e.g., YOUNGER, *Recent Study*, 315.

edges of the Shephelah, including Gath, occurred prior to the reign of Hezekiah.

The destruction of the 2nd, later level can also be related to an Assyrian military campaign. In the so-called “Letter to God”, a text often attributed to Sennacherib,³⁷ there is a description of an Assyrian attack on a city, whose name is unfortunately unclear, near the Judahite fortress of Azekah. According to the letter, this city was under Philistine control, but had been taken over by the Judahite king Hezekiah (ca. 715–687 BCE), an event which probably took place after the death of Sargon II in 705 BCE. The relative position of the city in terms of the historical geography of the region is very likely to have been Gath. The city was noted as being situated on a high mountain, and seems to have been in some direct proximity to Azekah – both fitting in perfectly with Tell eṣ-Ṣafi/Gath.³⁸ While some have preferred to identify this city as Ekron,³⁹ this is hard to accept. In the late 8th century BCE Tel Miqne-Ekron was only ca. 4 hectare large, and, in addition, it is situated on a very low lying hill,⁴⁰ hardly fitting the description in the text,⁴¹ as opposed the very befitting description if it is in fact Tell eṣ-Ṣafi/Gath. Since, as noted above, it was most likely that it was Sennacherib to whom the “Letter to God” can be ascribed, the capture of this unnamed city, most likely Gath, almost certainly occurred during Sennacherib’s 701 BCE campaign against, inter alia, Judah, in the fourteenth year of Hezekiah’s reign (2 Kgs 18:13), described, inter alia, in the Assyrian sources⁴² as well as in the biblical narratives (2 Chr 32:1; Isa 36:1).⁴³ In this campaign, Sennacherib attacked and destroyed many Judahite cities in the Shephelah, and it can be assumed that Judahite Gath was one of them.⁴⁴

³⁷ Cf., e.g., NA’AMAN, Sennacherib’s ‘Letter’; FRAHM, *Einleitung*, 230; YOUNGER, *Recent Study*, 316ff; ZUKERMAN/SHAI, *Royal City*. Note though that some attribute the “Letter to God” to Sargon II (cf., e.g., TADMOR, *Campaigns*, 80–85; GALIL, *Judah*; IDEM, *New Look*; COGAN, *Raging*, 107ff).

³⁸ Cf. as well, e.g., NA’AMAN, Sennacherib’s ‘Letter’; RAINEY/NOTLEY, *Sacred Bridge*; ZUKERMAN/SHAI, *Royal City*.

³⁹ Cf., e.g., MITTMAN, *Hiskia*; GALIL, *Judah*; IDEM, *New Look*; NA’AMAN, *Hezekiah*; IDEM, *Ekron*. Note that COGAN, *Raging*, 109 did not believe that either Ekron or Gath fit the description, but this is simply not the case. As noted above, Tell eṣ-Ṣafi/Gath fits the description very well.

⁴⁰ Cf. GITIN, *Philistia*, 167. Even if one accepts NA’AMAN arguments (IDEM, *Ekron*) that Ekron was already of importance in the time of Sargon II (and I see no reason why not to accept this), the description of the city does not befit Tel Miqne-Ekron.

⁴¹ Cf. as noted by YOUNGER, *Recent Study*, 317f n. 91.

⁴² Cf., e.g., COGAN, *Raging*, 111–127.

⁴³ Cf., e.g., GONÇALVES, *Expédition*; COGAN/TADMOR, *II Kings*, 223–245; GALLAGHER, *Sennacherib’s*.

⁴⁴ On the extent and effects of the Sennacherib campaign on the kingdom of Judah, cf. now FAUST, *Settlement*, and BLOCH-SMITH, *Assyrians*, who argue that this destruction

Thus, two distinct destruction events of a Judahite controlled city fit in very well two historically attested Assyrian campaigns: the first by Sargon II in 712/11 BCE and the second by Sennacherib in 701 BCE.⁴⁵

3. Gath in Relationship to Other Sites in Philistia and the Shephelah

With the demise of Philistine Gath after the campaign of Hazael, which brought about the destruction of the largest site in Philistia (and most probably the dominant polity at that time as well),⁴⁶ and the subsequent earthquake of the year 462 BCE, the path was opened for the rise of other cities in Philistia. The disaster of one political entity could therefore open a chance for neighbouring cities/states. As already noted in the past,⁴⁷ there is a distinct relationship between the sizes of Gath and Ekron throughout the Bronze and Iron Ages (*fig. 11*). And in fact, one can see that during the Iron Age IIB, in the 8th century BCE, there is a distinct change in the sizes of the two sites – while Gath becomes smaller after the Hazael attack, Ekron begins the process of becoming a large and central city, well-documented in the late 8th and early 7th centuries BCE.⁴⁸ This process of expansion at Ekron would only have been accelerated after the two destructions of Gath by the Assyrians in the late 8th century BCE – which insured, de facto, that Ekron was left without a nearby urban competitor. Likewise, it can be assumed that if Gath was under the control of Philistine Ashdod during Sargon II's 712/11 BCE campaign (see above), this was only possible with the demise of Gath in the 9th century BCE. Likewise, it is most likely that the rise of 7th century BCE Ashkelon was enabled with the

wrought by this campaign was less than previously assumed, and was primarily limited to the regions west of Jerusalem, and mainly in the Shephelah.

⁴⁵ See as well Rainey (IDEM/NOTLEY, *Sacred Bridge*, 235.242) who believes Gath was captured and destroyed on both occasions. Recently, ZUKERMAN/SHAI, *Royal City*, have argued that the *gimtu* mentioned in Sargon II's campaign is not to be identified as Tell eš-Šafi/Gath, but rather at the site of Gittaim, most probably located at Tel Hamid near modern day Ramla. They believed that Gath (Tell eš-Šafi) is mentioned and destroyed only by Sennacherib (in the "Letter to God"). This is based, inter alia, on the fact that at the time when their study was written, only one late 8th century BCE level was identified at Tell eš-Šafi/Gath (in Area A). Now that two distinct levels can be identified, this is no longer a problem, and both *gimtu* of Sargon II and the unnamed city in the "Letter to God", attributed to Sennacherib, can be related to Gath (Tell eš-Šafi).

⁴⁶ Cf., e.g., MAEIR, *Background*; FANTALKIN/FINKELSTEIN, *Sheshonq I*.

⁴⁷ Cf. MAEIR/UZIEL, *A Tale*.

⁴⁸ Cf., e.g. GITIN, *Philistia*; on the reasons behind this, cf. as well FINKELSTEIN/SINGER-AVITZ, *Ashdod*, 253; NA'AMAN, *Ekron*.

downfall of Ashdod (whether immediately after the 8th century,⁴⁹ or only gradually in the 7th century BCE⁵⁰). Thus, to a large extent, the disasters of Gath and later of Ashdod – a pair on inland/coastal sites – enabled the shifting of power in Philistia to another such pair Ekron and Ashkelon.

The Judahite expansion into the western Shephelah and eastern Philistia, apparently substantially happening only during the reign of Hezekiah, may very well be the result of a political vacuum in this region after the anthropogenic and geogenic destructions of Gath.⁵¹ The Judahite control was short-lived, and as a result of Sennacherib's campaign these regions were rested from the kingdom of Judah and given over to the Philistine cities.⁵² This would seem to indicate that the polity which had controlled these regions for so long, the kingdom of Gath, was never fully replaced, and only the intervention of the Assyrian Empire re-divided these contested lands between the neighbouring polities.⁵³ And while the site of Tell eṣ-Ṣafi/Gath was resettled in later periods, it never recovered its pivotal role as a major polity on the border between the Judean Shephelah and the Southern Coastal Plain.

⁴⁹ Cf. FINKELSTEIN/SINGER-AVITZ, Ashdod.

⁵⁰ Cf. BEN-SHLOMO, Iron Age.

⁵¹ Cf. as well FANTALKIN/FINKELSTEIN, Sheshonq I, 31.

⁵² Cf., e.g., COGAN, Raging, 121.

⁵³ Cf. on this point MASTER, Buqê'ah, 313.

Figures

Tell eš-Šafi/Gath Archaeological Project

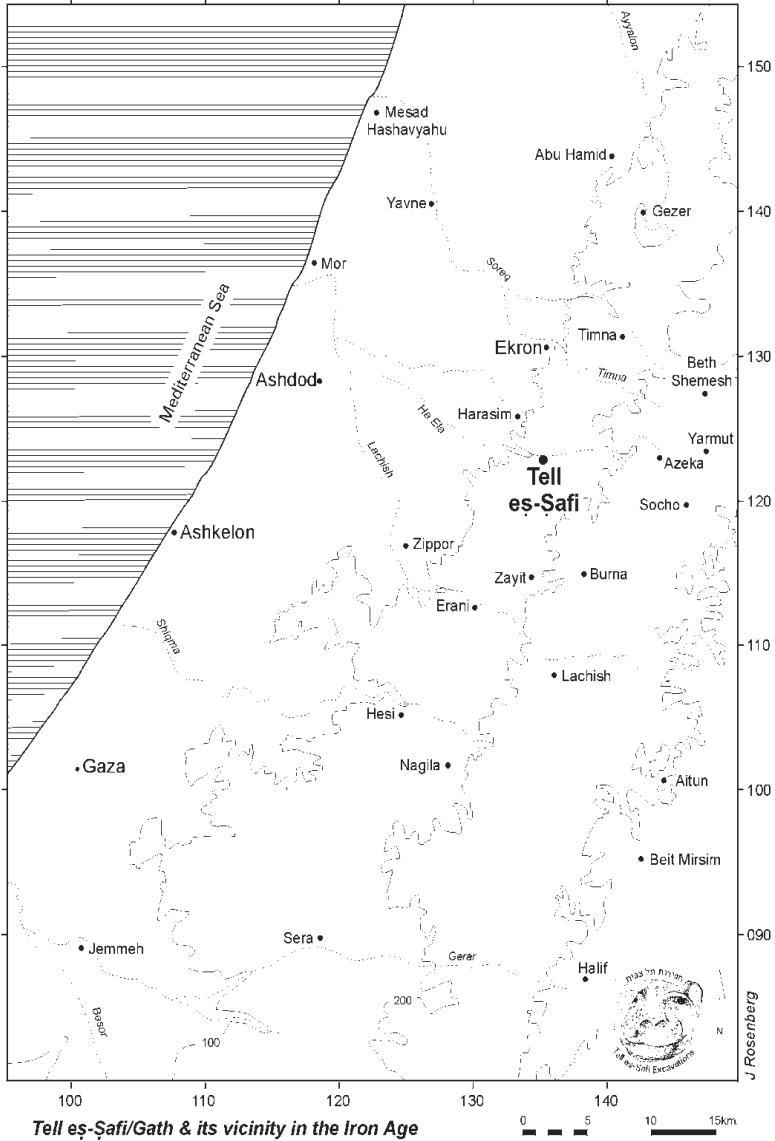


Fig. 1: Map of Southern Israel/Palestine with Primary Sites Mentioned in Text

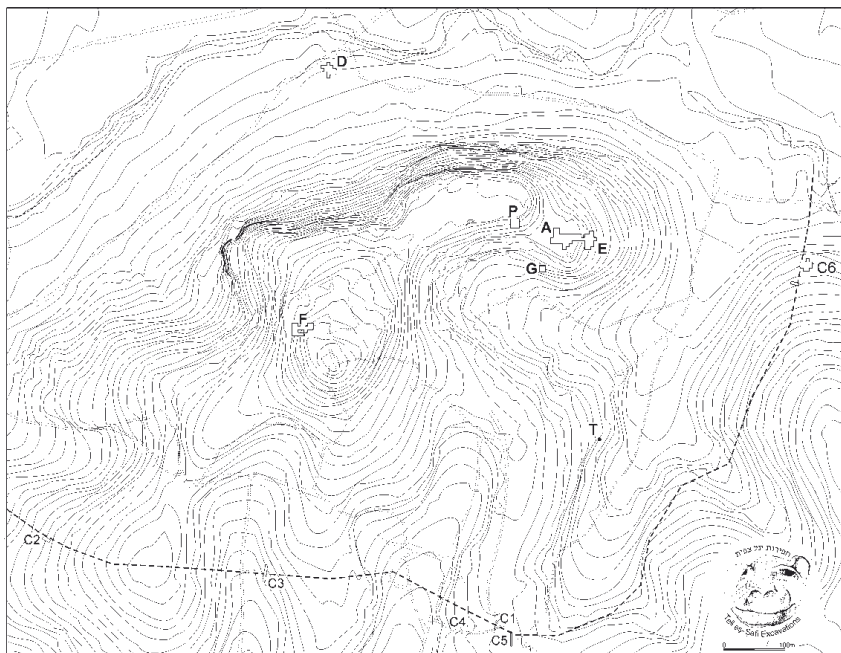


Fig. 2: Plan of Tell eṣ-Šafi/Gath with Main Excavation Areas



Fig. 4: Assemblage of Finds from the Stratum A3 Destruction at Tell eṣ-Šafi/Gath, Attributed to the Conquest of Hazael, King of Aram-Damascus, ca. 830 BCE

Period (date)	Area A	Comment	Area E	Comment	Area C6	Comment
Modern	A1	Burials, trenching	E1	Terrace wall	-	Surface finds
Mamluk						
Crusader	-	-	-	-	-	-
Roman-Byzantine						
Persian Period	-	-	-	-	-	-
Iron IIB (2 nd half 8 th cent. BCE)	A2	Extensive evidence	-	-	-	-
Iron IIB (1st half 8 th cent. BCE)	?	Evidence of abandonment				Sherds
Iron IIA (9 th cent. BCE)	A3	Extensive evidence	E2	Sparse evidence	C1 C2	Siege system Pre-Siege system building
Iron IIA (10 th -9 th cent. BCE)	A4	Extensive evidence	-	-	-	-
Iron IB (11 th -10 th cent. BCE)	A5	Extensive evidence	-	-	-	Sherds
Iron IA (12 th -11 th cent. BCE)	A6 A7	Partial evidence (partially excavated)	E3	Architecture, pits, installations	?	Sherds
LB III (13 th cent. BCE)	-	Fill layers (partially excavated)	E4 (a-c)	Architectural Complex	?	Architecture Sherds all stages of Iron I
MB IIB	-	-	-	-	-	-
EBIV/MBI	-	-	-	-	C3	Tomb
Late EB III	-	-	E5a	Domestic Architecture	-	Sherds
EB II-III	-	-	E5b	Domestic Architecture?	-	-

Fig. 3: Table of Primary Stratigraphic ...

Area D	Comment	Area F	Comment	Area P	Comment	General Comments
		F1	Installations			Village
		F2	Installations			Village
		F3-4	Installations, architecture			<i>Blanche Garde</i> Castle
		F5	Possible architecture			Limited activities
		F6	Surfaces and architecture			British Favissa
		F7 F8	Domestic architecture			Sennacherib? Sargon II?
		?	Evidence of abandonment and earthquake?			“Uzziah Earthquake”
+	Extensive evidence	F9	Domestic architecture; Bone Production facility			Hazael Siege and Destruction; (= Temporary Stratum 4)
		-	-			Proto-Canaanite Inscription
	Sherds	-	-			
	Sherds	Lower F1 Lower F2	Bichrome phase Philistine I phase	+	Large structure with extensive finds	Various phases of early Iron I Philistine
		Lower F3	Sherds (Egyptian Inscription)	+	Occupation level with late LB pottery	Canaanite city; several phases
		Lower F4	Fortification			
		-	-			
		Lower F5	Fortifications?			Similar to Yarmuth
		-	-			-

... Phases at Tell eš-Šafi/Gath

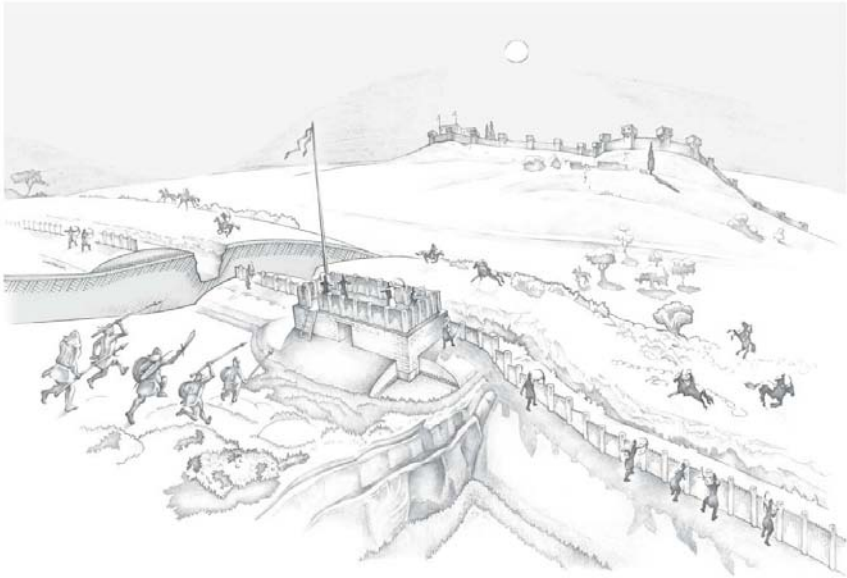


Fig. 5: Artist's Reconstruction of the Aramaean Siege System Surrounding Tell eṣ-Şafi/Gath Prior to its Conquest by Hazael

Date	Israel	Judah	Aram	Assyria
860	Ahab	Jehoshaphat		
853	Ahaziah		Bir-Hadad II	Battle of Qarqar 853
852	Joram	848		
		843 Jehoram		Shalmaneser III
840	841	842 Ahaziah	841	Campaign to Damascus 841
		Athaliah		Campaigns to Damascus 836-37
		835		
Option III - after 835				
820	Jehu	Jehoash	Hazael	824
				Shamshi-Adad V
Option I - ca. 820-810				
800	811			811
	Jehoahaz			
	798			
Option II - 797				
		796	796	Campaign to Damascus 796
	Joash	Amaziah	Bir-Hadad III	Adad-Nirari III
780				783

Fig. 6: Chronological Table of the Southern Levant in the Iron Age II, with Suggested Dates of Hazael's Campaign



Fig. 7: Photograph of Collapsed Wall, Most Likely Due to a Mid-8th Century BCE Earthquake in Area F. Note Bricks and Stone Vessel in Collapse

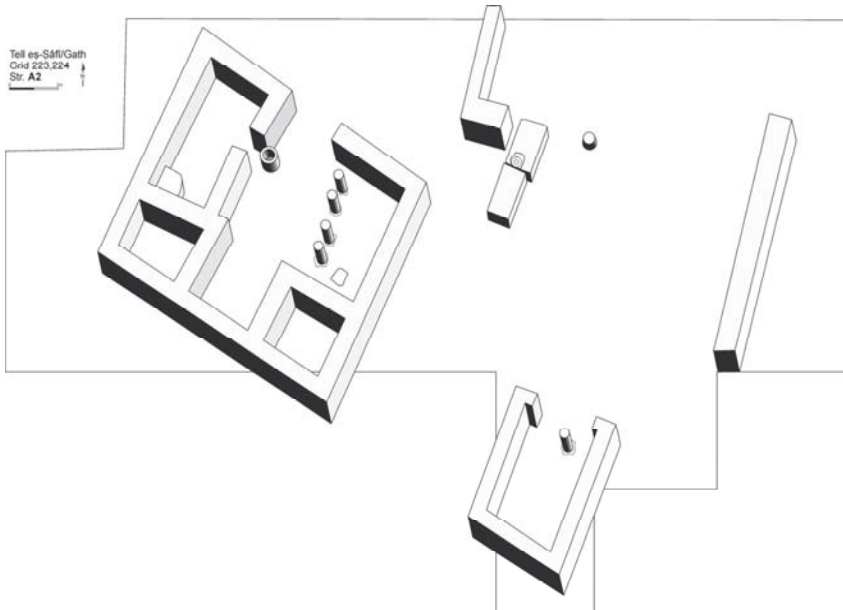


Fig. 8: Schematic Plan of Tell es-Şafi/Gath, Stratum A2

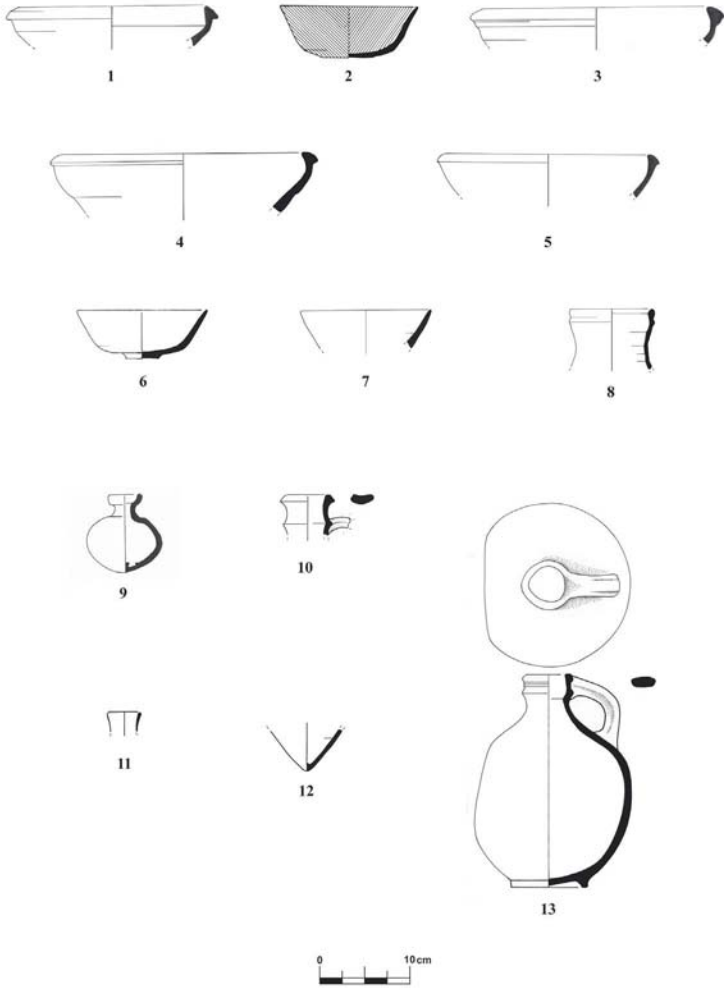


Fig. 9: Selected Pottery, with Strong Judahite Affinities, from Stratum A2 (8th century BCE)

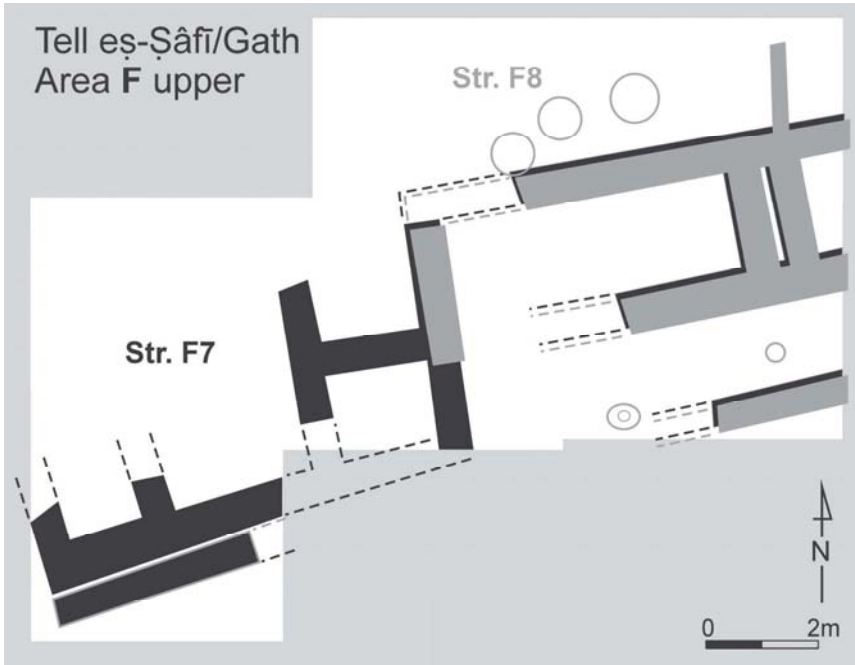


Fig. 10: Schematic Plan of Tell eṣ-Şafi/Gath, Strata F7-8

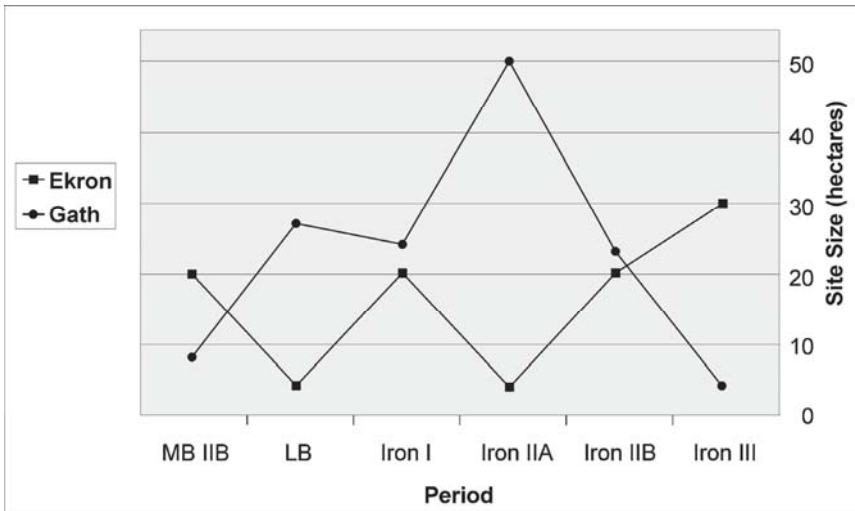


Fig. 11: Comparative Graph of the Sizes of Tell eṣ-Şafi/Gath and Tel Miqne-Ekron throughout the Bronze and Iron Ages

Bibliography

- ACKERMANN, O./BRUINS, H.J./MAEIR, A.M., A Unique Human-Made Trench at Tell eṣ-Šafi/Gath, Israel: anthropogenic impact and landscape response, *Geoarchaeology* 20 (2005) 303–328
- AHARONI, Y., *The Land of the Bible: a historical geography*, Philadelphia 1979
- AHLSTRÖM, G.W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOT 146), Sheffield 1993
- AMBRASEYS, N., Historical Earthquakes in Jerusalem: a methodological discussion, *Journal of Seismology* 9 (2005) 329–340
- ATHAS, G., *The Tel Dan Inscription: a reappraisal and new interpretation* (JSOTSup 360), Sheffield 2003
- AUSTIN, S.A. et al., Amos's Earthquake: an extraordinary Middle East seismic event of 750 B.C., *International Geology Review* 12 (2000) 657–671
- BEN-SHLOMO, D., The Iron Age Sequence of Tel Ashdod: a rejoinder to 'Ashdod revisited' by I. Finkelstein and L. Singer-Avitz, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University* 30 (2003) 83–107
- BENTOR, Y., Geological Events in the Bible, *Terra Nova* 1 (1989) 326–338
- BIRAN, A./NAVEH, J., The Tel Dan Inscription: a new fragment, *IEJ* 45 (1995) 1–18
- BLISS, F.J./MACALISTER, R.A.S., *Excavations in Palestine during the Years 1989–1900*, London 1902
- BLOCH-SMITH, E., Assyrians Abet Israelite Cultic Reforms: Sennacherib and the centralization of the Israelite cult, in: J.D. SCHLOEN (ed.), *Exploring the Longue Durée: essays in honor of L.E. Stager*, Winona Lake 2009, 35–44
- BUNIMOVITZ, S./FAUST, A., Building Identity: the Four-Room House and the Israelite mind, in: W. DEVER/S. GITIN (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and their neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina. Proceedings of the Centennial Symposium W.F. Albright Institute of Archaeological Research and American Schools of Oriental Research*, May 29–31, 2000, Winona Lake 2003, 411–423
- CHADWICK, J.R./MAEIR, A.M., How Households Can Illuminate the Historical Record: the Judahite houses at Gath of the Philistines – a case study in household archaeology at Tell eṣ-Šafi/Gath, Israel, in: B. PARKER/C. FOSTER (eds.), *Household Archaeology: new perspectives from the Near East and beyond*, Winona Lake (in press)
- COGAN, M., *The Raging Torrent: historical inscriptions from Assyria and Babylonia relating to Ancient Israel*, Jerusalem 2008
- COGAN, M./TADMOR, H., *II Kings: a new translation with introduction and commentary* (AB 11), New York 1988
- DEVER, W., A Case-Study in Biblical Archaeology: the earthquake of ca. 760 BCE, *Eretz-Israel* 23 (1992) 27–35
- DION, P.-E., *Les Araméens à l'âge du fer: histoire politique et structures sociales* (EBib Nouvelle Série 34), Paris 1997
- EHRlich, C., *The Philistines in Transition: a history from ca. 1000–730 B.C.E.* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 10), Leiden 1996
- FANTALKIN, A./FINKELSTEIN, I., The Sheshonq I Campaign and the 8th Century BCE Earthquake: more on the archaeology and history of the south in the Iron I–IIA, *Tel Aviv* 32 (2006) 18–42
- FAUST, A., Settlement and Demography in Seventh-Century Judah and the Extent and Intensity of Sennacherib's Campaign, *PEQ* 140 (2008) 168–194

- FINKELSTEIN, I./SILBERMAN, N., Temple and Dynasty: Hezekiah, the remaking of Judah and the rise of the Pan-Israelite ideology, *JSOT* 30 (2006) 259–285
- FINKELSTEIN, I./SINGER-AVITZ, L., Ashdod Revisited, *Tel Aviv* 28 (2001) 231–259
- FRAHM, E., Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfOB 26), Wien 1997
- FREEDMAN, D./WELCH, A., Amos's Earthquake and Israelite Prophecy, in: M.D. COOGAN/J.C. EXUM/L.E. STAGER (eds.), *Scripture and Other Artifacts: essays on the Bible and archaeology in honor of P.J. King*, Louisville 1994, 188–198
- FUCHS, A., Die Annalen des Jahres 711 v.Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur (State Archives of Assyria Studies 8), Helsinki 1998
- GALIL, G., The Chronology of the Kings of Israel and Judah (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 9), Leiden 1996
- , Judah and Assyria in the Sargonid Period, *Zion* 57 (1992) 111–133
- , A New Look at the “Azekah Inscription”, *RB* 102 (1995) 321–329
- GALLAGHER, W., Sennacherib's Campaign to Judah (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 18), Leiden 1999
- GITIN, S., Philistia in Transition: the tenth century and beyond, in: S. GITIN/A. MAZAR/E. STERN (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition: thirteenth to early tenth centuries BCE*, Jerusalem 1998, 162–183
- GONÇALVES, F. J., L'expédition de Sennâcherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, Paris 1986
- HAFTHORSSON, S., A Passing Power: an examination of the sources for the history of Aram-Damascus in the second half of the ninth century B.C. (ConBOT 54), Stockholm 2006
- HAYES, J.H./HOOKER, P.K., A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature, Atlanta 1988
- LEMAIRE, A., Hazaël, de Damas, roi d'Aram, in: D. CHARPIN/J. JOANNES (eds.), *Marchands, diplomates et empereurs: études sur la civilisation mésopotamienne offertes à P. Garelli*, Paris 1991, 91–108
- LIPÍŃSKI, E., The Aramaeans: their ancient history, culture, religion (OLA 100), Leuven 2000
- LIVERANI, M., L'histoire de Joas, *VT* 24 (1974) 438–453
- MAEIR, A.M., The Historical Background and Dating of Amos VI 2: an archaeological perspective from Tell eš-Šafi/Gath, *VT* 54 (2004) 319–334
- , Zafit, *Tel, NEAEHL* 5 (2008) 2079–2081
- , Hazael, Bihdad, and the Ḥrz, in: J.D. SCHLOEN (ed.), *Exploring the Longue Durée: essays in honor of L.E. Stager*, Winona Lake 2009, 273–277
- , Fragments of Stone Reliefs from Bliss and Macalister's Excavations at Tell eš-Šafi/Gath (Hebrew with English abstract), *Erlsr* 28 (E. Stern Volume) (2009) 270–276.291*
- , “And Brought in the Offerings and the Tithes and the Dedicated Things Faithfully” (2 Chr 31:12): on the meaning and function of the late Iron Age Judahite “incised handle cooking pot”, *JAOS* 130 (2010) 43–62
- , Tell eš-Šafi/Gath I: report on the 1996–2005 seasons (Ägypten und Altes Testament 69), Wiesbaden (in press)
- MAEIR, A.M./GUR-ARIE, S., Comparative Aspects of the Aramaean Siege System at Tell eš-Šafi/Gath, in: I. FINKELSTEIN/N. NA'AMAN (eds.), *The Fire Signals of Lachish: studies in the archaeology and history of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age and Persian Period in honor of D. Ussishkin*, Winona Lake 2011, 247–264
- MAEIR, A.M./UZIEL, J., A Tale of Two Tells: a comparative perspective on Tel Miqne-Ekron and Tell eš-Šafi/Gath in light of recent archaeological research, in: S. CRAWFORD et al. (eds.), “Up to the Gates of Ekron”: essays on the archaeology and history of the eastern Mediterranean in honor of S. Gitin, Jerusalem 2007, 29–42

- MAEIR, A.M./UZIEL, J., Scratching the Surface at Gath: Implications of the Tell eš-Šafi/Gath Surface Survey, *Tel Aviv* 32 (2006) 50–75
- MASTER, D., From the Buqê'ah to Ashkelon, in: J.D. SCHLOEN (ed.), *Exploring the Longue Durée: essays in honor of L.E. Stager, Winona Lake 2009*, 305–317
- MAZAR, A., The Iron Age Dwellings at Tell Qasile, in: J.D. SCHLOEN (ed.), *Exploring the Longue Durée: essays in honor of L.E. Stager, Winona Lake 2009*, 319–336
- MAZAR, B., Gath and Gittaim, *IEJ* 4 (1954) 227–235
- MILGROM, J., Did Isaiah Prophesy During the Reign of Uzziah, *VT* 14 (1964) 164–182
- MITTMAN, S., Hiskia und die Philister, *Journal of Northwest Semitic Languages* 16 (1990) 25–39
- NA'AMAN, N., Sennacherib's 'Letter to God' on His Campaign to Judah, *BASOR* 214 (1974) 25–39
- , Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the LMLK Stamps, *VT* 29 (1979) 61–86
- , Hezekiah and Kings of Assyria, *Tel Aviv* 21 (1994) 235–254
- , Three Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan, *IEJ* 50 (2000) 104
- , In Search of the Reality behind the Account of David's Wars with Israel's Neighbors, *IEJ* 52 (2002) 200–224
- , In Search of Reality behind the Account of the Philistine Assault on Ahaz in the Book of Chronicles, *Transeuphratène* 26 (2003) 45–63
- , Ekron Under the Assyrian and Egyptian Empires, *BASOR* 332 (2003) 81–91
- NAMDAR, D./ZUKERMAN, A./MAEIR, A.M./KATZ, J.C./CABANES, D./TRUEMAN, C./SHAHACK-GROSS, R./WEINER, S., The 9th Century BCE Destruction Layer at Tell eš-Šafi/Gath, Israel: Integrating Macro- and Microarchaeology, *Journal of Archaeological Science* (in press)
- NUR ED-DIN, H., The Four-Room House: a re-examination, *Contributi e Materiali de Archeologia Orientale* 9 (2003) 503–516
- RAINEY, A.F./NOTLEY, R., *The Sacred Bridge: carta's atlas of the biblical world*, Jerusalem 2006
- RICHELLE, M., Les conquêtes de Hazaël selon la recension lucianique en 4 Règnes 13,22, *BN* 146 (2010) 19–25
- SHARON, I. et al., Report on the First Stage of the Iron Age Dating Project in Israel: supporting a low chronology, *Radiocarbon* 49 (2007) 1–46
- TADMOR, H., The Campaigns of Sargon II of Assur: a chronological-historical study, *JCS* 12 (1958) 22–40.77–100
- THIELE, E., *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings: a reconstruction of the chronology of the kingdoms of Israel and Judah*, Chicago 1951
- UNGER, M., *Israel and Aramaeans of Damascus*, London 1957
- USSISHKIN, D., A Synopsis of the Stratigraphical, Chronological and Historical Issues, in: IDEM, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973–1994) I*, (Monographs Series of the Institute of Archaeology 22), *Tel Aviv* 2004, 50–119
- , On the So-Called Aramaean "Siege Trench" in Tell eš-Šafi, Ancient Gath, *IEJ* 59 (2009) 137–157
- VAUGHN, A.G., *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah (SBLABS 4)*, Atlanta 1999
- YOUNGER, K. JR., Recent Study on Sargon II, King of Assyria: implications for biblical study, in: M. CHAVALAS/K. YOUNGER, JR. (eds.), *Mesopotamia and the Bible: comparative explorations*, Grand Rapids 2002, 288–329
- ZUKERMAN, A./SHAI, I., "The Royal City of the Philistines" in the "Azekah Inscription" and the History of Gath in the Eighth Century BCE, *UF* 38 (2006) 729–816

Coping with the Effects of War

Refugees in the Levant during the Bronze and Iron Ages

AARON A. BURKE

1. Introduction

The study of “crisis management” in antiquity has focused predominantly on state responses to crises. Such studies have usefully revealed that regimes that have been able to successfully navigate crises often underwent processes of centralization.¹ Missing, however, from these discussions are the less formal, but no less significant responses of individuals and households to crises. Indeed, the social organization of Ancient Near Eastern households have been studied intensively only more closely during the past two decades,² and yet studies of “crisis management” remain limited to larger social and political organizations such as states.

In difference to state responses, individual and household responses to crises are less predictable and less conspicuous for the very reason that responses often include flight from crises as a viable option. Households and the individuals that comprise them must not only assess the direct impact of the onset of a crisis but they must also consider the potentially negative changes that may be brought about by rulers and regimes seeking to strengthen their control over a wide range of institutions in their efforts to address crises. Thus a dichotomy is apparent between “crisis management” strategies for the state and households or individuals: the state in order to maintain its legitimacy must almost always remain bound to a traditional territory to survive, while households and individuals can usefully exploit flight as an expedient survival strategy adapting as necessary to new socio-economic, as well as political, conditions without necessarily undermining their existence. Unfortunately, the flight process has made the identification of refugees in all but historical contexts difficult in the Ancient Near East, and yet the phenomenon is a fundamental element of the study of ancient societies and their responses to crisis, war being among them.

¹ Cf. OLIVER-SMITH, *Anthropological Research*, 309f.

² Cf. e.g., SCHLOEN, *The House*; STONE, *Nippur*; YASUR-LANDAU, *Under the Shadow*.

It is evident, therefore, that the examination of the sociocultural and historical context of refugees in antiquity and the subsistence strategies pursued by them, which are largely unstudied for antiquity, are fundamentally important to the study of Ancient Near Eastern society. In what follows, I begin by reviewing the definition of refugees and their characteristics, drawing upon modern sociological and anthropological studies. This is followed by a review of terms used to identify refugees that first appear in Middle and Late Bronze Age texts, which reveal varied perspectives on refugees. Owing to inverse relationships between textual references and archaeological data during the periods under investigation, the discussion of refugee phenomena during the Iron Age must increasingly rely upon archaeological data, which are thankfully more abundant than for earlier periods. The main part of this study draws upon the archaeological and historical evidence from Judah during the eighth and seventh centuries BCE, which permits the study of the arrival, adaptation, and assimilation of refugees through the archaeological record. The archaeological and textual sources suggest that the extensive military activity of imperial powers from the Late Bronze Age onward contributed to a persistent and unrelenting crisis in which “foreign” refugees became common elements of many communities.

2. Identifying Refugee Populations

The identification of refugees archaeologically begins by distinguishing them from other migratory populations, such as colonists and merchants, and suggesting a set of criteria that permit their identification. In most respects, the United Nations convention definition provides sufficient criteria for this purpose. According to the UN, a refugee is

“an individual who owing to well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion, is outside the country of his nationality and is unable or, owing to such fear, unwilling to avail himself of the protection of that country; or, who, not having a nationality or being outside the country of his former habitual residence as a result of such events, is unable or, owing to such fear, is unwilling to return to it.”³

More recent definitions have sought to include the recognition of refugees as also the product of modified environments or natural catastrophes. As Anthony Oliver-Smith notes, “Refugees are the result of forced migration, whether the product of disasters of either manmade or natural causes”.⁴ He

³ UNITED NATIONS CONFERENCE, Final Act and Convention, article 1(2).

⁴ OLIVER-SMITH, *Anthropological Research*, 305.

observes that disaster can result from a “combination of a potentially destructive agent(s) from the natural and/or technological environment and a population in a socially and technologically produced condition of environmental vulnerability”.⁵ This definition adequately addresses the basic characteristic of refugees while avoiding the assumptions mentioned above that are based on modern observations. It is also necessary to distinguish refugees, who choose the direction of their flight, from enslaved populations of one sort or another, such as deportees and exiles, whose relocation is usually entirely at the discretion of their conquerors or overlords.⁶ Refugees are, therefore, risk-initiated self migrants.

Widely-held perceptions include that refugees represent economic, political, and social minorities, that they are almost entirely disenfranchised, and that they are nearly universally mistreated by host populations. As is the case with many terms, archaeologists too have often invoked the term *refugee* to explain the plight of uprooted populations almost always with negative connotations.⁷ Such perceptions stem from popular media, but also from the efforts of humanitarian aid organizations to employ anthropological studies for the purpose of addressing the plight of modern refugees. Because of this focus, which has not yet included clearly defined archaeological approaches, perceptions of refugees are so lopsided that the plight of refugees is portrayed as almost entirely that of “cultures in violent collision”.⁸ Refugee studies have not been balanced therefore by the weight of stories of successful adaptation to new environs, except to demonstrate which aid strategies succeed. Cassandra R. Veney has summarized exactly this phenomenon:

“The academic literature often seeks to confirm, or ends up confirming, these popular perceptions because of the tendency to lay the crisis squarely at the door of the ‘failed’ postcolonial state and portrays refugees as hapless victims devoid of agency [...] explanations predicated on internal and static conceptions of the political processes that generate refugee crisis is (sic!) inadequate. Similarly, while refugees are often forced by circumstances beyond their control to become refugees in the first place and their lives are heavily circumscribed, it is important to note that they remain active human agents and they retain the capacity to shape their own lives. Indeed, the content and constructions of the refugee’s life and the refugee camp can only be fully understood if they are conceived as vibrant and complex social processes.”⁹

⁵ OLIVER-SMITH, *Anthropological Research*, 305.

⁶ Cf. e.g., ODED, *Mass Deportations*.

⁷ Other similar terms that are frequently invoked by archaeologists, which also lack but should require explanation include “squatter”, “abandonment”, and “destruction”.

⁸ HARRELL-BOND/VOUTIRA, *Anthropology*, 7.

⁹ VENEY, *Forced Migration*, 1f.

Thus many characterizations of refugee phenomena ignore and downplay the often successful adaptation of refugees to their new environs. Use of the term in the absence of a careful examination of what the archaeological and textual sources reveal risks therefore propagating misperceptions of the actual risks faced by refugee populations and the degree to which they succeed in overcoming these risks.¹⁰ Without downplaying the wide range of hardships that refugees experience, it is, nonetheless, not infrequent following flight from life-threatening conditions that refugees are able to adapt to and thrive in “foreign lands”, whether just a few or even thousands of kilometers from their former homes.¹¹ Related to this is the question of when such populations can no longer be effectively identified as refugees (i.e., temporary residents) and may be regarded as part of the fabric of their host society (i.e., permanent residents). While the emotional, physical, and psychological trauma is not without significance, such elements of the experience are largely inaccessible to the archaeological study of ancient populations.

Among the challenges facing refugees, as articulated in the impoverishment risks and reconstruction (IRR) model, are “landlessness, joblessness, homelessness, marginalization, food insecurity, increased morbidity and mortality, loss of access to common property assets, and community disarticulation”.¹² In what is probably the most influential model available, which serves as a guide for governments and NGOs resettling populations, these risks are ordered to underscore “how these subprocesses interlink, influence, and amplify each other”.¹³ Because the risks identified in this model are often part and parcel of the refugee experience in modern nation states and most leave behind, in one form or another, a physical trace, I have argued elsewhere that this model serves as an excellent starting point for developing criteria for the archaeological signature of refugee phenomena.¹⁴ To do so I employ a wide variety of data from Judah in the southern Levant during the Assyrian period, which are discussed in greater detail here, while attempting to identify the causal relationships among them. This model provides, therefore, a theoretical starting point for exploring

¹⁰ In the recently published *Archaeology of Warfare*, for example, only a single author mentions refugees and sums up the fate of emigration in relation to warfare (i.e., refugees) with the statement that: “Probably the losers in conflict moved as the only alternative to annihilation” LEBLANC, *Warfare*, 440.

¹¹ For examples of this in modern times one need only look at Los Angeles where Armenian and Iranian political refugees among others have successfully reestablished their communities and maintain many of the traditions they brought with them.

¹² CERNEA/MCDOWELL, *Reconstructing*, 12.

¹³ CERNEA/MCDOWELL, *Reconstructing*, 13.

¹⁴ Cf. BURKE, *The Archaeology*.

the refugee experience in antiquity, principally through archaeological means.

3. Refugees in the Ancient Near East

Despite the fact that refugees have yet to be studied in their own right in Ancient Near Eastern studies, ample evidence exists among not only textual but also archaeological sources to expose the historical and socio-economic context of refugees during the Bronze and Iron Ages in the Ancient Near East. Although an exhaustive treatment of these examples requires a lengthier study than possible here, a number of examples drawn from the Levant serve to underscore the pervasive nature of the phenomenon, emphasizing apparent factors causing increases in refugee populations during certain periods, notably in the aftermath of periods of intensive warfare. In general, there is a considerable increase in the evidence for refugees from the Bronze Age with peaks during the Late Bronze Age, the Assyrian period, and the Roman Period¹⁵ seemingly in direct correlation with the appearance of imperial dominance over large territorial tracts, which also include eventually the whole of the Levant.

3.1. Middle and Late Bronze Ages

Owing to the fact that the first occurrences of a term associated with refugees first occurs during the Middle Bronze Age, this seems an appropriate place to begin a review of refugees in the Ancient Near East. From the Middle Bronze Age, references to refugees appear in Old Babylonian and Old Assyrian as *munabtu(m)*.¹⁶ The term appears among letters, such as the Mari letters,¹⁷ but is also referenced among Hammurabi's laws (CH § 136,71). In many texts the term is appropriately translated as "fugitive", which reveals that any identification of such individuals in textual sources will be principally concerned with asserting political jurisdiction over refugees fleeing into an adjacent territory. No concern is given to the care of or concern for the well-being of refugees.

The notion of refugees as political subjects is particularly evident in the Late Bronze Age where references to refugees occur among Hittite vassal

¹⁵ Owing to limitations of space I will reserve discussion of the abundant archaeological evidence available for refugees during the Bar-Kochba Revolt, which are well documented notably among caves on the western side of the Dead Sea, for a future venue.

¹⁶ Cf. CAD 10/1.2, 203ff.

¹⁷ Cf. e.g., SASSON, *Instances*, 51f. For additional references, see entry for "fugitive" in HEIMPEL, *Letters*, 581.

treaties. The Late Bronze Age (ca. 1550 to 1200 BCE) was a particularly significant period for refugee formation in the Ancient Near East, as many populations were caught between the imperial ambitions of Egypt, Hatti, and Mitanni. Many of the stipulations of Hittite vassal treaties, for example, address the issue of refugees, who are identified by the Akkadogram for *munabtu* as fugitives.¹⁸ Indeed, most of the provisions in the treaty between Hattusili III and Ramesses II, for example, address the return of political refugees.¹⁹ On this topic, Trevor R. Bryce notes that:

“Hittite kings attached a great deal of importance to the matter of political refugees. They frequently had to deal with the situation of prominent political dissidents escaping from their authority and seeking refuge in a country beyond their direct control and appealing to the local ruler for permission to settle there. In such cases the Hittite king often peremptorily demanded that they be handed back to him, and in the event of a refusal from the local ruler, was prepared to go to war to achieve this end.”²⁰

With such a concern for stateless groups fleeing the political jurisdiction of conquering powers, it is perhaps unsurprising that there is a proliferation of references during the Late Bronze Age to *‘apiru*, who appear to represent a similar phenomenon, if from another perspective. Indeed, Giorgio Buccellati has summarized the argument that the term *‘apiru* should be, in fact, identified as a lexically synonymous term for *munabtu* during the Late Bronze Age.²¹ While this is likely the case, the matter can be simplified even further, while remaining true to the contexts in which these terms are used, by means of the proposition that the term *munabtu* was invoked by any political power seeking to clarify its jurisdiction over fleeing populations, while *‘apiru* was an appellative that took for granted the statelessness of an individual or group. The former is more appropriately translated in nearly all instances as *fugitive*, while the latter is closest to the modern application of the term *refugee*. Nonetheless, both terms refer to the same phenomenon from different perspectives. Absent from these qualifications of terminology is, however, any clarity regarding how refugees identified themselves, as is clear that there was no practice of identifying oneself or one’s group as either *munabtu* or *‘apiru*. Lastly, it should be noted that while many *‘apiru* may be identified as refugees, it is clear from studies of the term that *‘apiru* included a wide array of social as well as political outcasts, not just refugees from conflict.²² The threat that such groups could

¹⁸ Cf. also the discussion by NA’AMAN, *When and How*, 31–35.

¹⁹ Cf. BECKMAN, *Hittite Diplomatic Texts* 7, 93f.

²⁰ BRYCE, *The Kingdom*, 52f.

²¹ Cf. BUCCELLATI, *‘Apirū and Munabtu*, who acknowledges that this builds upon the earlier argumentation of a number of other scholars.

²² Cf. e.g., LEMCHE, *Habiru, Hapiru*.

pose is made evident in the story of Idrimi of Alalakh,²³ who employed 'apiru in his takeover of the kingdom of Mukish, and is likewise echoed in the activities of Abdi-Ashirta, Aziru, and Labayu in the Amarna letters.²⁴ Thus, it is quite clear that free-ranging stateless populations of refugees were regarded as a threat to the stability and rule of sovereign states and empires, as these populations could provide a potential source of support to one's enemies.

It is not clear from the textual sources referring to refugees during the Bronze Age, that refugee communities were restricted to particular geographic regions, although it might be argued that the highlands of the Levant were a principal area of 'apiru activity. Likewise, from the archaeological evidence, there is little evidence suggestive of refugee settlements. It is interesting that, despite the unrest associated with the Egyptian conquest of Canaan, cave occupation, for instance, was not at all common during the Late Bronze Age, as it was also not common during the Middle Bronze Age.²⁵ Different avenues must be sought therefore to identify refugees. One avenue may be burial evidence where individual burials contrast with the practice of communal burial in a family tomb, which was typical throughout the Middle and Late Bronze Ages. Individual burials in this case would reveal a level of social disconnection from the local population, which led to a distinctly noticeable practice albeit not particularly different when comparisons are based on a tomb's contents. Here I would suggest that the occasional appearance of mudbrick built tombs during the Late Bronze Age²⁶ – notably at sites with long traditions of extended

²³ Cf. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, 557f.

²⁴ For references to 'apiru in the Amarna letters, cf. MORAN, *The Amarna Letters*, 393.

²⁵ Since caves do not appear to have been commonly used as dwellings since prior to the Chalcolithic period, their use as dwellings is notable during later periods as, for example, during the Middle Bronze Age. Caves in the Galilee and Judean Wilderness were employed as places of refuge during the Middle Bronze Age. Following the return of urbanism during the Middle Bronze Age, cave dwellings were virtually unknown. Caves, in fact, were most often used for burial particularly during the MB IIB-C (cf. MAZAR, *Archaeology*, 213), and it may have been regarded as taboo to dwell in caves under normal circumstances. For this reason any evidence for cave occupation from the Middle Bronze Age onward merits explanation since it is arguable that cave dwellings dated to this period are the visible imprint of refugees, who in such small numbers may be more accurately characterized as fugitives. These include occupation of the Wadi Murabba'at Caves, where various personal items such as a "Hyksos" scarab, alabaster juglet, wooden combs, and ceramics were recovered from two of the caves (cf. nos. 2 and 4 in STERN, *Judean Desert Caves*, 834), and the excavators suggest that the caves inhabitants were refugees (BENOIT et al., *Les grottes*, 25).

²⁶ Cf. BRODY, *New Perspectives*.

family cave burials, as attested at Ashkelon²⁷ and other sites, may be associated with refugee populations who have relatively recently joined a city's population and have yet to intermarry with local groups.²⁸ A number of other instances of distinct burials from the Late Bronze Age also have been suggested to be those of refugees. At Gezer this includes the larnax burial in Cave 1.10A of purported Minoan association²⁹ and at Tell es-Saidiyeh 27 double-jar burials which appear to be a distinctly Hittite practice.³⁰

3.2. Iron Age

The Iron Age evidence for refugees brings a dramatic increase in both historical and archaeological data, which, it may be suggested, was a result of increasing military activity by empires such as Assyria and Babylonia, which by their sheer size forced flight to areas beyond their military reach. During the Neo-Assyrian period royal annals frequently record the flight of Assyrian enemies,³¹ allusions are made to them in biblical texts, and archaeological evidence offers a glimpse into their daily lives. Such sources reveal a variety of strategies adopted by refugees in their efforts to escape the reach of imperial forces and, likewise, concerning the efforts made by different polities to address the needs of refugees and to integrate them. The clearest archaeological evidence relating to refugees during the Iron II is dated to the second half of the eighth century BCE and is usually associated with the fall of the capital of the kingdom of Israel, Samaria, in 720 BCE as the inhabitants of the northern kingdom fled to Judah.³² Given the emphasis placed in scholarly interpretations on the role that Israelite refugees played in the events surrounding the closing days of the kingdom of Judah,³³ the movement of refugees would have precipitated a series of

²⁷ Cf. STAGER, Ashkelon, 107.

²⁸ While it is true that such practices were common at Avaris among its Amorite population during the Middle Bronze Age, since Avaris is located in the Egyptian Delta where the water table is too high for subterranean burial chambers, it should be regarded as a local adaptation for environmental reasons, of a foreign burial custom. Unfortunately, this type of burial was not dealt with in GONEN's study, *Burial Patterns*.

²⁹ Cf. SEGER/LANCE, Gezer V, 52.

³⁰ Cf. GILMOUR, *Foreign Burials*, 117.

³¹ See Neo-Assyrian references to *munabtu* in CAD 10/1.2, 203ff.

³² It is worth suggesting that efforts should be made to consider the archaeological evidence from northern Israel in light of the likelihood that similar refugee flows took place from northern Levantine states, such as Aram-Damascus, that fell earlier in the eighth century. I would suggest therefore that the pattern of refugee flight from Israel to Judah was one that was most likely repeated as Assyrian conquests of Levantine states occurred.

³³ Cf. BROSHI, *The Expansion*; HALPERN, *Jerusalem*; NA'AMAN, *When and How*.

events that merit closer investigation. A number of archaeological phenomena make it possible to trace the presence of Israelite refugees in Judah and Philistia during the Iron IIC period.³⁴ The most significant data in support of the identification of Israelite refugees in and around Judah during the late eighth and seventh centuries BCE include 1) the *radical urbanization* of cities such as Jerusalem and Ekron which grew suddenly with the arrival of substantial populations of newcomers, 2) “foreign” influences upon *material culture*, 3) *linguistic evidence* that reveal the origin of the refugees, 4) evidence for *public works projects* that employed refugees and provided for their immediate security, 5) *settlement growth* within certain areas of Judah, and 6) *territorial expansion* by Judah possibly as a result of internal demographic pressure. Since the historical context for this situation is well known it is worthwhile to attempt to flesh out the evidence for the risks defined by the IRR model mentioned earlier as well as the archaeological correlates for the solutions pursued to address these risks. It is especially important to articulate the relationships between the phenomena associated with Jerusalem’s eighth century growth that are suggestive of the role that refugees played in these developments, particularly in light of recent efforts to write Israelite refugees out of the socioeconomic setting of eighth century Judah.³⁵

³⁴ I have elsewhere sought to identify the primary lines of evidence for refugees in Judah during this period as they relate to the IRR model mentioned earlier: BURKE, *The Archaeology*.

³⁵ Cf. NA’AMAN, *When and How*. Despite the widespread consensus that now exists concerning the short period during which Jerusalem’s population grew exponentially, some continue to downplay the dating evidence and remain equally skeptical of the identification of much of Jerusalem’s population with Israelite refugees (cf. KNAUF, *Bethel*, 293f; NA’AMAN, *When and How*). This has played out in a series of recent articles between Na’aman, who argues against the association of Jerusalem’s growth with Israelite refugees on the basis of historical, epigraphic, and archaeological evidence, and FINKELSTEIN, *The Settlement History*, who defends the consensus position (with rejoinder by NA’AMAN, *The Growth*). Ironically, Na’aman has no problem accepting the incursion of refugees as a result of the Aramean invasion of the ninth century BCE, for which, however, there is even less evidence: “Some of the increase in settlement and population in the Judahite Shephelah in the 8th century was a result of the annexation of Gath’s territories, and the inflow of refugees from the destroyed cities – including the city of Gath – to the kingdom on their east. Needless to say, this would have been a long and complex process lasting many years, and its archaeological expression became discernible only with the destruction of Judah’s cities at the end of the 8th century” (NA’AMAN, *The Growth*, 333). Although Na’aman asserts his interest in exposing the assumptions of those who have supported the identification of refugees on the Western Hill, his argumentation relies on some significant assumptions, as reflected in this statement: “For refugees to settle down in a new place, the local government must be willing to accept them and assign them land to settle on, as well as means of production. Only then can the immigrants

3.2.1. Radical Urbanization

The phenomenon most widely associated with the arrival of Israelite refugees in Judah is the sudden, radical growth and urbanization of Jerusalem at the end of the eighth century. During the second half of the eighth century, it is argued that the city grew in size as Jerusalem's westward expansion covered an area of approximately 45ha,³⁶ effectively quadrupling the size of Jerusalem by the end of the eighth century. Initially archaeologists argued over the precise extent of the area incorporated during this expansion, namely, as it concerned the location of the fortification wall, and the date of the expansion and wall.³⁷ However, the location of Iron IIB-C cemeteries and remains of the Iron II fortification wall permit a general agreement about the growth of the city, despite earlier debates concerning the size of Jerusalem during the Iron IIB-C.³⁸ Nonetheless, debate continues both about the origin(s) of the refugees and the precise date(s) of their arrival.

The two potential origins suggested for these refugees are Israel and Judah. It was largely because of the absence of alternative rationale for Jerusalem's rapid growth over such a short period of time that Magen Broshi first suggested that Israelite refugees after the fall of the northern kingdom in 720 BCE and Judeans after Sennacherib's campaign in 701 BCE brought about the sudden and massive growth of Jerusalem.³⁹ The oppos-

start to build their settlements and strike root in their new homes. All this takes many years, and the whole process cannot be shoehorned into the chronological slot between the conquest and annexation of the kingdom of Israel (720) and Sennacherib's campaign to Judah (701)" (NA'AMAN, *The Growth*, 325). Two decades, which represents the better part of a single generation in antiquity, is a considerably large shoehorn. Nevertheless, on other grounds the statement is ethnographically disproven by observations concerning modern refugee emplacement strategies. Refugee communities past and present are almost always uninvited, and often develop without government authorization. Although regimes may often seek to prevent the settling of a population, and hence the images of tent cities in modern times, much less effort was required to incorporate refugees in antiquity and even less to exploit them.

³⁶ Cf. GEVA, *Western Jerusalem*, 206.

³⁷ For a general discussion of the varying viewpoints concerning the size of Iron II Jerusalem, cf. BAHAT/RUBINSTEIN, *Atlas*, 24–33.

³⁸ While varying opinions exist regarding the correct density coefficient to employ, since this is impossible to resolve in the absence of census data, settled area and not population figures are cited here. For summary, cf. GEVA, *Western Jerusalem*, 184–188.

³⁹ The development of this notion has been traced in detail recently by NA'AMAN, *When and How*, 22f and does not need to be repeated here. It should be noted, however, that Broshi did not establish precise dating criteria, such as from ceramics, for the expansion of Jerusalem since at the time of Broshi's writing there was as of yet no consensus concerning the significance of differences between the Lachish III and II assemblages and their identifications, respectively, as eighth and seventh century assemblages. This

ing position held by some scholars, including Gabriel Barkay, contends that Jerusalem's growth in the eighth century was a gradual process, that even started during the ninth century.⁴⁰ Nonetheless, problems arise, as noted by Israel Finkelstein, as a result of extensive efforts to account for the absence of evidence to support this contention, especially when it comes to ceramic and artifact indicators.⁴¹ Nadav Na'aman, for example, suggests that evidence for an early 8th century 1) has been "scattered in all directions" during later phases of the city, or 2) that evidence may exist "in areas that have not yet been excavated", presumably to the east.⁴² Most problematic with this viewpoint, however, is the seeming need to continue to associate refugees at all with Jerusalem's growth since the growth of the Western Hill (Stratum 9) predates the construction of the wall (Stratum 8). Therefore, it is difficult to maintain, as Na'aman suggests, that, the "settlement of the Western Hill doubtless accelerated before and after Sennacherib's campaign in 701 B.C., and Judahite refugees [...] found a safe haven within the walls of Jerusalem".⁴³ Since there is little evidence to suggest that open space existed inside the fortification wall of the Western Hill during Stratum 8 that could be later occupied, the identification of *Judahite* refugees after 701 BCE, when Jerusalem had already achieved its full size in Stratum 9, is not supported by the archaeological or historical data.

The date of the western expansion of Jerusalem has been clearly shown to be an eighth century phenomenon and probably occurred in the later quarter of the same century on the basis of the ceramics recovered from the Jewish Quarter excavations,⁴⁴ including convergence with biblical references to construction projects in Jerusalem during Hezekiah's reign. As noted by Nahman Avigad and Hillel Geva,⁴⁵ Stratum 9, the earliest phase in Area A of the Jewish Quarter excavations where the so-called Broad Wall was excavated, can only date to the 8th century based on the ceramic evidence.⁴⁶ Nothing supports an earlier or later date for this stratum. The 42 stamped *lmlk*-jar handles from Avigad's excavations,⁴⁷ which provide the most tightly defined chronological marker, derive, however, from Stratum

also applies to the settlement data cited by Broshi for the Judean hills, the Negev, the Judean Desert, and along the Dead Sea (cf. BROSHI, *The Expansion*, 25f).

⁴⁰ For references, cf. NA'AMAN, *When and How*, 23f.

⁴¹ Cf. FINKELSTEIN, *The Settlement History*.

⁴² NA'AMAN, *When and How*, 27.

⁴³ NA'AMAN, *When and How*, 27.

⁴⁴ Cf. DE GROOT/GEVA/YEZERSKI, *Iron Age II*.

⁴⁵ Cf. AVIGAD/GEVA, *Area A*, 81.

⁴⁶ Cf. AVIGAD/GEVA, *Area A*, 81.

⁴⁷ Cf. AVIGAD/BARKAY, *The lmlk*, 245f.

8 when the Broad Wall was constructed. Any reconstruction of the growth of Jerusalem must account therefore for the exponential growth of the city during the eighth century in well under a century, as even Na'aman agrees.⁴⁸ Attempts to shift the date by which Jerusalem achieved this size before 720 BCE, thus divorcing this growth from the collapse of Samaria, encounter difficulty due to the fact that one must postulate an even more rapid growth of Jerusalem than has already been suggested and furthermore must strain to identify an origin for such a population.

Despite recent efforts to reevaluate Jerusalem's growth during the Iron Age, the most straightforward explanation for the growth of Jerusalem's Western Hill remains its association with the arrival of Israelite refugees from about 720 BCE over what was by any account a relatively short period of time. This conclusion is supported by a comparison of population growth rate trends for Jerusalem from 1000 to 700 BCE, the coincidence of this growth with the fall of the northern kingdom, and the extramural location of the new settlement. In the first place it should be observed that no single rate of growth (as based on settled area) pertains for Jerusalem from the establishment of Jerusalem as the capital at the start of the tenth century when it was ca. 4ha in size that will yield an extent for Jerusalem that is attested to by the end of the ninth century when the Ophel, for example, was added to Jerusalem's inhabitable area (for ca. 8ha in total size). Likewise, the early growth rate differs from the rate through the end of the eighth century when the city reached ca. 50ha in total size.⁴⁹ How can we identify, therefore, a basis for establishing a normative growth rate for a capital city like Jerusalem? In the first place, we must qualify such a question with the observation that most Iron Age settlements in Israel and Judah do not appear to have grown substantially in size from ca. 1000 to 600 BCE as a result of natural population growth. There is, for example, little change in the perimeters and defenses of these sites, and no evidence for substantial extramural settlement. Nothing appears to compare with the size of Bronze Age settlements like Ashkelon and Hazor, or the evidence for their expansion during the Bronze Age, which was without question a protracted process requiring centuries.

⁴⁸ Cf. NA'AMAN, *The Growth*, 333.

⁴⁹ The total inhabitable area of 50ha is my own calculation based on archaeological maps of Jerusalem and it excludes the area of the Temple Mount.

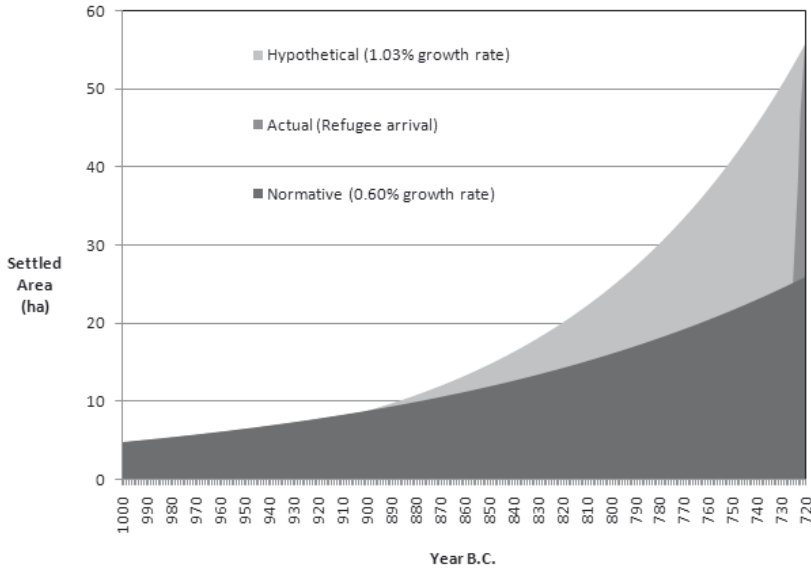


Fig. 1. Growth rates for Jerusalem from ca. 1000 to 720 BCE. Lowest part of graph reflects the projected growth trend from ca. 1000 to 900 BCE of 0.6% per annum. This trend is compared to the projected growth required to achieve the attested size of Jerusalem by 720 BCE. The steep line on the right side of the chart reveals, however, the actual growth as represented by a short term influx of refugees that effectively doubled Jerusalem's population almost overnight, although the precise duration in which this occurred remains indiscernible.

If the sizes cited above for Jerusalem during different periods are used to calculate the city's growth rate, then during the tenth century it grew at 0.6% per annum, while from 900 to 700 BCE it grew at a rate of more than 1%, thus constituting a more than 65% increase over earlier growth if this growth were sustained over two centuries (cf. *fig. 1*). The difference between the expected total settled area (the trend indicated on the bottom half of the graph in *fig. 1*), and the total settled area by ca. 720 BCE reveals that approximately 53% of Jerusalem's population arrived in the late eighth century. The arrival of this population correlates with the expansion of Jerusalem onto the Western Hill (Stratum 9). This understanding contrasts with the conclusions that some have erroneously drawn regarding the four-fold growth of Jerusalem by the late eighth century whereby it would seem that 75% of Jerusalem's population consisted of Israelite refugees. It is incorrect to interpret, for example, a supposed four-fold expansion of Jerusalem, comparing its size in the late eighth century to the size of Jerusalem ca. 900 BCE, since it is necessary to at least subtract, from Jerusalem's attested size by 720 BCE, an estimate of Jerusalem's projected

population growth (ca. 0.6%) from 900 to 700 BCE (as measured in its areal extent which is represented by the lower half of the graph in *fig. 1*). The projected trend (making no assumptions regarding the origin of the population), which traces the curve along the top of the combined parts of the graph, consists of two separate growth rates: a 0.6% per annum growth rate during the first century of Israelite occupation of Jerusalem, followed by a more than 1% per annum hypothetical growth rate that would be required to achieve the target of areal growth by the late eighth century BCE. In Iron Age demography, however, the former is a likely normative rate, while the latter exceeds normal projections for growth and therefore requires another explanation, namely, the arrival of an exogenous population over a short period at the end of the eighth century. This is indicated by the steep line on the right side of the graph. Thus shortly after the arrival of refugees in the late eighth century, Jerusalem's citizens only comprised 47% of the city's total population once the city's normative growth rate is taken into account.

While the size of Jerusalem's refugee population in the late eighth century remains impressive, it accounts for approximately half of Jerusalem's size, or about 25ha, which by minimal estimates (200 persons per ha) would be around 5,000 persons. Based on estimates that men of adult age in any average population make up 20% of the population,⁵⁰ Jerusalem's refugee population consisted of at a minimum 1,000 able-bodied men seeking means by which to subsist and to provide for their families. Such an available workforce has implications both for the types of projects that may be required to undertake if, for example, the basic needs of the refugees were to be met, and furthermore for the exploitation of excess labor to undertake large and conspicuous projects (cf. discussion of *Public Works Projects* below).

While the demographic data indicate that Jerusalem's refugees are unlikely to have arrived before the third quarter of the eighth century, the data related to the *lmlk* seal impressions suggest that the growth of Jerusalem did *not* occur as a result of Sennacherib's 701 BCE campaign and that therefore the refugees were not Judeans fleeing to Jerusalem. Even if the archaeological contexts associated with primary deposition of *lmlk* seal impressions were redated to the early seventh century BCE, as demonstrated by Stratum 9 of the Western Hill excavations, Jerusalem's expansion due to an influx of outsiders took place *before* the use and deposition of the *lmlk* seals (i.e., before 701 BCE). The growth of Jerusalem is therefore an unequivocal example of abnormal population growth owing to endogenous factors, namely, a sudden influx of outsiders. The only appropriate socio-

⁵⁰ Cf. RENFREW, *Approaches*.

economic explanation is the traditional suggestion of the arrival of refugees, but Israelite and *not* Judean refugees. Now that it is established that Israelite refugees were responsible for the growth of Jerusalem between 720 and 701 BCE it is possible to investigate the nature of the archaeological record associated with their presence and to seek to pinpoint more precisely their origin.

3.2.2. *Material Culture*

Although the data discussed above provide considerable evidence to determine the extent and date of Jerusalem's expansion on the Western Hill, the identification of the inhabitants of the Western Hill both as refugees and Israelites constitutes a separate archaeological problem. If as suggested above nearly half of Jerusalem's population at the start of the seventh century hailed from the northern kingdom, then it is likely that the cultural influence of these individuals can be detected in various elements among the material culture excavated in Jerusalem ranging from domestic architecture to ceramics, cultic paraphernalia, and burial customs.

If in the case of Jerusalem as much as fifty percent of the population was identified as Israelite refugees, then it could be suggested, for example, that at least fifty percent of the tombs constructed from the late eighth century onward may evince the burial practices of this population. This suggestion comports well with David Ussishkin's observations concerning the differences between the tombs of Silwan (the earliest Iron Age necropolis located to the east and southeast of the City of David), which were constructed primarily before the fall of Samaria (pre-720 BCE) and therefore belonged to Judeans, and the tombs in Hinnom Valley and North of Jerusalem (e.g., St. Etienne) that one may suggest belonged to newly arrived Israelite refugees in Judah:

"In summary, one can state that the tombs with a gabled ceiling and the monolithic above-ground tombs in Silwan, some of the tombs on the east slope of the Western Hill and perhaps also the group of tombs between the 'Tomb of Zechariah' and the 'Tomb of Absalom', all reflect distinctive architectural styles, which have no parallel in the other cemeteries of Jerusalem in that period. The group of tombs with a flat ceiling, on the other hand, represents an architectural style, which appears also in the tombs in the Hinnom Valley and north of the Damascus Gate. The tombs of this group in Silwan have no uniform plan – some are larger, others are smaller, while those in St. Etienne have a special plan, testifying to the variety of plans used in tombs of this style. Undoubtedly, the Silwan necropolis is the most important cemetery in Jerusalem from the time of the Judean Monarchy, but as far as size and grandeur are concerned, the tombs in the grounds of St. Etienne are superior to similar tombs of the flat-ceilinged group in Silwan."⁵¹

⁵¹ USSISHKIN, *The Village of Silwan*, 298.

Thus there are both qualitative and scalar differences between the tombs of Jerusalem's pre-720 Judean inhabitants located in the Silwan necropolis and the necropolis in the Hinnom Valley and to the north of the city, which after 720 BCE were most proximate to the newest quarter on the west side of Jerusalem. Although further work should be done to examine the contents of tombs within the new necropolis within the conceptual framework of Israelite refugees, the lack of Iron Age burial evidence from Samaria prevent an adequate comparison of tomb architecture despite its striking contrast to Jerusalem's earlier tombs and Iron Age tombs throughout Judah.

While the identity of Jerusalem's refugee population, in theory, would seemingly be sought in the ceramic and artifact assemblages excavated in the Jewish Quarter, this is not the case. Despite the seeming likelihood that material correlates should reveal an Israelite identity for the inhabitants of the Western Hill, it remains the case that many cultural influences are either too subtle to detect or impossible to detect archaeologically especially if the origin of these refugees was as little as 30km (a day's journey) to the north, as suggested below. For this reason, it also seems unlikely that there should be any cultic evidence that permits the distinction of Israelite refugees from local Judeans, a fortiori if there is any historical basis for Hezekiah's religious reforms which suggest that Judean religious practices were not so distinct from those of Israelites. Na'aman's assertion⁵² that there is a need for major evidence of material culture belonging to northern émigrés before identifying them as Israelite refugees is therefore incorrect, at least insofar as such evidence includes non-epigraphic data (see *Linguistic Evidence* below). His argument presumes that the refugees came to Jerusalem from a sufficiently distant locale where they possessed a distinct material culture, which is an unnecessary assumption. The ceramics and artifacts simply do not reveal characteristics that can be unambiguously identified as Israelite to permit the establishment of a reliable trait list for Israelite material culture.⁵³ What characteristics would constitute a fundamental distinction between Judean and Israelite material culture? For no single site in Judah or Israel has any scholar, to my knowledge, asserted the presence of co-resident populations of Israelites and Judeans and arti-

⁵² Cf. NA'AMAN, *The Growth*, 325.

⁵³ Characteristics of Israelite ceramics are often noted to include influences by the Phoenicians on their production techniques and style (e.g., red burnish, rim forms). Less clear are the differences to be suggested in the artifact assemblages of both regions (e.g., artistic traditions associated with ivory carving). Furthermore, it is unclear how the differences would manifest themselves in a residential quarter, as contrasted with the evidence from Samaria's palatial context, which would be the primary context for a discussion of a uniquely Israelite material culture if such an argument were possible.

culated an accepted means for distinguishing the two. How, therefore, could this be done for Jerusalem's material culture during the eighth century? While there does not appear, at the moment, to be a clear material culture basis within Jerusalem's walls for identifying a distinct origin for the population of this quarter, the explanation for this relates to the origin of the refugee population, which is only suggested by means of linguistic evidence.

3.2.3. Linguistic Evidence

Inscriptional evidence from Jerusalem contributes to the identification of at least some of Jerusalem's population with Israelite refugees from southern Israel and its border with Judah. In a recent article in the *Israel Exploration Journal*, Gary A. Rendsburg and William M. Schniedewind provide a new linguistic analysis of the Siloam Tunnel Inscription,⁵⁴ which was inscribed following the completion of this water system during the reign of Hezekiah (2 Kgs 20:20; 2 Chron 32:3f.30; Isa 22:11). This inscription, which they argue is not a "royal display inscription", provides linguistic evidence of Israelian Hebrew, which includes features associated with Hebrew from possibly as far south as Benjamin.⁵⁵ The inscription is thus an important piece of evidence in support of the identification of Israelite "refugees from southern Samaria who settled in Jerusalem", more precisely as those who came from "southern Ephraim and Benjamin", a region having experienced a considerable population disruption during this period.⁵⁶ The quality of the inscription's execution despite its location suggests that its writer was himself a member of the tunnel's workforce. In short, if as it seems the Israelite workmen by and for whom the inscription was executed were residents of Jerusalem, then it is arguable that a substantial portion of Jerusalem's recent influx of refugees originated from southern Israel and Benjamin, and it would seem that they were employed by the king to undertake large public works projects such as this. While we could wish for more inscriptional evidence to corroborate this assertion, a number of characteristics of the inscription itself and its association with a public works project, as discussed below, support the interpretation offered by Rendsburg and Schniedewind.

Another important and suggestive piece of evidence relating to presence of refugees from Israel in Jerusalem, comes from several seals excavated

⁵⁴ RENDBURG/SCHNIEDEWIND, The Siloam Tunnel.

⁵⁵ The authors identify three substantive features of Israelian Hebrew, which include the form *re'ô* for friend, the use of *hāyāt* rather than *hāyāh* for "there is", and "*moza*" as a term for spring (cf. RENDBURG/SCHNIEDEWIND, The Siloam Tunnel).

⁵⁶ RENDBURG/SCHNIEDEWIND, The Siloam Tunnel, 188f.

on the Western Hill.⁵⁷ Although the seals come from secondary contexts, they date to the Iron II (being either *lmlk* seals or of the *lmlk* type) and reveal the presence of Israelites among Hezekiah's official staff during the late eighth century. Two of the seal impressions, originating from two different seals, reveal alternative spellings of the name of Shebna, steward of the royal household (Isa 22:15–19). One of the spellings of Shebna's name is distinctly northern, of Israelian Hebrew (ending in *-yaw*, the northern theophoric suffix writing for YHWH), while the other, which also provides another variant spelling of Shebna's name, featuring an Aramaic writing.⁵⁸ The seal of another official, Menahem, found in a robber's pit for the Broad Wall, also includes a northern writing for his patronymic, Yawbanah.⁵⁹ While the evidence does not, of course, suggest specifically the origin of the refugees living in the Western Hill where the jar handles were found (nor necessarily the presence of these officials in this quarter), the presence of an Israelite spelling of the name of a Judean royal official does suggest a broad level of the incorporation of Israelite refugees in the administration of Judean affairs that is already suggested by public works projects undertaken during the late eighth century.

3.2.4. Public Works Projects

Based on what we know of the movement of refugee populations into urban communities, large public works projects could address refugee unemployment and permit more rapid economic and social integration of refugees, while involving them in the work that needed to be done. Although exploitation undoubtedly occurred in this context, as the prophets relate (e.g., Isa 22:11; Mic 3:9f), the work benefitted the refugees as much as it did the native population. Two such projects are recorded to have been undertaken during Hezekiah's reign, the excavation of the Siloam Tunnel water system, which guaranteed a fresh water source within the expanding town, and the construction of the Broad Wall (Isa 22:9ff).

Further support for the identification of Israelite refugees as those who excavated the Siloam Tunnel relates to this particular type of project. Yigal Shiloh, Dan P. Cole, and others have observed that Israelite water systems were impressive undertakings in comparison to the limited exemplars from Judah.⁶⁰ However, these studies have given no emphasis to distinguishing between Israelite and Judean traditions in rock-cut construction, as might be argued from the preponderance of such systems in Israel, where they are

⁵⁷ Cf. AVIGAD/BARKAY, The *lmlk*, 247–250.

⁵⁸ Cf. AVIGAD/BARKAY, The *lmlk*, 247f.

⁵⁹ Cf. AVIGAD/BARKAY, The *lmlk*, 249f.

⁶⁰ Cf. SHILOH, Underground Water Systems; COLE, How Water Tunnels Worked.

often earlier than similar Iron Age systems in Judah. Large, rock-cut, Israelite water systems are attested at Megiddo, Hazor, and Ibleam. Although employing Israelite expertise may have been feasible prior to the fall of Samaria, in light of the Hezekian date provided for this undertaking by the biblical text (Isa 22:9ff) and epigraphic dating of the Siloam Tunnel Inscription, the nature of the inscription is a subtle indication of the presence of a large, unemployed, but very likely specialized labor source available in the Israelite refugees. In the first place, the location of the inscription, well hidden within the tunnel out of public view indicates that the evident pride that the craftsmen shared in the accomplishment was neither for the role they had played in supporting the king's efforts (since he was not viewed as their king) nor for their participating in a divinely sanctioned event (since it was not for their god), for neither king nor deity are mentioned in the inscription, as Rendsburg and Schniedewind note.⁶¹ It is quite clear, however, that the inscription is self-congratulatory and likely belies that those engaged in the tunnel's excavation probably received no public recognition. Even Isaiah bemoans Hezekiah's attitude toward the completion of these projects (Isa 22:11).

The Broad Wall is the second major public works project that not only provided an important defense of the city, but would have succeeded in employing many refugees from Jerusalem, if for even a short while. It was excavated in Area A of the Western Hill,⁶² also provided employment albeit at a later stage in the life of this community. Contrary to Na'aman,⁶³ there is no evidence that the refugees, who account for the growth of Stratum 9, departed before the construction of the wall in Stratum 8, as there is no occupational gap, and biblical evidence indicates that houses were demolished at least in places to build the wall (Isa 22:11). The construction of the Siloam Tunnel, as well as the dismantling of houses, quarrying of stone, and construction of the Broad Wall, as well as the work required for water systems attributed to Hezekiah were, therefore, much more than strategic planning by Judah for a future Assyrian attack. They must also be regarded as elements of a shrewd approach to the gainful employment of Jerusalem's landless and unemployed Israelite refugee population in an effort to secure their allegiance. Whether or not it was exploitation, the event reminds us why refugees were viewed as fugitives by conquering powers, namely, their substantive potential to aid and abet the enemy's resistance by bulking up its workforce.

⁶¹ Cf. RENDSBURG/SCHNIEDEWIND, *The Siloam Tunnel*.

⁶² Cf. AVIGAD/GEVA, *Area A*, 45–58.

⁶³ Cf. NA'AMAN, *When and How*.

While it is true that such a population could place a substantial strain on Judah's and Jerusalem's resources, as noted by Na'aman,⁶⁴ this strain could be mitigated. In return for the depletion of Judah's resources, particularly in the first few years after their arrival and before sustainable subsistence strategies could be put in place, the refugees were a flexible workforce that could be employed in projects – particularly those of substantial risk – if they and their families in turn could be placed under the care of Judah's royal household. Based upon the risks outlined in the IRR model this would translate into employment or rations to mitigate joblessness and food insecurity, which were more easily remedied in the short term than other risks facing refugees. Therefore, the “internal equilibrium” of Judah needs not have been undermined as Na'aman suggests,⁶⁵ and if the situation were properly managed the “urgent need of livelihood and income”, mentioned by Na'aman, was sufficiently met while the king continued to increase his influence over his subjects. The value of the example from Jerusalem in the late eighth century is that there is no need to strain to imagine a context for the support of Israelite refugees. We are fortunate to have tangible archaeological and historical examples of essential infrastructure projects (notably of extreme importance *after* the arrival of the refugees) that could employ refugees in the short term. Furthermore, we must recall that the arrival of these refugees was not an unforeseeable event for Judah, especially since the siege of Samaria itself lasted three years from 722 to 720 BCE. There was certainly time for Judah to consider how to address the plight of Israelite refugees.

3.2.5. Settlement Growth

Given the limitations of Jerusalem's cultivable land and within its immediate hinterland, longer term solutions would have been required to provide sustainable support for Jerusalem's influx of refugees. At present it is not possible to adequately address nuanced changes to Judah's settlement pattern during the period in question through survey data, and this problem is particularly acute for the critical transition between the late eighth and early seventh centuries. The problem relates simply to the limited number of ceramic indicators, such as *lmk* jars, to permit the distinction between these periods, and furthermore that these indicators are rarely encountered during surveys. Nonetheless, the aggregate data concerning the growth of settlements and the emergence of other sites reveal the expansion of settlement during the late eighth century in hinterland areas, the Judean Desert, and the Negev, which reveal this as a strategy for dealing with the absorp-

⁶⁴ Cf. NA'AMAN, *When and How*, 36.

⁶⁵ Cf. NA'AMAN, *When and How*, 36.

tion of refugees. Occupational evidence from caves in the Judean Desert, which reveals the presence of refugees, also supports this identification.⁶⁶

There is now considerable evidence of the establishment of new settlements in the Judean Desert during the late eighth century that are best understood in relationship to Hezekiah's reign. Although assertions have been previously made about the absence of evidence for settlement in the region during the eighth century,⁶⁷ Andrew G. Vaughn's judicious examination of the evidence permits the identification of a number of indicators of eighth and early seventh century settlement that have been disregarded in earlier studies.⁶⁸ Among one of the litmus indicators are *lmk* jar handles that appear at nearly every one of the settlements he discusses. Furthermore, refinements to the chronology of Iron II ceramics reveal that ceramics from some settlements must be identified with the Lachish III assemblage and suggests therefore an earlier date for the start of their occupation, most likely in the eighth century. This is true, for example, for sites within the Buqei'ah Valley such as Kh. Abu Tabaq, Kh. es-Samrah, and Kh. el-Maqari.⁶⁹ There is, however, no dispute about the discernible eighth century occupation of both Qumran and En-Gedi, which should be identified as part of the same settlement trend.⁷⁰

A similar picture of settlement growth in the Negev also emerges from an analysis of individual settlements. It has been observed that settlement nearly doubled by the seventh century in the Negev.⁷¹ Vaughn has also shown that like in the Buqei'ah Valley, much of this settlement pattern should be dated to the eighth century and thus probably credited to Hezekiah as well but continued during the seventh century.⁷² What is significant, however, is that the documented growth rate of these settlements, doubling inside of one century as in Jerusalem, cannot be accounted for during such a short period of time in the absence of an influx of outsiders. The relevant question is, once again: from where did this influx come?

Although it is not difficult to accept that some Judeans successfully escaped Sennacherib's army in 701 to flee to other parts of Judah, there is no direct historical or archaeological evidence to support this or to suggest that such numbers were significant, and this is all the more so the case once Jerusalem is removed from consideration. Furthermore, Judeans who

⁶⁶ Cf. AVIGAD, *The Expedition A*; IDEM, *The Expedition a-Nahal David*; IDEM, *Judean Desert Caves*; ZAITSCHEK, *The Expedition*.

⁶⁷ Cf. FINKELSTEIN, *The Archaeology*, 175f.

⁶⁸ Cf. VAUGHN, *Theology, History, and Archaeology*, 71–78.

⁶⁹ Cf. CROSS, Buqei'a; VAUGHN, *Theology, History, and Archaeology*, 75–78.

⁷⁰ Cf. CROSS, Buqei'a, 269.

⁷¹ Cf. FINKELSTEIN, *The Archaeology*, 176.

⁷² Cf. VAUGHN, *Theology, History, and Archaeology*, 45–58.

may have occupied Hezekiah's holdings in the Shephelah and eastern Philistia after Judean expansion (e.g., 1 Chr 4:38–43) are unlikely to have constituted a surplus population upon their return to Judah given the limited natural growth that this population would have experienced during the short period (8–9 years) between the fall of Samaria and Sargon's campaign against Ekron (ca. 720 to 712 BCE) when the settlement by Judeans is likely to be set. Thus, unlike the argument associated with Israelite refugees, who as a population were entirely "foreign" to Judah's borders, Judeans returning from Judah's western holdings 1) most likely returned to live among next of kin in communities from which they originated and 2) would be scarcely detectible archaeologically following their reabsorption, given that their material culture was Judean to begin with.

3.2.6. Territorial Expansion

As with changes with the size of Judah's settlements and to its overall settlement pattern during the late eighth and early seventh centuries BCE, which are most likely the result of demographic pressures caused by an influx of refugees, it is worthwhile to consider the possibility that territorial expansion by Judah may also have resulted, in part, from Judah's sudden demographic growth. Hezekiah is, for example, credited with expansion into Philistia (2 Kgs 18:8), which provided the context for Judean settlement at that time (1 Chr 4:38–43). As with most phenomena that can be associated with refugees, we can at best posit that Hezekiah (or his administrator) around 714 BCE felt that such measures might check Assyria's expansion. Nonetheless, in 712 Sargon moved to reverse Hezekiah's gains. Sargon's actions included Assyrian sieges of Ashdod and Ekron, and restoration of Philistia to the Assyrian fold, as well as the siege of some Judean towns in the western Shephelah, such as Azekah.⁷³

4. Conclusion

Although formal state-level solutions to crisis have received extensive focus among archaeological studies, the less formal household responses to crisis, which are reflected in the resettlement and subsistence strategies of refugees, are no less important to the study of Ancient Near Eastern society. Refugee phenomena, however, pose many more challenges to their investigation than do state-level crisis-management solutions. Nonetheless, the evidence available reveals the potential for identifying refugee popula-

⁷³ Cf. COS 2:304.

tions in the Ancient Near East by means of archaeological data. As in the case of Iron Age Judah, radical urbanization of major centers, material culture, linguistic evidence, public works projects, settlement growth, and territorial expansion are all potential indicators of the influx of refugees into a given territory. A number of ways in which refugee populations impacted their host communities and adapted to their new environs are suggested by these lines of evidence. While direct connections between the archaeological phenomena stemming from efforts to address the risks faced by refugees are difficult to prove unequivocally, the historical context provided for the expansion of empires such as Assyria make the association of refugee flight every bit as likely an explanation as other more frequently accepted explanations, such as settlement abandonment and nucleation of surrounding villages into large urban centers which are often noted during periods of warfare and crisis.

Bibliography

- AVIGAD, N., The Expedition to the Judean Desert, 1960: expedition A, IEJ 11 (1961) 6–10
- , The Expedition to the Judean Desert, 1960: expedition a–Nahal David, IEJ 12 (1962) 169–183
- , Judean Desert Caves: the Naḥal David caves, NEAEHL 3 (1993) 832f
- AVIGAD, N./BARKAY, G., The *lmlk* and Related Seal Impressions, in: H. GEVA (ed.), Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem Conducted by Nahman Avigad, 1969–1982 1: Architecture and Stratigraphy: areas A, W and X-2 final report, Jerusalem 2000, 243–266
- AVIGAD, N./GEVA, H., Area A – Stratigraphy and Architecture: Iron Age II Strata 9–7, in: H. GEVA (ed.), Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem Conducted by Nahman Avigad, 1969–1982 1: Architecture and Stratigraphy: areas A W and X-2 final report, Jerusalem 2000, 44–82
- BAHAT, D./RUBINSTEIN, H., The Illustrated Atlas of Jerusalem, Jerusalem 1996
- BECKMAN, G., Hittite Diplomatic Texts 7 (SBLWAW 10), Atlanta 1996
- BENOIT, P./MILIK, J.T./DE VAUX, R. (eds.), Les grottes de Murabba'ât (DJD 2), Oxford 1961
- BRODY, A.J., New Perspectives on Levantine Mortuary Ritual: a cognitive interpretive approach to the archaeology of death, in: T.E. LEVY (ed.), Historical Biblical Archaeology and the Future: the new pragmatism, London 2010, 123–141
- BROSHI, M., The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh, IEJ 24 (1974) 21–26
- BRYCE, T.R., The Kingdom of the Hittites, Oxford 1998
- BUCCELLATI, G., 'Apirū and Munnabtūtu: the stateless of the first cosmopolitan age, JNES 36 (1977) 145–147
- BURKE, A.A., The Archaeology of Refugees in Iron Age Judah and Its Environs, in: B.E. KELLE/F.R. AMES (eds.), Interpreting Exile: interdisciplinary studies of displacement and deportation in biblical and modern contexts, Atlanta forthc.

- CERNEA, M.M./MCDOWELL, C., Reconstructing Resettlers' and Refugees' Livelihoods, in: M.M. CERNEA/C. MCDOWELL (eds.), *Risks and Reconstruction: experiences of resettlers and refugees*, Washington 2000, 1–8
- COLE, D.P., How Water Tunnels Worked, *BAR* 6 (1980) 8–29
- CROSS, F.M. Jr., Buqei'a, el-, *NEAEHL* 1 (1993) 267–269
- DE GROOT, A./GEVA, H./YEZERSKI, I., Iron Age II Pottery, in: H. GEVA (ed.), *Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem Conducted by Nahman Avigad, 1969–1982 2: The Finds from Areas A, W and X-2 Final Report*, Jerusalem 2003, 1–49
- FINKELSTEIN, I., The Archaeology of the Days of Manasseh, in: M.D. COOGAN/J.C. EXUM/L.E. STAGER (eds.), *Scripture and Other Artifacts: essays on the Bible and archaeology in honor of Philip J. King*, Louisville 1994, 169–187
- , The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC, *RB* 115/4 (2008) 499–515
- GEVA, H., Western Jerusalem at the End of the First Temple Period in Light of the Excavations in the Jewish Quarter, in: A.G. VAUGHN/A.E. KILLEBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: the first temple period*, Atlanta 2003, 183–208
- GILMOUR, G., Foreign Burials in Late Bronze Age Palestine, *Near Eastern Archaeology* 65 (2002) 112–119
- GONEN, R., *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan (ASOR Dissertation Series 7)*, Winona Lake 1992
- HALPERN, B., Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: kingship and the rise of individual moral liability, in: B. HALPERN/D.W. HOBSON, *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield 1991, 11–107
- HARRELL-BOND, B.E./VOUTIRA, E., Anthropology and the Study of Refugees, *Anthropology Today* 8 (1992) 6–10
- HEIMPEL, W., *Letters to the King of Mari: a new translation, with historical introduction, notes, and commentary (Mesopotamian Civilizations 12)*, Winona Lake 2003
- KNAUF, E.A., Bethel: the Israelite impact on Judean language and literature, in: O. LIPSCHITS/M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 291–349
- LEBLANC, S.A., Warfare and the Development of Social Complexity, in: E. ARKUSH/M.W. ALLEN (eds.), *The Archaeology of Warfare: prehistories of raiding and conquest*, Gainesville 2006, 437–468
- LEMICHE, N.P., Habiru, Hapiru, *ABD* 3 (1992) 6–10
- MAZAR, A., *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 BCE (ABRL 2)*, New York 1990
- MORAN, W.L., *The Amarna Letters*, Baltimore 1992
- NA'AMAN, N., When and How Did Jerusalem Become a Great City?: the rise of Jerusalem as Judah's premier city in the eighth-seventh centuries B.C.E., *BASOR* 347 (2007) 21–56
- , The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE: a rejoinder, *RB* 116 (2009) 321–335
- ODED, B., *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979
- OLIVER-SMITH, A., Anthropological Research on Hazards and Disasters, *Annual Review of Anthropology* 25 (1996) 303–328
- PRITCHARD, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969

- RENDSBURG, G.A./SCHNIEDEWIND, W.M., The Siloam Tunnel Inscription: historical and linguistic perspectives, *IEJ* 60 (2010) 188–203
- RENFREW, C., *Approaches to Social Archaeology*, Edinburgh 1984
- SASSON, J.M., Instances of Mobility among Mari Artisans, *BASOR* 190 (1968) 46–54
- SCHLOEN, J.D., The House of the Father as Fact and Symbol: patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East (*Studies in the Archaeology and History of the Levant* 2), Winona Lake 2001
- SEGER, J.D./LANCE, H.D., Gezer V: the field 1 caves (*Annual of the Nelson Glueck School of Biblical Archaeology* 5), Jerusalem 1988
- SHILOH, Y., Underground Water Systems in the Land of Israel in the Iron Age, in: A. KEMPINSKI/R. REICH (eds.), *The Architecture of Ancient Israel: from the Prehistoric to the Persian periods*, Jerusalem 1992, 275–293
- STAGER, L.E., Ashkelon, *NEAEHL* 1 (1993) 103–112
- STERN, E., Judean Desert Caves: the Wadi Murabba'at caves, in: IDEM (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 3, Jerusalem 1993, 833–835.
- STONE, E.C., *Nippur Neighborhoods* (SAOC 44), Chicago 1987
- UNITED NATIONS CONFERENCE OF PLENIPOTENTIARIES ON THE STATUS OF REFUGEES AND STATELESS PERSONS (ed.), *United Nations Conference of Plenipotentiaries on the Status of Refugees and Stateless Persons, Held at Geneva, Switzerland, from 2-25 July 1951: final act and convention relating to the status of refugees* (United Nations publications 1951, IV 4), Genf 1951
- USSISHKIN, D., *The Village of Silwan: the necropolis from the period of the Judean kingdom*, Jerusalem 1993
- VAUGHN, A.G., *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah* (SBLABS 4), Atlanta 1999
- VENEY, C.R., *Forced Migration in Eastern Africa: democratization, structural adjustment, and refugees*, New York 2007
- YASUR-LANDAU, A., Under the Shadow of the Four-Room House: Biblical archaeology meets household archaeology in Israel, in: T.E. LEVY (ed.), *Historical Biblical Archaeology and the Future: the new pragmatism*, London 2010, 142–155
- ZAITSCHEK, D.V., The Expedition to the Judean Desert, 1960: remains of plants from the cave of the pool, *IEJ* 12 (1962) 184f

Survival and Reconstruction of Judah in the Time of Manasseh

GUNNAR LEHMANN

1. Introduction

King Manasseh of Judah ruled for an exceptional long time of 55 years. No other king of Israel or Judah reigned for such a long period and this remarkable continuity suggests that this king was at least for some time a successful monarch establishing stability in his kingdom. Manasseh's rule followed troubled times under his predecessor, Hezekiah, in which the land had suffered severely. Recent archaeological research suggested that Manasseh saved and reconstructed Judah after the devastating campaign of Sennacherib in 701/700 BCE.¹ This paper reviews the archaeological evidence for this hypothesis and comes to the result that Manasseh reconstructed the devastated land with limited decentralization and cooperation with local kinship groups in the Judean highlands. In addition, the capital Jerusalem as well as the periphery of the Judean Desert and the Negev were rebuilt with an emphasis on royal investments. The capital and periphery were apparently under direct royal control, while kinship groups maintained a significant political and economic role in the Judean highlands.

2. Chronology

The chronology of the time of Hezekiah and Manasseh remains unsettled. The historical problems are mainly related to Hezekiah's accession to the throne. 2 Kgs 18:9f states that Samaria was destroyed in the 6th year of Hezekiah. Since the destruction took place 722/721 BCE Hezekiah's accession would have been in 727/726 BCE. This is contradicted by 2 Kgs 18:13 stating that Sennacherib's disastrous campaign, dated by extra-bibli-

¹ Cf. FINKELSTEIN, *Archaeology*; KNAUF, *Days*; THAREANI-SUSSELY, *Archaeology*.

cal sources to 701 BCE,² happened in the 14th year of the king. This would date his accession to 716/715 BCE. The end of Hezekiah's rule is reconstructed in a combination of the mentioning of pharaoh Tirhakah in 2 Kgs 19:9 and the 29 years of his rule (2 Kgs 18:2; 2 Chr 29:1). Although a number of solutions have been proposed, the chronological problems are not resolved.³

There are also chronological problems with the archaeological record. The destructions found in Lachish stratum III were initially assigned to the campaign of Nebuchadnezzar.⁴ Later, the material culture of Lachish stratum III was connected with the time of Hezekiah.⁵ The destruction of Lachish stratum III by Sennacherib in 701 BCE provides today one of the most comprehensive and precisely dated ceramic assemblages for southern Israel in the late 8th century BCE.

It is difficult to identify any archaeological evidence for the time of king Manasseh. No destruction levels can be dated to the time of his rule and there are almost no archaeological finds that can be firmly connected with this king. Archaeologically, his 55 years of rule left so far no outstanding mark.

Thus, Manasseh's reign remains archaeologically and historically somewhat elusive. This important king, who may have saved Judah from total disintegration after Sennacherib's campaign, received only very little (and negative) attention in the Bible and is mentioned only a few times in Assyrian texts.

It is particularly difficult to date archaeological levels of the first half of the 7th century BCE with pottery. The pottery styles typical of the Lachish stratum III and in use during the second half of the 8th century BCE, changed gradually over time, until, by the end of the 7th and the first half of the 6th century BCE, a new assemblage of ceramic styles had developed. This later assemblage is characteristic for destruction levels connected with the Babylonian conquest of the Levant by Nebuchadnezzar's in the early 6th century BCE.

Ceramics of the time of Hezekiah (e.g. Lachish stratum III) were most probably identical as well with pottery styles in use during most of the time of Manasseh. Pottery is, thus, unable to provide us with a precise chronological resolution that would allow, for example, distinguishing sites of the time of Hezekiah from those contemporary with Manasseh. As a result, Manasseh remains an almost invisible king although he ruled for

² Cf. COGAN, Sennacherib's Siege.

³ Cf. KNAUF, Days; VAUGHN, Theology, 7–14.

⁴ Cf. TATUM, Text, 359–365.

⁵ Cf. AHARONI/AHARONI, Stratification; TATUM, Text; USSISHKIN, Destruction; VAUGHN, Theology, 82–85.

more than half a century. It is, thus, difficult to establish archaeologically or historically what Manasseh's achievements were.

3. Before the Disaster

The archaeological and the historical sources available indicate that the kingdom of Judah witnessed a period of unprecedented economic growth and development during the 8th century BCE.⁶ The development includes also the establishment of a powerful state in the kingdom of Judah, probably the first fully developed state in history of the kingdom.⁷ While there appear to be a number of efficient Judean kings during the 8th century BCE such as Azariah (Uzziah), Jotham or Ahaz, this rise of Judah is especially connected with the reign of Hezekiah.

Archaeological excavations and surveys indicate that the Judean population was growing.⁸ There was an increasing number of settlements in Judah and its periphery in the Shephelah. Jerusalem, too, grew.⁹ The city may have absorbed refugees from the collapsed kingdom of Israel, but the growing population came probably also from the tribal villages in the Judean mountains that became relatively overpopulated. Jerusalem remained the only real city of the kingdom with all other larger towns being modest tribal towns or administrative centers of the crown.¹⁰

Most notably, there are signs for a more efficient establishment of the monarchy in Judah in the face of the traditional rural kinship groups and clans. Hezekiah's move to strengthen his central government against tribal clan interests apparently involved dismantling symbols of clan identity such as kinship sanctuaries. Later, this political plot was interpreted mainly as a cult reform.¹¹

Another indication of a well functioning government is the establishment of well-planned, fortified administrative and military centers some of which were furnished with water supply systems. The main center next to Jerusalem was Lachish. Among the smaller centers are sites such as Beit Mirsim or Tell Sheba. This government initiative created completely new kinds of settlements side by side with the traditional tribal settlement pat-

⁶ Cf. GRABBE, Introduction; IDEM, Bird.

⁷ Cf. NIEMANN, Herrschaft; IDEM, Shadow.

⁸ Cf. DAGAN, Settlement; despite all its inherent problems also important: OFER, Highland.

⁹ Cf. BROSHI, Population; IDEM, Expansion; NA'AMAN, Jerusalem; REICH/SHUKRON, Development. See also the article by Aaron A. Burke in this volume.

¹⁰ Cf. KNAUF, Hezekiah; NIEMANN, Herrschaft; USSISHKIN, Water.

¹¹ Cf. also HALPERN, Jerusalem.

tern. The population of the administrative settlements lived only loosely attached to their traditional kinship groups and developed new forms of inner social organization, strongly dependent of the state. The people of the administrative settlements were now, more than anything else, the king's men.

The royal administration of Judah had an explicit need for writing with an increasing number of ostraca, inscribed seals and seal impressions surviving. The state made, for the first time, an earnest attempt to regularize the measures and weight standards of the kingdom. Inscribed weights are a typical artifact found in levels of late 8th century BCE sites in Judah. The so-called *lmlk*-seals account for royal sealed storage facilities in public architectural projects such as fortresses and administrative centers. Whether Hezekiah built the Siloam Tunnel or not, the Chronicler's (2 Chr 32:30a) recorded the construction of water installations under his rule.¹² Finally, there is also Biblical evidence for an expansion of the kingdom into the Negev and west, against Ashdod under Azariah (Uzziah), reporting conflicts with the Philistines that ended successful for Judah.

A new Judean state had crystallized that dared to confront the Assyrian world power. It was probably with the promised backing of Egypt that Hezekiah began his resistance. In 705 BCE, when the Assyrian king Sargon II died, troubles arose in the empire, challenging the rule of Sargon's son, the new king, Sennacherib. In Judah were hopes that this would end the Assyrian domination in the southern Levant. An energetic king like Hezekiah had to react to the emerging power vacuum.

4. The Disaster

Whatever precise steps Hezekiah had taken, the Assyrians clearly considered him an enemy. In 701, almost four years after Sennacherib ascended the throne, the Assyrians marched to the southern Levant. Before, Sennacherib had successfully solved urgent problems in Mesopotamia and the eastern regions of the empire and turned now to the southwestern part of his kingdom.¹³ Judah was just one of the problems that concerned the Assyrians in the southern Levant. Their main objective was Egypt, the only other remaining empire comparable with Assyria. Operating at the periphery of their empire was difficult for the Assyrians. It took them weeks to march from their center to the Egyptian border and coalitions at the peri-

¹² Cf. VAUGHN, *Theology*, 17f.

¹³ Cf. GALLAGHER, *Sennacherib's Campaign*; GONÇALVES, *L'expédition*; GRABBE, *Bird*.

peries were a deadly threat for them. The contacts of Merodach-Baladan (Marduk-apla-iddina II), the Babylonian adversary of Assyria, with Hezekiah (2 Kgs 20:12; Isa 39:1) were an attempt to coordinate resistance at the peripheries of the Assyrian empire.

Egyptian support must have been essential in Hezekiah's plans. Although we do not know which Pharaoh supported Hezekiah, Egypt is repeatedly mentioned in Assyrian and Biblical sources in connection with Sennacherib's campaign.¹⁴ After their successful campaign, the Assyrians ridiculed the Egyptian-Judean coalition:

On whom are you depending, that you rebel against me? Look now, you are depending on Egypt, that splintered reed of a staff, which pierces a man's hand and wounds him if he leans on it! Such is Pharaoh king of Egypt to all who depend on him. (2 Kgs 18:20f)

After successful operations in Phoenicia and against Sidqia, the king of Ashkelon, Sennacherib, turned against Judah. In his inscriptions he gave an account of the events that followed.

As to Hezekiah, the Judahite, he did not submit to my yoke, I laid siege to 46 of his strong cities, walled forts and to the countless small villages in their vicinity (...) Himself (Hezekiah) I made a prisoner in Jerusalem, his royal residence, like a bird in a cage. (...) His towns which I had plundered, I took away from his country and gave them (over) to Mitinti, king of Ashdod, Padi, king of Ekron, and Sillibel, king of Gaza. Thus I reduced his country (...) ¹⁵

The Biblical record confirms this outcome:

In the 14th year of King Hezekiah's reign, Sennacherib king of Assyria attacked all the fortified cities of Judah and captured them. (2 Kgs 18:13)¹⁶

An Egyptian contingent that came to the support of Judah was defeated near Eltekeh.¹⁷

Hezekiah's policy and his open opposition against Assyria had led to the destruction and devastation of large parts of Judean kingdom. The Shephelah was hit hardest, but there are also archaeological indications for Assyrian operations in the Judean Mountains (see below for the evidence). The Shephelah had provided Judah with some of its best agricultural areas and probably most of the population of the kingdom lived here. All this was lost when Sennacherib redistributed the Shephelah among the Philistines of Ashdod, Ekron and Gaza. A large number of settlements and fortresses were destroyed and many lives were lost. Judah might have been at the brink of collapse.

¹⁴ Cf. BECKERATH, *Ägypten*; NA'AMAN, *Israel*, 188.

¹⁵ PRITCHARD, *Texts*, 288.

¹⁶ Cf. EVANS, *Invasion*.

¹⁷ Cf. FRAHM, *Einleitung*, 11; PRITCHARD, *Texts*, 287.

The archaeological record reflects this disaster well. There is ample evidence for the destruction of Lachish including an Assyrian siege ramp. All the known administrative centers and fortresses were devastated and many villages burnt down. Among the destroyed sites are Beth-Shemesh, Timnah (Tell Batash), Tel 'Eton, Tell Beit Mirsim, Beersheba (City), and Tel Sheba (Tel Beersheba).

Despite this unambiguous disaster, the Bible questions Sennacherib's success, claiming that the king had to withdraw before fully achieving a victory over Hezekiah (2 Kgs 19:35f). This was a wishful reinterpretation in later times. Although Jerusalem remained unconquered, Sennacherib's campaign was a full success.

There is no evidence for any significant Egyptian political role in Palestine immediately after 701. In contrast, Assyria's rule over the country appears to be unchallenged. The local rulers were loyal to Assyria and there were no additional campaigns.¹⁸

It is very unlikely that Sennacherib suffered any defeat, since he set out for a major attack on Babylon the following year. At Khirbet Rabud and Beth-Zur there are signs of destruction at the end of the 8th century. Thus, Sennacherib's troops did not only operate in the Shephelah, but also near Jerusalem at Khirbet Rabud and Beth-Zur (see below). Manasseh, who soon after Sennacherib's campaign replaced his father, appears in the available sources as a loyal vassal of Assyria. There was no immediate Judean reconstruction in the Shephelah, but a territorial reorganization to the disadvantage of Judah.

5. After the Disaster

A number of scholars have produced an intriguing reconstruction of the "days of Manasseh" portraying the king as an able ruler, who managed to save Judah and to ensure its survival.¹⁹ The problem is that this crisis management is archaeologically almost impossible to identify. The assumed activities of Manasseh who ruled for 55 years providing allegedly stability and continuity for more than half a century remain elusive.

5.1. Settlement Patterns

As outlined above, the pottery styles in use during Manasseh's time were – at least in the early 7th century BCE – identical with that during the time of his father and predecessor Hezekiah. In other words, ceramics immediately

¹⁸ Cf. KNAUF, Days.

¹⁹ Cf. FINKELSTEIN, Archaeology; GRABBE, Introduction; KNAUF, Days.

after Sennacherib's campaign was identical with that of destruction levels like Lachish stratum III. We do not know when the ceramic styles changed, but the "Lachish stratum III" pottery may have survived the destruction of Lachish stratum III by some decades. Since settlements are dated with pottery, it is, thus, almost impossible to distinguish the settlement pattern in the time of Manasseh from that of Hezekiah. There are three possible scenarios for sites with ceramic assemblages identical with that of Lachish stratum III:

1. the site existed only in the 8th century BCE,
2. the site existed in the 8th and early 7th century,
3. the site existed only in the early 7th century.

This lack of sufficient archaeological data hampers any attempt to estimate the extent of the Judean settlement during the first half of the 7th century BCE. One way to approach the problem is assuming that sites that were occupied in Iron Age IIB (8th and early 7th century BCE) and Iron IIC (late 7th and early 6th century BCE) existed also in the time of Manasseh. Destructures and reoccupations in the early 7th century BCE in the Shephelah and Judah have been extensively discussed.²⁰ In those cases, where there is evidence of settlement immediately after the campaign of Sennacherib, these reoccupations were more modest and smaller than the structures of the earlier 8th century levels (see below).

At excavated sites in the Shephelah, there is little evidence for reoccupation during the early 7th century BCE: the reservoir at Beth-Shemesh, some settlement activities at Tel 'Eton, the "West Tower" at Tell Beit Mirsim and settlement remains at Tel Halif stratum VIA.²¹

Archaeological surveys in the Shephelah, most importantly the studies by Yehuda Dagan, point to a significant shrinking of the settlement pattern.²² Dagan recorded 195 sites that are larger than 0.7ha and date to Iron Age IIB. Of these only 57 sites continue into Iron Age IIC. In addition, just five sites, larger than 0.7ha, were new foundations during Iron IIC and were not previously occupied in Iron Age IIB. Thus, there are very few new foundations in the late 7th century BCE and almost all the sites continued from Iron Age IIB. The reduced scale of settlement indicates a shrinking and deterioration of the Iron Age IIB settlements. It is difficult to

²⁰ Cf. BLAKELY/HARDIN, Judah; FAUST, Settlement; FINKELSTEIN, Archaeology; FINKELSTEIN/NA'AMAN, Shephelah; GRABBE, Bird; VAUGHN, Theology. Note that Blakely/Hardin date the evidence differently, but present important evidence for this discussion. For a reinterpretation of this evidence see the discussion by FINKELSTEIN/NA'AMAN, Shephelah.

²¹ For a recent summary of the evidence cf. FAUST, Settlement.

²² Cf. DAGAN, Settlement.

determine exactly how many sites were inhabited in the first half of the 7th century, the time of Manasseh, but it is most probable that the campaign of Sennacherib caused most of the abandonment in the Shephelah. If this is the case, the settlement density during the rule of Manasseh was quite low. In addition, most of the Shephelah was apparently now under the control of Mitinti, king of Ashdod, Padi, king of Ekron, and Sillibel, king of Gaza. Sites remaining in Judean hands were probably confined to the eastern margins of the Shephelah such as Beth-Shemesh, Tel 'Eton and Tell Beit Mirsim.²³

There is almost no evidence for any destruction caused by Sennacherib in Judah.²⁴ The only possible destruction levels were noted at Khirbet Rabud²⁵ and Beth-Zur.²⁶ Although the evidence at Khirbet Rabud is not entirely clear, both sites were reoccupied in the 7th century and may have been resettled immediately after the destructions in the time of Manasseh.²⁷ Archaeological surveys in Judah complement the excavated settlement data.²⁸ According to Avi Ofer, the settlement was shrinking here, too. His results, however, have been questioned mainly because of his controversial methodology and lacking coverage of the study region.²⁹ Ofer noted a particular decrease of settlement in southern Judah. Ofer's results were challenged by Israel Finkelstein,³⁰ who pointed out that there are several indications for settlement growth and expansion during the 7th century BCE. Settlements in the area around Jerusalem such as Tell en-Nasbeh, Gibeon and Ramat Rahel reached their peak occupation in the 7th century BCE. In addition, forts were built around Jerusalem, one was excavated at Tell el-Ful,³¹ another one on French Hill in Jerusalem.³² In addition to the forts, a network of farmhouses was built in the Jerusalem area.³³ Jerusalem

²³ Cf. FINKELSTEIN/NA'AMAN, Shephelah.

²⁴ Cf. FAUST, Settlement.

²⁵ Cf. KOCHAVI, Khirbet Rabud, 16.18; IDEM, Rabud, 401.

²⁶ Cf. SELLERS et al., Excavation, 8. Note that Sellers assigns this destruction wrongly to Nebuchadnezzar.

²⁷ Cf. FINKELSTEIN, Archaeology, 174; VAUGHN, Theology, 40–43.

²⁸ Cf. KOCHAVI, Land; OFER, Highland.

²⁹ Cf. FINKELSTEIN, Archaeology, 175; HERZOG/SINGER-AVITZ, Centre, 220; VAUGHN, Theology, 32–34.

³⁰ Cf. FINKELSTEIN, Archaeology, 174f.

³¹ Cf. FAUST, Settlement; GEVA, Tell el-Ful.

³² Cf. ALBRIGHT, Excavation; BARKAY, Jerusalem; BARKAY/FANTALKIN/TAL, Fortress; LAPP, Campaign; SINCLAIR, Study.

³³ Cf. AMIT, Farmsteads; FEIG, Hinterland; IDEM, Excavations; IDEM, Discoveries; IDEM, Surroundings; MEITLIS, Settlement.

itself was apparently still growing in the 7th century BCE.³⁴ Manasseh invested in the city and there is biblical evidence for his construction of an “outer wall” (2 Chr 33:14).³⁵

In a detailed critique of the settlement development in Judah during the century BCE, Avi Faust concluded that there was a settlement peak in most parts of the kingdom.³⁶ The 7th century settlement was, in his view, at least as developed as that of the 8th century. Faust is in particular skeptical of the available survey data and analyzed mainly excavated sites. Since Faust, too, is unable to distinguish with certainty an early 7th century BCE settlement, he can argue only for a settlement peak during the late 7th and early 6th century BCE. Faust emphasizes that the available evidence indicates only very little destruction in the Judean mountains, i.e. the heartland of the Judean monarchy around Jerusalem.

While the Judean Mountains were the center of Judean settlement under Manasseh, there was significant settlement activity in the Judean Desert and the northeastern Negev during the 7th century BCE. Finkelstein provides a list of the relevant sites:³⁷ En-Gedi (Tel Goren),³⁸ the Buqei’ah sites,³⁹ a farmhouse at Vered Jericho,⁴⁰ sites along the western coast of the Dead Sea,⁴¹ and Horvat Shilha (east of Ramallah).⁴² Thus, the Judean Desert, mostly uninhabited until the late 8th century BCE, became increasingly settled in the 7th century BCE.⁴³ With our current knowledge of late Iron Age ceramics, it is difficult to determine whether this settlement started already in the time of Manasseh.

The northeastern Negev was already settled during the 8th century BCE.⁴⁴ Prosperity and settlement expansion started probably with the Judean kings Uzziah and Ahaz (biblical evidence). The more important and larger settlements appear to be administrative settlements and military posts established by the Judean government, among them Tel Sheba (Tel Beersheba), Beersheba City or Arad. The largest site in the area was Beer-

³⁴ Cf. BROSHI, Population; IDEM, Expansion; FAUST, Settlement, 177; NA’AMAN, Jerusalem; REICH/SHUKRON, Development.

³⁵ For an archaeological identification of this wall cf. BAHAT, Wall; for a recent summary of the discussion cf. HIMBAZA, Mur; cf. also TATUM, Text, 386f; TATUM, Jerusalem, 305.

³⁶ Cf. FAUST, Settlement.

³⁷ Cf. FINKELSTEIN, Archaeology, 175f.

³⁸ Cf. MAZAR/DOTHAN/DUNAYEVSKY, En-Gedi, 17–38.

³⁹ Cf. STAGER, Farming.

⁴⁰ Cf. EITAN, Yeriho.

⁴¹ Cf. BAR-ADON, Excavations.

⁴² Cf. MAZAR/AMIT/ILAN, Road.

⁴³ Cf. FAUST, Settlement; NIEMANN, Herrschaft, 161f.

⁴⁴ See THAREANI-SUSSELY, Archaeology, 69 for a summary.

sheba City⁴⁵ with a size of at least 7ha.⁴⁶ Most of the sites around Beersheba were destroyed, including Beersheba itself. This was probably the result of Sennacherib's campaign in 701 BCE.⁴⁷ In the 7th century BCE, the northeastern Negev was resettled and even more fortresses and settlements were established than in the 8th century.⁴⁸

Again, it is impossible to date any of this building activity with certainty to king Manasseh. Yifat Thareani can only assume that the reconstruction of sites destroyed by Sennacherib took place during the days of Manasseh.⁴⁹ However, at a few sites there is apparently some evidence for reoccupation in the time of Manasseh. One of the sites is stratum VIA at Tel Halif, where a destruction was noted in the previous stratum VIB. In both strata, pottery comparable with the Lachish stratum III was found. While stratum VIB represents a well constructed fortified site that was destroyed, stratum VIA is a "sparse and transient" re-occupation with no full reconstruction of the fortifications.⁵⁰ Similarly, Tel Sheba (Tel Beersheba) was rebuilt after the destruction of stratum II in a very limited and poor level labeled stratum I.⁵¹

More evidence was recorded at Tell Beit Mirsim. Finkelstein observed that the "West Tower" was built over the fortifications of stratum A, which was probably destroyed by Sennacherib. No late 7th-early 6th century pottery was found at the tower.⁵² This building and a few walls in the southeast part of the site were restored or constructed with stones taken from the casemate wall of stratum A.⁵³ The "West Tower" was probably a fortification tower at a western border site of Judah in the time of Manasseh. The settlement of Beit Mirsim stratum A was completely destroyed and only the "West Tower" and a few houses replaced the 8th century administrative center. The "West Tower" resembles large Four-Room structures that have been identified as administrative buildings and tower fortifications.⁵⁴

Finkelstein noted that William F. Albright excavated mainly the foundations or the basement of the "West Tower" at Beit Mirsim. Another building resembles the "West Tower" in almost all its details, is the "Base-

⁴⁵ "Compound C" excavations, not to be confused with Aharoni's excavations at Tel Sheba/Tel Beersheba.

⁴⁶ Cf. FABIAN/GIL'AD, Be'er Sheva; FABIAN/GIL'AD, Compound C.

⁴⁷ Cf. AHARONI, Beer-Sheba, 5f; SINGER-AVITZ, Beersheba, 111.

⁴⁸ Cf. FINKELSTEIN, *Archaeology*, 176; HERZOG, *Fortress*; THAREANI-SUSSELY, *Archaeology*.

⁴⁹ Cf. THAREANI-SUSSELY, *Archaeology*, 75.

⁵⁰ Cf. FINKELSTEIN/NA'AMAN, *Shephelah*, 64; TATUM, *Text*, 410-412.

⁵¹ Cf. AHARONI, *Beer-Sheba*, 6f.10; TATUM, *Text*, 401.

⁵² Cf. FINKELSTEIN/NA'AMAN, *Shephelah*, 63.

⁵³ Cf. FINKELSTEIN/NA'AMAN, *Shephelah*, 63.

⁵⁴ Cf. LEHMANN/KILLEBREW, *Palace*; SHARON/ZARZECKI-PELEG, *Structures*.

ment Building”, or Building 32, excavated by Yohanan Aharoni at Tel Sheba (Tel Beersheba). Building 32 was assigned to stratum II and stands out in many respects from the rest of the surrounding architecture. Unfortunately, this important building is not yet fully published. The building is located on the highest point of the tell, it has a different axis than the surrounding buildings with a strict east-west orientation, and 4m deep foundations. The depths of the building helped preserving cellar rooms in the basement, where charred beams and signs of intensive burning were recorded.⁵⁵ The remarkable building was interpreted as the local sanctuary of Tel Sheba.⁵⁶

Given the similarity of the Building 32 at Tell Sheba with the “West Tower” at Beit Mirsim it seems more probable to interpret this building as an administrative structure, probably a fortified tower. The extraordinary deep foundations provide further support for an interpretation as a tower. The “West Tower” at Beit Mirsim, Building 32 was assigned to stratum II, which was destroyed by Sennacherib. However, the building might have been constructed at a later phase of stratum II, cutting into the previous plan of the settlement with its deep foundations and strict east-west orientation. Another possibility is that Building 32 was constructed after the destruction of stratum II, like the “West Tower” in Beit Mirsim. In this case, Building 32 would have been a single building above the destructions of Sennacherib, very much like the “West Tower” in Beit Mirsim.

5.2. Small Finds

Seals with inscriptions, especially the *lmlk*-seals, inscribed weights and the so-called pillar figurines are often considered typical objects of late 8th century BCE Judah. Mapping these finds was used to define the borders of the kingdom.⁵⁷ These small finds that appear so typical for late Iron Age Judah shed some light on the activities of Manasseh.

The most recent comprehensive study of the *lmlk*-seals was accomplished by Andrew G. Vaughn.⁵⁸ In 1984, Amihai Mazar suggested, based on his excavations at Horvat Shilha, that *lmlk*-seals were also used during the 7th century BCE.⁵⁹ Vaughn refuted the idea that *lmlk*-stamps were used after Hezekiah. Discussing the evidence available to him, he concludes that Horvat Shilha is the “only site where a convincing case can be made for

⁵⁵ Cf. AHARONI, Excavations.

⁵⁶ Cf. HERZOG/RAINEY/MOSHKOVITS, Stratigraphy.

⁵⁷ For a critique cf. KLETTER, Pillar-Figurines, 43–48.

⁵⁸ Cf. VAUGHN, Theology.

⁵⁹ Cf. MAZAR/AMIT/ILAN, Road, 250 n. 46.

the limited, continued use of a *lmlk* jar”.⁶⁰ As there is no 8th century and only 7th pottery at Horvat Shilha, a reduced use of the *lmlk*-seals in the 7th century appears possible. It seems most probable that this reduced, but continuous use can be dated to the beginning of the 7th century BCE, shortly after the rule of Hezekiah.

Recently, Oded Lipschits et al. have re-opened the debate about *lmlk*-stamps in the 7th century BCE.⁶¹ They propose a new chronology for the *lmlk*-stamps and the so-called “private” Judahite stamp impressions. They further maintain that the *lmlk*-stamp system persisted and developed after Sennacherib’s 701 BCE campaign, reusing old jars from sites not destroyed in the onslaught and also producing new jars with new types of stamp impressions. They also suggest that the jars with the so-called private stamp impressions were limited in number and restricted in distribution (primarily to the Shephelah of Judah); they were manufactured for only a short time (from 704–701 BCE) as part of Judah’s preparations against the impending Assyrian campaign.⁶²

Lipschits et al. add a number of sites that were inhabited only during the 7th century BCE to the single Horvat Shilha, the only site Vaughn accepted.⁶³ The continuous production and use of *lmlk*-stamps after Hezekiah and throughout the 7th century is supported by the evidence for the continuing manufacture of jars at the same central workshop somewhere in the Shephelah, and stamping by the same method of marking the handles. This continuing production lead them to the conclusion that the administrative system lived on in the time of Manasseh.⁶⁴

Lipschits et al. are isolating stamp impression types that appear only in hill-country sites not destroyed in 701 BCE. They claim that if not even one exemplar of a given type was found in a clear 701 BCE destruction level, it could be postulated that this type was produced after the 701 campaign. They try to demonstrate that these types appeared only at sites that could be clearly dated to the 7th century BCE, suggesting that stamping of new types of *lmlk*-jar handles was carried on in the 7th century.

Lipschits’ project is hampered by the severe limitations of distinguishing between 8th and 7th century BCE loci and find contexts. Lipschits et al. concentrated on sites *not* destroyed by Sennacherib. These sites are located in the Judean highlands around Jerusalem. Such a sampling method produces specific results and the seals excavated at these sites may well date

⁶⁰ VAUGHN, *Theology*, 108; for the excavation report see MAZAR/AMIT/ILAN, *Road*, 250 n. 46.

⁶¹ Cf. LIPSCHITS/SERGI/KOCH, *Jar*.

⁶² Cf. LIPSCHITS/SERGI/KOCH, *Jar*, 3.

⁶³ Cf. LIPSCHITS/SERGI/KOCH, *Jar*, 8.

⁶⁴ Cf. LIPSCHITS/SERGI/KOCH, *Jar*, 10.

to the 8th century BCE. Lipschits et al. admit the possibility that seals found in 7th century levels may be in secondary use. In fact, Lipschits et al. may have isolated regional 8th century BCE *lmlk*-stamp groups from the Judean highland and not 7th century BCE types.

It seems, however, reasonable to assume with Lipschits that the sophisticated *lmlk* sealing system was not abandoned with the end of Sennacherib's campaign. The assumed 7th century BCE *lmlk*-seal types cluster around Jerusalem in the Judean highland and may indicate the smaller scale and the reduced range of Manasseh's administration.

Inscribed weights, or *Judean Inscribed Limestone* weights, were published exemplarily by Raz Kletter.⁶⁵ Although most of the weights were found in domestic contexts, the weights are part of an elaborated public system based on the 11.33gr *shekel*. The 11.33gr *shekel* appears to be the traditional highland unit, as opposed to units connected with Egypt and the Levantine coast. This traditional system became elaborated in Judah first during the late 8th century BCE. Small units and sub-units were produced with smoothed limestones and inscribed. It seems that the Judean state introduced and maintained this traditional weight in a new standardized form.

The majority of the weights can be dated to the 7th century BCE with 85 datable weights recorded for the 7th century, while only six were found in 8th century contexts. Since many of the 8th century contexts are destruction levels with their artifacts often still *in-situ*, these weights were surely not overlooked. The late 7th century and early 6th century weights, too, were found often in destruction levels. The weights are, thus, a phenomenon of the late Judean monarchy and belong mainly to the time after Manasseh. *Judean Inscribed Limestone* weights were doubtlessly in use in the time of Manasseh, but it is archaeologically impossible to connect the weights, or any specific information concerning the weights, with Manasseh.

The *Judean Pillar-Figurines* were, again, comprehensively published by Kletter.⁶⁶ The figurines are small clay representations of women standing on a pillar like lower body, holding their breasts. Their faces were produced by a mold or by pinching the clay where the face was supposed to be. These figurines were found clustering in Iron Age Judah. Although some of the figurines may occur earlier, as a "common, substantial phenomenon" they started with the 8th century BCE and went out of use sometime after 586 BCE.⁶⁷ A more precise date is often difficult to assign. Of 143 securely dated figurines, Kletter dated 53 generally to the 8th/7th, 70 to

⁶⁵ Cf. KLETTER, *Keystones*.

⁶⁶ Cf. KLETTER, *Pillar-Figurines*.

⁶⁷ KLETTER, *Pillar-Figurines*, 40f.

the 8th and 20 to the 7th century BCE.⁶⁸ How significant the drop of numbers in archaeological contexts of the 7th century is, remains uncertain. Again, one must emphasize that it is very difficult to distinguish archaeological evidence of the 8th and 7th from each other.

If the dates here are correct, the pillar figurines of the 7th century BCE were found confined to the Judean Mountains (Abu Ghosh, Jerusalem, Khirbet Anim, Ramat Rahel, Tell en-Nasbeh), the northeastern Negev (Aroer, 'Ira, Malhata, Masos) and the Shephelah (Lachish stratum II, Tell el-'Areini/Tel Erani). Especially their distribution in the Shephelah was significantly less wide than in the 8th century BCE.

The pillar figurines were not connected with public temples, but appear in domestic contexts. They, thus, may represent a more private expression of the Judean faith that was, nonetheless, interwoven with the official religious practice.⁶⁹ The distribution of the figurines reflect territorial aspects of this practice.

5.3. Edomites

During the 7th century BCE, items of Transjordan material culture appear increasingly in the Negev. These items, mostly ceramics, but also figurines and inscriptions, are interpreted as direct Edomite influence in the Negev.⁷⁰ The appearance of Edomite pottery styles in Negev sites during the 7th century is not necessarily evidence for Edomite immigration. In particular, the presence of Transjordanian ceramic styles cannot be reduced to hostile Edomite relations with Judah. Edomites apparently did not conquer Judean territory in the Negev during Manasseh's time.⁷¹ "Such reconstructions simply do not account for the complexity of the archaeological record [...] the social organization in these areas in late Iron II was essentially tribal and kin-based, partially range-tied and nomadic and partially land-tied and settled."⁷²

The different groups present in the northeastern Negev interacted on various levels such as trade or as mercenaries within the political framework of the Assyrian empire and their local vassal states, Judah and Edom. The development and maintenance of caravan routes leading from the Mediterranean coast through Judean territory in the Negev and further east into the Araba and Edomite territory was probably an important task that Ju-

⁶⁸ Cf. KLETTER, *Pillar-Figurines*, 41.

⁶⁹ Cf. KLETTER, *Archaeology*.

⁷⁰ Cf. BEIT-ARIEH, *Shrine*; IDEM, *Data*; IDEM, *Edomites*.

⁷¹ Cf. BIENKOWSKI/STEEN, *Tribes*; BIENKOWSKI, *Settlement*; THAREANI, *Spirit*; VAUGHN, *Theology*, 50.

⁷² BIENKOWSKI/STEEN, *Tribes*, 40.

dah fulfilled for the Assyrian economic interests. Such interactions and trade connections are also reflected by the presence of Phoenician material culture in the Negev during the 7th century BCE.⁷³

Judean interests in southern Palestine are also expressed by the royal marriage policy.⁷⁴ Hezekiah married his son Manasseh with Meshullemeth, the daughter of Haruz of Jotbah = Jotapata (2 Kgs 21:19). Amon's marriage with Jedidah, the daughter of Adaiah of Bozkath (2 Kgs 22:1; Jos 15:39), expressed explicit Judean political interests in the Shephelah during the 7th century BCE.

5.4. *The Imperial Context*

In the first decades of Manasseh's rule, Assyria firmly controlled Palestine. Whatever Manasseh's plans and programs were, one of the main factors the king had to take into consideration was the Assyrian empire and its political interests. Although there is still a lack of data of Assyrian administration in Palestine, there can be little doubt that Manasseh's kingdom was a "client state" of the Assyrian empire.⁷⁵ Among the main duties of client rulers was the payment of tribute. In the case of Manasseh there is also evidence for forced labor and support of Assyrian military campaigns. Assyrian texts mentioned him among the Syrian kings that helped constructing a new armory at Nineveh for Esarhaddon⁷⁶ and again in connection with Ashurbanipal's campaign against Egypt in 667 BCE.⁷⁷ Doubtless, these duties strained the Judean economy.

Assyrian material culture in the form of fortresses, inscriptions, ceramics and other finds appear mainly along the western coastal plain and in the inner valleys of the Jezreel plain and the Jordan valley. There is, however, a remarkable concentration of Assyrianizing pottery styles in the northern Negev in an area that is generally assumed to be Judean in the time of Manasseh. There was a debate as to when the earliest Assyrianizing ceramics occur in the Negev. Although it was suggested that the Assyrianizing pottery started only in the 7th century BCE,⁷⁸ I follow Lily Singer-Avitz' observation that this pottery occurred already in the late 8th century BCE.⁷⁹

⁷³ Cf. FINKELSTEIN, Horvat Qitmit; SINGER-AVITZ, Group.

⁷⁴ Cf. NIEMANN, Brides.

⁷⁵ Cf. POSTGATE, Land, 252–255.

⁷⁶ Cf. BORGER, Inschriften, Nin A V 40–VI 1.

⁷⁷ Cf. BORGER, Beiträge, Prism E 10,13–21; First Egyptian Campaign.

⁷⁸ Cf. NA'AMAN/THAREANI-SUSSELY, Appearance.

⁷⁹ Cf. SINGER-AVITZ, Pottery.

The so-called assyrianizing pottery in Edom and the Negev is always made of local clays and is no true Assyrian palace ware, but a local imitation. Individual objects occasionally show traces of Assyrian influence, but in many cases, the influence could be indirect, from elsewhere in the Levant. None of these examples implies an Assyrian presence in the Negev or in Edom for that matter, and they are more likely selective borrowings.⁸⁰ Assyrians and Assyrian elite lifestyles, thus, may have been a model for local elites and their privileged consumption such as wine drinking, using Assyrian style cups and bowls.

6. Conclusions

At Manasseh's time, Assyria was at the height of its power. The king Manasseh made the strategic decision to be loyal to this imperial power and there is no archaeological evidence for any military conflicts and destructions in the time of Manasseh's rule. There is also no evidence for any profits of Manasseh's loyalty. Since he most probably participated in the Assyrian campaigns against Egypt, he may have received part of the war booty. There is, however, so far no clear archaeological evidence for such a reward.

There is also no evidence that the Judean state control under Manasseh was able to re-establish itself in the lost areas of the Shephelah, although parts of the eastern Shephelah might have been under Judean control.⁸¹ Even if there was a settlement peak in Judah during the second half of the 7th century BCE, as Faust suggests, Manasseh's state was apparently confined to the Judean mountains and their immediate periphery. This reduced territory is archaeologically indicated by specific Judean artifacts such as 7th century BCE *lmlk*-stamps, inscribed limestone weights and pillar-figurines. The 7th century BCE royal administrative centers of Judah, Jerusalem, Ramat Rahel, Gibeon, and Mizpa, are all situated in this core area. They are also located in northern Judah and are not in the traditional tribal lands further south.

In the center of Manasseh's kingdom, in the Judean highlands, there is currently no archaeological evidence for public architecture built in the time of Manasseh. The report of the construction of the "outer wall" in Jerusalem is textual evidence that is so far not confirmed by archaeological data. All available evidence, as scant as it is, was found at the periphery of the kingdom. This evidence is archaeologically very difficult to identify

⁸⁰ Cf. BIENKOWSKI/STEEN, *Tribes*, 39.

⁸¹ Cf. FANTALKIN, *Destruction*.

with the activities of Manasseh during his long reign. In the Negev and in the Judean Desert new areas were agriculturally developed and new sites were founded. The sites, however, were smaller than the functional sites that Hezekiah and his predecessors had established. Manasseh apparently had to invest in previously unsettled, peripheral and arid areas of his kingdom. This underlines the reduced scale on which Manasseh operated in contrast to Hezekiah. Lost lands in the rich western Shephelah could not be compensated for by developing in the poor Negev and the Judean Desert.

Hezekiah may have especially invested in royal property. Significant assets of this royal property were apparently located in the Shephelah and beyond the traditional property of the Judean clans. Since large parts of the Shephelah were lost after 701 BCE, the monarchy was significantly weakened after Sennacherib's campaign. Did this weakened royal position lead Manasseh to make concessions to the Judean highland clans? The Biblical narrative reports the re-establishment of the *bamot* in his time (2 Chr 33:17), a tradition that cannot be completely invented.⁸² The discussion of cultic reforms under Hezekiah and their possible reversal under Manasseh would need more space than available in this context. Thus, this subject will be confined to a few remarks. The re-establishment of *bamot*⁸³ could represent royal tolerance for clan sanctuaries and other symbols of clan independence. In this case, Manasseh's policy would have strengthened the traditional local kinship groups of Judah in his attempt to secure Judah's survival. In that perspective, Hezekiah's attempt to strengthen the monarchy created tensions and conflict with the land clans.⁸⁴ If there is anything historical about the claim that the *bamot* were rebuilt under Manasseh, then Manasseh apparently relied to some extent on the support of the clans. The local oligarchies in the Judean highlands emerged apparently stronger from the crisis of the Hezekiah-crisis. Judean royal marriage policy during the 7th century BCE underlines the new political strategy under Manasseh. This policy carefully established coalitions with existing power networks in order to strengthen the weakened kingdom.

Parallel, Manasseh directly strengthened the monarchy and developed royal property. He built new royal estates, mostly in the periphery of the kingdom, in the Judean desert and the northern Negev.⁸⁵ The periphery and the capital Jerusalem were apparently the crown lands of the kingdom under Manasseh. In the Negev, Manasseh may have been interested to participate in the overland trade with Arabia. His fortified sites in the Negev

⁸² Cf. AHLSTRÖM, Administration, 76.

⁸³ Cf. AHLSTRÖM, Administration; BARRICK, King; BLOCH-SMITH, Assyrians; FRIED, Places.

⁸⁴ So also HALPERN, Jerusalem.

⁸⁵ Cf. GRABBE, Introduction; NIEMANN, Herrschaft, 127.161; TATUM, Text, 463.

appear to complement the Assyrian military investment west of the Negev. Thus, the king secured the south-eastern flank of the Assyrian empire.

With all his settlement activity, however, Manasseh was unable to compensate fully the losses of Hezekiah. Hezekiah's losses out-weighted qualitatively and quantitatively all the new settlements established by Manasseh. Judah survived under Manasseh, but did not fully recover from Sennacherib's campaign. According to the archaeological evidence, Manasseh's kingdom was, during the first half of the 7th century BCE, a modest small vassal state, firmly incorporated in the Assyrian imperial periphery.

Bibliography

- AHARONI, Y., Beer-Sheba I: excavations at Tel Beer-Sheba, 1969–1971 seasons (Publications of the Institute of Archaeology 2), Tel Aviv 1973
- , Excavations at Tel Beersheba: preliminary report of the fifth and sixth seasons, 1973–1974, *TA* 2 (1975) 146–168
- AHARONI, M./AHARONI, Y., The Stratification of Judahite Sites in the 8th and 7th Centuries B.C.E., *BASOR* 224 (1976) 73–90
- AHLSTRÖM, G.W., Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine (Studies in the History of the Ancient Near East 1), Leiden 1982
- ALBRIGHT, W.F., Excavations and Results at Tell el-Fül (Gibeah of Saul) (*AASOR* 4), New Haven 1924
- AMIT, D., Farmsteads in Northern Judaea (Betar Area): survey, explorations and surveys in Israel 10 (1991) 147–148
- BAHAT, D., The Wall of Manasseh in Jerusalem, *IEJ* 31 (1981) 235–236
- BAR-ADON, P., Excavations in the Judean Desert, *Atiqot* 9 (1989) 1–88
- BARKAY, G., Northern and Western Jerusalem in the End of the Iron Age, unpublished Ph.D. thesis, Tel Aviv University 1985
- BARKAY, G./FANTALKIN, A./TAL, O., A Late Iron Age Fortress North of Jerusalem, *BASOR* 328 (2002) 49–71
- BARRICK, W.B., The King and the Cemeteries: toward a new understanding of Josiah's reform (*VTSup* 88), Leiden 2002
- BECKERATH, J.V., Ägypten und der Feldzug Sanheribs im Jahre 701 v.Chr., *UF* 24 (1992) 3–9
- BEIT-ARIEH, I., New Data on the Relationship between Judah, I. and Edom Toward the End of the Iron Age, *AASOR* 49 (1989) 125–131
- , The Edomite Shrine at Horvat Qitmit in the Judean Negev: preliminary excavation report, *TA* 18 (1991) 93–116
- , The Edomites in Cisjordan, in: D.V. EDELMAN (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in history and tradition* (*ABSt* 3), Atlanta 1995, 33–40
- BIENKOWSKI, P., Iron Age Settlement in Edom: a revised framework, in: M.D. PAULETTE (ed.), *The World of the Aramaeans: biblical studies in honour of P.-E. Dion* 2 (*JSOTSup* 324), Sheffield 2001, 257–269
- BIENKOWSKI, P./STEEN, E. VAN DER, Tribes, Trades, and Towns: a new framework for the Late Iron Age in southern Jordan and the Negev, *BASOR* 323 (2001) 21–47

- BLAKELY, J.A./HARDIN, J.W., Southwestern Judah in the Late 8th Century B.C.E., BASOR 326 (2002) 11–64
- BLOCH-SMITH, E., Assyrians Abet Israelite Cultic Reforms: Sennacherib and the centralization of the Israelite cult, in: F.D. SCHLOEN, Exploring the Longue Durée: essays in honor of L.E. Stager, Winona Lake 2009, 35–44
- BORGER, R., Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AFOB 9), Graz 1956
- , Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften. Mit einem Beitrag von Andreas Fuchs, Wiesbaden 1996
- BROSHI, M., The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh, IEJ 24 (1974) 21–26
- , Estimating the Population of Ancient Jerusalem, BAR 4 (1978) 10–15
- COGAN, M., Sennacherib's Siege of Jerusalem: once or twice?, BAR 27 (2001) 40–45.69
- DAGAN, Y., The Settlement in the Judean Shephela in the Second and First Millennium B.C.: a test-case of settlement processes in a geographic region, Ph.D. dissertation, Tel Aviv University 2000
- EITAN, A., Vered Yeriho, Excavations and Surveys in Israel 2 (1983) 106–107
- EVANS, P.S., The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings: a source-critical and rhetorical study of 2 Kings 18–19 (VTSup 125), Leiden 2009
- FABIAN, P./GIL'AD, Y., Be'er Sheva: preliminary report, Hadashot Arkheologiyot 122 (2010), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.asp?id=1354&mag_id=117
- , Be'er Sheva (Compound C): preliminary report, Hadashot Arkheologiyot 122 (2010), http://www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.asp?id=1386&mag_id=117
- FANTALKIN, A., The Final Destruction of Beth Shemesh and the Pax Assyriaca in the Judahite Shephelah: an alternative view, TA 31 (2004) 245–261
- FAUST, A., Settlement and Demography in Seventh-Century Judah and the Extent and Intensity of Sennacherib's Campaign, PEQ 140 (2008) 168–194
- FEIG, N., The Agricultural Hinterland of Jerusalem during Iron Age II, in: Z. SAFRAI/A. FAUST (eds.), New Studies on Jerusalem: first congress proceedings, Ramat-Gan 1995, 3–7
- , New Discoveries in the Rephaim Valley, Jerusalem, PEQ 128 (1996) 3–7
- , The Surroundings of Jerusalem during Iron Age II (Period of the Monarchy), in: A. SHMUEL/A. MAZAR (eds.), The History of Jerusalem: the biblical period, Jerusalem 2000, 387–409
- , Excavations at Beit Safafa: Iron Age II and Byzantine agricultural installations south of Jerusalem, Atiqot 44 (2003) 191–238
- FINKELSTEIN, I., Horvat Qitmit and the Southern Trade in the Late Iron Age II, ZDPV 108 (1992) 156–170
- , The Archaeology of the Days of Manasseh, in: M.D. COOGAN/J.C. EXUM/L.E. STAGER (eds.), Scripture and Other Artifacts: essays on the bible and archaeology in honor of P.J. King, Louisville 1994, 169–187
- FINKELSTEIN, I./NA'AMAN, N., The Judahite Shephelah in the Late 8th and Early 7th Centuries BCE, TA 31 (2004) 60–79
- FRAHM, E., Einleitung in die Sanherib-Inschriften (AfOB 26), Wien 1997
- FRIED, L.S., The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: an archaeological investigation, JAOS 122 (2002) 437–465
- GALLAGHER, W.R., Sennacherib's Campaign to Judah: new studies (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 18), Leiden 1999

- GEVA, H., Tell el-Ful and the Results of the Northeastern Jerusalem Survey, in: A. FAUST (ed.), *New Studies on Jerusalem: Proceedings of the second conference*, Ramat Gan 1996, 9*–23*
- GONÇALVES, F.J., *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (PIOL 34), Louvain 1986
- GRABBE, L.L., *Like a Bird in a Cage: the invasion of Sennacherib in 701 BCE* (JSOTSup 363), London/New York 2003
- , Introduction, in: IDEM (ed.), *Good Kings and Bad Kings: the kingdom of Judah in the seventh century BCE* (Library of Hebrew Bible/OTS 393), London 2005
- HALPERN, B., Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: kinship and the rise of individual moral liability, in: B. HALPERN/D.W. HOBSON (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOTSup 124), Sheffield 1991, 11–107
- HERZOG, Z., The Fortress Mound at Tel Arad: an interim report, *TA* 29 (2002) 3–109
- HERZOG, Z./RAINEY, A.F./MOSHKOVITS, S., The Stratigraphy at Beer-sheba and the Location of the Sanctuary, *BASOR* 225 (1977) 49–58
- HERZOG, Z./SINGER-AVITZ, L., Redefining the Centre: the emergence of state in Judah, *TA* 31 (2004) 209–244
- HIMBAZA, I., Le mur de Manassé (2Chr 33,14) entre archéologues et théologiens, *VT* 57 (2007) 283–294
- KLETTER, R., *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (British Archaeological Review, International Series 636), Oxford 1996
- , *Economic Keystones: the weight system of the kingdom of Judah* (JSOTSup 276), Sheffield 1998
- , *Between Archaeology and Theology: the pillar figurines from Judah and the Asherah*, in: A. MAZAR (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (JSOTSup 331), Sheffield 2001, 179–216
- KNAUF, E.A., Hezekiah or Manasseh?: a reconsideration of the Siloam tunnel and inscription, *TA* 28 (2001) 281–287
- , The Glorious Days of Manasseh, in: L.L. GRABBE (ed.), *Good Kings and Bad Kings: the kingdom of Judah in the seventh century BCE* (Library of Hebrew Bible/OTS 393), London 2005, 164–188
- KOCHAVI, M., The Land of Judah, in: IDEM (ed.), *Judaea, Samaria and the Golan: archaeological survey 1967–1968*, Jerusalem 1972
- , Khirbet Rabud = Debir, *TA* 1 (1974) 2–33
- , Rabud, Khirbet, *OEANE* IV (1997) 401
- LAPP, N.L., *The Third Campaign at Tell el-Fûl: the excavations of 1964* (AASOR 45), Cambridge 1981
- LEHMANN, G./KILLEBREW, A.E., Palace 6000 at Megiddo in Context: Iron Age central hall tetra-partite residencies and the Bit-Ĥilāni building tradition in the Levant, *BASOR* 359 (2010) 13–33
- LIPSCHITS, O./SERGI, O./KOCH, I., Royal Judahite Jar Handles: reconsidering the chronology of the lmlk stamp impressions, *TA* 37 (2010) 3–32
- MAZAR, A./AMIT, D./ILAN, Z., The “Border Road” between Michmash and Jericho and the Excavations at Horvat Shilhah, *ErIsr* 17 (1984) 236–250
- MAZAR, B./DOTHAN, T./DUNAYEVSKY, I., *En-Gedi: the first and second seasons of excavations, 1961–1966* (Atiqot 5), Jerusalem 1966
- MEITLIS, Y., *Rural Settlement in the Vicinity of Jerusalem in the End of the Iron Age*, unpublished M.A. thesis, Hebrew University Jerusalem 1989
- NA'AMAN, N., *Ancient Israel and Its Neighbors: interaction and counteraction*, collected essays 1, Winona Lake 2005

- , When and How Did Jerusalem Become a Great City?: the rise of Jerusalem as Judah's premier city in the eighth-seventh centuries B.C.E., *BASOR* 347 (2007) 21–56
- NA'AMAN, N./THAREANI-SUSSELY, Y., Dating the Appearance of Imitations of Assyrian Ware in Southern Palestine, *TA* 33 (2006) 61–82
- NIEMANN, H.M., Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993
- , The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon, in: L.K. HANDY (ed.), *The Age of Solomon: scholarship at the turn of the millennium*, Leiden/New York/Köln 1997, 252–299
- , Choosing Brides for the Crown-Prince: matrimonial politics in the Davidic dynasty, *VT* 56 (2006) 225–238
- OFER, A., *The Highland of Judah During the Biblical Period*, Ph.D. thesis, Tel Aviv University 1993
- POSTGATE, J.N., The Land of Assur and the Yoke of Assur, *World Archaeology* 23 (1992) 247–263
- PRITCHARD, J.B., *Ancient Near Eastern Texts: relating to the Old Testament*, Princeton 1969
- REICH, R./SHUKRON, E., The Urban Development of Jerusalem in the Late Eighth Century B.C.E., in: A.G. VAUGHN/A.E. KILLEBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: the first temple period (SBLSymS 18)*, Leiden 2003, 209–218
- SELLERS, O.R. et al., The 1957 Excavation at Beth-Zur (AASOR 38), Cambridge 1968
- SHARON, I./ZARZECKI-PELEG, A., Podium Structures with Lateral Access: authority ploys in royal architecture in the Iron Age Levant, in: S. GITIN/J.E. WRIGHT/J.P. DESSEL (eds.), *Confronting the Past: archaeological and historical essays on Ancient Israel in honor of W.G. Dever*, Winona Lake 2006, 145–167
- SINCLAIR, L.A., *An Archaeological Study of Gibeah (Tell el-Ful) (AASOR 34/35)*, New Haven 1960
- SINGER-AVITZ, L., Beersheba – A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B.C.E., *TA* 26 (1999) 3–74
- , On Pottery in Assyrian Style: a rejoinder, *TA* 34 (2007) 182–203
- , A Group of Phoenician Vessels from Tel Beersheba, *TA* 37 (2010) 188–199
- STAGER, L.E., Farming in the Judean Desert during the Iron Age, *BASOR* 221 (1976) 145–158
- TATUM, L.W., *From Text to Tell: king Manasseh in the biblical and archaeological record*, unpublished Ph.D. thesis, Duke University 1988
- , Jerusalem in Conflict: the evidence for the seventh-century B.C.E. religious struggle over Jerusalem, in: A.G. VAUGHN/A.E. KILLEBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: the first temple period (SBLSymS 18)*, Leiden 2003, 291–306
- THAREANI, Y., The Spirit of Clay: “Edomite pottery” and social awareness in the late Iron Age, *BASOR* 359 (2010) 35–55
- THAREANI-SUSSELY, Y., The Archaeology of the Days of Manasseh, reconsidered in the light of evidence from the Beersheba valley, *PEQ* 139 (2007) 69–77
- USSISHKIN, D., The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars, *TA* 4 (1977) 28–60
- , The Water Systems of Jerusalem During Hezekiah's Reign, in: M. WEIPPERT/S. TIMM (eds.), *Meilenstein. FS für H. Donner (ÄAT 30)*, Wiesbaden 1995, 289–307
- VAUGHN, A.G., *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah (Archaeology and Biblical Studies 4)*, Atlanta 1999

Floods in the Desert

How Nabataeans Managed Catastrophes

ARIEL M. BAGG

1. Introduction

When speaking about water in the Ancient Near East we tend to think about water shortage, namely how to get enough water for agriculture, how to supply cities with water or how to secure water supply in case of siege. However, water surplus can be as destructive and may even have more lethal consequences than water scarcity. This is the case of the deserts in Ancient Palestine, where an unpredictable enemy couched: Flash floods, which are extremely destructive because of their suddenness and unexpectedness. This kind of floods is the most dangerous one because it builds up rapidly and is accompanied by deadly debris. They are one of the major causes of losses in lives and infrastructure in arid regions, like the Negev in Israel or the Jordan desert. As in the present, people in the past tried to control these potential catastrophes by means of a skillful technology. The most impressive case is that of Petra, the Nabataean capital built in the desert. The city was threatened by many wadis, which would be able to destroy it completely. The protection system developed by the Nabataeans is a masterpiece of hydraulic engineering and disaster management. This paper will be structured around the following topics: 1) terminological and methodological aspects concerning disasters and catastrophes, 2) flash floods, and 3) the flash flood protection system in Petra.

2. Disasters and Catastrophes: Terminological and Methodological Considerations

Disasters and catastrophes, two terms frequently used as synonyms in common speech and also in some academic publications, have been intensively studied by sociologists in the course of the last sixty years. One of the most difficult and controversial points of discussion was a definition of the object of study. Even today, with a great amount of experience in theory

and practice, there is still no consensus among scholars on what is a disaster. In the early 1960s, a research group at the University of Chicago came to a collective definition of disaster, known in literature as the Fritz definition, named after one of the first scholars who wrote about the concept: A disaster is “an event, concentrated in time and space, in which a society, or a relatively self-sufficient subdivision of a society, undergoes severe danger and incurs such losses to its members and physical appurtenances that the social structure is disrupted and the fulfillment of all or some of the essential functions of the society is prevented”.¹ This definition influenced disaster research for more than a decade and to some extent even today. In the 1970s it began to be replaced by new approaches, and already in the mid-1980s Enrico L. Quarantelli, one of the most renowned scholars in the field of disaster research, discussed seven different conceptions of disaster.² Some typologies focused on the physical event, others on social situation aspects.

Most disaster and crisis researchers agree that the term “disaster” comprehends a great variety of phenomena, ranging from the accident at the nuclear power plant of Chernobyl (Ukraine, 1986) to Hurricane Katrina (Louisiana, USA, 2005). Because of this heterogeneity, a consensual accurate definition is very difficult to find, and even more difficult to apply. Furthermore there exists a strong tendency to label almost everything a “disaster”. Therefore it is very important to distinguish between everyday disasters and mega disasters or catastrophes. The difference between them is a matter of magnitude, not necessarily the magnitude of the agent but rather the magnitude of the consequences. Instead of a rigid definition it seems more suitable to make use of the distinction between “definitive concept” and “sensitizing concept” developed by the American sociologist Herbert Blumer. While definitive concepts refer precisely to what is common to a class of objects by the aid of an exact definition of its attributes, *sensitizing concepts* lack such a degree of specification and give the user only a guidance in approaching empirical instances. In Blumer’s words: “Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look, [...] they rest on the general sense of what is relevant.”³ With this concept Blumer wanted to draw attention to the not unambiguously defined character of many sociological concepts, an observation that can be applied to other disciplines in humanities. The importance of sensitizing concepts rests upon the

¹ FRITZ, *Disasters*, 655.

² Cf. QUARANTELLI, *Disaster*; see also PERRY, *Disaster*.

³ BLUMER, *Social Theory*, 7.

fact that they convey ideas about what should be minded in the research process.⁴

What kinds of phenomena can be considered catastrophes and under which conditions? There is a great number of typologies that classify catastrophes according to different variables, for instance scope of impact, speed of onset, duration of impact, and social preparedness.⁵ Catastrophes involve *natural hazards* and *technological risks* or man-made hazards. This assessment is useful and valid, if we take into account only the agent involved and not also the conditions responsible for a catastrophe, as natural hazards can be a consequence of processes involving human factors. On the contrary there is no consensus among scholars if conflict situations, namely the so-called *willful disasters*, are to be considered catastrophes or not. Terrorist attacks, war time air raids on civilians, mass shootings in schools or episodes of ethnic cleansing are considered by some scholars to be simply another kind of disaster, whereas others regard this as problematic, as the differences seem to be greater than the similarities. "A basic difference between disasters/catastrophes and such willful occasions is that in the latter kinds of crises, one or more of the major collective social actors involved in the conflict are explicitly trying to injure and kill or at least severely damage other social actors in the situation, as well as often destroying property."⁶ Deliberate attack is a feature common to conflict situations (willful disasters) but absent in disasters or catastrophes. Therefore some scholars prefer to analyse this kind of crises separately, as they overlap only partially with the characteristics found in disasters and catastrophes.

The Centre for Research on the Epidemiology of Disasters (CRED) at the Catholic University of Leuven, Belgium, distinguishes in its International Disaster Database two categories of disasters: natural and technological. The *natural disaster group* comprehends five sub-groups, which in turn cover twelve disaster types and more than thirty sub-types.⁷ The five groups are the following:

1. *Geophysical*: earthquakes (including tsunamis), volcanoes, dry mass movements (rockfall),
2. *Meteorological*: storms (hurricanes, tornados),
3. *Hydrological*: Floods (including flash floods), wet mass movements (snow avalanche),
4. *Climatological*: Extreme temperatures, wildfires, droughts,
5. *Biological*: Epidemics, insect infestations, animal stampedes.

⁴ Cf. LUDWIG-MAYERHOFER, Konzept.

⁵ Cf. BARTON, Communities, 41. See also the article by Elke M. Geenen in this volume.

⁶ BARNSHAW et al., Catastrophes, 7.

⁷ Cf. <http://www.emdat.be/classification>.

The *technological disaster group* consists of the following sub-groups:

1. *Industrial accidents* (explosions, blackouts),
2. *Transport accidents* (air, water, and rail accidents),
3. *Miscellaneous accidents* (building collapses, fires, among others).

The presence of hazards and risks is characteristic of all disasters and catastrophes, but they are not the only dimension involved. Neither the presence of the agent by itself nor its intensity are sufficient conditions for a disaster or catastrophe. Furthermore it is not possible to distinguish between disasters and catastrophes on the basis of the hazards and risks that are present. The decisive component to be considered is the *social setting*, namely in which social context a hazard or a risk occurs. According to the different social settings the event can remain a non-crisis event or become a minor emergency, a disaster or a catastrophe. Natural hazards and technological risks must be *significant in their effects*, in other words, disasters and catastrophes are always related to human and material losses, otherwise there is no disaster or catastrophe. For instance, many high category hurricanes and typhoons take place in the Atlantic and Pacific oceans, they are born there and they die there without affecting human beings or their properties. As the agent acts in a context without social setting there is no disaster or catastrophe. Monster waves, which are more than 25 meters high and appear suddenly, occur far out in the sea. They are a considerable threat even for large ships, but in most cases they appear outside a social setting. Waves of similar magnitude caused by the largest earthquake ever recorded (9.3 in the Mercalli scale), the so-called Indian Ocean tsunami, killed in 2004 more than 200,000 people in fourteen countries.

Every disaster or catastrophe has a *duration*, which can be related to the agent, to the perception of the threat, or to the effects. The corresponding questions are: How long does the crisis last, how long is the period between the initiation of the precipitating agent and the perception of serious consequences for people and property, and how long do the effects of the hazard or risk last? Some scholars consider *suddenness* as a definitory criterium for disasters and catastrophes.⁸ Indeed, some disasters and catastrophes occur relatively quickly (within hours or a few days) and the time period elapsed between the onset of the agent and the perception of the danger is really short, for instance in the case of Hurricane Katrina. But according to this point of view, negative environmental events like famines and epidemics would not be considered as disasters or catastrophes, which is arbitrary, in my point of view. Following the criterion of suddenness, the worst imaginable catastrophe for mankind, namely the impact of an asteroid, would not be considered as such. We have now the technology to de-

⁸ Cf. BARNSHAW et al., *Catastrophes*, 9f.

tect potential impacts and that years before the collision, if we are lucky. Another feature of disasters and catastrophes is the *spatial area affected* by the hazard or risk. Following Charles E. Fritz's definition many disaster researchers considered that most catastrophes happen in a limited area. However, cases as the Indian Ocean tsunami in 2004 or the 1918 flu pandemic, which killed more than 50,000,000 people (among them Max Weber and the french poet Guillaume Apollinaire) all over the world in two years, show that a concentrated spatial scope cannot be considered as a definitory feature of catastrophes.

The difference between disasters and catastrophes lies in their magnitude, which depends on the social context and the kind and intensity of the hazard or risk. This difference becomes clear if we consider the consequences rather than the characteristics of disasters and catastrophes. The question is, how to quantify? As there are no disasters or catastrophes without losses, casualties and property damage are the most suitable parameters, but only if used carefully. Another parameter to be taken into consideration is the degree of interruption of the everyday community and institutional functions. Therefore we may say that, according to their consequences, catastrophes are characterized by high casualties, large property damage and a severe disruption of everyday life at a collective and institutional level. The Centre for Research on the Epidemiology of Disasters (CRED) mentioned above has developed an International Disaster Database, which contains "core data on the occurrence and effects of over 18,000 mass disasters in the world from 1900 to present"⁹ (this means one catastrophe every second or third day). Three parameters are given as quantification of the consequences of each disaster: the number of persons killed, the total number of persons affected, and the estimated damage in millions of US dollars. To be admitted in the database a disaster must fulfill at least one of the following criteria: ten or more people reported killed, one hundred or more people reported affected, declaration of state emergency, and call for international assistance.¹⁰

Disaster research has been done since the middle of the 20th century by scholars from different disciplines following different goals. Sociologists are mainly interested in the social and behavioral aspects of disaster. Their goal is to yield scientific knowledge based mainly on field studies that can be applied in emergency management, namely to develop new and to improve existent plans and policies for reducing disaster impact, as well as to improve needs-based preparedness and responses to humanitarian emergencies. The research is mostly done in an academic frame in cooperation with governmental or international institutions, which are responsible for

⁹ <http://www.emdat.be>.

¹⁰ Cf. <http://www.emdat.be/criteria-and-definition>.

the implementation of the policies. One of the leading institutions in this field is the Disaster Research Center (DRC) at the University of Delaware (USA). Natural scientists concentrate on the agents of disasters and catastrophes. Their goal is to understand the phenomena and the conditions under which they may happen, and to quantify them, like in the case of earthquakes or hurricanes. This scientific information should contribute to take preventive measures against potential disasters or catastrophes.

In modern disaster research there is a tendency to restrict the causes of disasters and catastrophes to the above mentioned natural hazards and technological risks, whereas conflict situations like massacres during a war or terrorist attacks are considered separately. This distinction is conventional, but adequate for today's disaster management, as different policies must be implemented. When we approach disasters and catastrophes from an historical point of view, it seems to me more appropriate to consider natural hazards, technological risks and conflict situations as potential agents. In the case of pre-industrial societies the threat of technological risks decreases the more we go back in the past, whereas the occurrence of disasters caused by armed conflicts (massacres, destruction of cities, mass deportations) rises. It seems therefore more appropriate for historical research to distinguish between natural and anthropogenic hazards as events that may develop into a disaster or a catastrophe.

Historical research of disasters and catastrophes began, apart from some exceptions in the 1980s¹¹ and early 1990s¹², not until the late 1990s and focused primarily on natural catastrophes.¹³ Many collections of papers attest to the interest in this subject in the last two decades, but most of the studies are merely descriptive, comparative studies seem not to be imperative.¹⁴ Unfortunately there is seldom a point of contact between the historical and sociological-technical lines of research.¹⁵ It may be productive in the future to approach historical sources taking into account some of the results achieved by disaster researchers, especially those concerning conceptual matters, response behaviors and recovery strategies. Two concepts increasingly used by disaster researchers for understanding the dynamics of disasters and catastrophes may be very fruitful in historical case studies: vulnerability and resilience.

¹¹ Cf. BORST, Erdbeben.

¹² Cf. JAKUBOWSKI-TIESSEN, Sturmflut.

¹³ Cf. GISLER et al., Naturkatastrophen; GROH et al., Naturkatastrophen; SCHENK, Katastrophen; WALTER, Katastrophen.

¹⁴ But see GROH/KEMPE/MAUELSHAGEN, Einleitung.

¹⁵ Interest in the historical approach is shown in BARNSHAW et al., Catastrophes, 25–28; consideration of the results in other fields of research is found in GISLER et al., Naturkatastrophen, 9, and DÖLEMEYER, Editorial, 2.

Depending on the social context, natural hazards and technical risks can become disasters or catastrophes in the absence of an adequate mitigation system. In certain cases, when the agent is known and has been studied adequately, it is possible to take some preventive measures that will mitigate the impact. As disasters may adopt unexpected forms, magnitudes, or locations, it is not possible to prevent every disaster. Therefore “it is very important to enhance the capacity of a system to resist and recover from the disasters”.¹⁶

Resilience (Latin *resilire* – “to spring back”) can be defined as the capacity to resist and recover from loss. The concept has been borrowed from civil engineering, more precisely from the technology of materials, and there it refers to the capacity of a material to recover its original form (at least to some degree) after having been elastically deformed by a load. Over the last thirty years the term has been used more and more as an analytical tool in studies concerning social-ecological systems,¹⁷ where it has been interpreted in different ways.¹⁸ *Disaster resilience* can be defined as the capacity of hazard-affected bodies to resist loss during disaster and to regenerate and reorganize after disaster in a specific area in a given period. It can be conceived as both the loss potential and the biophysical/social response.¹⁹ *Vulnerability* refers to the degree to which a system is likely to experience harm due to exposure to a hazard. It “places stress on system’s response to hazard or hazard potential, which determines the likelihood of loss from hazards. Exposure and sensitivity are two aspects of vulnerability”.²⁰ Whereas resilience focuses on the situation during and after the disaster, the concept of vulnerability applies to the situation before the disaster, and it is therefore helpful for the *preparedness* of the system in case of future hazards. Related to the concepts of resilience and preparedness is the distinction between *expected* and *unexpected risks*. Whereas in the case of expected, namely already known risks the recovery degree rises (high resilience) as reaction strategies are known and can be improved (high preparedness), unexpected risks have unknown consequences, which makes decision-taking more difficult. Pastoralists living in an arid region for several generations will not be surprised by a drought, because they have learned to live with uncertainty and have built a memory of past events and of the corresponding coping strategies. Quite different is the case of the floods caused by El Niño in Kenya in 1997/1998, which took the herders

¹⁶ ZHOU et al., Resilience, 22.

¹⁷ Cf. FOLKE, Resilience; REDMAN, Resilience; Geenen in this volume.

¹⁸ Cf. an overview of the most important conceptions in ZHOU et al., Resilience.

¹⁹ Cf. ZHOU et al., Resilience, 28.

²⁰ ZHOU et al., Resilience, 27.

of the districts of Moyale and Marsabit by surprise, and furthermore had secondary consequences such as unknown animal diseases.²¹

3. The Whisperer in the Desert: Flash Floods

Flash floods are characterized by their short duration, small area extent, high flood peaks, and heavy loss of life and property. The main feature which differentiates flash floods from normal floods is their suddenness. The time interval between the observable causative event and the flood is very short, from tens of minutes to few hours. The break point duration between a normal flood and a flash flood is six hours, in other words, with flash floods the time to peak is less than six hours. Flash floods occur generally on catchments of small to moderate size, in basins with large impermeable areas, sparse vegetation, and steep slopes. There are several types of flash floods according to the causative agent. The most common case is *storm flash floods*, which are caused by heavy rainfall or thunderstorms on natural catchments. *Snow-ice meltwater flash floods* may occur during high temperature years. Flash floods can also be due to the collapse of natural ice, when a glacier dam across a lake outlet bursts (*glacier-dammed lake outburst floods*). Beside these natural hazards there is another type of flood with similar characteristics and effects but due to another trigger event, namely the sudden release of impounded water by the failure of a dam. As the causative agent is the collapse of a man-made structure, *dam-break flash floods* shall be considered under the technological risks.²²

Flash floods may occur all over the world, but they are particularly dangerous in arid or semi-arid regions. In these areas with low annual rainfall, storms can deliver a huge amount of water in a very short time. When soil is poorly absorbent or has impermeable layers, the ground under the storm becomes saturated with water so quickly that it cannot be further absorbed. The water cannot infiltrate into the ground, and in case of steep slope it will flow rapidly downhill. With mud-rock flow as a usual side effect the destructive as well as the erosion power of the flood is immense. A subsequent effect is sedimentation, as studies in desert regions have shown that the concentration of suspended sediment in the case of flash floods is much higher than in humid environments.²³ Arid and semi-arid zones amount to one third of the world's land surface. In a given catchment area the frequency of occurrence of flash floods may be small, but the total number in arid and semi-arid regions is not insignificant. Because of the magnitude of

²¹ Cf. LITTLE et al., *Deserts*, 156f.

²² Cf. LIN, *Flash Floods*, 7–12.

²³ Cf. COHEN/LARONNE, *Sediment*; SCHICK et al., *Sediments*.

human and property losses caused by this extremely dangerous type of flood, much attention has been given in the last fifteen years to this hazard by international and governmental institutions as well as by researchers. Nevertheless, its origins and developments are not yet well enough understood and controlled.

As flash floods happen rapidly and their regional distribution is statistically random, the prediction of this potential disaster is a very difficult task. In order to reduce the impact of this hazard an effective *warning system* is necessary. But this needs adequate *forecasting models*, based on data from reliable *monitoring techniques*. Nowadays there are sophisticated methods for monitoring rainfall, water height, flow speed and sediment transport, which use satellites for informational transfer. The high cost of these new technologies is a serious obstacle to their widespread use.²⁴ There are several forecasting methods for flash floods, from simple models based on rainfall intensity to complex flood routing methods. But no matter how well any one method works, its effect is always limited.²⁵ Because of the floods' sudden nature, forecasting procedures cannot always be implemented rapidly enough to be effective. Even if most warning systems are automated, there is not enough time for people to take action quickly enough.²⁶ We can conclude that at present it is almost impossible to prevent a flash flood entirely. Therefore, measures to lessen the damage caused by these floods have a decisive importance. *Measures for flash flood prevention* are usually of two kinds: engineering and non-engineering measures. The principal hydraulic engineering measures are the creation of reservoirs to control flooding and the building of flood protection dams to limit the watercourse flowing. Among the non-engineering measures, plantation forestry can be implemented in some cases to improve soil infiltration, reduce the speed of water and retard the flood peak.²⁷

Flash floods are a serious threat in the Mediterranean region. A short-term warning system based on the monitoring of lightning to estimate rainfall location and intensity should be developed in the frame of the international project FLASH,²⁸ which has already compiled a database for the Mediterranean countries.²⁹ In the Middle East, the Negev and the Judean deserts in Israel as well as the Jordan deserts are prone to flash floods. These regions, especially those in Israel, have been intensively researched in the last twenty years, in order to develop forecasting models for short-

²⁴ Cf. LIN, Flash Floods, 18–23.

²⁵ Cf. LIN, Flash Floods, 24–43.

²⁶ Cf. LIN, Flash Floods, 44–52.

²⁷ Cf. LIN, Flash Floods, 53–59.

²⁸ Cf. <http://flash-eu.tau.ac.il>.

²⁹ Cf. LLASAT et al., Flash Floods.

time prediction.³⁰ Assuming that in the past 4000 years no relevant climatic change occurred, and considering that in arid regions settlements are located near wells, springs but also non-perennial watercourses, it is more than probable that people in the southern part of Ancient Palestine were confronted with flash floods. Still nowadays warnings concerning thunderstorms in the catchment areas of the Nahal Besor and the Nahal Zin in the northern Negev or of the Nahal David in the Judean desert are frequent. The rapid change from a calm dry watercourse to a raging torrent is what catches people off guard.

4. Disaster Management in the Desert: The Flash Flood Protection System in Petra

After this rather pessimistic overview of what happens in the present, let us go back to the same region but some 2000 years ago. We will see that by means of an efficient disaster management it was possible to live in the desert side by side with the deadly threat. Halfway between the Dead Sea and the Gulf of Aqaba lies Petra, the capital of the Nabataeans, famous for its façades carved into the sandstone cliffs. In the arid region east of the Wadi Araba there are no perennial watercourses and the mean annual rainfall of 75 to 100mm is insufficient for agriculture. In order to make this place livable, the Nabataeans built a skillful water supply system, which directed spring water from the surroundings into the city by means of aqueducts. But water scarcity was not the only problem with which Nabataeans had to deal. They realized soon that their city and its water supply could be severely damaged and even completely destroyed by dangerous flash floods.

The classical Nabataean period extends from about 169 BCE to the annexation into the Roman Empire in 106 CE. There is very little information about the origins of the Nabataeans. Their first king Aretas is mentioned in an inscription from Elusa in the Negev and in the Book of Maccabees (2 Macc 5:8). Diodorus tells us that in 312 BCE the Nabataeans sent to Antigonos II a letter in Aramaic characters (Diodorus 19,96,1), which is the earliest written information about the Nabataeans.³¹ Diodorus describes them as an Arab tribe who does not practice agriculture but pastures the camels and sheep in the desert (Diodorus 19,94,3f). Further-

³⁰ Cf. DAYAN/MORIN, Rainstorms (Dead-Sea region); KAHANA, Negev; cf. also KHAVICH/BEN-ZVI, Ayalon (for central Israel).

³¹ An identification of the Nabataeans with the Nabajātu attested in Assyrian sources from the 7th century (Nebaioth in the Bible) is not unproblematic, cf. EPH'AL, Arabs, 221–223.

more, “not a few of them are accustomed to bring down to the sea frankincense and myrrh and the most valuable kinds of spices, which they procure from those who convey them from what is called Arabia Eudaemon (i.e. Roman Arabia Felix)” (Diodorus 19,94,5). Recent archaeological research in Nabataean sites in the Negev, at the western side of the Wadi Araba, showed a pattern of complementary pastoral and agricultural zones: In the northern area, most suitable for run-off agriculture, there was a concentration of sites with regular architecture, whereas in the south prevailed sites with curvilinear architecture and non-architectural camps. This may indicate that after the sedentarization process, sedentary Nabataeans coexisted with nomadic Nabataeans.³² Considering the few available data from the earlier period and taking into account our knowledge of the later periods, we may assume that the Nabataeans were nomads who inhabited the territory east of the Wadi Araba at least as early as the 4th century BCE, pastoralists who became more and more engaged in the international Arabian trade, up to a point in the 1st century BCE when they took control of the trade routes and as a result part of them became sedentary. Petra became an important trade center; the overland spice and incense routes coming from Yemen reached Petra and bifurcated there into a northern route leading through Damascus to Mesopotamia in the east and Phoenicia in the west and another western route crossing the Negev to the port of Gaza.

The main entrance to Petra, called the Siq (“the shaft”), is an impressive narrow gorge – at some points not more than 3m wide – which meanders from the east downhill about 1200m (*fig. 1*) and ends at Petra’s most famous monument, Al Khazneh (“the treasury”, *fig. 2*). The Siq is a natural geological feature formed by water erosion along a fault in the sandstone, which was the natural continuation of the Wadi Musa until the Nabataeans diverted it by means of a tunnel into the Wadi Mudhlim. Many more wadis converge from the north and the south, so that water from four catchment areas flows into the Siq through 35 inlets. The catchment areas, the borders of which are the watersheds of the main wadis, are named Khubtha in the north and Qantara, Madrass, and Jilf in the south.

In the Wadi Musa region there are between 20 and 25 rainstorms per year, which occur between October and April, providing an average annual precipitation of 225mm. The rainfall peaks about 20 to 30 minutes after it begins to rain.³³ Recent excavations have shown that the vegetation during the Nabataean period was similar to today’s, so that it is reasonable to assume that the rainfall patterns were not much different either. Under such conditions storm water runoff from Wadi Musa and the flanking catchment

³² Cf. ROSEN, Nabataeans.

³³ Cf. BELLWALD et al., Petra Siq, 10.

areas will flow into the Siq causing a flash flood. The thin soil saturates quickly and rainfall begins to flow in streams, which merge to form large waves that fall very fast as water walls into the Siq. The flood flow can be tremendous causing destruction by impact and runoff. In 1963 a flash flood from Wadi Musa caused many casualties; as a consequence the ancient Nabataean dam was reconstructed. Because of the heavy rains in the winter of 1990/1991 it was necessary to add a box culvert in order to avoid overflow.

The first road in the Siq was not paved but only a slightly improved track, which followed the bed of the wadi and was good enough for pedestrians, donkeys and camels. The first Siq and the first channel, which supplied the settlement with spring water, were not protected against flash floods, and were indeed destroyed in the middle of the 1st century. Excavations in the Siq (sector 12) exposed huge limestone boulders deposited there by flood water, which destroyed the water channel and its covering stone slabs.³⁴ In time, developments in the city demanded a more sophisticated infrastructure, namely a new paved street to facilitate traffic and a new water supply system. Their experience of damage caused by flash floods made the Nabataeans realize that the whole system would be highly vulnerable without an efficient protection system.³⁵

The goal of the protection system was to retain as much runoff water as possible for as long as possible. The most important measure was to dam the Wadi Musa at the entrance of the Siq and to divert its flow through a rock-cut tunnel into the Wadi Mudhlim. The runoff water which flowed directly into the Siq from the flanking catchment areas was controlled by means of a series of *dams* at the inlets of the main wadis. Wadi Madrass, Wadi Jilf and Wadi Qantara in the south as well as Wadi Shaq el-Ajuz and Wadi Khubtha Fault 6 were completely closed off with dams. Additional dams were built above in the areas adjacent to the Siq, for instance on top of Khubtha, wherever water naturally concentrated. On the south side further dams were built to control the outflow from the intermediate terraces. The dam walls were 1.6m thick and made of well-dressed ashlar masonry on the downstream face, while uneven and irregular blocks were used for the upstream face. Both walls were anchored into grooves in the bedrock and tightly bonded with binder blocks; the spaces between the blocks were filled with rubble and lime concrete mixed with charcoal and pottery sherds. Well preserved dams (like that of Wadi Jarra) show that both faces

³⁴ Cf. BELLWALD et al., *Petra Siq*, 37.

³⁵ A detailed description of the flash flood protection system can be found in BELLWALD, *Water Strategies*, 66–86; see also an abbreviated version in BELLWALD et al., *Petra Siq*, 69–75.

were plastered and that the outer faces were whitewashed and painted in red in order to reproduce the natural color of the sandstone.

As the dams were thought to detain rather than to retain water, they had an *outlet* at the bottom (*fig. 3*). The orifices were 10 to 14cm in diameter and pierced through the sandstone blocks or made of ceramic pipes. Downstream they were recessed into a rectangular chamber, some 40cm deep, which could be closed in the dry season by wooden or metal gate valves. Because of the high pressure and speed of the water, it was necessary to dissipate the energy of the outflow. As the mean high of the dams is 6.5m, the speed of the outflowing jet would have reached at full height more than 10m per second. One method was to build *stilling basins* in front of each dam in the Siq. The retaining walls were only 1.5m high and there was a spillway at the upstream end of the basin wall. Reeds were planted in the basins to heighten the stilling effect. The stilling basins functioned also as sedimentation basins for sand and silt particles, which would have made the street extremely slippery. Through pottery finds the stilling basins can be dated at the end of the 1st century BCE. In case of steep slopes, *stepped spillways* were used for energy dissipation, as the stepped cascade between the two camel caravan reliefs shows, where the stream had a 67 percent slope.

Diverting the flood water of the Wadi Musa at the entrance of the Siq was a major engineering project. An 8m high *dam* was built to block the entrance to the Siq connecting both cliffs in a straight line. A great *retention basin*, with a capacity of 50,000m³, was enclosed by the embankment of the high level road to the east and by the Madrass cliff to the west. Remains of this dam were still visible in the first half of the 20th century. The diverted stream was directed to the Wadi Mudhlim first through a *channel* (100m long, 5 to 8m wide) and then through a rock-cut *tunnel* (82m long, 4.8m wide and about 8m high; *fig. 4*). The bottom of the basin was two meters lower than the bottom of the tunnel so that it acted also as a settling tank to prevent limestone boulders from blocking the free outflow into the tunnel. The 9m wide wadi between the high level road and the entrance dam was bridged by five semicircular arches, the remains of which were washed away by the flash flood of 1963. This *bridge* served as a valve which restricted the outflow to the capacity of the tunnel. The abutments of two arches, which probably supported commemorative inscriptions, were found, the first one some 38m before the entrance to the tunnel, the second one at the entrance of the Siq. The remains of the latter collapsed at the end of the 19th century.

The double water supply system that replaced the old gravity flow channel consisted of a pressurized pottery pipeline and a new gravity flow channel. For the pressurized water pipe, arched bridges were built at the

bottom of the most dangerous inlets coming down from Khubtha. These arches are extremely vulnerable points in the water supply system. As the pipeline was still functioning in the 3rd century CE, we may infer the high reliability and effectivity of the flash flood protection system.

5. Conclusions

Because of its strategic location at the crossroads of caravan routes and because of the natural protection against enemies provided by the entrance gorge, Petra was chosen by the Nabataeans as nomadic settlement and later became the capital of their kingdom. In the early Nabataean period the main infrastructural measure taken was the essential water supply system. As the site lies in a region endangered by flash floods, the water supply and the main entrance to the city were highly vulnerable. As commercial activities flourished and Nabataeans got control of the international trade, the socio-political context allowed and demanded new infrastructural works for the further development of the city, including a new Siq and an improved water supply system. As Nabataeans experienced damage and probably also casualties caused by flash floods, they planned a protection system as indispensable part of the whole enterprise. The flood water from Wadi Musa was redirected into Wadi Mudhlim, and the runoff of the adjacent catchment areas, which flew into the Siq, was controlled by means of detention dams in the inlets of faults and wadis. The vulnerability of the Siq and the water supply system was highly reduced, when runoff did not flow anymore as destructive water walls. The Siq remained the natural drainage for the whole catchment area, but the flow rate and speed were reduced to acceptable values. Disasters and even a catastrophe were prevented by reducing the destructive effects of a natural agent to a minimum.

In the past two decades, the number of visitors to Petra has permanently increased. Ensuring the safety of people walking in the Siq and protecting them against the threat of flash floods became a governmental concern. Furthermore, water erosion in the Siq became more and more critical. An international, interdisciplinary project was started with the aim to find an adequate flash flood protection system and to do restoration work in the Siq.³⁶ Archaeologists were entrusted with finding the Nabataeans' solution of the problem, and after extensive hydraulic studies, a similar solution was adopted and many of the Nabataean dams were reconstructed. Just as 2000 years ago the system functions and the Siq is again a safe and beautiful entrance to Petra.

³⁶ Cf. BELLWALD et al., *Petra Siq*.

Figures

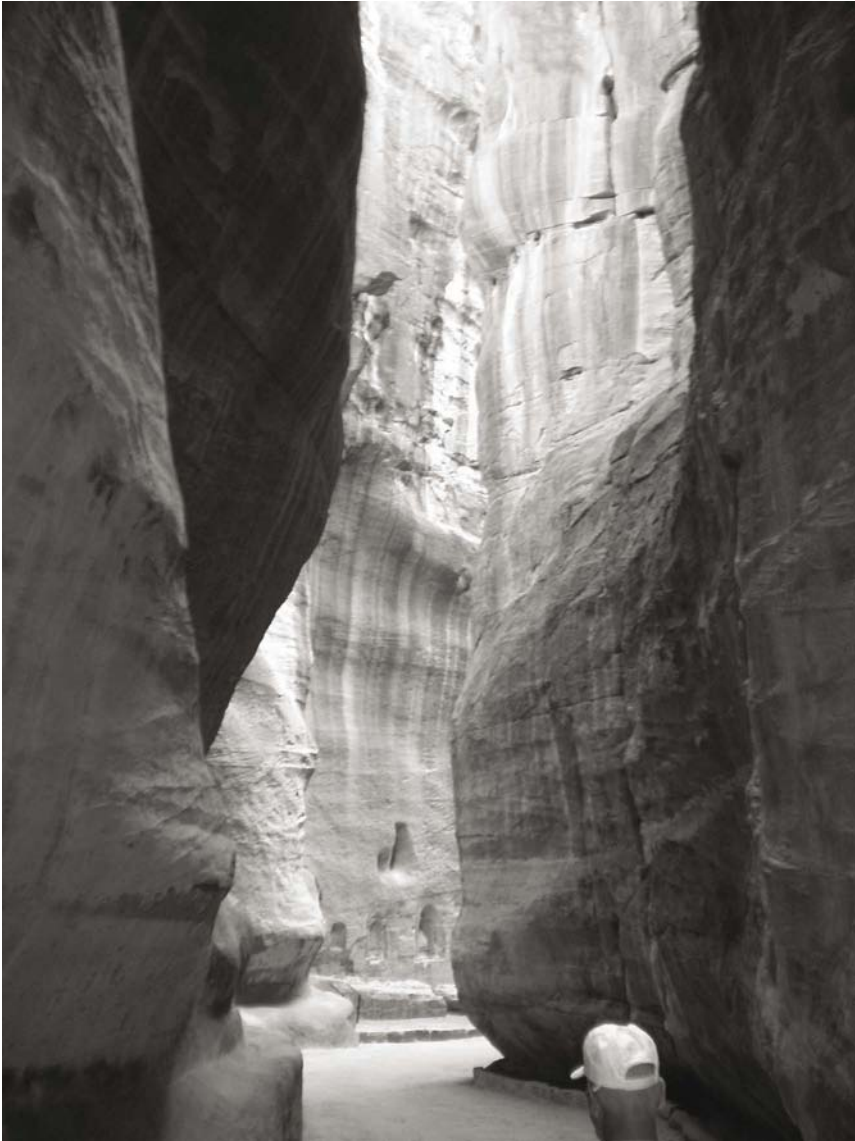


Fig. 1: The main entrance to Petra, called the Siq (“the shaft”), is an impressive narrow gorge – at some points not more than 3m wide – which meanders from the east downhill about 1,200m.

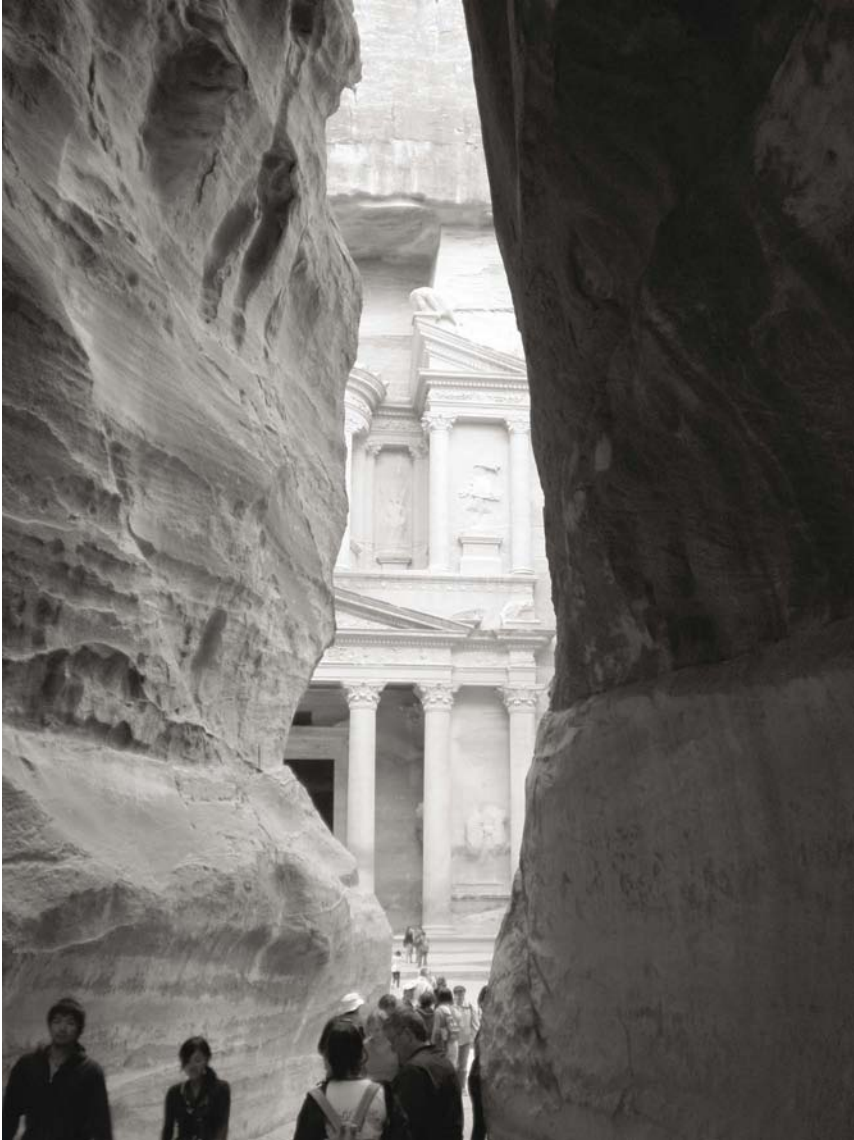


Fig. 2: Petra's most famous monument, Al Khazneh ("the treasury"), at the end of the Siq.



Fig. 3: As the dams were thought to detain rather than to retain water, they had an outlet at the bottom. The orifices were 10 to 14cm in diameter and pierced through the sandstone blocks or made of ceramic pipes.



Fig. 4: After having been diverted by a 8m high dam, the stream of a flood was directed to the Wadi Mudhlim i.a. through this rock-cut tunnel (82m long, 4.8m wide, about 8m high).

List of Figures

- Fig. 1: Photo by Ariel M. Bagg
 Fig. 2: Photo by Ariel M. Bagg
 Fig. 3: Photo by Ariel M. Bagg
 Fig. 4: Photo by Ariel M. Bagg

Bibliography

- BARNSHAW, J./LETUKAS, L./QUARANTELLI, E.L., *The Characteristics of Catastrophes and their Social Evolution: an exploratory analysis for crisis policies and emergency management procedures*, Working Paper 90, Disaster Research Center, University of Delaware, Delaware 2008
- BARTON, A., *Communities in Disasters: a sociological analysis of collective stress situations*, New York 1969
- BELLWALD, U., *The Hydraulic Infrastructure of Petra: a model for water strategies in arid lands*, in: C. OHLIG (ed.), *Cura Aquarum in Jordanien (Schriften der Deutschen Wasserhistorischen Gesellschaft 12)*, Siegburg 2008, 47–94

- , et al., The Petra Siq: Nabataean hydrology uncovered, Amman 2003
- BLUMER, H., What Is Wrong With Social Theory?, *American Sociological Review* 18 (1954) 3–10
- BORST, A., Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung, *Historische Zeitschrift* 233 (1981) 529–569
- COHEN, H./LARONNE, J.B., High Rates of Sediment Transport by Flashfloods in the Southern Judean Desert, Israel, *Hydrological Processes* 19 (2005) 1687–1702
- DAYAN, D./MORIN, E., Flash Flood–Producing Rainstorms Over the Dead Sea: a review, in: Y. ENZEL/A. AGNON/M. STEIN (eds.), *New Frontiers in Dead Sea Paleoenvironmental Research* (Geological Society of America, Special Paper 401), Boulder 2006
- DÖLEMEYER, A., Editorial, in: IDEM (ed.), *Surviving Catastrophes*, *Behemoth* 3 (2008) 1–3
- EPH'AL, I., *The Ancient Arabs*, Jerusalem 1984
- FOLKE, C., Resilience: the emergence of a perspective for social-ecological system analyses, *Global Environmental Change* 16 (2006) 253–267
- FRITZ, C.E., Disasters, in: R. MERTON/R. NISBET (eds.), *Contemporary Social Problems*, New York 1962, 651–694
- GISLER, M. et al., Einleitung, in: IDEM et al. (eds.), *Naturkatastrophen/Catastrophes Naturelles*, *Traverse* 10/3 (2003) 7–20
- GROH, D./KEMPE, M./MAUELSHAGEN, F. (eds.), *Naturkatastrophen: Beiträge zu ihrer Wahrnehmung, Deutung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* (Literatur und Anthropologie 13), Stuttgart 2003
- , Einleitung. Naturkatastrophen – wahrgenommen, gedeutet, dargestellt, in: IDEM et al. (eds.), *Naturkatastrophen: Beiträge zu ihrer Wahrnehmung, Deutung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* (Literatur und Anthropologie 13), Stuttgart 2003, 11–33
- JAKUBOWSKI-TIESSEN, M., *Sturmflut 1717. Die Bewältigung einer Naturkatastrophe in der Frühen Neuzeit*, München 1992
- KAHANA, R. et al., Synoptic Climatology of Major Floods in the Negev Desert, Israel, *International Journal of Climatology* 22 (2002) 867–882
- KHAVICH, V./BEN-ZVI, A., Flash Flood Forecasting Model for the Ayalon Stream, Israel, *Hydrological Sciences Journal* 40 (1995) 599–613
- LIN, X., *Flash Floods in Arid and Semi-Arid Zones* (International Hydrological Programme, Technical Documents in Hydrology 23), Paris 1999
- LITTLE, P.D./MAHMOUD, H./COPPOCK, D.L., When Deserts Flood: risk management and climatic process among East African pastoralists, *Climate Research* 19 (2001) 149–159
- LLASAT, M.C. et al., High-Impact Floods and Flash Floods in Mediterranean Countries: the FLASH preliminary database, *Advances in Geosciences* 23 (2010) 47–55
- LUDWIG-MAYERHOFER, W., Sensibilisierendes Konzept, in: ILMES (Internet Lexikon der Methoden der empirischen Sozialforschung, 1999, http://www.lrz.de/~wlm/ein_voll.htm)
- PERRY, R.W., What Is a Disaster?, in: H. RODRIGUEZ/E.L. QUARANTELLI/R.R. DYNES (eds.), *Handbook of Disaster Research*, New York 2007, 1–15
- QUARANTELLI, E.L., What Is a Disaster?: the need for clarification in definition and conceptualization in research, in: B. SOWDER (ed.), *Disasters and Mental Health: selected contemporary perspectives*, Washington 1985, 41–73
- REDMAN, C.L., Resilience Theory in Archaeology, *American Anthropologist* 107 (2005) 70–77
- ROSEN, S., The Nabataeans as Pastoral Nomads: an archaeological perspective, in: K.D. POLITIS (ed.), *The World of the Nabataeans*, Stuttgart 2007, 345–373

- SCHENK, G. (ed.), *Katastrophen: vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel*, Ostfildern 2009
- SCHICK, A./GRODEK, T./LEKACH, J., *Sediments Management and Flood Protection of Desert Towns: effects of small catchments*, in: D.E. WALLING/J.-L. PROBST (eds.), *Human Impact on Erosion and Sedimentation* (International Association of Hydrological Sciences Publication 245), Wallingford, Oxfordshire 1997, 183–189
- WALTER, F., *Katastrophen: Eine Kulturgeschichte vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*, Ditzingen 2010
- ZHOU, H. et al., *Resilience to Natural Hazards: a geographic perspective*, *Natural Hazards* 53 (2010) 21–41

III. Disaster and Relief Management
in Egypt and the Ancient Near East.

Katastrophen und ihre Bewältigung
in Ägypten und im Alten Orient

Danaergeschenk des Nil?

Zu viel oder zu wenig Wasser im Alten Ägypten

JOACHIM F. QUACK

1. Grundsätzliches zum Nil und seiner Überschwemmung

Heutzutage wird Ägypten gerne als „Geschenk des Nil“ bezeichnet. Dabei tut man so, als ginge diese Begrifflichkeit auf die Antike zurück. Tatsächlich hat man scheinbar eine Passage beim griechischen Historiker Herodot zur Hand, welche eben diese Ausdrucksweise verwendet. Eine genaue Betrachtung zeigt allerdings Erstaunliches. Herodot berichtet in seinem Geschichtswerk (2,5), es sei allen offenkundig, dass es ein von den Ägyptern erworbenes Land und eine Gabe des Nil sei, nicht nur Unterägypten, sondern das ganze Land bis drei Tagesreisen oberhalb des Moiris-Sees. Damit ist die Wendung von der „Gabe des Nil“ weder auf ganz Ägypten gemünzt noch exakt in dem Sinne der Abhängigkeit vom Wasser gemeint, wie sie heute meist verwendet wird, sondern bezieht sich spezifischer darauf, dass der bewohnbare Bereich Ägyptens vorrangig Alluvialland ist, das durch Flusssedimente zustande gekommen ist.¹

Dennoch kann nicht bestritten werden, dass das Alte Ägypten als Fluss-oase essentiell darauf angewiesen war, dass der Nil es im richtigen Ausmaß mit Wasser versorgte, um eine ertragreiche Landschaft und damit das Gedeihen des dichtbesiedelten Landes zu ermöglichen. Der lebenswichtigen Rolle des Wassers für Ägypten entspricht es, dass es schon forschersiche Sammelbände speziell zum Wasser gibt,² ebenso Untersuchungen zur Stellung der Ägypter gegenüber dem Nil und der Überschwemmung.³ Zu-

¹ δῆλα γὰρ δὴ καὶ μὴ προακούσαντι ἰδόντι δέ, ὅστις γε σύνεσιν ἔχει, ὅτι Αἴγυπτος ἐς τὴν Ἑλληνες ναυτίλλονται ἐστὶ Αἰγυπτίοισι ἐπικτητός τε γῆ καὶ δῶρον τοῦ ποταμοῦ, καὶ τὰ κατώπερθε ἔτι τῆς λίμνης ταύτης μέχρι τριῶν ἡμερῶν πλοῦς; „Offenbar – und das sieht der Vernünftige auch, ohne dass er es vorher hört – sind die Gebiete Ägyptens, die von den Griechen zu Schiff besucht werden, Neuland und ein Geschenk des Stromes. Ja, auch noch drei Tagesreisen stromaufwärts vom See steht es mit dem Land nicht anders.“ Vgl. LLOYD, *Commentary*, 38–40; VASUNIA, *Gift*, 91; HAZIZA, *Kaléidoscope*, 85.

² Vgl. MENU, *Problèmes institutionnels*; AMENTA/LUISELLI/SORDI, *L'Acqua*.

³ Vgl. PALANQUE, *Nil*; STRICKER, *Overstroming*; PRELL, *Nil* (vielfach aus zweiter Hand gearbeitet, nicht sonderlich zuverlässig).

nächst ist es sinnvoll, sich ein paar Grundelemente hinsichtlich des Nil und seines Flutungsverhalten vor Augen zu führen.⁴

Der Nil verhält sich insofern relativ ungewöhnlich, als er gerade im Hochsommer, wenn der Wasserstand anderer mediterraner Flüsse normalerweise ein Minimum zeigt, über die normalen Ufergrenzen steigt und ein Hochwasserereignis zeigt, das jedes Jahr mit einer gewissen Regelmäßigkeit eintritt. Konkret führt der Nil in der Zeit von etwa April bis Juni besonders wenig Wasser, um dann ab Juli enorm anzusteigen. Die genauen Auswirkungen auf das Land kann man allerdings heute kaum noch erleben, da der Nil durch zahlreiche Staudämme unter Kontrolle gebracht ist; insbesondere die Überflutung des Ackerlandes ist seit Inbetriebnahme des neuen Assuanstaudammes (1963) nicht mehr zu beobachten. Folglich muss man für das Verständnis der antiken Zustände in hohem Maße mittelalterlich-arabische Aufzeichnungen sowie Berichte früher europäischer Reisender wie etwa der Forscher der napoleonischen Expedition heranziehen.

Dieses Phänomen, dass gerade im Hochsommer, in einer an sich ganz trockenen Jahreszeit, der Wasserstand steigt, hat bereits die griechischen Reisenden beschäftigt, die dazu verschiedene Theorien entwickelt haben; insbesondere bei Herodot und Seneca sind mehrere Erklärungsvorschläge überliefert.⁵ Die Ägypter haben sich dazu übrigens erstaunlich wenig explizite Gedanken gemacht. Sie lokalisierten prinzipiell einen oberägyptischen Nil mit Ursprung in Elephantine und einen unterägyptischen mit Ursprung in Roda. Dort konzeptualisierten sie Quelllöcher, aus denen die Überschwemmung aufstieg.⁶ Dabei wird teilweise angenommen, dass es ein richtiggehendes Dekret der Götter war, durch welches die Wasser zum An- und Abschwollen gebracht wurden, wie es im sogenannten Tagewählkalender angegeben wird.⁷

Heutzutage kann man natürlich mehr dazu sagen. Prinzipiell gibt es zwei verschiedene Hauptlieferanten für das Wasser des Nil. Einerseits gibt es den Weißen Nil, der aus Zentralafrika, spezifisch dem Viktoriasee kommt und durch die dortigen Regenfälle aufgefüllt wird. Er fließt in seinem Oberlauf durch umfangreiche Sumpfgebiete, die auch als Puffer wirken, so dass seine Wasserführung über das Jahr hin relativ gleichmäßig bleibt. Dagegen kommen der Blaue Nil und der Athbara aus dem Äthiopischen Hochland. Sie werden dort durch Schneeschmelze und Regenfälle gespeist und sind hauptsächlich für die Überschwemmung verantwortlich.

Die Höhen der Überschwemmung sind von Jahr zu Jahr variabel, ebenso der genaue Zeitpunkt der substantiellen Steigerung der Wasserführung

⁴ Vgl. SAID, Nile; SEIDLMAYER, Nilstände.

⁵ Vgl. die Zusammenstellung in BONNEAU, Crue, 135–214; PRELL, Nil, 215–218.

⁶ Vgl. etwa PECOIL, Sources; GABOLDE, Inondation.

⁷ Vgl. LEITZ, Tagewählerei, 147–149.404–406.

sowie des Pegelmaximums. Dabei liegen die katastrophal niedrigen und die katastrophal hohen Werte recht dicht beieinander. Zwischen einer unzureichenden Nilüberschwemmung wie der von 1877, die eine Hungersnot mit sich brachte, und den zerstörerisch hohen von 1874 und 1878⁸ liegen lediglich 2,75m Unterschied am Pegel von Assuan.⁹ Die potentiell mögliche höchste Höhe der Nilüberschwemmung ist übrigens nicht allein durch die reine Wassermenge im Oberlauf des Nil definiert. Aufgrund einer begrenzten Durchleitungskapazität des Niltals führen extreme Wassermengen eher zu flächigen Überschwemmungen im Sudan, als dass sie die Überschwemmungshöhe in Ägypten unbegrenzt steigern können.¹⁰

Zur Nutzung des Überschwemmungswassers des Nil gab es ein System von Kanälen und Dämmen, die im Land Bassinsysteme bildeten. Dies ermöglichte auch die künstliche Bewässerung.¹¹ Dabei ist in der Forschung umstritten, wann dies entwickelt wurde. Früher hat man es ganz selbstverständlich in die frühesten Epochen zurückprojiziert, ja in ihm einen wesentlichen Faktor bei der Entstehung des ägyptischen Zentralstaats gesehen.¹² Neuere Studien sehen dagegen seine Einführung erst nach dem Ende des Alten Reiches.¹³ Tatsächlich sind es besonders einige Inschriften der Ersten Zwischenzeit, welche relativ ausführlich über Aktivitäten in diesem Bereich berichten – aber dabei ist zu beachten, dass diese Inschriften generell einen gegenüber anderen Zeiten veränderten Fokus haben und insbesondere den Einsatz für die lokale kleinräumige Gemeinschaft hervorheben.¹⁴

Die flachen Wasserlachen, die nach dem Abfließen der Überschwemmung zurückblieben, sowie Kadaver ertrunkener Tiere können Auslöser von Epidemien sein.¹⁵ An sich hängen diese somit auch mit der Überschwemmung zusammen, da die Ägypter selbst sie in den Texten aber in keinen Konnex damit gebracht haben, werde ich im Weiteren nicht darauf eingehen.

⁸ Diese beschädigte u.a. das ägyptische Museum Kairo (damals in Boulaq) und vernichtete viele von Mariettes Aufzeichnungen; vgl. DAVID, Mariette Pacha, 249f.

⁹ Vgl. SEIDLMEYER, Nilstände, 36.

¹⁰ Vgl. SEIDLMEYER, Nilstände, 79.

¹¹ Vgl. WILLCOCKS, Egyptian Irrigation; BONNEAU, Régime administratif; GRIESHABER, Lexikographie.

¹² Vgl. etwa BUTZER, Early Hydraulic Civilization.

¹³ Vgl. SCHENKEL, Bewässerungsrevolution; ENDESFELDER, Bewässerung; skeptisch dazu RÖMER, Aussagekraft, 71f Anm. 13; WILLEMS, Landscape; HAFEMANN, Dienstverpflichtung, 112–116.

¹⁴ Vgl. etwa FRANKE, Fürsorge.

¹⁵ Vgl. LEITZ, Tagewählerei, 134f.

2. Die Sicht der Ägypter auf die Überschwemmung

Die Bedeutung der Nilüberschwemmung im Alten Ägypten äußert sich darin, dass die Ägypter die Nilüberschwemmung personifiziert und als Gottheit *ḥꜥꜣꜣ* verehrt haben – dieses Wort wird in älteren Publikationen irrig als „Nil“ wiedergegeben, bezeichnet aber spezifisch die Überschwemmung.¹⁶ Als Personifikation wird diese Gestalt üblicherweise fettleibig und mit herabhängenden Brüsten dargestellt. Früher wurde dieser Darstellungstyp in der Forschung gerne als zweigeschlechtlich betrachtet, doch hat John Baines überzeugend nachgewiesen, dass die Darstellungsweise der Brüste der Personifikation der Überschwemmung von denen der weiblichen Brust deutlich abweicht.¹⁷ Allerdings haben die Ägypter selbst in der Spätzeit die Darstellung doch so aufgefasst, wenn es in einem theologischen Traktat heißt:

[...] welcher die große Überschwemmung (*ḥꜥꜣꜣ wr*), der Vater der Götter ist; welcher der Nun ist, welcher die Figur des Überschwemmungsgottes (*ḥꜥꜣꜣ*) ist, wobei seine eine Hälfte männlich, seine andere Hälfte weiblich ist. (pBerlin 13603, 4,3)¹⁸

Dennoch gibt es Texte, die in spezifisch männlichen Metaphern von der Überschwemmung sprechen. Um hier Verwirrung im deutschen Ausdruck zu vermeiden, spreche ich im Folgenden dann vom Überschwemmungsgott, um das maskuline Genus beizubehalten.

Bereits in den Sargtexten aus dem frühen 2. Jahrtausend v. Chr. ist eine Reihe von Sprüchen überliefert, welche ihrem Titel nach dazu dienen, dass sich der Sprecher in *ḥꜥꜣꜣ* verwandeln kann¹⁹ (vgl. Sargtext Spruch 317–321).²⁰ Sie sind in der ersten Person Singular formuliert, also Selbstvorstellungen bzw. Aretalogien.²¹ Derartige Kompositionen dürften primär in

¹⁶ Zur Natur von *Hapi* spezifisch als Überschwemmung vgl. die schon klassische Studie von DE BUCK, *Meaning*.

¹⁷ Vgl. BAINES, *Fecundity Figures*, 93f.

¹⁸ ERICHSEN/SCHOTT, *Fragmente*, 316.331f.

¹⁹ In der Diskussion meines Vortrags hat Hans-Werner Fischer-Elfert die interessante Frage aufgeworfen, inwieweit bereits fettleibige Abbildungen von Männern im Alten Reich den Aspekt der Angleichung an *Hapi* anzeigen sollen.

²⁰ Vgl. CLARK, *Hymns*; BICKEL, *Cosmologie*, 146–150; MEYER-DIETRICH, *Nechet und Nil*. Ich bin nicht davon überzeugt, dass sich die dort 278–295 entwickelte Interpretation der Texte als sequentielle Phasen der Nilüberschwemmung wirklich durchhalten lässt. Schon die Tatsache, dass die angeblichen Phasengrenzen oft nicht mit den eigen-ägyptisch markierten Spruchgrenzen zusammenfallen, lädt zur Skepsis ein. Hinzu kommt, dass der Sarg B₂L, welcher als einziger den Gesamtbestand dieser Sprüche bietet, Spruch 317 ans Ende der Gruppe (hinter 318–321) stellt, während S₁P und S₂C nur Spruch 317 und den größten Teil von 318 bezeugen, nicht aber 319–321.

²¹ Die Bezeichnung der Sprüche als „Hymnen“ durch CLARK, *Hymns*, bes. 13f scheint mir keine angemessene Gattungszuordnung zu bieten.

Tempeln bei Festen aufgeführt worden sein.²² Aufschlussreich für die Wahrnehmung der Ägypter ist die Aussage:

Ich bin dieser Überschwemmungsgott, der kommt und geht, wie es ihm beliebt; es gibt keinen, der ihn abwehrt bei dem, was er will. (CT IV 143 a–b; Spruch 319)²³

Instruktiv ist auch:

Ich komme, indem ich aufhacke (*hb3*); ich gehe, indem ich begründe. (CT IV 143 k–l, Spruch 319)²⁴

Das präsentiert die Dinge sicher noch aus einem positiven Blickwinkel. Man kann aber doch wahrnehmen, wie hier Zerstörungsfähigkeit und Unkontrollierbarkeit der Überschwemmung reale Erfahrung sind.

Die unberechenbaren Schwankungen des Nil haben ihren Niederschlag auch in einem Text gefunden, welcher die Überschwemmung vielleicht mehr als alle anderen umfassend thematisiert,²⁵ nämlich dem sogenannten „Nilhymnus“, der sich tatsächlich nicht an den Nil als Fluss an sich, sondern an *h^cpi*, die göttliche Personifizierung der Überschwemmung, richtet. Seine genaue Entstehungszeit ist umstritten.²⁶ Er ist im Neuen Reich, ab der frühen 18. Dynastie in zahlreichen Schülerhandschriften überliefert – allerdings oft in Abschriften von textkritisch geringer Qualität, was das Detailverständnis vielfach schwierig macht.²⁷ Offenbar gehörte der Text zum Basis-Curriculum der Schulen, deshalb wird er auch mehrfach zusammen mit bestimmten häufig bezeugten Lebenslehren (Lehre des Amenemhet und Lehre des Cheti) überliefert.²⁸

Darin wird der Gott der Überschwemmung hoch gelobt als der, von dem alles Leben in Ägypten abhängt. Gleichzeitig spricht der Text aber auch die Probleme an. So heißt es:

²² Vgl. QUACK, Erzählen, 305f. Vor dem Gesamthintergrund der Bezeugungen scheint mir Clarks Position, in Ermangelung anderer Anzeichen sei von einem rein literarischen (nicht rituellen) Hintergrund auszugehen (vgl. CLARK, Hymns, 13), unangemessen zu sein.

²³ Die Bearbeitung durch MEYER-DIETRICH, Nechet, 250.

²⁴ Vgl. die Bearbeitung MEYER-DIETRICH, Nechet, 251.

²⁵ Dagegen beschränken sich die Stelen des Neuen Reiches in Gebel Silsila (KRI I 81,12–96,15) auf eine Schilderung der Wohltaten der Überschwemmung und die Festsetzung von Opfern, sind für die vorliegende Fragestellung also unergiebig.

²⁶ Er wird meist als Werk des Mittleren Reiches angesehen, abweichend allerdings von VAN DER PLAS, Hymne 1, 187–190; KNIGGE, Hymn, 59 ins Neue Reich gesetzt. Dagegen vgl. QUACK, Merikare, 134; MEYER-DIETRICH, Nechet, 41–43.

²⁷ Vgl. die Edition von VAN DER PLAS, Hymne; meine Übersetzungen sind teilweise abweichend.

²⁸ Einschlägig sind hier mindestens pSallier II, pAnastasi VII und pChester Beatty V (zu letzterem vgl. QUACK, Sammelhandschrift, 183f Anm. 14) sowie mehrere Ostraka.

Wenn er träge ist, dann sind die Nasen verstopft. Jedermann ist arm. Wenn man die Opferbrote der Götter vermindert, dann gehen Millionen von Menschen zugrunde. (2,6–9)

Oder:

(...) der raubgierig agiert, so dass das ganze Land leidet. Groß und Klein wandern umher. (3,1f)

Hier werden also die schädlichen Folgen zu geringer Überschwemmungen durchaus genannt.²⁹ Weniger sicher ist, ob auch zu hohe Fluten explizit genannt sind. Insbesondere gilt dies für den Satz

der lastend ist, so dass die Leute gering/wenig sind; die Trauer des Jahres tötet sie. (9,3f)³⁰

Bei allen Unsicherheiten in der Übersetzung des nicht sehr gut überlieferten Textes sehe ich keine klaren Anzeichen dafür, dass hier von der katastrophal hohen Überschwemmung gesprochen wird; zumal ich unten darauf hinweisen werde, dass sie bei den Ägyptern nicht als eigene Größe deutlich konzeptualisiert war. Aufschlussreich ist auch:

der den einen reich und den anderen arm macht, ohne dass man mit ihm prozessieren kann. Der macht, was er will, ohne gezähmt zu werden, dem keine Grenze gesetzt wurde. (7,7–10)

Dieser Punkt bezieht sich darauf, dass die Gewalt des Nil sich am Ackerland austobt, das durch An- oder Abschwemmung in Größe und Qualität variiert werden oder sogar von Flusslaufverlagerung betroffen sein kann.³¹ Eine ähnliche Aussage findet sich auch in der oben zitierten Selbstpräsentation aus den Sargtexten.

Ein anderer langer Hymnus an die Überschwemmung ist auf einem einzigen Ostrakon der Ramessidenzeit überliefert.³² Dieser fokussiert stark auf den segensreichen Folgen des Wassers. Nur ganz am Rande erscheinen die Problempunkte. Insbesondere heißt es:

²⁹ Vgl. WESTENDORF, Beiträge V.

³⁰ WESTENDORF, Beiträge V, 82 behauptet dies unter Verweis auf den nachfolgenden Satz, den er als „man erblickt Theben als Sumpfgbiet“ auffasst, der komplexe Überlieferungszustand lässt aber noch etliche andere Möglichkeiten zu, bis hin zu dem von VAN DER PLAS, Hymne, 132 bevorzugten „On regarde les misérables comme des femmes“. Das Problem ist hier auch, dass die Lesung im pChester Beatty V rt. 3,12 nicht absolut sicher ist und die Fragmente möglicherweise etwas mehr Abstand als auf der aktuellen Montage haben. Auch BICKEL, Creative Waters, 194 geht von der Beschreibung zu hoher Nilüberschwemmung aus, ohne eine philologische Detaildiskussion zu führen. Immerhin zeigt das Graffito im Luxortempel (s.u.) eine Formulierung *wš.t mī ph.ww* „Theben wie Sumpfggebiete“ (Z. 5), die durchaus eine Rezeption des Nilhymnus darstellen könnte.

³¹ Vgl. QUACK, Ani, 179.

³² Vgl. die Bearbeitung in Übersetzung von FISCHER-ELFERT, Literarische Ostraka, 31–62.

hüte dich davor, zu lastend zu sein, so dass die Existierenden wenig/gering sind, und du [die Geringen] zum Narren hältst [bei ihrem Tun],³³ [so dass derjenige, welcher] zu dir [...], dein Kommen missachtet. (V. 16f)

Die Kategorie „lastend“ ist dieselbe wie die, deren Deutung schon oben für den großen Hymnus an die Überschwemmung diskutiert wurde.

Für die Nilüberschwemmungen wurde in Ägypten normalerweise ein grundsätzlich binäres Schema konstruiert, nämlich hohe und niedrige. Deutlich wahrnehmbar ist dies etwa in zahlreichen (meist unpublizierten) astrologischen Traktaten (Handschriften der Römerzeit), welche Vorhersagen für das kommende Jahr anbieten.³⁴ Für die Überschwemmung (meist als *ḥꜥꜣꜣ*, gelegentlich als *mw* „Wasser“) bezeichnet,³⁵ gibt es dabei die wesentlichen Kategorien *ꜥ* „groß“³⁶ und *ḥꜣꜣ* „klein“ oder *sbk* „gering“.³⁷ Gelegentlich, aber selten, wird noch eine Mittelposition (*n ꜥnf* „maßvoll“) genannt. Auch im Buch vom Tempel gibt es für den Skorpionbeschwörer die Dienstanweisung, er solle auf die Anzeichen der Nilüberschwemmung, sei sie groß (*wꜣ*) oder klein (*nꜥs*), achten, und zwar in Zusammenarbeit mit dem Stab des Lebenshauses.

Ebenso merkt man dieses binäre Denken an einem an sich gut bekannten Motiv, nämlich den sieben fetten und den sieben mageren Jahren (dazu unten mehr). Auch dieses Bild, das durchaus eigenägyptische Zeugnisse hat, räumt den zu hohen Überflutungen keinen Platz im Schema ein. Dass *ḥꜥꜣꜣ ꜥ* als das Optimum an Wasser verstanden wird, zeigt sich darin, dass in der Lehre des Kairsu (loyalistische Lehre) vom König gesagt wird, er begrüne das Land mehr als eine „große Überschwemmung“ (*ḥꜥꜣꜣ ꜥ*) (§ 3,3).³⁸

Jacobus J. Janssen hat postuliert, dass *ḥꜥꜣꜣ ꜥ* speziell „great inundation“ (im Sinne einer guten Überschwemmung) bedeute und vom *ḥꜥꜣꜣ wꜣ* „high inundation“ (im Sinne einer ungewöhnlich hohen) zu differenzieren sei. Er argumentiert damit, in der Sobekhotep-Stele sei *ḥꜥꜣꜣ wꜣ* als Verursacher von Schäden genannt.³⁹ Dagegen spricht aber, dass bei den Segnungen des

³³ Ich rechne damit, dass die Lücke am Zeilenanfang größer als von Fischer-Elfert angenommen ist, so dass ein Versende und der Anfang des nächsten Verses fehlen; die Teilergänzung ist von der Lehre des Amenemhet § 9c–d inspiriert (zu welcher vgl. auch GRIMAL, *Le sage*, 198–202).

³⁴ Vgl. QUACK, *Predicting Disaster*.

³⁵ Vgl. Kanopusdekret A 4 = B 15, wo *mw ḥꜣꜣ* hieroglyphischem *ḥꜥꜣꜣ nꜥs* entspricht.

³⁶ *wꜣ* ist in diesen Texten nicht benutzt.

³⁷ Eine entsprechende Prophezeiung von mangelhafter Nilflut findet sich auch im Töpferorakel, vgl. zuletzt KOENEN, *Apologie*, 144.

³⁸ Vgl. POSENER, *Enseignement loyaliste*, 21–23.70; für die Identität des Autors vgl. VERHOEVEN, *Lehre des Kaïrsu*.

³⁹ Vgl. JANSSEN, *Day*, 131 Anm. b). Ob das Ereignis dort wirklich als Schaden stilisiert ist, scheint mir problematisch, s.u.

Ptah-Tatenen für Ramses II. eben $h^c p i^2$ *wr* als positive Gabe des Gottes an prominenter Position erscheint (KRI II 266,13f).⁴⁰ Ebenso bittet König Anlamani den Gott um einen $h^c p i$ *wr*, betrachtet dies also als prinzipiell positives Ereignis (Kawa 8, Z. 26). Auch auf dem Ostrakon Gardiner 28 recto (HO IX, Z. 1) und dem Festlied zur Thronbesteigung Ramses' IV. (oTurin CG 57001) wird von einem $h^c p i$ *wr* des Regierungsjubiläums bzw. Regierungsantritts als positivem Ereignis gesprochen (s.u.). Man kann somit letzteren Begriff nicht als im negativen Sinne konnotiert ansetzen. Zudem wird in einer anderen Inschrift gerade $h^c p i$ ϵ^3 als Urheber von Bauschäden angegeben,⁴¹ auch ist es nach einem Hymnus an Amun der $h^c p i$ ϵ^3 , der die Berge überströmt (pAnastasi IV 10,7), d.h. diese beiden Begriffe sind in hieroglyphischen Texten eher als freie Varianten zu bewerten.

Dieses Faktum hat wichtige Implikationen. Für die Ägypter gibt es somit keine klar vorgegebene kognitive Form, die das Umschlagen ins andere, ebenfalls ungünstige Extrem ausdrücken könnte. Zwischen einer hohen Nilüberschwemmung im Sinne optimaler Ausgangslage für die Landwirtschaft und katastrophal hoher Überschwemmung mit substantiell negativen Folgen für das Land kann sprachlich nicht in einem kurzen Begriff differenziert werden. Man spricht auch kaum von *zu* hohen Überschwemmungen⁴² und deren katastrophale Folgen sind auch, anders als zu niedrige Wasserstände, etwas, dessen Eintreffen noch nicht einmal als Unheilsergebnis vorhersagbar ist. Dies wirft die Frage auf, ob hier ein Verschweigen von Risiken zu höherer Vulnerabilität geführt hat.⁴³ Jedoch ist die natürliche Basis zu beachten: Mehr oder weniger zu niedrige Fluten sind relativ häufig, durch überlegte Vorratsbewirtschaftung aber ganz gut in den Griff zu bekommen. Zu hohe Fluten sind dagegen einerseits selten, andererseits kann man gegen sie kaum etwas unternehmen. Für eine wirkliche Einschätzung wäre eine (derzeit noch nicht mögliche) archäologische Überprüfung nötig, bis zu welchem Grade noch hochwassergefährdete Regionen besiedelt wurden.

Bereits die Ägypter selbst haben für verschiedene Stationen des Nilverlaufs ideale Maße der Fluthöhe definiert. Die wesentlichen Orte sind Elephantine ganz im Süden Ägyptens, Roda in der Nähe von Kairo, also etwa als Grenze zwischen Ober- und Unterägypten, sowie Balamun, das traditionell als nördlichste Stadt Ägyptens im Nildelta verstanden wurde.⁴⁴ Überliefert sind diese Werte besonders auf der weißen Kapelle in Karnak,

⁴⁰ Für eine weitere skeptische Stimme vgl. auch HUDDLESTUN, *Egyptian Texts*, 354 Anm. 54, der auf den generell schwankenden Wortgebrauch verweist.

⁴¹ Vgl. BM Nr. 398; s. Anm. 176.

⁴² Vgl. WILSON, *Water*; SEIDLMEYER, *Nilstände*, 36 Anm. 19.

⁴³ Vgl. dazu die Ausführungen von Elke M. Geenen in diesem Band.

⁴⁴ Vgl. SEIDLMEYER, *Nilstände*, 93–103.

die in den untersten Registern genaue Aufstellungen über die Gaue Ägyptens macht,⁴⁵ auf Votivellen, welche die normativen Längenmaße und ihre Anwendung thematisieren,⁴⁶ sowie in einem Fragment des geographischen Papyrus von Tanis.⁴⁷ Hier gibt es leichte Variationen der Quellen, die auch darauf beruhen, dass einige der Angaben mehr Spielereien mit der Zahl sieben und ihren Vielfachen als reale empirische Werte darstellen.

3. Nachweismöglichkeiten für problematische Überschwemmungen

Nun ist es eine Sache, auf der generellen Ebene zu thematisieren, dass der Nil grundsätzlich sowohl durch zu viel als auch durch zu wenig Wasser bei der Überflutung dem Land große Probleme bereiten *kann*. Eine ganz andere ist es aber, für einen konkreten Fall zu sagen, dass er eben dies *getan hat*. Auch bei zu hohen oder zu niedrigen Überschwemmungen gilt die für die ägyptische Kultur grundlegende Regel, dass man im monumentalen, für die Nachwelt bestimmten Diskurs nicht gerne über unerfreuliche Ereignisse berichtet bzw. ihre Nennung an bestimmte Bedingungen gebunden ist. Die wichtigste überhaupt ist dabei, dass ein solcher Bericht in die Überwindung der Krise münden kann, somit die negative Situation nur die Kontrastfolie ist, vor der die positive Leistung der aktuellen Herrscher umso strahlender erscheint.

Somit kann man also auf der einen Seite hoffen, durch seltene Glücksfälle von erhaltenen Objekten derjenigen Textsorten Informationen zu erhalten, die nicht für die Nachwelt bestimmt waren. Auf der anderen Seite muss man sich eben auf die gefilterte Information der monumentalisierten Memorialinschriften einlassen und sehen, inwieweit diese in sich Strukturen aufzeigt.

Alltagszeugnisse für Hungersnöte gibt es immerhin gelegentlich. Aus dem Mittleren Reich (um 2000 v.Chr.) findet man in den Briefen des Hekanachte einen Passus, in dem der auswärtig tätige Herr des Haushalts die Rationen für seine Familie festlegt, und zwar relativ knapp. Zur Rechtfertigung seines Vorgehens weist er darauf hin, dass eine Hungersnot herrsche und man an dem Ort, an dem er sich befindet, bereits so weit sei, Menschen zu essen und es sei besser, halb lebendig als ganz tot zu sein.⁴⁸ Dabei

⁴⁵ Vgl. LACAU/CHEVRIER, Chapelle, Tf. 25.

⁴⁶ Vgl. SCHLOTT-SCHWAB, Ausmaße Ägyptens; ergänzend QUACK, Papyruskopie. Kürzlich konnte ich in Oxford Fragmente einer hieratischen Zwillingshandschrift aus Tebtynis zum bereits publizierten Stück identifizieren.

⁴⁷ Vgl. GRIFFITH/PETRIE, Papyri, Tf. IX.

⁴⁸ ALLEN, Heqanakht Papyri, 17.135.168.171.181.

wird auch als rhetorische Frage gestellt, wie die Überschwemmung gewesen seien; leider ist das Adjektiv in einer Lücke verloren; aber es ist eindeutig, dass es darum geht, die Folgen einer geringen Überschwemmung auszugleichen, indem von den verfügbaren Getreidereserven genommen wird, um zusätzliche Felder in sicher bewässerten Bereichen zu pachten. Gut bekannt in der Ägyptologie ist auch der Hinweis in den Grabräuberpapiri vom Ende der Ramessidenzeit auf ein „Jahr der Hyänen“, als man hungerte (pBM 10052 11,7f).⁴⁹

Noch dürftiger fallen Alltagsbelege für allzu hohe Überschwemmungen aus. Eine gewisse Art der Dokumentation sind Graffiti, welche für ein bestimmtes Jahr den höchsten Wasserstand markieren. So finden wir bereits in den Annalen des Alten Reiches, die fragmentarisch auf dem Stein von Palermo erhalten sind, zu jedem Regierungsjahr eines Königs neben der Angabe der wichtigsten Ereignisse auch die Überflutungshöhe notiert.⁵⁰ Einige der unten besprochenen Inschriften zu hohen Überschwemmungen lassen sich mit erhaltenen Hochwassermarken korrelieren.

Umstritten ist noch, ob einige Wasserstandsmarken bei der nubischen Festung Semnah als Zeugnisse für besonders hohe Überflutungen im späten Mittleren Reich betrachtet werden dürfen oder Resultat eines künstlich angelegten Staudamms sind.⁵¹ Möglicherweise sind sie Teil eines generellen Phänomens besonders hoher Überschwemmungen in dieser Zeit.⁵²

Allerdings bleibt der Aussagewert dieser Wasserstandsmarken letztlich ziemlich begrenzt. Man kann aus ihnen keineswegs direkt herauslesen, welche Hochwasserschäden entstanden sind (das hängt tatsächlich mehr an der aktuellen Festigkeit der Dämme als rein am Wasserstand), geschweige denn, welche Maßnahmen im Katastrophenfall getroffen wurden.

4. Schematische Sieben-Jahr-Texte

Die Risiken der Hungersnöte sind uns Heutigen am prägnantesten aus dem biblischen Bericht über die sieben fetten und sieben mageren Jahre in Ägypten im Rahmen der Josefsgeschichte bekannt (Gen 41). Leider geht gerade dieser Text nicht genauer auf die natürlichen Hintergründe der Hungersnot ein. Am ehesten sind hier noch die Traumbilder des Pharaos re-

⁴⁹ Vgl. PEET, *Tomb-Robberies*, 158; NIWIŃSKI, *Bürgerkrieg*, 243f; VERNUS, *Affaires*, 58.

⁵⁰ Vgl. HELCK, *Nilhöhe*; SEIDLMEYER, *Nilstände*, 87–89. WILKINSON, *Annals*, 60f bietet leider keine substantielle Diskussion.

⁵¹ Vgl. VERCOUTTER, *Egyptologie*; DERS., *Inscriptions*; DE PUTTER, *Inscriptions*; DERS., *Semna-Koumma*; MEURER, *Nubier*, 55f; SEIDLMEYER, *Nilstände*, 73–80.

⁵² Vgl. ZSAFRANSKI, *Impact*.

levant.⁵³ Die aus dem Wasser steigenden Kühe (Gen 41:2f) lassen prinzipiell an den Wasserstand des Nil denken. Dagegen weisen die vom Ostwind versengten Ähren (Gen 41:6) eher in eine andere Richtung.⁵⁴ Man könnte hier die Frage stellen, wie genau der Autor über die Gegebenheiten ägyptischer Landwirtschaft Bescheid wusste bzw. ob er seinen Lesern nicht zumuten wollte, das von der Situation Palästinas grundlegend unterschiedene ägyptische System sommerlicher Überschwemmung zu rezipieren. Dies ist umso auffälliger, als dem Autor der Josefsgeschichte generell eine gute Kenntnis ägyptischer Realien zugesprochen wird.⁵⁵

Es gibt aber auch ägyptische Texte, welche von sieben Jahren ausbleibender Überschwemmung sprechen.⁵⁶ Besonders bekannt ist die Hungersnotstele auf der Insel Sehel im Süden Ägyptens nahe Elephantine, die davon spricht, dass man dem lokalen Gott Chnum vom Kataraktgebiet ein Landstück geweiht habe, da er für die Überschwemmung zuständig sei.⁵⁷ Situierd wird dieser Text fiktiv in der Zeit des Djoser, den sein Berater, der weise Imhotep, bei der Entscheidung maßgeblich angeregt haben soll. Stiliziert ist der Text als königliches Dekret des Djoser an den lokalen Verwaltungschef in Elephantine:

Dir⁵⁸ wird dieses Königsdekret gebracht, mit dem Inhalt: Ich war in Kummer am Thron und die Insassen des Palasts waren bekümmert. Mein Herz litt gar sehr, weil die Überschwemmung in (meiner) Zeit⁵⁹ nicht kam in einer Zeitspanne⁶⁰ von 7 Jahren. Das Ge-

⁵³ Vgl. SHUPAK, *Fresh Look*, 111–113.120–127.

⁵⁴ Vgl. SHUPAK, *Fresh Look*, 123f, die vorschlägt, dass ein ursprünglich ägyptisches Konzept des heißen Südwindes hier vom hebräischen Schreiber adaptiert und an die Bedingungen des Landes Israel angepasst wurde.

⁵⁵ Vgl. etwa REDFORD, *Study of Joseph*, 189–243.

⁵⁶ Die von SEEBASS, *Genesis* 3, 78f vorgetragene Zweifel an der Lesung der Zahl sieben in den ägyptischen Quellen sind durchaus unbegründet; in Texten der betreffenden Zeit ist die Setzung der Femininendung *t* nach Zahlen, die sich auf feminine Substantive beziehen (dazu gehört *rnpt* „Jahr“), absolut regulär (vgl. JANSEN-WINKELN, *Spätmittel-ägyptische Grammatik*, 129 § 213 und besonders KURTH, *Einführung* 2, 684 § 128); die weiterhin als Basis der Skepsis dienende Übersetzung „in der (rechten) Zeit zum (rechten) Standort“ ist nicht korrekt, s.u.

⁵⁷ Vgl die Standardedition BARGUET, *Stèle de Famine*; dazu die Rezension DE MEULENAERE, *Rezension*; ergänzend Foto und Faksimile bei GASSE/RONDOT, *Inscriptions*, 564–567; neueste (unzuverlässige) Gesamtbearbeitung bei GOEDICKE, *Comments*; generelle Diskussion bei HAIYING, *Famine Stela*; GOZZOLI, *Writing of History*, 247–261; einzelne Fragen in LASKOWSKA-KUSZTAL, *Imhotep*, 282.285; LOCHER, *Topographie*, 243f; AUFRÈRE, *Imhotep*; englische Übersetzung LICHTHEIM, *Literature* 3, 94–103; deutsche Übersetzung PEUST, *Hungersnotstele*.

⁵⁸ Bisherige Bearbeiter haben hier ein Suffix *f* der 3. Sg. angesetzt, das übliche Formular macht aber sicher, dass die 2. Sg. (*k*) anzusetzen ist; die schlecht erhaltenen Reste in der Kopie bei GASSE/RONDOT, *Inscriptions*, 564f stehen dem nicht im Weg.

⁵⁹ So mit BRUGSCH, *Hungersnoth*, II; gegen BARGUET, *Stèle de Famine*, 15 Anm. 3. *rk* wird immer mit nachfolgendem Substantiv oder Suffix konstruiert, vgl. WB II 457.

treide war gering, die Pflanzen mangelten, alle Sachen, die man essen könnte, waren knapp. Jedermann raubte(?) von seinem Gefährten(?).⁶¹ Sie wankten bis zum Punkt, nicht mehr zu gehen. Die Kinder waren in Tränen, die Jünglinge strauchelten, die Alten hatten bekümmerte Herzen. Die Schenkel waren verkrümmt, während sie auf dem Boden hockten, die Arme waren eingewinkelt. Der Hofstaat litt Mangel, die Heiligtümer waren verschlossen, die Kultstätten voll Staub. Alles Existierende existierte nicht (mehr). Mein Herz wandte sich wieder hoffnungsvoll nach vorn,⁶² ich befragte den Wen-Ima⁶³ und Mitglied der Mannschaft des Ibis, den obersten Vorlesepriester Imhotep Sohn des Ptah südlich seiner Mauer: „Welches ist der Platz, an dem die Überschwemmung geboren wird? Welches ist die Stadt, wo sich der Gewundene befindet? Was für ein Gott ist es, der in ihm ist, dass er mir beisteht?“ (Z. 1–5)

Imhotep sucht in der Bibliothek und findet dort eine Beschreibung von Elephantine als Ort, wo die Überschwemmung ihren Impetus hat:

Es ist das Haus des Bettes des⁶⁴ Überschwemmungsgottes. Er wird in ihm jung in [... ..] er bringt das Fruchmland(?)⁶⁵ dar. Er begattet in einem Bespringen, wie ein Männchen ein Weibchen⁶⁶ begattet. Er kommt erneut dazu, zu ejakulieren und sein Herz auszulassen,⁶⁷ er eilt mit 28 Ellen los,⁶⁸ er wird bei Balamun revidiert mit sieben Ellen. (Z. 7–9)

Weiterhin führt der Text im Stile einer Gaumonographie ausführlich Götter, Geographie und Bodenschätze auf.

Auf diesen Bericht hin beschließt der König, für diesen Ort etwas zu tun:

Ich vernahm dies und mein Herz wurde mitleidig,⁶⁹ sobald ich vom Wasser hörte. Öffnen (der Riegel des Naos), Bekleiden (der Kultstatue),⁷⁰ Durchführen einer Reinigung,

⁶⁰ Vgl. WB I 223,5–7; so auch im pBM 10565 gebraucht (s.u.); die Übersetzung von Rößler und Derchain bei SEEBASS, Genesis 3, 78 ist zu korrigieren.

⁶¹ So mit BRUGSCH, Hungersnoth, II und LICHTHEIM, Literature 3, 100 Anm. 3; gegen DRIOTON, Représentation, 47 und BARGUET, Stèle de Famine, 15 Anm. 4. Die Formulierung ist dem ähnlich, was in Klagetexten belegt ist, z.B. Lebensmüder 105f.

⁶² Zur Übersetzung vgl. SETHE, Imhotep, 11 Anm. 4; anders PEUST, Hungersnotstele, 213, der „Zum Ursprung“ übersetzt und vermutet, der Ursprung des Nil sei gemeint.

⁶³ Die Publikation des „Thotbuchs“ hat endgültig gezeigt, dass es sich beim *wn-īm* keineswegs um ein einfaches „jemand, der sich dort befand“ handelt (so Barguet), sondern um einen seltenen und speziellen Titel, s. JASNOW/ZAUZICH, Book of Thot, 31; QUACK, Dialog, 260 Anm. 4.

⁶⁴ Ich verstehe *m* als Schreibung für *n*.

⁶⁵ Vgl. dem. *mrwt*, kopt. *ⲙⲣⲟⲟⲩⲧ* „Fruchmland“.

⁶⁶ Wörtlich „wie ein Stier eine Vulva“.

⁶⁷ BARGUETS Übersetzung „il recommence à être un jeune homme“ (Stèle de Famine, 19 mit Anm. 7) ist für mich nicht nachvollziehbar; der Verweis auf JUNKER, Abaton, 39 führt zu nichts. Ich lese *whm=f r pȝy i*ˁ*i ib=f* (für den letzten Teil so bereits PEUST, Hungersnotstele).

⁶⁸ Dieser Wert entspricht spezifisch spätzeitlichem Ansatz und ist höher als in älteren Texten, vgl. SEIDLMEYER, Nilstände, 96f.

⁶⁹ Ich verstehe *ims* = *ȝms*. Das scheinbare *ꜥ* auf dem Stein dürfte tatsächlich ein etwas unsaubereres *ꜥ* sein. BARGUETS Segmentierung *smt=i nn im=s* im Sinne eines „quand

Durchführen der Anleitung des Verborgenen, Darbringen eines Opferaufbaus mit Brot, Bier, Geflügel, Rindern und allen guten Dingen für die Götter und Göttinnen, die sich in Elephantine befinden, deren Name ausgesprochen wurde.⁷¹ (Z. 17f)

Direkt anschließend erfährt man von einer Traumoffenbarung:

Ich schlief in Leben und Wohlergehen, und ich fand den Gott dastehend mir gegenüber. Ich stimmte ihn friedlich durch Anbetung, ich flehte vor ihm. Er wandte sich mir zu⁷² mit strahlendem Gesicht und sagte: „Ich bin Chnum, dein Schöpfer. Meine Arme sind um dich, um deinen Leib zusammenzuhalten, um deine Glieder gesund zu halten. Ich gab dir Steinbrüche⁷³ mit Edelsteinen [...] seit früher, mit denen noch keine Arbeit gemacht wurde, um die Tempel der Götter zu erbauen, um das Verfallene zu erneuern, um die Kapellenreihe für ihren Herrn zu markieren,⁷⁴ denn ich bin der Herr des Bildens, ich bin es, der sich selbst bildete, der sehr große Nun, der am Anfang entstand, der Überschwemmungsgott, der nach seinem Belieben dahineilt, der agiert im Werk der Personen, der jedermann zu seiner Tätigkeit⁷⁵ anleitet, Tatenen, der Vater der Götter, Schu der Große, das Oberhaupt der Zuwendung. Es gibt zwei Öffnungen in der Kapelle unter mir, einen Brunnen, den ich gemacht habe, die geöffnet werden, damit die Überschwemmung sich mit dem Feld treffen kann⁷⁶ und allen Nasen die Gabe des Lebens zukommt, so wie es dem Feld zukommt,⁷⁷ um es bei mir jung zu halten.⁷⁸ Ich lasse für dich die Überschwemmung aufquellen, ohne ein Jahr des Aufhörens, indem sie stagniert auf jedem bewachsenen Land. Das Feld ist niedergebeugt mit Getreide, die Erntegöttin ist vor allen Dingen, alle Dinge werden millionenfach bereit gestellt. Ich werde deine Leute voll versorgt sein lassen und mit dir zusammen zugreifen lassen, das Notjahr wird vergehen, und es werden Getreidereserven in ihren Speichern zur Verfügung stehen. Ägypten wird kommen, um zu durchlaufen; die Ufer werden strahlend grünen, der Palast⁷⁹ wird trefflich sein, ihre Herzen frischer⁸⁰ als früher.“ (Z. 18–22)

j'ai appris ce qu'elle renfermait“ (Stèle de Famine, 25 mit Anm. 11) geht syntaktisch nicht.

⁷⁰ Hier werden die Etappen eines täglichen Rituals vor der Gottheit geschildert. BARGUET hat den Ritualterminus *wnh* missverstanden (Stèle de Famine, 26 Anm. 2).

⁷¹ Für Parallelen zu dieser Ausdrucksweise vgl. QUACK, Fragmente des Mundöffnungsrituals, 107f Anm. b).

⁷² Das Zeichen sieht in der neuen Kopie von GASSE/RONDOT, Incriptions, 566f mehr nach 𓆎 als nach dem von BARGUET, Stèle de Famine, Tf. V gegebenen 𓆏 aus.

⁷³ Ich lese *h.wt*.

⁷⁴ So mit einer Auffassung, die der von Peust nahekommt; vgl. PEUST, Hungersnotstele, 215 mit Anm. 43.

⁷⁵ Zu *wnw.t* vgl. WB I 317,3–8.

⁷⁶ Ich verstehe *sfh* als passives Partizip, das auf *sp.ti* bezogen ist und verstehe *rh* ungeachtet des Determinativs als Hilfsverb im subjunktiven *sčm=f*. Nach Foto und Zeichnung bei GASSE/RONDOT, Incriptions, 564f ist *shn hn^c* (𓆎) zu lesen.

⁷⁷ Epigraphisch nicht ganz sicher, ich lese *shn.tw rč.i.t* (𓆎) *čnh*, so schon SETHE, Dodekaschoinos, 24 Anm. 1.

⁷⁸ Ich verstehe *lw* als späte Schreibung für *r* und setze transitives *nhh* an.

⁷⁹ Ich verstehe die Spuren als *stp-sš*.

⁸⁰ Wohl als *wšç* zu lesen.

Daraufhin erwacht der König und erlässt ein Dekret, das Chnum das Anrecht auf das Zwölfmeilenland südlich von Elephantine zuspricht. Ein Zehntel des Ertrags in jedem Wirtschaftsbereich soll für das Vorratshaus des Gottes eingezogen werden. Die Aufzeichnung sowohl auf einer Stele als auch auf Schreiftafeln im Tempel wird angeordnet, d.h. einerseits eine Veröffentlichung (als welche die konkret erhaltene Version betrachtet werden kann), andererseits eine Archivierung.

Schon seit ihrer ersten Publikation wird die Hungersnotstele gerne in Verbindung mit den biblischen sieben mageren Jahren gebracht.⁸¹ Hier gab es verschiedene Ansätze. Heinrich Brugsch sah in seiner Erstpublikation im Text einen Beleg für die historische Korrektheit der biblischen Nachricht von einer siebenjährigen Hungersnot in Ägypten.⁸² Dagegen wurde später, u.a. von Jacques Vandier, erwogen, ob der Text nicht angesichts seiner späten Datierung vielmehr vom biblischen Bericht abhängig sei. Dabei wurde besonders auf die nachgewiesene Präsenz von Juden in Elephantine in der Saiten- und Perserzeit hingewiesen.⁸³ Umgekehrt hat Horst Seebass ursprünglich vorgeschlagen, vielmehr hätten die Juden in Elephantine von der Tradition der sieben Jahre Hungersnot erfahren und sie so vermittelt, dass sie in die Josefsgeschichte eingebaut worden sei.⁸⁴ Sein Ansatz ist allerdings hinsichtlich der Datierung einer früheren Fassung der Hungersnotstele in saitische oder persische Zeit nicht ohne Probleme. Unter anderem deshalb zieht er den Vorschlag später zurück und sieht offene Fragen hinsichtlich der Vergleichbarkeit.⁸⁵ Hans Goedicke hält die Ähnlichkeit zwischen den beiden Texten schließlich für rein zufällig.⁸⁶ Allerdings beruht sein Urteil hier wesentlich auf der Übersetzung einer Stelle der Inschrift, die er in dem Sinne auswertet, die Nilüberschwemmung sei nicht etwa ausgeblieben, sondern habe nur nicht lange genug gedauert; und das halte ich für sprachlich und sachlich nicht vertretbar.⁸⁷ Andererseits gibt es seit Cyrus H. Gordon auch die Meinung, das Motiv

⁸¹ Vgl. BRUGSCH, Hungersnoth.

⁸² Vgl. BRUGSCH, Hungersnoth, 161f.

⁸³ Vgl. VANDIER, Famine, 42–44.

⁸⁴ Vgl. SEEBASS, Geschichtliche Zeit, 26–41. Kurzfassung davon SEEBASS, Gen. 41. An eine mögliche Rolle der Juden von Elephantine als Tradenten denken auch FIEGER/HODEL-HOENES, Einzug nach Ägypten, 160.

⁸⁵ Vgl. SEEBASS, Genesis 3, 78f, teilweise allerdings auch aufgrund unberechtigter Zweifel an der Lesung der Zahl sieben in den ägyptischen Quellen, s.o. Anm. 56.

⁸⁶ Vgl. GOEDICKE, Comments, 37–39.

⁸⁷ Sprachlich erforderte Goedicke's Übersetzung ein Suffix *≠f* hinter *rk*, zudem würde man lexikalisch eher *tr* erwarten, was normaler Terminus für den Termin der Nilflut ist (WB V 315,2). Inhaltlich wird im Rahmen der Bassinbewässerung die Verweildauer des Wassers über dem Feld von Menschen gesteuert.

der sieben Jahre Hungersnot sei einfach generell im Alten Orient verbreitet.⁸⁸

Ein Kernproblem der Hungersnotstele ist immer noch die Frage der genauen Datierung. Der Text gibt vor, ein Dekret aus dem 18. Regierungsjahr des Königs Djoser⁸⁹ darzustellen. Seiner Orthographie nach kann er in der aktuellen Niederschrift aber nicht vor die Ptolemäerzeit gesetzt werden. Verschiedene Lösungen sind vorgeschlagen worden. Kurt Sethe vermutet, dass der Text in der griechisch-römischen Zeit auf Grundlage von altem Archivmaterial verfasst und in der Zeit Ptolemaios' IX.⁹⁰ Soter II. bei dessen Besuch auf den Felsen graviert wurde.⁹¹ Paul Barguet wollte das Datum im Jahr 18 einfach auf Ptolemaios V. übertragen, von dem das Dekret ausginge, und datiert den Text deshalb ins Jahr 187, was auch etwa der Zeitpunkt ist, zu dem nach Jahren der Rebellion der Südteil des Landes wieder unter lagidischer Kontrolle stand.⁹² Goedicke hat dies übernommen.⁹³ Dagegen schlägt Herman de Meulenaere als Alternative vor, es könne sich auch um das Dekret eines der einheimischen Dynasten handeln, der den Griechen feindlich war.⁹⁴ Dietrich Wildung vermutet dagegen, dass das Dekret auf ältere Vorlagen, teils der Zeit des Djoser selbst, besonders aber der Saitenzeit zurückgeht.⁹⁵ Marc Gabolde möchte im Empfänger des Dekrets, der für die Aufzeichnung verantwortlich ist, den Gaustrategen Demetrios erkennen, der unter Ptolemaios VIII. Euergetes II. belegt ist.⁹⁶ Dagegen schlägt Jean-Claude Grenier vor, die Anbringung des Textes mit

⁸⁸ Vgl. GORDON, *Sabbatical Cycle*; so wohl auch REDFORD, *Study of Joseph*, 98–100.206f, der die Frage möglicher direkter Einflüsse nicht anspricht; ähnliche Aufzählung in LANCKAU, *Herr der Träume*, 262–267 (der die damals bereits verfügbaren Publikationen zum Buch vom Tempel übersehen hat); dagegen SEEBASS, *Geschichtliche Zeit*, 33 mit Anm. 77. SHUPAK, *Fresh Look*, 126f meint, auffällige Ähnlichkeiten zwischen der Hungersnotstele und den biblischen sieben Jahren Hungersnot feststellen zu können.

⁸⁹ Vgl. auch die m.E. weitgehend verfehlt Analyse von AUFRÈRE, *Titulature*.

⁹⁰ Bei Sethe als Ptolemaios X. gezählt, ich konvertiere hier in die heute weitestverbreitete Zählung der Ptolemäerherrscher.

⁹¹ Vgl. SETHE, *Dodekaschoinos*, 19–26.

⁹² Vgl. BARGUET, *Stèle de Famine*, 33–37; oft übernommen, z.B. noch von FIEGER/HODEL-HOENES, *Einzug nach Ägypten*, 154. Skepsis daran bei VERGOTE, *Joseph en Égypte*, 54f (der Parallelen dafür vermisst, dass ein ägyptischer König sich in einer Inschrift hinter dem Namen eines anderen Herrschers verbirgt) und POSENER, *Divinité*, 60 Anm. 2 (mit dem Argument, dadurch würde der aktuelle König in einer sonst für Ägypten nicht dagewesenen Weise des Lohnes für seine Aktion beraubt), ähnlich auch PEUST, *Hungersnotstele*, 209. LOCHER, *Topographie*, 243 mit Anm. 79 meint, dass die Inschrift überhaupt nicht als königliches Dekret angesehen werden könne und lehnt deshalb Barquets Datierung ab.

⁹³ GOEDICKE, *Comments*, 6–16.

⁹⁴ Vgl. DE MEULENAERE, *Rezension*, 33f.

⁹⁵ Vgl. WILDUNG, *Rolle ägyptischer Könige*, 85–91; DERS., *Imhotep*, 149–152.

⁹⁶ Vgl. GABOLDE, *Notule*.

dem Besuch von Ptolemaios IX. Soter II. zu verbinden, der 115 v.Chr. Elephantine besuchte,⁹⁷ kommt also wieder zur Position von Sethe zurück. Auch er vermutet eine punktuelle Verwendung von altem Archivmaterial. Zuletzt meint Roberto B. Gozzoli, dass aufgrund des Titels des Imhotep als *hri-h3b hri-tp*, wie er sich auch in einer Inschrift am Imhotep-Tempel in Philae findet, die Hungersnotstele nicht lange nach der Errichtung dieses Tempels durch Ptolemaios V. entstanden sei.⁹⁸ Eine wirklich präzise Festlegung ist m.E. derzeit kaum möglich.

Einigermaßen sicher sein kann man m.E., dass die öffentliche Anbringung des Dekrets auf Sehel von der Priesterschaft des Chnum ausging, gerade weil der Inhalt des Dekrets einerseits so evident ihren Interessen entgegenkommt, andererseits nicht ein aktueller Ptolemäerherrscher als verdienstvoller Stifter Ruhm erlangt. Insbesondere zu beachten ist die Dodekaschoinosstele von Philae, in welcher Ptolemaios VI. das Gebiet des Zwölfmeilenlandes vielmehr dem Isistempel von Philae zuspricht, der Anrecht auf ein Zehntel des Ertrags habe.⁹⁹ Gerade die singuläre Situation, dass die Hungersnotstele einerseits als Niederschrift Jahrtausende jünger als das vorgebliche Dekret an sich ist, andererseits konträr zu einem zeitgenössischen königlichen Dekret steht, sollte ein klares Bild ergeben: Diejenige Gruppe, welche im Interessenskonflikt unterlegen war, versucht sich am Nachweis, dass das Ziel ihres Interesses in einer länger zurückliegenden königlichen Entscheidung bereits ihnen zugesprochen worden ist. Ich schließe mich also der Einstufung des Textes als „*pia fraus*“ durch viele frühere Forscher an.¹⁰⁰

Bei meinen eigenen Forschungen bin ich dem Motiv der sieben mageren Jahre insbesondere im Zusammenhang mit der Arbeit am Buch vom Tempel begegnet.¹⁰¹ Dort gibt es eine historische Einleitung, die davon berich-

⁹⁷ Vgl. GRENIER, *Autour de la Stèle*.

⁹⁸ GOZZOLI, *Writing of History*, 257. Da dieser Titel des Imhotep in der griechisch-römischen Zeit weit verbreitet ist, möchte ich diesem Argument kein Gewicht geben. Zu korrigieren ist auch seine Interpretation des in diesem Zusammenhang herangezogenen demotischen Papyrus Berlin 15527; dieser Text gehört paläographisch wahrscheinlich ins 4. Jh. v.Chr., keinesfalls ins 2., und kann deshalb keine Unterstützung der Chnum-Priester für den indigenen Gegenkönig Chaonnophris belegen.

⁹⁹ LD IV, 27b; vgl. LOCHER, *Topographie*, 243–246 (Auswertung) und 341f (Umschrift und Übersetzung).

¹⁰⁰ So zuletzt GOZZOLI, *Writing of History*, 257f. SETHE, *Dodekaschoinos*, 25 wendet sich gegen eine derartige Einstufung mit dem Argument, eine solche Fälschung wäre leicht zu erweisen gewesen und hätte deshalb keinen Erfolg gehabt. Ich bezweifle aber, dass die sprachlichen und orthographischen Kriterien zur Datierung eines Textes, welche heutige Ägyptologen (und Sethe nicht am wenigsten) anwenden, im Alten Ägypten in Anschlag gebracht worden sind – jedenfalls fehlt jeder positive Beweis dafür.

¹⁰¹ Zu diesem Text vgl. QUACK, *Der historische Abschnitt*; DERS., *Buch vom Tempel*; DERS., *Manuel du temple*; DERS., *Culte idéal*.

tet, dass die Nilüberschwemmung zur Zeit des Neferkasokar sieben Jahre lang ausblieb:

[Beginn der Vorschriften(o.ä.), die] der König von Ober- und Unterägypten Neferkasokar, (LHG) [gemacht hat (o.ä.)]. (S)ein altes Schriftstück wurde gefunden im Bücherhaus in der Zeit des Horus, König von Ober- und Unterägypten Cheops über einen großen Frevler, der geschah in seiner(?) Zeit. Und zwar waren die Götter(statuen) und die Tempelbezirke in Ober- und Unterägypten verfallen nach sieben Jahren, als die Überschwemmung nicht <für> ihre Majestät kam. Zahlreicher waren Honigbienen(?) im Land als Wasser. Darauf aber kam die Überschwemmung [für] ihre Majestät. Es wurde mit allen Früchten bestellt. Es geschah, dass das Land lebte nach dem Tod. Da träumte seine Majestät tief in der Nacht davon, dass man ihm sagte: „Reise doch nach Süden zu den Städten Oberägyptens! Reise doch nach Norden zu den Städten Unterägyptens! Mögest du den Tempel jedes Gottes für ihn gründen! Mögest du Speisen in den Küchen der Götter darbringen! Mögest du das Verfallene erneuern! Mögest du das leer Gefundene füllen! Mögest du Rituale in allen Heiligtümern vollziehen!“

Im weiteren Verlauf wird dann nur von der Wiederauffindung des Dekrets gesprochen, d.h. die Umsetzung als selbstverständlich empfunden und nicht weiter ausgeführt. Auffällig an diesem Text ist, dass die missliche Lage von sich aus endet. Königliche Maßnahmen sind hier also nicht ein *do ut des*, sondern Dank für die bereits eingetretene Behebung der Krise. Der anschließende sehr lange Text bietet dann eine normative Vorschrift für den Bau und Betrieb eines Tempels, die für alle Heiligtümer in Ober- und Unterägypten gelten soll.

Noch elaborierter ist ein ähnlicher Text auf einem noch unpublizierten Papyrusfragment wohl der späten Ptolemäerzeit im British Museum (pBM 10565), das aus Deir el-Bahri stammt.¹⁰² Dort wird die Figur des Imhotep wohl damit verbunden, dass es sieben Jahre besonders starker und sieben Jahre ausbleibender Nilüberschwemmung gibt. Leider ist der Text ausgesprochen schlecht erhalten. Die erhaltenen Bereiche lauten:

[...] Tempel des Atum von Heliopolis in [...] eine Zeitspanne von sieben Jahren, ohne dass die Aktion der Überschwemmung abgehalten wurde¹⁰³ [...] in einer Zeitspanne von sieben Jahren, ebenso [...] dann kam die Überschwemmung für [ihre] Majestät [...] alle guten Dinge, wobei er mit Speisen ausstattete [... etwas Übles] geschah¹⁰⁴ an den Königskindern [...] der oberste Vorlesepriester Im[hotep ...] gering unter ihnen; ohne zuzulassen [... be]gab sich zu seinem Haus, wobei er reinigte [...]

Der Rest des Textes ist nicht mehr rekonstruierbar; ob er lang oder kurz war und welchen Inhalt er hatte, bleibt offen. Diese kläglichen Reste lassen sich nur schwer auswerten. Die zweifache Erwähnung einer Zeitspanne (*ḥ*) von sieben Jahren spricht dafür, dass es um sieben fette und sieben

¹⁰² Vgl. die kurze Erwähnung in QUACK, Buch vom Tempel, 18.

¹⁰³ *nn ḥsf^c n ḥ^c[pⁱ]*.

¹⁰⁴ Hier ist noch das Determinativ von *w³i* erhalten, was stark vermuten lässt, dass es um ein negativ bewertetes Ereignis geht.

magere Jahre geht, zumal beim ersten Fall davon gesprochen wird, dass die Nilüberschwemmung nicht zurückgehalten wurde. Die nächste Zeile könnte in dem Sinne zu verstehen sein, dass Opfer an die Götter entweder als Bitte um Gnade oder als Dank für bereits eingetretene Besserung dargebracht werden.

Diese neuen Dokumente sind hinsichtlich der Frage nach den biblischen sieben fetten und sieben mageren Jahren offensichtlich relevant, auch wenn hier ebenfalls Datierungsfragen auftreten. Die erhaltenen Papyri stammen aus der Römerzeit oder allenfalls der späten Ptolemäerzeit (so pBM 10565). Hinsichtlich der Kompositionen an sich gibt es sachliche und inhaltliche Gesichtspunkte, sie früher anzusetzen. So geht das Buch vom Tempel von einem System von vier rotierenden Phylen aus, das durch das Dekret von Kanopus 238 v.Chr. zugunsten der Einrichtung einer fünften Phyle modifiziert wurde. Ich kann allerdings derzeit noch nicht schlüssig absichern, dass die Entstehungszeit der Texte so hoch geht, dass ein Zusammenhang mit der biblischen Geschichte nur in Richtung eines ägyptischen Einflusses auf den hebräischen Text gehen kann. Die Wahrscheinlichkeit ist allerdings nicht gering. Die umgekehrte Richtung ist somit schon chronologisch unwahrscheinlich. Zudem kann man sich schwer vorstellen, dass die Ägypter eines fremden literarischen Einflusses bedurft hätten, um Zyklen der Nilüberschwemmung als Motiv zu verwenden – und die Zahl sieben spielt auch in der ägyptischen Kultur eine markante Rolle.¹⁰⁵ Es bleibt also eigentlich nur die Frage, ob der biblische Text unabhängig oder vom ägyptischen inspiriert ist.

Durch den Nachweis des Motivs in einem landesweit zirkulierenden Text wie dem Buch vom Tempel¹⁰⁶ wird die Möglichkeit einer Beeinflussung immerhin einfacher, da man somit nicht mehr genötigt ist, die doch reichlich periphere jüdische Gruppe in Elephantine¹⁰⁷ als Schlüsselement der Vermittlung anzusehen. Gestützt werden könnte das Postulat einer Abhängigkeit der biblischen Erzählung von ägyptischen Vorlagen, sofern der Vorschlag von Aksel Volten zutrifft, die Kuh in den Träumen im Lichte ei-

¹⁰⁵ Vgl. ROCHHOLZ, *Schöpfung*. Dagegen ist der Ansatz von SEEBASS, *Geschichtliche Zeit*, 33; DERS., *Gen. 41*, 138f, dass diese Zahl unägyptisch und ihrerseits von den Juden übernommen sei, hinfällig.

¹⁰⁶ Handschriften mit gesicherter Provenienz stammen aus Tebtynis, Soknopaiou Nesos, Oxyrhynchus und Elephantine, vgl. QUACK, *Überlieferungsstruktur*.

¹⁰⁷ Die ungewöhnlich gut erhaltenen aramäischen Textfunde aus Elephantine aus der Perserzeit lassen uns Heutige dazu neigen, ihre historische Relevanz zu überschätzen. Tatsächlich war die Gruppe weder übermäßig zahlenstark noch landesweit von irgendwie hervorgehobener Wichtigkeit.

ner gelegentlich im späten Ägypten belegten Schreibung des Wortes „Jahr“ mit dem Kuh-Zeichen zu verstehen.¹⁰⁸

Zu stellen sein wird natürlich auch die Frage, ob die Hungersnotstele motivisch vom Buch vom Tempel beeinflusst ist. Die prinzipielle Wahrscheinlichkeit dafür ist angesichts der fundamentalen Bedeutung des Buches vom Tempel, das in Priesterkreisen in vielen Kopien verfügbar war, nicht gering.¹⁰⁹ Man kann sogar fast sicher davon ausgehen, dass die Priester der Ptolemäerzeit in Elephantine den Text kannten, also sein Motiv sieben Jahre lang ausbleibender Nilüberschwemmung bei der Abfassung der Hungersnotstele präsent hatten. Dazu würde auch passen, dass der Text auch sonst unter Rekurs auf eine priesterliche Bibliothek entwickelt scheint. So zeigt er in einem seltenen Titel sowie einer stilistischen Variante von drei verschiedenen Fragewörtern hintereinander Berührungspunkte mit dem Ritual zum Eintritt in die Kammer der Finsternis (auch als „Thotbuch“ bekannt).¹¹⁰ Die Beschreibung der Region von Elephantine und ihrer Götter dürfte aus einer lokalen Gaumonographie übernommen sein.¹¹¹

Unabhängig davon sollte man allerdings einen Punkt hervorheben: Die Hungersnotstele thematisiert in viel größerem Detail als die anderen Texte das generelle Leid der Bevölkerung. Tatsächlich nähert sie sich hier dem an, was sonst in Ägypten vorrangig in Unheilschilderungen des „sonst-jetzt-Schemas“ vorkommt, in denen die Leidenszeit als Kontrastfolie dient,¹¹² oder allenfalls in der spezifischen Motivik der Trauer um Tote.¹¹³

¹⁰⁸ Vgl. VOLTEN, Demotische Traumdeutung, 70; ebenso REDFORD, Study of Joseph, 205 sowie FIEGER/HODEL-HOENES, Einzug nach Ägypten, 144. Dagegen halte ich den von HEYES, Joseph in Ägypten, 13f aufgebrauchten und von VERGOTE, Joseph en Égypte, 55–58 aufgegriffenen Vorschlag eines Bezugs auf die *mḥ.t-wr.t*-Kuh für weniger plausibel, u.a. weil zu dieser die Siebenzahl nicht passt (auch wäre eine magere *mḥ.t-wr.t*-Kuh schwer vorstellbar). Vgl. die Diskussion der verschiedenen vorgeschlagenen Deutungen bei SHUPAK, Fresh Look, 121f.

¹⁰⁹ Es sind bis zu 20 verschiedene Handschriften von einem Fundort bekannt, was das Buch vom Tempel zum wohl meistikopierten ägyptischen Text wenigstens der Römerzeit macht.

¹¹⁰ Vgl. QUACK, Initiation, 260f.

¹¹¹ Für diese Textsorte vgl. (teilweise zu problematisieren) GUTBUB, Textes fondamentaux. Daraus folgt auch, dass die darin gegebenen Informationen über die Gottheiten von Elephantine nicht für die Datierung der Hungersnotstele selbst verwertet werden können.

¹¹² Die besten Beispiele aus älterer Zeit sind die Prophezeiung des Neferti und die Admonitions, vgl. z.B. PARKINSON, Poetry and Culture, 193–226; ENMARCH, World Upturned. Siehe auch den Beitrag von Paul Kruger in diesem Band.

¹¹³ Vgl. LÜDDECKENS, Untersuchungen; ASSMANN, Tod und Jenseits, 186–195; KU-CHAREK, Wohltuende Tränen.

Die Vulnerabilität wird somit zumindest in der eigenen Wahrnehmung relativ hoch angesetzt.

Bemerkenswert ist, dass diejenigen ägyptischen Texte, die von sieben Jahren mangelnder Nilüberschwemmung sprechen, grundsätzlich auf eine bestimmte Maßnahme der Krisenbewältigung fokussiert sind, nämlich die Bitt- und Dankopfer an die Götter, fallweise noch gekoppelt mit Zuspruch von Rechten an einen Tempel. Soziale Netzwerke spielen dagegen keine Rolle bei der Behebung des Leides. Das ist keineswegs die einzige mögliche Reaktion auf Jahre des Mangels, welche die ägyptische Kultur kennt. Gerade private Inschriften sprechen vielmehr gerne davon, wie jemand durch gute Organisation dafür sorgt, dass jedermann Getreide hat, oder darauf achtet, dass auch alles Ackerland bestellt wird. Die Fokussierung auf die Opfer und den Dank an die Götter erhalten die hier präsentierten Texte vielmehr aufgrund ihrer spezifischen Situierung im Umfeld der Tempel: Im Falle der Hungersnotstele geht es um die Sicherung und Sichtbarmachung der Rechte des Chnum-Tempels. Das Buch vom Tempel ist der grundlegende Text überhaupt für den Tempelbetrieb.

Schließlich sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Svetlana Hodjash und Oleg Berlev ohne genauere Erläuterung eine real siebenjährige Hungersnot in den Jahren 24 bis 30 Sesostri's I. annehmen,¹¹⁴ wobei sie sich mutmaßlich einerseits auf die in der Stele des Mentuhotep (UC London 14333, Z. 8) erwähnte mangelnde Nilüberschwemmung im Jahre 25,¹¹⁵ andererseits auf die allgemeiner in der Inschrift des Ameni (Beni Hassan I, T. VIII, N.J., Z. 6f) erwähnten Hungerjahre stützen.¹¹⁶ Ihr Ansatz wirkt ziemlich spekulativ und zudem mutmaßlich vom biblischen Text angeregt, so dass ich ihn nicht weiter berücksichtigen werde.

5. (Zu) Viel Wasser und seine Folgen

Im weiteren Verlauf meiner Ausführungen werde ich mich, einerseits aus Raumgründen, andererseits angesichts der bislang geringeren übergreifenden forscherschen Aufmerksamkeit, auf besonders hohe Überschwemmung konzentrieren.¹¹⁷ An sich ist das zerstörerische Potential der hohen

¹¹⁴ Vgl. HODJASH/BERLEV, *Offering Service*, 287 Anm. 21. Dabei glauben sie, Anspielung auf die Hungersnot im Gedicht des Sinuhe (B 149-156) sowie deren Auswirkung in der Verschiebung des Regierungsjubiläums um ein Jahr finden zu können.

¹¹⁵ Allerdings ist die Datierung unter Sesostri's I. nicht im Text genannt, sondern von BERLEV, *Rezension*, 318f erst erschlossen worden.

¹¹⁶ Vgl. dazu SIMPSON, *Studies* 3.

¹¹⁷ Vgl. WILSON, *Water*, 126–128; BICKEL, *Creative Waters*; SMITH, *Primaeval Ocean*, 117f.

Überschwemmung von den Ägyptern selten ausgesprochen worden. Immerhin gibt es einmal, wenn auch nicht mit dem Terminus für die „Überschwemmung“, sondern für den Urozean, die Aussage des Gottes:

Ich werde ihnen deine Majestät zeigen wie die Macht des Nun, wenn er zerbricht, wenn er Städte und Anlagestellen niederwirft im Stall des Wassers. (KRI V 97,15f)¹¹⁸

Begünstigt wird die offene Erwähnung natürlich dadurch, dass an der konkreten Stelle Bilder für die Zerstörungskraft des Königs positiv gesucht werden. Direkter wird die Nilüberschwemmung als potentieller Verursacher von Bauschäden in PT 292 d (Spruch 254) genannt, wo im Rahmen einer Verwünschung von Feinden auch gesagt wird, ihre Portale sollten der hohen Überschwemmung anheimfallen.¹¹⁹

Gewisse Indizien für den Umgang mit hohen Überschwemmungen bietet vielleicht die Hirtengeschichte, die ohnehin in einem eher aquatischen Milieu angesiedelt ist. Dort wird ein Zauberspruch formuliert und dessen Beginn lautet:

Meine Kas jubeln, oh männliche Hirten! Es gibt nicht, dass ich aus diesem Feld verdrängt werde in einem Jahr der hohen Nilüberschwemmung, die den Hügeln¹²⁰ Befehle erteilt,¹²¹ wenn der See¹²² nicht vom Fluss unterschieden wurde. (Z. 15–17)¹²³

Ausgemalt wird hier also eine Szenerie, wo das Flusswasser im wahrsten Sinne obenauf ist und dadurch Autorität gegenüber den Hügeln ausüben kann.

In der natürlichen Realität war eben nicht nur Mangel an Wasser für Ägypten ein Problem. Ebenso wurde die Lage bei einer Fluthöhe, welche die Kapazität der Dämme und Kanäle überschritt, sehr rasch kritisch; d.h. nach oben hin liegen Optimum und Desaster sogar eng beieinander, wäh-

¹¹⁸ Vgl. SMITH, *Primaeval Ocean*, 118.

¹¹⁹ Vgl. auch CT VI 173 p–q (Spruch 571), wo das Umstürzen von Häusern angesprochen wird, aber m.E. zweifelhaft ist, ob es sich wirklich um Aktionen des Überschwemmungsgottes handelt.

¹²⁰ Wörtlich „Rücken des Landes“, vgl. WB IV 9,7.

¹²¹ Hier liegt die Konstruktion mit Komplementsinfinitiv vor; irrig GOEDICKE, *Story*, 254.

¹²² So die Handschrift; ob verschrieben aus dem graphisch im Hieratischen sehr ähnlichen *iw* „Insel“, das man eher erwarten würde? Vgl. die ähnliche Formulierung Kawa V, Z. 7f, wo eindeutiges *m3w.t* „Insel“ belegt ist.

¹²³ Text in GARDINER, *Erzählung*, Tf. 16; Diskussion in MORENZ, *Beiträge*, 124–141; SCHNEIDER, *Contextualising*; Besprechung der materiellen Aspekte der Handschrift bei PARKINSON, *Reading*, 89. Der direkt anschließende Passus hat eine Parallele in den Sargtexten, vgl. GILULA, *Hirtengeschichte*; OGDEN, *Return*. Englische Übersetzung in PARKINSON, *Tale of Sinuhe*, 287f. Vgl. auch GOEDICKE, *Story*; OGDEN, *Metaphor*; DARNELL, *Succubus*.

rend nach unten hin ein gradueller Abfall von immer mäßigeren Bedingungen bis hin zu einer echten Katastrophe festzustellen ist.

Eine auffällige Bezeichnung der hohen Überflutung ist diejenige als *īĉi-k3* oder *hnp-k3* „Rinder-Dieb“ bzw. „Rinder-Räuber“.¹²⁴ Sie ist vorrangig aus den Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit belegt (WB I 150,2; WB III 291,4), doch gibt es vereinzelt auch ältere Belege (Kawa V, Z. 11 sowie eine Stele wohl der Dritten Zwischenzeit aus Karnak).¹²⁵ Diese Begrifflichkeit lässt aus sich heraus doch die Vermutung aufkommen, dass die Folgen hoher Überschwemmungen nicht uneingeschränkt positiv gesehen wurden, obgleich die bekannten Belege den Ausdruck stets rein positiv konnotiert verwenden. Hierzu passt wohl, dass Diodor I 36,9 berichtet, der plötzliche Anstieg des Wassers würde die wilden Landtiere in großen Mengen töten, während die Herden in dieser Zeit in den Dörfern und Gehöften gehalten würden.

Möglicherweise erleichtert es die Sicht des nicht direkt involvierten Ausländers hier, expliziter zu werden. In diese Richtung geht eventuell bereits Jer 46:7f.¹²⁶

Wer ist's, der emporstieg wie der Nil und seine Wasser wälzten sich dahin wie Ströme. Ägypten stieg empor wie der Nil, und seine Wasser wälzten sich dahin wie Ströme, und es sprach: „Ich will hinaufziehen, das Land bedecken und die Städte verderben samt denen, die darin wohnen.“

Hier schwingt die zerstörerische Kraft einer besonders hohen Nilüberschwemmung doch deutlich mit.

Verschiedene antike und mittelalterliche Autoren geben an, ab welcher Pegelhöhe Schäden auftreten, so dass die Werte zu hoch und nicht mehr günstig sind.¹²⁷ So berichtet Ammianus Marcellinus XXII 15,13, zu viel Wasser sei ebenso mehr vom Übel wie zu wenig und mehr als 16 Ellen wünsche niemand. Seine mutmaßliche Quelle Plinius der Ältere, *Naturalis historia*, 5,11(58) spricht noch eher neutral davon, über 16 Ellen Höhe sei wegen des langsamen Abfließens ungünstig; 18,47(168) sagt er, bei weniger als 12 ebenso wie bei mehr als 16 Ellen sei eine Hungersnot sicher.

¹²⁴ Vgl. DRIOTON, *Dédicaces*, 151 Anm. o); REVEZ, *Stèle inédite*, 549–551. Vgl. auch ZAKI, *Premier nome*, 172. Zur Kollokation der Überschwemmungen mit Verben, welche normalerweise gewaltsame Handlungen bezeichnen, vgl. KEMBOLY, *Evil*, 313f.

¹²⁵ Vgl. REVEZ, *Stèle inédite*, 539, Z. x+15; ursprünglich vorgestellt von REDFORD, *Taharqa*, 190*, der sie aufgrund der Angabe, die Überschwemmung sei als „Rinderdieb“ gekommen, nachdem sie viele Jahre lang gefehlt habe, präzise auf Taharka (im Hinblick auf dessen hohe Überschwemmung im Jahr 6) datieren will, was bereits DALLIBOR, *Taharqa*, 230 für fragwürdig hält.

¹²⁶ Vgl. HUDDLESTON, *Egyptian Texts*.

¹²⁷ Vgl. SEIDLMEYER, *Nilstände*, 33–35. Vgl. BONNEAU, *Crue*, 70f für Zeugnisse über die Gewaltigkeit der Überschwemmung.

Nunmehr aber zu den Fällen, in denen im offiziellen monumentalen Bereich von Desastern in Form zu hoher Überflutungen gesprochen wird!

Ein zentrales Dokument für die Schilderung von Naturkatastrophen durch die Ägypter ist die sogenannte „Unwetterstele“ des Ahmose.¹²⁸ Die Stele ist leider nicht vollständig erhalten, sondern es ist nur eine Reihe von Fragmenten erhalten, die später im 3. Pylon des Karnak-Tempels wiederverbaut wurden. Ein ungewöhnlicher Zug des Textes ist dabei, dass er auf der Vorder- und Rückseite einen fast identischen Text trägt. Beide Seiten haben oben ein Bildfeld, von dem nur noch erkennbar ist, dass im Zentrum symmetrisch ein Gott (wohl Amun) mit einer weiblichen Personifikation dahinter gestanden hat; mutmaßlich hat der König vor ihnen jeweils vom Außenrand der Stele her kommend eine Ritualhandlung durchgeführt. Dabei ist zu beachten, dass die Stele mit nur 9cm Dicke exzeptionell dünn ist, was eher gegen eine freie Aufstellung mit Sichtbarkeit beider Seiten spricht. Der Text lautet:¹²⁹


Nun kam seine Majestät nach [...], nachdem Re ihn zum König befördert hatte. Nun hielt sich seine Majestät an der „Landestelle des Versorgers der beiden Länder“¹³⁰ auf [...] des Südens von Denderah, während Amun-Re im „oberägyptischen Heliopolis“¹³¹ war. Dann fuhr seine Majestät nach Süden, um [ihm ein] reines [Opfer(o.ä.) darzubringen]. Nun nach dem Opferfest [...] ihre. Nun wurde die Aufmerksamkeit gelenkt auf [...] diesen [...]. Nun leitete [...] sein Leib vereint mit diesem Tempel, seine Glieder in Freude. [Daraufhin fuhr seine Majestät nach Norden zur Residenz des Palasts. Jedoch] wünschte dieser große Gott, dass sich seine Majestät [zu ihm zurückbegab]. Die Götter beschworen [all] ihre Anweisungen.¹³² Dann ließen sie den Himmel mit einem Regensturm kommen. Finsternis war in der westlichen Gegend. Der Himmel war [vollständig] bewölkt, [und sein Geräusch war lauter] als [das Rufen der Leute], stärker [als ... und ...] auf den Wüsten als das Geräusch der Quellgrotte von Elephantine. Dann [ging] jedes Haus und jedes Stadtviertel, das sie erreichten, [zugrunde, ...]¹³³ trieb im Wasser wie die Papyrusboote der Marschen an den Portalen(?)¹³⁴ der Königsresidenz für eine Zeitspanne von [x] Tagen, wobei keine Fackel entzündet werden konnte über den beiden Ländern.

¹²⁸ Vgl. VANDERSLEYEN, *Tempête*; DERS., *Nouveaux fragments*; HELCK, *Historisch-biographische Texte*, 104–110; GOEDICKE, *Chronology*, 60f; DERS., *Studies*, 121–166; POLINGER FOSTER/RITNER, *Texts*, 5–7; WIENER/ALLEN, *Separate Lives*; KLUG, *Königliche Stelen*, 35–46; BEYLAGÉ, *Stelentexte*, 77–85; NAVRÁTILOVÁ, „Unwetterstele“; FRANKÉ, „Erinnern“, 45.48; SCHNEIDER, *Theophany*.


¹²⁹ Wo nicht anders angegeben, folge ich der sorgfältigen Durcharbeitung von Allen in WIENER/ALLEN, *Separate Lives*.

¹³⁰ Name einer Ortschaft, möglicherweise das heutige Deir el-Ballas.

¹³¹ Bezeichnung für Theben.

¹³² Wegen der nicht vorhandenen Femininendung wird eher WB I 101 anzusetzen sein, wo die Determinierung mit  auch real belegt ist.

¹³³ Ich lasse die Stelle hier bewusst ohne Ergänzung, zur Diskussion s.u.

¹³⁴ Die Stelle ist epigraphisch unsicher überliefert, das von Allen angesetzte Zeichen  ist weder im Textzusammenhang gut unterzubringen noch auf dem Foto in ABDUL-QA-

Da sagte seine Majestät: „Wie viel größer ist dies als die Macht des großen Gottes, als die Pläne der Götter.“ Seine Majestät ging hinab in sein Boot, wobei sein Kollegium hinter ihm war, seine Armee im Osten und Westen, nackt¹³⁵ und ohne Gewänder an sich, nachdem der Machterweis des Gottes geschehen war. Seine Majestät erreichte das Innere des thebanischen Gauces, das Gold¹³⁶ war zum Gold dieser Prozessionsstatue gelangt, wobei sie empfing, wen sie begehrt hatte. Dann stabilisierte seine Majestät die beiden Länder, leitete die Flutgebiete an. Er ließ nicht nach, sie mit Silber, Gold, Kupfer, Salböl, Kleidern, mit jedem mangelnden Bedarf zu versorgen.

Seine Majestät ließ sich im Inneren des Palasts nieder. Da erinnerte man seine Majestät an das Eintreten in die Nekropolenbezirke(?), das Einreißen der Gräber, das Zerhacken der Tempelanlagen, das Plündern der Pyramiden, die Aktionen,¹³⁷ die (früher) nie gemacht worden waren.¹³⁸

Da befahl seine Majestät, die Heiligtümer instand zu setzen, die in diesem ganzen Lande verfallen waren, die Monumente der Götter vortrefflich zu machen, ihre Zinnen aufzurichten, der heiligen Kammer Abschirmung zu geben, den geheimen Sitz zu verhüllen, die Kultbilder in ihre Kapellen einzuführen, die zu Boden geworfen waren, die Feuerbecken hinzustellen, die Opferaltäre aufzurichten, ihre Opferbrote festzusetzen, die Einkünfte der (Tempel)bediensteten zu vermehren, das Land wieder in einen früheren Zustand zu bringen. Da handelte man ganz wie alles, was seine Majestät zu tun befohlen hatte.

Das Verständnis des Textes wird durch erhebliche Lücken gerade im vorderen Teil erschwert. Entsprechend gibt es auch eine Reihe unterschiedlicher Deutungen. Wolfgang Helck interpretiert den Text als Schilderung eines vom Gott erzwungenen Wechsels des Residenzortes,¹³⁹ seine Annahme beruht allerdings in nicht geringem Maße auf der Ergänzung von Textlücken. Zeitweise gab es eine Theorie, den Text mit dem Thera-Vulkanausbruch zusammenzubringen.¹⁴⁰ Diese hat allerdings zuletzt einigen Widerspruch erfahren. Soweit man es anhand der noch erhaltenen Bereiche beurteilen kann, ist der wesentliche Auslöser der Krise ein regenreicher Ge-

DER MUHAMMED, Recent Finds, 149 Tf. 5d wirklich klar auszumachen. Ich vermute *m rwti* *ḥ-hnw.ti* o.ä.

¹³⁵ Das seit Vandersleyen einhellig gelesene □ scheint mir nur ein Bereich der Bruchkante zu sein. Mit *ḥpw* käme man auch in arge syntaktische Schwierigkeiten; bezeichnend ist, dass WIENER/ALLEN, *Separate Lives*, 13 hier ein sonst unbezeugtes Verbalnomen ansetzen wollen.

¹³⁶ Metaphorische Bezeichnung des Königs.

¹³⁷ Wörtlich „das Gemachte“.

¹³⁸ Vgl. die Diskussion bei WIENER/ALLEN, *Separate Lives*, 16; m.E. ist *tmm.t* als passives perfektives Partizip attributiv zu *iry.t* konstruiert (und zeigt die relative Vorzeitigkeit an).

¹³⁹ Vgl. HELCK, *Aufstand*, 128f.

¹⁴⁰ Wohl zuerst vorgeschlagen von DAVIES, *Storm*; weiter entwickelt von GOEDICKE, *Chronology*, 60f; DERS., *Studies*, 169–174; POLINGER FOSTER/RITNER, *Texts*, 5–7. Ablehnend dazu WIENER/ALLEN, *Separate Lives*, 17–28. Verteidigungsversuch POLINGER FOSTER et al., *Thera Eruption*, 176–179.

wittersturm,¹⁴¹ und einen solchen kann man nicht sonderlich gut mit einem weit entfernten Vulkanausbruch verbinden.

Das Ausmaß des hier geschilderten Desasters hängt nicht unwesentlich an einer Ergänzung von Lücken. Üblich ist heutzutage die Auffassung:

Dann [ging] jedes Haus und jedes Stadtviertel, das sie erreichten, [zugrunde, und die in ihnen waren starben, ihre Leichname] trieben im Wasser wie die Papyrusboote der Marschen.

Als Alternative ist jedoch auch denkbar, dass hier nur von der Zerstörung von Häusern die Rede ist, deren Bestandteile (Balken, Matten, Dach) im Wasser treiben. Das wäre nicht nur weniger extrem, sondern auch sachlich möglich, denn Todesopfer infolge eines Regensturms kann man primär in Wadiregionen erwarten, weniger dagegen in großem Ausmaß in den Siedlungen im Niltal selbst. Allerdings kann man auch die extremere Auffassung durchaus akzeptieren, sofern man eine leicht hyperbolische Angabe in Rechnung stellt. Eine rezente „flash-flood“ in Ägypten 1994 richtete jedenfalls substantielle Schäden einschließlich Todesopfer an.¹⁴²

Während die Schäden und Probleme in der schlecht erhaltenen mittleren Sektion eindeutig auf dem Unwetter beruhen, ist dies für die später aufgelisteten Problemfälle weniger evident. Die verwendeten Verben könnten mit menschlichen Urhebern der Schäden gelesen werden.¹⁴³ Dabei handelte es sich dann in nicht geringem Umfang um gerade solche Dinge, die sich auch in der späten Ramessidenzeit abspielen: Plünderung von Gräbern und Tempeln. In letzterem Falle spielen sich die Aktivitäten vornehmlich in Unruhezeiten mit Einfall von Feinden ab und dürften vielfach aus materieller Not geboren sein.¹⁴⁴ Denkbar wäre, dass die Situation hier nicht wesentlich anders war, d.h. dass obdachlos gewordene Menschen, die wohl auch alle Lebensmittelvorräte verloren haben, keine anderen Optionen mehr sahen. Insofern könnten die Sofortmaßnahmen des Königs eben darauf gerichtet sein, die materielle Not zu lindern. Allerdings ist diese Lesung keineswegs sicher. Zumindest die Verben *ʿk* „eintreten“ und *hbʿ* „aufhacken“ sind auch von der Nilflut sicher belegt, könnten sich also ohne Weiteres auf das Wasser beziehen. Beim letzten großen Fall einer „flash-flood“ in Ägypten 1994 haben die Wassermassen real Grabanlagen weggespült.

Der letzte Teil über die Restaurierung von Tempeln im ganzen Land könnte darauf hindeuten, dass ein spezifisches Ereignis zum Anlass genommen wurde, insgesamt eine Durchorganisation vorzunehmen. Dies wä-

¹⁴¹ Vgl. WIENER/ALLEN, *Separate Lives*, 18.

¹⁴² Für antike und moderne Regenfälle vgl. LEBLANC, *Thèbes et les pluies*; DORN/MÜLLER, *Regenfälle*. Zum Phänomen siehe den Beitrag von A.M. Bagg in diesem Band.

¹⁴³ Vgl. WIENER/ALLEN, *Separate Lives*, 20.

¹⁴⁴ Vgl. zuletzt den Überblick in VERNUS, *Affaires*, 11–74.

re immerhin insofern interessant, als der Text damit, wenngleich in sehr viel weniger elaborierter Form, dem Buch vom Tempel nahesteht, wo ebenfalls ein Desaster zum legitimierenden Ausgangspunkt für Regulierungen im religiösen Bereich wird.

Dieser Text steht insofern relativ einzigartig dar, als zwar Wasser der Agent der Schäden ist, aber direkt fallender Regen, nicht etwa die Flut des Nil. Einzigartig ist er auch dahingehend, dass man hier von materieller Versorgung betroffener Menschen spricht, während sonstige Inschriften (abgesehen vielleicht von Graffiti im Luxortempel) hinsichtlich zu viel Wasser lediglich von der Behebung von Bauschäden sprechen. Zu diesen werde ich nunmehr übergehen.

Angesichts schlechter Erhaltung schwer auswertbar ist leider eine gegenüber der Unwetterstele etwas frühere Stele Sobekhoteps VIII. aus Karnak.¹⁴⁵ Darin heißt es:¹⁴⁶

Auszug¹⁴⁷ seiner Majestät zur Halle dieses Tempels.¹⁴⁸ Eine große Nilüberschwemmung wurde gesehen,¹⁴⁹ die für seine Majestät gekommen war.¹⁵⁰ Die Halle dieses Tempels war von Wasser überschwemmt.¹⁵¹ Da watete seine Majestät in ihr¹⁵² mit dem Kollegium¹⁵³. Daraufhin sagte die Majestät [dieses] Königs.

¹⁴⁵ Text bequem greifbar bei HELCK, Historisch-biographische Texte, 46f. Fragmente bei ABDUL-QADER MUHAMMED, Recent Finds, Tf. III; erste Gesamtpublikation HABACHI, High Inundation; BAINES, Inundation Stela; DERS., Additional Fragment. Vgl. HUDDLESTUN, Egyptian Texts, 353f. Zur Interpretation vgl. SEIDLMEYER, Nilstände, 71–73.

¹⁴⁶ Ich gebe hier den besser zusammenhängend erhaltenen Text der Rückseite als Lesetext, in den Anmerkungen aber auch die Reste der Vorderseite.

¹⁴⁷ Die Vorderseite leitet ausführlicher ein mit „es geschah an einem dieser Tage [...]“.

¹⁴⁸ Auf der Vorderseite „[Tempel] des Amun“.

¹⁴⁹ Auf der Vorderseite „er fand eine große Nilüberschwemmung, die für [seine] Majestät gekommen war“.

¹⁵⁰ Gegen BAINES, Additional Fragment, 12 Anm. f) würde ich bei dieser Habachi nahestehenden Deutung bleiben. Für die Formulierung, dass die Überschwemmung „für ihre Majestät“ kommt, vgl. die Inschrift des Amasis sowie im Buch vom Tempel und pBM 10565 (unpubliziert); ähnlich wird auch in religiösen Texten öfters gesagt, dass die Überschwemmung „für“ eine Gottheit kommt, anschwillt o.ä., siehe die Belegsammlung in KURTH, Edfou VII 664f und zur Deutung QUACK, Edfu VII, 468. Zudem erfordert Baines' Deutung die Emendation <r> im nachfolgenden Satz.

¹⁵¹ Auf der Vorderseite wohl „[...] das Wasser], das in der Halle des Tempels dieses Heiligtums war“.

¹⁵² Auf der Vorderseite wohl „[im Wasser, das im] Inneren der Halle des Tempels war“.

¹⁵³ Ich folge HELCK, Historisch-biographische Texte, 47 darin, das Zeichen als *knb.t* zu verstehen (auch von BAINES, Additional Fragment, 20 akzeptiert); HABACHI, High Inundation, 210 liest es als *ḥ.t*. Auf der Vorderseite ist eventuell *s/mḥr.wj* „Freunde“ zu lesen.

Unter den zunehmend schlechter erhaltenen Fragmenten des weiteren Textes hervorzuheben ist eine Bemerkung, dass ein Dekret gehört wurde; und angesichts eines darauf folgenden Freiraums bis zum Ende der Zeile könnte dies ein markanter Einschnitt oder sogar das Ende des Textes gewesen sein. Es ist also nicht unplausibel, dass auch hier die Schilderung der hohen Überschwemmung in königliche Maßnahmen mündet, welche den produktiven Umgang mit der Situation zeigen und damit dazu führen, dass das Ereignis in seiner Gesamtheit als Erfolg des Herrschers bewertet werden konnte. Nicht wirklich deutlich ist aber, inwieweit es hier überhaupt Ereignisse gegeben hat, welche offiziell als Schäden wahrgenommen wurden.

Die Inschrift ist, wie die Unwetterstele, auf beiden Seiten der Stele graviert, in diesem Fall sind allerdings gewisse Varianten fassbar. Insgesamt ist der Text auf der Vorderseite ausführlicher formuliert (aber schlechter erhalten), während die Rückseite wie eine Kurzfassung wirkt. Zu beachten ist, dass auf der Rückseite (die keine bildliche Darstellung im oberen Bereich hat), eine einleitende Kartusche den König als „geliebt von der großen Überschwemmung“ bezeichnet. Damit wird das Hochwasserereignis also positiv eingeordnet.¹⁵⁴

Die Motivik des Watens in der Flut findet sich mutmaßlich auch auf dem Fragment einer historischen Inschrift der Ersten Zwischenzeit, auch wenn die Lesung des entscheidenden Wortes nicht ganz sicher ist.¹⁵⁵ Der Zusammenhang ist hier nicht wirklich deutlich; da es um die Beseitigung von Sandbänken geht, kann man eher an ein rituelles Vorgehen gegen zu niedrige Überschwemmungen denken. Dies ist ein, wenngleich schwaches, weiteres Indiz dafür, dass die Sobekhotepstele gar nicht als Desasterschilderung zu bewerten ist.

Einer der Standard-Texte, die immer wieder genannt werden, wenn es um Zerstörungen durch Flut in Ägypten geht, ist eine Inschrift des Smen-des aus Dababieh (gegenüber Gebelein).¹⁵⁶ Die Inschrift befand sich auf einem Pfeiler in einem Steinbruchgebiet und ist heute mit Ausnahme der Lunette zerstört.¹⁵⁷ Der entscheidende Passus lautet:

¹⁵⁴ Vgl. BICKEL, *Creative Waters*, 194f.

¹⁵⁵ Vgl. die Erstpublikation VANDIER, *Inscription*; weiter SCHENKEL, *Bewässerungsrevolution*, 46f; MORENZ, *Zeit der Regionen*, 565f.

¹⁵⁶ Ursprünglich publiziert von DARESSY, *Carrières*; jetzt bequem zugänglich bei JANSEN-WINKELN, *Inschriften* 1, 1–3 (der allerdings für den heute zerstörten Text auf Dares-sys Kopie angewiesen war). Vgl. HUDDLESTUN, *Egyptian Texts*, 355f; GRALLERT, *Bauen*, 238f, sowie den Teilkommentar bei CABROL, *Voies processionnelles*, 640–646. Umschrift und englische Übersetzung in RITNER, *Libyan Anarchy*, 101–104.

¹⁵⁷ Vgl. die Schilderung bei D. und R. KLEMM, *Herkunftsbestimmung*, 130f; DIES., *Steine* 185f.

Nun saß seine Majestät in der Audi[enzhalle]¹⁵⁸ ... da meldete man]¹⁵⁹ seiner Majestät, dass der steinerne(?) Damm,¹⁶⁰ der zur Seite des südlichen Harems liegt, den König Mencheperre (Thutmosis III.) gemacht hatte, [verfallen(?) war]¹⁶¹ ...] der in einer großen Flut war,¹⁶² in einem gewaltigen Andrängen bei seinem [Kommen] zur großen Mauer des Tempels. Er/es wandte sich um vor [...]¹⁶³ Da sagte seine Majestät zu ihnen: „Was dieses Wort betrifft,¹⁶⁴ das vor mir gesagt wurde, so gibt es überhaupt¹⁶⁵ nichts desgleichen in der Regierungszeit meiner Majestät; als etwas unbekanntes [... ohne] daran zu erman-geln.¹⁶⁶ Es ist so, dass es einen Damm gibt, der arbeitsverpflichtet ist zur Zeit des Jahres beim Dienstpersonal¹⁶⁷ [...] als Unkundiger.¹⁶⁸ Dies alles ist jenseits des Herrschers.

Der Text berichtet weiter – im Einzelnen durch Textlücken und möglicher-weise auch Ungenauigkeiten in der einzigen heute verfügbaren modernen Abschrift etwas undeutlich –, wie der König viele Arbeiter ausschickt, um Steine zu brechen. Die Inschrift fokussiert logisch auf diesen Punkt, da sie eben in der Steinbruchregion selbst angebracht ist.

Dieser Text ist somit in seinen Grundzügen relativ klar einzuordnen. Es handelt sich um einen der nicht wenigen Texte, der davon berichtet, dass bauffällige bzw. reparaturbedürftige Bauwerke auf königlichen Befehl hin

¹⁵⁸ Es dürfte *m wʒ[rh]* zu ergänzen sein, WB I 258f., wie schon DARESSY, *Carrières*, 136 vorschlägt und Jansen-Winkel übernimmt.

¹⁵⁹ Es dürfte eine derartige Wendung zu ergänzen sein; DARESSYS Annahme, es handele sich um eine Traumvision (*Carrières*, 136f), ist zwar noch von BICKEL, *Creative Waters*, 196 übernommen worden, aber an sich spätestens seit BREASTED, *Ancient Records* 4, 308 und HERMANN, *Königsnovelle*, 12 zugunsten der Annahme einer Boten-szene abgelöst; explizit in diesem Sinne auch CABROL, *Voies processionnelles*, 641.

¹⁶⁰ Zu *c-mw* vgl. OSING, *Hieratische Papyri*, 105f. Anm. n). Das von Daressy als *int* kopierte Wort würde ich am ehesten als *inr* deuten.

¹⁶¹ Hier ist anhand des noch erhaltenen *wʒ* deutlich, dass die Wendung *wʒi r* zu ergänzen ist, die grundsätzlich nur für negativ konnotierte Ereignisse verwendet wird, bei Bauwerken vorzugsweise von deren Verfall; vgl. QUACK, *Sprachtabu*.

¹⁶² Ich verstehe *wn m h(w)y.t ʒ.t* (so auch HUDDLESTON, *Egyptian Texts*, 355 Anm. 64; GRALLERT, *Bauen*, 238). RITNER, *Libyan Anarchy*, 102 deutet den Text als *wn mhy.t ʒ.t*, aber dann würde man eine Schreibung mit *ʒ* erwarten.

¹⁶³ Etwa hier dürfte der Bericht zu Ende sein.

¹⁶⁴ Ritners Übersetzung „if it is a matter said before me“ ist zu frei bzw. scheint zu übersehen, dass auf *ir* hier ein Substantiv, keine *sçm=f*-Form folgt.

¹⁶⁵ Wohl WB V 593,14 (so auch GRALLERT, *Bauen*, 238f).

¹⁶⁶ Ich verstehe als [*nm sni*] *hwʒ*, vgl. WB III 458,1 sowie JANSEN-WINKELN, *Biographien*, 42f Anm. 42; ich werde die Wendung im Zusammenhang mit der Edition des Buches vom Tempel diskutieren. Ritners Deutung als *hw (m) (i)ʒdʒ* geht definitiv nicht.

¹⁶⁷ Ungeachtet des Determinativs möchte ich WB IV 147,2–7 ansetzen (so auch GRALLERT, *Bauen*, 238f), da mir nur so eine sinnvolle Aussage möglich scheint. Gemeint ist m.E., dass eine bestimmte Arbeitstruppe verpflichtet war, sich um die Instandhaltung zu kümmern.



¹⁶⁸ Ich verstehe *m hm-ih(t)*.

ausgebessert werden.¹⁶⁹ Als Dank der Götter für diese Maßnahme wird dem Herrscher Stärke und Sieghaftigkeit sowie das Erscheinen auf dem Thron des Horus¹⁷⁰ versprochen. Ungewöhnlicher ist allenfalls, dass man nicht einfach davon spricht, das Bauwerk sei verfallen vorgefunden und seine Restaurierung angeordnet worden, sondern der Verfall etwas mehr im Detail geschildert wird. Hier ist leider nicht deutlich, inwieweit eine besonders hohe Überschwemmung für die Probleme verantwortlich ist oder nur ein an sich auffälliger Zustand der Rückhaltemauer dafür gesorgt hat, dass Wassermassen bis direkt an die Tempelmauer kommen. Verstehe ich den Text richtig, so verweist der König darauf, dass eigentlich eine klare Verantwortlichkeit dafür bestand, die Anlage in gutem Zustand zu halten und weist damit alle Verantwortung von sich. Die relativ detaillierte Schilderung der Schadensursachen liegt tendenziell auf einer Linie mit einigen anderen Texten, welche Detlef Franke als „Restaurationsinschriften“ von der Masse der übrigen, den „Restaurierungsinschriften“ unterscheiden möchte, auch wenn er innerhalb deren Bandbreite eher knapp wirkt.¹⁷¹ Zum Standard der Texte über Ausbesserungen von eingetretenen Bauschäden gehört auch, dass nicht eigens eine Thronratssitzung (mit Zustimmung zur Intention des Königs) geschildert wird, sondern ein königliches Dekret direkt ausreicht, um die Maßnahmen in die Wege zu leiten.¹⁷²

Strukturell ähnlich ist ein Text auf einer Stele des Amasis aus der 26. Dynastie (Kairo JdÉ 37494).¹⁷³ Die Stele kommt aus Memphis; heute ist nur noch der obere Teil mit dem Beginn der Inschrift erhalten:

Regierungsjahr 29 unter dem Horus [der die Maat fest erhält], die beiden Herrinnen [der die Beiden Länder in Ordnung bringt], den die Götter erwählt haben, Goldhorus, König von Ober- und Unterägypten der sich mit dem Herzen des Re vereint, Sohn des Re Amasis, Sohn der Neith, mit Leben, Dauer und Macht beschenkt in Ewigkeit. Es kam¹⁷⁴ eine hohe Nilüberschwemmung (*h^cpi² wr*) für seine Majestät, sie überschwemmte Ober- und Unterägypten, sie quoll auf die Berge. Man kam, um seiner Majestät zu sagen: „Der südliche Damm, der um Memphis geht, ist eingefallen, und sein Wasser ist bedrohlich am nördlichen Damm.“ Nun war ...¹⁷⁵

¹⁶⁹ Vgl. GRALLERT, Bauen (dort 666 kurz genannt).

¹⁷⁰ Das in Daressy's Abschrift stehende  kann guten Gewissens als Druckfehler für  angesehen werden, zumal DARESSY, Carrières, 137 selbst „Horus“ übersetzt. Gleichartig versteht RITNER, Libyan Anarchy, 104 Anm. 8.

¹⁷¹ Vgl. FRANKE, Restauration, 44.

¹⁷² Vgl. QUACK, Entscheidungsfindung.

¹⁷³ Vgl. den Text in VIKENTIEV, Haute crue, 47; DER MANUELIAN, Living, 381–385. Übersetzung in HUDDLESTUN, Egyptian Texts, 358.

¹⁷⁴ Gegen die Analyse von DER MANUELIAN, Living, 384 Anm. 343 am ehesten als narrativer Infinitiv *iyi(t)* aufzufassen.

¹⁷⁵ Die letzten Wörter sind für eine Übersetzung zu schlecht erhalten.

Man kann davon ausgehen, dass auch hier eine königliche Maßnahme der erfolgreichen Beseitigung der Schäden bzw. der Bedrohung diente und somit die Steleninschrift im Bericht über die erfolgreiche Behebung und dem Dank der Götter kulminierte.

Sachlich ähnlich sind auch hieroglyphische Inschriften auf zwei Stelen aus der Zeit des Tiberius (BM 398 und Berlin 14401), in denen berichtet wird, er habe die Bauarbeiten an einer Mauer abgeschlossen, als sie vom Wasser aufgewühlt war bzw. als eine hohe Überschwemmung sie für ihre Majestät niedergeworfen hatte.¹⁷⁶ Die ziemlich befremdlich wirkende Formulierung „für ihre Majestät“ deutet dabei darauf hin, dass man sich in der Ausdrucksweise an phraseologischen Vorbildern orientiert hat, die davon sprachen, eine Überschwemmung sei „für ihre Majestät“ gekommen.¹⁷⁷

Im Rahmen einer Bauinschrift Thutmosis III. in Karnak wird zumindest kurz erwähnt, dass er die Säulenhalle auf einem großen und hohen Sockel errichtet habe, weil die Flut des Nun beim Kommen zu ihren Zeiten an den Tempel heran geströmt sei, auch wenn nicht konkret von eingetretenen Schäden gesprochen wird.¹⁷⁸

Extrem ungewöhnlich und entsprechend interessant ist ein langes hieratisches Graffito im Tempel von Luxor, das aus der Zeit Osorkons III. stammt.¹⁷⁹ Es hat auch den besonderen Reiz, dass hier ein längerer Text, welcher die Folgen der hohen Überschwemmung thematisiert, mit einer realen Hochwassermarken korreliert werden kann, welche bestätigt, dass es sich um die zweithöchste je in pharaonischer Zeit gemessene Überschwemmung handelt und ihr Niveau merklich über dem landwirtschaftlichen Optimum lag.¹⁸⁰ Gleichzeitig ist die äußere Art der Anbringung der Inschrift in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Es handelt sich nicht um eine hieroglyphische Inschrift auf einem eigens dafür geschaffenen Textträger, sondern um eine nachträglich auf freiem Raum der Tempelwand angebrachte Notiz.

¹⁷⁶ Vgl. ERMAN, *Geschichtliche Inschriften*, 123–126.

¹⁷⁷ Vgl. dazu oben Anm. 150.

¹⁷⁸ Urk. IV 834,6–10; vgl. GRALLERT, *Bauen*, 267; BEYLAGE, *Stelentexte*, 90f; KLUG, *Königliche Stelen*, 122.

¹⁷⁹ Ursprünglich ediert von DARESSY, *Inondation*; teilweise bearbeitet bei DE BOECK, *Oerheuvél*, 16–18; auszugsweise übersetzt von HUDDLESTUN, *Egyptian Texts*, 356f; nach eigener Kopie und Černy-Notebook neu ediert in JANSEN-WINKELN, *Inschriften* 2, 298–301. Vgl. BICKEL, *Creative Waters*, 197f; DIES., *Inundation. Umschrift und englische Übersetzung* (auf der Basis einer Kollation gemeinsam mit John C. und Deborah Darnell) in RITNER, *Libyan Anarchy*, 415–421.

¹⁸⁰ Vgl. BROEKMAN, *Nile Level*, 167.

Andererseits ist der Text weniger informell, privat und spontan, als man vielleicht denken würde.¹⁸¹ Zum einen handelt es sich bei der Dritten Zwischenzeit, aus der er stammt, gerade um diejenige Zeit Ägyptens, in welcher hieratische Texte auch sonst in Stein graviert und zum Bestandteil des monumentalen Bereichs wurden, so insbesondere das Dekret für den Totentempel des Amenhotep, Sohn des Hapu (BM 138),¹⁸² sowie zahlreiche Landschenkungsstelen.¹⁸³ Auch der sogenannte Priesterstammbaum von Karnak ist hieratisch auf eine Tempelwand geschrieben.¹⁸⁴ Zum anderen sind Sekundärinschriften auf verfügbarem Platz auf den Bauteilen des bestehenden Tempels auch sonst im priesterlichen Milieu dieser Zeit akzeptiert, man denke besonders an die Texte zur Priesterweihe, die auf Säulen des Karnaktempels eingeritzt wurden.¹⁸⁵

Ferner ist der Text ausgesprochen lang (51 Zeilen) und in einem Bereich des Tempels angebracht, zu dem nur Priester des Amun Zutritt hatten. Da er auch noch von Aktionen des Propheten des Amun redet, ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass seine Anbringung seitens der höchsten lokalen Autoritäten gebilligt, ja mutmaßlich wesentlich initiiert worden ist. Dazu passt auch, dass er mit einer Datierung beginnt, in welcher der König ausführlich mit Thron- und Eigennamen genannt wird.¹⁸⁶ Genannt ist Jahr 2 des Osorkon, Tag 12 des (vermutlich) dritten Monats der Aussaatzeit. Bei allen noch bestehenden Unsicherheiten hinsichtlich der genauen Ansetzung von Osorkon III. käme man dabei (hier ist ein Regierungsbeginn ab ca. 780 v.Chr. angesetzt)¹⁸⁷ auf etwa den 13. September julianisch bzw. 5. September gregorianisch. Als Termin besonders hohen Wasserstands ist das relativ plausibel.¹⁸⁸

Auffällig ist bereits, wie nach der Datierung noch ein Zusatz abgeschlossen wird, in dem es heißt:

während¹⁸⁹ der Urozean empor gequollen war in den [...] dieses ganzen Landes, und die Uferberge erreicht hatte wie beim ersten Mal [...] dieses Land in seiner Gewalt wie das Meer,¹⁹⁰ es gab keinen menschengemachten Damm, um seinen Ansturm abzuwehren, und

¹⁸¹ Vgl. BICKEL, Inundation, betont bereits, der Text sei vielleicht weniger spontan, als man denken würde.

¹⁸² Vgl. MÖLLER, Dekret; VARILLE, Inscriptions, 67–85.

¹⁸³ Vgl. MEEKS, Donations.

¹⁸⁴ Vgl. VITTMANN, Priesterstammbaum.

¹⁸⁵ Vgl. KRUCHTEN, Annales.

¹⁸⁶ Zur Frage der Autorisierung zur expliziten Nennung des Königsnamens in Datierungsformeln vgl. QUACK, How Unapproachable, 3.

¹⁸⁷ So nach dem Ansatz in HORNUNG/KRAUSS/WARBURTON, Chronology, 494.

¹⁸⁸ Vgl. etwa BONNEAU, Crue, 22–24, wobei der Schwankungsbereich etwas größer sein dürfte, als sie angibt.

¹⁸⁹ Hier ist *iw* als Umstandskonverter anzusehen.

¹⁹⁰ Zur Frage der Bedeutung von *wꜣꜥ wr* vgl. QUACK, Meer; DERS., Delta, 153–162.

jedermann war (wie) ...¹⁹¹ in seiner Stadt(?). Er wütete hoch/Höhe [...] wie der Himmel, jedes Heiligtum Thebens war wie ein Sumpf. (Z. 2–4)

In Ägypten gibt es auch sonst derartige Zusätze zu Datumsangaben in offiziellen Protokollen, aber der normalste Fall dafür ist es, dass man Dinge wie den Aufenthalt des Königs an bestimmten Orten festhält.¹⁹² Dass stattdessen ein Zustand des Wassers als besonders und erwähnenswert festgehalten wird, gibt dem Text von Anfang an seinen spezifischen Ton.

Nummehr beginnt mit dem textlinguistischen Signal „an diesem Tag“ das eigentlich commemorierte Ereignis. Konkret geht es um die Erscheinung eines Prozessionsbildes des Amun, aber nicht irgendeines:

In Prozession erscheinen lassen des Amun von Luxor zur(?) Barke seines heiligen Prozessionsbildes. Er betrat das Vestibül¹⁹³ seiner Barke dieses Tempels. Seine Stadtbewohner waren wie Schwimmer in den Wellen. Dies ist ihr Rufen im Himmel bei Re, bis dieser große Gott die schöne Insel erreichte. Er ruhte in Karnak [am] heiligen [Ort].¹⁹⁴ Man konnte Luxor nicht wie den Himmel einrichten(?),¹⁹⁵ um den großen Gott zu preisen über die Größe seines Machterweises. (Z. 5–8)

Es folgt ein langer Hymnus an Amun, der offenbar vom Sa-Meref-Priester vorgetragen wird.¹⁹⁶ Dieser ist zunächst ein Preis auf den Schöpfergott, der dadurch aber dank der Schilderung der gut eingerichteten Welt eine unterschwellige Kritik am aktuellen Zustand durchscheinen lässt. Er kulminiert in der Aussage:

sie wissen,¹⁹⁷ dass es bei dir groß ist,¹⁹⁸ wegen dessen, was du dazu mit eigenem Mund gesagt hast, nämlich: „Ich bin, der seinen Namen verbirgt vor seinem Opet“ auf der gött-

¹⁹¹ Zur Frage der Bedeutung von *hmw* (sofern dies mit Daressy und Ritner zu lesen ist; Jansen-Winkeln gibt *čr.w*, also wohl WB V 596,1) vgl. SEIBERT, Charakteristik, 129–131.

¹⁹² Vgl. etwa REDFORD, King-Lists, 97–126; ZAUZICH, Übersehene Erwähnungen.

¹⁹³ Für die hier angesetzte Bedeutung vgl. POSENER-KRIEGER, Archives, 496–499.

¹⁹⁴ So unter der Annahme, dass mit Jansen-Winkeln am Zeilenende noch etwas Text verloren ist.

¹⁹⁵ So unter der Annahme, dass *mn* hier transitiv ist. Ritners „it was unknown whether Luxor was (yet) firm like heaven“ möchte ich dezidiert bezweifeln; so kann man einen Fragesatz nicht von *rḥ* abhängig konstruieren.

¹⁹⁶ BICKEL, Inundation, 53 nimmt an, dass dieser Titel sich auf den König beziehe. Das ist weder im Textzusammenhang plausibel, noch wird es den sonstigen Belegen für diesen Titel gerecht (der z.B. im Mundöffnungsritual auch bei nichtköniglicher Verwendung erscheint; ebenso pChester Beatty IV vs. 2,9). Vgl. zum Titel zuletzt ZECCHI, Sovrano.

¹⁹⁷ Lesung nach Jansen-Winkeln; das von Ritner angesetzte *rʿ=sn* „their incantations“ wäre in dieser Orthographie ohne Parallele.

¹⁹⁸ Oder „dass dein Plan groß ist“, sofern nicht *wr=s hr=k*, sondern *wr šhr=k* zu verstehen ist.

lichen Schriftrolle, die du gemacht hast.¹⁹⁹ Sei nun aufmerksam, wenn man (es) hört bei den Bewohnern der Gaue. Sie rufen dich Tag für Tag, damit alles Übel von ihren Städten vertrieben wird. Der Urozean²⁰⁰ hat ausgespöen, er ist erneut gekommen, das Wasserwesen²⁰¹ ist <in> diesem Zustand. Das ist eine große Lästerung, wie sie nicht erinnert wird. Luxor ist vom Wasser des Meeres verschlungen.²⁰² Was soll man seitens der Leute verstehen? Die Überschwemmung quillt hoch auf deinen Befehl. Überflutet sie dein Haus in ihrer Tiefe, während du aufgegangen und in Theben erschienen bist?²⁰³ Wie was sollen sie das kennen? Der Gestaltswiederholer (Mond)²⁰⁴ geht auf und ab nach Plan, er hat Ufer angelegt(?). (Z. 29–37)

Hier wird der Text leider zunehmend lückenhaft und schwer verständlich. Wichtig ist immerhin ein halbwegs zusammenhängend erhaltener Bereich gegen Ende. Dort heißt es:

[...] das Wasserwesen ergreift es. Du hast dein Ansehen groß gemacht in allen Herzen(?). Sie haben erkannt(???),²⁰⁵ dass der Verlust auf deinen Befehl hin eintrat. Es gibt kein Flehen, dem gegenüber du taub bist,²⁰⁶ außer nur, nicht zu [...]. (Z. 47f)

Wie schon Susanne Bickel bemerkt hat, gehen die Formulierungen des Textes deutlich in Richtung Theodizee.²⁰⁷ Speziell verweist sie auch auf die sogenannten „Worte von Heliopolis“, die auf einem Papyrus der Dritten Zwischenzeit überliefert sind,²⁰⁸ nach eigener Angabe aber von einer Wand abgeschrieben.²⁰⁹ Darin geht es auch um Vorwürfe wegen Untätigkeit eines Gottes, die mit einem Hymnus an die betreffende Gottheit

¹⁹⁹ So nach Jansen-Winkeln, dessen Kopie hier orthographisch erheblich plausibler wirkt als Daressys, an die sich Ritner anschließt.

²⁰⁰ Es ist *nnw* zu lesen, vgl. WB II 214; von Ritner irrig *imw* gelesen.

²⁰¹ *imi-mw*; vgl. WB I 74,7; II 50,16; VON LIEVEN, Grundriss, 89. DE BUCK, Oerheuvél, 17 und RITNER, Libyan Anarchy, 421 Anm. 27 wollen die Schreibung als *ym* deuten, was mir orthographisch unmöglich erscheint.

²⁰² Die Lesung ist unsicher, die verfügbaren Kopien variieren erheblich. Ich verstehe versuchsweise *wj̄ Ip.t <r> sm n wj̄č-wr*.

²⁰³ Pseudopartizipien (so wohl auch von Ritner verstanden); gegen BICKELS Übersetzung als Imperative (Creative Water, 198).

²⁰⁴ Vgl. WB I 342,9f.

²⁰⁵ Extrem spekulative Ansetzung. Die Orthographie schließt m.E. aus, dass *h̄j̄.t* „Leichnam“ vorliegt, was Ritner ansetzt. Zudem wäre, wenn man seine Fehlübersetzung des nächsten Satzes korrigiert, der Satz dann syntaktisch nicht mehr zusammenzubringen.

²⁰⁶ Vgl. WB I 474,8. Eine ganz ähnliche Formulierung pBerlin 3056 9,1 in den „Worten von Heliopolis“.

²⁰⁷ BICKEL, Inundation, 54f.

²⁰⁸ Vgl. allerdings JANSEN-WINKELN, Libysche Herrschaft, 88–90; DERS., Ägyptische Geschichte, 137, der die Handschrift in die Zeit Ramses' IX. setzt und mit damaligen Einfällen der Libyer verbindet.

²⁰⁹ Grundlegende Bearbeitung OSING, Worte von Heliopolis, 347–361; DERS., Worte von Heliopolis 2, 269–279; vgl. weiter SITZLER, Vorwurf gegen Gott, bes. 53–60. Zu Details der Lesung und Übersetzung vgl. QUACK, Sprachtabu, 73 Beleg 48; DERS., Philologische Miscellen 2, 151 Beleg 4.

verbunden werden. Im vorliegenden Fall, der im Vergleich mit den „Worten von Heliopolis“ eher ausführlicher ist, sollte man eine substantielle Aufarbeitung der gestellten Fragen erwarten. Die oben angeführten, halbwegs verständlichen Bereiche der letzten Zeilen sprechen dafür, dass irgendeine Art von theologischer Aufarbeitung tatsächlich stattgefunden hat. Am Ende scheint also ein religiöser Grund für die Überschwemmung gefunden, der nachvollziehbar ist oder seinem Publikum gegenüber zumindest so tut.

Da im Datum des Textes von einer Prozession des Amunbildes die Rede ist, sollte man nach möglichen Festereignissen im Hintergrund suchen. Allerdings zeigt sich hier ein Problem. Das substantiellste Fest des Amun von Luxor, nämlich das Opet-Fest, findet an Tag 12 des dritten Monats der Überschwemmungszeit sein Ende, wenn Amun wieder nach Karnak zurückkehrt,²¹⁰ also exakt vier Monate (eine Jahreszeit) vor dem hier angegebenen Datum.²¹¹ In den erhaltenen Quellen gibt es keine Angaben über ein Prozessionsfest, das regulär an diesem Datum durchgeführt wird. Deshalb muss man die Frage stellen, ob hier vielleicht speziell aufgrund der katastrophalen Ausnahmesituation eine außerplanmäßige Prozession durchgeführt wurde, möglicherweise speziell mit dem Ziel, dadurch den Gott gegen die Wassermassen zu mobilisieren.²¹²

Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beruhen die negativen Folgen nicht allein auf der Fluthöhe an sich, sondern vor allem darauf, dass ein Deich gebrochen war; jedenfalls würden andere Texte darauf hindeuten, dass die Haltbarkeit der Deiche das Hauptproblem bei hohen Fluten war und dass die Tempelbauten mit Deichen gegen die Überflutung abgesichert waren.²¹³

Vielleicht das herausragendste Hochwasserereignis des Alten Ägypten²¹⁴ wird in einer Inschrift des Taharka überliefert, die gleich auf mehreren Stelen überliefert ist, was ihre Bedeutung gut illustriert.²¹⁵ Objektiv ge-

²¹⁰ Vgl. SCHOTT, Festdaten, 85.

²¹¹ Die Annahme eines Schreibfehlers bei der Jahreszeit verbietet sich, da man dann auf ein Datum etwa im Mai käme, wenn der Wasserstand des Nil besonders niedrig ist.

²¹² Noch anders BICKEL, Inundation, 52, die an die Rückkehr des Amun vom Dekadenfest mit Auszug nach Djeme denkt – aber dazu stimmt das Datum nicht; zudem spricht der Wortlaut mehr für den Aufbruch als für die Rückkehr von einer Prozession.

²¹³ Dies ist auch deshalb relevant, weil diese Steinbauten nicht in gleichem Maße im Gelände höhergewachsen sind, wie es die Siedlungsbereiche mit ihrer stratigraphischen Schichtbildung taten.

²¹⁴ Unter Umständen ist allerdings eine Hochwassermarke aus dem 7. Jahr Ramses' IX. als Zeugnis einer noch höheren Flut zu bewerten, vgl. SEIDLMAYER, Nilstände, 70f.

²¹⁵ Vgl. VIKENTIEV, Haute crue; MACADAM, Kawa I, 22–32, Tf. 9f. Textzusammenstellung in JANSEN-WINKELN, Inschriften der Spätzeit 3, 54f Nr. 48.1; 61–63 Nr. 48.13; 121–123 Nr. 48.60; 135–138 Nr. 48.75; neue englische Übersetzung RITNER, Libyan Anarchy, 539–545. Kommentare in LECLANT/YOYOTTE, Notes d'histoire, 15–20;

sehen handelt es sich um die mutmaßlich höchste Wasserstandsmarke, die für das pharaonische Ägypten je überliefert ist. Die Inschrift berichtet darüber aber aus einem ganz eigenen Blickwinkel.²¹⁶

Nun ist seine Majestät ein Gottliebender; er verbringt den Tag und die Nacht damit, Nützlichendes für die Götter zu suchen, ihre Tempel aufzubauen, die verfallen sind, ihre Kultstatuen herzustellen wie beim ersten Mal, ihre Speiseküchen zu bauen, ihre Opferaltäre auszustatten, ihnen Gottesopfer von allen Dingen darzubringen, ihr Kultgeschirr aus Elektron, Gold, Silber und Kupfer zu bilden. Nun ist das Herz seiner Majestät nämlich zufrieden damit, ihnen Tag für Tag Nützlichendes zu tun. Nun wurde dieses Land in seiner Zeit überflutet, wie es zur Zeit des Allherrn war. Jedermann konnte bis zum Morgenlicht schlafen, ohne dazu²¹⁷ „Hätt ich doch!“ zu sagen. Die Wahrheit war eingeführt durch das Land hin, die Lüge war zu Boden niedergestochen. Ein Wunderzeichen ereignete sich in der Zeit seiner Majestät in den sechs Jahren²¹⁸ seiner Thronbesteigung, wie desgleichen seit der Zeit der Vorfahren nie gesehen worden war, weil sein Vater Amun-Re ihn so sehr liebte. Seine Majestät erbat eine Überschwemmung von seinem Vater Amun-Re, dem Herrn der Throne der beiden Länder, um keine Armut in seiner Zeit entstehen zu lassen. Nun ist es so, dass alle Dinge, die aus den Lippen seiner Majestät hervorkommen, sein Vater Amun sie sofort zur Existenz bringt. Es kam die Zeit des Strömens der Überschwemmung, und sie flutete in großem Ausmaß Tag für Tag, sie verbrachte viele Tage damit, eine Elle pro Tag zu steigen. Es betrat die Berge des Südländes, es überstieg die Hügel Unterägyptens. Da war dieses Land ein Urozean in Trägheit, und die Insel konnte nicht vom Fluss unterschieden werden. Er flutete mit 21 Ellen, einer Handbreit und zwei Fingern am Kai von Theben. Seine Majestät ließ sich die Annalen der Vorfahren bringen und sah nach den Überschwemmungen, die in deren Zeit geschehen waren. Nichts dergleichen wurde darin gefunden. Nun gab es auch Regen in Nubien, und er begründete²¹⁹ die Berge insgesamt. Da war Jedermann in Nubien reich mit allen Dingen versehen, und Ägypten war in einem schönen Fest; sie dankten ihrer Majestät. Da war das Herz seiner Majestät fröhlich über alle Maßen wegen dessen, was sein Vater für ihn getan hatte, und er brachte ein Gottesopfer von Rind, Geflügel, Brot, Bier allen Göttern dar, weil sein Herz glücklich war über das, was sein Vater für ihn gemacht hatte.²²⁰

Nun sagte seine Majestät: „Mein Vater Amun-Re, der Herr von Karnak machte für mich diese vier Wunderzeichen in den sechs Jahren meines Erscheinens als König. Niemals wurde Gleichartiges gesehen seit den Vorfahren. Die Überschwemmung kam als

HUDDLESTON, *Egyptian Texts*, 357f; GOZZOLI, *Writing of History*, 67–75; DERS., *Kawa V*, 235–248. Vgl. DALLIBOR, *Taharqo*, 58–71.

²¹⁶ Ich übersetze hier den Text direkt hinter der einleitenden Königstitulatur, um den Bericht über die Flut besser zu situieren.

²¹⁷ Ich verstehe $r=s$ (mit neutrischem Bezug) gegen MACADAMS Verständnis als $r'-s'$ (*Kawa I*, 28 Anm. 11). Die Version $r \dot{h}.t \text{ nb}(t)$ „im Hinblick auf alle Dinge“ in der Koptos-Stele stützt meine Deutung.

²¹⁸ Bislang ist hier und in Z. 10 ungeachtet der Orthographie { Δ } (nicht { \odot }) immer „im Regierungsjahr sechs“ übersetzt worden. Ich halte dies angesichts der abweichenden Schreibung in der eindeutigen Datierungsformel in Z. 1 für nicht akzeptabel; für eine Erklärung s. u.

²¹⁹ Vgl. für die hier angesetzte Bedeutungsnuance kopt. $\text{M} \text{TE} \text{ZNI}$, vgl. GABRA, „Saat“, 11–13.

²²⁰ An dieser Stelle enden zwei der Textträger.

Rinderdieb, sie überflutete dieses ganze Land. Nichts dergleichen wurde in den Schriften aus der Zeit der Altvorderen gefunden; niemand sagte: ‚Ich habe es von meinem Vater gehört‘. Er gab mir das Feld, indem es insgesamt gut war.²²¹ Er tötete die Ratten und die Würmer,²²² die in ihm waren. Er hielt den Fraß der Heuschrecken von ihm ab. Er ließ nicht zu, dass der Südwind es raubte. Ich erntete eine Ernte ohne Zahl in die Scheunen von schmaler und voller Gerste, allen Saaten, die auf der Erde wachsen.“ (Z. 2–13)

Der weitere Text, in dem in Rückblende über die Erhebung Taharkas unter den Königsbrüdern zum König berichtet wird und anschließend eine Begegnung mit seiner Mutter in Stilisierung der Horus-Isis-Konstellation geschildert wird, geht auf die Frage der Überschwemmung und ihrer Folgen nicht mehr ein.

Meiner Ansicht nach muss man bei diesem Text allerdings redaktionsgeschichtliche Fragen aufwerfen.²²³ Es ist immerhin auffällig, dass zwei der Textvertreter an derselben Stelle, nämlich nach dem Opfer an den Gott, mit einer Formel zugunsten des Königs schließen, wo auch im Textfluss ein Ende nicht unplausibel wirkt. Zudem weist die Inschrift eine gewisse Dublette der Motivik auf. Einerseits wird objektiv stilisiert berichtet, man habe die Annalen abgeglichen und keine vergleichbare Überschwemmung gefunden. Dieser Passus findet sich auf allen drei hierfür erhaltenen Stelen. Andererseits spricht der König in subjektiver Stilisierung nochmals davon, es sei unter den Altvorderen nichts Gleichartiges geschehen. Mir drängt sich der Verdacht auf, dass die Kawa-Stele hier zwei verschiedene Fassungen der Behandlung der hohen Überschwemmung zusammengearbeitet hat bzw. einen sekundären Zusatz zeigt.²²⁴ Leider setzt die Inschrift aus Tanis im erhaltenen Bereich erst dort ein, wo die Stelen aus Koptos und Maṭaʿna schon abgeschlossen haben, so dass nicht überprüft werden kann, ob sie mit der Kawa-Stele textgleich war oder für den vorderen Bereich eine andere Fassung gegeben hat.²²⁵

Von der Inschrift sind eine ganze Reihe Vertreter erhalten, konkret aus Tanis, Koptos, Maṭaʿna (nördlich von Esna) und Kawa (in Nubien). Dies zeigt jedenfalls die Bedeutung, welche dem darin geschilderten Ereignis

²²¹ D.h. es gab keine an sich ackerbaufähigen Bereiche, die nicht vom Wasser erreicht wurden.

²²² Vgl. VINOGRADOW, Snakes gegen Übersetzungen als „Schlangen“. Vgl. grundsätzlich EGBERTS, In Quest of Meaning, 341–343.

²²³ Vgl. bereits DALLIBOR, Taharqo, 64–66.

²²⁴ In diesem Sinne optieren auch LECLANT/YOYOTTE, Nouveaux documents, 36f dafür, dass diese beiden Stelen einen Text zeigen, der vor der Ankunft der Königsmutter geschrieben sei.

²²⁵ LECLANT/YOYOTTE, Nouveaux documents, 29f meinen, auf der fast völlig verlorenen Seite A Parallelen zu den Versionen von Koptos und Maṭaʿna nachweisen zu können. Diese betreffen allerdings nur Teile der einleitenden Epitheta des Königs, nicht den Haupttext.

beigemessen wurde. Es ist zwar für königliche Memorialtexte nicht ohne Parallele, aber doch relativ selten, dass es mehrere hieroglyphische Inschriften desselben Textes gibt.²²⁶ Hinzu kommt möglicherweise noch ein Skarabäus des Taharka mit Darstellung des Überschwemmungsgottes, bei dem erwogen worden ist, ihn mit der außergewöhnlich hohen Nilflut zu verbinden.²²⁷ Insgesamt muss man somit von einer vergleichsweise substantiellen Verwendung des Ereignisses für die königliche Selbstdarstellung sprechen.

Kernpunkt ist die Angabe, dass die hohe Überschwemmung auf Gebet des Königs hin erfolgt. Indem der Text darauf insistiert, das königliche Gebet sei der Verursacher von Regenfällen gewesen, ordnet er sich in eine lange Tradition ein, die bis in die Römerzeit weiterführt.²²⁸ Es bedeutet auch, dass eine negative Sicht auf das Ereignis gar nicht möglich ist, da es sich um göttliches Heilswirken als Reaktion auf die Bitte eines tugendhaften Herrschers handelt.

Nun findet die Präsentation der extrem hohen Überschwemmung als rein positives Ereignis, wie Taharka sie bietet, durchaus ihre Parallelen; wie oben schon angeführt, gibt es keine simple Ausdrucksform für die katastrophal hohe Wassermenge. Direkt die Zuschreibung an Gott findet sich in einer Anrufung an Amun aus der Ramessidenzeit, wo es heißt:

Amun-Re! Deine hohe Überschwemmung (*h'pī ʿi*) überströmt (*čtf*)²²⁹ die Berge (als) Herr von Vögeln und Fischen. Alle Armen sind gesättigt. (pAnastasi IV 10,6f)

Auch hier werden die Folgen des hohen Wassers rein auf die positiven Elemente reduziert. Gut vergleichbar ist ein Königshymnus auf Ramses II.

Die hohe Überschwemmung (*h'pī wr*) des ersten Regierungsjubiläums des [Herrn der beiden Länder] Usermaatre, Sohn des Re Ramses geliebt von Amun, sie brachte [...] ²³⁰Ellen. Kein Damm hielt vor ihr stand, sie erreichte die Berge als Herr von Fischen und Vögeln, all ihre [Dinge] sind nützlich. Es wird gegessen, während die Herzen beglückt sind, die Götter sind im Fest, glücklich ist Ägyptens Herz in deiner Zeit. Es hat Tag für Tag Überfluss, man hat keinen Mangel an irgendetwas. Das Land ist zu seinem Platz gekommen. Die Neunheit hat Oberägypten vereint, um deine Speise zahlreich wie den Sand zu machen. Dein Schatzhaus ist gefüllt zum Überlaufen mit allen guten Dingen; Öl ²³¹wie

²²⁶ Vgl. etwa HELCK, Königsinschrift, 242 mit einer Liste von Fällen des Neuen Reiches; für die Spätzeit vgl. etwa Stelen Psammetichs II. aus Shellal und aus Karnak, vgl. DER MANUELIAN, Living, 337–363.

²²⁷ Vgl. LECANT/YOYOTTE, Nouveaux documents, 38–42.

²²⁸ Vgl. POSENER, Pluie miraculeuse, 162–168.

²²⁹ Von REVEZ, Stèle inédite, 549 als *itt.f* missverstanden.

²³⁰ Hier ist die Zahl entweder abgebrochen oder beim Zeilenwechsel vergessen worden.

²³¹ *b3k* wird meist als Behen-Öl (von der Moringa-Pflanze) angesehen, teilweise aber auch als Olivenöl. Vgl. STAGER, Firstfruits, 174f; KOURA, Die „7-Heiligen Öle“, 221–225.

Honig, Weihrauch und Wein ohne Grenzen. Deine Scheunen reichen bis zum Himmel; es ist wie ein Sandberg(?).²³² (Dein) Vater Amun hat für dich in seinem Herzen deine Vollkommenheit gemacht. Alle Götter und Göttinnen, ihr Herz ist zufrieden mit deiner Vollkommenheit. Sie verbringen den Tag damit, von deiner Vollkommenheit zu erzählen. Ihre Herzen sind mit deiner Vollkommenheit zufrieden. Du bist ein König, der <mit> seinen Armen in Stärke agiert, der weiß, wo seine Hand hingelangt, mit gewaltiger Stärke gegen Sklaven und Sklavinnen. (oGardiner 28; HO IX)

Im Thronbesteigungshymnus auf Ramses IV. heißt es auch:

große Überschwemmungen (*h^cpl.w wr.w*) sind aus ihren Höhlen gekommen, sie haben das Herz der Menge²³³ erweicht. (oTurin CG 57001, rt. 4)²³⁴

Ähnlich formuliert wird in der Eulogie auf Merenptah, die anlässlich der Thronbesteigung geschrieben ist:

das Wasser steht an und versiegt nicht, die Überschwemmung steigt hoch (pSallier I 8,10f)

Der König hat also eine gewisse Verantwortung für die Nilflut,²³⁵ und kann umgekehrt gerade aus ihrem realen Kommen Kapital schlagen, was die gute Beziehung zu den Göttern betrifft. Noch in der Römerzeit dient eine hohe Nilflut als göttliches Zeichen für Vespasian, als er in Alexandria ankommt (Cassius Dio 66,8,1).²³⁶ Gerade dieses Ereignis könnte sogar einen konkreten Niederschlag in einer Inschrift aus der Zeit des Vespasian im Tempel von Medamud (Médamoud 346) gefunden haben, in der dieser sagt, der Nil habe die Berge erreicht.²³⁷

Wenn somit in Ägypten die Erwartungshaltung besteht, dass gerade im Zusammenhang mit Thronbesteigung sowie Erneuerung der Herrschaft im Jubiläum besonders hohe Nilüberschwemmungen kommen, wird es vielleicht auch klarer, warum Taharka auf der Stele so sehr die Wendung „in den sechs Jahren meines Erscheinens auf dem Thron“ verwendet, die so ungewöhnlich ist, dass man sie bislang immer stillschweigend emendiert

²³² WB V 313,9 wird die vorliegende Stelle ohne Deutung angeführt. Ein fast gleich geschriebenes Wort erscheint auch pAnastasi III 2,5, wofür WB V 313,10 „Speisen o.ä.“ angesetzt wird. Letzteres lässt CAMINOS, *Miscellanies*, 74.76 ohne Übersetzung. Für die Stelle im pAnastasi III scheint mir, da das Wort dort die Lokalisierung von Gemüse angibt, eine Deutung als „Hügel“ angemessen, die auch HOCH, *Semitic Words*, 356f unter Nennung eines weiteren, orthographisch klareren, Belegs pSallier IV vs. 2,6 (WB V 384, 6 separat angesetzt) vertritt. Diese Bedeutung dürfte auch an der vorliegenden Stelle passen.

²³³ *ktwi*, wörtlich „die anderen“, vgl. WB V 116.

²³⁴ Text neu ediert in LOPEZ, *Ostraca Ieratici* 1,17, Tf. 1 und 1a.

²³⁵ Vgl. GERMONT, *Roi*, 1–12; ZIMMERMANN, *Kaiser*.

²³⁶ Vgl. DERCHAIN, *Visite de Vespasian*, 263f; BONNEAU, *Crue*, 311; ZIMMERMANN, *Kaiser*, 334f; MALAISE, *Terminologie*, 67; PFEIFFER, *Kaiser*, 111f.

²³⁷ Vgl. DRIOTON, *Médamoud*, 43f.

hat. Ihm geht es offenbar darum, das eigentlich reichlich spät eingetretene Ereignis noch in dem Umkreis seiner Thronbesteigung einzuordnen, indem er diese als Prozess bezeichnet, der sich über mehrere Jahre hinzieht.

Das enthebt natürlich nicht der Frage, ob es realiter nicht doch Probleme mit dem Übermaß des Wassers gegeben hat. Tatsächlich wird in einer Inschrift etwa aus der Zeit des Taharka (und möglicherweise in sachlicher Verbindung zu der hohen Flut in seiner Zeit) auch von der Wiederherstellung eines Deiches vor einem Tempel gesprochen, dessen Bezeichnung leider in einer Textlücke verloren ist, und der gerade die Wellen des Flusses vom Tempel abhalten soll.²³⁸

6. Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich folgende Punkte festhalten. Die hier nicht im Detail behandelten Texte über punktuelle Krisensituationen aufgrund zu niedriger Überschwemmung fokussieren auf die organisatorische Bewältigung, die zumindest im eigenen Verantwortungsbereich Schäden vermeidet. Sie dienen der Glorifizierung der kompetenten Patrone.

Schematische Texte über längere Krisenzeiten, konkret sieben Jahre ausbleibender Überschwemmungen, dienen der Legitimierung grundsätzlicher Entscheidungen, sei es die Zuweisung von Steuerrechten an einen bestimmten Tempel, sei es die Festlegung grundsätzlicher Regeln für den Tempelbetrieb überhaupt. Die Möglichkeit einer Beeinflussung der biblischen Josefsgeschichte durch derartige Kompositionen muss ernsthaft ins Auge gefasst werden.

Texte über exzeptionell hohe Überschwemmungen sind relativ selten bezeugt, und zudem heutzutage oft in einem so desaströsen Erhaltungszustand, dass ihre Interpretation mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist. Einige von ihnen sind im Bereich der Restaurierungsinschriften zu situieren, d.h. sie berichten über Bauschäden und deren Behebung. Hier steht der hohe Wasserstand neben anderen möglichen Ursachen, die fakultativ genannt werden können (meist aber nicht werden). Daneben gibt es hier die Option, die hohe Nilflut als Zeichen besonderen Segens der Götter darzustellen.

Die Unwetterstele des Ahmose, welche als einzige nicht die Nilüberschwemmung, sondern einen Gewittersturm als Auslöser nennt, kombiniert

²³⁸ Vgl. LECLANT, *Montouemhat*, 215 (Z. 22).219; TRAUNECKER, *Rites de l'eau*, 198–200. Dagegen sind die aus seinem Jahr 3 überlieferten Restaurierungsarbeiten an der Umfassungsmauer von Djeme (vgl. CARTER, *Report*, 178–180; GAUTHIER, *Stèles de l'An 3*, 190), die GOZZOLI, *Kawa V*, 240 anführt, angesichts des Datums (Jahr 3) von der erst später eintreffenden hohen Flut (Jahr 6) besser abzutrennen.

verschiedene Motive. Hier erscheint sowohl die Sorge für die in Not befindlichen Menschen als auch Maßnahmen der Instandsetzung, ja sogar einer gewissen generellen Neuorganisation.

Ganz aus dem Rahmen der sonstigen Texte fällt schließlich das Graffito im Luxortempel, dem man Töne der Theodizee anhören kann.

Literaturverzeichnis

- ABDUL-QADER MUHAMMED, M., Recent Finds, *ASAE* 59 (1966) 143–155
- ALLEN, J.P., The Heqanakht Papyri (Publications of the Metropolitan Museum of Art 27), New York 2002
- AMENTA, A./LUISELLI, M.M./SORDI, M.N. (Hg.), *L'Acqua nell'Antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: Proceedings of the first International Conference for Young Egyptologists Italy*, Chianciano terme October 15–18, 2003, Rom 2005
- ASSMANN, J., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001
- AUFRERE, S., Imhotep et Djoser dans la région de la cataracte: de Memphis à Éléphantine, *BIFAO* 104 (2004) 1–20
- , La titulature de Djoser dans la Stèle de la Famine: le redécouverte du vrai nom du constructeur de la pyramide à degrés, in: A. GASSE/V. RONDOT (Hg.), *Séhel entre Égypte et Nubie: inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international 31 mai – 1^{er} juin 2002 (Orientalia Monspeliensia 14)*, Montpellier 2004, 41–52
- BAINES, J., The Inundation Stela of Sebekhotep VIII, *AcOr* 36 (1974) 39–54
- , The Sebekhotep VIII Inundation Stela: an additional fragment, *AcOr* 37 (1976) 11–20
- , Fecundity Figures: Egyptian personification and the ideology of a genre, Warminster 1985
- BARGUET, P., *La Stèle de Famine (BdE 24)*, Kairo 1953
- BERLEV, O., Rezension zu H.M. Stewart, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection II*, Warminster 1979, *BiOr* 38 (1981) 317–20
- BEYLAGE, P., *Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit (ÄAT 54)*, Wiesbaden 2002
- BICKEL, S., *La cosmologie Égyptienne avant le Nouvel Empire (OBO 134)*, Fribourg/Göttingen 1994
- , Creative and Destructive Waters, in: A. AMENTA/M.M. LUISELLI/M.N. SORDI (Hg.), *L'Acqua nell'Antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: Proceedings of the first International Conference for Young Egyptologists Italy*, Chianciano terme October 15–18, 2003, Rom 2005, 191–200
- , The Inundation Inscription in Luxor Temple, in: G.P.F. BROEKMAN/R.J. DEMARÉE/O.E. KAPER (Hg.), *The Libyan Period in Egypt: historical and cultural studies into the 21st–24th dynasties, proceedings of a conference at Leiden University*, 25–27 October 2007 (*Egyptologische Uitgaven* 23), Leiden 2009, 51–55
- BONNEAU, D., *La crue du Nil, divinité Égyptienne: à travers mille ans d'histoire (332 av.–641 ap. J.C.)*, Paris 1964
- , *Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte Grecque, Romaine et Byzantine (Probleme der Ägyptologie 8)*, Leiden/New York/Köln 1980

- BREASTED, J.H., *Ancient Records of Egypt: historical documents from the earliest times to the Persian conquest collected, edited and translated with commentary 4*, Chicago 1906
- BROEKMAN, G.P.F., *The Nile Level Records of the Twenty-Second and Twenty-Third Dynasties in Karnak: a reconsideration of their chronological order*, JEA 88 (2002) 163–178
- BRUGSCH, H., *Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer alt-ägyptischen Felseninschrift*, Leipzig 1891
- DE BUCK, A., *De Egyptische Voorstellingen Betreffenden den Oerheuveel*, Leiden 1922
- , *On the Meaning of the Name Ḥꜣꜣꜣ*, in: *Orientalia Neerlandica: a volume of oriental studies published under the auspices of the Netherlands' Oriental Society (Oostersch Genootschap in Nederland) on the occasion of the twenty-fifth anniversary of its foundation (May 8th 1945)*, Leiden 1948, 1–22
- BUTZER, K.W., *Early Hydraulic Civilization in Egypt: a study in cultural ecology*, Chicago 1976
- CABROL, A., *Les voies processionnelles de Thèbes (OLA 97)*, Leuven 2001
- CAMINOS, R.A., *Late Egyptian Miscellanies*, Oxford 1954
- CARTER, H., *Report of Work Done in Upper Egypt (1902–1903)*, ASAE 4 (1903) 171–180
- CLARK, R.T., *Some Hymns to the Nil*, *The University of Birmingham Historical Journal* 5 (1955) 1–30
- DALLIBOR, K., *Taharqo – Pharaon aus Kusch. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der 25. Dynastie (Achet, Schriften zu Ägyptologie A 6)*, Berlin 2005
- DARESSY, G., *Les carrières de Gebelein et le Roi Smendès*, *Recueil de Travaux Relatives à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyrienne* 10 (1888) 133–138
- , *Une inondation à Thèbes sous le règne d'Osorkon II*, *Recueil de Travaux Relatives à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyrienne* 18 (1896) 181–186
- DARNELL, J., *A Midsummer Night's Succubus – the Herdsman's Encounters in P. Berlin 3024: the pleasures of fishing and fowling, the songs of the drinking place, and the Ancient Egyptian love poetry*, in: S.C. MELVILLE/A.L. SLOTSKY (Hg.), *Opening the Tablet Box: Near Eastern studies in honor of Benjamin R. Foster*, Leiden/Boston 2010, 99–140
- DAVID, E., *Mariette Pacha 1821–1881*, Paris 1994
- DAVIES, E.N., *A Storm in Egypt during the Reign of Ahmose*, in: D.A. HARDY/A.C. RENFREW (Hg.), *Thera and the Aegean World III/3: Chronology: Proceedings of the Third International Congress Santorini, Greece, 3–9 September 1989*, London 1990, 232–235
- DERCHAIN, P., *La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie*, *Chronique d'Égypte* 28 (1953) 261–279
- DORN, A./MÜLLER, M., *Regenfälle in Theben-West*, ZÄS 133 (2003) 90–93
- DRIOTON, É., *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926): les inscriptions*, Kairo 1927
- , *Une représentation de la famine sur un bas-relief égyptien de la V^e dynastie*, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 25 (1943) 45–54
- , *Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le Deuxième Pylône de Karnak*, ASEA 44 (1944) 111–162
- EGBERTS, A., *In Quest of Meaning: a study of the Ancient Egyptian rites of consecrating the Meret-Chests and driving the calves (Egyptologische Uitgaven 8)*, Leiden 1995
- ENDESFELDER, E., *Zur Frage der Bewässerung im pharaonischen Ägypten*, ZÄS 106 (1979) 37–51

- ENMARCH, R., *A World Upturned: commentary on and analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford 2008
- ERICHSEN, W./SCHOTT, S., *Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. demot. Berlin 13603) (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur 7)*, Mainz 1954
- ERMAN, A., *Geschichtliche Inschriften aus dem Berliner Museum*, ZÄS 38 (1900) 112–126
- FIEGER, M./HODEL-HOENES, S., *Der Einzug nach Ägypten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Josefsgeschichte*, Bern u.a. 2007
- FISCHER-ELFERT, H.-W., *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung*, Wiesbaden 1986
- FRANKE, D., *Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich*, SAK 34 (2006) 159–185
- , „Erinnern – Dauern – Denkmäler“. *Restauration und Renaissance im Alten Ägypten*, *Imago Aegypti* 2 (2007) 38–65
- GABOLDE, M., *L'inondation sous les pieds d'Amon*, BIFAO 95 (1995) 235–258
- , *Notule sur la Stèle de la Famine à Séhel*, in: A. GASSE/V. RONDOT (Hg.), *Séhel entre Égypte et Nubie: inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique: Actes du colloque international 31 mai–1^{er} juin 2002 (Orientalia Monspeliensia 14)*, Montpellier 2004, 107–110
- GABRA, G., *ἄρῆν „grün“ und ἄρῆν „Saat (junges Getreide)“*, *GöMisZ* 105 (1988) 11–13
- GARDINER, A.H., *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte*, Leipzig 1909
- GASSE, A./RONDOT, V., *Les inscriptions de Séhel (MIFAO 126)*, Kairo 2007
- GAUTHIER, H., *Les stèles de l'An III de Taharqa de Medinet-Habou*, ASAE 18 (1919) 190
- GERMONT, P., *Le roi et le retour de l'inondation*, *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 1 (1979) 1–12
- GILULA, M., *Hirtengeschichte 17–22 = CT VII 36m-r*, *GöMisZ* 29 (1978) 21f
- GOEDICKE, H., *The Story of the Herdsman*, *Chronique d'Égypte* 45 (1970) 244–266
- , *The Chronology of the Thera/Santorin Explosion*, *Ägypten & Levante* 3 (1992) 57–62
- , *Comments on the „Famine Stela“*, San Antonio 1994
- , *Studies about Kamose and Ahmose*, San Antonio 1995
- GORDON, C.H., *Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern?: reflections on a new book*, *Or* 22 (1953) 79–81
- GOZZOLI, R.B., *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070–180 BC): trends and perspectives (Golden House Publication, Egyptology 5)*, London 2006
- , *Kawa V and Taharqo's Byḥwt: some aspects of Nubien royal ideology*, *JEA* 95 (2009) 235–248
- GRALLERT, S., *Bauen – Stiften – Weißen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsinchriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe 18)*, Berlin 2001
- GRENIER, J.-C., *Autour de la Stèle de la Famine, de sa datation réelle et de sa date fictive*, in: A. GASSE/V. RONDOT (Hg.), *Séhel entre Égypte et Nubie: inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique: Actes du Colloque International 31 mai–1^{er} juin 2002 (Orientalia Monspeliensia 14)*, Montpellier 2004, 81–88
- GRIESHABER, F., *Lexikographie einer Landschaft. Beiträge zur historischen Topographie Oberägyptens zwischen Theben und Gabal as-Silsila anhand demotischer und griechischer Quellen (Göttinger Orientforschung IV/45)*, Wiesbaden 2004

- GRIFFITH, F.L./PETRIE, W.M.F., *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, London 1889
- GRIMAL, N., *Le sage, l'eau et le roi*, in: B. MENU (Hg.), *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte Ancienne et dans l'Antiquité Méditerranéenne* (BdE 110), Kairo 1994, 195–203
- GUTBUB, A., *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* (BdE 47), Kairo 1973
- HABACHI, L., *A High Inundation in the Temple of Amenre at Karnak in the Thirteenth Dynasty*, SAK 1 (1974) 207–214
- HAFEMANN, I., *Dienstverpflichtung im Alten Ägypten während des Alten und Mittleren Reiches* (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 12), London 2009
- HAIYING, Y., *The Famine Stela: a source-critical approach and historical-comparative perspective*, in: C. EYRE (Hg.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Cambridge, 3–9 September 1995 (OLA 82), Leuven 1998, 515–521
- HAZIZA, T., *Le kaléidoscope Hérodoteén: images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le livre II d'Hérodote*, Paris 2009
- HELCK, W., *Nilhöhe und Jubiläumsfest*, ZÄS 93 (1966) 74–79
- , *Das Verfassen einer Königsinschrift*, in: J. ASSMANN/E. FEUCHT/R. GRIESHAMMER (Hg.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden 1977, 241–256
- , *Der Aufstand des Tetian*, SAK 13 (1986) 125–133
- , *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, Wiesbaden ²1983
- HERMANN, A., *Die ägyptische Königsnovelle* (LÄS 10), Glückstadt/Hamburg/New York 1938
- HEYES, H.J., *Joseph in Ägypten*, Münster ³1921
- HOCH, J.E., *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton 1994
- HODJASH, S./BERLEV, O., *An Early Dynasty XII Offering Service from Meir* (Moscow and London), in: J. AKSAMIT (Hg.), *Essays in Honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska* (Warsaw Egyptological Studies 1), Warschau 1997, 283–290
- HORNUNG, E./KRAUSS, R./WARBURTON, D. (Hg.), *Ancient Egyptian Chronology* (HO 1/83), Leiden/Boston 2006
- HUDDLESTON, J.R., *“Who Is This That Rises Like the Nile?”: some Egyptian texts on the inundation and a prophetic trope*, in: A.B. BECK/A.H. BARTELT/P.R. RAABE/C.A. FRANKE (Hg.), *Fortunate the Eyes That See: essays in honor of David Noel Freedman in celebration of his seventieth birthday*, Grand Rapids u.a. 1995, 338–363
- JANSSEN, J.J., *The Day the Inundation Began*, JNES 46 (1987) 129–146
- JANSEN-WINKELN, K., *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie* (ÄAT 8), Wiesbaden 1985
- , *Der Beginn der libyschen Herrschaft in Ägypten*, BN 71 (1994) 78–97
- , *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit* (ÄAT 34), Wiesbaden 1996
- , *Ägyptische Geschichte im Zeitalter der Wanderungen von Seevölkern und Libyern*, in: E.A. BRAUN-HOLZINGER/H. MATTHÄUS (Hg.), *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v.Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion*, Mönchsee-Wamel 2002, 123–142
- , *Inschriften der Spätzeit 1. Die 21. Dynastie*, Wiesbaden 2007
- , *Inschriften der Spätzeit 2. Die 22.–24. Dynastie*, Wiesbaden 2007
- , *Inschriften der Spätzeit 3. Die 25. Dynastie*, Wiesbaden 2009

- JASNOW, R./ZAUZICH, K.T., *The Ancient Egyptian Book of Thot: a demotic discourse on knowledge and pendant to the classical hermetica*, Wiesbaden 2005
- JUNKER, H., *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien 1913
- KEMBOLY, M., *The Question of Evil in Ancient Egypt*, London 2010
- KLEMM, D. und R., *Herkunftsbestimmung altägyptischen Steinmaterials. Bericht über die erste Geländekampagne im September/Oktober 1977*, SAK 7 (1979) 103–140
- , *Steine und Steinbrüche im Alten Ägypten*, Berlin u.a. 1993
- KLUG, A., *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III (Monumenta Aegyptica 8)*, Turnhout 2002
- KNIGGE, C., “He keeps the River Nile flowing, the Field is Full of His Richness”: some remarks on the hymn to the Nile and inundation and fertility motifs in post-New Kingdom hymns and related texts, in: A. AMENTA/M.M. LUISELLI/M.N. SORDI (Hg.), *L’Acqua nell’Antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento*, Rom 2005, 59–67
- KOENEN, L., *Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel*, in: A. BLASIUŠ/B.U. SCHIPPER (Hg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten (OLA 107)*, Leuven/Paris/Sterling 2002, 139–187
- KOURA, B., *Die „7-Heiligen Öle“ und andere Öl- und Fettnamen*, Aachen 1999
- KRUCHTEN, J.-M., *Les annales des prêtres de Karnak (XXI–XXIII^{mes} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l’initiation des prêtres d’Amon (OLA 32)*, Leuven 1989
- KUCHAREK, A., *Wohlthuende Tränen. Zur Funktion des Weinens in der altägyptischen Totenklage*, in: C. AMBOS u.a. (Hg.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, 15–21
- KURTH, D., *Edfou VII. Die Inschriften des Tempels von Edfu. Abteilung I: Übersetzungen 2*, Wiesbaden 2004
- , *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken 2*, Hützl 2008
- LACAU, P./CHEVRIER, H., *Une chapelle de Sésostris I^{er} à Karnak*, Kairo 1969
- LANCKAU, J., *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefs-geschichte der Hebräischen Bibel*, Zürich 2006
- LASKOWSKA-KUSZTAL, E., *Imhotep d’Éléphantine*, in: S. SCHOSKE (Hg.), *Akten des vierten Internationalen Ägyptologenkongresses München 1985 3: Linguistik – Philologie – Religion (Beihefte zu den Studien zur altägyptischen Kultur 3)*, Hamburg 1988, 281–287
- LEBLANC, C., *Thèbes et les pluies: à propos de *Mw n pt**, *Memnonia* 6 (1995) 197–214
- LECLANT, J., *Montouemhat, quatrième prophète d’Amon, prince de la ville (BdE 35)*, Kairo 1961
- , *Notes d’historiographie et de civilisation Éthiopiennes: à propos d’un ouvrage récent*, *BIFAO* 51 (1952) 1–39
- LECLANT, J./YOYOTTE, J., *Nouveaux documents relatifs à l’an VI de Taharqa, Kêmi 10 (1949) 28–42*
- LEITZ, C., *Tagewählerei. Das Buch *h3t nh3 ph.wy dt* und verwandte Texte (ÄA 55)*, Wiesbaden 1994
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature 3: The Late Period*, Berkeley u.a. 1980
- VON LIEVEN, A., *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch (Carsten Niebuhr Institute Publications 31)*, Kopenhagen 2007
- LLOYD, A.B., *Herodotus, Book II: commentary 1/98 (EPRO 43)*, Leiden u.a. ²1994

- LOCHER, J., Topographie und Geschichte der Region am ersten Nilkatarakt in griechisch-römischer Zeit (AfP Beiheft 5), Stuttgart/Leipzig 1999
- LOPEZ, J., Ostraca Ieratici, N. 57001–57092 (Catalogo del Museo Egizio di Torino, serie seconda, collezione 3, fascicolo I), Mailand 1978
- LÜDDECKENS, E., Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen, MDAIK 11 (1942) 1–188
- MACADAM, M.F., Laming, The Temples of Kawa 1: the inscriptions, Oxford 1949
- MALAISE, M., Pour une terminologie et une analyse des cultes Isiaques, Brüssel 2005
- DER MANUELIAN, P., Living in the Past: studies in archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty, London/New York 1994
- MEEKS, D., Les donations aux temples dans l'Égypte du I^{er} Millénaire avant J.-C., in: E. LPIŃSKI (Hg.), State and Temple Economy in the Ancient Near East 2: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978 (OLA 6), Leuven 1979, 605–687
- MENU, B. (Hg.), Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte Ancienne et dans l'Antiquité Méditerranéenne (BdE 110), Kairo 1994
- DE MEULENAERE, H., Rezension zu Barguet: Stèle, BiOr 14 (1957) 33f
- MEURER, G., Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches. Zur Bedeutung der Stele Berlin 14753 (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo: Ägyptologische Reihe 13), Berlin 1996
- MEYER-DIETRICH, E., Nechet und Nil. Ein ägyptischer Frauensarg des Mittleren Reiches aus religionsökologischer Sicht, Uppsala 2001
- MÖLLER, G., Das Dekret des Amenophis, Sohn des Hapu, SPAW 47 (1910) 932–948
- MORENZ, L.D., Beiträge zur Schriftlichkeitskultur im Mittleren Reich und in der 2. Zwischenszeit (ÄAT 29), Wiesbaden 1996
- , Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region. Kulturgeschichtliche Rekonstruktionen (Probleme der Ägyptologie 27), Leiden/Boston 2010
- NAVRÁTILOVÁ, H., The „Unwetterstele“ of Ahmose as a Historical Text, in: A. AMENTA/M.M. LUISELLI/M.N. SORDI (Hg.), L'Acqua nell'Antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: Proceedings of the first International Conference for Young Egyptologists Italy, Chianciano terme October 15–18, 2003, Rom 2005, 81–88
- NIWIŃSKI, A., Bürgerkrieg, militärischer Staatsstreich und Ausnahmezustand in Ägypten unter Ramses XI. Ein Versuch neuer Interpretation der alten Quellen, in: I. GAMERWALLERT/W. HELCK (Hg.), Gegengabe. Festschrift für E. Brunner-Traut, Tübingen 1992, 235–262
- OGDEN, J.R., A Hitherto Unrecognised Metaphor of Death in Papyrus Berlin 3024, GöMisZ 100 (1987) 73–80
- , Return to Coffin Texts Spell 836 and the Hirtengeschichte, Cahiers Caribéens d'Égyptologie 6 (2004) 117–135
- OSING, J., Die Worte von Heliopolis, in: M. GÖRG (Hg.), Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner (ÄAT 5), Wiesbaden 1983, 347–361
- , Die Worte von Heliopolis 2, MDAIK 47 (1991) 269–279
- , The Carlsberg Papyri 2. Hieratische Papyri aus Tebtunis I (Carsten Niebuhr Institute Publications 17), Kopenhagen 1998
- PALANQUE, C., Le Nil à l'époque pharaonique: son rôle et son culte en Égypte, Paris 1903
- PARKINSON, R.B., The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940–1640 BC, Oxford 1997
- , Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side to perfection, London/New York 2002

- , Reading Ancient Egyptian Poetry among Other Histories, Malden/Oxford 2009
- PECOIL, F., Les sources mystiques du Nil et le cycle de la crue, Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève 17 (1993) 97–110
- PEET, T.E., The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty: being a critical study, with translations and commentaries, of the Papyri in which these are recorded, Oxford 1930
- PEUST, C., Hungersnotstele (TUAT.NF 1), Gütersloh 2004, 208–217
- PFEIFFER, S., Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v.Chr.–217 n.Chr.), Stuttgart 2010
- VAN DER PLAS, D., L'hymne à la crue du Nil 1: présentation, traduction et commentaire (Égyptologische Uitgaven IV), Leiden 1986
- POLINGER FOSTER, K. et al., The Thera Eruption and Egypt: pumice, texts and chronology, in: D.A. WARBURTON/J. HEINEMEIER (Hg.), Time's Up!: dating the Minoan eruption of Santorini: Acts of the Minoan eruption chronology workshop, Sandbjerg November 2007 (Monographs of the Danish Institute at Athens 10), Aarhus 2009, 171–180
- POLINGER FOSTER, K./RITNER, R.K., Texts, Storms, and the Thera Eruption, JNES 55 (1996) 1–14
- POSENER, G., À propos de la "pluie miraculeuse", Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes 25 (1951) 162–168
- , De la divinité du Pharaon, Paris 1960
- , L'enseignement loyaliste: sagesse égyptienne du Moyen Empire, Genf 1976
- POSENER-KRIEGER, P., Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les papyrus d'Abousir): traduction et commentaire (BdE 65), Kairo 1976
- PRELL, S., Der Nil, seine Überschwemmung und sein Kult in Ägypten, SAK 38 (2009) 211–257.
- DE PUTTER, T., Les inscriptions de Semna et Koumma (Nubie): niveaux de crues exceptionnelles ou d'un lac de retenue artificiel du Moyen Empire, SAK 20 (1993) 255–288
- , Semna-Koumma: un mot encore, GöMisZ 152 (1996) 51–54
- QUACK, J.F., Studien zur Lehre für Merikare (GOF IV/23), Wiesbaden 1992
- , Ein altägyptisches Sprachtabu, Lingua Aegyptia 3 (1993) 59–79
- , Philologische Miscellen 2, Lingua Aegyptia 3 (1993) 151f
- , Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld (OBO 141), Fribourg/Göttingen 1994
- , Der historische Abschnitt des Buches vom Tempel, in: J. ASSMANN/E. BLUMENTHAL (Hg.), Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten (BdE 127), Kairo 1999, 267–278
- , Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, ARG 2 (2000) 1–20
- , Zur Frage des Meeres in ägyptischen Texten, OLZ 97 (2002) 453–463
- , Le manuel du temple: une nouvelle source sur la vie des prêtres Égyptiens, Égypte Afrique & Orient 29 (2003) 11–18
- , Aus einer spätzeitlichen literarischen Sammelhandschrift, ZÄS 130 (2003) 182–185
- , Organiser le culte idéal: le manuel du temple Égyptien, Bulletin de la Société Française d'Égyptologie 160 (2004) 9–25
- , Die Überlieferungsstruktur des Buches vom Tempel, in: S. LIPPERT/M. SCHENTULEIT (Hg.), Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum, Wiesbaden 2005, 105–115

- , Eine Papyruskopie des Textes der Votivellen (Papyrus Carlsberg 419), in: K. RYHOLT (Hg.), *The Carlsberg Papyri 7: Hieratic texts from the collection* (Carsten Niebuhr Institute Publications 30), Kopenhagen 2006, 39–52
- , Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis, in: K. RYHOLT (Hg.), *The Carlsberg Papyri 7: Hieratic texts from the collection* (Carsten Niebuhr Institute Publications 30), Kopenhagen 2006, 69–150
- , Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten, *SAK* 36 (2007) 249–295
- , Ein ägyptischer Dialog über die Schreibkunst und das arkane Wissen, *ARG* 9 (2007) 259–294
- , Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerlegenden, in: H. ROEDER (Hg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen 1: Der Fall Ägypten*, München 2009, 291–312
- , Rezension zu C. Vandersleyen, *Le Delta et la Vallée du Nile*, *OLZ* 105 (2010) 153–162
- , Rezension zu D. Kurth, *Edfu VII*, *ZDMG* 160 (2010) 461–469
- , How Unapproachable is a Pharaoh?, in: G.B. LANFRANCHI/R. ROLLINGER (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity: Proceedings of the European Science Foundation exploratory workshop held in Padova, November 28th–December 1st, 2007* (History of the Ancient Near East Monographs 11), Padua 2010, 1–14
- , Pharao und Hofstaat, Palast und Tempel. Entscheidungsfindung, Öffentlichkeit und Entscheidungsveröffentlichung im Alten Ägypten, in: C. KUHN (Hg.), *Politische Kommunikation und Öffentliche Meinung in der Antiken Welt*, (im Druck)
- , „Assur will suffer“: predicting disaster in Ancient Egypt, in: G. SCHENK (Hg.), *Cultures of Disaster*, (im Druck)
- REDFORD, D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (VT.S 20), Leiden 1970
- , *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books: a contribution to the study of the Egyptian sense of history*, Mississauga 1986
- , *Taharqa in Western Asia and Libya*, *Erlsr* 24 (1993) 188*–191*
- REVEZ, J., *Une stèle inédite de la Troisième Période Intermédiaire à Karnak: une guerre civile en Thébaïde?*, *Cahiers de Karnak* 11 (2003) 535–569
- RITNER, R.K., *The Libyan Anarch: inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*, Atlanta 2009
- ROCHHOLZ, M., *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im Alten Ägypten (ÄAT 56)*, Wiesbaden 2002
- RÖMER, M., *Die Aussagekraft der Quellen für das Studium ägyptischer Wirtschaft und Verwaltung*, *ZÄS* 134 (2007) 66–106
- SAID, R., *The Nile River: geology, hydrology and utilization*, Oxford 1993
- SCHENKEL, W., *Die Bewässerungsrevolution im Alten Ägypten*, Mainz 1978
- SCHLOTT-SCHWAB, A., *Die Ausmaße Ägyptens nach altägyptischen Texten (ÄAT 3)*, Wiesbaden 1981
- SCHNEIDER, T., *Contextualising the Tale of the Herdsman*, in: DERS./K. SZPAKOWSKA (Hg.), *Egyptian Stories: a British Egyptological tribute to Alan B. Lloyd on the occasion of his retirement (AOAT 347)*, Münster 2007, 309–318
- , *A Theophany of Seth-Baal in the Tempest Stele*, *Ägypten und Levante* 20 (2010) 405–409
- SCHOTT, S., *Altägyptische Festdaten (AAWLM.G 10)*, Wiesbaden 1950
- SEEBASS, H., *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloh 1978

- , Gen. 41 und die Hungersnotstele, ZDMG.S 4 (1980) 137–139
- , Genesis 3. Josefsgeschichte (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn 2000
- SEIBERT, P., Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur 1: Philologische Bearbeitung der Bezeugungen (Ägyptische Abhandlungen 17), Wiesbaden 1967
- SEIDLMEYER, S., Historische und moderne Nilstände (Achet, Schriften zur Ägyptologie A1), Berlin 2001
- SETHE, K., Dodekaschoinos, das Zwölfmeilenland an der Grenze von Ägypten und Nubien (UGAÄ II/3), Leipzig 1901
- , Imhotep, der Asklepios der Ägypter. Ein vergöttlichter Mensch aus der Zeit des Königs Djoser (UGAÄ II/4), Leipzig 1902
- SHUPAK, N., A Fresh Look at the Dreams of the Officials and of Pharaoh in the Story of Joseph (Genesis 40–41) in the Light of Egyptian Dreams, JANES 30 (2007) 103–138
- SIMPSON, W.K., Studies in the Twelfth Egyptian Dynasty 3: year 25 in the era of the Oryx Nome and the famine years in early Dynasty 12, JARCE 38 (2001) 7f
- SITZLER, D., Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien) (StOR 32), Wiesbaden 1995
- SMITH, M., On the Primaeval Ocean: the Carlsberg Papyri 5 (Carsten Niebuhr Institute Publications 26), Kopenhagen 2002
- STAGER, L.E., The Firstfruits of Civilisation, in: J.N. THUBB (Hg.), Palestine in the Bronze and Iron Ages: papers in honour of Olga Tufnell, London 1985, 172–188
- STRICKER, B., De Overstroming van de Nijl, Leiden 1956
- TRAUNECKER, C., Les rites de l'eau à Karnak d'après les textes de la rampe de Taharqa, BIFAO 72 (1972) 195–236
- VANDERSLEYEN, C., Une tempête sous le règne d'Amosis, Revue d'Égyptologie 19 (1967) 123–159
- , Deux nouveaux fragments de la stèle d'Amosis relatant une tempête, Revue d'Égyptologie 20 (1968) 127–134
- VANDIER, J., La famine dans l'Égypte Ancienne, Kairo 1936
- , Une inscription historique de la Première Période Intermédiaire, in: H.B. ROSEN (Hg.), Studies in Egyptology and Linguistics in Honour of H.J. Polotsky, Jerusalem 1964, 9–16
- VARILLE, A., Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou (BdE 44), Kairo 1968
- VASUNIA, P., The Gift of the Nile: hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander, Berkeley u.a. 2001
- VERCOUTTER, J., Égyptologie et climatologie: les crues du Nil à Semneh, Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille 4 (1975) 139–172
- , Les inscriptions rupestres de Semna et Koumma: une mise au point, SAK 21 (1995) 321–324
- VERGOTE, J., Joseph en Égypte: Genèse chap. 37–50 à la lumière des études Égyptologiques récentes, Leuven 1959
- VERHOEVEN, U., Von der „Loyalistischen Lehre“ zur „Lehre des Kaïrsu“, ZÄS 136 (2009) 87–98
- VERNUS, P., Affaires et scandales sous les Ramsès: la crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire, Paris 1993
- VIKENTIEV, V., La haute crue du Nil et l'averse de l'an 6 du roi Taharqa, Kairo 1930
- VINOGRADOW, A., Snakes in the Field (A Comment on Kawa V, lines 11–13), Studi di Egittologia e di Antiquità Punice, Pisa 11 (1992) 31–36
- VITTMANN, G., Der große Priesterstammbaum in Karnak, SAK 30 (2002) 351–371

- VOLTEN, A., Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso) (Analecta Aegyptiaca 3), Kopenhagen 1942
- WESTENDORF, W., Beiträge aus und zu den medizinischen Texten V. Der lastende Nil und die Seuche des Jahres, *GöMisZ* 49 (1981) 77–83
- WIENER, M.H./ALLEN, J., Separate Lives: the Ahmose tempest stela and the Thera eruption, *JNES* 57 (1998) 1–28
- WILDUNG, D., Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt 1 (MÄSt 17), Berlin 1969
- , Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten (MÄSt 36), München/Berlin 1977
- WILKINSON, T., Royal Annals of Ancient Egypt: the Palermo stone and its associated fragments, London/New York 2000
- WILCOCKS, W., Egyptian Irrigation, London/New York³ 1913
- WILLEMS, H., The Physical and Cultic Landscape of the Northern Nile Delta According to Pyramid Texts Utterance 625, in: C. ZIVIE/Y. GUERMEUR (Hg.), *Parcourir l'éternité: hommage à Jean Yvotte* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences religieuses), Turnhout (in Druck)
- WILSON, J.A., Water and Ancient Egypt, in: 25. Orientalistenkongress Moskau 1960 (1962) 125–128
- ZAKI, G., Le premier nome de Haute-Égypte du III^e siècle avant J.-C. au VII^e siècle après J.-C.: d'après les sources hiéroglyphiques des temples Ptolémaïques et Romains (Monographies Reine Élisabeth 13), Turnhout 2009
- ZAUZICH, K.-Th., Zwei übersehene Erwähnungen historischer Ereignisse in demotischen Urkunden, *Enchoria* 7 (1977) 193
- ZECCHI, M., Il Sovrano come *s3-mr = f* in Epoca Greco-Romana: alcune osservazioni, in: DERS./S. PERNIGOTTI (Hg.), *Sacerdozio e Società Civile nell'Egitto Antico: atti del terzo colloquio Bologna 30/31 maggio 2007, Imola 2008*, 271–282
- ZIMMERMANN, M., Der Kaiser als Nil. Zur Kontinuität und Diskontinuität von Repräsentation im frühen Prinzipat, in: G. WEBER/M. ZIMMERMANN (Hg.), *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n.Chr.*, Stuttgart 2003, 317–348
- ZSAFRANSKI, Z.E., The Impact of Very High Floods on Platform Construction in the Nile Basin of the Mid-Second Millennium BC, in: M. BIETAK (Hg.), *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C. 2. Proceedings of the SCIEM 2000 EuroConference Haindorf, 2nd of May – 7th of May 2001*, Wien 2003, 205–218

Hungersnöte im Bild

Zur Inszenierung von Topoi im Alten Ägypten

LUDWIG D. MORENZ

1. Einleitung

In meiner Habilitation habe ich die Problematik von Hungersnöten zwischen Redefigur und Realität diskutiert und dabei die Zeit der Regionen (sogenannte Erste Zwischenzeit) in den Blick genommen.¹ Supplementär dazu sollen hier nun bildliche Darstellungen betrachtet werden, nämlich 1.) eine mehr oder weniger episodische und/oder ironische Darstellung eines hungrigen Kindes aus dem Neuen Reich und vor allem 2.) die bildliche Inszenierung des ägyptischen kulturellen Topos „hungernde Ausländer“ aus dem Alten Reich. Diese Darstellungen werden mit bestimmten textlichen Aussagen korreliert.

2. Ein hungriges Kind

Ein leichthändig gemaltes Bildostrakon des Neuen Reiches zeigt ein weinendes Kind, das aus einem Schweinetrog isst, wobei neben ihm sogar ein (nur teilweise erhaltenes) groß dargestelltes fressendes Schwein steht (*Abb. 1*).² Vielleicht können wir als zusätzliche Sinnstiftung an ein Wortspiel zwischen *rmj* – „weinen“ – und *rrj.t* – „Schwein“ – denken,³ das hier in einer besonderen Szene ausgedrückt wurde.

Hier wird kaum im Sinne des Tagungsthemas die Szene einer allgemeinen Hungersnot dargestellt, sondern wir können vielmehr mit einem humoresken Einschlag rechnen – vielleicht im Sinne des Fressens wie ein Schwein. Jedenfalls war das Schwein auch in der altägyptischen kulturel-

¹ Vgl. MORENZ, *Zeit der Regionen*, 204–246.

² Vgl. VANDIER D'ABADIE, *Catalogue*, pl. 44.

³ Im Sinne des vermuteten Wortspiels ist auch auf die mutmaßlich ähnliche Vokalisation und zudem auf die lautliche Nähe von *m* und *r* hinzuweisen.

len Wahrnehmung als ein Gegenbild sowohl menschlichen Essens als auch menschlichen Sprechens konstruiert.⁴

Hier ist ein persönliches Desaster mehr oder weniger humorvoll karnikiert. Das Ostrakon bietet einen Bildsplitter aus einer persönlichen Welt mit entsprechenden Freiheiten der Überzeichnung und des Spiels, während wir uns im Folgenden dem königlichen Bereich und den entsprechend „offiziellen“ Darstellungen zuwenden.

3. Der Topos von den Hunger leidenden Ausländern und seine bildliche Inszenierung im Alten Reich

Das Bildprogramm von den königlichen Totentempeln des Alten Reiches von Sahure bis Unas beinhaltet Hungersnot-Reliefs (*Abb. 2*). Diese eindrucksvollen Darstellungen wurden mitunter in der Forschung als direkte Belege für konkrete Hungersnöte genommen. So gewiss sie wichtige Quellen für diese Fragestellung bieten, sind sie doch ebenso deutlich ideologisch radikal geformt und können also nicht als ungebrochene Widerspiegelungen von Wirklichkeit verstanden werden.

Körperformen und Gestik von Hungernden sind in den unterschiedlichen Ausprägungen so erschreckend drastisch wie formal gut beobachtet und kunstvoll in die Bildlichkeit umgesetzt. Die Ikonographie und Stilistik verdient gerade in den elaborierten Details künftig noch genauere Untersuchungen.

Dabei handelt es sich keineswegs um Bilder einer Art *World Press Agency*, die etwa das Mitleiden der Betrachter wecken sollen – im Gegenteil! Hier werden nämlich zur bild-schriftlichen Feier des Pharaos Ausländer *sub specie aeternitatis* als wesenhaft hungernd (und damit als inferior) dargestellt, und eben damit wird ein Kontrast zu den – jedenfalls in der Ideologie – wohlgenährten Ägyptern aufgebaut.

Bei solchen monumentalen Darstellungen wie den Reliefs der königlichen Totentempel ist grundsätzlich mit einer massiven ideologischen Verzerrung zu rechnen. Diese Szenen gehörten offenbar ziemlich fest zu dem Bildprogramm der Aufwege zu den königlichen Totentempeln und konnten bisher für drei Herrscher der fünften Dynastie nachgewiesen werden. Neben der auffälligen Ähnlichkeit ist trotz der teilweise fragmentarischen Erhaltung auch zu bemerken, dass in den Details der Bildgestaltung durchaus stärker variiert wurde. Diese hier nicht in den Details aufzurollende Differenz ist interessant für Fragen nach der Bildüberlieferung.

⁴ Vgl. MORENZ, Sprechen statt Grunzen, 5f.

Mit solchen bildlichen Darstellungen korrespondiert nun die verbale Schilderung in dem ptolemäerzeitlichen Hungersnot-Felsbild – eine Stele ist es ja eigentlich nicht – aus Sehel. Ich zitiere aus der Übersetzung von Joachim F. Quack:

Sie wankten bis zum Punkt, nicht mehr zu gehen. (...) Die Schenkel waren verkrümmt, während sie auf dem Boden hockten, die Arme waren eingewinkelt. (Kol. 7)⁵

Zudem können wir in Grabbildern von einigen Gaufürsten des Mittleren Reiches (insbesondere in Mittelägypten) eine Fortschreibung dieses Motivs in einer geradezu karikaturhaften Überzeichnung erkennen. Im Grab des Uch-hotep aus Meir ist gezeigt, wie ein völlig abgemagerter Medja-Hirte fette Rinder hütet, während hinter ihm ein wohlgenährter Ägypter steht (Abb. 3).⁶ Ohne in diesem Rahmen weiter auf die Details der Bildanalyse eingehen zu können, möchte ich wenigstens auf die intrapiktoriale Aufnahme des dünnen Körpers mit den Rippen in seinem krumm verwachsenen Stock hinweisen. Hier wird eine kunstvolle Bildgestaltung deutlich.

Dem vom fruchtbaren Nilschlamm *schwarzen* Fruchmland (*km.t*) stand als ein markanter Gegensatz die *rote* (und mindestens relativ unfruchtbare) Wüste (*dSr.t*) gegenüber. Hunger wurde also in ägyptischen Quellen gelegentlich als ein Phänomen des Randes dargestellt, welches besonders die Anderen – die in den königlichen Totentempeln des Alten Reiches dargestellten Hungernden sind ja eben nicht etwa Ägypter, sondern vielmehr Ausländer – betreffe. Diese Darstellung folgt dem im Niltal so verbreiteten topischen Muster *Ägypten als geordnete, gute Welt* versus *kulturloses und Not leidendes Ausland*.⁷ Diesem Schema begegnen wir in einer zeittypisch modifizierten Form auch in den Inschriften der Zeit der Regionen wieder.⁸ Die Toposhaftigkeit ist also ausgesprochen deutlich, und doch schließt dies bestimmte realweltliche Bezüge nicht aus.

4. Das Thema hungernde Ausländer in Textzeugen

Von benachbarten Ausländern ist aus ägyptischen administrativen Texten bekannt, dass sie sich während Hungerszeiten in eine Abhängigkeit von Ägypten begaben und in das Niltal einwanderten. So könnten Hungerprobleme in ihrer Heimat ein Grund für die während der Zeit der Regionen in

⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von Joachim F. Quack in diesem Band.

⁶ Vgl. BLACKMAN, *Rock Tombs* 2, pl. 6.

⁷ Vgl. MORENZ, *Zeit der Regionen*.

⁸ Vgl. MORENZ, *Zeit der Regionen*, 204–246.

Ägypten angesiedelten nubischen Söldner gewesen sein.⁹ Gerade in klimatischen Notzeiten war das landwirtschaftlich so viel fruchtbarere Niltal besonders attraktiv.

Dieses unter anderem – und in diesem Rahmen natürlich besonders – aus der biblischen Josefsgeschichte bekannte Motiv findet Parallelen in den *Semnah-dispatches* aus der Mitte des 2. Jt. v.Chr., wonach hungernde Medjai – eine nomadische Volksgruppe – sich bei Pharao verdingen wollten. Intertextuell ist an das besprochene Grabbild mit dem ausgemergelten Medja-Hirten des Mittleren Reiches aus Meir zu erinnern. In diesen Berichten von ägyptischen Grenzfestungen aus der sogenannten Zweiten Zwischenzeit wird eine Anfrage von den Medjai in der Festung von Elephantine berichtet. Vergeblich bitten zuerst die Frau und dann auch noch der Mann um Aufnahme nach Ägypten.¹⁰ Die kurze Niederschrift spiegelt die ganze Dramatik des Verhörs:

Es wurde gefragt über den Zustand der Wüste.

Da sagten sie:

Wir haben nichts gehört,

aber die Wüste stirbt an Hunger – so sagten sie.

Der ägyptische Grenzbeamte entscheidet jedoch in aller politischen Pragmatik:

Da veranlasste der Diener das Abweisen zu ihrer Wüste selbigen Tages.

Die Probleme der Hungermigration und deren Abwehr an den Grenzen sind also uralte und ebenso alt sind die damit verbundenen menschlichen Dramen.

In diesem Sinn kann auch die Hunger-Migration, wie sie in der biblischen Josefsgeschichte erzählt wird, verstanden werden. Dieser Text ist bereits vielfach behandelt worden, und hier soll deshalb nur nach einem möglichen supplementären Sinn in der Traum-Sprache der Josefs-Erzählung gefragt werden. Die Beantwortung hängt stark davon ab, wie viel ägyptisches Hintergrundwissen man seinem biblischen Modell-Autor zuschreiben möchte. So sinnvoll das Bild von den Kühen und den Ähren als den prototypischen Repräsentanten von Viehwirtschaft und Getreidewirtschaft auch für sich genommen bereits ist, können wir doch durchaus einen supplementären Sinn vermuten. Mehet-weret – „die große Flut“ – verkörpert die Ägypter nämlich eben als Kuh. Von daher verlockt gerade bei einer Traum-Botschaft die Annahme eines mehrschichtigen Sinnes, sofern die fetten Kühe auf eine hohe Nilflut, die mageren auf eine geringe verweisen. Einmal auf dieser Spur könnten wir auch in den Getreide-Ähren einen

⁹ Vgl. FISCHER, Nubian Mercenaries; BIETAK, Bogenschützen aus Assiut; MEURER, Nubier in Ägypten.

¹⁰ Vgl. SMITHER, Semnah Dispatches.

Subtext vermuten und dabei an *rnp.wt* – „Jahre“ – denken. Somit wäre dieser Erzählung ein Hinweis auf die „Jahre der Nilflut“ eingeschrieben. Da die Handlung im Niltal spielt, erscheint diese Lesung jedenfalls besonders sinnträchtig. Dabei ist noch zu sagen, dass diese Sprachbilder in der ägyptischen Kultur vielleicht sogar leichter zu haben waren als die berühmte Phrase *abrek* aus Gen 41:43. Ich bin hier durchaus optimistisch gestimmt.

5. Fazit

Die biblische Josefs-Erzählung zeigt immerhin auch aus der kulturellen Außenperspektive, dass das Niltal in Zeiten von Hungersnöten als ein Refugium von hungernden Fremden aufgesucht wurde. Zugleich machen ägyptische Texte wie die *Semnah-dispatches* deutlich, dass diese keineswegs immer freundlich aufgenommen wurden. In diesem Horizont können wir auch die Darstellungen aus den königlichen Totentempeln des Alten Reiches verstehen. Zugleich ist aber aufgrund der starken ideologischen Geformtheit auch deutlich, dass diese Bilder ein Vorstellungsmuster in Szene setzen und uns von daher keine Rückschlüsse auf konkrete Ereignisse erlauben. Wie so oft erfahren wir also mehr über Vorstellungs- und Darstellungsmuster, während uns in diesem Fall aus dem Alten Reich die Ereignisgeschichte ganz hinter dem Schleier der Ideologie verborgen bleibt.

Abbildungen

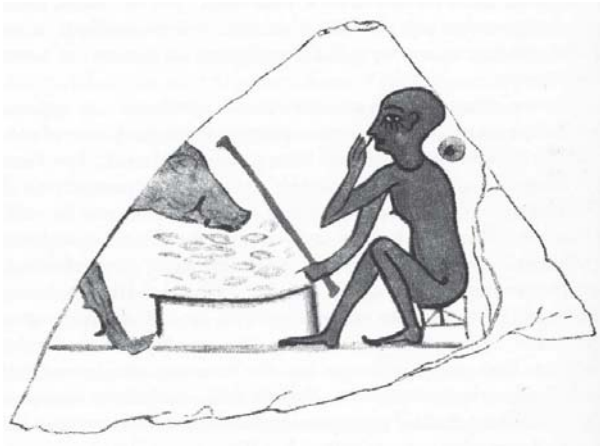


Abb. 1: Bildostrakon aus Deir el Medineh



Abb. 2: Hungersnot-Relief von dem königlichen Totentempel des Unas aus dem Alten Reich

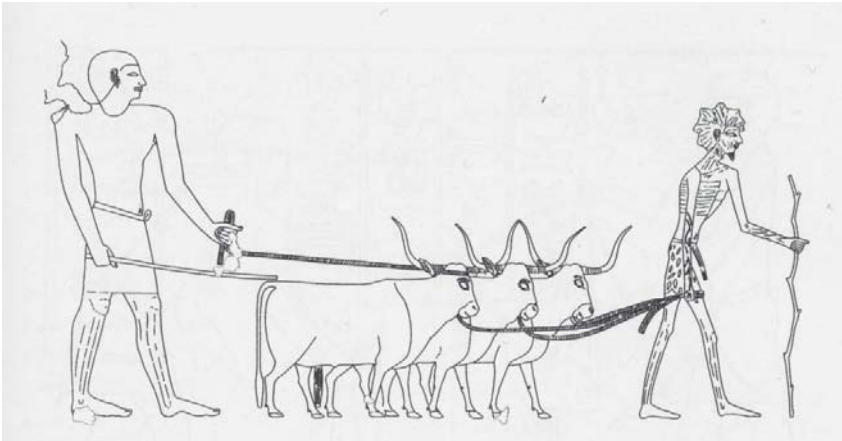


Abb. 3: Grabbild des MR aus Meir

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: VANDIER D'ABADIE, Catalogue, pl. 44
Abb. 2: DRIOTON, Représentation, Abb. 3,49
Abb. 3: BLACKMAN, Rock Tombs 2, pl. 6

Literaturverzeichnis

- BIETAK, M., Zu den nubischen Bogenschützen aus Assiut, in: P. POSENER-KRIÉGER (Hg.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar 1* (BdE 97), Kairo 1985, 87–97
- BLACKMAN, A.M., *The Rock Tombs of Meir 2*, London 1915
- DRIOTON, E., Une représentation de la famine sur un bas-relief égyptien de la Ve dynastie, *BIDE* 25 (1943) 45–54
- FISCHER, H.G., The Nubian Mercenaries of Gebelein during the First Intermediate Period, *Kush* 9 (1961) 44–80
- MEURER, G., *Nubier in Ägypten bis zum Beginn des Neuen Reiches. Zur Bedeutung der Stele Berlin 14753* (ADAIK 13), Berlin 1996
- MORENZ, L., Sprechen statt *Grunzen*: Sprachnorm als Beamtentugend und sakrales Gebot, *GöMisZ* 187 (2002) 9f
- , Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region. Kulturgeschichtliche Rekonstruktionen (*Probleme der Ägyptologie* 27), Leiden 2010
- SMITHER, P.C., The Semnah Dispatches, *JEA* 31 (1945) 3–10
- VANDIER D'ABADIE, J., *Catalogue des Ostraca Figurés de Deir el Medineh: nos 2001–2255* (DFIFAO 2,1), Kairo 1936

Disaster and the *topos* of the World Upside Down

Selected Cases from the Ancient Near Eastern World

PAUL A. KRUGER

1. Introduction

Das Land ist aufgewühlt, zerstört, verwüstet.
Maat ist hinausgeworfen,
Isfet herrscht in der Ratsversammlung;
Die Pläne der Götter werden missachtet,
ihre Opferversorgung vernachlässigt.
Das Land ist in schwerer Krankheit (...)¹

Such a description of a “verkehrte Welt”² hails from the *Complaints of Khakheperre-seneb*³ of the 12th Dynasty in Egypt. According to this report the disregard of the central principle of Ma’at gives rise to all forms of *isft* in society: e.g., the lack of a proper juridical code, the neglect of appropriate religious regulations, etc. Similar descriptions of chaos/disaster/catastrophe/social distress were well-known throughout the Ancient Near Eastern world,⁴ presenting us with a wide array of disaster *topoi*. Occasionally

¹ ASSMANN, *Stein und Zeit*, 268.

² ASSMANN, *Zeit und Ewigkeit*, 26. Cf. also other designations used for the same phenomenon: “Chaosbeschreibungen” (cf. IDEM, *Königsdogma und Heilserwartung*, 346); “Fluchzeitschilderung” (cf. GÜTERBOCK, *Historische Tradition*, 20ff); “national distress” (LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, 144); “das chaotische Gegenbild” (BLUMENTHAL, *Die Prophezeiung des Neferti*, 17); “Notzeit” (PODELLA, *Notzeit-Mythologem*; see also VON SCHULER, *Notzeit*), etc.

³ For a recent survey of literature on this text, cf. BURKARD/THISSEN, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte*, 131ff.

⁴ In this contribution I will mainly focus on “Chaosbeschreibungen” in Mesopotamia and Syro-Palestine, with occasional references to Egypt. For studies on this theme in earlier Egyptian literature (e.g., *The Admonitions of Ipuwer*, *The Prophecies of Neferti*, etc.), and in later Graeco-Roman texts from Egypt (e.g., *The Prophecy of the Lamb*, *The Oracle of the Potter*, *The Dream of Nectanebo*, etc.), cf. the references by ASSMANN in footnote 2, as well as MCCOWN, *Hebrew and Egyptian Apocalyptic*; JUNGE, *Die Welt der Klagen*; FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt*, 159ff; BLUMENTHAL, *Die literarische Erarbeitung der Übergangszeit*; BLASIUS/SCHIPPER, *Apokalyptik und Ägypten*, especially the summary of the relevant *topoi* on pp. 283ff.

appropriate responses and ritual stratagems are suggested to deal with such supposed catastrophic events.⁵ One important contentious issue, however, still remains, viz. what was the status of such depictions of misfortune: were they meant to be realistic or imaginative? Salomo Luria, in his classic contribution in 1928 on this topic entitled “Die Ersten werden die Letzten sein” already convincingly argued that these types of disaster accounts should not be regarded as accurate reflections of reality. They are inherently mythological, “überhaupt unvorstellbar (...) eine übertriebene Darstellung der realen Wirklichkeit”.⁶ Such a “Mythologem der verkehrten Welt”,⁷ or to use an anthropological label for the same idea, “symbolic inversion”,⁸ “may be broadly defined as any act of expressive behavior which inverts, contradicts, abrogates, or in some fashion presents an alternative to commonly held cultural codes, values, and norms, be they linguistic, literary or artistic, religious, or social and political”.⁹ The earliest manifestations of this principle (*the world upside down, mundus inversus, mundus perversus, mondo alla rovescia, monde à l’envers, verkeerde wereld, verkehrte Welt*)¹⁰ can be traced back to the cultures of the Ancient Near East, where numerous applications of this notion are found.¹¹

What I will offer in this contribution is a demonstration that this very same *topos* of a world turned on its head is utilised as a key notion in the basic stock of Ancient Near Eastern depictions of disaster. Although there have been occasional allusions in scholarly literature to the topsy-turvy nature of these types of Ancient Near Eastern disaster accounts, there have

⁵ For fasting as one possible way of dealing with such distressful situations, see PODELLA, *Şôm-Fasten*. For other ritual strategies such as substitution, killing, elimination, transference and prophylaxis, cf. HUBER, *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr*; MAUL, *Zukunftsbewältigung*. For prayers as a way of coping, see ACHENBACH, *Klagegebete*, Teil I; IDEM, *Klagegebete*, Teil II.

⁶ LURIA, *Die Ersten werden die Letzten sein*, 417. Cf. also ASSMANN’s careful remark, *Königsdogma und Heilserwartung*, 349, in this regard attempting to accommodate both the realistic and literary facets: “Gewiss: wörtlich – als einfache Widerspiegelungen historischer Tatbestände – darf man diese Schilderungen nicht nehmen. (...) Mit der ‚Literarizität‘ dieser Chaosbeschreibung ist jedoch keineswegs jeder Wirklichkeitsbezug auszuschließen. Fiktion – gewiss, aber nicht als Verkehrung, sondern als Modell der (ideologisch gefilterten) Realität.”

⁷ MÜHLMANN, *Mythologem*; see also the seminal study by KENNER, *Phänomen*.

⁸ See the title of a book edited by BABCOCK, *The Reversible World*.

⁹ BABCOCK, *The Reversible World*, 14.

¹⁰ Cf. KUNZLE, *World Upside Down*, 41.

¹¹ For a survey of some manifestations of this theme in Ancient Near Eastern cultic-religious, socio-ethnic, literary-stylistic and iconographical contexts, see KRUGER, *Mundus inversus* in the Hebrew Bible.

only been a few general attempts to systematize them.¹² On closer inspection, though, it emerges that specific patterns are manifested in these representations of chaos and that various spheres of life are seen to be involved: the social, the political, the economic, the juridical, the religious, the natural, etc. Approaching the data in terms of such a broader cultural matrix has been found to be most rewarding in the interpretation of minute details. This not only provides a clearer grasp of the particular nature of the representations of disaster, but it also contributes towards a deeper appreciation of the range and gravity of the phenomenon of disaster as imagined by the ancient mind.

According to *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* (1996), the word “disaster” literally denotes “the unfavourable aspect of a star”,¹³ blaming the behaviour of some heavenly body for the ill fates befalling humankind. Although the label “disaster” first made its appearance in the English language in the late 16th century,¹⁴ the idea that celestial events could be behind catastrophes and different forms of calamity is actually a very old belief that could be traced back to the Ancient Near East, especially the Babylonians. Compare, for example, the following omen about the behaviour of Jupiter:

If Jupiter is late, the gods will become angry, there will be a *miširtu*-plague, what is bright will become confused, what is clear will become troubled, the gods will not heed prayers, will not accept supplications, will not answer the queries of the diviner.¹⁵

¹² Cf. e.g., DOBBS-ALLSOPP, Weep, O Daughter of Zion, who, in his paragraph on “Contrast and Reversal” (38ff), focuses mainly on inversion imagery relating to family life (the social sphere) and the inability of people to fulfill their assigned tasks (public life). As a summary remark he adds: “(...) and additional but very idiosyncratic reversal imagery occur elsewhere throughout the laments” (IBID. 41), without supplying examples of what exactly these “idiosyncrasies” entail. Other scholars again, point to the “einst-jetzt” pattern of these type of pronouncements, cf. e.g., SEIBERT, Die Charakteristik, 20ff, who also identifies the funeral dirge (“Totenklage”) as the original *Sitz im Leben* of these types of sayings (“Sprechsitten”); SCHENKEL, Sonst-Jetzt; WESTENDORF, Einst-Jetzt-Einst; QUACK, Die Klage über die Zerstörung Ägyptens; FISCHER-ELFERT, Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn, 413ff; SCHELLENBERG, Hiob und Ipuwer, 65ff.

¹³ <http://www.encyclopedia.com/doc/1O27-disaster.html>.

¹⁴ Cf. <http://grammar.about.com/od/words/a/Etymologywords.html>. The classical Hebrew word most often translated in modern Bible translations as “disaster” is רעה. It is to be noted, furthermore, that the term *Shoah*, sometimes used to indicate the Holocaust, actually goes back to another Hebrew word שואה which is also rendered as “disaster”. Cf., e.g., a passage such as Isa 47:11 in which, apart from רעה and שואה, a related concept for “disaster” הוה is attested: “And evil (רעה) shall come upon you, which you will not know how to charm away; disaster (הוה) shall fall upon you, which you will not be able to appease; and catastrophe (שואה) shall come on you suddenly, of which you know nothing.”

¹⁵ REINER, Another Harbringer of the Golden Age, 205.

This statement, however, has to be contrasted with a related formulation (this time with Jupiter in a different heavenly position), pointing to an exactly opposite favourable scenario:

If Jupiter rises, the gods will show favor, there will be abundance, what is blurred will become bright, what is troubled will clear up, rain and flood will come (on time), the harvest-time grass will last until winter, the winter grass until harvest time, all lands will live in peaceful dwellings, the gods are accepting sacrifices, listening to prayers, they will answer the diviner's queries.¹⁶

In accordance with this line of thought, a catastrophe is perceived to take place when the usual and/or the normal and/or the customary and/or the traditional make room for the unexpected, the unforeseen or the abnormal.¹⁷ In the first pronouncement above disaster is believed to occur on a religious level when the gods, who are usually regarded as paying attention to the pleas and uncertainties of supplicants/diviners, unexpectedly change their stance and act in direct opposite ways, viz. they decide not to respond to the petitions and entreaties. In other words, disaster was imagined as the occurrence of a state of affairs where a supposed state of ordinariness is replaced by its direct reverse. Or to phrase it in the words of Jan Assmann:

“Zur Topik der Chaosbeschreibung gehört die Inversion (...).”¹⁸

The *topos* of disaster as an inverse state of normal conditions runs like a thread through a variety of Ancient Near Eastern literary genres. In catastrophic times the ideal-harmonious world is seen to be turned upside down. All types of inversions are presumed to occur and all spheres of existence are affected. Even the natural environment does not go untouched. Because of the widespread manifestation of this *topos*, it would be impossible to deal here with a wide spectrum of such depictions.¹⁹ What I will rather offer in this contribution is a demonstration by means of a selection of examples from a few spheres of life how these types of disaster portrayals were conceived. I will limit my investigation to examples from Ancient Near Eastern literary genres where the invertedness of these disaster images is the most conspicuous. Instances from the literary genres of lamentations and wisdom will be presented as cases in point. As will become

¹⁶ REINER, *Another Harbringer of the Golden Age*, 202.

¹⁷ See also the contribution of Elisabeth List in this volume.

¹⁸ ASSMANN, *Ma'at*, 72.

¹⁹ To mention only the phenomenon of cursing. Anthropologically speaking, curses by their very nature are essentially aimed at ensuring “the automatic and permanent concretizing of dystopias (...)”; SASSON, *Utopian and Dystopian Images*, 32, thus implying that a variety of inverse imagery will naturally be employed in such contexts; see, e.g., KRUGER, *Mundus inversus* and the Phenomenon of Cursing. For a short survey on other occurrences of the same principle of inversion in areas of life such as the social, the legal and the religious, cf. MALUL, *Knowledge, Control and Sex*, 478ff.

apparent, the genre of lamentation is the most productive in manifesting this principle of reversal: numerous instances of invertedness with regard to the social, political, economic, religious/moral/juridical, and natural worlds are encountered. Secondly, I will turn my attention to a few occurrences of this principle in the wisdom circles where, true to wisdom's inherent nature, the main emphasis in life is on normative social conventions compared to those regarded as "out of order". Obviously it would be impossible to go into detail. The examples put forward are rather illustrative in order to draw attention anew to the pervasiveness of this literary *topos* in Ancient Near Eastern depictions of disaster.

2. Disaster and the World Upside Down in Lamentation Literature

As was evident from the reference to the *Complaints of Khakheperre-seneb* above, one specific context in which the world upside down *topos* of disaster is firmly rooted is the Ancient Near Eastern literature of lamentation.²⁰ In a certain sense the entire life-world depicted in the laments is a *mundus inversus*. Such "Elendsschilderungen"²¹ are integral parts of individual laments in which the suppliant is complaining about his deplorable current predicament compared with the once ideal past. What is experienced at present equals in all respects the exact reverse of normality. Karel van der Toorn speaks in this regard of the "emblematic sufferer", a literary creation whose life is constituted by all kinds of stereotyped inversions of a personal nature: (1) physical suffering, (2) social adversity, (3) divine disapproval, and (4) mental discomfort.²²

Similar pictures of upside-down disaster scenarios are likewise part and parcel of communal laments. One of the oldest exemplars of this genre is the so-called Sumerian city lament,²³ with the later adaptation in the *balag*

²⁰ Cf. SASSON, *Utopian and Dystopian Images*, 31, who refers to these types of descriptions as "dystopian images".

²¹ For a survey of such imagery in the so-called "Krankheitspsalmen", cf. SEYBOLD, *Gebet*, 31ff; JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott*, 174ff.

²² Cf. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction*, 58ff. Cf. also the recent study by DE VOS, *Klage. The locus classicus of such a disaster account on an individual level with respect to the Hebrew Bible may well be Job 19:13ff; cf. SEYBOLD, Gebet*, 52f.

²³ Traditionally the following five major compositions are designated as "city laments": *The Lament over the Destruction of Ur*, *The Lament for Sumer and Urim*, *The Lament for Eridug*, *The Lament for Unug (Uruk)* and *The Lament for Nibru (Nippur)*; MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer*, 4f. For translations of these texts, I will make use of ETCSL (*The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.2*#), apart from *The Lament over the Destruction of Ur*, for which I will rely on RÖMER, *Die Klage über die Zerstö-*

lamentation,²⁴ and its comparative counterpart in the Hebrew Bible, the Book of Lamentations.²⁵ Joachim Krecher appositely characterises the general mood of the disaster portrayals, manifested in these types of compositions, as follows: “Die äußere Form dieser Schilderungen der Zerstörung, der Unordnung sind häufig negative Verbalformen: das und das geschieht oder ist nicht, was in der ungestörten Ordnung zu geschehen hat und da sein muss; auf diese Weise ist Einst und Jetzt gegenübergestellt.”²⁶ Compare, for example, the radical contrast between the (once glorious) past and the (disastrous) present in the following *balag* lament:

My house, which has been built for me out of joy, sits down for me in sighs.
 My house, which had poured out wine for me, pours out sighs.
 My house which [...] raised [...], raises up sighs.
 The [...] which had carried offerings, carries sighs.
 My canal which had brought pure water, pours out destructive waters.²⁷

In the immediate context it is apparent that this changing of fortunes of the temple (from a glorious past to a doomed present) is of a collective nature and that the reason for this sad state of affairs is ultimately to be attributed

rung von Ur. Because of resemblances in literary motifs between the city laments and *The Cursing of Agade* (cf. COOPER, *The Curse of Agade*, 20ff; MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer*, 8f; DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 20), this latter composition (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>) will also often be referred to.

²⁴ For connections (relating to structure, content, dialect and ritual use) between the city laments and the *balag* laments already attested in the Old Babylonian period, see COHEN, *The Canonical Lamentations*, 33ff. The translations of the *balags* in this study all come from IDEM, *The Canonical Lamentations*.

²⁵ Cf. KRAUS, *Klagelieder*, 9f, was one of the first scholars to note the literary parallels between biblical Lamentations and the Sumerian city laments. For support of this view since then, see HILLERS, *Lamentations*, XXVIIIff; WESTERMANN, *Die Klagelieder*, 22ff; FERRIS, *The Genre of Communal Lament*; DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*; EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott*; WISCHNOWSKY, *Tochter Zion*, etc. For the opposite view, see MCDANIEL, *The Alleged Sumerian Influence*; TINNEY, *The Nippur Lament*, 35.

²⁶ KRECHER, *Sumerische Kultlyrik*, 49. See also GWALTNEY, *The Biblical Book of Lamentations*, 202f, who states with respect to the mood in the city laments: “The most prominent theme is destruction of the total city: walls, gates, temples, citizens, royalty, nobility, army, clergy, commoners, food, crops, herds, flocks, villages, canals, roads, customs, and rites. *Life has ceased*”. (my emphasis)

²⁷ Mutin nunuz dima, a+40–44; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 243. The first cited lines of this *einst-jetzt* scheme remind one of a similar description in the biblical Book of Lamentations (5:15): “The joy of our heart ceased. Our dance (once) turned (now) into mourning.” The last line has an equivalent in an imprecation in *The Cursing of Agade*: “Agade, may brackish water flow (...) where fresh water flowed for you!” (line 269: <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>; COOPER, *The Curse of Agade*, 63).

to the absence of the god (Enlil): “The lord has turned away from the nation. He has made it haunted”.²⁸ This eventuality of the absence of the deity, however, leads to the emergence of all types of unusual behaviour, such as, for example a *laissez-faire* attitude among citizens: “(The inhabitants) of my house have abandoned it. Outside, they just pass by”.²⁹ However, such an unfortunate incident is not an isolated affair: all spheres of life are seen to suffer during such stressful times, starting with the most intimate domain, that of social relationships.

2.1. Disaster and Inverted Social Relationships

One of the most crucial relationships perceived to be impacted on during such turbulent times is the relationship between parents and children, since this association is “the paradigm of all other relationships of authority and obedience. Disruption of the family bonds spelled the destruction of the entire social fabric”.³⁰ Like a refrain it runs in the city laments: “The father abandons his son and the mother her daughter; the husband deserts his wife and the wife her child; the brother does not recognise his brother or sister (...)”.³¹ Descriptions of distressing family relationships such as the following are found:

(...) that the mother should not seek out her child, that the father should not say, “Oh, my (dear) wife!”, that the junior wife should take no joy in his embrace, that the young child should not grow vigorous on his knee (...)³²

²⁸ Mutin nunuz dima, a+32; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 243. The theme of “the absent god” is widely attested in Ancient Near Eastern literature, especially in the Mesopotamian and Syro-Palestinian worlds. It is impossible to provide a representative list of studies dealing with this motif. Apart from the earlier contributions such as that of VON SCHULER, *Verschwundene Gottheiten*, more recent investigations include the following: PODELLA, *Şôm-Fasten*, 50ff; BODI, *The Book of Ezekiel*, 183ff; BLOCK, *Divine Abandonment*; KUTSKO, *Between Heaven and Earth*, 104ff; and more recently EHRING, *Die Rückkehr JHWHs*, especially part 2 entitled “Der religionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Hintergrund des Motivs der Rückkehr JHWHs”, 96–206, and LEVTOW, *Images of Others*, 112ff. Suffice it here to state that this *topos* is typically associated with two possible scenarios: (1) the gods leave of their own free will, an explanation offered especially by the city laments; KREBERNIK, „Wo einer in Wut ist“, 51f; (2) the gods leave on account of human wrongdoings. Especially in the biblical Book of Lamentations the idea of divine abandonment due to human sin, and the myriad of tragedies befalling Jerusalem as a result of that, is significant throughout; DOBBS-ALLSOPP, *Tragedy, Tradition, and Theology*.

²⁹ Mutin nunuz dima, a+37; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 243.

³⁰ VAN DER TOORN, *Sin and Sanction*, 13f.

³¹ DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 41.

³² *The Lament for Sumer and Urim*, lines 12–15; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. Cf. also later on in the same lament (lines 95f): “The father turned

Similar complaints of family discord resonate in the *The Lament over the Destruction of Ur* (lines 233ff):

die Mutter schaute weg (von) ihrer Tochter (...)
 der Vater wandte sich von seinem Sohne ab (...)
 in der Stadt wurde die Ehefrau verlassen, das Kind verlassen (...)³³

The congregational *balag* laments similarly continue the same thematic tradition. The following examples, amongst others, are attested:

The (normally) faithful mother abandons her child.
 The wife of the warrior has abandoned the little child, her (own) child.³⁴

My parents who cross the canal leaves the child (*on*) the shore.
 My *new* father vanishes from (his) child.
 (Even) the *experienced* father drowns (his) child.³⁵

In addition to the deteriorating affiliations between parents and children, wives and husbands, also the bond between brothers and sisters suffers an identical fate:

(In) your city a mother does not recognize her own child.
 (In) Tintir the young girl does not recognize her own brother.
 The husband who [...] his wife does not recognize her.
 The parent who [...] his child does not recognize it.³⁶

away from his wife without saying ‘O my wife!’ The mother turned away from her child without saying ‘O my child!’” In terms of the close family affiliations existing in those times, such events were conceived as if consigned to a netherworld existence. This is apparent from, e.g., *Inanna’s Descent to the Netherworld*, where similar adverse social-ethical behaviour is described as prevailing among the demons of the underworld: “They do not satiate a spouse’s lap with pleasure, they do not kiss sweet children. They tear the spouse from the man’s lap, they snatch the son from the man’s knee. They carry off the bride from her father-in-law’s house”; KATZ, *The Image of the Netherworld*, 267; PODELLA, *Şôm-Fasten*, 79; KRUGER, *Symbolic Inversion in Death*, 214. King Ur-Nammu is destined to a parallel fate in the netherworld, according to the *Death of Ur-Nammu*: “That he no longer brought pleasure to his wife on his lap, that he no longer raised his children on his knees” (lines 151f); FLÜCKIGER-HAWKER, *Urnammu of Ur*, 127; KATZ, *The Image of the Netherworld*, 231. Cf. also the following description in the *Gilgamesh Epic* (tablet XII, lines 195–198), where Gilgamesh’s friend, Enkidu, is instructed to behave in accordance with similar strange behaviour of the inhabitants of the netherworld: “Do not kiss the wife you loved, do not strike the wife you hated, do not kiss the son you loved, do not strike the son you hated”; GEORGE, *The Epic of Gilgamesh*, 184; cf. also PODELLA, *Şôm-Fasten*, 81.

³³ RÖMER, *Die Klage über die Zerstörung von Ur*, 97.

³⁴ Udam ki amus, 99ff; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 138. Cf. also the following similar statement: “The true bearing mother has abandoned her child. The wife of the warrior has abandoned the little child, her (own) child” (ame amašana, 32f); COHEN, *The Canonical Lamentations*, 166.

³⁵ Uru amirabi; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 589 (No text lines are indicated).

In the Hebrew Book of Lamentations, similarly, the theme of family trouble is a pertinent one, but the focus is predominantly on the relationship between mothers and children – and only peripherally on the fathers (Lam 5:3.7). Passages such as Lam 2:11f.19f; 4:10 deal explicitly with the troublesome relationship between mothers and children during times of siege,³⁷ the starvation of children (Lam 2:11f.19)³⁸ and teknophagy (Lam 2:20; 4:10).³⁹ The description in Lam 4:3f, however, is of a different kind. It belongs to a rubric Andreas Michel describes as: “Von Eltern (oder Anführern) vernachlässigte und rücksichtslos behandelte Kinder.”⁴⁰ By taking recourse to what the situation in nature would have been, mothers are accused of behaving towards their children in a most unnatural manner during calamitous times (Lam 4:1f): “The daughter of my people is cruel,

³⁶ Ame amašana, b+133–136; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 168. Elsewhere reports about family discord in disastrous times are also attested. Cf., e.g., the following notice in the Standard Babylonian Recension of the *Cuthean Legend of Naram-Sin*: “City will fight with city, household with household, father with son, brother with brother, young man with young man, friend with neighbor. They will not speak truth with one another. People will be taught lies and [...] aberrations”, lines 138–142; WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade*, 325. Tablet 3 of *The Poem of Erra* paints a similar picture when describing the havoc planned by Erra: “I estrange people’s hearts so father listens not to son, and daughter cavils spitefully to mother” (lines 9f; FOSTER, *Before the Muses*, 897); “House, house, man man, brother brother must not spare (one another), let them kill each other!” (tablet 4, line 135; FOSTER, *Before the Muses*, 907). In Egyptian “Chaosbeschreibungen” (e.g., in *The Prophecies of Neferti*, 44f, and in *Admonitions of Ipuwer* 2:13f) as well, this is a recurrent theme; ASSMANN, *Stein und Zeit*, 273. The same applies to Ancient Near Eastern catalogues of curses. Cf., e.g., the following imprecations in *Esarhaddon’s Succession Treaty*: “Just as gall is bitter, so may you, your women, and your sons and your daughters be bitter towards each other” (par 100:646ff); “just as a sna[ke] and a mongoose do not enter the same hole to lie there together but think only of cutting each other’s throats, so may you and your women not enter the same room to lie down in the same bed; think only of cutting each other’s throats!” (par 71:555–559); “as a caterpillar does not see and does not return to its cocoon, so may you not return to your women, your sons, your daughters, and to your houses” (par 79:579ff). The translations are from PARPOLA/WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties*, 52ff.58, respectively. See also the following pronouncement in *The Cursing of Agade* (lines 215f): “May no one find his acquaintances there, may brother not recognize brother”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>. For references to other examples of similar *mundus inversus* threats in the curses, see KRUGER, *Mundus inversus* and the Phenomenon of Cursing.

³⁷ For labelling these types of texts as “siege texts”, cf. OPPENHEIM, “Siege-Documents”.

³⁸ For a list of Hebrew Bible texts on this and other related phenomena, cf. MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder*, 31ff.

³⁹ Cf. MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder*, 39ff.200ff.

⁴⁰ MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder*, 55.

like ostriches⁴¹ in the desert” (Lam 4:3a). Even jackals, usually associated with the chaotic “gegenmenschliche Welt” (see below), display more compassionate conduct than the Judean mothers since they (the jackals) are prepared to “offer the breast, suckle their young” (Lam 4:3b).⁴²

In order to grasp how fatal such family disruptions were conceived to be, it is important to contrast such eventualities with the idyllic image of family solidarity anticipated at the end of *The Lament for Nibru* (lines 287–290). When those disastrous circumstances are eventually restored, sound family relationships could well be pictured as follows:

(...) a time when no one is to speak hostile words to another, when a son is to respect his father; (...) a time when the younger brother, fearing his big brother, is to show humility, a time when the elder child is to treat the younger child reasonably and to pay heed to his words.⁴³

2.2. Disaster and Inverted Power Relationships

In contrast to the numerous references to family disruptions described in the lamentation literature above, the theme of inversion in the sphere of power relations is not that common. It does occur, however, and the same principle applies, viz. that in times of disaster ordinary power relationships are no longer valid: they are turned upside down. The following examples of power shifts, especially pertinent to the Hebrew Bible’s Book of Lamentations, are attested:

She, the princess among the provinces, is put to forced labour (1:1b).
 Slaves rule over us; there is no one to deliver us from their hand (5:8).⁴⁴
 Officials are hung up by their hands; the elders are not respected (5:12).
 Young men must carry the hand-mill⁴⁵ and boys stagger under (the load of) wood (5:13).

⁴¹ Instead of the MT כי עניים, read כיעניים (“like ostriches”; BHS). For the strange conduct of ostriches hinted to here, see KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, 84.

⁴² Compare also MITCHELL’s explanation, *Reflecting on Catastrophe*, 80, of the imagery: “Implied in Lam 4:3–4 is that the mothers are *unnatural mothers*, further use of imagery to indicate that something against the *natural* order is happening (...)” (my emphasis)

⁴³ <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.4#>; see also KRAMER, *Lamentation over the Destruction of Nippur*, 3; TINNEY, *The Nippur Lament*, 179f. A similar sentiment is echoed in another Sumerian text in which a son is instructed to treat his parents like “gods” and to maintain healthy family relations: “[Auf die Worte deines Vaters] achte [wie auf die deiner Gottheit!]. Auf die Worte deiner Mutter achte wie auf die deiner Gottheit! (...) Deinem älteren Bruder Ehrfurcht zu erweisen, sollst du wissen! Auf das Wort deines älteren Bruders sollst du achten wie auf das deines Vaters! Deine ältere Schwester sollst du nicht erzürnen!”; WILCKE, *Konflikte und ihre Bewältigung*, 13.

⁴⁴ Cf. also the following pronouncement in *balag* lament *uru amirabi* of a similar unusual state of affairs: “That city where the *slave* is able to wield a weapon!”; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 588 (no lines are indicated); see also DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 41.

Also in the *The Lament for Sumer and Urim* the topic of inverse power relations is an occasional theme:

In those days the kingship of the land was defiled. The tiara and crown that had been on the king's head were both spoiled.⁴⁶

Naturally on the political level this condition causes the kingdom to fall apart:

The lands that had followed the same path were split into disunity.⁴⁷

Eventually also the king, the most powerful member of society, is reduced to the status of a poor citizen:

At the royal station(?) there was no food on top of the platform(?).
The king who was used to eat marvelous food grabbed at a mere ration.⁴⁸

Another idea with reference to power associations in *The Lament for Sumer and Urim* holds that in times of disaster no status differences are acknowledged: all are of equal rank:

Its young and old lay spread about, no one could rise.⁴⁹

An identical thought is expressed in Lam 2:21:

⁴⁵ Grinding is a work usually associated with women (Isa 47:2; Job 31:10); BERLIN, *Lamentations*, 123; EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott*, 71. Ascribing to males activities or characteristics customarily expected from women is viewed in the Ancient Near Eastern world as a deadly curse; see KRUGER, *A Woman Will 'Encompass' a Man*.

⁴⁶ Lines 99f; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>; see also DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 74.

⁴⁷ Line 101; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>.

⁴⁸ Lines 303f; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. The theme of social status reversals is also popular in Egyptian laments. Cf., e.g., the following proclamations in *The Prophecies of Neferti* (54ff): "I show you the land in turmoil, the weak of arm is (now) the possessor of an arm, one salutes him who (formerly) saluted. I show you the lowly as superior (...)" ; SHUPAK, *The Prophecies of Neferti*, 109; ASSMANN, *Stein und Zeit*, 273. In *The Complaints of Khakheperre-seneb* something similar is said: "He who gave orders, takes orders" (verso 2,3). "Look, servant and master fare alike" (verso 2,6); SHUPAK, *Egyptian "Prophecy"*, 21. The same theme is encountered in cultic-religious contexts. One of the earliest examples in this respect is attested in Sumerian literature (the dedication festivities of the Eninnu temple; Gudea Cylinder B) where traditional codes of conduct were reversed or suspended for a given time. The text records: "When his king entered into the temple, for seven days (xvii.20) the slave girl did become equal with her mistress; the slave did walk beside the master"; AVERBECK, *The Cylinders of Gudea*, 432. Similar feasts are attested under the Jews (Purim), the Greeks (Anthesteria), the Romans (Saturnalia; see STUBBE, *Trauerverhalten*; GRAF, *Frauenfeste*), and up to modern times in carnival-like celebrations, such as the German Fasching; STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 94. Cf. also SCHORCH's recent attempt, *Die Propheten und der Karneval*, to interpret the Israelite *marzeach* feast along the same lines.

⁴⁹ Line 302; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>.

Boys and old men lie on the ground in the streets, my virgins and young men have fallen by the sword.⁵⁰

For the poet of *The Lament over the Destruction of Ur* (lines 400–403) disaster eventually cuts across all social distinctions:

der Sturmwind, der keine Mutter kennt – der Sturmwind, der keinen Vater kennt –
 der Sturmwind, der keine Ehefrau kennt – der Sturmwind, der kein Kind kennt –
 der Sturmwind, der keine Schwester kennt – der Sturmwind, der keinen Bruder kennt –
 der Sturmwind, der keine Nachbarin kennt – der Sturmwind, der keine Busenfreundin
 kennt.⁵¹

2.3. Disaster and Inverted Economic Conditions

As was the case in the sphere of power relations, in times of distress conventional economic regulations too are seen not to be functioning any more: (1) the former have-nots will become the new haves; (2) the former haves will become the new have-nots; (3) earlier socio-economic status differences are turned around; (4) commodity prices are adversely affected; (5) transportation links, so indispensable for the efficient functioning of all spheres of economic and social life, are considered not to be in operation any longer:

(1) *The former have-nots will become the new haves*

Mein Silber haben sich fürwahr Leute, die Silber (vordem) nicht kannten, um ihre Hände
 gelegt (...)
 mein(e) (Edel-)Steine/Lapislazuli haben sich fürwahr Leute, die (Edel-)Steine/Lapislazuli
 (vordem) nicht kannten, um den Hals gelegt.⁵²

(2) *The former haves will become the new have-nots*

Those who ate delicacies,
 perish in the streets,
 those who were brought up in purple,
 cling to thrash heaps (Lam 4:5).
 The king who used to eat marvelous food grabbed at a mere ration.⁵³

⁵⁰ See also DOBBS-ALLSOPP, Weep, O Daughter of Zion, 71.

⁵¹ RÖMER, Die Klage über die Zerstörung von Ur, 104.

⁵² *The Lament over the Destruction of Ur*, lines 280f; RÖMER, Die Klage über die Zerstörung von Ur, 99. This topic is also common in the Egyptian laments. Cf., e.g., the following pronouncements in *The Admonitions of Ipuwer*: “He who could not make a grave is [possessor] of treasury” (7.8). “He who never wove for himself is (now) the possessor of fine linen” (7.12). “Behold, she who had no box is a possessor of a coffer” (8.5); SHUPAK, *Admonitions*, 96.

⁵³ *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, line 304; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. The same pattern is attested in *The*

(3) *Former socio-economic status distinctions are disregarded*

(...) in Ur, verendeten der Schwache und der Starke (in gleicher Weise) durch den Hunger (...).⁵⁴

It (Enlil's storm: PAK) forces (even) the son of a faithful man to glean (for his food). The storm kills with cold (even) those wearing much clothing. It has killed with hunger (even) those owning extensive fields.⁵⁵

(4) *Commodity prices are adversely affected*

In times of disaster commodity prices too are seen to be unfavourably affected. Compare the following threat of economic chaos in *The Cursing of Agade* (lines 242ff):

May your gold be bought for the price of silver, may your silver be bought for the price of pyrite(?), and may your copper be bought for the price of lead!⁵⁶

Something similar is proclaimed in Lam 5:4, where items such as water and firewood, usually available freely or very cheaply, are now to be bought at a price: "We have to pay for the water we drink; our firewood is available at a price".⁵⁷

However, such bad economic conditions are often contrasted with the ideal ones projected ideologically onto the conduct of kings.⁵⁸ The accession of a new king to the throne always brings with it the expectation of a new utopia and one of the first positive changes to be expected is the eradication of past economic inequalities. An excellent example of this is the

Admonitions of Ipuwer: "Behold the possessors of tombs are cast on high ground" (7.8). "Behold, the possessors of robes are (now) in rags" (7.11). "The possessor of property has become one who has nothing" (8.2); SHUPAK, *Admonitions*, 96. Threats of this nature are similarly found in the curses, e.g., in *The Cursing of Agade*, lines 249–253: "May your citizens, who used to eat fine food, lie hungry in the grass and herbs, may your [...] man eat the coating on his roof, may he chew (?) the leather hinges on the main door of his father's house!"; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>. Another example in the same vein hails from the well-known catalogue of imprecations in Deut 28:43f: "The alien among you will rise above you higher and higher, but you, you will sink lower and lower. He, he will lend (לוֹחַ) to you, but you, you will not lend (לוֹחַ) to him. He, he will be the head, but you, you will be the tail". This pronouncement must be seen over and against the former blessed position proclaimed in Deut 28:12b–13a: "You will lend to many nations but will borrow from none. The Lord will make you the head and not the tail. You will always be above and never underneath".

⁵⁴ *The Lament over the Destruction of Ur*, line 227; RÖMER, *Die Klage über die Zerstörung von Ur*, 97; see also COOPER, *The Curse of Agade*, 26.

⁵⁵ *Immal gudede*, c+213ff; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 629; see also DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 169.

⁵⁶ <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>.

⁵⁷ BERLIN, *Lamentations*, 118; BERGES, *Klagelieder*, 283.

⁵⁸ Cf. FENSHAM, *The Change of the Situation*, 157.

promise of king Kilamuwa (lines 11ff) about such a future, “goldenenes Zeitalter”:

Now whoever had never possessed a sheep,
I made lord of a flock.
And whoever had never possessed an ox,
I made owner of a herd and owner of silver and
lord of gold.
And whoever from his childhood had never seen linen,
now in my days wore byssos.⁵⁹

(5) *Effective transportation connections are non-existent*

The absence of an effective transportation system, so central for economic survival, is likewise a recurrent theme in troubled times.⁶⁰ *The Lament for Sumer and Urim* (lines 38f) describes this disruption as follows:

(...) that on the banks of the Tigris and of the Euphrates bad weeds should grow, that no one should set out on the road, that no one should seek out the highway (...) ⁶¹

⁵⁹ YOUNGER, *The Kulamuwa Inscription*, 148. Cf. also LURIA, *Die Ersten werden die Letzten sein*, 416. Also elsewhere the picture of an idyllic rule is popular in royal documents, e.g., the following positive proclamation about the reign of Sin-kashid of Uruk: “During his reign, according to the market rate of his land, one shekel of silver was the price of 3 *gur* of barley, of 12 minas of wool, 10 minas of copper, 3 *ban* of oil. His years were years of abundance!”; LIVERANI, *The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings*, 2353. Often the picture is much more elaborate, as in a letter by an exorcist addressed to the Assyrian king, see PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars*, 89.91. (my emphasis) A similar reinstatement of paradisiacal conditions is promised with reference to the Egyptian king in *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*: “wer-an-letzter-Stelle-war, ist-(jetzt)-an-erster. Wer-bar-war-des Notwendigsten, ist-(jetzt)-Herr-von-Schätzen. (...) ER-lässt-den-anlanden, der-haltlos-war, der-(ehemals)-Heimatlose ist-(jetzt)-Inhaber-eines-(festen)-Wohnsitzes”; FISCHER-ELFERT, *Die Lehre eines Mannes*, 68. Cf. also the following pledge relating to the accession of Ramses IV (*Lied auf die Thronbesteigung Ramses' IV.*): “Die geflohen waren, sind heimgekehrt in ihre Städte, die sich versteckt hatten, sind herausgekommen; die hungerten, sind satt und froh, die dürsteten, sind trunken; die nackt waren, sind in feines Leinen gekleidet, die schmutzig waren, strahlen. Die in Gefangenschaft waren, sind freigelassen, die gefesselt waren, freuen sich; die Streitenden in diesem Lande, sie sind zu Friedfertigen geworden”; ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 538; cf. also VAN LEEUVEN, *Prov 30:21ff*, 606; GROSS, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens*, 13.

⁶⁰ The maintenance of highways and the protection of travellers from brigands/animals was in particular the concern of kings; FRAYNE, *Šulgi, the Runner*, 740ff.

⁶¹ <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. See also lines 327f: “Its watercourse was empty, barges could not travel. There were no paths on either side of its banks, long grass grew there”; see also DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 66.

Also in *The Lament over the Destruction of Ur* (lines 367f) travel conditions between an earlier splendid past and the gloomy present stand in stark contrast with one another:

In deinen Kanälen, die für (tiefegehende) Lastschiffe angemessen gewesen waren, wachsen (jetzt) teme-Pflanzen,
auf deinen Straßen, die für Streitwagen angelegt worden (...) wächst (nun) 'Kameldorn des Berglandes'!⁶²

However, there is always the prospect that such distressful situations could ultimately be reversed for the better, as predicted towards the end of *The Lament for Nibru* (lines 292f):

(...) a time to travel the disordered roadways, to extirpate evil growths, a time when anyone is to go where they will (...)⁶³

2.4. Disaster and Inverted Juridical Conditions

Although this category is much more popular in prophetic literature, a few references in the lamentations should suffice. Compare, e.g., the following description of a state of lawlessness in *The Lament for Sumer and Urim* (lines 438ff):

Verdicts were not given at the Dubla-mah, the place where oaths used to be taken. The throne was not set up at its place of judgment, justice was not administered. Alamuc threw down his scepter, his hands trembling.⁶⁴

⁶² RÖMER, Die Klage über die Zerstörung von Ur, 102f; also elsewhere frequent allusions are found to the bad state of transportation networks in troubled times, e.g., in *The Cursing of Agade*: "Messengers no longer travelled the highways, the courier's boat no longer passed along the rivers" (lines 162f; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>; COOPER, The Curse of Agade, 26); "May the grass grow long on your canal-bank tow-paths, may the grass of mourning grow on your highways laid for wagons!" (lines 264f); see also other passages cited by DOBBS-ALLSOPP, Weep, O Daughter of Zion, 66. For similar pronouncements in the Hebrew Bible, see Judg 5:6; Isa 33:8; Zech 8:10 and 2 Chr 15:5; FRAYNE, Šulgi, the Runner, 742. See also Lam 1:4, where the state of roads and the celebration of feasts are somehow connected: "The roads to Zion mourn, because no one comes to the festivals".

⁶³ <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.2.2.4#>. A related idyllic condition is said to be brought about by king Šulgi. In a letter to his general Pulzur-Šulgi it is recorded: "As for their men (and) their women – the man among them goes where he pleases, the women with her (*sic*) spindle and whorl (...)"; FRAYNE, Šulgi, the Runner, 741. This last pronouncement recalls a similar claim made by king Azatiwada in his inscription (Phu A II; lines 3–6): "Even in the places which were formerly dreaded, where a man was afraid to walk on a road – but in my days a woman could walk by herself with (her) spindles, by the grace of Ba'al and the god"; CABEL, Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, 53; FRAYNE, Šulgi, the Runner, 743.

⁶⁴ <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.2.2.3#>. The situation becomes even more worse when totally irresponsible persons are commissioned with the enforce-

Comparable complaints are enunciated in the biblical Book of Lamentations, referring to the absence of the administration of law on both local and national level:

The elders cease to come (שבת) in the city gate (...). (Lam 5:14a)⁶⁵

Her king and her officials are among the Gentiles, the law (תורה) is no more. (Lam 2:9b)⁶⁶

Obviously such circumstances lead to the blurring of the borderline between right and wrong, as is, e.g., anticipated in *The Lament for Sumer and Urim* (lines 109ff):

[...] to destroy the city, to destroy the house, so that traitors would lie on top of loyal men, and the blood of traitors flow upon loyal men.⁶⁷

2.5. Disaster and Inverted Religious Conditions

Another typical feature often referred to during distressful times is the inversion of regular religious conventions. This could take different forms, but here only of a few cases where the topsy-turviness of such a condition is immediately apparent will be mentioned. For example, in the Sumerian *balag* lamentation *ašer gita*, where it is abundantly clear that when the temple (“house”) is destroyed a series of inverse states are triggered; this in fact implies that religion has effectively been suspended: no more proper festivals, or rites or the correct functioning of the *me*’s. It is described as follows:

Its great festivals are no longer celebrated properly.
Its prime *me*’s are locked up in the house.

ment of law and order as is reported in *The Cursing of Agade* (lines 166f): “Prisoners manned the watch. Brigands occupied [...] the highways”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>.

⁶⁵ “Bleiben die Ältesten dem Tor fern, dann bedeutet das nicht nur ihren Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben, sondern auch das Ende der zivilen Gerichtsbarkeit”; BERGES, *Klagelieder*, 291.

⁶⁶ For a comparable disaster scene elsewhere, cf. 2 Chr 15:3: “For many days Israel was without the true God and without a priest as instructor and without the law (תורה)”.

⁶⁷ <http://etcs1.orient.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.2.2.3#>. Another close parallel is found in *The Cursing of Agade* (lines 190ff): “Honest men were confounded with traitors, heroes lay dead on top of heroes, the blood of traitors ran upon the blood of honest men”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>. See also COOPER’s explanation, *The Curse of Agade*, 251, of the significance of this announcement. This scene calls to mind another instance of indiscriminate killing of both wrongdoer and innocent by Erra: “O warrior Erra, you have put the righteous person to death, you have put the unrighteous person to death, he who sinned against you, you put him to death, he who did not sin against you, you put him to death” (tablet IV, lines 104–107; FOSTER, *Before the Muses*, 906).

Its *me's* which had been gathered, stand in the corner.
 Its rites are judicially decided. Its terms of duty have been changed.
 The terms of duty of the faithful house have been changed into altered terms.⁶⁸

Another theme often noted in such contexts is the irreverence displayed over against the sanctuary, e.g., the sacrilegious invasion of the holy place and the insolent observation of its sacred items. With regard to the former, compare the following declarations:

At the place of Nanna where evil had never walked, the enemy walked.⁶⁹

That enemy has caused men wearing shoes to enter (my) cella.
 That enemy has brought the unwashed into the chamber.
 He has laid his hands on it and I am afraid.⁷⁰

Also the impudent surveillance of the holy items is extra reason for concern:

The Cimackians and Elamites, the destroyers, looked at the holy kettles which no one may look at.⁷¹

Another motif also be alluded to in this context is that in crisis times communication channels to the gods are seen to be blocked. For example, in the communal lament of Ps 74 the following complaint is voiced:

We have not seen our signs (אֹתוֹת), there is no longer any prophet;
 And none among us knows, how long. (v. 9)

The same protest is echoed in Lam 2:9b:

Her king and her officials are among the Gentiles, the law is no more.
 Also her prophets obtain no vision from the Lord.⁷²

⁶⁸ Ašer gita, lines a+81–85; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 720; see also KRECHER, *Sumerische Kultlyrik*, 48.

⁶⁹ *The Lament for Sumer and Urim*, line 197; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>.

⁷⁰ Ašer gita, b+155ff; COHEN, *The Canonical Lamentations* 721f. This graphic description refers to the predicament of vulnerable Inanna during a temple raid (BERLEJUNG, *Notlösungen*, 200f), which is to be compared with a similar experience of Jerusalem (compare Lam 1:10; Ps 74:4; 79:1).

⁷¹ *The Lament for Eridug*, segment A: lines 86f; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.6#>; according to the lineation of GREEN, *The Eridu Lament*, 137: kirugu 4:9f. This is a recurring theme elsewhere in the laments: “In Kec, the creation place of the Land, the people saw inside its holy sanctuary where daylight had been unknown” (*The Lament for Eridug*, segment C: lines 11f); “The sacred box that no one had set eyes upon was seen by the enemy” (*The Lament for the Sumer and Urim*, line 442; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>); “The people could see the bedchamber, its room which knows no daylight. [...]”; *The Cursing of Agade*, lines 129f; <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>. For more examples, see DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 74f.

2.6. Disaster and Inverted Natural Conditions

This category has to do with various forms of inversions in the natural order of creation. In other words, where the behaviour of, for example, natural phenomena (nature or animals) is seen as being in direct contrast to what is regarded as normal in those contexts. The following examples should be sufficient:

(1) *Unnatural behaviour of elements of nature*

For example, distressful times were seen to lead to the total collapse of the celestial order, as is evident from the following *balag* lament:

The heavens continually rumbled, the earth continually shook.
The sun lay at the horizon.
The moon stopped still in the midst of the sky.
In the sky the great lights disappeared.⁷³

Elsewhere the reversals relate to the quality of water resources and the produce of the soil. Compare, for example, the following description of the fate of Sumer at the beginning of *The Lament for Sumer and Urim* (lines 9ff):

(...) that watercourses should carry brackish water, that weeds should grow in fertile fields, that mourning plants should grow in the open country (...)⁷⁴

⁷² In the same vein, cf. also Ezek 7:26: “Disaster shall come upon disaster, and rumour upon rumour. A vision shall be sought from the prophet, but instruction shall perish from the prophet and counsel from the elders”; see also 1 Sam 3:1b: “And the word of the Lord was unusual in those days; a vision was a rarity”; DE JONG, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets*, 339.

⁷³ Udam gudedeáš, a+10–13; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 435f. Cf. a related proclamation in *The Lament for Eridug* (segment A: lines 22f): “In the city where bright daylight used to shine forth, the day darkened. In Eridug where bright daylight used to shine forth, the day darkened”; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.6#>. For the significance of these types of motifs in Egypt and other mediterranean cultures, see FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt*, 185; HACKETT, *The Balaam Text*, 75f, respectively. Similar descriptions are also found concerning the *Day of YHWH* in the Hebrew Bible; WEIPPERT, *The Balaam Text from Deir ‘Allā*, 171; see also the contribution of Bernd Janowski in this volume.

⁷⁴ <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. For a curse in the same tone, see *The Cursing of Agade*: “In your plains where fine grass grows, may the reed of lamentation grow! Agade, may brackish water flow (...) where fresh water flowed for you!” (lines 268f; <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>; see also COOPER, *The Curse of Agade*, 26; MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction*, 71). Similar types of reversals are likewise attested in Egyptian laments, e.g.: “A riverbank will be water, what is in the water place will be riverbank” (*The Prophecies of Neferti*, 27f); SHUPAK, *The Prophecies of Neferti*, 108.

Or the following depiction in *The Lament over the Destruction of Ur* (lines 273f), where the difference between the favourable past yield and the unfavourable present yield of the soil is even more obvious:

(...) meine bewässerten Gärten (??), die sonst reichlich Sirup (und) Wein brachten, haben fürwahr (nur noch) ‘Kameldorn des Berglandes’ wachsen lassen, meine Steppe, die (früher) ihre Pracht erzeugte(?), ist (jetzt) wie ein Backofen schwarzgebrannt(?).⁷⁵

(2) *Unnatural behaviour of living beings*

It is believed that also living creatures demonstrate strange conduct in calamitous times. One of the most vivid and extensive descriptions regarding the reversal of the natural inborn inclinations in living beings is encountered in Sumerian *balag* lamentation *uru amirabi*. It states:

My ewe walks away from its lamb.
 My goat walks away from its kid.
 My returning sheep walk away from their shepherd.
 My (...) cows walk away from their cowherd.
 My ewe which crosses the canal leaves the lamb (*on*) the shore.
 My goat which crosses the canal leaves the kid (*on*) the shore.⁷⁶ (...)
 The dogs which knew me have made me known to the enemy.
 The dogs which now do not know me follow the enemy.
 The dove does not acknowledge (its) fledglings, who must pick at the ground.
 My bird does not acknowledge (its) marsh. It flies away.⁷⁷

2.7. *Disaster and Inverted Customs*

In this category all sorts of absurd imagery is used to contrast normal with abnormal cultural conventions: “These portraits are nonsensical unless one supplies the more normative images of life to which they must be compared”.⁷⁸ For example, when corpses, traditionally interred in houses or in

⁷⁵ RÖMER, Die Klage über die Zerstörung von Ur, 99; see also QUACK, Die Klage über die Zerstörung Ägyptens, 348, and *The Cursing of Agade* (lines 172ff): “the large (...) arable tracts yielded no grain, the inundated (...) tracts yielded no fish, the irrigated orchards yielded no syrup or wine (...)” (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>; COOPER, *The Curse of Agade*, 25.59).

⁷⁶ Cf. also *balag* lament *udam ki amus* (lines 97f): “It is because of your (= Enlil’s: PAK) word that a (normally) faithful ewe abandons its lamb. It is because of your word that a (normally) faithful goat abandons its kid”; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 138.

⁷⁷ COHEN, *The Canonical Lamentations*, 589; the lines are not numbered. The last four lines are the same as that of *balag* lament *abzu pelam* (lines 98–101); COHEN, *The Canonical Lamentations*, 60.

⁷⁸ DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 41.

cemeteries,⁷⁹ are left unburied,⁸⁰ as described in the *The Lament over the Destruction of Ur* (lines 213ff), it is obvious that the norm has been violated:

(...) in ihren Haupttoren, wo man (früher) den Fuß hinsetzte, sind (jetzt) Leichen angehäuft,
auf ihren Plätzen, die (früher) festlich gemacht waren, wurden die Menschen (wie) zu Samen ausgestreut,
in ihren Gassen, wo man (früher) den Fuß hinsetzte, liegen (jetzt) Leichen.⁸¹

The Lament for Sumer and Urim (lines 42–46) also expresses a series of such illogical representations of traditional conventions. The first relates to agriculture:

(...) that the hoe should not attack the fertile fields, that seed should not be planted in the ground, that the melody of cowherds' songs should not resound in the open country, that butter and cheese should not be made in the cattle-pen, that dung should not be stacked on the ground, that the shepherd should not enclose the sacred sheepfold with a fence, that the song of the churning should not resound in the sheepfold (...)⁸²

Also other essentially ordinary forms of behaviour take unexpected turns. Striking are the following incongruous pictures, again in *The Lament for Sumer and Urim*:

⁷⁹ Cf. COHEN, *Death Rituals*, 80.

⁸⁰ “Das fehlende Begräbnis (...) galt als schlimmste Bestrafung des Verstorbenen”; KÜHN, *Totengedenken im Alten Testament*, 484. Cf. also the perception of a Sumerian city dweller in *The Marriage of Martu*, lines 128ff of his nomadic neighbour, a person who is found to be lacking all the “normal” codes of civilisation, one of which is: “When he dies, he will not be buried”; KLEIN, *The Marriage of Martu*, 89.

⁸¹ RÖMER, *Die Klage über die Zerstörung von Ur*, 96; see also Lam 1:15a where HILLERS, *Lamentations*, 12f, suggests that the Hebrew הָלַד should be rendered as “to heap up”: “The Lord heaped (הָלַד) up in my midst all strong men”; see also DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 71. Along the same lines: “They piled [...] up in heaps, they spread [...] out like sheaves. There were corpses floating in the Euphrates (...)” (*The Lament for Sumer and Urim*, lines 93f; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>). “Indeed, many dead are buried in the river, the stream is a grave, and the tomb has become a stream” (*The Admonitions of Ipuwer*, 2.6f; SHUPAK, *Admonitions*, 94; ASSMANN, *Stein und Zeit*, 263); for curses relating to non-burial, see HILLERS, *Treaty-curses*, 68f.

⁸² <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>; see also DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 41.73. Related imagery is encountered in *The Lament for Unug* (segment D: lines 14f): “The faithful cowherds themselves overturned every single cattlepen. The chief shepherds themselves burned (?) every sheepfold”; <http://etcsl.orinst.nox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.5#>.

(...) that the wet-nurse should not sing lullabies (...) ⁸³

In Urim no one went to fetch food, no one went to fetch water. Those who went to fetch food, went away from the food and will not return. Those who went to fetch water, went away from the water and will not return. ⁸⁴

The following pronouncements in the same lament are likewise self-explanatory:

He who had a productive estate neglected his estate without saying "O my estate!" The rich man took an unfamiliar path away from his possessions. ⁸⁵

The butcher's knife that used to slay oxen and sheep lay hungry in the grass. Its mighty oven no longer cooked oxen and sheep, it no longer emitted the aroma of roasting meat. ⁸⁶

Those who are unfamiliar with butter were churning the butter. ⁸⁷

The man who used to drill large wells scratches the ground in the market place. ⁸⁸

A last category in this kind of "cultural regression" could be termed "the encroachment of chaos upon culture". ⁸⁹ The following examples illustrate this type very well. The first image refers to the reversal of the cultured order of things into an unsophisticated state when chaos strikes. This is recounted in *The Lament for Nibru* (line 35), where it is said that when disaster is brought about by Enlil, it is as if the land fell back into a primordial state of being:

⁸³ Line 16; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. For the association of lullabies with wet-nurses, cf. WILCKE, *Das Modale Adverb*, 233, n. 13; MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer*, 72.

⁸⁴ Lines 251ff; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. See also the suggestion by QUACK, *Die Klage über die Zerstörung Ägyptens*, 349, where the difference between the present disaster and earlier conduct is even clearer: "Wer (sonst) zum Essen ging, geht (jetzt) fort und wird nicht zurückkehren, wer (sonst) zum Trinken ging, geht (jetzt) fort vom Trinken und wird nicht zurückkehren".

⁸⁵ Lines 97f; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>.

⁸⁶ Lines 312f; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>. Line 312 is to be compared with lines 237f. in *The Cursing of Agade*: "May the (...) cattle slaughterer slaughter his wife, may your (...) sheep butcher butcher his child!"; <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>; see also MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder*, 202f.

⁸⁷ Line 335; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>; see also QUACK's rendering, *Die Klage über die Zerstörung Ägyptens*, 348: "Die (sonst) keine Butter kannten, buttern (jetzt)".

⁸⁸ Line 351; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>; MICHALOWSKI's translation, *The Lamentation over the Destruction of Sumer*, 59, is more preferable: "The one who (used to) drill large wells, (now just) scratches the ground in the market place"; see also QUACK, *Die Klage über die Zerstörung Ägyptens*, 348.

⁸⁹ FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt*, 184.

For how long would Enlil neglect the Land, where the black-headed people ate rich grass like sheep?⁹⁰

“People eating grass like sheep” brings to mind an era when the arts of civilised life were not yet a reality.⁹¹ According to *The Debate between Sheep and Grain* (lines 20–25) there once existed an era when people:

(...) did not know about eating bread. They did not know about wearing clothes; they went about with naked limbs in the Land. Like sheep they ate grass with their mouths and drank water from the ditches.⁹²

Elsewhere a related version of this theme is symbolically expressed with reference to the same culture-nature antithesis. The invasion of chaos into culture could, for example, also occur when what was previously regarded as being at the periphery of existence is seen as invading the centres of civilised life. A way to express this notion is to say that creatures once seen as representing a chaotic/“*gegenmenschliche Welt*”⁹³ are currently becoming the new occupants of what was formerly considered to be the pinnacle of cultural expression (e.g., the city as the sacred centre). Such a place thus becomes the location of inhospitable chaos. For example, an animal often associated with this anti-human world, the fox, now makes the city its new habitat, as is clear from *balag* lament *utugin eta*:

That city which is being neglected by its lord
has Enlil turned into a haunted place. (...)
The fox drags his tail there.
The francolin cries out from there with uplifted voice.⁹⁴

A related proclamation appears in Lam 5:18 where the desolation (שׁמם) of Mount Zion is similarly symbolised by the presence of foxes (שׁועל):

For Mount Zion, which lies desolate, foxes prowl over it.

⁹⁰ <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.4#>.

⁹¹ SMITH, *Relating Religion*, 233; HENZE, *The Madness of King Nebuchadnezzar*, 95.

⁹² <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section5/tr532.htm>. This tradition of primordial humankind is a most likely antecedent to the description of the “wild man”, Enkidu, in the opening scenes of the *Gilgamesh Epic*; TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 203f.

⁹³ “Zu den *Topoi*, die die *gegenmenschliche Welt* beschreiben, gehören im Alten Orient neben dem Gebirge und Sumpflandschaften besonders Trümmer und Ruinen, die von bestimmten Tieren bevölkert werden”; FREY-ANTHES, *Unheilmächte und Schutzgenien*, 161. See also the discussion by KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, 61ff, of animals representing such a “*gegenmenschliche Welt*” in the divine speeches of the book of Job (38:39–39:30); see also RIEDE, „Ich bin ein Bruder der Schakale“.

⁹⁴ a+209f.223f; COHEN, *The Canonical Lamentations*, 112f. Cities turned into desolated places is a frequent *topos* in the *balag* laments; see the passages listed by EMMEN-DÖRFFER, *Der ferne Gott*, 72, n. 102, and DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*, 66.

The significance of this passage is fittingly explained by Christian Frevel: “Der einstige Mittelpunkt des Kosmos (i.e. Zion: PAK) hat durch die Zerstörung dem Chaos Tür und Tor geöffnet. Kulttopographisch gesprochen dringt die Peripherie ins Zentrum ein”.⁹⁵

3. Disaster and the World Upside Down in Wisdom Literature

Turning to Ancient Near Eastern wisdom literature, it will become apparent that the *mundus inversus* nature of disaster descriptions is not only limited to the genre of the lament. Wisdom genres likewise bear witness to similar lament-like disaster imagery. One of the central issues in wisdom discourses is that the cosmos is permeated with the principle of order: “So sucht die Weisheit Grundregeln des Kosmos zu formulieren (...). Die Gottheiten haben eine gerechte Weltordnung gesetzt; sie gilt es zu erkennen (...).”⁹⁶ Accordingly, humankind’s most important objective in life was to remain in harmony with this “order of reality”.⁹⁷ However, “Wird diese Vorstellung in Frage gestellt, etwa durch historische Ereignisse veranlasst, so kommt es zur Krise, indem der Zusammenhang von Tun und Ergehen problematisiert und das Thema des ‘leidenden Gerechten’ aktuell wird.”⁹⁸ In these “Vorwurfdichtungen”, as Dorothea Sitzler typifies

⁹⁵ FREVEL, *Zerbrochene Zier*, 140. For other passages stressing the symbolic connection between the fox (שועל) / jackal (תן) and desolation, see Isa 35:7; Jer 9:10; 10:22; 49:33; 51:37; Ezek 13:4 (FREVEL, תן, 706) and a curse in the Sefire inscription (I A 32f. KAI 222): “Sein Gras soll zur Einöde [לישמן] werden, und Arpad soll ein Ruinenhügel werden, als [*Lagerstätte des Wildgetiers und*] der Gazellen und der Schakale/Füchse (שעל) und der Hasen und der Wildkatzen und der Eulen und der (...) und der Elstern”; FREY-ANTHES, *Unheilsmächte und Schutzgenien*, 161; see also *The Cursing of Agade* (line 256): “May foxes that frequent ruin mounds brush with their tails your fattening-pens(?)”; <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/section2/tr215.htm>. For other examples in the treaty curses, see HILLERS, *Treaty-curses*, 44ff. Similar disorder is created by Erra: “I (Erra) let outlandish beasts into the shrines, I block access to any city where they appear, I send down beasts of the highlands, they bring the stillness of death to the thoroughfares, I cause beasts of the steppe not to stay in the steppe, but to traverse the city street”; FOSTER, *Animals in Mesopotamian Literature*, 277.

⁹⁶ RUDOLPH, *Weisheit/Weisheitsliteratur*, 481.

⁹⁷ PERDUE, *The Sword and the Stylus*, 4.

⁹⁸ RUDOLPH, *Weisheit/Weisheitsliteratur*, 481. The designation “unrighteous sufferer” has become problematic. The more appropriate designation “the pious sufferer” is suggested; MATTINGLY, *The Pious Sufferer*, 318; see also UEHLINGER, *Qohelet im Horizont*, 164ff; IDEM, *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur*, 109 and SPIECKERMANN, *Ludlul bēl nēmeqi*, 338, for criticism regarding the labels “theodicy”/“righteous sufferer”. BRICKER, *Innocent Suffering in Mesopotamia*, 214, sums up the Mesopotamian evidence as follows: “In Mesopotamia almost all human suffering is as-

these compositions,⁹⁹ it is not about “die grundsätzliche Anklage der existierenden Welt(ordnung) (...), sondern um das aktuelle göttliche Handeln in ihr und am Kläger. Man könnte vielleicht sagen, es geht nicht um die *Weltordnung* sondern um die *Weltverwaltung*”.¹⁰⁰

One excellent example of the conflict caused by such strange divine ruling is found in the Babylonian wisdom poem *Ludlul bēl nēmeqi*.¹⁰¹ The main character, Shubshi-meshre-Shakkan, could, for example, establish no valid reason for his present dilemma since his conduct towards the gods had up to that stage been impeccable and unblemished in every respect.¹⁰² What befalls him on a social-individual level, however, could be described as a total reversal of his *ordo mundi*.¹⁰³ I quote a few of these lines expressing his indignation about his current predicament when contrasted with his once glorious past:

My proud head bowed to the ground,
 Terror weakened my stout heart.
 A lad turned back my burly chest,
 My ever-active arms were continually covered, they clutched each other.
 I, who walked about as a lord, learned to slink.
 I was *once* dignified but became a slave.
 From *my* extensive family I became alienated. (...)
 My brother became a stranger,
 My friend became an enemy and a demon.¹⁰⁴

Note particularly the drastic change in position from a former splendid past to a catastrophic present: once “proud”, now “bowed”; once “walked about as a lord”, now “learned to slink”; once part of an “extensive family”, now “alienated”. His interpersonal relations are also impinged on: a former

sumed to occur as a result of offence against the gods, with the human at fault. Therefore, there is no concept of innocent suffering in Mesopotamia, only ignorance of the cause.”

⁹⁹ SITZLER, „Vorwurf gegen Gott“.

¹⁰⁰ SITZLER, „Vorwurf gegen Gott“, 182. (my emphasis)

¹⁰¹ For arguments to regard this poem as wisdom, cf. ANNUS/LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi*, 34ff.

¹⁰² That he was a “*Idealtyp* mesopotamischer Normerfüllung” (SITZLER, „Vorwurf gegen Gott“, 93; cf. also UEHLINGER, *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur*, 144) is borne out by, amongst other things, his confession in tablet 2, lines 23–26: “In fact, I was attentive to prayers and supplications, prayer was common sense, sacrifice my rule. The day to fear the gods *was* a delight to my heart, the day of the goddess’ procession *was* wealth *and* weal”; ANNUS/LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi*, 35.

¹⁰³ Cf. here ROSE, „Was einem gut erscheint, ist wertlos vor Gott“, 44, who calls the type of theology propagated here “*Theologie des ordo inversus*”.

¹⁰⁴ Tablet 1, lines 73ff.84f; ANNUS/LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi*, 33. The nature and contents of the text are examined by UEHLINGER, *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur*, 137ff, and SITZLER „Vorwurf gegen Gott“, 84ff.

“brother” now becomes a “stranger”; the “friend” of former times becomes “an enemy and a demon”.

Comparable statements are similarly enunciated in the *Babylonian Theodicy*,¹⁰⁵ where the postulate of a moral word order in terms of the religious principles of wisdom has likewise become problematic.¹⁰⁶ This acrostic wisdom poem, written in 27 stanzas of 11 lines each,¹⁰⁷ concerns the dialogue¹⁰⁸ between a sufferer and his friend, who discuss the justness of the divine world order. The sufferer recounts various instances where, according to him, life and the behaviour of the gods are not at all fair. To articulate his resentment with his present condition (in the private as well as in the public sphere), he utilises the stylistic device of the so-called “Umkehrsprüche”.¹⁰⁹ The following lines are expressive of his present dilemma, although he was at all times a devoted servant of his god.¹¹⁰ Note in particular the reversal of his reasonable expectations in view of his scrupulous faithfulness: he hopes for wealth but gets poverty; he expects promotion but gets demotion (stanza 7, lines 73–77):

With prayer and supplication I besought my goddess.
I bore a yoke of profitless servitude:
(My) god decreed (for me) poverty instead of wealth.
A cripple rises above me, a fool is ahead of me,
Rogues are in the ascendant, I am demoted.¹¹¹

In the same vein he protests in stanza 23 (lines 252f): “It is I who must (now) bow before my inferior! The riffraff despise me as much as the rich

¹⁰⁵ For recent discussions of the text, with references to earlier treatments, cf. SITZLER, „Vorwurf gegen Gott“, 99ff; DENNING-BOLLE, *Wisdom in Akkadian Literature*, 136ff; UEHLINGER, *Qohelet im Horizont*, 168ff. For translations, see VON SODEN, *Die babylonische Theodizee*, 143ff; FOSTER, *Before the Muses*, 914ff.

¹⁰⁶ Cf. MÜLLER, *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, 166; cf. also the remark by SPIECKERMANN, *Ludlul bēl nēmeqi*, 339, that the central theme of this piece is not a “righteous sufferer”, but “Der Dulder fragt sich vielmehr, welchen Nutzen und Ertrag es haben könne, die Götter zu verehren, wenn ihr Handeln undurchschaubar und unberechenbar (ge worden) sei”.

¹⁰⁷ Cf. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, 63.

¹⁰⁸ For times of turmoil and transition as the Sitz im Leben of this dialogue, cf. VAN DER TOORN, *The Ancient Near Eastern Literary Dialogue*, 67.

¹⁰⁹ Cf. SITZLER „Vorwurf gegen Gott“, 101. For the same rhetorical device specifically in the book Job, see STRAUSS, *Motiv und Strukturen von Umkehrungssprüchen*.

¹¹⁰ Cf. especially the following passages stressing his piety: a diligent sacrificer (lines 54f), a true follower of his god since his youth (lines 72ff), a faithful supplicant (lines 289), etc.; SITZLER, „Vorwurf gegen Gott“, 105.

¹¹¹ Translation by FOSTER, *Before the Muses*, 917.

and proud”¹¹²; and in stanza 25 (line 275) he sums up his social dilemma by saying: “And as for me, without means, a parvenu harasses me.”¹¹³

Also elsewhere in public life the most odd absurdities are seen to occur (stanza 17, lines 180–185):

The son of a king is clad [in rags?],
 The son of the destitute and naked is dressed in [fine raiment?].
 The master [can pay in] finest gold,
 While he who counted red gold shoulders a [debt?].
 He who made do with vegetables [sates himself]
 at a princely banquet,
 While the son of the eminent and wealthy
 (has only) carob to eat.
 The man of substance is fallen,
 [his income] is removed.¹¹⁴

Family life too is suffering under the reversal of role expectations (stanza 23, lines 245–250):

A father hauls a boat up a channel,
 While his firstborn sprawls in bed.
 The eldest son makes his way like a lion,
 The second son is content to drive a donkey.
 The heir struts the street like a peddler,
 The younger son makes provision for the destitute.¹¹⁵

Similar *mundus inversus* formulations are also reminiscent of biblical Job’s unfortunate current position compared with his once flourishing past. In every respect his earlier familiar social world has been turned on its head. The *locus classicus* of his feeling of estrangement on a social level may well be Job 19:13ff, on which Klaus Seybold remarks: “Die Krankheit ist [...] beschrieben als eine alle Lebensbeziehungen zersetzende Störung. Das ganze Sozialgefüge (V. 13–19) ist – wie die innere Struktur des Körpers (V. 20) – zerstört; *alle Verhältnisse sind auf den Kopf gestellt* (...).”¹¹⁶

¹¹² FOSTER, *Before the Muses*, 920.

¹¹³ FOSTER, *Before the Muses*, 921.

¹¹⁴ FOSTER, *Before the Muses*, 918f.

¹¹⁵ FOSTER, *Before the Muses*, 920. VAN DER TOORN, *Theodicy in Akkadian Literature*, 86, explains the passage as follows: “The traditional prerogatives of the first-born have lost significance. So has the family solidarity, it would seem. The interests of the individual prevail over the loyalty to family or village”.

¹¹⁶ SEYBOLD, *Gebet*, 52 (my emphasis). All social relationships are seen to be perverted: alienation from brothers (v. 13a), acquaintances (v. 13b), kinsmen (v. 14a), friends (v. 14b.19), household (v. 15f), wife (v. 17a), etc. See also SCHELLENBERG, *Hiob und Ipuwer*, 67f, who refers to other instances of Job’s inverted world.

In the individual wisdom sayings too (e.g., Prov 30:21ff) similar social destabilisation spells disaster for the proper functioning of society as it in effect implies that the ordered world has been turned upside down:

Under three (things) the earth trembles;
 under four it cannot bear up:
 under a slave when he becomes king,
 and (under) a fool when he is sated with food;
 under an unloved woman when she gets a husband;
 and (under) a maidservant when she supplants her mistress.

How seriously such eventualities could be viewed by those affected¹¹⁷ is explained by Leo G. Perdue as follows:

“Thus a slave, often a foreigner taken in war or an indebted Hebrew, could never become a king. In addition, a fool, according to the sages, often went hungry because of his refusal to work hard (...). A woman despised or ‘spurned’ by her mistress would ruin or make miserable any man foolish enough to marry her. Finally, if a ‘maid’ usually a lowly servant who carried out only menial tasks (...) supplants her mistress, then the social order is shaken as is the cosmos, which the social order embodies.”¹¹⁸

The writer of Qohelet¹¹⁹ is also preoccupied with mysterious disasters in life (10:5ff), but for him “these absurdities are the substance of reality and determine the character of life”:¹²⁰

There is an evil I have seen under the sun:
 it is an error proceeding from the ruler.
 Fools are placed in many high positions,
 and rich men sit in humble places.
 I have seen slaves on horses,
 and rulers walking like slaves on foot.¹²¹

¹¹⁷ For the “aristokratische Gesinnung” of these verses, cf. LAUHA, *Kohelet*, 185; VAN LEEUVEN, *Prov 30:21ff*; SHUPAK, *Egyptian “Prophetic” Writings*, 87f.

¹¹⁸ PERDUE, *Wisdom Literature*, 72; KRUGER, *Mundus inversus* in the Hebrew Bible, 180.

¹¹⁹ For the understanding of Qohelet in terms of its wider Ancient Near Eastern wisdom context, see UEHLINGER, *Qohelet im Horizont*; see also earlier LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*.

¹²⁰ FOX, *Qohelet and His Contradictions*, 267; see also IDEM, *A Time to Tear Down*, 304: “they are symptomatic of a deep disorder in life, one that is systemic and chronic and not confined to certain phases of history.”

¹²¹ Also elsewhere such incongruities in life between what is the norm and what could be regarded as a frustrating ambiguity intrigue the wisdom teacher. Cf., e.g., the following maxims: “It is not fitting for a fool to live in luxury – how much less for a slave to rule over princes!” (Prov 19:10; DIJKSTRA, *Is Balaam also among the Prophets?*, 54); “Like snow in summer or rain in harvest time, honor is not fitting for a fool” (Prov 26:1); see also Prov 24:24; 25:26; 26:7f and MALUL, *Knowledge, Control and Sex*, 478. Occasionally the topic under discussion could also be of religious concern when traditional (religious) belief systems are challenged (e.g., by asking a rhetorical question): “Does

4. Conclusion

What this investigation of limited scope has hopefully shown is (1) that anthropologically speaking, the *topos* of the world upside down is often exploited as a key notion in the basic stock of Ancient Near Eastern depictions of disaster: the world of disaster is portrayed as the direct reverse of the ideal world; (2) that these pictures of inversion were not primarily meant to reflect a historical truth; they are literary and rhetorical *topoi* painting a nonsensical and exaggerated view of reality, aimed at amplifying the seriousness and extent of a given scenario, a kind of “shock therapy”;¹²² (3) that in many of these visions, disaster is not to be seen as an isolated phenomenon: life in its totality is supposed to be affected (socially, politically, religiously, naturally, etc.); (4) in terms of function, especially with respect to the city laments, the ideology underlying these portraits of disaster, typically evolves through the classic Van Gennepian structural phases: normality – liminality (= disaster) – reinstatement of normality, as is fittingly summarised by Angelika Berlejung:

“Jedoch ist nicht zu verkennen, dass es sich bei den literarischen Texten, die diese Unheilszeiten mit Hunger, Obdachlosigkeit, Trauer, Chaos und Gottlosigkeit schildern, um geschichtstheologische Entwürfe handelt, die ein deutliches Interesse haben, die Dramatik des vergangenen Desasters zu erhöhen, um die Leistung der Restitution des Kults und der alten Ordnung, die sie bereits im Blick haben, hervorzuheben. Die Gottheit(en) und Könige, die die verlorenen Kulte wiederherstellten, werden so in ihrer Bedeutung glorifiziert, Geschichte erhält eine Gliederung in (verlorene) Normal- bzw. Gottgegenwarts-, (begrenzte) Ausnahme- bzw. Gottverlassenheits- und (wiedererlangte) Normal- bzw. Gottgegenwartszeit.”¹²³

Or to phrase it slightly different: “Reversals and negation carry with them the potential for change, hence they are dynamic devices, full of promise, movement, and implied action.”¹²⁴

God pervert justice, or does the Almighty distort what is right?” (Job 8:3); “Do you (God: PAK) have eyes of flesh, or do you see as a human sees? Are your days like the days of a human, or are your years like the days of a man?” (Job 10:4f); see also KRUGER, *Mundus inversus* in the Hebrew Bible, 185ff.

¹²² O’CONNOR’s assessment, Jeremiah’s Two Visions of the Future, 102, on the significance of “dystopian” imagery in the book of Jeremiah.

¹²³ BERLEJUNG, *Notlösungen*, 221.

¹²⁴ MICHALOWSKI, *Negation as Description*, 136.

Bibliography

- ACHENBACH, R., Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebete, Teil I: Zum rituellen Umgang mit Unheilsdrohungen in Mesopotamien, ZAW 116/3 (2004) 364–378
- , Zum Sitz im Leben mesopotamischer und altisraelitischer Klagegebete, Teil II: Klagegebete des Einzelnen im Psalter, ZAW 116/4 (2004) 581–594
- ANNUS, A./LENZI, A., Ludlul bēl nēmeqi: the standard Babylonian poem of the righteous sufferer (SAA Cuneiform Texts 7), Helsinki 2010
- ASSMANN, J., Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW), Heidelberg 1975
- , Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kulturelle Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten, in: D. HELLHOLM (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: proceedings of the international colloquium on apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen 1983, 345–377
- , Maʿat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- , Ägyptische Hymnen und Gebete (OBO Sonderband), Fribourg/Göttingen ²1990
- , Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München ³2003
- AVERBECK, R.E., The Cylinders of Gudea (2.155), in: W.W. HALLO et al. (eds.), Monumental Inscriptions from the Biblical World (COS 2), Leiden et al. 2000, 417–433
- BABCOCK, B.A., The Reversible World: symbolic inversion in art and sociey, Ithaca 1978
- BERGES, U., Klagelieder. Übersetzt und ausgelegt (HthK.AT), Freiburg 2002
- BERLEJUNG, A., Notlösungen – Altorientalische Nachrichten über den Tempelkult in Nachkriegszeiten, in: U. HÜBNER/E.A. KNAUF (eds.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnāri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag (OBO 186), Fribourg/Göttingen 2002, 196–230
- BERLIN, A., Lamentations: a commentary (OTL), Louisville 2002
- BLASIUS, A./SCHIPPER, B.U., Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten (OLA 107), Leuven 2002
- BLOCK, D.I., Divine Abandonment: Ezekiel's adaptation of an Ancient Near Eastern motif, in: M.S. ODELL/J.T. STRONG (eds.), The Book of Ezekiel: theological and anthropological perspectives (SBLSymS 9), Atlanta 2000, 15–42
- BLUMENTHAL, E., Die Prophezeiung des Neferti, ZÄS 109 (1982) 1–27
- , Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen altem und mittlerem Reich, in: A. LOPRIENO (ed.), Ancient Egyptian Literature: history and forms, Leiden 1996, 105–135
- BODI, D., The Book of Ezekiel and the Poem of Erra (OBO 104), Fribourg/Göttingen 1991
- BRICKER, D.P., Innocent Suffering in Mesopotamia, TynBul 51/2 (2000) 193–214
- BURKARD, G./THISSEN, H.J., Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte. Altes und Mittleres Reich, Berlin 2007
- CAMBEL, H., Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions 2: Karatepe-Aslantas, Berlin 1999
- COHEN, A.C., Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: toward a new understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur, Leiden 2005
- COHEN, M.E., The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia 1–2, Potomac 1988
- COOPER, J.S., The Curse of Agade, Baltimore 1983

- DE JONG, M.J., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: a comparative study of the earliest stages of the Isaiah tradition and the Neo-Assyrian prophecies* (VTSup 117), Leiden 2007
- DE VOS, C., *Klage als Gotteslob aus der Tiefe. Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT II/11), Tübingen 2005
- DENNING-BOLLE, S., *Wisdom in Akkadian Literature: expression, instruction, dialogue*, Leiden 1992
- DIJKSTRA, M., *Is Balaam Also among the Prophets?*, JBL 114/1 (1995) 43–64
- DOBBS-ALLSOPP, F.W., *Weep, o Daughter of Zion: a study of the city-lament genre in the Hebrew Bible* (BibOr 44), Rome 1993
- , *Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations*, JSOT 74 (1997) 29–60
- EHRING, C., *Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten* (WMANT 116), Neukirchen-Vluyn 2007
- EMMENDÖRFFER, M., *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur* (FAT 21), Tübingen 1998
- FENSHAM, F.C., *The Change of the Situation of a Person in Ancient Near Eastern and Biblical Wisdom Literature*, AION 31 (1971) 155–164
- FERRIS, P.W., *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East* (SBLDS 127), Atlanta 1992
- FISCHER-ELFERT, H.-W., *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem „Gottesweg“ des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches* (ÄA 60), Wiesbaden 1999
- FLÜCKIGER-HAWKER, E., *Urnammu of Ur in Sumerian Literary Tradition* (OBO 166), Fribourg/Göttingen 1999
- FOSTER, B.R., *Animals in Mesopotamian Literature*, in: B. J. COLLINS (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden 2002, 271–288
- , *Before the Muses: an anthology of Akkadian literature*, Bethesda³2005
- FOX, M.V., *Qohelet and His Contradictions* (JSOTSup 71), Sheffield 1989
- , *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: a rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1999
- FRANKFURTER, D., *Elijah in Upper Egypt: the apocalypse of Elijah and early Christianity* (SAC 7), Minneapolis 1992
- FRAYNE, D., *Šulgi, the Runner*, JAOS 103/4 (1983) 739–748
- FREVEL, C., *Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern* (Threni), in: O. KEEL/E. ZENGER (eds.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg et al. 2002, 99–153
- , *יָדָה*, ThWAT 8 (1995) 701–709
- FREY-ANTHES, H., *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel* (OBO 227), Fribourg/Göttingen 2007
- GEORGE, A., *The Epic of Gilgamesh*, New York 1999
- GRAF, F., *Frauenfeste und verkehrte Welt*, in: W. KLINGER et al. (eds.), *Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion*, Würzburg 2003, 37–51
- GREEN, M.W., *The Eridu Lament*, JCS 30 (1978) 127–167
- GROSS, H., *Die Idee des Ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament* (TThSt 7), Trier 1956
- GÜTERBOCK, H.-G., *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei den Babyloniern und Hethitern bis 1200*, ZA 42 (1934) 1–91

- GWALTNEY, W.C., The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature, in: W.W. HALLO (ed.), *More Essays on the Comparative Method* (COS 2), Winona Lake 1983, 191–211
- HACKETT, J.A., The Balaam Text from Deir ‘Allâ (HSM 31), Chico 1984
- HENZE, M., The Madness of King Nebuchadnezzar: the Ancient Near Eastern origins and early history of interpretation of Daniel 4 (JSJ Supplements 61), Leiden 1990
- HILLERS, D.R., *Treaty-curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964
- , *Lamentations: introduction, translation and notes* (AB 7/1), Garden City 1972
- HUBER, I., *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike* (Oriens et Occidens 10), Wiesbaden 2005
- JANOWSKI, B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003
- JUNGE, F., Die Welt der Klagen, in: J. ASSMANN et al. (eds.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, Wiesbaden 1977, 275–284
- KATZ, D., *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003
- KEEL, O., *Jahwes Entgegnung an Ijob* (FRLANT 121), Göttingen 1978
- KENNER, H., *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*, Klagenfurt 1970
- KLEIN, J., The Marriage of Martu: the urbanisation of ‘Barbaric’ nomads, in: M. MALUL (ed.), *Mutual Influences of Peoples and Cultures in the Ancient Near East* (Michmanim), Haifa 1996, 83–96
- KRAMER, S.N., Lamentation over the Destruction of Nippur, *Acta Sumerologica* 13 (1991) 1–26
- KRAUS, H.-J., *Klagelieder* (Threni) (BK.AT 20), Neukirchen-Vluyn 1956
- KRECHER, J., *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden 1966
- KREBERNIK, M., „Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten“. Zum göttlichen Zorn im Alten Orient, in: R. G. KRATZ/H. SPIECKERMANN (eds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen 2008, 44–66
- KRUGER, P.A., Symbolic Inversion in Death: some examples from the Old Testament and the Ancient Near Eastern world, in: D.J. HUMAN (ed.), *Psalms and Mythology* (Library of Hebrew Bible/OTS 462), London 2007, 204–216
- , A Woman Will ‘Encompass’ a Man: a short note on gender reversal in Jer 31,22b, *Bib 89/3* (2008) 380–388
- , *Mundus inversus* in the Hebrew Bible: a kaleidoscopic Ancient Near Eastern *topos*, in: M. PIETSCH/F. HARTENSTEIN (eds.), *Israel zwischen den Mächten. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag* (AOAT 364), Münster 2009, 173–194
- , *Mundus inversus* and the Phenomenon of Cursing: some examples from the Ancient Near East and the Hebrew Bible, in: P. GEMEINHARDT/A. ZGOLL (eds.), *Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis Islam* (ORA 5), Tübingen 2010, 47–63
- KÜHN, D., Totengedenken im Alten Testament, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (eds.), *Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 481–499
- KUNZLE, D., World Upside Down: the iconography of a European broadsheet type, in: B.A. BABCOCK (ed.), *The Reversible World: symbolic inversion in art and society*, Ithaca 1978, 39–94

- KUTSKO, J.F., *Between Heaven and Earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel* (Biblical and Judaic Studies from the University of California San Diego 7), Winona Lake 2000
- LAMBERT, W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960
- LAUHA, A., *Kohelet* (BK.AT 19), Neukirchen-Vluyn 1978
- LEVTOW, N.B., *Images of Others: iconic politics in Ancient Israel*, Winona Lake 2008
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature: a book of readings 1: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley 1973
- LIVERANI, M., *The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings*, in: J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East 4*, New York 1995, 2353–2366
- LORETZ, O., *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg 1964
- LURIA, S., *Die Ersten werden die Letzten sein*, *Klio* 22 (1929) 405–431
- MALUL, M., *Knowledge, Control and Sex: studies in biblical thought, culture and worldview*, Tel Aviv/Jaffa 2002
- MATTINGLY, G.L., *The Pious Sufferer: Mesopotamia's traditional theodicy and Job's counselors*, in: W.W. HALLO (ed.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature* (COS 3), Lewiston 1990, 305–348
- MAUL, S.M., *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (BaF 18), Mainz 1994
- MCCOWN, C.C., *Hebrew and Egyptian Apocalyptic*, *HTR* 18/4 (1925) 357–411
- MCDANIEL, T.F., *The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations*, *VT* 18/2 (1968) 198–209
- MICHALOWSKI, P., *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake 1989
- , *Negation as Description: the metaphor of everyday life in early Mesopotamian literature*, *AuOr* 9/1–2 (1991) 131–136
- MICHEL, A., *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen 2003
- MITCHELL, M.L., *Reflecting on Catastrophe: Lamentations 4 as historiography*, in: P.G. KIRKPATRICK/T.D. GOLTZ (eds.), *The Function of Ancient Historiography in Biblical and Cognate Studies*, New York 2008, 78–90
- MÜHLMANN, W.E., *Das Mythologem von der verkehrten Welt*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 13/4 (1961) 614–624
- MÜLLER, H.-P., *Tun-Ergehen-Zusammenhang, Klagehörnung und Theodizee im biblischen Hiobbuch und in seinen Babylonischen Parallelen*, in: C. HEMPEL et al. (eds.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Leuven 2002, 153–171
- O'CONNOR, K.M., *Jeremiah's Two Visions of the Future*, in: E. BEN ZVI (ed.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Publications of the Finnish Exegetical Society 92), Helsinki 2006, 86–104
- OPPENHEIM, A.L., *“Siege-Documents” from Nippur*, *Iraq* 17 (1955) 69–89
- PARPOLA, S., *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal: reprint of the 1983 edition* (AOAT 5/1), Winona Lake 2007
- PARPOLA, S./WATANABE, K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2), Helsinki 1988
- PERDUE, L.G., *Wisdom Literature*, Louisville 2007
- , *The Sword and the Stylus: an introduction to wisdom in the Age of Empires*, Grand Rapids 2008

- PODELLA, T., Šöm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Neukirchen-Vluyn 1989
- , Notzeit-Mythologem und Nichtigkeitsfluch, in: B. JANOWSKI et al. (eds.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129), Fribourg/Göttingen 1993, 427–454
- QUACK, J.F., Die Klage über die Zerstörung Ägyptens. Versuch einer Neudeutung der „Admonitions“ im Vergleich zu den altorientalischen Städteklagen, in: B. PONGRATZ-LEISTEN et al. (eds.), *Ana šadī Labnāni lū allik*. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig (AOAT 247), Neukirchen-Vluyn 1997, 345–354
- REINER, E., Another Harbringer of the Golden Age, in: M. ROTH et al. (eds.), Studies Presented to Robert D Biggs, Chicago 2007, 201–205
- RIEDE, P., „Ich bin ein Bruder der Schakale“ (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge, in: A. LANGE et al. (eds.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 292–306
- RÖMER, W.H.P., Die Klage über die Zerstörung von Ur (AOAT 309), Münster 2004
- ROSE, M., „Was einem gut erscheint, ist wertlos vor Gott“ („Ludlul bēl nēmeqi“, Babylon, 13. Jahrh.), in: J. KENWORTHY (ed.), Ordo Inversus (Colloquium Helveticum 29, 1999), Bern 2001, 43–65
- RUDOLPH, K., Weisheit/Weisheitsliteratur, TRE 35 (2003) 478–486
- SASSON, J.M., Utopian and Dystopian Images in Mari Prophetic Texts, in: E. BEN ZVI (ed.), Utopia and Dystopia in Prophetic Literature, Helsinki/Göttingen 2006, 27–40
- SCELLENBERG, A., Hiob und Ipuwer. Zum Vergleich des alltestamentlichen Hiobbuches mit ägyptischen Texten im Allgemeinen und den *Admonitions* im Besonderen, in: T. KRÜGER et al. (eds.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005, Zürich 2007, 55–79
- SCHENKEL, W., Sonst-Jetzt. Variationen eines literarischen Formelements, WO 15 (1984) 51–61
- SCHORCH, S., Die Propheten und der Karneval: Marzeach – Maioumas – Maimuna, VT 53/3 (2003) 397–415
- SEIBERT, P., Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur (ÄA 17), Wiesbaden 1967
- SEYBOLD, K., Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (BWANT 99), Stuttgart 1973
- SHUPAK, N., Egyptian “Prophecy” and Biblical Prophecy: did the phenomenon of prophecy in biblical sense exist in Israel?, JEOL 31 (1989–1990) 5–35
- , The Admonitions of an Egyptian Sage: the admonitions of Ipuwer, in: W.W. HALLO et al. (eds.), Canonical Compositions from the Biblical World (COS 1), Leiden et al. 1997, 93–98
- , The Prophecies of Neferti, in: W.W. HALLO et al. (eds.), Canonical Compositions from the Biblical World (COS 1), Leiden et al. 1997, 106–110
- SITZLER, D., „Vorwurf gegen Gott“. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien) (StOR 32), Wiesbaden 1995
- SMITH, J.Z., Relating Religion: essays in the study of religion, Chicago 2004
- SPIECKERMANN, H., Ludlul bēl nēmeqi und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, in: S.M. MAUL (ed.), Festschrift für Rykle Borger zum seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: *tikip santakki mala bašmu ...*, Groningen 1998, 329–341
- STOLZ, F., Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen ²1997

- STRAUSS, H., Motiv und Strukturen von Umkehrungssprüchen in Ägypten und im Alten Testament, ZAW 115/1 (2003) 25–37
- STUBBE, H., Trauerverhalten und das Phänomen der verkehrten Welt, Zeitschrift für Ethnologie 113 (1988) 199–205
- TIGAY, J.H., *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982
- TINNEY, S., *The Nippur Lament: royal rhetoric and divine legitimation in the reign of Išme-dagan of Isin (1953–1935 B.C.)*, Philadelphia 1996
- UEHLINGER, C., Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254)*, Berlin 1997, 155–247
- , Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in: T. KRÜGER et al. (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005*, Zürich 2007, 97–163
- VAN DER TOORN, K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: a comparative study*, Assen 1985
- , The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection, in: G.J. REININK/H.L.J. VANSTIPHOUT (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East*, Leuven 1991, 59–75
- , Theodicy in Akkadian Literature, in: A. LAATO/J. C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003, 57–89
- VAN LEEUVEN, R.C., Prov 30:21ff and the Biblical World Upside Down, JBL 105/4 (1986) 599–610
- VON SCHULER, E., Notzeit, Wörterbuch der Mythologie 1 (21983) 188f
- , Verschwundene Gottheiten, Wörterbuch der Mythologie 1 (21983) 207f
- VON SODEN, W., Review of A.K. Grayson: *Babylonian Historical-Literary Texts*, ZA 65 (1975) 282–285
- , Die babylonische Theodizee 1: Weisheitstexte, Mythen und Epen (TUAT III), Gütersloh 1990, 143–157
- WEIPPERT, M., The Balaam Text From Deir ‘Allā and the Study of the Old Testament, in: J. HOFTIJZER/G. VAN DER KOOIJ (eds.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated*, Leiden 1991, 151–184
- WESTENDORF, W., Einst-Jetzt-Einst oder: die Rückkehr zum Ursprung, WO 17 (1986) 5–8
- WESTENHOLZ, J.G., *Legends of the Kings of Akkade (Mesopotamian Civilizations 7)*, Winona Lake 1997
- WESTERMANN, C., *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1990
- WILCKE, C., Das Modale Adverb I-GI₄-IN-ZU im Sumerischen, JNES 27 (1968) 229–242
- , Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient, in: R. LUX (ed.), *Schau auf die Kleinen ...: Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft*, Leipzig 2002, 10–31
- WISCHNOWSKY, M., *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89)*, Neukirchen-Vluyn 2001
- YOUNGER, K.L., The Kulamuwa Inscription, in: W.W. HALLO et al. (eds.), *Monumental Inscriptions from the Biblical World (COS 2)*, Leiden/Boston 2003, 147–148

Erklärungsmuster von Katastrophen im Alten Orient

HANSPETER SCHAUDIG

1. Einleitung

Sucht man im Babylonischen nach einem Ausdruck, der den Komplex „Katastrophe“ und „Vernichtung“ umreißt, so findet man schnell den Begriff *šahluqtu*. Dieses Wort stammt von der Wurzel *ḫalāqu* „zugrunde gehen“ and beschreibt eine allgemeine und gründliche Vernichtung des Lebens und der Lebensgrundlagen von Menschen und Göttern, eine umfassende Verwüstung des Landes Babylonien. Babylonien erlebte in seiner langen Geschichte dergleichen oft. Und wenn es soweit kam, so wurde das Ereignis regelmäßig als Ausdruck göttlichen Zornes über das böse, sündige Verhalten des eigenen Königs und der Bevölkerung interpretiert. So komplex die tatsächlichen Ursachen des Scheiterns eines babylonischen Staates gewesen sein mögen, so relativ einfach waren oft die Antworten darauf. Dies lag daran, dass in der babylonischen Wahrnehmung die entscheidenden Ereignisse ihren Ausgang im göttlichen Willen und Wohlwollen fanden, und so fokussierte sich, jedenfalls in der religiös dominierten Literatur Babyloniens, der Blick auf die eher persönliche Beziehung zwischen dem Vertreter der Menschheit, dem König, und eben den Göttern. Das Wohl- oder Fehlverhalten des Königs entschied im Wesentlichen über Erfolg oder Untergang des Landes. Dieser Beitrag wird deshalb danach fragen, wie ein solches Fehlverhalten in der Wahrnehmung der Babylonier aussah.

Solange die Geschichte beziehungsweise die Götter noch nicht darüber entschieden hatten, welcher König sein Land zum Erfolg oder in den Untergang führen würde, konnten sich ihre Bilder, ausgebreitet in den Selbstdarstellungen der Königsinschriften, sehr gleichen. Klüger war man auch damals immer erst hinterher. Es gibt aber einige Archetypen, mit denen wir beginnen wollen. Der König als „guter Hirte“ und Heilsbringer ist natürlich ganz offensichtlich das Idealbild des Herrschers im Alten Orient. Hammurapi feiert sich als „heilbringender Hirte“ (*rē'û mušallimum*) im Epilog seines Gesetzbuches.¹ Ein Hirte, dessen Zepter gerade und gerecht ist, dessen angenehm kühlender Schatten auf seine Stadt Babylon gebreitet

¹ Vgl. Codex Hammurapi 24,42f.

ist und der als Schutzgott seines Landes die Menschen gedeihen lässt. Er ist der Schirm der Armen und Schwachen, der Witwen und Waisen und natürlich der Pfleger der zahllosen heiligen Stätten Babyloniens. Die Umkehr dieses Bildes sehen wir in einem anderen altbabylonischen literarischen Text, der sogenannten *Kutha-Legende*. Hier kann der König Narām-Sîn von Akkade den Ansprüchen nicht genügen, sieht sich dem Zorn der Götter und einem Meer von Feinden gegenüber und quält sich daher mit Selbstanklagen:

Was hat der Gott über meine Herrschaft (an Unglück) gebracht? Ich bin ja ein König, der seinem Land Unheil bringt, ein Hirte, der seinem Volk Unheil bringt (*anāku šarrum lā mušallim mātīšu u rē'û lā mušallim nišīšu*).²

In der *Kutha-Legende* kann Narām-Sîn zu guter Letzt das drohende Unheil von seinem Volk und Land abwenden, denn er ist zwar ein König in der Krise, aber immerhin kein vorsätzlich böser, verdorbener König. Mit diesem letzten Typus, dem durch und durch verderbten Herrscher, der sein Land bedrückt und die Götter verachtet, würden wir wohl ohne Weiteres die Erwartung an göttliche Strafe und Katastrophenerfahrung verbinden. Wir werden jedoch sehen, dass dies durchaus nicht immer der Fall ist. Die größte Katastrophe der babylonischen Geschichtsmalerei verbindet sich mit einem ganz anderen Typus. Das Bild des vorsätzlich bösen und von den Göttern gestraften Unheilsherrschers wird natürlich etwa im Genre der Königsinschriften fleißig bemüht, um den jeweils überwundenen Gegner zu malen. Zur Selbstreflexion taugt dieses Bild aber wenig. Ebenso wie das weiße Bild vom durch und durch guten König wirft das schwarze Bild vom durch und durch schlechten Herrscher und von seinem Schicksal wenig dringende Fragen auf. Literaturen wie die *Kutha-Legende* richten sich ja aber an Babylonien beziehungsweise den babylonischen König selbst und zeigen, wie fatale innere Krisen überwunden werden können. Da ist es nicht hilfreich, den eigenen König ganz und gar als Schurken zu zeigen, dem sein Schicksal ganz zu Recht widerfährt. Es braucht auch immer ein Gegenbeispiel, dem man folgen kann. Aufgrund der Schilderungen in den Dichtungen *Fluch über Akkade*³ und der *Kutha-Legende* gilt Narām-Sîn von Akkade allgemein als der Prototyp des Unheilsherrschers.⁴ Dies ist jedoch durchaus nicht zutreffend. Man muss die negative Bewertung des *Fluches über Akkade*, einer politischen Dichtung der Ur-III-Zeit, von der Bewertung der altbabylonischen Zeit trennen. Im *Fluch über Akkade* ist

² Vgl. die *Kutha-Legende*, z.B. in der Bearbeitung durch WESTENHOLZ, *Legends*, 272f: die altbabylonische Fassung Tafel 2, II 10ff; ähnlich die jungbabylonische Fassung, vgl. EBD. 318f, Z. 90–93.

³ Vgl. COOPER, *Curse*.

⁴ Vgl. EVANS, *Unheilsherrscher*.

Narām-Sîn durchaus der böse Herrscher, der sich gegen den König der Götter, Enlil, selbst wendet. In der *Kutha-Legende* hingegen ist er ein Herrscher in der Krise, der diese jedoch überwindet und seine Geschichte als Beispiel für spätere Herrscher niederschreibt. Die grüblerische Selbstanklage Narām-Sîns in dieser Dichtung, nämlich die oben zitierte Frage „Bin ich etwa ein König, der seinem Land Unheil bringt?“ kann man am Ende der Dichtung durchaus mit „Nein“ beantworten. Hier ist Narām-Sîn, wie später etwa auch Gilgamesch, das Vorbild und die Projektionsfläche für andere Herrscher, die in einer Krise befangen sind, diese jedoch überwinden. Der tatsächliche böse Unheilsherrscher ist in der *Kutha-Legende* vielmehr der König Enmerkar von Uruk, der in einer ähnlichen Situation seine Erfahrungen nicht aufgeschrieben und der Nachwelt nicht „auf einer Stele“, wie es dort heißt, hinterlassen hat. Dieses Nicht-Schreiben Enmerkars wird ausdrücklich als negativ hervorgehoben.

2. Die „Ibbi-Sîn Katastrophe“

Der König, in dessen Regierung aber tatsächlich katastrophales Unheil über Volk und Land hereingebrochen ist, ist jedoch ein ganz anderer. Es ist König Ibbi-Sîn, der letzte Herrscher der einst mächtigen Dritten Dynastie von Ur. Mit den Ereignissen, die zum Untergang der Stadt Ur und ihres Hauses führten, verbindet die babylonische Erinnerung den Ausdruck „Katastrophe“ (akkadisch *šahluqtu*), und verbindet ihn in einmaliger Weise mit dem Namen Ibbi-Sîns zum Schlagwort „Ibbi-Sîn Katastrophe“ (*šahluqtu Ibbi-Sîn*). Mit keinem anderen Ereignis ist der Ausdruck *šahluqtu* so eng verbunden und mit keiner anderen Gestalt ist ein ähnlicher Begriff geprägt worden. Und dabei kann – um späteren Diskussionen vorauszugreifen – dem armen König Ibbi-Sîn keine wirkliche Untat vorgeworfen werden.

Der Untergang des Reiches der Dritten Dynastie von Ur ist bei aller Dramatik eine relativ einfach erzählte und wohlbekannte Geschichte. Nach einem triumphalen Aufstieg unter dem Gründer der Dynastie, Ur-Nammu, und seinem Sohne, Šulgi, dessen Regierungszeit von 48 Jahren für Sumer und Ur eine Art Viktorianische Ära dargestellt haben muss, geriet das Reich unter den Nachfolgern Amar-Sîn und Šu-Sîn zusehends unter offensichtlichen Druck von außen und innen. Nach einer Zeit des allmählichen Zerfalls, geprägt von wirtschaftlicher Not und wachsenden Ambitionen von Provinzgouverneuren, kam das Ende unter Ibbi-Sîn.⁵ Sumer und die Hauptstadt Ur wurden von Angreifern aus den östlichen Bergländern, na-

⁵ Vgl. die zusammenfassenden Darstellungen von SALLABERGER, Ur III-Zeit, 174–178; CHARPIN, Histoire, 60–64.

mentlich Šimaški und Elam, überrannt. Die Hauptstadt Ur und weitere Städte Sumers wurden erobert und zerstört. Die Tempel wurden geplündert und verwüstet, dutzende Götterstatuen wurden als Geiseln und Beute mit samt ihren Priesterschaften und der brauchbaren Bevölkerung aus Sumer nach Elam verschleppt. Mit ihnen ging der glücklose König Ibbi-Sîn ins Exil, von wo er nicht zurückkehren sollte, sondern wo er unter ungeklärten Umständen den Tod fand. Zwanzig Jahre später gelang es der nun herrschenden Ersten Dynastie von Isin, die verschleppten Götterstatuen und Menschen aus Elam wieder zurückzuführen. Unter der Leitung Isins wurden die verwüsteten Städte und Tempel wieder aufgebaut und eingeweiht. Zu diesem Anlass wurden verschiedene kultische Lieder verfasst, die wortreich herzerreißende Klage über das erlittene Unheil führen. Aus diesen Klageliedern, hochliterarischen, blumigen Texten also, entnehmen wir die wesentlichen Informationen aus denen wir die Geschichte der Ereignisse rekonstruieren. Der Standpunkt dieser Lieder ist natürlich, wie im ganzen Alten Orient üblich, von den Göttern als handelnden und bestimmenden Mächten geprägt, denen mehr oder weniger allein der König gegenübersteht. Das eigene Volk als Opfer und die Feinde als schwarze Masse füllen den opaken Hintergrund in diesem Gemälde. Es ist klar, dass wir aus solchen Texten weder Details über die verschiedenen verflochtenen ökonomischen Probleme der Dritten Dynastie erfahren, noch über die Machtkämpfe im Inneren, zwischen dem König und seiner Familie, den hohen Staatsbeamten, Provinzgouverneuren oder den verschiedenen Priesterschaften. Was aber doch verwundert ist, dass die Fragen nach den Gründen der Katastrophe so ganz und gar ausgespart bleibt. Auch wenn wir nicht erwarten dürfen, eine moderne Analyse der komplexen Probleme zu finden, so hätten die Texte doch die typische, religiös geprägte, etwas scherenschnittartige Deutung bieten können, nach der etwa ein sündiger König und sein ähnlich verdorbenes Volk von den erzürnten Göttern für ihre Vergehen bestraft werden. Genau diesen Ansatz, die Argumentation mit einer persönlichen Sünde eines Königs, finden wir nämlich schon gut 500 Jahre zuvor, am Ende der fröhndynastischen Zeit, im Rahmen des Konflikts zweier sumerischer Stadtstaaten. Nachdem Lugal-zagesi von Umma seinen Nachbarn, den Stadtstaat Lagaš, angegriffen und verwüstet hatte, darunter zahlreiche Tempel und Heiligtümer, ergriff der unterlegene König Eri-inimgina von Girsu-Lagaš die historisch wohl einmalige Gelegenheit, dem Sieger eine schriftliche, d.h. eine die Zeiten überdauernde Anklage hinterherzuwerfen. Eri-inimgina ließ eine Inschrift verfassen, die die Zerstörungen und Sakrilgien des Lugal-zagesi auflistet und die gleichzeitig beteuert, eine Sünde

(sumerisch *nam-dag*) von Seiten des unterlegenen Eri-inimgina, die diese Katastrophe hätte begründen können, sei nicht vorhanden.⁶

Eine Sünde von Seiten Eri-inimginas, des Königs von Girsu, liegt nicht vor! Was aber Lugal-zagesi, den Herrscher von Umma angeht, so möge seine (persönliche) Göttin Nisaba die (Schuld für seine) Sünde auf ihrem Nacken tragen!

Dass also das Thema „Schuld und Sühne“ in den Klagen über den Untergang von Ur so gar nicht angeschnitten wird, liegt sicher ganz wesentlich daran, dass der Gründer der Ersten Dyanstie von Isin, die den Wiederaufbau Sumers betrieb und deren Könige die genannten Klagelieder komponieren ließen, tief in den Fall Urs und Sumers verstrickt war. Es war der ehrgeizige Statthalter Išbi-Erra von Isin selbst, der höchstpersönlich und am prominentesten den Thron seines Oberherrn Ibbi-Sîn ins Wanken gebracht hatte. Stattdessen verweisen die Klagen auf den unerforschlichen Ratschluss der Götter, insbesondere Enlils und speisen den um seine Stadt flehenden Mondgott Nanna mit der Phrase ab, Urs Zeit sei nun eben abgelaufen:

Deiner Stadt Ur war das Königtum gegeben, aber keine ewige Regierung. Wer hätte je eine ewige Regierung gesehen? Mein lieber Nanna, zerfleische dich nicht umsonst, verlasse Deine Stadt!⁷

Und Nanna ging und überließ Ur der Verwüstung, ganz ohne Grund, wenn wir das glauben sollen. Im Laufe des zweiten Jahrtausends verwandelte sich die traurige Geschichte über Ibbi-Sîn von Historie in Literatur. Sie erstarrte als Sinnbild der größten Katastrophe nach der Sintflut schlechthin und wurde sprichwörtlich als *šaḥluṭti Ibbi-Sîn*, „Ibbi-Sîn Katastrophe“, in das erste Jahrtausend weitergegeben. Die Tradition verlief vor allem in Form sogenannter historischer Omina, die im Laufe der Zeit systematisch erweitert wurden. Und die Geschichte wurde nun auch mit einer Begründung versehen, warum die Götter das Land der Verwüstung überlassen hatten und, wichtiger, warum sie es wieder tun würden. Diese Begründung finden wir in einer Komposition, die uns heute als *Chronik von Esaḡil* be-

⁶ Vgl. die neueste Ausgabe: FRAYNE, Presargonic Period, 276–279, Nr. E1.9.9.5; Schuldzuweisung in VIII 6–IX 3. Ausführliche, wenn auch ein wenig veraltete Diskussion bei HIRSCH, Sünde. Zu der hier gebotenen Übersetzung, die die Vorstellung mit einschließt, dass die persönliche Schutzgottheit mitverantwortlich sei für die Taten und Untaten ihres Schützlings, vgl. WILCKE, Recht, 220f mit Anm. 45 und SELZ, Prototypes, 23.

⁷ Zusammenfassung nach Zeilen 363–370 der *Klage über die Zerstörung von Sumer und Ur*, MICHALOWSKI, Lamentation, 58f. Eine Diskussion des Gedankens bietet SELZ, Thronwechsel. Zur Rolle und Selbstwahrnehmung der Ersten Dynastie von Isin als der Nutznießerin der Krise vgl. MICHALOWSKI, History as Charter, 242: “Isin is in line to hegemony and that is simply the way things are.”

kannt ist, benannt nach dem Tempel Marduks in Babylon. Im Laufe der Tradition wurde die Struktur der Geschichte nämlich von der Stadt Ur und dem Mondgott Sin gelöst, dem sich wandelnden historischen und ideologischen Rahmen der babylonischen Geschichte angepasst und auf die neue Hauptstadt Babylon mit ihrem Gott Marduk übertragen. Auch Marduk und Babylon erlebten eine Reihe von Katastrophen und Deportationen der Statue des Stadtgottes (vgl. *Tab. 1*), unter denen im frühen ersten Jahrtausend das berühmteste und literarisch wirkmächtigste Desaster die Eroberung der Stadt und die Entführung des Gottes unter Kutir-Nahhunte nach Elam am Ende des zweiten Jahrtausends war. In der literarischen Erinnerung Babyloniens verschmolzen die beiden Katastrophen geradezu zu einem einzigen paradigmatischen Ereignis, einer Geschichte von Schuld und Sühne, in deren Verlauf die Götter aus Zorn über die Sünden des eigenen Landes dieses mit Vernichtung schlagen und grollend für eine Weile im Ausland ihre Wohnung nehmen.

1)	Entführung	ca. 1595 v.Chr.	durch die Hethiter unter Muršili I.
	Rückkehr	ca. 1570	(angeblich) durch Agum-kakrime
2)	Entführung	ca. 1210	durch die Assyrer unter Tukulti-Ninurta I.
	Rückkehr	ca. 1133	unter (Ninurta-)Tukulti-Aššur
3)	Entführung	ca. 1155	durch die Elamer unter Kutir-Nahhunte
	Rückkehr	ca. 1100	durch Nebukadnezar I.
4)	Entführung	689	durch die Assyrer unter Sanherib
	Rückkehr	668	durch Assurbanipal
5)	Entführung	ca. 484	durch die Perser unter Xerxes

Tab. 1: Von den Babyloniern erinnerte Entführungen (einer Statue) Marduks aus Babylon

Die klassischen, kanonischen Ibbi-Sîn-Omina, die die Namensnennung des Königs und oft weitere historische Informationen enthalten, beginnen in der altbabylonischen Zeit und stammen zum Großteil aus dem Bereich der Eingeweideschau. Später treten astrologische Omina an ihre Seite und schließlich wird das Bild abgerundet durch allerlei terrestrische Omina des Typs *Šumma ālu*. Zu Anfang ist der Inhalt der Apodosen noch ganz nah an Ibbi-Sîn und seiner Geschichte. Man erfährt, dass Ibbi-Sîn von seinen eigenen Leuten und Vasallen verlassen wurde und dass es Elam war, welches den tödlichen Schlag führte: „Omen der Verminderung, mit Bezug auf

Ibbi-Sîn, gegen den sich die Leute seines Landes erhoben haben.“⁸ Andere lauten: „Omen Ibbi-Sîns, dessen Stadt Ur das Land Elam in Schutt und Asche gelegt hat.“⁹ Manche sind anekdotisch ausführlich:

Hungersnot wird herrschen, die Dynastie endet in Vernichtung. Es ist ein Omen Ibbi-Sîns, des Königs von Ur, der gebunden nach Anšan ging während seine Leute ihm nachweinten.¹⁰

Wieder Andere umreißen die Ereignisse ganz knapp als „Omen Ibbi-Sîns, Vernichtung anzeigend“, oder schlicht als „Ibbi-Sîn-Katastrophe“.¹¹ Doch im Laufe der Zeit wird das Ereignis langsam vom Namen Ibbi-Sîns gelöst und kann paradigmatisch den babylonischen König nennen: „Vernichtung von Ur“, „Das Land (Babylonien) wird ruiniert werden wie nie zuvor“, „Die Regierungszeit des Königs ist um“, „Der König des Landes Babylonien wird sterben“.¹²

Wenn wir uns nun wieder den Gründen zuwenden, wie Ibbi-Sîn all dieses Unglück angezogen hat, so werden wir in der Tradition der altbabylonischen Zeit als Antwort zwar noch keine ihm zugeschriebene üble Sünde finden, aber immerhin einen groben Fehler, den er begangen haben soll. Dieser Fehler besteht in der Fehlinterpretation eines eben jener Ibbi-Sîn-Omina, die ihm die Götter als Warnung einst gesandt hatten. Ibbi-Sîns Fehlinterpretation findet sich, um genau zu sein, in der sehr wahrscheinlich hochfiktionalen sogenannten *Königskorrespondenz*, nämlich literarischen Briefen, welche den Königen der Dritten Dynastie zugeschrieben wurden und die in der altbabylonischen Zeit Teil der Schreiberausbildung waren. Dieser *Fehler Ibbi-Sîns* ist also ein erster Versuch der Deutung der Geschehnisse *ex eventu* aus der Perspektive der altbabylonischen Zeit. Der genannte Schultext legt König Ibbi-Sîn die folgenden Worte in den Mund:

(Enlil) hat mich huldvoll angeschaut
und hat mein Flehen in (seinem) heiligen Herzen angenommen.
Er hat meine Omina ins (ominös) günstige Fleisch (des Opfertieres) gelegt.
Nachdem er *seine* (= des Feindes) *rechte* Seite des Fleisches und *meine linke* Seite des
Fleisches mit überlegener Macht behandelt hatte,
formte er die rechte Schneide *meiner rechten* Waffe(nmarke) mit liebender Huld.
Von *seiner* (= des Feindes) *linken* Waffe(nmarke) – vom „Faden“ gebunden – war (nur)
die abgewandte Schneide vorhanden.

⁸ RUTTEN, Modèles de foies, 42 pl. 3, Nr. 6.

⁹ RUTTEN, Modèles de foies, 43 pl. 4, Nr. 8.

¹⁰ WEIDNER, Historisches Material, 236, sub A.

¹¹ *Amût Ibbi-Sîn ša šaḫluḫti* bzw. *šaḫluḫti Ibbi-Sîn*, passim seit altbabylonischer Zeit, ausführliche Belege in SCHAUDIG, Disaster.

¹² Siehe etwa ROCHBERG-HALTON, Celestial Divination, 248f, EAE tablet 21 § XII:1–5; 262, EAE tablet 22, I § XII:2–5. Ausführliche Belege in SCHAUDIG, Disaster.

(Dies heißt:) „(Enlil) wird meinen Feind in meine Hand geben, und ich werde (ihn) töten.“ (Z. 37–43)¹³

Ibbi-Sîn verwechselt hier in den Zeilen 40ff eindeutig und mehrfach die ominösen Seiten der Leber. Deren linke Seite war als *pars hostilis* dem Feind zugeordnet, die rechte Seite als *pars familiaris* aber der eigenen Partei. Anscheinend im Wahn, Enlil, der König der Götter, hätte ihm zuliebe die ominösen Seiten der Leber vertauscht, weist Ibbi-Sîn sich hier die linke, feindliche Seite zu. Bei der Waffenmarke, einem negativen Zeichen, war das ominöse Verhältnis genau umgekehrt. Und auch hier weist Ibbi-Sîn sich irrtümlich das gegnerische Zeichen zu. Das Omen selbst ist völlig klar, es wird vom verwirrten König auch richtig gedeutet und hat sich bewahrheitet: Enlil hat den einen König in die Hand des anderen gegeben und dieser hat ihn gebunden und getötet. Nur leider ist Ibbi-Sîn zu verblendet, um zu erkennen, dass das warnende Omen seinen eigenen Untergang anzeigt.

Wir kennen dieses Motiv heute von einem ganz anderen Herrscher, von König Kroisos von Lydien. Für die klassische Antike übernahm er die Rolle des verblendeten Herrschers, dem auch mit mehreren warnenden Omina nicht zu helfen war. Auch er war kein eigentlich böser König, sondern ein armer Nachfahre, an dem im fünften Glied die Sünde seines Vorfahren Gyges geahndet wurde.¹⁴ Der Gott Apollon war zwar bemüht, das Verhängnis weiter hinauszuschieben, doch konnte er die Moiren nicht umstimmen. Immerhin gelang es ihm, die Eroberung von Sardes um drei Jahre zu verzögern und Kroisos vom Scheiterhaufen zu erretten. Darüberhinaus waren die Kroisos erteilten Orakelsprüche zwar vielleicht dunkel, aber nicht irreführend gewesen. Der König hätte eben besser nachdenken oder noch einmal nachfragen sollen. Wie wir später sehen werden, wird Ibbi-Sîn auch in diesem zweiten Motiv, der Idee des Büßens für die Sünde eines Vorfahren, die Rolle des „Kroisos“ Babylonien einnehmen.

3. Literarische Verarbeitung: Die Chronik von Esaġil

Wenden wir uns schließlich dem Text zu, der die Ibbi-Sîn-Katastrophe endlich mit einer Begründung versieht. Der Text, um den es geht, ist die oben schon kurz angesprochene *Chronik von Esaġil*, so genannt nach Esaġil, dem Tempel Marduks, der hier die Hauptrolle spielt. Der Text ist auf uns gekommen in zwei ziemlich vollständig erhaltenen Tafeln, eine aus

¹³ MICHALOWSKI, *How to Read the Liver*, 250–257. Neubearbeitung in SCHAUDIG, *Disaster*.

¹⁴ Vgl. *Hdt. Hist.* I 8–14 (Sünde des Gyges); I 91 (Sühne des Kroisos).

Assur und eine aus Sippar, und in einer Reihe von Fragmenten. Die letzten wichtigen Bearbeitungen des Textes liegen bereits mehrere Jahrzehnte zurück und sind bisher leider unvollständig.¹⁵ Es war also höchste Zeit, sich mit dem Text wieder zu beschäftigen. Ich habe daher eine völlige Neubearbeitung angefertigt, darunter auch die erste Partitur des Textes, was umso wichtiger ist, als die Dichtung eine bemerkenswerte Breite von Varianten aufweist. Die Komposition ist aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen, die ich hier übergehe, sehr wahrscheinlich um die Wende zum ersten vorchristlichen Jahrtausend entstanden, genauer unter der Zweiten Dynastie von Isin. Aus dieser Zeit sind jedoch keine Textzeugen erhalten. Der älteste Textvertreter kommt aus Assur und datiert damit grob aus dem 7. Jahrhundert, nämlich aus der Zeit spätestens vor dem Untergang der Stadt um 614 v.Chr. Die Tafel aus Sippar lässt sich über die Personen, die in ihrem Kolophon genannt sind, auf das frühe 4. Jahrhundert datieren, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe.¹⁶ Die restlichen Fragmente stammen grob aus der neu- und spätbabylonischen Zeit.

3.1. Die Chronik von Esagil: Aufbau und Inhalt

Obwohl wir den Text gemeinhin eine „Chronik“ nennen, ist er dies nicht. Es ist in Wahrheit ein sehr wahrscheinlich fiktiver Briefwechsel, angesiedelt zwischen zwei Königen der altbabylonischen Zeit. Der Autor des Textes hat mit den beiden Protagonisten der Rahmenhandlung, Damiq-ilīšu von Isin (ca. 1816–1794 v.Chr.) und Apil-Sîn von Babylon (ca. 1830–1813 v.Chr.), trotz der grundsätzlichen Fiktionalität der Komposition aber immerhin Herrscher gewählt, die tatsächlich zur selben Zeit lebten und eine Weile nebeneinander regierten (ca. 1816–1813 v.Chr.). Und mit der Auswahl der erzählten Zeit, nämlich mit der Auswahl der Könige, die in diesem Briefwechsel behandelt werden, hat der Autor ebenfalls eine sichere Hand bewiesen: Es sind allesamt Könige des vorangehenden dritten Jahrtausends. Der Autor hat also keine plumpen, offensichtlichen Fehler begangen, indem er etwa spätere Herrscher miteinbezogen hätte.

Das Hauptthema der Komposition ist die Stellung des Gottes Marduk von Babylon. Dieser hatte gegen Ende des zweiten Jahrtausends den alten

¹⁵ Vgl. GÜTERBOCK, *Historische Tradition*, 47–57; GRAYSON, *Chronicles*, 145–151. Das Manuskript aus Sippar wurde veröffentlicht von AL-RAWI, *Weidner Chronicle*; summarische Umschrift und Übersetzung durch GLASSNER, *Chroniques*, 215–218, Nr. 37: “Chronique de l’Esagil” (wiederholt in GLASSNER, *Chronicles*, 263–269, Nr. 38: “Chronicle of the Esagila”); Übersetzungen durch MILLARD, *Weidner Chronicle*, und ARNOLD, *Weidner Chronicle*. Eine wirkliche Diskussion des Textes hat kaum stattgefunden, vgl. außer GÜTERBOCK (s.o.) etwa ARNOLD, *Idea of History*. Ich zitiere den Text nach meiner Bearbeitung, die in SCHAUDIG, *Disaster*, erscheinen wird.

¹⁶ Vgl. SCHAUDIG, *Colophon*.

Götterkönig Enlil verdrängt und seinen Platz an der Spitze des babylonischen Pantheons eingenommen. Die neue Machtstellung musste erkämpft und aggressiv verteidigt werden. Dies kommt klar in den Zeilen 35–38 des Textes zum Ausdruck:

Kein Gott widersetzt sich seinem (= Marduks) kunstvollen Ratschluss.

Auf seinen Befehl hin werden die feindlichen Götter gebunden und in Lumpen gekleidet. Sie werden in Stücke gehauen, als wären sie nur Blöcke aus *mēsu*-Holz.

Der Gott, der sich gegen den Gott dieser Stadt (= Babylon) versündigt, sein Stern wird im Himmel länger nicht stehen, und Dämonen sollen belagern sein Heiligtum.

(Was diesen Gott und seinen erwählten König anlangt,)

sein Königtum wird enden, sein Zepter wird genommen, sein Schatzhaus wird zu Wüste und Ö[dnis].

Diese ausgesprochen klare Ansage zu beherzigen, nämlich dass Marduk der König der Götter sei und wer sich ihm widersetze beseitigt werde, Gott oder Mensch, wird zum einen dem Empfänger des fiktiven Briefes dringend empfohlen wie auch implizit den übrigen Lesern des Textes. Die mitgeteilte Lehre ist lauterste Weisheit, sie besteht aus „Worten wohlbedachten Rates“ (*amāt šitūlti*, Z. 3), ist eine gute „Weisung“ (*ūrtu*, Z. 4) und ein „erlesener Bescheid“ (*ṭēmu nasqu*, Z. 5), dem unbedingt zu folgen sei. Zweck der gutgemeinten Lehre ist, den Leser, und im Fall eines königlichen Lesers auch sein Land, „heil und gesund zu bewahren“ (*ša ramānka šullumi*), auf dass der Zorn Marduks nicht über ihn komme. Dies wird zu Anfang der Komposition deutlich gesagt und gegen Ende wörtlich wiederholt (Z. 7.81). Und als warnendes Beispiel wird nun der „Wandel früherer Könige“ (*alakti šarrī mahri*, Z. 40) abgehandelt, ihre Taten sowie ihr Leben und Sterben, was dem Text den Namen „Chronik“ eingetragen hat. Die aufgeführten Könige sind zwar fast alle historisch, die ihnen zugeschriebenen Taten, ihre Sünden und Strafen, sind jedoch sicherlich fast durchgehend legendär. Die Fixierung auf Marduk als der König der Götter ist für die berichtete Zeit völlig anachronistisch. Das spielt jedoch im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle, da wir ja die Absicht des Autors herausarbeiten wollen, sei sie im engeren Sinne historisch wahr oder nicht. Der Autor möchte also, dass seine Leser aus der Geschichte lernen. Dazu hat er die Crème der sumerischen und akkadischen Könige des dritten Jahrtausends versammelt, von Akka von Kisch über Gilgamesch, über die Könige von Akkade, Sargon und Narām-Sîn, bis hin zu den Königen der glänzenden Dritten Dynastie von Ur.

3.2. Die Chronik von Esāgil: Spiegelstrafen

Der Autor handelt die Könige ab als gut oder böse, je nachdem, ob sie Marduk gehorcht oder gegen ihn gesündigt haben. Die wesentlichen Sünden, die begangen werden können, betreffen die Menschen der heiligen Stadt Babylon und ihren Status sowie die verschiedenen Opfer, die Marduk zu erbringen sind. Böse Könige werden von Marduk bestraft, und zwar hart, aber gerecht und maßvoll, in spiegelnder Entsprechung zu ihren Sünden. Es ist eine Art himmlisches Strafgesetzbuch, was hier entfaltet wird, und seine Strafen laufen so unerbittlich und präzise ab wie ein Uhrwerk (vgl. Tab. 2):

Nr.	König	von	Betragen	Sünde gegen	Strafe
1	Akka	Kisch	Böse	Gräber ²	Königtum genommen
2	Enmerkar	Uruk	Böse	Babylonier	Barbareneinfall
3	Gilgamesch	Uruk	Gut		
4	Puzur-ilī	Akšak	Böse	Fischopfer	Königtum genommen
5	Ku-Ba'u	Kisch	Gut		
6	Ur-Zababa	Kisch	Böse	Weinopfer	Königtum genommen
7	Šarru-kīn	Akkade	Gut » Böse	Babylon	Schlaflosigkeit
8	Narām-Sīn	Akkade	Böse	Babylonier	Barbareneinfall
9	Gutäer		Böse	Fischopfer	Königtum genommen
10	Utu-ḫeḡal	Uruk	Gut » Böse	Babylon	Tod
11	Šulgi	Ur	Böse	Reinigungsriten	Aussatz
12	Amar-Sīn	Ur	Böse	Rinderopfer	Tod
13	Šu-Sīn	Ur	Gut		
14	Ibbi-Sīn	Ur	(...)	(Sünde Šulgis)	Katastrophe

Tab.2: Sumerische und akkadische Könige des dritten Jts., ihr Tun und Ergehen

Wie wir sehen, sind es mehr böse als gute Könige. Im Laufe der Geschichte wird Marduk zusehends zorniger. Gegen Ende der Liste nehmen die Todesstrafen zu und zum Schluss schlägt Marduk sein Land mit der Katastrophe unter Ibbi-Sīn, als Babylonien durch Barbaren verwüstet wurde und die Götter ins Exil nach Elam gingen. Abgesehen vom etwas unklaren Frevler Akkas von Kisch, der sich anscheinend gegen Gräber richtet, behandelt der Text exemplarisch je vier Sünden, die gegen die Stadt Babylon oder ihre Bewohner begangen worden sein sollen (Nr. 2.7.8.10), sowie je vier Sünden, die sich gegen das Speiseopfer Marduks richten (Nr. 4.6.9.12).

Abgehandelt werden das Weinopfer, das Rinderopfer und gleich zweimal das offensichtlich besonders wichtige Fischopfer. Diese Sünden sind jeweils einmalige Vergehen, welche an den königlichen Sündern durch Marduk unverzüglich geahndet werden. Der einmalige Versuch Ur-Zababas etwa, das Weinopfer zu verringern, ein Versuch auch noch, der gleich im Ansatz vereitelt wird, hat keine weiteren Konsequenzen für Staat und Volk über diesen Vorfall hinaus, abgesehen von der daraus folgenden Bestrafung des Königs. Anders verhält es sich mit der Sünde des Königs Šulgi (Nr. 11). Dieser war in der Erinnerung Babyloniens ein besonders böser und verderbter Herrscher und ihm wird daher eine ganz besonders schwere Sünde zugeschrieben. Šulgi soll den Kult Marduks, Herzstück und zentrales Steuerelement des Kosmos, in ungebührlicher Weise verändert beziehungsweise verunreinigt haben. Es heißt, er habe die Handwaschungsriten, die Reinigungsriten Marduks verschmutzt. Auch diese Sünde wird unverzüglich persönlich am König geahndet, sie wirkt aber weiter, weil sie keine einmalige Verminderung, sondern eine systematische Verunreinigung darstellt. Dadurch, dass Šulgi die Reinigungsriten selbst verunreinigt hat, lässt sich die Verunreinigung nicht mehr rituell beheben. Sie wächst vielmehr an und fällt ein paar Generationen später auf den ganzen Staat unter Ibbi-Sîn zurück (Nr. 14). Verstörenderweise ist Šulgi nicht nur der böseste König von allen, sondern auch derjenige mit der längsten Regierungszeit. Noch tief im ersten Jahrtausend wusste man, dass Šulgi 48 Jahre geherrscht hatte.¹⁷

In der Logik der *Esaġil-Chronik* straft Marduk nach dem Prinzip der Spiegelstrafe, das bedeutet, das Vergehen spiegelt sich in der verhängten Bestrafung. Seine Strafen stellen sich dar als vollkommene Gerechtigkeit, als eine Art göttliche Talion.¹⁸ Es gibt zwei grundsätzlich verschiedene Gruppen, nämlich die der illustrativen Spiegelstrafen (*Tab. 3*) und die der verbalen Spiegelstrafen (*Tab. 4*), bei denen in Vergehen und Strafe jeweils derselbe Ausdruck verwendet wird.

¹⁷ So gibt z.B. eine religiöse Chronik aus seleukidischer Zeit, die die sumerische bzw. babylonische Königsliste exzerpiert, die Regierungsjahre Šulgis ganz richtig mit 48 Jahren an, vgl. HUNGER, Spätbabylonische Texte aus Uruk 1, 19f.123, Nr. 2, rev. 3'.

¹⁸ Das Prinzip der Talion, d.h. der genauen, spiegelnden Vergeltung galt im Alten Orient als vollkommenste Form der Gerechtigkeit, vgl. WESTBROOK, *Ancient Near Eastern Law*, 74.

König	Sünde	Bestrafung durch
Enmerkar	Bedrückt die Menschen (von Babylon)	Scharen von Barbaren
Narām-Sîn	Bedrückt die Menschen von Babylon	Scharen von Barbaren
Šulgi	Besudelt die Riten	Wird rituell unrein durch Aussatz
Amar-Sîn	Sünde gegen das Rinderopfer	Stirbt durch (Rindsleder-)Schuh

Tab. 3: Illustrative Spiegelstrafen – Grund und Medium der Bestrafung der Könige

König	Sünde	Bestrafung
Gutäer	nehmen (<i>ekēmu</i>) das Opfer weg	Königtum genommen (<i>ekēmu</i>)
Utu-ḫeḡal	legt die Hand an Esaḡil (<i>qāta wabālu</i>)	fortgetragen (<i>wabālu</i>) vom Fluss
Ku-Ba'u	(versorgt) mit Brot und Wasser (* <i>ú-a</i>)	Amt des Versorgers (<i>ú-a</i>)

Tab. 4: Verbale Spiegelstrafen – Grund und Art der Bestrafung

Illustrativ werden Könige, die sich gegen das Volk von Babylon vergehen, jeweils durch das Element *Menschenmassen* bestraft, konkret durch Barbareneinfälle. Die *Verunreinigung* der Riten durch Šulgi wird an seinem Körper offenbar durch *Aussatz* geahndet. Amar-Sîn, der sich gegen die *Rinderopfer* vergeht, wird durch ein *Rinderprodukt* gestraft, nämlich durch eine Blutvergiftung, verursacht von einer Verletzung durch einen *Schuh*. Verbale Spiegelstrafen finden sich in den Fällen, wo Königen, die das Opfer *wegnehmen*, das Königtum *genommen* wird. Oder auch im Falle Utu-ḫeḡals, dessen Leiche vom Fluss *fortgetragen* wird, nachdem er seine Hand an Babylon *gelegt* hat. In Sünde und Strafe dominiert das Element *wabālu* „forttragen/Hand anlegen“. In gleicher Weise belohnt Marduk auch gutes Betragen. Der Schankwirtin Ku-Ba'u, welche unaufgefordert und ohne Amt die Fischer Marduks mit Nahrung *versorgte*, verleiht Marduk in spiegelnder Anerkennung ihrer Leistung das Amt des *Versorgers* der heiligen Stätten und damit das Königtum.

Und es gibt ein weiteres wichtiges Kennzeichen der Strafen Marduks: Da sie in Entsprechung zum Vergehen verhängt werden, vollziehen sie sich auch mehrfach in der Geschichte, wie im Falle Narām-Sîns, der sich gegen die Bevölkerung Babylons verging wie einst Enmerkar und der genau wie jener mit einem Barbareneinfall bestraft wurde, eben „zum zweiten Male“. Und in der Geschichte über Utu-ḫeḡal erfahren wir wörtlich, dass die Strafe in direkter Konsequenz, in Entsprechung (*mihret*) zum Vergehen erfolgte. Der Autor dieses Textes verfolgt also offensichtlich einen didaktischen Zweck: Er will, dass der Leser aus der Geschichte lerne.

Narām-Sîn nammaššē Bābil ušalpitma adi šinīšu ummān Qutī idkāššumma. (Z. 62)

Narām-Sîn tat den Leuten von Babylon Unrecht, (und daher) bot (Marduk) gegen ihn auf die Horde der Gutäer, *zum zweiten Male*. (Nachdem er bereits Enmerkar mit einem Barbareneinfall bestraft hatte, vgl. Z. 42.)

Utu-ḫeḡal šukudakku qāssu ana ālīšu ana lemutti ūbilma miḫret nāru šalamtašu itb[al]. (Z. 69)

Utu-ḫeḡal, der Fischer, vergriff sich an (Marduks) Stadt mit böser Absicht, und *dement-sprechend* trug der Fluss seinen Leichnam fort.

Wenden wir uns nun mit diesem Vorwissen wieder der Sünde Šulgis und ihrer Konsequenz zu. Šulgi verunreinigte die Reinigungsriten Marduks und wurde in persönlicher Konsequenz durch Verunreinigung, nämlich durch Aussatz bestraft:¹⁹

paršīšu ul ušaklil šuluḫḫīšu ula' īma annašu ina zumrīš[u i]štakkan. (Z. 71)

(Šulgi aber) führte Marduks Kult nicht in Vollendung aus, sondern besudelte seine Reinigungsriten, (und daher) pflanzte (Marduk) seine Sünde in seinen Leib (in Gestalt einer Hautkrankheit).

Aber mit Šulgis persönlicher Strafe ist die Sache noch nicht ausgestanden. Weil Šulgi eben die Reinigungsriten verunreinigt hatte, hatte er den gesamten Kult verunreinigt und jede Hoffnung auf erneute Reinigung zunichte gemacht. Er hatte damit auch den Staat und seine eigene Dynastie verunreinigt und die Konsequenz bekam sein Nachfahre Ibbi-Sîn zu spüren:

◀lemuttu ša> Šulgi īpušu aranšu Ibbi-Sîn mārašu īmissúma. (Z. 75)

Marduk erlegte die Strafe für das Böse, das Šulgi getan hatte, seinem Nachfahren Ibbi-Sîn auf.

Diese Art von Sippenhaft ist in Mesopotamien durchaus geläufig. Ebenfalls aus dem ersten Jahrtausend kennen wir eine göttlich verhängte Krankheit namens *māmītu*, „Fluch“, welche einen Menschen als Konsequenz aus den Sünden seines Vaters, seiner Mutter oder wessen auch immer aus seiner Familie befallen konnte.²⁰ Gerade im Bereich von Königsfamilien waren solche fortwirkenden Sippensünden geläufig. Abgesehen von der Sünde Šulgis denke man an die Sünde Šuppiluliumas, welche im Verdacht

¹⁹ Diese Tradition ist auch in der in Anmerkung 17 genannten religiösen Chronik aus Uruk überliefert (vgl. HUNGER, Spätbabylonische Texte aus Uruk 1, Nr. 2 obv. 18ff). Dort wird auch der Name der Krankheit genannt: [Bē]^l šarru ša šīmātūšu rabbā ikkelmēšúma/[šaḫaršupp]ā šēressu rabūta/[ša Šulg]i zumuršu ulabbiš. „[Bē]^l, der König, dessen Schicksalsentscheidungen gewichtig sind, blickte (Šulgi) finster an und kleidete [Šulg]is Leib [in Auss]atz, als schreckliche Strafe.“

²⁰ *Arnū abi u ummi aḫi u aḫati kimti nišūti (u) salāti iṣbatūšu.* „Die Sünden von Vater und Mutter, Bruder und Schwester, von Sippe, Familie und Verwandtschaft haben ihn erreicht“ (KÖCHER, Babylonisch-assyrische Medizin 3, Nr. 234, obv. 11f; MAUL, Bann, 137).

stand, unter Muršili II. die Pest nach Hatti gebracht zu haben.²¹ Oder man denke an die Sünde Sauls gegen die Gibeoniter, welche in der Zeit Davids eine Hungersnot nach sich zog (2 Sam 21:1). Oder man denke an die Sünde Sargons II., welche sich wie ein dunkler Schatten auf die ganze Familie der Sargoniden legte.²² Oder aber man denke an die Sünde Manasses, welche nach der Überzeugung der Deuteronomisten unter seinen Enkeln zum Fall Judas und Jerusalems führte (2 Kön 24:3). Auf der anderen Seite waren solche Fälle von Sippenhaft oder Kollektivstrafen schon seit längerem in Kritik geraten. Im *Gilgamesch-Epos* etwa tadelt Ea den König der Götter, Enlil, dafür, dass er kollektiv die gesamte Menschheit mit der Flut fast ertränkt hätte:

Wie konntest Du ohne Überlegung die Flut befehlen?

(Nur) dem Sünder lege (die Strafe für) seine Sünde auf!

(Nur) dem Verbrecher lege (die Strafe für) sein Verbrechen auf!²³

Wir finden denselben Gedanken im Deuteronomium (Dtn 24:16):

Die Väter sollen nicht getötet werden um ihrer Söhne willen,

noch sollen die Söhne getötet werden um ihrer Väter willen.

Ein jeder soll (nur) um seiner eigenen Sünde willen getötet werden.

Dieser schöne Gedanke scheint für Könige nur eingeschränkt zu gelten. Da der König nicht nur für sich als Einzelperson handelt, sondern als Stellvertreter für das ganze Land, treffen auch mögliche Strafen nicht nur ihn, sondern kollektiv das ganze Land. Und wenn ein guter König Segen für sein Land und seine Dynastie bedeutete, wie könnte ein böser König nicht Fluch bedeuten? In den Texten, die wir hier betrachten, gilt dies allerdings auch in ganz besonderem Maße, da sich der Blick sehr stark auf die Figur des Königs konzentriert. Wenn wir uns anderen Texten zuwenden, können wir beobachten, dass die babylonisch-assyrischen Gelehrten bemüht waren, für Katastrophen, die das ganze Volk schlugen, auch eigene Sünden der Bevölkerung herauszustellen. In der Apologie des Asarhaddon etwa, in welcher er rückblickend die Verwüstung Babylons durch seinen Vater Samsarib als eine von den Göttern verhängte Strafe festzuschreiben sucht, widmet er sich ausführlich den Sünden der Babylonier:

(Die Babylonier) legten Hand an das Eigentum Esağils (welches ein Ort ist, den man nicht leichtfertig betritt), und sie verschleuderten Silber, Gold und Edelsteine an Elam als Mietlohn.²⁴

²¹ Vgl. dazu den Beitrag von Jörg Klinger in diesem Band.

²² Vgl. LANDSBERGER/TADMOR/PARPOLA, Sin of Sargon.

²³ Gilgamesch-Epos XI 184ff, vgl. GEORGE, Gilgamesh 1, 714f. Derselbe Gedanke erscheint bereits in leicht anderem Ausdruck im altbabylonischen *Atra-Ḥasīs-Epos*, vgl. LAMBERT/MILLARD, *Atra-Ḥasīs*, 100–103, Tafel III, Kol. VI 25f.

²⁴ BORGER, Asarhaddon, 13 Episode 4, „Version a“.

Sie stahlen sein (Marduks) Eigentum.²⁵

3.3. Die Chronik von Esaĝil: Die Sünde Šulgis führt zum Untergang

Doch wieder zurück zur Logik der *Esaĝil-Chronik*. Šulgi war also ein besonders böser König. Er verunreinigte die Reinigungsriten, was in logischer Konsequenz den ganzen Staat und seine eigene Dynastie verunreinigte. Aber auch sein Sohn Amar-Sîn war ein Schuft: Er verminderte die Rinderopfer Esaĝils. Immerhin beging er keine weitere systematische Sünde, die sich etwa weiter fortgepflanzt hätte:

Amar-Sîn mārūšu alpī rabūti ša nīq zagmukki ša Esaĝil uš(te)pēlma nikip alpi iqbišumma ina nišik šēnīšu im(ūt). (Z. 72f)

Amar-Sîn, sein Sohn, veränderte (die Anzahl oder Qualität) der großen Rinder für das Opfer des Neujahrsfestes von Esaĝil. (Und daher) befahl (Marduk), dass er durch den Stoß eines Rindes sterbe, und so sta(r)b er vom Biss seines Schuhs.

Amar-Sîns Sohn Šu-Sîn hätten wir nun ebenso in der Rolle des Schurken erwartet, doch es kommt ganz anders. Der Sohn und Enkel böser Könige ist wider Erwarten ein rundum guter und sogar vorbildlicher Herrscher. Er hatte begriffen, dass seine Vorfahren schwer gesündigt hatten, und um sein Leben vor Marduk zu retten, führte er seine kultischen Pflichten vollendet aus. Er ließ Esaĝil wie die Himmelschrift, d.h. den gestirnten Himmel, erstrahlen. Dies ist eine überaus positive Zeichnung seiner Gestalt und er steht damit Seite an Seite mit dem großen Gilgamesch, für den die Chronik in Z. 46 genau dieselbe Tat vermerkt:

Šu-Sîn ana (balāt) napištīšu Esaĝil kīma šītir šamāmī u(bannīma). (Z. 74)

Šu-Sîn (k)ieβ, um sein Leben (zu retten), Esaĝil wie die Himmelschrift (er)glänzen (und so verschonte Marduk ihn).

Nachdem Marduk an Šu-Sîn um seiner guten Taten willen einmal noch Gnade walten lassen – und damit jedem, der sehen wollte, eigentlich auch den Ausweg gewiesen hatte –, strafte er dann doch die angesammelten Sünden am folgenden König Ibbi-Sîn:

⟨lemuttu ša⟩ Šulgi īpušu aranšu Ibbi-Sîn mārāšu ī(missūma). (Z. 75)

Marduk erlegte die Strafe für das Böse, das Šulgi getan hatte, seinem Nachfahren (wörtlich: „Sohn“) Ibbi-Sîn auf.

Strengenommen war der historische Ibbi-Sîn anscheinend der Bruder Šu-Sîns und damit der Enkel Šulgis, wie aus neuen Quellen zur Ur-III-Zeit hervorgeht. Dies scheint jedoch bereits in altbabylonischer Zeit in Vergessenheit geraten zu sein. Für die hier diskutierte Logik der *Esaĝil-Chronik* ge-

²⁵ Dieser letzte noch drastischere Vers ist in „Version b“ hinzugefügt, vgl. BORGER, Asarhaddon, 13 Episode 4.

nügt völlig, dass Ibbi-Sîn – ob Sohn oder Enkel – auf jeden Fall ein Nachfahre Šulgis war, der von ihm letztlich die Herrschaft und auch seine Sünden erbte. Dieses Muster ist nun genau dasselbe, welches wir in der Zeichnung des Königs Manasse von Juda und seiner Nachfahren im Alten Testament finden (vgl. Tab. 5). Auf Manasse, den Erzschorlen, folgte ein Sohn, der auch nicht besser war, auf diesen jedoch der beste König von allen, der gute König Joschija, der den Kult JHWHs vorbildlich wiederherstellte. JHWH verschonte Juda unter Joschija, ahndete die Sünde Manasses jedoch erbarmungslos einige Jahre später unter seinen Enkeln (2 Kön 21:10–15; 24:3).

<i>Esağil-Chronik</i>				
<i>König</i>	Šulgi	Amar-Sîn	Šu-Sîn	Ibbi-Sîn
<i>Betragen</i>	Sehr böse	Böse	Sehr gut	–
<i>Ergebnis</i>	Regiert 48 J.	Regiert 9 J.	Regiert 9 J.	Untergang
<i>Altes Testament</i>				
<i>König</i>	Manasse	Amon	Joschija	Jojachin/Zidkija
<i>Betragen</i>	Sehr böse	Böse	Sehr gut	–
<i>Ergebnis</i>	Regiert 55 J.	Regiert 2 J.	Regiert 31 J.	Untergang

Tab. 5: Generationenfolge einiger Könige der Esağil-Chronik und des Alten Testaments hinsichtlich ihres Betragens

In der biblischen Geschichte wird mit der Reue und Umkehr Manasses (2 Chr 33:11ff) auch ein guter Grund angeführt, weshalb er so überraschend lange regiert habe. Dies können wir für Šulgi in den babylonischen Texten noch nicht ausmachen. Ich bin aber überzeugt, dass sich die Babylonier in ähnlicher Weise mit dem Phänomen der überaus langen Regierungszeit eines so verderbten Königs auseinandergesetzt haben. Ich bin noch auf der Suche nach einem Text, den man die „Reue und das Gebet Šulgis“ nennen könnte. Die sogenannte „Autobiographie Šulgis“²⁶ kann dies nicht sein, da sie keine Verfehlung und keine reuige Umkehr zum Thema hat.

Wenn wir die vielen einzelnen Elemente, die das Bild der Ibbi-Sîn-Katastrophe formen, in Zusammenschau betrachten, so können wir schließlich eine Antwort im Sinne der Babylonier finden, warum die Götter das Land unter Ibbi-Sîn so katastrophal geschlagen haben. In der Wahrnehmung der Babylonier war Ibbi-Sîn durchaus kein notorisch böser König. Er und sein Volk büßten für die Sünden eines Vorgängers, der Kult und Land mit sei-

²⁶ Vgl. BORGER, Marduk und Šulgi als Propheten.

nen Sünden so verunreinigt hatte, dass eine Reinigung irgendwann nicht mehr möglich war. Und obwohl die Götter als Warnung noch schier unermüdlich drohende Omina schickten, konnte Ibbi-Sîn die Zeichen nicht lesen und führte Babylonien verblendet in den Untergang. So pessimistisch dieses von den Ideologen Marduks entworfene Bild auf den ersten Blick wirken mag, so war die zur Auswahl gestellte Typologie eines Šulgi, eines Šu-Sîn und eines Ibbi-Sîn doch das perfekte Angebot eines Rollenmodelles für einen babylonischen König. Auf Fehler eines früheren Königs konnte sich jeder neue Herrscher herausreden und die angebotene Lösung bestand eben darin, sich ganz der Leitung Marduks und seiner Gelehrten anzuvertrauen – bis zur nächsten Katastrophe.

Literaturverzeichnis

- AL-RAWI, F.N.H., Tablets from the Sippar Library 1: The “Weidner Chronicle”: a supposititious royal letter concerning a vision, *Iraq* 52 (1990) 1–13
- ARNOLD, B.T., The Weidner Chronicle and the Idea of History in Israel and Mesopotamia, in: A.R. MILLARD/J.K. HOFFMEIER/D.W. BAKER (Hg.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament historiography in its Near Eastern context*, Winona Lake 1994, 129–148
- , The Weidner Chronicle, in: M.W. CHAVALAS (Hg.), *The Ancient Near East: historical sources in translation*, Oxford 2006, 165–168
- BORGER, R., *Die Inschriften Asarhaddons, König von Assyrien (AfO.B 9)*, Graz 1956
- , Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten: Zwei prophetische Texte, *BiOr* 28 (1971) 3–24
- CHARPIN, D., Histoire politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595), in: DERS./D.O. EDZARD/M. STOL (Hg.), *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit. Annäherungen 4 (OBO 160)*, Fribourg/Göttingen 2004, 23–480
- COOPER, J.S., *The Curse of Agade*, Baltimore 1983
- EVANS, C.D., Naram-Sin and Jeroboam: the archetypal *Unheilsherrscher* in mesopotamian and biblical historiography, in: W.W. HALLO u.a. (Hg.), *More Essays on the Comparative Method (Scripture in Context 2)*, Winona Lake 1983, 97–125
- FRAYNE, D.R., *Presargonic Period (2700–2350 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia: early periods 1)*, Toronto 2008
- GEORGE, A.R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts 1–2*, London 2003
- GLASSNER, J.J., *Chroniques Mésopotamiennes*, Paris 1993
- , *Mesopotamian Chronicles (SBLWAW 19)*, Leiden 2005
- GRAYSON, A.K., *Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS 5)*, Locust Valley 1975
- GÜTERBOCK, H.G., Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babylonern und Hethitern bis 1200 1: Babylonier, *ZA* 42 (1934) 1–91
- HIRSCH, H., Die ‘Sünde’ Lugalzagesis, in: G. WIESSNER (Hg.), *Festschrift für Wilhelm Eilers: Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966*, Wiesbaden 1967, 99–106
- HUNGER, H., *Spätbabylonische Texte aus Uruk 1 (ADFGUW 9)*, Berlin 1976

- KÖCHER, F., Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 3, Berlin 1964
- LAMBERT, W.G./MILLARD, A.R., *Atra-Ḫasīs: the Babylonian story of the flood, with the Sumerian flood story* by M. Civil, Oxford 1969
- LANDSBERGER, B./TADMOR, H./PARPOLA, S., *The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will*, SAAB 3 (1989) 3–51
- MAUL, S.M., *Rituale zur Lösung des 'Banns'*, in: B. JANOWSKI/D. SCHWEMER (Hg.), *Texte zur Heilkunde (TUAT.NF 5)*, Gütersloh 2010, 135–146
- MICHALOWSKI, P., *History as Charter: some observations on the Sumerian king list*, JAOS 103/1 (1983) 237–248
- , *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (Mesopotamian Civilizations 2)*, Winona Lake 1989
- , *How to Read the Liver – In Sumerian*, in: A.K. GUINAN u.a. (Hg.), *If a Man Builds a Joyful House. Festschrift für E.L. Leichty (Cuneiform Monographs 31)*, Leiden 2006, 247–257
- MILLARD, A., *The Weidner Chonicle*, in: W.W. HALLO/K.L. YOUNGER (Hg.), *Canonical Compositions from the Biblical World (COS 1)*, Leiden 1997, 468–470
- ROCHBERG-HALTON, F., *Aspects of Babylonian Celestial Divination: the lunar eclipse tablets of Enūma Anu Enlil (AfO.B. 22)*, Horn 1988
- RUTTEN, M., *Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell-Hariri (Mari)*, RA 35 (1938) 36–70
- SALLABERGER, W., *Ur III-Zeit*, in: W. SALLABERGER/A. WESTENHOLZ (Hg.), *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Annäherungen 3 (OBO 160)*, Fribourg/Göttingen 1999, 119–390
- SCHAUDIG, H., *The Colophon of the Sippar Text of the "Weidner Chronicle"*, NABU 15 (2009) 20f
- , *Explaining Disaster: tradition and transformation of the "Catastrophe of Ibbi-Sîn" in Babylonian literature (AOAT 370)*, Münster (im Druck)
- SELZ, G.J., „*Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung!*“ *Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle zwischen microstoria und longue durée*, in: C. SIGRIST (Hg.), *Macht und Herrschaft (AOAT 316)*, Münster 2004, 157–214
- , *The Divine Prototypes*, in: N. BRISCH (Hg.), *Religion and Power: divine kingship in the Ancient World and beyond (OIS 4)*, Chicago 2008, 13–31
- WEIDNER, E., *Historisches Material in der babylonischen Omina-Literatur*, MAOG 4 (1928–1929) 226–240
- WESTBROOK, R. (Hg.), *A History of Ancient Near Eastern Law 1–2 (HO I/72)*, Leiden 2003
- WESTENHOLZ, J.G., *Legends of the Kings of Akkade: the texts (Mesopotamian Civilizations 7)*, Winona Lake 1997
- WILCKE, C., *Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient*, in: DERS. (Hg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden 2007, 209–244

Die Deutung kosmischer Erscheinungen am Beispiel von Sonnen- und Mondeklipsen

Ein Vergleich zwischen den Kulturräumen Mesopotamien
und Ägypten im 1. Jt. v.Chr.

MARCO STOCKHUSEN

1. Einleitung¹

Handelt es sich bei der Astronomie heutzutage eher um ein Rand- und Spezialgebiet innerhalb des modernen Fächerkanons, nahm sie in der Antike die Position einer Leitwissenschaft von großer Ausstrahlungskraft ein und galt weiterhin als ein Musterbeispiel für langfristigen wissenschaftlichen Fortschritt.² Gelehrte wie Hipparchos und Claudius Ptolemaios gelten als Begründer der wissenschaftlichen Astronomie, obwohl hinlänglich bekannt ist, dass die Griechen wesentliche astronomische Kenntnisse aus Mesopotamien übernommen haben. Dies zeigt sich wohl auch bei der berühmtesten Sonnenfinsternis der Antike, die laut Herodot durch Thales von Milet³ prophezeit wurde und nach neueren Berechnungen auf den 28. Mai 585 oder 18. Mai 584 v.Chr. fiel:

(...) Der Krieg dauerte fünf Jahre, und oft siegten die Meder über die Lyder, oft auch die Lyder über die Meder; einmal hatten sie auch einen nächtlichen Kampf. Als sie den Krieg auch im sechsten Jahre weiter fortsetzten, begab es sich während einer Schlacht, daß der Tag sich plötzlich in Nacht verwandelte. Diese Vertauschung von Tag und Nacht hatte Thales aus Milet den Ionern vorausgesagt und hatte genau das Jahr angegeben, in dem diese Verwandlung dann auch stattfand. Als die Lyder und Meder sahen, daß es nicht

¹ Ich danke Franziska Naether (Leipzig), Joachim Friedrich Quack (Heidelberg) und Hanspeter Schaudig (Heidelberg) für konstruktive Gespräche und nützliche Hinweise. Besonders Herrn Quack, der mir sein unveröffentlichtes Manuskript „Egypt as an Astronomical-Astrological Centre between Mesopotamia, Greece, and India“ zur Verfügung stellte, möchte ich herzlich danken.

² Vgl. GÖRGEMANNS, Sonnenfinsternisse, 60–64.

³ Vgl. O'GRADY, Thales, und die Kritik an ihren Ausführungen in COUPRIE, Thales. Auch die neuesten Berechnungen zum Datum der Sonnenfinsternis sind nicht exakt genug, um einen unzweifelhaften Ankerpunkt für die Chronologie des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu kreieren.

mehr Tag, sondern plötzlich Nacht war, ließen sie ab vom Kampfe und eilten, miteinander Frieden zu schließen.⁴

Thales gab die Methode seiner Voraussage scheinbar nicht weiter, da in der Folgezeit keine sinngemäßen Prognosen durch seine Schüler greifbar sind. Möglicherweise hat er von dieser Finsternis aus einer orientalischen Quelle erfahren und sie publik gemacht, ohne die hinter den Daten stehenden Konzeptionen überhaupt nachvollziehen zu können. Seine Schriften haben die Zeit unglücklicherweise nicht überdauert. Die antiken Autoren berichten jedoch einhellig, dass Thales eine Ausbildung in Ägypten genossen hat und mathematisches wie astronomisches Wissen nach Griechenland eingeführt haben soll. Deshalb möchte ich ein plausibles historisches Szenario beschreiben, welches Thales die Voraussage der Sonnenfinsternis ermöglicht haben könnte.⁵ Es herrschten damals turbulente Zeiten, das neuassyrische Reich war untergegangen. Eine medisch-babylonische Koalition hatte bis 612 v.Chr. die Zentren Assur und Ninive eingenommen. Als einziges Mitglied der assyrischen Königsfamilie konnte Aššur-uballit II. nach Harran fliehen, wo er als letzter König der neuassyrischen Epoche den Thron bestieg. Dank massiver ägyptischer Militärhilfe konnte sich der assyrische Reststaat noch bis 609 v.Chr. behaupten. In dieser Situation könnten einige Angehörige der entwurzelten Intelligenzija des neuassyrischen Königreiches an den ägyptischen Königshof emigriert sein. Bereits unter Asarhaddon und Assurbanipal war es durch Deportationen der geistigen Elite Ägyptens zu einer mesopotamischen Auseinandersetzung mit ägyptischem Wissen im Bereich der Astronomie gekommen.⁶ Außerdem bestieg mit Necho II. (610–595 v.Chr.) ein Pharao den Thron, der innovativen Ideen extrem aufgeschlossen gegenüberstand. Thales könnte auf seinen Reisen nach Ägypten von dieser Entwicklung profitiert haben, indem er dort in Kontakt mit ägyptischen wie assyrischen Gelehrten treten und ihre Aufzeichnungen einsehen konnte. Ohne „härtere Fakten“ kann das beschriebene Szenario aber nur als ein möglicher Erklärungsversuch für Thales' Voraussage der Sonnenfinsternis gelten.

Im Folgenden möchte ich als thematischen Einstieg kurz die wissenschaftlichen Grundvoraussetzungen für das Eintreten einer Mond- bzw. Sonnenfinsternis skizzieren.⁷

⁴ Herodot 1,74. Übersetzung nach HAUSSIG, Herodot.

⁵ Diese Ausführungen basieren u.a. auf PANCHENKO, Prediction. Zum historischen Hintergrund vgl. ausführlich STOCKHUSEN, Untersuchungen, 30–70.

⁶ Als Kronzeugen hierfür seien das Elfenbeinprisma BM 123340 und der Text K. 2077+ angeführt, deren Analyse allerdings mit einigen Schwierigkeiten behaftet ist. Vgl. HUNGER, Quellen, Nr. 5 und 6 sowie HUNGER/PINGREE, Sciences, 112–116. Zum kulturhistorischen Hintergrund sei trotz einiger Schwächen bezüglich Ägyptens vorläufig die Lektüre von RADNER, Assyrian King, empfohlen.

⁷ Vgl. DE MEIS, Eclipses, 15–25 mit Abbildungen 2–8.

Eine Mondfinsternis entsteht, wenn der Vollmond in den Schatten der Erde eintaucht, und er sich dabei genügend nahe bei einem der Mondknoten positioniert. Unter den Mondknoten bzw. Drachenpunkten versteht man die Schnittpunkte der Mondbahn mit der Ekliptikebene. Tritt der Mond in den Bereich des Kernschattens der Erde, so sprechen wir von einer totalen Mondfinsternis, gelangt nur ein Teil des Mondes in den Kernschatten, handelt es sich um eine partielle Mondfinsternis. Die Gesamtdauer einer totalen Mondfinsternis kann vom ersten bis zum vierten Kontakt etwa 3,5 Stunden, die Totalität, das Intervall zwischen dem zweiten und dritten Kontakt, ungefähr 1,75 Stunden betragen.

Eine Sonnenfinsternis kann nur auftreten, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: Der Mond muss sich in der Neumondphase befinden und die Sonne darf einen Winkelabstand von 37° zu den Mondknoten nicht überschreiten. Sobald diese Bedingungen eintreten, rückt der Mond auf eine Linie zwischen Sonne und Erde und wirft seinen Schatten auf die Erde, während er das Licht der Sonne abblockt. Die Finsternis kann partiell oder total sein. Ist der scheinbare Durchmesser des Mondes kleiner als der der Sonne, erhalten wir bei zentraler Bedeckung nur eine ringförmige Sonnenfinsternis. Der Beobachter auf der Erde befindet sich bei partieller Verfinsternung der Sonne im Halbschatten des Mondes, während der Totalität im Kernschatten. Bei ringförmiger Verfinsternung der Sonne liegt die Spitze des Schattenkegels des Mondes zwischen diesem und dem Beobachter. Die Totalitätsphase einer Sonnenfinsternis kann gegenwärtig etwa 7,5 Minuten erreichen.

Bereits den Mesopotamiern war der sogenannte „Saros-Zyklus“ ein Begriff, der darauf beruht, dass eine Finsternis nur dann eintreten kann, wenn Sonne und Mond ziemlich nahe an einem Knoten der Mondbahn stehen.⁸ Nach jeweils 18 Jahren und 11,33 Tagen wiederholt sich eine Finsterniskonstellation mit großer Genauigkeit. Der Saros liefert für Mondfinsternisse gute Resultate, für Sonnenfinsternisse hingegen weniger, weil die Parallaxe nicht berücksichtigt wird. Insgesamt können in einem Jahr maximal 3 Mond- bzw. 5 Sonnenfinsternisse stattfinden. An einem bestimmten Ort kann man eine Mondfinsternis, die von einer ganzen Hemisphäre der Erde aus zu sehen ist, relativ häufig beobachten, während eine totale Sonnenfinsternis nur äußerst selten eintritt.

Die nun einsetzenden Ausführungen sollen in erster Linie zwei Ziele verfolgen. Einerseits soll ein prägnanter Überblick zu den zur Verfügung stehenden Primärquellen vermittelt werden. Wie sich zeigen wird, hat die Quellenlage einen nicht unwesentlichen Einfluss auf die Arbeitsmethoden der jeweiligen Fachdisziplin. Andererseits möchte ich einige ausgewählte Strategien vorstellen, mit denen die Menschen in Mesopotamien und Ägypten einer Mond- bzw. Sonnenfinsternis begegneten.

Um dem interdisziplinären Charakter des vorliegenden Bandes gerecht zu werden, verzichte ich bei der Darstellung auf eine Diskussion von

⁸ Der griechische Begriff *σάρος* leitet sich vom sumerischen *ŠÁR* ab. Vgl. NEUGEBAUER, *Sciences*, 141ff. Die Babylonier bezeichneten den Saros-Zyklus einfach als 18 MU^{mes} „18 Jahre“. Ein ultimativer Beleg für die Nutzung der Saros-Periode in neuassyrischer Zeit ist bisher nicht vorhanden. Vgl. ROCHBERG, *Heavenly Writing*, 139f (mit weiterführender Literatur) und BRACK-BERNSSEN/STEELE, *Eclipse*.

philologischen Detailfragen. Ihnen kann anhand der verfügbaren Editionen auf den Grund gegangen werden. Vielmehr möchte ich ein möglichst breites Spektrum an schriftlichen Zeugnissen präsentieren, deren Inhalt entweder paraphrasiert oder in Auszügen übersetzt wird.

2. Mesopotamien

Nach Stefan M. Maul versteht man unter einem Omen, „eine genau umrissene Wahrnehmung, die als Zeichen verstanden wird, welches, immer wenn es unter gleichen Bedingungen erscheint, die gleichen Schlüsse über zukünftige Ereignisse und Umstände zulässt“.⁹ Die Omina ermöglichten den Menschen somit einen Blick auf die Hintergründe allen Geschehens und die Pläne der Götter. Denn der Gedanke, wonach das Leben vom Zufall diktiert wird, ist der babylonischen Mentalität gänzlich fremd. Aus diesem Grund entstanden unterschiedliche Verfahren der Divination, deren Ergebnisse nicht isoliert wahrgenommen wurden, sondern sich gegenseitig ergänzten.¹⁰ In der mesopotamischen Gelehrtentradition wurden die Daten und Erkenntnisse der Vorzeichen systematisch gesammelt, ohne dabei die zugrunde liegenden Prinzipien in Lehrsätzen oder Gesetzen zu formulieren. Trotzdem bildeten niemals ausschließlich empirische Beobachtungen die Grundlage der mesopotamischen Divination, da in den Ominakompendien beispielsweise auch astronomische Vorgänge integriert waren, die tatsächlich niemals hätten stattfinden können.

Ulla Koch-Westenholz hat in einem äußerst informativen Artikel die beiden zentralen Ansichten isoliert, die anhand des verfügbaren Materials im mesopotamischen Kulturkreis gegenüber Eklipsen greifbar sind.¹¹ Im Gelehrtenkreis (*scholarly view*) galt eine Eklipse als göttliche „Himmelschrift“, welche nach bestehenden Regeln interpretiert werden konnte.¹² Dabei musste ein solches Ereignis nicht zwangsläufig negative Konsequenzen nach sich ziehen. Selbst ein schlechtes Omen konnte durch den Voll-

⁹ MAUL, Omina, 45. Der gesamte Artikel ermöglicht einen hervorragenden Einstieg in die Problematik. Vgl. auch FINCKE, Omina, und LÄMMERHIRT/ZGOLL, Schicksal.

¹⁰ Vgl. OPPENHEIM, Manual; PONGRATZ-LEISTEN, Herrschaftswissen, 8–46; WILLIAMS, Signs; ANNUS, Divination.

¹¹ KOCH-WESTENHOLZ, Babylonian Views.

¹² Zum Begriff der „Himmelschrift“ vgl. ROCHBERG, Heavenly Writing, 1. Die Interpretation einer Finsternis erfolgte unter Zuhilfenahme verschiedener Parameter, zu denen u.a. die Kardinalpunkte, die Bewegung des Finsternisschattens, das Datum der Finsternis sowie die Sichtbarkeit der Planeten zählten. Vgl. KOCH-WESTENHOLZ, Babylonian Views, 72f (mit weiterführender Literatur). Zum Verständnis der Himmelsomina verfassen die mesopotamischen Intellektuellen separate Kommentare, vgl. etwa HUNGER, Kommentar.

zug der korrekten Rituale in seiner Bedeutung relativiert werden. Vom 8. Jh. v.Chr. bis zur Zeitenwende haben die mesopotamischen Gelehrten nachweislich 149 Mond- und 25 Sonnenfinsternisse in ihren Aufzeichnungen dokumentiert.¹³ Außerhalb dieser geistigen Elite (*popular view*) überwog hingegen ein verbreitetes Unbehagen gegenüber den einsetzenden Finsternissen am Himmel. Sie wurden als unheilvolle Ereignisse verstanden, denen mit apotropäischen Gegenmaßnahmen begegnet werden musste.

Seit der neuassyrischen Epoche sind rudimentäre Versuche zur Vorhersage von Eklipsen belegt, die zunächst auf der Mondbewegung basierten.¹⁴ Es nahm jedoch weitere Zeit in Anspruch, um geeignete mathematische Verfahren zur Beschreibung der Himmelskörper und ihrer Bahnen zu entwickeln. Die jeweiligen Evolutionsstufen, welche von einer quantitativen zur observationellen und schließlich zur mathematischen Astronomie führten, können an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden.¹⁵ Jedenfalls konnten die mesopotamischen Gelehrten die Zeiten und Größenklassen von Mond- und Sonnenfinsternissen erst ab dem 4. bzw. 3. Jh. v.Chr. mit einer hohen Wahrscheinlichkeit vorausberechnen, ohne allerdings dabei alle möglichen Finsterniskategorien zu berücksichtigen.¹⁶ Nach John M. Steele könnte die ursprüngliche Motivation zur Vorhersage dieser stellaren Ereignisse in der gewonnenen Zeit liegen, die zur Vorbereitung der geforderten Rituale benötigt wurde. Ob eine vorhergesagte Eklipse in ihrer ominösen Bedeutung jedoch als abgeschwächt interpretiert wurde, wie es beispielsweise im chinesischen Kulturraum der Fall ist, kann anhand der verfügbaren Texte nicht sicher bestimmt werden.¹⁷

¹³ Vgl. HUNGER, Finsternisse. Bislang unpublizierte astrologische und astronomische Texte aus Assur mit Beispielen für Mond- und Sonnenfinsternisse sollen in Kürze vorgelegt werden. Vgl. FINCKE, Omenreporte, 39. Weitere relevante Texte werden der Öffentlichkeit durch das am British Museum beheimatete *Ashurbanipal Library Project* zugänglich gemacht. Eine hervorragende naturwissenschaftliche Auswertung der mesopotamischen Finsternisbeobachtungen liefert STEPHENSON, *Historical Eclipses*, 93–212.

¹⁴ Dagegen wurden von Eklipsen abgeleitete Omina spätestens seit der altbabylonischen Zeit in schriftlicher Form tradiert. Vgl. ROCHBERG, *Divination*. Die von ROCHBERG angekündigte Monographie „*The Old Babylonian Celestial Omen Texts*“ lag dem Autor noch nicht vor. Sonnen- und Mondeklipsen nehmen beispielsweise auch in den Ominasammlungen *Enūma Anu Enlil* und *iqqur īpuš* eine prominente Rolle ein. Zu ersterer siehe besonders ROCHBERG-HALTON, *Aspects*; HUNGER, *Mondfinsternis*, und VAN SOLDT, *Omens*.

¹⁵ Diese Terminologie orientiert sich an OSSENDRIJVER, *Astronomie*.

¹⁶ Vgl. STEELE/STEPHENSON, *Lunar Eclipse*, 123 und COUPRIE, *Thales*, 325.

¹⁷ Vgl. STEELE, *Prediction*. Der Beitrag analysiert sehr detailliert die mesopotamischen Methoden zur Vorhersage von Eklipsen. Derselbe Autor plädiert dafür, Theorien von einem direkten Transfer astronomisch-astrologischer Konzepte zwischen Mesopotamien und China mit einer gebotenen Skepsis zu begegnen. Vgl. auch DERS., *Comparison*.

Mein kursorischer Durchgang durch die altorientalischen Quellen soll sich in erster Linie an chronologischen Aspekten orientieren und kann dabei nur einen Bruchteil des relevanten Materials berücksichtigen. Neben den sehr gut und teilweise mehrfach publizierten Staatsarchiven der neuassyrischen Könige Asarhaddon und Assurbanipal (Laufzeit: 679–648 v.Chr.) nehmen dabei speziell die „Astronomischen Tagebücher“ (originäre Bezeichnung: EN.NUN *ša ginê*) eine elementare Rolle ein. Diese gehen auf das Jahr 747/46 v.Chr. zurück und wurden bis ins 1. Jh. v.Chr. weitergeführt. Die frühen Tagebücher sind meist verlorengegangen (ein Exemplar aus dem 7. bzw. 6. Jh. v.Chr.; vier Exemplare aus dem 5. Jh. v.Chr.), ab ungefähr 380 v.Chr. ist jedoch der größte Teil der fortlaufenden Berichte erhalten geblieben. Insgesamt sind etwa ein Viertel aller astronomischen Texte aus Mesopotamien astronomische Tagebücher (über 1200 Fragmente).¹⁸

Die neuassyrischen Könige versammelten einen straff-durchorganisierten Gelehrtenstab an ihrem Hof, dessen Aufgabe in der Planung und Durchführung apotropäischer Rituale bestand. Zum systematischen Sammeln der himmlischen Vorzeichen richteten die Könige Asarhaddon und Assurbanipal an unterschiedlichen Standorten des Reiches Sternwarten ein.¹⁹ Zum einen war somit eine gegenseitige Kontrolle der Gelehrtentteams gegeben, da falsche Informationen eines Gelehrten durch eine andere Sternwarte aufgedeckt würden. Zum anderen war so eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den vorherrschenden Wetterverhältnissen vorhanden. War eine Himmelsobservation aufgrund von Wolken etwa in Ninive selbst nicht durchführbar, konnte diese Beobachtung ein weiteres, an einem anderen Ort stationiertes Team übernehmen. Diese Mechanismen kann der folgende Bericht eindrucksvoll illustrieren:

Wenn eine Finsternis stattfindet, aber in der Hauptstadt nicht gesehen wird, ist die Finsternis als ‚vorbegegangen‘ zu betrachten. Hauptstadt bedeutet: die Stadt, in der sich der König aufhält. Jetzt sind überall Wolken. Ob die Finsternis stattfand oder nicht, wissen wir nicht. Der Herr aller Könige möge nach Assur und allen anderen Städten, nach Babylon, nach Nippur, nach Uruk und Borsippa schicken. Vielleicht hat man (die Finsternis) in diesen Städten gesehen. [...] Die großen Götter, die in der Stadt des Königs, meines Herrn, wohnen, bedeckten den Himmel und zeigten die Finsternis nicht, auf dass der Kö-

¹⁸ Die wichtigsten Editionen sind: PARPOLA, Letters 1; DERS., Letters 2; DERS. Scholars; HUNGER, Reports, und SACHS/HUNGER, Diaries. Die charakteristischen Merkmale (Format/Inhalt/Formular/Absender/Adressat/Datierung) der sogenannten „astrological reports“ hat FINCKE, Omenreports, 36–39 prägnant zusammengestellt. Zu den Finsternistexten in den Astronomischen Tagebüchern vgl. speziell STEELE, Texts, und für ein konkretes Beispiel STEELE/STEPHENSON, Dating. Eine gute Einführung in die babylonisch-assyrische Astraldivination bietet KOCH-WESTENHOLZ, Mesopotamian Astrology.

¹⁹ Vgl. OPPENHEIM, Divination; HUNGER, Reports, XIII–XXVI und MAUL, Zukunftsbewältigung, 17–25.

nig wisse, dass diese Finsternis den König, meinen Herrn, und sein Land nicht betrifft. Der König kann glücklich sein.²⁰

Allerdings liefen nicht alle Eklipsen so glimpflich für den Herrscher ab. Sobald sich im Zuge einer Finsternis weitere ungünstige Zeichen der Götter einstellten, konnten nur noch diverse Buß-, Bitt- und Sühnerituale zur Abwehr des Unheils durchgeführt werden.²¹ Diese als Namburbi bezeichneten Löserituale verfolgten den Zweck, ein drohendes Unheil abzuwenden, welches sich bereits durch Vorzeichen (nach Maul „Omenanzeiger“) angekündigt, aber noch nicht konkret manifestiert hatte. Wahrscheinlich haben sich die Namburbis aus Riten der bäuerlichen Bevölkerung entwickelt. Ihre Struktur ist relativ simpel und die Erwähnung eines Königs oder Herrschers stellt eher die Ausnahme dar. Allerdings bezeugen die Gelehrtenbriefe an die assyrischen Könige Asarhaddon und Assurbanipal, dass auch für den König und die Kronprinzen Löserituale ausgerichtet wurden.²² Die Mehrheit der bekannten Namburbis wurde gegen die Auswirkungen von terrestrischen Omina entworfen. Daneben existierten zahlreiche Rituale, die das von Tieren oder Wetterphänomenen angezeigte Unheil bannen sollten. Im Gegensatz dazu bilden Namburbis, die sich explizit auf astrologische bzw. astronomische Phänomene beziehen lassen, bisher die Ausnahme. Ein nur singulär belegtes Namburbi-Ritual, zu dem bislang noch kein Textvertreter identifiziert werden konnte, trägt den Namen „Wenn Šin und Šamaš dem Fürsten und seinem Lande zu Gram[?] (*zinnatu*) wurden“.²³ Ein einziges Namburbi in Mauls Edition ist gegen ein Unheil gerichtet, welches direkt von einer Mondfinsternis ausgeht.²⁴ Dieser Befund dürfte nicht dem Zufall geschuldet sein. Wie einige Indizien deutlich veranschaulichen, waren die mesopotamischen Gelehrten eher an Mond- als an Sonnenfinsternissen interessiert und maßen diesen eine absolut zentrale Bedeutung bei.²⁵ So unterrichtet ein gewisser Akkullānu den König

²⁰ PARPOLA, Scholars, Text 114, Vs. 3–10 und Rs. 6–9. Übersetzung nach MAUL, Sonnenfinsternisse, 7.

²¹ Hierzu vgl. ausführlich MAUL, Zukunftsbewältigung. Siehe auch VELDHUIS, Interpretation.

²² Eine aus mehr als 135 Tafeln bestehende Namburbi-Serie wurde mutmaßlich auf Befehl Assurbanipals kompiliert. Vgl. MAUL, Zukunftsbewältigung, 216–221.

²³ MAUL, Zukunftsbewältigung, 31. Dieses Ritual wird in einer Nachricht (vgl. PARPOLA, Scholars, Text 240) erwähnt, welche kurz vor einer erwarteten Mondeklipse verfasst wurde. Der Absender Marduk-šākin-šumi hatte bereits das *bīt rimki*-Ritual initiiert und empfahl dringend die Einsetzung eines Ersatzkönigs (siehe unten). Vgl. PARPOLA, Letters 2, 176–180. Das Lexem *zinnatu* ist in den gängigen Wörterbüchern nur äußerst schwach belegt.

²⁴ Vgl. MAUL, Zukunftsbewältigung, 458ff.

²⁵ Hierfür seien einige Gründe angeführt, die sich trotz ihres divergierenden Hintergrunds durchaus gegenseitig ergänzen können: 1. In Mesopotamien ist der Kalender mit

über eine partielle Sonnenfinsternis bei Sonnenaufgang. Im Gegensatz zu einer Mondfinsternis ist dem Gelehrten allerdings kein Namburbi gegen diese Erscheinung bekannt.²⁶ Es bestand jedoch die Option, ein sogenanntes Universalnamburbi einzusetzen, welches gegen jegliches Vorzeichen wirksam war.²⁷

Die laborierteste Option zur Abwehr einer dem König todbringenden Finsternis bestand in der Durchführung des sogenannten Ersatzkönigrituals.²⁸ Sofern verschiedene Faktoren eintraten, konnte dieses Ritual sowohl bei einer Mond- als auch bei einer Sonnenklipse vollzogen werden. Dabei wurden der König und seine Gattin durch Stellvertreter ersetzt, die oft einem kriminellen Milieu entstammten oder von Krankheiten geplagt waren. Solange die himmlische Bedrohung akut war, wurde der legitimierte König nur noch anonym als „Bauer“ (*ikkaru*) bezeichnet. Der Ersatzkönig (*šar pūhi*) hingegen repräsentierte den König in dessen königlichem Ornat und in dessen Palast. Streng genommen sollte er als Substitut fungieren und das für den König bestimmte Urteil auf sich ziehen. Der wahre König führte unterdessen als „Bauer“ seine Amtsgeschäfte weiter, unterwarf sich dabei aber strengsten Buß- und Sühneritualen, um als Person das göttliche Wohlwollen wiederzuerlangen. Seit dem Auftreten der impulsgebenden Finsternis konnten bis zu 100 Tage verstreichen, bevor am Ende des erfolgreich durchgeführten Rituals der Tod des Stellvertreters und seiner Frau standen. Der König selbst konnte nach vollzogenen Reinigungsriten die ihm zustehende Position erneut bekleiden. Auf welche Weise das Ersatzkönigritual in der mesopotamischen Kultur verankert war, illustriert die folgende Episode. Wie die griechischen Historiker Plutarch, Arrian und Diodorus Siculus übereinstimmend zu berichten wissen, wurde Alexander der Große 323 v. Chr. vor seiner Rückkehr nach Babylon von einem einheimischen Astronomen gewarnt, dass die Zeichen am Himmel, wahrscheinlich eine Mond-

dem Mondlauf verknüpft. 2. Mondfinsternisse treten häufiger als Sonnenfinsternisse auf und können in ihren Abläufen von der Erde aus einfacher observiert werden. 3. Im mesopotamischen Pantheon galt der Mondgott als Vater des Sonnengottes. Vgl. STOL, Moon; HUNGER, Mond; KREBERNIK, Mondgott, sowie die Beiträge von BRACK-BERNSSEN, 360-Day, und BRITTON, Calendars, in STEELE, Calendars. Im kulturhistorischen Vergleich wurde im alten China eine Mondfinsternis eindeutig als ein Phänomen mit geringerer astrologischer Bedeutung als eine Sonnenfinsternis eingestuft. Vgl. STEELE, Comparison, 3*. In dem sehr schwierigen Text TU 11, der eine Zusammenstellung von Regeln zur Vorhersage astrologischer, meteorologischer und astronomischer Phänomene zum Inhalt hat, wird für den Fall einer Sonnenklipse eine andere Anweisung als für eine Mondklipse gegeben. Allerdings bleibt die Interpretation dieser Textpassage problematisch. Vgl. BRACK-BERNSSEN/HUNGER, Collection, § 8, Z. 21.

²⁶ Vgl. PARPOLA, Scholars, Text 148.

²⁷ Vgl. MAUL, Zukunftsbewältigung, 465–506.

²⁸ Vgl. PARPOLA, Letters 2, XXII–XXXII, ROCHBERG-HALTON, Aspects, 16 (mit der älteren Literatur) und BOTTÉRO, Mesopotamia, 138–155.

finsternis, den Tod des Königs vorhersagen würden. Daraufhin schickten die Babylonier einen Gefangenen in das Lager von Alexander, der sich zum Erstaunen der Griechen auf seinen Thron setzte. Alexander der Große dürfte sich der Bedeutung astronomischer Omina durchaus bewusst gewesen sein, sahen er und seine Männer sich doch kurz vor der bedeutungsschweren Schlacht von Gaugamela (20./21. September 331 v.Chr.) mit einer totalen Mondfinsternis konfrontiert.²⁹ Die Kenntnisse über das Ritual des Ersatzkönigs waren scheinbar weniger ausgeprägt. Der Gefangene wurde von den Griechen verhört und dann getötet, Alexander der Große erlag kurze Zeit später in Babylon den Folgen einer mysteriösen Krankheit.

Wenden wir uns nun dem letzten Neubabylonischen König Nabonid (556–539 v.Chr.) zu, in dessen zweites Regierungsjahr der heute in Yale aufbewahrte *En-nigaldi-Nanna-Zylinder* (YBC 2182) zu datieren ist. Dieser Monarch zeichnete sich durch höchst ungewöhnliche Wesenszüge aus und viele seiner Taten werfen bis zum heutigen Tag ungeklärte Fragen auf. Es seien hier nur zwei Merkmale angeführt, die bei der Interpretation der Zylinderinschrift Berücksichtigung finden müssen. Nabonid besaß eine stark ausgeprägte Verbindung zur Stadt Harran und deren Mondgott. Nicht minder interessiert war er allerdings an der im äußersten Süden Mesopotamiens gelegenen Stadt Ur, in welcher der älteste Hauptkult des Mondgottes gepflegt wurde. Außerdem rühmte sich Nabonid in seinen Inschriften, dass er selbst ein Experte in der komplexen Divinationsliteratur war. Der zu präzentierende Zylinder stammt höchstwahrscheinlich aus Ur und umfasst eine 87 Zeilen lange Inschrift mit poetischen Charakteristika. Ihr Inhalt kann dagegen relativ nüchtern zusammengefasst werden.³⁰ Weihung der En-nigaldi-Nanna zur Hohepriesterin in Ur, Bau des Egiar und Ausstattung mit Mitteln, Bau des Wohnpalastes der En-nigaldi-Nanna, Pflege der Grablege der ehemaligen Hohepriesterinnen, Vermehrung der Opfer und Lastenbefreiung für Egišnugal (und die anderen Tempel?) in Ur und schließlich ein Lobpreis des Mondgottes sowie ein Gebet für des Herrschers Tochter. Von elementarer Bedeutung für den Gesamttext sind aber die Zeilen 8–10 am Beginn der Inschrift. Dort legitimiert König Nabonid sein Handeln mit dem Eintreten einer Mondfinsternis:

Am dreizehnten Elūl, dem Monat des ‘Werks der Göttinnen’, verdunkelte sich die ‘Frucht’ und ging verdunkelt unter. ‘Sīn verlangt nach einer Hohepriesterin’ so (lautete) sein Zeichen und seine Entscheidung.

²⁹ Vgl. STEPHENSON, *Historical Eclipses*, 372–375; VAN DER SPEK, *Scholarship*, und POLCARO/VALSECCHI/VERDERAME, *Gaugamela*. Die eigentliche Schlacht fand am 1. Oktober 331 v.Chr. statt. Vgl. dazu auch die Datierungsansätze bei DE MEIS, *Eclipses*, 25f 182ff und HUBER/DE MEIS, *Observations*, 113 sowie 194.

³⁰ Vgl. SCHAUDIG, *Inschriften*, 373–377.

Dabei ist „Frucht“ (*inbu*) ein gängiges Epitheton für den Mondgott. Tatsächlich konnte eine annähernd totale Mondeklipe am 26. September 554 v. Chr. in Mesopotamien beobachtet werden.³¹ Zur Interpretation des Omens ließ der König die notwendige Fachliteratur herbeibringen, die er angeblich auch persönlich konsultierte.³² Um den gewonnenen Befund zusätzlich abzusichern, wurde mehrfach eine Opferschau durchgeführt. Das Ergebnis war eindeutig: der Mondgott forderte eine neue Hohepriesterin. Abschließend dürfen jedoch auch einige Indizien in weiteren Inschriften Nabonids nicht verschwiegen werden, wonach es sich bei der durch den Mondgott legitimierten Einsetzung der En-nigaldi-Nanna um eine geplante politische Aktion des Herrschers gehandelt haben könnte.³³

Aus dem seleukidischen Uruk ist uns ein Tempelritual erhalten geblieben, welches beim Auftreten einer Mondfinsternis zu vollziehen war.³⁴ Es wurde bis zu ihrem Ende durchgeführt und sollte die von ihr ausgehenden negativen Einflüsse neutralisieren. Die relevanten Textzeugen, die sich teilweise gegenseitig ergänzen und differenzierende Versionen des Rituals wiedergeben, sind BRM IV 6, BM 134701 und CLBT pl. 1.³⁵ Diese Texte beschreiben die Finsternis mithilfe einer aus den astronomischen Tagebüchern bekannten Terminologie. Die voneinander abweichenden Versionen waren wahrscheinlich auf die jeweiligen Fähigkeiten und Pflichten der beteiligten Priesterklassen abgestimmt. Obwohl sich kein Kolophon in den Texten erhalten hat, ist uns die zentrale Rolle des Beschwörungspriesters (*āšipu*) und des Kultsängers (*kalû*) beim Eklipsenritual bekannt. Das Ritual musste scheinbar gleichzeitig an verschiedenen Orten und von mehreren Priestern durchgeführt werden, um seine Wirkung erzielen zu können. Ich kann an dieser Stelle nicht die unterschiedlichen Phasen des Eklipsenrituals *in extenso* nachzeichnen und die Abweichungen der vier Versionen miteinander vergleichen. Es können nur einige generalisierende Anmerkungen getroffen werden. Es wurden insgesamt zwei Rituale durchgeführt: eines während und das andere nach der Eklipse. Als Orte des Rituals werden die Tempeltore und die Straßen Uruks genannt. Dem Mondgott wurden ausschweifende Klagen vorgetragen, die anschaulich die negativen Konsequenzen einer Finsternis beschreiben. Erst danach setzte das wirkliche Ritual ein. Sobald die Finsternis begann, mussten an den Tempeltoren und

³¹ Vgl. LEWY, Background, 50f und HUBER/DE MEIS, Observations, 187.

³² Vgl. RÖLLIG, Weisheit, 43.

³³ Vgl. BEAULIEU, Nabonidus, 129. Der sumerische Name, welcher Nabonids Tochter nach ihrer Einsetzung offiziell verliehen wurde, spielt direkt auf die Mondeklipe an. Vgl. REINER, Thwarts, 10.

³⁴ Vgl. BROWN/LINSSEN, Eclipse Ritual, und LINSSEN, Cults, 20.109–117.306–320 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

³⁵ AB 249, ein Duplikat zu BRM IV 6, könnte aus Babylon stammen. Vgl. OELSNER, Materialien, 207f.

auf der Hauptstraße Ziegelaltäre (*garakku*) zur Verfügung stehen. Diese Aussage gestattet den Rückschluss, dass der Zeitpunkt der Eklipse vorausberechnet werden musste, da nur so das Ritual rechtzeitig eingeleitet werden konnte. Ein Feuer, welches bis zum Ende der Eklipse brennen musste, wurde in den Altären entzündet und weitere Klagen angestimmt. Danach schloss sich eine feste Handlungssequenz an: Es wurden Totenopfer (*kispu*) dargebracht, in einer Art von Trauergestus bedeckten die Beteiligten ihre entblößten Häupter mit Gewändern (*lubāru*) und intonierten eine apotropäische Klage. Dieses Klageformular musste von sieben Soldaten wiederholt werden. Sobald die Eklipse vorüber war, wurde das Feuer in den Altären mit Bier gelöscht. Die weiteren Schritte des Rituals folgten am kommenden Tag. Die Tempeltore, die während der Finsternis versiegelt waren, wurden geöffnet, die Tempel rituell gesäubert und die Kultstatue des Mondgottes wieder eingesetzt. Nach einer kurzen Spruchfolge wurden sumerische Beschwörungen rezitiert. Im letzten Schritt mussten alle Kultgegenstände, die im Laufe des Rituals eingesetzt wurden, entfernt und in den Fluss geworfen werden. Abschließend seien noch einige Bemerkungen zu den abweichenden Versionen erlaubt. Version Nr. 2 richtet sich speziell an die *šangū*-Priester, die dritte spielt teilweise im königlichen Palast und beschreibt Zeremonien, welche mit der Person des Königs zusammenhängen. Ich möchte mich aber auf die vierte Version konzentrieren, welche den Kultsänger als Hauptakteur besitzt und den Einsatz von Musikinstrumenten, besonders von der Kesselpauke (*lilissu*), herausstellt.³⁶ Es werden die zu singenden Klagen aufgezählt, das Spielen der Instrumente wird im Text aber nicht explizit erwähnt. Beschrieben wird lediglich, wie die Kesselpauke in einen magischen Schutzkreis aus Mehl gestellt wird. Die Kesselpauke konnte somit gleichzeitig die Funktion eines Musikinstrumentes und eines Kultgegenstands im Ritual erfüllen. Der aktive Gebrauch von Kesselpauken bei einer Finsternis ist jedoch durch ältere Texte sehr gut belegt. So dokumentieren neuassyrische Quellen, wie die Kesselpauke bei einer Sonnen(?)- oder Mondfinsternis gespielt wurde.³⁷ In dem 8. Regierungsjahr Kyrus des Großen (531 v.Chr.) werden Kesselpauken in Verbindung mit einer Finsternis erwähnt, die nicht stattgefunden hat.³⁸ Dieses Beispiel veranschaulicht die Grenzen der mathematischen Astronomie im

³⁶ Die Kesselpauke, die normalerweise aus Bronze angefertigt wurde, ist seit der altakkadischen Zeit belegt. Sie war eines der wichtigsten Instrumente im kultischen Gebrauch und der Hauptgegenstand eines eigenständigen Rituals. Vgl. HOROWITZ, Antiochus, und LINSSEN, *Cults*, 3.8.16f.20f.92–100.252–282. Dem spätbabylonisch überlieferten „Ritual des Kultsängers“ zufolge konnten der vergöttlichten Kesselpauke sogar Opfergaben dargebracht werden. Vgl. EDZARD/KREBERNIK, *Lilissu*.

³⁷ Vgl. PARPOLA, *Letters* 2, 268 (mit weiterführender Literatur) und Text 347 sowie 276 mit der Abbildung einer Kesselpauke.

³⁸ Vgl. BEAULIEU/BRITTON, *Rituals*, und BEAULIEU, *Descendants*, 7f.

6. Jh. v.Chr. Die mesopotamischen Gelehrten hatten eine Finsternis vorausberechnet und gemäß den Vorschriften wurden die ersten Schritte des Rituals in Uruk und Larsa bereits vor dem Beginn der Eklipse eingeleitet. Die ausbleibende Verdunkelung führte schließlich zu einigen Kompetenzstreitigkeiten, die den höchsten Offiziellen in Uruk vorgelegt werden mussten. Wie uns ein weiterer Text (GCC I 1 339) lehrt, war es scheinbar gang und gäbe, die Speisevorräte des Tempels prophylaktisch aufzufüllen, wenn eine Finsternis bevorstand.³⁹ Die verfügbaren Quellen zum beschriebenen Eklipsenritual differenzieren sehr deutlich zwei unterschiedliche Handlungsebenen voneinander. Während der Finsternis auf den Straßen mit Lärm in Form von Gesang und Musik begegnet wurde, sollte der König eher ruhig in seinem Palast verharren. Vergleichbare Bräuche, deren Ursprung wahrscheinlich in der fiktiven Existenz von Finsternisungeheuern zu suchen ist, sind auch für Griechenland bezeugt. Mehrere antike Autoren erwähnen einsetzendes Geschrei oder den durch Bronze- und Eisengeräten verursachten Lärm im Verlauf einer Mond- bzw. Sonneneklipse. Mit diesen Maßnahmen sollten die Ungeheuer abgewehrt und das Ende der Finsternis bewirkt werden.⁴⁰

Auf weitere Texte kann ich in diesem Rahmen leider nur kurz aufmerksam machen, ohne sie detailliert besprechen zu können.⁴¹ Schlussendlich darf auch nicht die lebhaft literarische Auseinandersetzung speziell mit Mondfinsternissen verschwiegen werden, aus der mehrere themenbezogenen Mythen resultierten.⁴²

³⁹ Vgl. BEAULIEU/BRITTON, *Rituals*, 84f.

⁴⁰ Vgl. BAUMBACH, *Verhüllt*, 19f. Diese Strategien zur Bewältigung von Eklipsen waren jedoch nicht nur auf die ägäische Welt beschränkt, vgl. STOL, *Moon*, 258f.

⁴¹ CT IV 5–6 (und unpublizierte Parallele aus Sippar): In einem Königsritual werden für jeden der zwölf Monate Direktiven gegeben, wie die negativen Einflüsse einer Mondeklipse abgewehrt werden können. Vgl. CASSIN, *Semblable*, 258–266 und KOCH-WESTENHOLZ, *Babylonian Views*, 75ff. Die Anfragen in den sogenannten *tamītu*-Texten können sich auch auf Mond- und Sonneneklipsen beziehen. Vgl. STARR, *Queries*, XXIX; LAMBERT, *Questions*; KOCH-WESTENHOLZ, *Babylonian Views*, 78 und LAMBERT, *Babylonian Oracle*, besonders Nr. 2. *Last but not least* darf auch nicht die Rolle von Sonnen- und Mondfinsternissen in astral-magischen bzw. astral-medizinischen Texten übersehen werden. Vgl. GELLER, *Stars*, 40.67.71.

⁴² Vgl. AZARPAY/KILMER, *Eclipse*, 372ff; STOL, *Moon*, 260–263 und KOCH-WESTENHOLZ, *Babylonian Views*, 80ff. Auch im griechischen Volksglauben der Antike ranken sich die Mythen eher um Mondfinsternisse, wohingegen eine Sonnenfinsternis höchstens vage angedeutet wird. Vgl. BAUMBACH, *Verhüllt*, und GÄRTNER, *Deutungen*.

3. Ägypten

Wer sich als Laie über Eklipsen im Reich der Pharaonen informieren möchte, wird trotz des fortgeschrittenen Alters wahrscheinlich zum *Lexikon der Ägyptologie* greifen. Dabei dürfte die Vorfreude relativ schnell in Ernüchterung umschlagen, denn die Dokumentation für Finsternisse im Alten Ägypten ist bislang ausgesprochen lückenhaft. Die relevanten Lexikoneinträge umfassen insgesamt lediglich 18 Zeilen und nennen nur vier Belegstellen. Wie die folgende Zusammenstellung zeigt, hat sich die Quellsituation seither nur unwesentlich verändert. Bis zum 1. Jt. v.Chr. sind keine sicheren Angaben zu Finsternissen in den ägyptischen Quellen vorhanden.⁴³ Ein unzweifelhafter Beleg mit den exakten Daten einer Sonnenfinsternis existiert für die pharaonische Zeitperiode überhaupt nicht.⁴⁴ Auch die als „Nutbuch“ bekannte Komposition, deren derzeit älteste (Monumental-)Version im Osireion von Abydos überliefert ist, enthält keine Hinweise auf Finsternisse.⁴⁵ Somit umfasst die Zusammenstellung von Finsternissen in ägyptischen Quellen lediglich fünf Belege.⁴⁶

⁴³ Als erster vermeintlicher Beleg für die astrologische Ausdeutung von Eklipsen wird häufig die „Israelstele“ des Merenptah angeführt. Eine Übersetzung der Stele mit bibliographischen Angaben bietet SIMPSON, *Literature*, 356–360 und 562f. Der Sieg des Pharaos wurde durch Spezialisten vorhergesagt, die ihre Prognose aus der Beobachtung von Sternen und Winden ableiteten. Damit sind im Text zumindest zwei Parameter belegt, die auch bei der Deutung von Eklipsen eine Rolle spielten. Die anschließende Frage wäre dann, ob wir es mit einer originär ägyptischen Technik zu tun haben oder einen auswärtigen Ursprung postulieren müssen. Gerade in der Ramessidenzeit bestand ein reger Gedankenaustausch zwischen Ägypten und dem Vorderen Orient. Der Autor möchte in der Einleitung seiner Dissertation detaillierter auf diese Thematik eingehen. Vgl. einstweilen KÁKOSY, *Decans*, 188; BRUNNER, *Zeichendeutung*, und KRAUSS, *Bubastiden-Finsternis*, 222f.

⁴⁴ Die Sonnenfinsternis vom 10. März 601 wird durch ein in koptischer Sprache verfasstes Dokument überliefert. Vgl. ALLEN, *Record*; DE MEIS, *Eclipses*, 82f mit fig. 13 und GILMORE/RAY, *Point*.

⁴⁵ Dieser Befund ist doch einigermaßen überraschend, diente das „Nutbuch“ doch als ein Referenzwerk, welches mehr als 1400 Jahre genutzt und kommentiert wurde. Allerdings liegt der Inhalt des „Nutbuches“ heute nicht mehr vollständig vor. Zum Zeitpunkt seiner Redaktion war das Werk eindeutig das Produkt naturwissenschaftlicher Astronomie. Vgl. VON LIEVEN, *Grundriss*, und LEITZ, *Nutbuch*.

⁴⁶ Dieser Überblick basiert im Wesentlichen auf QUACK, *Finsternisse*, und HOFFMANN, *Kleinigkeiten*. TM steht als Abkürzung für die Internet-Plattform <http://www.trismegistos.org/> (letzter Zugriff: 26. Januar 2011). Diese Datenbank bietet neben einer physikalischen Beschreibung der Papyri auch eine Zusammenstellung der relevanten Literaturangaben. Deshalb beschränke ich mich im Anmerkungssaparat generell auf Nachträge und Korrekturen zur Datenbank. Vgl. zusätzlich JONES, *Mathematics*.

1. „Bubastiden-Finsternis“,
2. pBM 10661 (TM 47514; unpubliziert): astrologischer Traktat über Sonnen- und Mondfinsternisse sowie Merkur- und Windphänomene,⁴⁷
3. pBerlin 13588 (TM 55851),
4. pBerlin 13146 + 13147 (TM 45557),⁴⁸
5. pBM 10651 (TM 128430; unpubliziert): astrologischer Traktat über Sonnen- und Mondomina, Dekane und Merkurphänomene.⁴⁹

Das publizierte Material möchte ich in gebotener Kürze besprechen. Die sogenannte „Chronik des Prinzen und Hohepriesters Osorkon“ aus dem 11. Regierungsjahr Takeloths II. ist seit über 100 Jahren fester Bestandteil der ägyptologischen Forschung. Vorschläge zu ihrer chronologischen Einordnung, ein Resümee zum Forschungsstand und neue Übersetzungen wurden in rezenten Abhandlungen publiziert.⁵⁰ Der Prinz und Hohepriester Osorkon hinterließ uns im großen Amuntempel von Karnak auf der dem ersten Vorhof zugewandten Seite des Bubastidentores eine Chronik, die einen Zeitraum von mindestens 20 Jahren abdeckt. Dieser Text ist eine der wichtigsten historischen Quellen der Dritten Zwischenzeit in Ägypten. Neben der ausführlichen Schilderung von militärischen Auseinandersetzungen, Aufständen und bürgerkriegsähnlichen Zuständen stehen die Wohltaten im Vordergrund, die Osorkon dem thebanischen Amun zukommen ließ. Die politischen Unruhen, die im 15. Regierungsjahr von Takeloth II. eintraten, werden dabei explizit mit einem „Verschluckt werden des Mondes“ verknüpft. Der Ausdruck „Verschlucken des Mondes“ (*ḥꜣ p.t ḥꜣ*) ist dabei eine für ägyptische Quellen typische Formulierung zur Beschreibung einer Mondfinsternis.⁵¹ Der Kontext der Passage bleibt jedoch unklar, weil die Nebensatzleitende Verbalform unterschiedlich aufgefasst wer-

⁴⁷ Vgl. VITTMANN, Tradition, 72 und QUACK, Naos, 177.

⁴⁸ Vgl. zusätzlich BOHLEKE, Terms, 26. Ein zweiter Kanon von Mondeklipsen wird uns durch pOxy 4137 (TM 65929) überliefert. Vgl. JONES, Astronomical Papyri, 87–94. Die Texte pOxy 4138 (TM 65930) und 4138a (65931) setzen sich mit der Vorhersage von Finsternissen auseinander.

⁴⁹ Vgl. QUACK, Naos, 177.

⁵⁰ Editionen und neuere Übersetzungen: CAMINOS, Osorkon; PEUST, Chronik; JANSEN-WINKELN, Inschriften, 161–168.186–196 und RITNER, Libyan Anarchy, 348–377. Vgl. auch KRAUSS, Bubastiden-Finsternis. Die chronologische Positionierung der Inschrift wird mehrfach im Handbuch HORNUNG/KRAUSS/WARBURTON, Chronology, und im Tagungsband BROEKMAN/DEMARÉE/KAPER, Lybian Period, erörtert. Den neuen chronologischen Ansatz von THUIS würde der Autor trotz vieler korrekter und wichtiger Beobachtungen als zu radikal einstufen. Vgl. dazu THUIS, Takelot II (mit weiterführender Literatur).

⁵¹ Vgl. die zusammengestellten Belege bei VON LIEVEN, Divination, 122. Die mythologische Erklärung, dass bei einer Eklipse die Sonne bzw. der Mond „verschlungen“ oder „gefressen“ wird, ist in den verschiedenen Kulturräumen weit verbreitet. Vgl. STEELE Comparison, 5*.

den kann. Aufgrund dieser Unsicherheit bei der Übersetzung, die auch ich nicht zu lösen vermag, kann weder die Interpretation noch die Datierung der Inschrift als definitiv gesichert gelten.

Auf einem spätptolemäischen Papyrus (pBerlin 13588) ist eine (pseudo-)historische demotische Erzählung erhalten, die Informationen zum Tod Psammetichs I. (664–610 v.Chr.) liefert.⁵² Die in die Saitenzeit gesetzte Rahmenhandlung dreht sich um einen jungen Priester, der sich hilfesuchend an den Pharao wendet. Durch seinen Vater hatte er Ansprüche auf Priesterämter in zwei Tempeln geerbt, die er aber nicht durchsetzen kann. Letztendlich entscheidet der König zugunsten des Priesters, worauf dieser noch hervorhebt, dass er die notwendigen Bestattungsriten beim Tod des königlichen Vorgängers befolgt habe.⁵³ Dabei bemerkt der Priester beiläufig, dass der Tod des Psammetich östlich des Nildeltas mit dem Eintreffen einer Finsternis (*m3 t3 p.t p3 itm*) zusammenfiel.⁵⁴ Über die Identität des verstorbenen Psammetich herrscht innerhalb der Forschung weitgehend Einigkeit. Die Todesumstände von Psammetich II. und III. sind durch andere Quellen abgesichert. Von den weiteren Regenten, die in der antiken Überlieferung und auf Objekten den Namen Psammetich tragen, käme nur noch Psammetich IV. in Betracht, der gegen Dareios I. rebellierte.⁵⁵ Diese Annahme würde aber gegen den Kontext von pBerlin 13588 sprechen, da sich der Priester dann mit seinem Anliegen an Xerxes I. gewandt hätte. Demnach kommt nur Psammetich I. in Frage, auf dessen Tod der Text Bezug nimmt.⁵⁶ Weniger Konsens im wissenschaftlichen Diskurs besteht dagegen bei der Interpretation des beschriebenen Naturphänomens. Bislang wurde entweder eine Mond- oder Sonnenfinsternis in Erwägung gezogen.⁵⁷ Beide Phänomene konnten im Todesjahr des Pharaos von Ägypten beobachtet werden. Die Sonnenfinsternis scheidet jedoch aus, da sie auf den 30. September fiel und der Nachfolger Necho II. schon am 31. August den Pharaonenthron bestiegen hatte.⁵⁸ Die im Text verarbeiteten Parameter stimmen jedoch mit den Daten der Mondfinsternis vom 22. März 610 v.Chr. über-

⁵² Vgl. KRAUSS, Bubastiden-Finsternis, 219f und QUACK, Einführung, 72f (mit weiterführender Literatur). Mittlerweile konnte eine direkte Parallele im römerzeitlichen pCarlsberg 710 identifiziert werden.

⁵³ Zur Lesung dieser Passage vgl. SMITH, Notes, 103f.

⁵⁴ pBerlin 13588 iii, 1. Zum Begriff *m3* vgl. zuletzt STADLER, Isis, 127.

⁵⁵ Amyrtaios von Sais (28. Dynastie), der seinen Namen wohl aus propagandistischen Gründen in „Psammetich“ änderte, kann aus den Überlegungen doch eher ausgeschlossen werden. Vgl. HUB, Ägypten, 43f.

⁵⁶ Vgl. SMITH, Psammetichus, 104.

⁵⁷ Vgl. KRAUSS, Dates, 377f und STOCKHUSEN, Untersuchungen, 28f (mit der älteren Literatur). Krauss dementiert dabei den historischen Wert von pBerlin 13588.

⁵⁸ Vgl. KRAUSS, Bubastiden-Finsternis, 219 und STOCKHUSEN, Untersuchungen, 8f.

ein. Die astronomischen Angaben, welche die spätere Tradition überliefert, stehen also im Einklang mit der historischen Realität.

Die Papyri Berlin 13146 und 13147, deren Versi eine kalendarische Rechentabelle enthalten, bilden eine zusammenhängende Beobachtungsserie über Mondfinsternisse, welche in den Zeitraum von 84 bis 73 v. Chr. zu verorten sind. Der Text zeigt Ansätze von mathematischer Astronomie und hellenistische Einflüsse (Anwendung des Kallippischen Zyklus).⁵⁹ Es werden Mondfinsternisse, die Position der Sonne und andere astronomische Ereignisse zueinander in Beziehung gesetzt. Außerdem macht der Text Angaben darüber, wann und in welchem Tierkreis sich eine Mondfinsternis vollzog. Damit könnte für die ptolemäische Zeit eine systematische Beobachtung von Mondfinsternissen durch die Ägypter postuliert werden.⁶⁰

Zusätzlich kann ich die folgenden Indizien aus originär ägyptischen Quellen für ein existierendes Interesse an Eklipsen präsentieren.⁶¹ Mir ist dabei durchaus bewusst, dass die Aussagekraft einiger dieser Belege sehr kritisch beurteilt werden muss:

1. Auf einem astronomischen Visiergerät der 26. Dynastie gibt der Stundenbeobachter Hr an, dass er „die Bewegung der beiden Scheiben (Sonne und Mond) und aller Sterne kennt“.⁶²
2. Die Papyri Salt 825 (TM 57505), BM 10252 (TM 57226) und Louvre 3129 (TM 56940) enthalten in einem Ritualkontext („Ritual zur Abwehr des Bösen“) apokalyptische Chaosbeschreibungen, die unter den kosmischen Katastrophen auch Mond- und Sonnenfinsternisse nennen.⁶³
3. In biographischen Inschriften der ptolemäisch-römischen Epoche rühmen sich spezialisierte Beamte, komplexe Himmelsbeobachtungen durchgeführt zu haben. In den teilweise kryptisch formulierten Passagen könnten sie auch auf Sonnen- und Mondfinsternisse anspielen.⁶⁴

⁵⁹ Vgl. JONES, *Astronomical Papyri*, 14.

⁶⁰ Die Alternative wäre die Annahme, dass wir mit pBerlin 13146 und 13147 die Kopie eines in griechischer Sprache verfassten Originals vor uns liegen haben.

⁶¹ Ich verzichte hier auf die zahlreichen Bemerkungen antiker Autoren, in denen Ägypten als ein Zentrum astrologisch-astronomischen Wissens gepriesen wird. Damit blende ich auch den gesamten Themenkomplex „Nechepso und Petosiris“ aus meinen Überlegungen aus. Über die Glaubwürdigkeit dieser Quellen wird weiterhin sehr kontrovers diskutiert. Vgl. DIELEMAN, *Stars*; TAIT, *Wisdom*; KRAUSS, *Bubastiden-Finsternis*, 215ff und QUACK, *Egypt*, 32*–42*.

⁶² Vgl. BORCHARDT, *Instrument*, und DEYOUNG, *Astronomy*, 503 mit Abb. 19. Zum Titel *imj-wnw.t* „Astronom (Stundenbeobachter)“ vgl. VITTMANN, *Papyrus*, 322ff. Einige Bemerkungen zum Arbeitsplatz der „Astronomen“ macht JACQUET-GORDON, *Graffiti*, 3–6.

⁶³ Übersetzungen bei ASSMANN, *Stein*, 284f und KRAUSS, *Bubastiden-Finsternis*, 220ff. Die frisch publizierte Abhandlung ALTMANN, *Kultfrevel*, lag dem Autor noch nicht vor.

⁶⁴ Vgl. zum Einstieg CLAGETT, *Science*, 489–496, DEPAUW, *Stela*, und FISSOLO, *Astronomes*, 20–24.

4. In der 24. Lehre des demotischen pInsinger heißt es: „Er (= der Gott) erschuf die Vorzeichen der Himmelskörper, indem die Erdbewohner sie kennen“ (pInsinger 32,5).⁶⁵
5. Ein in Griechisch verfasster Papyrus aus dem 2. Jh. n.Chr. (TM 63703) enthält die stark fragmentarischen Überbleibsel eines Textes, dessen Inhalt sich nicht unerheblich aus Konzepten ägyptischer Astrologie zu speisen scheint. Dabei wird der Mond in Verbindung mit Unruhen in Ägypten genannt.
6. Drei Graffiti des Dodekaschoinos, nämlich Dakke 30 (TM 51889) und Philae 410 (TM 51874) sowie 421 (TM 51875), nennen einen hohen meroitischen Beamten, von dem es heißt, dass er die Zeit kenne, in der Sonne und Mond eine Eklipse machen. Ein ägyptischer Einfluss auf die Entwicklung der meroitischen Astronomie wurde gelegentlich postuliert und liegt durchaus im Bereich des Möglichen.⁶⁶

Damit ist die Darstellung der verfügbaren Ausgangsbasis abgeschlossen. Nun stellt sich im nächsten Schritt die Frage, wie die ägyptische Zivilisation mit diesen anormalen Himmelszuständen umgegangen ist. Zu erwarten wären ähnlich komplexe Divinationstechniken wie in Mesopotamien.⁶⁷ Der reelle Befund ist allerdings extrem ausbaufähig: Mir ist bisher kein Ritual gegen eine Mond- oder Sonnenfinsternis aus dem Alten Ägypten bekannt. Ähnlich wie in Mesopotamien wurden Naturphänomene als Manifestationen der Götterwelt verstanden, so dass durch die systematische Himmelsbeobachtung ein Rückschluss auf den Willen der Götter möglich sein sollte.⁶⁸ Glaubt man aber den verfügbaren Quellen, fand diese Strategie erst in der Spätphase der altägyptischen Kultur verstärkt Anwendung. Dieses Ergebnis ist auch deshalb verwunderlich, weil den Ägyptern der Gedanke, durch Gebete oder dem Einbringen eines Substituts das eigene Schicksal positiv gestalten zu können, nicht abwegig war. Wie kann dieser Negativbefund also erklärt werden? Mir kommen dazu in erster Linie zwei Überlegungen in den Sinn:

1. Aus guten Gründen hat sich innerhalb der Ägyptologie der Begriff der „religiösen Astronomie“ etabliert.⁶⁹ Das astronomische Wissen wurde

⁶⁵ Vgl. HOFFMANN/QUACK, Anthologie, 239–273.361–364 sowie QUACK, Einführung, 113–124. Der Begriff *shn(y)* ist in seiner Übersetzung nicht unproblematisch. Vgl. THISEN, Annotationes, 100ff. Im divinatorischen Kontext hat das Wort speziell die Nuance „Vorzeichen“ angenommen. Vgl. QUACK, Fragmente, 491f und DERS. Präzision, 73.

⁶⁶ Vgl. DEPUYDT, Gnomons, und LOGAN/WILLIAMS, Meroe Observatory.

⁶⁷ Die Forschung der letzten 10 Jahre hat eindrucksvoll den Divinationscharakter der ägyptischen Kultur herausgearbeitet. Vgl. VON LIEVEN, Divination; QUACK, Black Cat, und NAETHER, Sortes Astrampsychi, 12–21. Vgl. auch die antike Bewertung der ägyptischen Kultur in Herodot 2,82. Dabei verfügten die divinatorischen Texte über eine präzise Fachsprache und wurden von der intellektuellen Elite des Landes als essentieller Bestandteil der Wissenschaft verstanden. Vgl. hierzu QUACK, Präzision.

⁶⁸ Vgl. VON LIEVEN, Das Göttliche, und HOFFMANN, Das Göttliche. Nach ägyptischer Auffassung waren die Seelen der Götter als Himmelskörper und kosmische Phänomene wahrnehmbar. Vgl. QUACK, Fragmente, 491.

⁶⁹ Vgl. VON LIEVEN, Himmel, 186–190.

in Ägypten weniger in technischen bzw. theoretischen Werken niedergelegt, als vielmehr mythologisch ausgedeutet und damit sozusagen kodiert. Oft sind die „naturwissenschaftlichen“ Gedanken hinter der Mythologie für den heutigen Leser nicht mehr greifbar.

2. Die Überlieferungssituation darf nicht außer Acht gelassen werden. Im Gegensatz zu Mesopotamien besitzen wir für Ägypten deutlich weniger Material aus Archiven oder Tempelbibliotheken. Speziell in den Bibliotheken dürften jedoch wissenschaftliche Werke und Ritualhandschriften gelagert gewesen sein. Erst mit den römerzeitlichen Provinzbibliotheken im Fajjum ändert sich die Befundsituation grundlegend. Die überdauernden Handschriften veranschaulichen nachhaltig das breite Spektrum an tradiertem Wissen. Es ist kaum abschätzbar, wie der Fund einer intakten Zentralbibliothek der Pharaonenzeit den wissenschaftlichen Diskurs beeinflussen und beleben würde.⁷⁰

Auch wenn ein solcher Glücksfall nicht eintreten sollte, stehen die Chancen nicht allzu schlecht, dass zukünftig ein ägyptischer Ritualtext zu Mond- oder Sonneneklipsen publiziert wird.

Zwei wichtige Primärquellen, die ich abschließend kurz präsentieren möchte, bezeugen die grundsätzlich ominöse Interpretation von Finsternissen.⁷¹ Zunächst wäre der von Richard A. Parker edierte Wiener Papyrus ins Feld zu führen (TM 55992).⁷² Die Herkunft der Handschrift kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden, ihre Entstehung datiert wohl ins spätere 1. Jh. n.Chr.⁷³ Es liegen aber gewichtige Gründe vor, die „Urfassung“ des Textes in das späte 7. bis frühe 5. Jh. v.Chr. zu verorten.⁷⁴ Weiterhin gibt der Text einen Hinweis darauf, dass es sich bei dem Inhalt um ein neu erworbenes Wissen handelt (IV 7). Der Papyrus setzt sich aus insgesamt zwei Trakta-

⁷⁰ Schätzungen für Tebtynis und Medinet Mâdi ergeben, dass ca. 10–15% des dort gefundenen Materials astronomisch-astrologischer Natur ist. Vgl. ROSS, *Ostraca*, 2f und 38f sowie WINKLER, *Astrological Papyri*, 361.

⁷¹ Eine momentan besser belegte Textgattung sind die ägyptischen Siriusomina, deren grundsätzlicher Aufbau mit pWien D 6278+ komparabel ist. Vgl. HUGHES, *Astrological Text*; JONES, *Omens*; WINKLER, *Astrological Papyri*, und QUACK, *Naos*, 177 (mit zusätzlichen Literaturhinweisen). Möglicherweise sollte dieser Textgruppe auch der von S.R. West edierte pOxy 4950 zugewiesen werden, der in teilzerstörten Textpassagen die Ankunft Vespasians in Ägypten und die Zerstörung Jerusalems (?) mit dem Siriusaufgang verbindet (Hinweis F. Naether). Schließlich liefert pOxy 4473 ein weiteres Indiz für die in Ägypten vollzogene Observation(/Berechnung?) von Sonnenfinsternissen. Zur Gleichsetzung von *itn.t* mit Sirius vgl. VON LIEVEN, *Scheiben*.

⁷² Vgl. auch BOHLEKE, *Terms*, 27f und WILLIAMS, *Details*.

⁷³ Vgl. QUACK, *Konditionalis*, 85 und STADLER, *Isis*, 28f.

⁷⁴ In einer zerstörten Textpassage (IV 10) wird gewöhnlich der Name „Dareios“ ergänzt und konkret auf Dareios I. bezogen. Einem unpublizierten Vorschlag entsprechend könnte an dieser Stelle aber Nechepsos gemeint sein. Vgl. QUACK, *Naos*, 177f (mit Verweis auf Vittmann).

ten zusammen. Das erste Handbuch behandelt Sonnen- und Mondfinsternisse und deren Bedeutung als Vorzeichen. Das zweite Handbuch, welches mit Vignetten illustriert ist, leitet Omina vom Aussehen des Mondes ab. Das mesopotamische System, welches die Grundlage der Handbücher bildet, ist eindeutig erkennbar. So werden in einer Konkordanz sogar die babylonischen mit den ägyptischen Monatsnamen gleichgesetzt. Die durch die Ägypter verarbeitete und für ihre Bedürfnisse modifizierte Tradition des Zweistromlandes kann somit nicht geleugnet werden. Ein Omen konnte dann beispielsweise so aussehen (VIII 13–17):

Ein anderes (Omen): Wenn du den Mond zu einer Zeit siehst, da er golden gefärbt ist, und eine Sch[eibe] in seiner Mitte ist, dann sollst du dazu sagen: Tod wird im ganzen Land entstehen, aber das Leben wird dennoch angenehm sein (mit) Getreide.⁷⁵

Der durch seinen Bearbeiter als „Buch vom Tempel“ bezeichnete Traktat ist ein äußerst umfangreicher Text, der bisher nur in Form diverser Vorberichte greifbar ist.⁷⁶ Es existieren hieratische und demotische Versionen sowie eine Teilübersetzung ins Griechische, wobei die hieratische Fassung bis ins Mittlere Reich zurückreichen könnte. Inhaltlich liegt uns ein handbuchähnlicher Text über den idealen ägyptischen Tempel, seine architektonische Anlage und die Dienstverpflichtungen seiner Priester und sonstigen Mitarbeiter vor. Die Dienstanweisung des Oberlehrers im „Buch vom Tempel“ weist in ihrem zweiten Abschnitt einen Passus auf, wonach der Oberlehrer den Kindern der Propheten speziellen Unterricht erteilen sollte.⁷⁷ Damit sind nur die Kinder der allerhöchsten Priesterränge gemeint, die zur zukünftigen Bildungselite des Landes geformt werden sollten. Der in mehrere Phasen gegliederte Unterricht beinhaltete dabei auch eine Unterweisung in Ekliptikomina (*šn.w 3by(.t)*). Wenn eine solche Spezialausbildung explizit erwähnt wird, sollten Finsternisbeobachtungen auch in der originär ägyptischen Kultur eine nicht unerhebliche Rolle eingenommen haben.

4. Fazit

Die thematisierten Sonnen- und Mondeklipsen nehmen im Kontext des vorliegenden Bandes eine Sonderstellung ein. Per Definition würden sie ähnlich wie Epidemien und Naturkatastrophen unter den Oberbegriff „kollektives Ereignis“ fallen.⁷⁸ Da von ihnen jedoch keine akute Gefahr für

⁷⁵ Übersetzung nach VON LIEVEN, *Divination*, 102.

⁷⁶ Vgl. stellvertretend QUACK, *Buch*.

⁷⁷ Vgl. QUACK, *Dienstanweisung*.

⁷⁸ Siehe dazu den Beitrag von Elisabeth List in diesem Band.

Leib und Leben ausgeht, muss die Frage offen bleiben, ob ihre Kategorisierung als Desaster gerechtfertigt ist. Wie der knappe Durchgang der relevanten Quellen aber verdeutlicht haben dürfte, symbolisierten Mond- bzw. Sonnenfinsternisse sowohl für die mesopotamische als auch für die ägyptische Gesellschaft im 1. Jt. v.Chr. ein einschneidendes Erlebnis und göttliches Zeichen, welches die tägliche Routine beeinflusste und negative wie positive Konsequenzen besitzen konnte.

Das Gefühl der Bedrohung durch die Finsternis am Himmel jedoch begünstigte die Entwicklung einer reichen Divinationsliteratur und die praktische Durchführung von Ritualen. Dabei zeichnet sich infolge der Quellenlage für den mesopotamischen Kulturraum ein sehr viel deutlicheres und differenzierteres Bild als für Ägypten ab, welches selektive Einblicke in das „Katastrophenmanagement“ der Antike erlaubt. Gefahren, die von Eklipsen ausgingen oder angekündigt wurden, konnte man mittels entsprechender Rituale begegnen.

Literaturverzeichnis

- ALLEN, E.B., A Coptic Solar Eclipse Record, *JAOS* 67 (1947) 267–269
- ANNUS, A., *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World* (Oriental Institute Seminars 6), Chicago 2010
- ALTMANN, V., *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI) (Studien zur spätägyptischen Religion 1)*, Wiesbaden 2010
- ASSMANN, J., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991
- AZARPAY, G./KILMER, A.D., The Eclipse Dragon on an Arabic Frontispiece-Miniature, *JAOS* 98 (1978) 363–374
- BAUMBACH, M., Verhüllt, verschluckt, verschwunden. Sonnenfinsternis in Mythos, Mantik und Magie der Antike, in: H. KÖHLER/H. GÖRGEMANNS/M. BAUMBACH (Hg.), „Stürmend auf finsternem Pfad...“. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike (Heidelberger Forschungen 33), Heidelberg 2000, 13–34
- BEAULIEU, P.-A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556–539 B.C. (YNER 10)*, New Haven 1989
- , The Descendants of Šin-lēqi-unninni, in: J. MARZAHN/H. NEUMANN (Hg.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für J. Oelsner (AOAT 252)*, Münster 2000, 1–16
- BEAULIEU, P.-A./BRITTON, J.P., Rituals for an Eclipse Possibility in the 8th Year of Cyrus, *JCS* 46 (1994) 73–86
- BOHLEKE, B., In Terms of Fate: a survey of the indigenous Egyptian contribution to ancient astrology in light of papyrus CtYBR inv. 1132(B), *SAK* 23 (1996) 11–46
- BORCHARDT, L., Ein altägyptisches astronomisches Instrument, *ZÄS* 37 (1899) 10–17
- BOTTÉRO, J., *Mesopotamia: writing, reasoning, and the gods*, Chicago 1992
- BRACK-BERNSSEN, L., The 360-Day Year in Mesopotamia, in: J.M. STEELE (Hg.), *Calendars and Years: astronomy and time in the Ancient Near East*, Oxford 2007, 83–100

- BRACK-BERNSSEN, L./HUNGER, H., TU 11: a collection of rules for the prediction of lunar phases and of month lengths, *Sources and Commentaries in Exact Sciences* 3 (2002) 3–90
- BRACK-BERNSSEN, L./STEELE, J.M., Eclipse Prediction and the Length of the Saros in Babylonian Astronomy, *Centaurus* 47 (2005) 181–206
- BRITTON, J.P., Calendars, Intercalations and Year-Lengths in Mesopotamian Astronomy, in: J.M. STEELE (Hg.), *Calendars and Years: astronomy and time in the ancient Near East*, Oxford 2007, 115–132
- BROEKMAN, G.P.F./DEMARÉE, R.J./KAPER, O.E., The Libyan Period in Egypt: historical and cultural studies into the 21st–24th dynasties: proceedings of a conference at Leiden University, 25–27 October 2007 (*Egyptologische Uitgaven* 23), Leiden 2009
- BROWN, D./LINSSEN, M.J.H., BM 134701=1965-10-14,1 and the Hellenistic Period Lunar Eclipse Ritual from Uruk, *RA* 91 (1997) 147–166
- BRUNNER, H., Zeichendeutung aus Sternen und Winden in Ägypten, in: W. RÖLLIG (Hg.), *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens* (OBO 80), Fribourg/Göttingen 1988, 224–229
- CAMINOS, R.A., *The Chronicle of Prince Osorkon* (AnOr 37), Rom 1958
- CASSIN, E., *Le semblable et le différent: symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1987
- CLAGETT, M., *Ancient Egyptian Science 2: calendars, clocks, and astronomy* (*Memoirs of the American Philosophical Society* 214), Philadelphia 1995
- COUPRIE, D.L., How Thales Was Able to “Predict” a Solar Eclipse without the Help of Alleged Mesopotamian Wisdom, *Early Science and Medicine* 9 (2004) 321–337
- DE MEIS, S., *Eclipses: an astronomical introduction for humanists* (SOR XCVI), Rom 2002
- DEYOUNG, G., Astronomy in Ancient Egypt, in: H. SELIN (Hg.), *Astronomy across Cultures: the history of non-western astronomy* (*Sciences across Cultures: The History of Non-Western Science* 1), Dordrecht u.a. 2000, 475–508
- DEPAUW, M., A Demotic Stela of an Astronomer, *Enchoria* 27 (2001) 1f
- DEPUYDT, L., Gnomons at Meroë and Early Trigonometry, *JEA* 84 (1998) 171–180
- DIELEMAN, J., Stars and the Egyptian Priesthood in the Graeco-Roman Period, in: S. NOEGEL/J. WALKER/B. WHEELER (Hg.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park 2003, 137–153
- EDZARD, D.O./KREBERNIK, M., *Lilissu*, RLA 7 (1987) 22
- FINCKE, J.C., Omina, die göttlichen „Gesetze“ der Divination, *JEOL* 40 (2006–2007) 131–147
- , Astrologische Omenreporte aus Assur: Mondfinsternisse im Monat *nisanmu*, in: S.M. MAUL/N.P. HEEBEL (Hg.), *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden 2010, 36–63
- FISSOLO, J.-L., Les astronomes égyptiens, *Égypte, Afrique et Orient* 21 (2001) 15–24
- GÄRTNER, H.-A., Politische Deutungen von Sonnenfinsternissen in der Antike, in: H. KÖHLER/H. GÖRGEMANNS/M. BAUMBACH (Hg.), *„Stürmend auf finsternem Pfad...“*. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike (*Heidelberger Forschungen* 33), Heidelberg 2000, 35–48
- GELLER, M.J., *Look to the Stars: Babylonian medicine, magic, astrology and melothesia*, (Preprint 401 Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte), Berlin 2010
- GILMORE, G./RAY, J., A Fixed Point in Coptic Chronology: the solar eclipse of 10 March, 601, *ZPE* 158 (2006) 190–192

- GÖRGEMANNS, H., Sonnenfinsternisse in der antiken Astronomie, in: H. KÖHLER/H. GÖRGEMANNS/M. BAUMBACH (Hg.), „Stürmend auf finsternem Pfad...“. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike (Heidelberger Forschungen 33), Heidelberg 2000, 61–81
- HAUSSIG, H.W., Herodot: Historien, Stuttgart ⁴1971
- HOFFMANN, F., Das Göttliche in der Natur. Biologie im alten Ägypten (Matthias-Grünewald-Gymnasium Würzburg, Jahresbericht 2004/2005), Heidelberg 2005, 196–204
- , Astronomische und astrologische Kleinigkeiten 6: Neumonddaten aus dem Jahre 184/185 n.Chr., in: H. KNUF/C. LEITZ/D. VON RECKLINGHAUSEN (Hg.), *Honi Soit qui Mal y Pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten. Festschrift für H.-J. Thissen (OLA 194)*, Leuven 2010, 233–236
- HOFFMANN, F./QUACK, J.F., *Anthologie der demotischen Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4)*, Münster 2007
- HORNUNG, E./KRAUSS, R./WARBURTON, D.A. (Hg.), *Ancient Egyptian Chronology (HO I/83)*, Leiden 2006
- HOROWITZ, W., Antiochus I, Esagil, and a Celebration of the Ritual for Renovation of Temples, *RA* 85 (1991) 75–77
- HUBER, P.J./DE MEIS, S., *Babylonian Eclipse Observations from 750 BC to 1 BC*, Mailand 2004
- HUGHES, G.R., A Demotic Astrological Text, *JNES* 10 (1951) 256–264
- HUNGER, H., *Astrological Reports to Assyrian Kings (SAA 8)*, Helsinki 1992
- , Mond. A. Astronomisch, *RLA* 8 (1995) 354–356
- , Mondfinsternis, *RLA* 8 (1995) 358f
- , Ein Kommentar zu Mond-Omina, in: M. DIETRICH/O. LORETZ (Hg.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für W. Freiherr von Soden (AOAT 240)*, Kevelaer 1995, 105–118
- , Babylonische Quellen für die Länge von Tag und Nacht, in: R. GYSELEN (Hg.), *La science des cioux: sages, mages, astrologues (RO 12)*, Bures-Sur-Yvette 1999, 129–136
- , Finsternisse in assyrischen und babylonischen Quellen, *DNP* 16 (2003) 525–527
- HUNGER, H./PINGREE, D., *Astral Sciences in Mesopotamia (HO I/44)*, Leiden 1999
- HUB, W., *Ägypten in hellenistischer Zeit: 332–30 v.Chr.*, München 2001
- JACQUET-GORDON, H., *The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak: a manifestation of personal piety (OIP 123)*, Chicago 2003
- JANSEN-WINKELN, K., *Inschriften der Spätzeit 2: Die 22.–24. Dynastie*, Wiesbaden 2007
- JONES, A., *The Oxyrhynchus Papyri LXV: omens from the rising of Sirius*, Oxford 1998, 130–133
- , *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus: P.Oxy. 4133–4300a (Memoirs of the American Philosophical Society 233)*, Philadelphia 1999
- , *Mathematics, Science, and Medicine in the Papyri*, in: R.S. BAGNALL (Hg.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, 338–357
- KÁKOSY, L., Decans in Late-Egyptian Religion, *Oikumene* 3 (1982) 163–191
- KOCH-WESTENHOLZ, U., *Mesopotamian Astrology: an introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination (Carsten Niebuhr Institute Publications 19)*, Copenhagen 1995
- , *Babylonian Views of Eclipses*, in: R. GYSELEN (Hg.), *Démons et merveilles d’orient (RO 13)*, Bures-sur-Yvette 2001, 71–84
- KRAUSS, R., *Dates Relating to Seasonal Phenomena and Miscellaneous Astronomical Dates*, in: E. HORNUNG/R. KRAUSS/D.A. WARBURTON (Hg.), *Ancient Egyptian Chronology (HO I/83)*, Leiden 2006, 369–379

- , Die Bubastiden-Finsternis im Licht von 150 Jahren Forschungsgeschichte, MDAIK 63 (2007) 211–223
- KREBERNIK, M., Mondgott. A.I., RLA 8 (1995) 360–369
- LAMBERT, W.G., Questions Addressed to the Babylonian Oracle: the *tamītu* texts, in: J.G. HEINTZ (Hg.), Oracles et prophéties dans l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg 15–17 juin 1995 (Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 15), Paris 1997, 85–98
- , Babylonian Oracle Questions (Mesopotamian Civilizations 13), Winona Lake 2007
- LÄMMERHIRT, K./ZGOLL, A., Schicksal(stafel, -bestimmung). A., RLA 7 (2009) 145–155
- LEITZ, C., Zu einigen astronomischen Aspekten im sogenannten Nutbuch oder Grundriß des Laufes der Sterne, Enchoria 31 (2008/9) 1–21
- LEWY, H., The Babylonian Background of the Kay Kaüs Legend, ArOr 17 (1949) 28–109
- LINSSEN, M.J.H., The Cults of Uruk and Babylon: the temple ritual texts as evidence for Hellenistic cult practices (Cuneiform Monographs 25), Leiden 2004
- LOGAN, T.J./WILLIAMS, B., On the Meroe Observatory, Beiträge zur Sudanforschung 7 (2000) 59–84
- MAUL, S.M., Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituaale (Namburbi) (BaghF 18), Mainz 1994
- , Sonnenfinsternisse in Assyrien. Eine Bedrohung der Weltordnung, in: H. KÖHLER/H. GÖRGEMANNS/M. BAUMBACH (Hg.), „Stürmend auf finsternem Pfad...“. Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike (Heidelberger Forschungen 33), Heidelberg 2000, 1–12
- , Omina und Orakel. A., RLA 10 (2003–2005) 45–88
- NAETHER, F., Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten (ORA 3), Tübingen 2010
- NEUGEBAUER, O., The Exact Sciences in Antiquity, New York 2¹⁹⁶⁹
- OELSNER, J., Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit, Budapest 1986
- O'GRADY, P., Thales of Miletus: the beginning of western science and philosophy, Aldershot 2002
- OPPENHEIM, A.L., Divination and Celestial Observation in the Latest Assyrian Empire, Centaurus 14 (1969) 97–135
- , A Babylonian Diviner's Manual, JNES 33 (1974) 197–220
- OSSENDRIJVER, M., Astronomie und Astrologie in Babylonien, in: J. MARZAHN/G. SCHAUERTE (Hg.), Babylon: Wahrheit. Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums Staatliche Museen zu Berlin, München 2008, 373–392
- PANCHENKO, D., Thales's Prediction of a Solar Eclipse, Journal of the History of Astronomy 25 (1994) 275–288
- PARPOLA, S., Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal 1: Texts (AOAT 5/1), Kevelaer 1970
- , Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal 2: Commentary and Appendices (AOAT 5/2), Kevelaer 1983
- , Letters from Assyrian and Babylonian Scholars (State Archives of Assyria 10), Helsinki 1993
- PEUST, C., Aus der Chronik des Prinzen und Hohepriesters Osorkon (Jahr 11 Takeloths II.), in: B. JANOWSKI/G. WILHELM (Hg.), Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte (TUAT.NF 2), Gütersloh 2005, 272–278
- POLCARO V.F./VASECCHI G.B./VERDERAME, L., The Gaugamela Battle Eclipse: an archaeoastronomical analysis, Mediterranean Archaeology and Archaeometry 8 (2008) 55–64

- PONGRATZ-LEISTEN, B., Herrschaftswissen in Mesopotamien. Formen der Kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v.Chr. (SAAS 10), Helsinki 1999
- QUACK, J.F., Eine spezielle Bildung des Konditionalis und ihre Bedeutung für die Datierung von Texten, *Enchoria* 26 (2000) 84–87
- , Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, *ARelG* 2 (2000) 1–20
- , Die Dienstanweisung des Oberlehrers aus dem Buch vom Tempel, in: H. BEINLICH u.a. (Hg.), 5. Ägyptologische Tempeltagung Würzburg, 23.–26. September 1999 (*ÄAT* 33/3), Wiesbaden 2002, 159–171
- , Finsternisse in ägyptischen Quellen, *DNP* 16 (2003) 528f
- , Fragmente memphitischer Religion und Astronomie in semidemotischer Schrift (pBerlin 14402 + pCarlsberg 651 + PSI Inv. D 23), in: F. HOFFMANN/H.J. THISEN (Hg.), *Res Severa Verum Gaudium*. Festschrift für K.-T. Zauzich (*Studia Demotica* 6), Leuven 2004, 467–496
- , A Black Cat from the Right, and a Scarab on your Head: new sources for Ancient Egyptian divination, in: K. SZPAKOWSKA (Hg.), *Through a Glass Darkly: magic, dreams, and prophecy in Ancient Egypt*, Swansea 2006, 175–187
- , Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 3: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), Münster u.a. 2009
- , The Naos of the Decades and its Place in Egyptian Astrology, in: D. ROBINSON/A. WILSON (Hg.), *Alexandria and the North-Western Delta: joint conference proceedings of Alexandria: city and harbour (Oxford 2004) and the trade and topography of Egypt's north-west delta: 8th century BC to 8th century AD (Berlin 2006)* (Oxford Centre for Maritime Archaeology Monograph Series 5) Oxford 2010, 175–181
- , Präzision in der Prognose oder: Divination als Wissenschaft, in: A. IMHAUSEN/T. POMMERENING (Hg.), *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece: translating ancient scientific texts (BzA 286)*, Berlin 2010, 69–91
- , Egypt as an Astronomical-Astrological Centre between Mesopotamia, Greece, and India, in: D. BROWN/H. FALCK (Hg.), *The Interactions of Astral Science in Oriental and Classical Antiquity (Vergleichende Studien zu Antike und Orient 10)*, Bremen (im Druck)
- RADNER, K., The Assyrian King and His Scholars: the Syro-Anatolian and the Egyptian schools, in: M. LUUKKO/S. SVÄRD/R. MATTILA (Hg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and related studies in honor of S. Parpola (StOr 106)*, Helsinki 2009, 221–238
- REINER, E., *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: poetry from Babylonia and Assyria*, Michigan 1985
- RITNER, R.K., *The Libyan Anarchy: inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period (Writings from the Ancient World 21)*, Atlanta 2009
- ROCHBERG, F., *The Heavenly Writing: divination, horoscopy, and astronomy in Mesopotamian culture*, Cambridge 2004
- , Old Babylonian Celestial Divination, in: A.K. GUINAN u.a. (Hg.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological studies in honor of E.V. Leitchy (Cuneiform Monographs 31)*, 2006, 337–348
- ROCHBERG-HALTON, F., Aspects of Babylonian Celestial Divination: the lunar eclipse tablets of *Enūma Anu Enlil* (AfO.B 22), Horn 1988
- RÖLLIG, W., Die Weisheit der Könige in Assyrien und Babylonien, in: D.J.A. CLINES/H. LICHTENBERGER/H.-P. MÜLLER (Hg.), *Weisheit in Israel. Beiträge des Sympos-*

- siums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“. Festschrift für G. von Rad, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (ATM 12), Münster u.a. 2003, 37–52
- ROSS, M.T., *Horoscopic Ostraca from Medînet Mâdi*, Ph. D. thesis Brown University, Providence 2006
- SACHS, A.J./HUNGER, H., *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia 1–6*, Wien 1988–2006
- SCHAUDIG, H., *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzinschriften: Textausgabe und Grammatik (AOAT 256)*, Münster 2001
- SIMPSON, W.K. (Hg.), *The Literature of Ancient Egypt: an anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry*, New Haven/London 2003
- SMITH, M., *Lexicographical Notes on Demotic Texts II, Enchoria 13 (1985) 103–114*
- , *Did Psammetichus I Die Abroad?, OLoP 22 (1991) 101–109*
- STADLER, M.A., *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 Recto (MPSW NS 28)*, Wien 2004
- STARR, I., *Queries to the Sungod: divination and politics in Sargonid Assyria (SAA 4)*, Helsinki 1990
- STEELE, J.M., *Eclipse Prediction in Mesopotamia, Archive for History of Exact Sciences 54 (2000) 421–454*
- , *The Eclipse Texts*, in: A.J. SACHS/H. HUNGER (Hg.), *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia V: lunar and planetary texts*, Wien 2001, 390–399
- , (Hg.), *Calendars and Years: astronomy and time in the Ancient Near East*, Oxford 2007
- , *A Comparison of Astronomical Terminology and Concepts in China and Mesopotamia, „Origins of Early Writing Systems“*. Conference, October 2007, Peking University, Beijing, http://www.caeno.org/origins/papers/Steele_AstronomyTerminology.pdf (letzter Zugriff: 21.1.2011)
- STEELE, J.M./STEPHENSON, R., *Lunar Eclipse Times Predicted by the Babylonians, Journal of the History of Astronomy 28 (1997) 119–131*
- , *Astronomical Dating of Babylonian Texts Describing the Total Solar Eclipse of S.E. 175, Journal of the History of Astronomy 37 (2006) 55–69*
- STEPHENSON, F.R., *Historical Eclipses and Earth's Rotation*, Cambridge 1997
- STOCKHUSEN, M., *Untersuchungen zur Außenpolitik Nechos II.*, unpublizierte Magisterarbeit, Hamburg 2008
- STOL, M., *The Moon as Seen by the Babylonians*, in: D.J. MEIJER (Hg.), *Natural Phenomena: their meaning, depiction and description in the Ancient Near East: colloquium of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Festschrift für M. van Loon (VVAW.L Nieuwe Reeks 152)*, Amsterdam 1992, 245–276
- TAIT, J., *The Wisdom of Egypt: classical views*, in: P. UCKO/T. CHAMPION (Hg.), *The Wisdom of Egypt: changing visions through the ages*, London 2003, 23–37
- THUIS, A., *The Lunar Eclipse of Takelot II and the Chronology of the Libyan Period, ZÄS 137 (2010) 171–190*
- THISSEN, H.J., *Annotationes Demoticae, Enchoria 28 (2002/2003) 98–105*
- VAN DER SPEK, R.J., *Darius III, Alexander the Great and Babylonian Scholarship*, in: W. HENKELMAN/A. KUHRT (Hg.), *A Persian Perspective: essays in memory of H. Sancisi-Weerdenburg (Archamenid History 8)*, Leiden 2003, 289–346
- VAN SOLDT, W.H., *Solar Omens of Enūma Anu Enlil: tablets 23(24)–29(30) (UNHAI 73)* Leiden 1995
- VELDHUIS, N., *On Interpreting Mesopotamian Namburbi Rituals, AfO 42–43 (1995–1996) 145–154*

- VITTMANN, G., Tradition und Neuerung in der demotischen Literatur, ZÄS 125 (1998) 62–77
- , Der demotische Papyrus Rylands 9, Band 2: Kommentar und Indizes (ÄAT 38/2), Wiesbaden 1998
- VON LIEVEN, A., Divination in Ägypten, AoF 26 (1999) 77–126
- , Scheiben am Himmel. Zur Bedeutung von *itn* und *itn.t*, SAK 29 (2001) 277–282
- , Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna (ÄA 64), Wiesbaden 2000
- , Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestationen des Göttlichen, ZÄS 131 (2004) 156–172
- , Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch (Carsten Niebuhr Institute Publications 31), Kopenhagen 2007
- WILLIAMS, C., Signs from the Sky, Signs from the Earth: the diviner's manual revisited, in: J.M. STEELE/A. IMHAUSEN (Hg.), Under One Sky: astronomy and mathematics in the Ancient Near East (AOAT 297), Münster 2002, 473–485
- , Some Details on the Transmission of Astral Omens in Antiquity, in: M. ROSS (Hg.), From the Banks of the Euphrates: studies in honor of A.L. Slotsky, Winona Lake 2008, 295–314
- WINKLER, A., On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library, in: G. WIDMER/D. DEVAUCHELLE (Hg.), Actes du IXe Congrès International des Études Démotiques Paris, 31 août–3 septembre 2005 (BEt 147), Kairo 2009, 361–375

Krankheit und Krieg im Spannungsfeld zwischen mythischer und realer Katastrophe

JÖRG KLINGER

1. Einleitung

In einem in den 1980er Jahren publizierten Artikel, den der Mediävist Arno Borst selbst „einen Beitrag zur historischen Katastrophenforschung“ nannte, über das Erdbeben des Jahres 1348,¹ das in Kärnten seinerzeit zahlreiche Dörfer und auch eine ganze Reihe von Burgen zerstörte, stellte er unter anderem fest, dass Katastrophen, vor allem solche, die nicht von den Menschen verursacht wurden, kaum mehr das Interesse der zeitgenössischen Historiker fänden.

Gerade die Abkehr von den individuellen Ereignissen, den besonderen Begebenheiten, hin zu den Strukturen und Prozessen, zur *longue durée*, war nicht dazu angetan, sich gerade mit so plötzlichen Effekten zu beschäftigen, wie sie gerade Desaster ja darstellen. Im Zuge der inzwischen dominierenden kulturwissenschaftlichen Fragestellungen nicht nur in der Geschichtswissenschaft und sicherlich auch nicht ohne die konkreten Erfahrungen der letzten Jahre hat sich dies nachhaltig geändert. So wurden dem Erdbeben von Lissabon und seinen Folgen eine ganze Reihe von Studien gewidmet oder, um ein Beispiel aus der Antike zu nennen, so beschäftigte sich etwa Gerhard Waldherr mit den literarischen Reaktionen auf Erdbeben zwischen dem 4. vor- und 4. nachchristlichen Jahrhundert.²

Doch was sind eigentlich „Katastrophen“?³ Interessant scheint mir dabei zu sein, dass einerseits – wir kennen das aus dem literarischen Ursprung des Begriffs in der Dramentheorie – mit der „Katastrophe“, der entscheidenden Wendung, keineswegs immer eine Umwendung zum Negativen gemeint war, sondern nur die einschneidende Wendung im Leben eines Einzelnen oder bald auch der Gesellschaft insgesamt. Die Ausweitung des Begriffs Katastrophe dagegen auch auf Naturereignisse wiederum muss in Verbindung mit der gleichzeitigen Verengung des Begriffs „Revolution“

¹ Vgl. BORST, Erdbeben, 529–569.

² Vgl. WALDHERR, Erdbeben.

³ Vgl. zur Wortgeschichte GROH/KEMPE/MAUELSHAGEN, Naturkatastrophen, 17ff.

gesehen werden, wie Reinhart Koselleck ja gezeigt hat, wodurch erst sozusagen der Raum für die „Naturkatastrophe“ entstand.⁴

Was einem einzelnen oder eine Gruppe von Menschen jeweils als ein katastrophales Ereignis erscheint, kann aber durchaus unterschiedlich sein – ganz entscheidend ist dabei auch die eigene Sicht auf die Welt und ihrer Kontingenzen: aber sicherlich wird man, wenn auch nach einem ganz allgemeinen, unwissenschaftlichen Vorverständnis neben allen möglichen Naturkatastrophen dazu z.B. auch zählen können: Krieg und seine Begleitumstände, Hungersnöte, aber eben vor allem auch Krankheiten und Seuchen.⁵

Dabei ist seit den antiken Kulturen noch bis weit in die Frühe Neuzeit hinein charakteristisch, ja selbst heute noch in unseren „aufgeklärten“ Zeiten, dass katastrophale Ereignisse häufig semiotisiert werden, sei es als in der Regel negative Vorzeichen kommender Bedrohungen und Gefahren, sei es aber auch als Folgen für ein bestimmtes Handeln, das heißt, vor allem als göttliche Strafen. Dies war auch nicht anders in der hethitischen Kultur.⁶ Obwohl wir speziell der reichhaltigen historiographischen Überlieferung zahlreiche Details zur hethitischen Geschichte entnehmen kön-

⁴ Vgl. KOSELLECK, *Revolution*, bes. 775.

⁵ Interessant in allgemein-historischer Perspektive ist der Beitrag von BULST, *Pest*, 145ff; danach blieb die vorherrschende Deutung der Pest seit ihrem plötzlichen Auftreten in der Mitte des 14. Jahrhunderts in Europa und der Entdeckung der bakteriellen Ursachen im 19. Jahrhundert die als göttliche Strafe, mit der auch alle Eingriffe der staatlichen Autoritäten legitimiert wurden und die frühere Versuche einer gewissen Prävention überwindend verhinderte. Dies, obwohl schon in den ersten Untersuchungen von Ärzten und Wissenschaftlern nicht nur in verschwindendem Umfang die Erklärung als göttliche Strafe eine Rolle spielte, sondern vielmehr „rationale“ Ursachen ins Feld geführt wurden – auch wenn diese mit etwa der Entstehung eines „Miasmas“ in der Luft, verursacht durch eine ungünstige Planetenkonstellation, letztlich doch wieder Gott als Urheber hatten. Die „flächendeckenden“ Auswirkungen der Pest allerdings legten es schnell nahe, sie analog zu Naturkatastrophen eben doch als Strafgericht Gottes zu lesen. Bemerkenswert die „Sündenkatologe“, die dies hervorrief, die man im Zuge der Ursachenforschung dann anlegte, sowie die gesellschaftlichen Auswirkungen, wenn schnell auch „Fremde“ oder Ausländer zu Sündenböcken für die Pest erklärt wurden. Zumindest bemerkenswert die Parallele, dass auch Muršili II. „Ausländer“, nämlich ägyptische Kriegsgefangene, als Auslöser der „Pest“ in seinem Land verantwortlich macht; s. dazu unten ausführlicher.

⁶ Dabei stütze ich mich im Folgenden nahezu ausschließlich auf die schriftliche Überlieferung und lasse mögliche archäologische Hinweise auf Naturkatastrophen u.ä. weitgehend unberücksichtigt. Einen Hinweis auf eine Naturkatastrophe besonderer Art liefert eine vieldiskutierte Darstellung auf einer der Wandmalereien aus Çatal Hüyük, die Mellaart als die Darstellung eines Ausbruchs eines nahe bei der Stadt gelegenen Vulkanes, des Hasan Dağ, gedeutet hat; vgl. MELLAART, *Çatal Hüyük*, 176f; auch NUNN, *Wandmalerei*, 38, nach der die Deutung als „weitgehend akzeptiert“ gelte. Ungewöhnlich bleibt die Darstellung aber auf jeden Fall, nicht nur weil es die erste Landschafts- oder Stadtsicht der Menschheitsgeschichte repräsentieren könnte. Eine sehr eigenwillige Interpretation späterer hethitisch überlieferter Mythenstoffe auf „vulkanologischem“ Hintergrund bietet GADJIMURADOW, *Urheimat*, 340–357.

nen, erweist sich diese auf den ersten Blick relativ frei von solchen einschneidenden Ereignissen, die man als Katastrophen bezeichnen könnte – dies gilt sowohl für solche politischer als auch „natürlicher“ Art – jedenfalls ist das der Eindruck, den die Quellen vermitteln.

2. Katastrophen in der hethitischen Überlieferung

Zunächst einmal fehlt im Hethitischen ein Begriff, der auch nur in etwa „Katastrophe“ oder „Desaster“ entsprechen könnte. Natürlich gibt es ein durchaus differenziertes Vokabular, das in etwa „Angst, Gefahr, Schrecken“, auch „Unglück, Schwierigkeit“ usw. bezeichnen kann, aber außer dem sehr allgemeinen „Unheil“ wie im bekannten Ausdruck *šalli waštai* „großes Unheil“, der zur Bezeichnung des Todes des Königs verwendet wird, bietet sich nichts Analoges an. Das Abstraktum *kallarātar*, das gelegentlich in englischsprachigen Publikationen mit *disaster* übersetzt wird, gehört vielmehr zum Verbum *kallar(a)*-, *kallareš*- „ungünstig sein, ungünstig werden“. Auch das Sumerogramm *karāš* oder das akkadische *karāšu*, die mit „Katastrophe“ übersetzt werden, sind in den hethitischen Texten, jedenfalls soweit ich sehe, nicht belegt.⁷

Gerade der Teil der heutigen Türkei, in dem einst ein wesentlicher Anteil des hethitischen Herrschaftsbereiches lag, bildet eine Region mit großen tektonischen Spannungen, was vor allem auch für das nördliche Zentralanatolien gilt, und damit für das Gebiet zwischen der Hauptstadt Ḫattuša und dem für das Königtum so bedeutsamen Kultzentrum Nerik, Angesichts der Tatsache, dass diese Region allein in den letzten 500 Jahren eine ganze Reihe von Erdbeben mit teils verheerenden Folgen erleben musste⁸ und es unwahrscheinlich sein dürfte, dass während der Bronzezeit in Anatolien in einem Zeitraum von ebenfalls rund 500 Jahren, die die hethitische schriftliche Überlieferung in etwa abdeckt, nicht auch Erdbeben aufgetreten sein sollten, schweigen die Quellen dazu völlig. Allein einige spezifische Eigenheiten etwa der hethitischen Bauweise, möchte man explizit als Reaktionen auf gerade diese Gefährdung erklären, wie

⁷ Nicht nur der Wortschatz an sich ist wenig hilfreich, insgesamt gilt dies für die Quellen grundsätzlich; einen Überblick über das mit Katastrophen zu verbindende semantische Feld bietet ÜNAL, Naturkatastrophen, 447–472; aufschlussreich folgende Feststellung: „Die Lektüre aller hethitischen Texte zeigt, dass niemals eine Naturkatastrophe beobachtet oder beschrieben wird.“ (EBD. 448). Ob dies allerdings daran liegt, dass es den Hethitern „grundsätzlich an Beobachtung und folglich an Begriffsbildung“ gefehlt habe, (EBD.) darf bezweifelt werden. Behandelt werden Naturereignisse wie z.B. „Regen“ (EBD. 451ff), „Überschwemmung“ (453ff), „Dürre“ (455f), „Kälte“, „Hitze“, „Eis“ u.a.m.

⁸ Einen knappen Überblick bieten EREL/ADATEPE, Earthquakes, 241–252.

etwa die spezielle „Verfugung“ von vorgefertigten Quadern vor Ort.⁹ Auch bei Ausgrabungen, so auch in Ḫattuša oder bei der eigenen Grabung in Oymaağaç,¹⁰ lassen sich vereinzelt Spuren erkennen, die zeigen, dass auch in hethitischer Zeit Erdbeben auftraten. Jedoch ist mir dennoch keine einzige Textstelle bekannt, die sich auf ein konkretes Erdbeben beziehen ließe.¹¹

Lediglich in der Omenliteratur hat man Hinweise auf Erdbeben sehen wollen, doch sind auch hier die Belege nicht eindeutig. In dem Eintrag *tak-ku INA ITU.9*^{KAM} ^d*Ningaš nin[ikzi]* (KUB 8.28 Vs. 17') hat Kaspar K. Riemschneider eine Entsprechung zu der in akkadischen Texten belegten Wendung *rību īrub* (KUB 37.163) „das Erdbeben erschüttert“ sehen wollen,¹² doch aufgrund der in anderen hethitischen Texten verwendeten Schreibungen mit Sumerogramm ŠUR,¹³ das dem akkadischen *zamānu* „regnen“ entspricht, könnte man auch „der Regensturm bricht los“ übersetzen.

Die im Laufe der Forschungsgeschichte zwar immer wieder aufgestellten Thesen, dass gerade in Erdbeben die Ursache für gravierende Einschnitte in der kulturellen oder historischen Entwicklung zu sehen seien – erinnert sei hier nur an Claude Schaeffers These,¹⁴ der für die gravierenden

⁹ Zu Erdbeben in hethitischer Zeit vgl. MÜLLER-KARPE, Kuşaklı, 228ff. Auch an anderen Orten wurden spezifische Bauformen in Hinblick auf eine erhoffte Erdbebensicherheit gedeutet; als Beispiel sei hier nur auf Troia verwiesen, vgl. KLINKOTT/BECKS, Wehrmauern, bes. 408f. Siehe auch den Beitrag von Diana Edelman in diesem Band.

¹⁰ Vgl. CZICHON u.a., Oymaağaç, 157–198.

¹¹ Zu heth. *katattija-* „schütteln, erschüttern“ in Zusammenhängen, die man als Erdbeben deuten könnte, vgl. ÜNAL, Naturkatastrophen, 470f mit Anm. 129; vgl. auch PUHVEL, HED K, 135: “a quasi-phonesthetic reduplicate (miming the rattling and rumbling of an earthquake?)”.

¹² Vgl. RIEMSCHEIDER, Omina; zu ^d*Ninga* vgl. etwa HAAS, Religion, 295. Anders jedoch die Deutung als „Wolkenbruch“, vgl. dazu CHD L-N, s.v., 445; zum Problem der unterschiedlichen semantischen Deutung s. noch PUHVEL, HED N, 116.

¹³ Vgl. RÜSTER/NEU, Zeichenlexikon, Nr. 42; die Umschrift von NEU, Genitivformen, 132 von ^dŠUR-*ga-aš* als ^dINANNA-*ga-aš* in KUB 30.55 Rs.? 6' (vgl. auch den Hinweis von TISCHLER, HEG N, 333), dürfte nicht zutreffen. Ebenso erscheint mir zweifelhaft, AN.ŠUR z.B. in KUB 5.4 II 6 als „Regen des Himmels“ aufzufassen, vielmehr gehe ich davon aus, dass in allen Fällen dieser Verbindung AN Determinativ ist, etwa auch in KBo 31.12.6 ^dŠUR-*aš nini*ki.

¹⁴ Vgl. SCHAEFFER, Commentaries, 755f; vgl. auch den Überblick über verschiedene ähnlich gelagerte Thesen von DREWS, End, 33ff, darunter auch zu der, freilich nie ernsthaft erwogenen These, dass auch die Zerstörung Ḫattušas am Ende der Großreichszeit Folge eines Erdbebens gewesen sei. Drews (EBD. 38ff) kommt dabei zum Schluss, dass letztlich keine Hinweise auf Naturkatastrophen mit gravierenden Folgen für den uns hier interessierenden Zeitabschnitt vorliegen. Dennoch durchziehen Rekurse auf mögliche Naturkatastrophen als (Mit-)Ursache für den Umbruch am Ende der späteren Bronzezeit die Sekundärliteratur vgl. etwa auch LEHMANN, Beziehungen, 116ff, DERS., „Seevölker“, 19; vgl. dazu auch WATSON/WYATT, Handbook, 730.

Umbrüche am Ende der späten Bronzezeit, speziell auch für den Untergang Ugarits, ein großes Erdbeben verantwortlich machte, lassen sich jedenfalls mit textlicher Evidenz nicht stützen.

Katastrophen solchen Ausmaßes werden lediglich im Kontext mythologischer Erzählungen thematisiert,¹⁵ wie etwa im bereits auf die althethitische Zeit zurückgehenden Telipinu-Mythos mit seiner Schilderung der katastrophalen Folgen des Verschwindens des Gottes für die gesamte Natur – Telipinu,¹⁶ eine jugendliche Wettergottgestalt, ist gleichzeitig zuständig für die Fruchtbarkeit:¹⁷

Dunst ergriff das Fenster. Rauch ergriff das Haus. Im Herd erstickten die Scheite, auf dem Altar erstickten die Götter. In der Hürde erstickte das Schaf. Im Gatter erstickte das Rind. Das Mutterschaf verstieß sein Lamm, die Kuh verstieß das Kalb. Telipinu ging weg und nahm mit sich das Getreide, die Fruchtbarkeit der Tiere, Wohlergehen und Wachstum, und den Überfluss der Steppe und Wiese. Telipinu ging ins Moor und über ihm wuchs eine *halenzu*-Pflanze. Deshalb reiften Gerste und Weizen nicht mehr. Rinder, Schafe und Menschen wurden nicht mehr schwanger, und die schwanger waren, konnten nicht gebären. Die Berge und die Bäume vertrockneten, so dass keine Triebe mehr kamen. Die Weiden und Quellen trockneten aus, so dass Hunger ausbrach im Lande. Menschen und Götter starben vor Hunger.

Hier sind alle, Menschen und Tiere, aber auch die Götter selbst betroffen – eine universale Unfruchtbarkeit befällt alle und alles.

Allenfalls annähernd an solche Katastrophenszenarien heran reichen allein die Schilderungen einer für die Landschaft Zentralanatolien offenbar recht spezifischen Naturgewalt, nämlich der Gewitter. Speziell in Form der Gewitterrituale, neben denen es auch sogenannte Gewitterfeste gegeben hat, hat sich hier eine singuläre, autochthone Tradition herausgebildet, die sonst im keilschriftlichen Schrifttum keine Parallele kennt.¹⁸ Vermutlich handelt es sich dabei auch bereits um eine Vorstellung, die noch deutlich über die Zeit der hethitischen Überlieferung zurückgeht. Nicht nur werden eine ganze Reihe verschiedener lokaler Wettergötter, wie der Wettergott von Nerik oder der Wettergott von Kuliwišna, im Kontext solcher Rituale genannt, es liegt auch ein teilweise zweisprachig in hethitisch und hattisch,

¹⁵ Zur Deutung verschiedener Mythentexte aus der hethitischen Überlieferung als „Katastrophenmythen“ vgl. etwa HAAS, *Literatur*, 147ff oder in Bezug auf den Zyklus der Kumarbi-Mythen explizit HAAS/KOCH, *Religionen*, 192ff; z.B. zu den Geburtswehen des Berges Wašitta, die hier vulkanisch gedeutet werden, EBD. 197f und zu einer Interpretation als „mythische Metapher“ für ein Erdbeben HAAS, *Religion*, 148. Grundsätzlich zu Naturkatastrophen im Mythos in der antiken Überlieferung vgl. auch VON BREDOW, *Naturkatastrophen*, 162ff.

¹⁶ Eine direkte Beziehung, über die mythische Spiegelung schädlicher Naturkräfte hinaus, zwischen dem Telipinu-Mythos und der von Pausanias überlieferten Geschichte des Zorns der Demeter über die Entführung ihrer Tochter sieht z.B. HUBER, *Rituale*, 190ff.

¹⁷ CTH 324: KUB 17.10 I 5–15.

¹⁸ Vgl. NEU, *Gewitterritual*, 44ff; HAAS, *Religion*, 184. 294 u.ö.

das heißt der Sprache der alten, vor-hethitischen Bevölkerung Zentralanatoliens, abgefasstes Gewitterritual vor, das eine mythologische Binnenerzählung als Aitiologie eines besonders starken Gewitters bietet. Danach ist der Mond, der neugierig und unvorsichtig vom Himmel herabblickt, so dass er schließlich vom Himmel auf die Erde fällt, der auslösende Faktor – der über den tollpatschigen Mond erzürnte Wettergott schickt diesem nämlich noch zur Strafe seine Blitze und seinen Donner hinterher.¹⁹

Nicht nur sprechen die diversen Anlässe, bei denen man Rituale gegen ein Gewitter durchführen sollte, für sich, sondern ein Text, der bekannt ist unter dem Namen „Muršili’s Sprachlähmung“²⁰, unterstreicht diese Furcht eindrucksvoll: „Da brach ein Unwetter los, ferner donnerte der Wettergott schrecklich, und ich hatte Angst, Worte kamen *stotternd* aus meinem Mund“ – die Furcht des Königs vor dem Gewitter war so groß, dass er nicht mehr richtig sprechen konnte. In der Folge wird ein Ritual beschrieben, mit dessen Hilfe der König seine Sprechfähigkeit wiedergewinnen sollte – und noch Jahre später, so sagt es der Text, habe der König immer wieder von diesem Schrecken geträumt.²¹

Unter Umständen mag es aber nicht nur der bloße Eindruck gewesen sein, die Blitze und der Donner, die von den Hethitern als so bedrohlich empfunden wurden. Wenn ein Mensch von einem Blitz getroffen wurde, so schildert es ein weiterer Text, dann war nicht dieser, sondern alles, was er bei sich hatte, seine Kleidung, sein ganzer Besitz und alle Menschen, die in seiner Nähe waren, in einem Zustand der kultischen Verunreinigung, so dass alles in einem aufwendigen Verfahren erst wieder rituell gereinigt werden musste.²² Im Weltbild der Hethiter gehörten also Gewitter nicht nur zu bedrohlichen Ereignissen, sie waren vor allem auch im magisch-kultischen Sinne schädlich – etwas, was sonst für keine Naturphänomene bekannt ist und auch die Erklärung dafür sein dürfte, dass von allen Naturgewalten zumindest Gewitter in der Überlieferung einen gewissen Raum einnehmen.

Auch was nicht-natürliche Katastrophen angeht, sind hethitische Texte nicht allzu ergiebig. So ist es zwar naheliegend, dass angesichts der umfangreichen historiographischen Überlieferung der Hethiter das Thema Krieg in vielen Texten eine Rolle spielt, aber andererseits bleiben hethi-

¹⁹ Vgl. auch KLINGER, Untersuchungen, 153f bzw. HAAS, Religion, 377; zur Bilingue ausführlich SCHUSTER, Bilinguen, 335–649.

²⁰ CTH 486; GÖTZE/PEDERSEN, Sprachlähmung; bzw. LEBRUN, L’aphasie.

²¹ Zu dieser Stelle vgl. jetzt auch vor allem OETTINGER, Suffix, 473f mit dem bemerkenswerten Resümee, dass sich die hethitische Kultur durch eine erkennbare stärkere Furcht vor Blitz und Gewitter ausgezeichnet habe als vergleichbare Kulturen, so stark, dass sich dies sogar unmittelbar in der Wortbildung der entsprechenden Begriffe ablesen lasse.

²² Es handelt sich um den Text KBo 17.78; vgl. HAAS, Religion, 184.

tische Quellen, das gilt vor allem auch für die teils sehr umfangreichen Annalenwerke Šuppiluliumas I. oder seines Sohnes Muršilis II., in ihren Schilderungen sehr allgemein, d.h. eigentliche Kampfhandlungen werden praktisch nie im Detail geschildert, auch z.B. Plünderungen und Zerstörungen von Städten oder die Gefangennahme feindlicher Truppen und die Deportierung der Bevölkerung erobert Gebiete werden stereotyp und summarisch erwähnt.

Die Leiden des Krieges werden also allenfalls indirekt thematisiert und da eigene Niederlagen naheliegenderweise so gut wie nie in den Texten vorkommen, verbleibt hier allein der Hinweis auf zwei Ausnahmen, die man als politische Katastrophen bezeichnen könnte: die kurze Erwähnung aus den Annalen Hattuschilis I., des ersten hethitischen Königs, über den wir einigermaßen unterrichtet sind, dass während eines Feldzuges in den Westen Kleinasiens nach Arzawa der Einfall hurritischer Truppen dazu geführt habe, dass alle Vasallen von ihm abgefallen seien und er bis auf die hethitische Hauptstadt praktisch isoliert gewesen sei, er dann aber das Kriegsgeschehen wieder wenden konnte²³ – das hethitische Königtum erlebte also ganz zu Beginn ein militärisches Desaster, das beinahe auch schon gleichbedeutend mit seinem Ende hätte sein können. Und ähnlich gravierend scheint die Situation einige Generationen später gewesen zu sein, als sich die Hethiter mit einer „konzentrischen Invasion“ konfrontiert sahen und etwa kurz nach der Mitte des 15. Jahrhunderts die Feinde an allen Fronten gegen das hethitische Kernland vorgingen. Aber auch in diesem, wie im zuvor genannten Falle, scheint die Schilderung, die in einer fragmentarisch erhaltenen Quelle sogar noch mit der Eroberung und Zerstörung der Hauptstadt durch feindliche Truppen verbunden wird, eher dazu zu dienen, den darauf folgenden machtpolitischen Aufschwung umso eindrucksvoller erscheinen zu lassen. Dazu passt, dass die Zeugnisse für diese kritische Situation aus der Rückschau formuliert sind, sie stammen aus Texten Hattuschilis III., also von etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts, fast zwei Jahrhunderte später, und die angebliche Eroberung der Hauptstadt lässt sich überdies im archäologischen Befund nicht nachweisen. Vieles spricht hier also für sehr bewusste historiographische Fiktion – zumal in einer Zeit, als Zeitzeugen nicht mehr lebten.²⁴

²³ KBo 10.2 I 22–26.

²⁴ Vgl. KLINGER, *Geschichte*, 450f bzw. DERS., *Peripherie*, 284 mit Anm. 21; es sollte nicht übersehen werden, dass sich z.B. NEVE, *Büyükkale*, 45 bei seinem Versuch, archäologische Befunde und historische Ereignisse zu korrelieren, auf Annahmen stützt, die man heute so nicht mehr teilen wird, etwa was eine Datierung der Befestigung von Hattuša durch einen König Hantili betrifft. Umso wesentlicher dennoch die Aussage EBD. 45 Anm. 93: „Daß die Siedlung BK IVc in einer umfassenden Brandkatastrophe endete [...], läßt sich den Befunden in der Unterstadt und am NW-Hang Büyükkales zufolge nicht bestätigen.“

Obwohl man davon ausgehen kann, dass die nahezu in jedem Jahr stattfindenden Feldzüge, die oft jahrelangen kriegerischen Auseinandersetzungen nicht ohne Folgen geblieben sein können und die hethitische Bevölkerung in bestimmten Phasen der hethitischen Geschichte sehr stark darunter gelitten haben dürfte – in den Quellen spielt dies nur in ganz wenigen Ausnahmefällen eine Rolle, die ihrerseits wiederum stark funktionalisiert erscheinen.

3. Die „Pest“ als reale und literarische Katastrophe

Auf dem Hintergrund des bisher Ausgeführten erscheint die einzige Katastrophe, die offenbar dennoch einen breiten Raum in der schriftlichen Überlieferung der hethitischen Archive einnimmt, umso bemerkenswerter. Es handelt sich dabei um ein Ereignis, das – folgt man den Texten – tatsächlich für einen erheblichen Teil der hethitischen Bevölkerung, ja für das gesamte Land katastrophale Folgen hatte, nämlich eine über mehrere Jahre, ja gar Jahrzehnte im hethitischen Kernland grassierende Seuche, gemeinhin als Pest bezeichnet – diese Pest bildet das zentrale Thema einer ganzen Reihe von Texten, die auf die Regierungszeit Muršili II. zurückgehen und den Folgen der Krankheit, aber auch ihren möglichen Ursachen, breiten Raum widmen. Es liegt zunächst nahe, die Singularität und Ausnahmestellung gerade dieser Katastrophe als ursächlich für ihre breite Beachtung in den schriftlichen Quellen zu sehen, doch sind die Umstände nicht so eindeutig, wie sie zunächst scheinen.²⁵ Und immerhin spielen Seuchen auch sonst eine gewisse Rolle in der Überlieferung.²⁶

²⁵ Interessant die Einschätzung von BURDE, *Texte*, 7: „Die Ausbreitung von Krankheiten im Lande blieb im allgemeinen wohl verhältnismäßig begrenzt, da die Besiedlungsdichte gering war, die Ballungszentren ziemlich isoliert lagen und die Verkehrsfrequenz niedrig blieb: die Zahl der Reisenden, die eine Krankheit von Stadt zu Stadt weitertragen konnten war klein.“ – auch wenn dies auf eher allgemeinen Überlegungen beruht, sicherlich nicht ganz von der Hand zu weisen.

²⁶ Dies gilt insbesondere auch für Rituale, die ihrer Abwehr dienen. Bekanntlich sollen ja vor allem Ritualkundige aus Arzawa Spezialisten gewesen sein, was die Bekämpfung von Seuchen oder speziell der Pest betrifft; vgl. dazu die Zusammenfassung bei BAWANYPECK, *Rituale*, 245ff; hier: 295: „Zur Bekämpfung der Epidemien bedienten sich die Hethiter der in Arzawa praktizierten Ritualtechniken und ließen diese von den dortigen Spezialisten ausführen.“ Bemerkenswert ist allerdings, dass diese Texte aber dennoch, trotz des zu erwartenden sprachlichen Milieus im Westen Kleinasiens, keinen luwischen Einfluss erkennen lassen und dass sie, was ihre ursprüngliche Abfassung betrifft, keineswegs ein so einheitliches Bild bieten, auch wenn ich die Angabe bei HÖGEMANN/OETTINGER, *Seuche*, 22, dass alle „Seuchenrituale“ aus Arzawa aus dem 15. Jahrhundert stammen, d.h. also deutlich vor Muršili II. datiert würden, so nicht nachvollziehen kann. Immerhin ist das Ritual der Frau Alli aus Arzawa, das allerdings nicht zu die-

Der Gruppe von Texten, die Albrecht Götze im Jahre 1929 erstmals unter dem Titel „Die Pestgebete des Muršili“ in den Kleinasiatischen Forschungen bearbeitet hat, lassen sich heute etwa acht verschiedene Texte zuordnen, freilich in sehr unterschiedlichem Erhaltungszustand und mit ganz unterschiedlicher Überlieferungstradition – von sehr fragmentarisch erhaltenen, nur einmal dokumentierten Fassungen zu solchen mit mehreren, zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen Niederschriften. Eine neuere Gesamtbearbeitung ist ein Desideratum, da sich nicht nur unsere Kenntnis des Hethitischen seit 80 Jahren doch deutlich verbessert und auch der Textbestand sich nicht unwesentlich erweitert hat.²⁷

Konventionell werden die einzelnen Texte durchgezählt und als 1. bis 5. Pestgebet bezeichnet. Das hat aber zunächst nichts mit der Frage nach der chronologischen Reihenfolge ihrer Abfassung zu tun. Zwar hat es in der Vergangenheit verschiedene Versuche gegeben, eine solche Reihenfolge der Entstehung zu rekonstruieren – diese waren aber nahezu ausschließlich inhaltlich orientiert. So wurde z.B. versucht, gleichsam auf der Grundlage einer moralischen Entwicklung Muršilis, die Texte in eine Abfolge zu bringen: Vom völligen Abstreiten einer eigenen Verantwortlichkeit für Fehlverhalten bis zu einer gewissen Akzeptanz einer Schuld, die freilich nicht er selbst, sondern sein Vater auf sich geladen habe, weshalb er sich nicht ganz von einer Verantwortung freisprechen könne.

Eine Textchronologie zu erstellen ist aber problematisch, da es sich nicht im traditionellen Sinn um verschiedene Versionen eines Grundtextes handelt, nicht um Variationen eines Themas, sondern um Fassungen mit durchaus signifikanten Abweichungen und unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, ja teilweise sogar mit sich geradezu widersprechenden

ser Gruppe gehört, sicherlich bereits in mittelhethitischer Zeit entstanden. Einen teilweise nützlichen Überblick über diverse Rituale, die sich gegen seuchenähnliche Krankheiten richten, aus der keilschriftlichen wie der sonstigen antiken Überlieferung einschließlich Israels gibt HUBER, Rituale; speziell zu hethitischen Texten anhand gängiger Übersetzungen EBD. 48ff. Freilich wird man der Verfasserin nur bedingt zustimmen können, wenn sie die Ansicht äußert, dass in Bezug auf die keilschriftliche Überlieferung die „Interpretation von Texten über das Grammatikalische hinaus noch in den Kinderschuhen steckt“ und „die Analyse von Ritualen“ dementsprechend „ein weitgehend unbearbeitetes Gebiet“ sei (EBD. 22). Nicht weniger erstaunt, dass Maul angesichts seiner Bearbeitung der *namburbi*-Rituale immerhin einen „guten Anfang“ gemacht habe, die Situation in der Hethitologie doch immerhin „dank der Arbeiten von Kümmel um einiges besser“ sei (EBD. 22 Anm. 2). Diese Einschätzung des Forschungsstandes dürfte schon zum Zeitpunkt der Abfassung der der publizierten Fassung zugrundeliegenden Dissertation im Jahre 2000 kaum adäquat gewesen sein und verdankt sich offenbar einer recht selektiven Wahrnehmung, die nicht nur irrt, wenn sie die Überlieferung aus Ugarit und Ḫatti der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends zuschreibt.

²⁷ Zum Textbestand vgl. die Zusammenstellung unter CTH 378 und 379 der Online-Konkordanz des Hethiter-Portals unter <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>.

Aussagen. Dies betrifft auch scheinbar eindeutige historische Ereignisse oder Details – ein Phänomen, das gerade für historiographische Texte, das heißt besonders für die Annalenwerke oder historischen Einleitungen von Staatsverträgen gerade auch aus der Zeit Muršiliš II., keine Seltenheit darstellt.²⁸ Dies gilt es sich umso mehr bewusst zu machen, als gerade die historischen Informationen so unerwarteter Art, die wir den „Pestgebeten“ verdanken, immer im Ruf standen, besonders authentisch zu sein. Gerade aber die Verbindung der Gattung „Gebet“²⁹ mit konkreten historischen Zusammenhängen macht diese Textgruppe so speziell. Allenfalls Texte aus der Zeit Arnuandas I. lassen sich damit vergleichen, wenn er seine Klage über die Gräueltat der Kaškäer direkt an die Götter richtet, die freilich ebenso wie die Menschen selbst darunter leiden (KUB 17.10+ II 26–27; erg. nach B II 10–12)³⁰: „Die Tempel, die ihr in allen diesen Ländern besessen habt, haben die Kaškäer umgestürzt und Eure Götterstatuen haben sie zerschlagen“.³¹

Doch die Textgattung der hethitischen Gebete bietet insgesamt kein einheitliches Erscheinungsbild. Stehen die Anfänge noch in enger Verbindung zu Ritualtexten bzw. bilden als Anrufungen oder Beschwörungsformeln einen integralen Bestandteil davon, so dass eine Abgrenzung nicht leicht fällt, liegt mit KBo 7.28 + KBo 8.92 (CTH 371) zumindest ein Text vor, der standardmäßig als althethitisches Gebet firmiert,³² was zumindest in Hinblick auf seine Sprache gilt, denn die erhaltene Niederschrift dürfte wohl relativ sicher auf die mittelhethitische Zeit zu datieren sein.³³ Sprach-

²⁸ Verwiesen sei hier nur auf KLINGER, *Geschichten*.

²⁹ Die angesprochenen Texte werden traditionell als „Gebete“ bezeichnet – der Terminus ist sicher nicht ganz unproblematisch, da die unter dieser Bezeichnung gemeinhin versammelten Texte nicht wirklich eine klare formale oder inhaltliche Textgattung bilden.

³⁰ KUB 17.21+ Vs. II (erg. und korrigiert nach KUB 31.124+ II 10ff): (26) *nu ke-e-da-aš A-[(NA KUR.KUR^{HI.A})] šu-me-en-za-an ŠA <É^{HI.A} DINGIR^{MES}-KU-NU ku-e e-eš-ta na-at LÚ^{MES} URU Ga-aš-ga ar-ḫa pi-ip-pi-ir nu šu-me-en-za-an ŠA> DINGIR^{MES} ALAM^{MES} (27) *ar-ḫa ḫu-u[(l-li-ir)]*.*

³¹ Es scheint aber auch Arnuanda I. mit den historischen Fakten nicht so genau zu nehmen; vgl. KLINGER, *Peripherie*, 287f.

³² Dieses Gebet gilt gemeinhin als althethitisches, obwohl z.B. in der Bearbeitung bei FRIEDRICH, *Gebet*, 217ff zum Alter des Textes nichts gesagt wird, anders dagegen im Catalogue von Laroche (sub Nr. 371: „vieux-hittite“) oder in den diversen Beiträgen von GÜTERBOCK, z.B. DERS., *Kultus*, 62 („in althethitischer Sprache abgefaßt“); etwas zurückhaltender äußert sich dagegen HOUWINK TEN CATE, *Sun God*, 32 Anm. 49 (“possibly in origin Old Hittite”). Die erhaltene Niederschrift KBo 7.28 + 8.92 stellt aber mit großer Sicherheit eine mittelhethitische Niederschrift dar.

³³ Ein ähnliches Textfragment liegt vor in KBo 34.19, einer eindeutig mittelhethitischen Niederschrift (besonders charakteristisch in AR, DA, ID und TAR); der Ausdruck *ašša]ueš pureš* „gute Lippen“ (Vs. 3'), d.h. wohl solche, die Gutes sprechen, verbindet den Text mit dem KI.LAM-Fest, wo derselbe Ausdruck in KBo 10.24 III 7 belegt ist. Der

lich ist dies noch wenig elaboriert, gearbeitet wird mit einer einfachen Phraseologie und meist mit nur leicht variierenden Wiederholungen,³⁴ wobei nichts darauf hindeutet, dass hier bereits Einflüsse nicht-hethitischer gelehrter Traditionen vorliegen.³⁵

Ab dem späten 15. Jahrhundert ändert sich dann das Bild der Überlieferung nachhaltig: Die Nennung eines Prinzen mit Namen Kantuzzili als Verfasser des Gebets KUB 30.10,³⁶ wenn wir ihn hier der Einfachheit halber so bezeichnen können, liefert einen wichtigen chronologischen Fixpunkt, auch wenn bisher noch nicht völlig geklärt werden konnte, in welchem Verhältnis dieser zu dem in derselben Epoche in Texten bzw. auf Siegeln belegten Kantuzzili steht, etwa dem Prinzen gleichen Namens des historischen Fragmentes KUB 23.16 III 5,7, der unter dem Oberbefehl eines Tuḫalijas gegen die Hurriter kämpfte³⁷ oder ob es gar noch weitere Personen dieses Namens gibt³⁸ – jedenfalls ist klar, dass wir davon ausgehen können, dass es sich nicht um den Truppenkommandeur handelt, den Muršili II. in seinen Annalen erwähnt.

Etwa aus derselben, das heißt aus der mittelhethitischen Zeit stammen noch weitere Gebetstexte, die sich aufgrund der Nennung von Namen bestimmten Personen zuweisen lassen. Dabei ist augenfällig, dass nicht nur Elemente und sprachliche Wendungen, ja eigentlich sozusagen der Ton des

in Vs. 12" belegte „Käse“ deutet daraufhin, dass hier, wie in KBo 7.28+, der Text des Gebetes in ein auszuführendes Ritual eingebunden ist.

³⁴ Bemerkenswert an dem Text ist nicht nur der Aufbau aus einer Reihe parallel gebauter Abschnitte, die immer mit einem „Gnade, NN der Sonnengottheit der Erde (...)“ eingeleitet werden, sondern die für eine schriftliche Tradition typische Kürzung des Textes durch z.B. *para=ma QATAMMA memai* „und ebenso fährt er fort“ (z.B. Vs. 23) oder, im späteren Verlauf des Textes, nur noch durch KL.MIN (Rs. 37ff) ersetzt; d.h. der Schreiber erspart sich arbeitsökonomisch die Kopie des sich wiederholenden Textteiles.

³⁵ Das gilt m.E. auch für ein mythologisches Bild, wie das von den Dienern der Sonnengottheit, die sie zu Bett bringen (Vs. 24ff), und auch sonst lassen sich keine Einflüsse babylonischer Hymnen inhaltlicher Art oder im Formular nach allgemeiner Auffassung erkennen. Eine andere Ansicht vertritt in diesem Falle, wie bereits zitiert ÜNAL, Gebet, 793, allerdings ohne nähere Begründung.

³⁶ Vgl. dazu auch noch den „Priester“ Kantuzzili, der im Katalog KUB 30.56 III 7 erwähnt wird, und den entsprechenden Kolophoneintrag in KUB 17.22 IV 1 (Rest der Tafel verloren).

³⁷ Vgl. dazu auch GÜTERBOCK, Deeds, 49f. 60.

³⁸ Die historischen Implikationen dieser Frage sind interessant, aber für unsere Fragestellung nicht weiter relevant; allerdings scheint die These, denjenigen Kantuzzili, der als Verfasser des Gebetes anzusehen ist, vom älteren Kantuzzili, der an der Ermordung Muwatallis I. beteiligt war, zu trennen, wie in KLINGER, Corpus, 93ff vorgeschlagen, durch einen bemerkenswerten Neufund eher bestätigt, als widerlegt, dazu DINÇOL, Siegelabdruck, 89–97; doch vgl. SINGER, Kantuzili, 308–311; FREU, Prince-Prêtres, 65–74; SOY-SAL, Siegelinschriften, 41ff; WILHELM, Generation, bes. 76f sowie jüngst CARRUBA, Ricostruzione, bes. 132ff und FORLANINI, Branches, bes. 129ff.

Kantuzzili-Textes nicht nur Vorbildcharakter für alle weiteren haben, sondern dass dies auch überhaupt der einzige erhaltene Gebetstext ist, der als Verfasser einen hat, der nicht ein amtierender König ist – wobei das natürlich nicht heißen muss, dass die genannten Könige jeweils selbst die Texte tatsächlich verfasst haben: Verfasser oder Autorschaft ist hier nur in einem ganz allgemeinen Sinn gebraucht.

Auf der Basis dieser frühen Beispiele lässt sich nun deutlich eine größere Gruppe von Gebeten erkennen, die ihren Ursprung ebenso in der mittelhethitischen Zeit zu haben scheinen und deutlich eine Beeinflussung durch ein oder mehrere babylonische Vorbilder erkennen lassen,³⁹ darüber hinaus aber, trotz ihrer unterschiedlicher Entstehungszeit, in offensichtlicher Abhängigkeit voneinander stehen – nicht im Sinne der Tradition eines Textes, der immer wieder kopiert worden wäre, sondern als eine von einem oder wenigen Prototypen ausgehende Fortschreibung und Weiterentwicklung. Wobei je nach Intention der neu anzufassenden Texte Elemente variiert werden, ganz ausfallen oder auch durch neue Elemente ergänzt werden können. So ergeben sich bei diesen Texten stilistische Anhängigkeiten und intertextuelle Bezüge, die es nicht immer leicht machen, das etwa durch einen „Autor“-Namen gegebene Entstehungsalter mit einer sprachlich-stilistischen Datierung in Einklang zu bringen.⁴⁰ Um dies ein wenig deutlicher zu machen, hier eine Übersicht mit den Datierungen der einzelnen Texte, wie sie im CHD angegeben werden:⁴¹

<i>CTH</i>	<i>Text</i>	<i>Datierung</i>	<i>CHD</i>
371	KBo 7.28+	OH/MS	33a
372	KUB 31.127+	– OH/NS NS	218a 117a, 322a, 450b 150b
	KUB 31.128	–	
373	KUB 30.10 ⁴²	OH/MS pre-NH/MS	313b 93a

³⁹ Vgl. dazu auch GÜTERBOCK, *Aspects*, Anm. 46 der hierfür CTH 372–374 und CTH 376f nennt. Nicht alle sind freilich in der uns vorliegenden Fassung so früh zu datieren, wie etwa die direkt auf Muršili II. zurückgehende letztere Gruppe. Speziell zur ersten Gruppe und ihrem Verhältnis zur zweiten vgl. GÜTERBOCK, *Incantations*, 323–327.

⁴⁰ Zum sprachlichen Alter findet sich z.B. in einem Artikel von GÜTERBOCK, *Incantations*, 323 die Feststellung: “Both these versions [gemeint ist der längere Typ des Gebetes mit dem Hymnus an die Sonnengottheit in CTH 372 und 373] exhibit characteristics of the older language, the Kantuzzili version more so than the other.”

⁴¹ Da in der ganz überwiegenden Anzahl der Fälle die Datierungen unproblematisch sind, wird meist nur ein Verweis in der Regel aus CHD L-N angegeben; abweichende Datierungen, die für unsere Fragestellung relevant sind, sind eigens vermerkt.

⁴² Zur Datierung von KUB 30.10 vgl. auch NEU, *Wortauslaut*, 208.

<i>CTH</i>	<i>Text</i>	<i>Datierung</i>	<i>CHD</i>
374 ⁴³	KUB 31.135+ KUB 30.11 KUB 36.75+	OH/MS OH or MH/NS OH/MS OH ?/MS	150b 450b 145a
375	KUB 17.21+ KUB 23.115	Arn.I./MS MH/MS MH/NS	344b 230a 459b
376	KUB 24.3 KUB 24.4	Murš. II. ⁴⁴ MH/NSor MH/MS ⁴⁵	369b 145a, 404b
377	KUB 24.1 KUB 24.2	Murš. II. Murš. II.	222a 321a
378	KUB 14.14+	Murš. II.	372a
379	KUB 31.121	Murš. II. ⁴⁶	399b, 404b

Datierung der hethitischen Gebete (CTH 371–379)

Man kann m.E. ein bestimmtes „Kompositionsprinzip“ erkennen: die ursprüngliche Komposition des Grundtextes oder eines Textteiles und – gegebenenfalls – die Anpassung an einen neuen Adressaten durch Einfügung eines bestimmten Namens, ist aber von entscheidender Relevanz bei der Frage nach dem Entstehungsalter eines konkreten Exemplars und der Frage nach möglichen Einflüssen bzw. intertextuellen Bezügen. Meines Erachtens wurde dabei in der Vergangenheit übersehen, dass nicht der jeweilige Gebetstext als Ganzes, sondern vielmehr seine einzelnen Teile separat betrachtet werden müssen. Diese sind bei der fraglichen Gebetsgruppe:

- die Ansprache an die Gottheit,
- eine hymnische Passage mit Preisen eben dieser Gottheit,
- ein Überleitungsabschnitt,
- das eigentliche Gebet (das wiederum aus unterschiedlichen Teilen bestehen kann).

Wir können also fast von so etwas wie Textkollagen oder Komposittexten sprechen, mit denen wir es hier zu tun haben – was sich wiederum im Detail bei fehlenden Anpassungen oder erkennbaren Kompositionsfugen beobachten lässt.

⁴³ GÜTERBOCK, *Aspects*, 125ff spricht von drei im Aufbau und in Einzelheiten parallelen mittelhethitischen Gebeten, die sich heute mit KBo 22.75 (+) 1698/u (+) 221/w sowie KUB 31.134 um weitere Fragmente ergänzen lassen. Noch zu klären ist, wieweit es sich tatsächlich um jeweils verschiedene Tafel Exemplare handelt.

⁴⁴ Vgl. aber CHD Š, 28b „MH/MS“ und CHD P, 123a: „Murš. II, pre-NH/NS“, was nur zu verstehen ist analog zu der Bemerkung in CHD, L-N, 369b: „based on a MH prototype“ – diesen Prototyp stellt das üblicherweise ebenso CTH 376 zugeordnete KUB 24.4+30.12 (= CTH 376.C) dar, zu dem wiederum die mittelhethitische Niederschrift VBoT 121 parallel ist.

⁴⁵ Die Datierung gerade dieses Textes ist uneinheitlich bzw. fehlt wiederholt; eine Datierung als „MH/MS“ aber z.B. CHD P, 321a.

⁴⁶ Vgl. CHD Š, 26b: “prayer of Muršili II adapted from MH archetype”.

Diese Kollagetechnik bringt natürlich Probleme bei der Rekonstruktion der Überlieferung einzelner Texte mit sich, da die einzelnen Textvertreter ja meist auch nicht vollständig erhalten sind: selbst weitgehend identische parallele Passagen sind dann keine Garantie mehr, dass es sich um unterschiedliche Fassungen eines Werkes handelt. Ein schönes Beispiel dafür aus der Forschungsgeschichte ist die paläographische Studie zu dem Gebet Muršilis II., von dem 4 Exemplare als KUB 24.1–4 veröffentlicht wurden. Es dauerte mehr als 50 Jahre, bis man bemerkte, dass das eine Exemplar, das sich von den anderen durch Zeichenformen und orthographische Details unterschied, tatsächlich an keiner Stelle den Namen Muršili enthielt. Heute wissen wir, dass aufgrund einer älteren Vorlage hier ein persönliches Gebet für Muršili verfasst wurde.⁴⁷

Für die oben genannten Gruppe an Texten bedeutet dies, dass, wenn man die verschiedenen Textfassungen im Detail vergleicht, unverkennbar ist, dass sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, aber andererseits lassen sich auch nicht alle Einzeltexte nur als abweichende Fassungen eines Grundtextes in das Stemma einer Überlieferungstradition einfügen.

4. Die Pestgebete Muršilis II.

Dies sollte man sich auch immer vor Augen halten, wenn man sich gerade den „Pestgebeten“ Muršilis II. zuwendet und ihre Aussagen interpretiert – denn so verschieden die fünf sogenannten „Pestgebete“ im Detail auch sein mögen, so „spielen“ sozusagen alle mit dieser Tradition und auch nur so sind bestimmte Elemente in diesen Texten verständlich.

Dabei setzen die Texte eine auf die mittelhethitische Zeit zurückgehende Tradition fort, werden aber ihrerseits auch wieder fortgeschrieben. So enthält zwar KUB 14.14+ (CTH 378.1) zahlreiche wertvolle Details historischer Art, aber praktisch keinerlei typische Gebetspassagen, geschweige denn hymnische Abschnitte. Ähnlich verhält es sich mit dem 2. Pestgebet, das im wesentlichen an den Wettergott von Ḫatti gerichtet ist, mit dem 3. Pestgebet an die Sonnengöttin von Arinna sowie dem 4. Pestgebet, das sich

⁴⁷ Ausgangspunkt war die glänzende Studie von CARRUBA, *Chronologie*, 237ff, der den unterschiedlichen Charakter in Orthographie, Sprache usw. von KUB 24.4 gegenüber KUB 24.1–3 erkannte und daraus zunächst den Schluss zog, es müsse sich um ein unter Rückgriff auf einen älteren Text, Carruba dachte gar an Muršili I., dann unter Muršili II., verfasstes Gebet handeln; erst später hat man erwogen, dass der Text womöglich den Namen Muršili nie enthalten hat, vgl. dazu auch NEU/RÜSTER, *Keilschriftpaläographie*, 3 und zur paläographischen Datierung als mittelhethitische Niederschrift aus heutiger Sicht KLINGER/NEU, *Computer-Analyse*, 149f.

wieder an eine größere Gruppe von Göttern mit dem Wettergott an der Spitze richtet. Was sich hier zur Zeit Muršilis als Tendenz schon erkennen lässt, wird dann bei Muwatalli II. noch offensichtlicher. Dessen großes Gebet hat in beiden Versionen nur noch reduzierte Reminiszenzen an die mittelhethitischen Sonnengott-Hymnen (KUB 6.45 III 13–24, KUB 6.46 III 52–64),⁴⁸ wobei letztlich wenig mehr als die Thematisierung des Richter-amtes übrig bleibt.

Was aber Muršilis II. „Pestgebete“ vor allem gemeinsam ist und zu ihrer Bezeichnung geführt hat, ist ihr zentrales Thema, die Pest als eine furchtbare Katastrophe, die die Hethiter heimsucht und der es auf irgendeine Weise Abhilfe zu schaffen gilt. Der Begriff „Pest“ ist dabei zunächst einmal nur konventionell – das Hethitische verfügt über keinen spezifischen Begriff für diese oder eine andere Seuche, sondern in den Texten wird allein das Wort *henkan-*, gebraucht;⁴⁹ zwar wird die Art der Krankheit nie genauer bestimmt, aber eine ganze Reihe von Textbeispielen – auch außerhalb der sogenannten Pestgebete zeigen doch, dass es sich dabei um Krankheiten handelt, denen meist schnell viele Menschen zum Opfer fallen. So heißt es z.B. auch einmal in den Annalen Muršilis II.: „Als ich die großen Herbstfeste durchgeführt hatte, da brach im Lande Ḫatti eine Seuche aus und es wurde gestorben (*nu akkeškittat*). Ich zog mich vor der Seuche zurück (*henkani para arḫa tarnahḫun*) [und ich ging] ins Land Ḫarziwana“ (KBo 14.20+ I 6ff). Auch eine Reihe von Orakelanfragen oder Rituale gegen Seuchen, in einem Falle auch gegen eine Seuche im Heer sind belegt – es scheint sich also um kein so außergewöhnliches Phänomen gehandelt zu haben.⁵⁰

Über die Natur der Krankheit, von der die „Pestgebete“ sprechen oder die damit einhergehende Symptome, außer dass sie meist tödlich verläuft, schweigen die Texte vollkommen, so dass es nicht leicht ist, die Art der Krankheit wirklich genau zu bestimmen. Dennoch geht man aufgrund des extremen Verlaufs und der langen Dauer zur Zeit der Regierung Muršilis II. von einer „Pest“ aus.⁵¹ Im Falle der sogenannten Pestgebete ist jedenfalls klar, dass es sich um eine Krankheit handelt, die über viele Jahre – explizit werden in einem Fall über „20 Jahre“ genannt – grassierte und von Mensch zu Mensch übertragbar war. Kinder, ja Säuglinge konnten infiziert werden, zahlreiche Menschen starben daran. Man scheint auch schon beob-

⁴⁸ Vgl. auch SINGER, Muwatalli's Prayer, 180 mit Anm. 383.

⁴⁹ Vgl. HW², Ḫ, 18 (2000) s.v. mit zwei Grundbedeutungen, nämlich einmal generell „Tod“ – so erklärt sich auch die Verwendung des Sumerogramms *ÚŠ*, auch belegt in der Verbindung *henkan ak-*, d.h. „einen Tod sterben“, sowie 2. „Seuche“.

⁵⁰ Vgl. noch den Brief in akkadischer Sprache KUB 3.76, der Aktivitäten des Königs in Verbindung mit einer Seuche (*mūtānu*, Z. 8) erwähnt.

⁵¹ Zur Deutung der Seuche als sog. „syrische Pest“ vgl. KLENGEL, Hattuschili, 49 bzw. HAAS, Literatur, 259.

achtet zu haben, dass die Krankheit vor allem in den Siedlungen und Städten besonders schwer wütete.

Doch das ist es nicht allein, was die Textgruppe so interessant macht, vielmehr sind es die inhaltlichen Details der Texte, die mit diesem Geschehen verbunden werden. Meines Erachtens lässt sich anhand der inhaltlichen Aspekte und des oben beschriebenen Kollage-Charakters der Pestgebete nur schwer eine innere Chronologie rekonstruieren, da jedes der Gebete aus verschiedenen Elementen, teilweise richtigen Versatzstücken, die so oder so ähnlich auch in anderen Texten auftreten, gebaut wurde und eigentlich jedes dieser Elemente wiederum für sich eine Entwicklungsgeschichte zeigt. Beispielhaft lässt sich dies am Adressaten der Gebete zeigen: Bereits in mittelhethitischer Zeit war gerade auch durch den Priester Kantuzzili ein Typus des Gebetes mit sehr starkem hymnischen Einschlag an die Sonnengöttheit entstanden. Darauf greifen nun auch die Texte aus der Zeit Muršiliš II. zurück. Am deutlichsten im Falle seines Gebetes an die Sonnengöttin von Arinna (CTH 376), das im engeren Sinne nicht zu den Pestgebeten zählt, aber diese auch in einem Abschnitt thematisiert, der so ganz ähnlich im 2. und im 3. Pestgebet verwendet wird.⁵²

O Götter, was habt ihr getan? Ihr habt zugelassen, dass die Pest ins Hatti-Land kam, und das ganze Hatti-Land stirbt dahin. Niemand bereitet mehr Opferbrote und Libationen. Die Pflüger, die die Felder der Götter bearbeiteten, sind gestorben; sie bearbeiten oder ernten nicht mehr die Felder der Götter. Die Frauen, die das Korn mahlen und die die Opferbrote für die Götter herstellten, sind gestorben, sie stellen keine Opferbrote für die Götter mehr her.

Die Rinder und Schafherden auf den Weiden und in den Ställen, von denen man die Rinder und Schafe als Opfer für die Götter nahm, sind tot, die Weiden und die Ställe sind verlassen. So kam es dazu, dass die Opferbrote, die Libationen und die Opferungen von Tieren aufgehört haben. Und ihr, oh Götter, fahrt fort, uns die Sünde in dieser Sache vorzuwerfen. Für die Menschen, ihr Wissen ist verloren, und was immer wir tun, führt zu

⁵² CTH 376.A KUB 24.3+ Vs II (10) ki-i DINGIR^{MEŠ}[^Šku-i i]ja-at-tén nu ħi-in-kán tar-na-i (11) nu KUR^{URU}KÙ.BABBAR-T[I ħu-u-ma-an-pát BA.ÚŠ-pát nam-ma A-NA x[(12) NINDA ħar-ši-in [^{DUG}iš-p]a-an-du-zi-ja Ú-UL ku-iš-k[i] (13) i-ja-zi LÚ.M[^{ES}APIN.LA]L A.ŠĀ A.GĀR^{HL.A}DINGIR^{LIM}ku-i-e[-eš] (14) an-né-eš-kir na-a[t je-kir nu nam-ma A.ŠĀ. A.GĀR[DINGIR^{LIM} Ú-UL] (15) a-ni-ja-an-zi wa[-a]r-aš-ša-an-zi Ú-UL ku-i[š-ki] (16) MUNUS^{MEŠ NA4}ARĀ ŠA DINGIR^{MEŠ}NINDA.GUR₄.RA ku-i-e-e[š e-eš-še-er] (17) na-at e-kir nu nam-ma NINDA.GUR₄.RAÚ-UL [i-ja-an-zi] (18) UDU a-ú-li-ú-uš-kán GU₄^{HL.A}UDU^{HL.A}ħa-a-l[i-ja-az] (19) a-ša-u-na-az ku-e-ez-za-aš kar-aš-ki-ir nu LÚ.MEŠ[SIPAD.GU₄] (20) LÚ.MEŠ[SIPAD.UDU e-kir ħa-a-li-ja a-ša-a-u-wa ka[r-as-ki-ir] (21) nu ú-iz-zi A-NA DINGIR^{MEŠ}NINDA.GUR₄.RA^{DUG}iš-pa-a[n-du-uz-zi] (22) UDU a-ú-li-uš-ša kar-ša-an-da-ri nu-un-na[-aš] (23) ú-wa-at-te-ni DINGIR^{MEŠ}a-pé-e-da-ni ud-da-a-ni-j[a] (24) wa-aš-du-li ħar-te-ni na-aš-ta A-NA DUMU.LÚ.U₁₉.LU (25) ħa-at-ta-tar-šum-mi-it ħar-ak-ta nu ZAG-an ku-it [i-ja-u-e-ni] (26) na-at NU.GĀL nu DINGIR^{MEŠ}ku-it wa-aš-túl uš-kat-te-ni (27) nu na-aš-šu DINGIR^{MEŠ}ni-ja-an-za ú-id-du na-at me-ma-ú (28) na-aš-ma-at^{MUNUS.MEŠŠU.GI^{LÚ.MEŠ}AZU^{LÚ.MEŠ}MUŠEN.DŪ me-mi-ja-an-du (29) na-aš-ma-at za-aš-ħi-ja-az DUMU.LÚ.U₁₉.LU a-uš-du.}

nichts. Oh Götter, welche Sünde auch immer ihr erkannt habt, lasst entweder einen Gottesmann kommen und [es sagen] oder eine alte Frau, [einen Eingeweideschauer oder einen Auguren lasst es feststellen] oder lasst es irgendeinen Menschen im Traum sehen.

Allein an die Sonnengöttin richtet sich auch das 3. Pestgebet, während das 2. Pestgebet an den Wettergott und an das Pantheon insgesamt, nur summarisch als „alle Götter“ bezeichnet, gerichtet ist. Das 1. Pestgebet wiederum hebt keine Gottheit einzeln heraus, sondern richtet sich wieder an das gesamte Pantheon, trennt dabei aber die männlichen und weiblichen Götter. Dies findet sich dann deutlich weiter ausgebaut im 4. Pestgebet mit einer lange Götterliste und einer noch umfangreicheren Götterliste, ebenfalls nach Geschlecht getrennt, im 5. Pestgebet. Dies ist ein Element, das sich dann noch dezidiert und mit der Nennung einer noch größeren Zahl der Götternamen in den beiden großen Gebeten von Muršili II. Sohn und Nachfolger, Muwatalli II. dann voll ausgebildet wiederfindet.⁵³ Man könnte dieses zuletzt genannte der Pestgebete also als die elaborierteste Variante bezeichnen – aber auf der inhaltlichen Seite präsentiert sich Muršili hier, was die Ursachenfrage der Seuche betrifft und mit der sich ja alle Versionen beschäftigen, als am unwissendsten. Das heißt, die (scheinbare) formale Entwicklung, die sich bei den Gebeten Muršilis II. hier beschreiben lässt, stünde im Widerspruch zur inhaltlichen Entwicklung – Kenntnisse, die in den anderen Texten vorhanden sind, scheinen hier noch zu fehlen. Oder aber die Aussagen der Texte sind nicht „wahr“.

Doch nicht diese unterschiedliche Adressierung der Gebete macht die Texte primär interessant – noch viel interessanter sind die inhaltlichen Unterschiede der Gebete: Als ein zentrales Anliegen aller Gebetsversionen kann man die Frage nach der Ursache für die lange grassierende Seuche benennen, um dann auf dieser Grundlage bei den Göttern eine Rettung von dieser Seuche zu erwirken, also die eigentliche Schuldfrage zu klären – dabei ist eine nicht weiter hinterfragte Prämisse, dass die Krankheit eine göttliche Strafe darstellt und nur durch die Sühne für die „Sünde“ abgewendet werden kann. So nachvollziehbar dies im Kontext des Weltbildes der hethitischen Kultur ist, umso erstaunlicher sind die abweichenden, ja teils sich widersprechenden Details bei den scheinbaren Fakten.

Im Unterschied zum Gebet an die Sonnengöttin (CTH 376.A) wird Muršili II. im 2. Pestgebet noch konkreter:

Oh Wettergott von Ḫatti, mein Herr, oh Götter, meine Herren, Muršili, der Großkönig, euer Diener schickt mich, (euch) zu sagen: Geh, sprich zum Wettergott von Ḫatti, meinem Herren, und zu den Göttern, meinen Herren: „Was habt Ihr getan? Ihr habt zugelassen, dass die Pest ins Ḫatti-Land kam, so dass das Ḫatti-Land von der Pest schwer bedrückt wird. Die Menschen sterben dahin seit der Zeit meines Vaters und in der Zeit meines Bruders; und seit ich ein Priester der Götter geworden bin, sterben sie weiter dahin.

⁵³ Vgl. SINGER, Muwatalli's Prayer, A Vs. I 10ff; I 33–III 12.

Seit 20 Jahren sterben die Menschen nun im Ḫatti-Land. Wird die Pest denn niemals mehr vom Ḫatti-Land genommen? Ich kann nicht mehr länger die Sorgen meines Herzens beherrschen, beherrschen kann ich nicht mehr länger die Furcht meiner Seele.⁵⁴

Ausdrücklich datiert er den Ausbruch der Seuche auf die Regierungszeit seines Vaters Šuppiluliuma I.; auch während der kurzen Regierung seines älteren Bruders Arnuwanda II., bei dem man ja gemeinhin annimmt, dass er ebenfalls ein Opfer der Seuche geworden wäre, habe sich die Seuche fortgesetzt, und sie währte noch in der Regierung Muršilis – insgesamt bereits seit 20 Jahren – mit den bekannten Folgen, die wir ja schon aus dem ersten Textbeispiel kennen. Im späteren Verlauf des Gebetes wird als Ursache für den Ausbruch der Krankheit sogar explizit die Deportierung ägyptischer Kriegsgefangener benannt, die die Krankheit in Ḫatti eingeschleppt haben sollen.

Aufgrund der unklaren chronologischen Details, was die Dauer der jeweiligen Regierungszeiten betrifft, lässt sich die Angabe „20 Jahre“, selbst wenn man diese Zeitspanne unmittelbar nach dem Feldzug gegen die ägyptische Einflusszone im syrisch-kananäischen Raum beginnen lässt, nicht konkret für eine historische Rekonstruktion verwenden, da sich weder dieser Feldzug in der Regierungszeit Šuppiluliumas I. genau datieren noch die Dauer seiner Regierungsjahre danach – und die Länge der Regierung Arnuwandas I. – präzise bestimmen lässt.⁵⁵

Hinzu kommt aber, dass nun das 4. Pestgebet eine etwas andere Variante der zeitlichen Zusammenhänge bietet:⁵⁶

⁵⁴ 2. Pestgebet (CTH 378 II) Vs. I 1–6. A. KUB 14.8 (1) [D]IŠKUR URU HA-AT-TI BE-LÍ-JA [Ú DINGIR MÉS URU HA-AT-TI BE-L]U MÉS -JA wi-ja-at-mu mMu-ur-š[i-li-iš LUGAL. GAL] šu-me-e-eš ARAD-KU-NU i-it-wa A-NA^d[IŠKUR] URU HA-AT-TI BE-LÍ-JA Ú A-NA DINGIR MÉS BE-LU MÉS -JA ki-iš-ša-an me-mi (2) ki-i-wa ku-it i-ja-at-tén nu-wa-kán I-NA ŠÀ^{BI} KUR URU HA-AT-TI ḫi-in-kán tar-na-at-tén (3) nu-wa KUR URU HA-AT-TI ḫi-in-ga-na-az a-ru-um-ma me-ek-ki ta-ma-aš-ta-at (4) nu-wa PA-AN A-BI-JA PA-NI ŠEŠ-JA a-ki-iš-ki-ta-at ku-it-ta-ja-wa-az am-mu-uk A-NA DINGIR MÉS LU SANGA ki-iš-ḫa-at nu-wa ki-nu-un-na am-mu-uk pí-ra-an ak-ki-iš-ki-it-ta-ri ka-a-aš MU.20^{KAM} (5) ku-it-kán I-NA ŠÀ KUR URU HA-AT-TI ḫi-in-kán ar-ḫa Ú-UL-pát ta-ru-up-ta-ri (6) am-mu-uk-ma-az ŠÀ-az la-aḫ-la-aḫ-ḫi-ma-an Ú-UL tar-aḫ-mi NÍ.TE-az-ma-za pít-tu-li-ja-an nam-ma Ú-UL tar-aḫ-mi.

⁵⁵ Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die verwickelten chronologischen Diskussionen, die hier im Hintergrund stehen, einzugehen, zumal sich in der jüngsten Zeit neue Ansatzpunkte ergeben haben; es sei deshalb nur auf aktuellere Beiträge verwiesen, denen sich auch zahlreiche Hinweise auf die bisherige Diskussion entnehmen lassen; vgl. MILLER, Amarna Age Chronology, 252–293, DERS., Rebellion, 533–554.

⁵⁶ KUB 14.13+ § (21) DINGIR MÉS EN MÉS -JA ka-ru-ú-i-li-ja-az-kán A-NA [UN MÉS] (22) an-da ne-ja-an-te-eš e-eš-tén nu an-tu-uḫ-ša-tar[Ú-UL] (23) tar-na-an ḫar-tén nu an-tu-uḫ-ša-a-tar me-ek-ki [pa-aḫ-ḫa-aš-tén] (24) šu-me-e-el-la ARAD MÉS DINGIR LIM me-eg-ga-e-eš e[-šir] (25) nu A-NA DINGIR MÉS EN MÉS [-JA] NINDA ḫar-ši-in DUG iš-pa-an [tu-uz-zi-in] (26) ša-ra-a ti-it-ta-nu[-uš-ki-i]r nu-za-kán DINGIR MÉS EN MÉS [-JA] (27) an-

Oh Götter, meine Herren! Seit Menschenaltern habt ihr euch der [Menschen] angenommen und habt sie [nicht] verworfen. Und die Menschheit [wurde] zahlreich und eurer göttlichen Diener [waren] viele. Sie sorgten sich immer um die Götter, meine Herren, opferten Brot und Libationen. Oh Götter, meine Herren, ihr habt der Menschheit den Rücken zugekehrt. Plötzlich in der Zeit meines Großvaters war das Ḫatti-Land in Bedrängnis [und es] wurde [verwüstet] durch die Feinde. Die Menschen [nahmen ab an Zahl] durch die Pest,⁵⁷ und eure [Diener] nahmen ab an Zahl. Und unter euch, [Götter], meine Herren, [der eine hatte keinen] Tempel mehr und der [Tempel] eines anderen [verfiel]. Wer auch immer vor einem Gott [diente] ging zugrunde, und [eure] Riten [wurden missachtet]. Niemand mehr führte sie [für euch] durch.⁵⁸

Hier wird nun der Ausbruch der Krankheit bereits in die Zeit des Großvaters, also Tuthalija II., zurückverlegt und – erstaunlicherweise – soll gerade die Regierungszeit Šuppiluliumas I. besonders positiv gewesen sein, dann schwankt der Text aber doch wieder und verknüpft die Seuche mit Šuppiluliumas I. Feldzug gegen die ägyptischen Vasallen, das heißt vor allem gegen Amurru. Aber der Text nennt kein konkretes Vergehen, vielmehr beteuert Muršili II. sein Nichtwissen, warum die Götter sein Land und ihn so schwer heimsuchen.

Aber auch was diese Schilderung der zeitlichen Hintergründe betrifft, weicht nun wiederum das I. Pestgebet auch von dieser Version in zwei interessanten Punkten ab:

Oh Götter, meine Herren, eine Seuche brach aus im Ḫatti-Land und das Ḫatti-Land leidet schwer unter der Seuche. Und da nun seit 20 Jahren die Menschen im Ḫatti-Land sterben, da machte mir die Angelegenheit von Tuthalija, dem jüngeren, dem Sohn des Tuthalija, Sorgen. Ich machte darüber eine Orakelanfrage und die Affäre des Tuthalija wurde bestätigt durch die Gottheit. (...) ⁵⁹

tu-uḫ-ša-an-ni [] wa-aḫ-nu-ut-[tén] (28) nu ú-it KUR^{URU} ḪA-AT-TI A-NA PA-NI A-BI A-BI-[JA] (29) dam-me-eš-ḫa-it-ta-at [na-at I]Š-TU^{LÚ} KÚR ḫ[ar-ga-an-za] (30) ki-ša-at ÚŠ-za[-ma an-tu-u]ḫ-ša-a-tar te[-e-pa-u-eš-ta] (31) šu-me-el-la^{LÚ} [ARAD^{MES}-KU-NU te-e-p]ja-u-e-eš-[šir] (32) nu šu-me-el-la [DINGIR^{MES}] EN^{MES}-JA [ku-e-el É.]DINGIR^{LIM} NU.GÁL e-eš-ta] (33) ku-e-el-ma [É.DINGIR^{LIM} ḫar-a]k-ta ku-iš-ma A-NA DINGIR^{LIM} (34) ḫar-ak-ta nu [ḫ]a-az-zi-ú-e-da ar-ḫa ḫ[ar-ak-ta] (35) nu-uš-ma-ša[-at Ú-UL k]u-iš-ki iš-ši-iš[-ta].

⁵⁷ GÖTZE, Pestgebete, hatte seinerzeit in I 30 das ÚŠ-za noch übersetzt mit „durch Tod“ nahm die Bevölkerung ab, die jüngeren Übersetzungen übersetzen aber jeweils „durch die Pest“, was angesichts der Parallelen – keine Priester, keine Opfer – zu den anderen Passagen wohl schlüssiger ist; vgl. z.B. SINGER, Prayers, 65: “by plague”.

⁵⁸ 4. Pestgebet (CTH 378 IV) I 21–35.

⁵⁹ CTH 378.A KUB 14.14+ Vs. I § (8) DINGIR^{MES}E[N^{MES}-JA Š]À KUR^{URU} Ḫa-at-ti kán ÚŠ-an ki-ša-at nu KUR^{URU} Ḫa-at-ti ḫin-in<-ga>-na-az (9) ta-ma-aš-[ta-at n]ja-at me-ek-ki dam-m[e-eš-ḫa-it-ta-a]t nu ka-a-aš MU.20^{KAM} me-ek-ki-ja (10) ku-it KUR[(^{URU} Ḫa-at-ti)] ak-ki-iš-ki-it-ta-r[i nu am-mu-u]k še-er A-WA-AT (11) ^mDu-ud-ḫa-[(li-ja)] DUMU^{RI} ŠA DUMU^m Du-du-ḫa-li-ja na-[a]k-ke-e-eš-ta IŠ-TU DINGIR^{LIM}-ja (12) a-ri-ja-[(nu-u)n nu A]-WA-AT^m Du-du-ḫa-li-ja DUMURI IŠ-TU DINGIR^{LIM}-ja ḫa-an-da-a-id-da-at (13) ^mDu-du-[-ḫa-l]i-ja-aš ku-it DUMU^{RU} A-NA KUR^{URU} Ḫa-at-ti BE-EL-ŠU-NU e-eš-ta (14)

Während seiner Regierungszeit ging es dem gesamten Ḫatti-Lande gut. Menschen, Rinder und Schafe wurden zahlreich in seinen Tagen; und die Deportierten, die vom Land des Feindes ins Ḫatti-Land gebracht wurden überlebten ebenso. Nichts ging zugrunde. Aber jetzt, oh Götter, meine Herren, nehmt ihr vielleicht Rache an meinem Vater für die Affäre des Tuthalija, des Jüngeren.⁶⁰

Die Regierungszeit des Vaters wird nun als uneingeschränkt positiv geschildert, ja die explizite Erwähnung der Deportierten, denen es in Ḫatti gut gegangen sei, fällt ebenso auf und widerspricht ja deutlich den Versionen, die die Deportierten ursächlich mit dem Ausbruch der Krankheit verbinden. Zwar nennt dieses Gebet wiederum die Zeitspanne von 20 Jahren, die die Pest inzwischen andauern soll, aber es wird keine direkte Beziehung zum Vater Šuppiluliuma und zu seinen militärischen Unternehmungen hergestellt – dafür aber nun öffnet Muršili II. sozusagen den Giftschrank und berichtet unverblümt, dass sein Vater den eigentlichen Thronfolger in einem Staatsstreich gestürzt habe, die meisten Oberen des Landes liefen zu ihm über, wer das nicht tat, wurde so wie auch der wohl schon als König herrschende ältere Bruder, der ebenfalls den Namen Tuthalija trug, vom ehrgeizigen Šuppiluliuma ermordet. Für Muršili ist dieses Schuldeingeständnis freilich fatal, bedeutet dies doch, dass damit seine eigene Herrschaft ebenso illegitim ist wie die seines Vaters.

Noch unübersichtlicher werden freilich alle diese Aussagen durch eine völlig andere Variante, die das 2. Pestgebet als Ursache für die Pest bietet. Nach diesem Gebet, so die Version dort, habe Muršili zwei alte, fast vergessene Tontafeln entdeckt, aus denen hervorging, dass man einerseits schon lange den Kult für den Fluss Mala vernachlässigt habe und, durchaus pikanter, andererseits sein Vater Šuppiluliuma durch seine militärischen Aktivitäten gegen Ägypten einen alten Vertrag zwischen beiden Königstümern gebrochen habe – vom Königsmord und Thronraub ist hier nicht die Rede. Dafür heißt es auch in diesem Text ausdrücklich, dass durch Orakel bestätigt worden wäre, dass diese beiden Verfehlungen die tatsächliche Ursache des göttlichen Strafgerichts, also der Pestepidemie seien.

Man könnte nun den Vergleich der unterschiedlichen Gebetsversionen, nicht nur auf der inhaltlichen Ebene, sondern bis in die einzelnen Formu-

n[(u-uš-ši)-kán^{URU}Ḫa-at]tu-ša-aš DUMU^{MES}.LUGAL BE-LU^{HLA}UGULA LÚ^{MES}LI-IM-TUM LÚ^{MES}DUGUD (15) [ARAD^{MES}(-ja ANŠE.KUR.)]RA^{HLA}ḫu-u-ma-an-za še-er li-in-ke-eš-ta A-BU-JA-aš-ši še-er li-in-ke[-eš-ta] § (...) (28) [n]am-ma-ja-za da-ma-a-i a-ra-aḫ-zé-na KUR.KUR^{MES}LUGAL-u-e-ez-na-an-n[i da-a-iš] (29) nu KUR^{URU}Ḫa-at-ti lu-lu-wa-it nu-uš-ši ZAG^{HLA}-uš ke-e-ez ke-e-ez-zi-ja [] (30) nu-uš-ši KUR^{URU}Ḫa-at-ti ḫu-u-ma-an pí-ra-an SIG₅-in i-ja-an-ni-iš nu-uš-ši [] (31) GU₄ UDU pí-ra-an ma-ak-ke-eš-ta NAM.RA^{MES}-ja-za ku-i-e-eš IŠ-TU KUR^{LÚ}K[UR] (32) na-at lu-lu-wa-an-da-at Ú-UL ku-it-ki ḫar-ak-ta nu-kán ú-wa-at-tén DINGIR^{MES}EN^{MES}-JA] (33) A-BU-JA A-WA-AT^mDu-du-ḫa-li-ja DUMU^{RA}A-NA A-BI-JA ki-nu-un ap-pé-ez-z[i] (34) an-da ša-an-ḫa-at-tén.

⁶⁰ 1. Pestgebet (CTH 378 A Vs. I) I 8–15.28–34.

lierungen hinein fortführen, woraus sich bemerkenswerte Einblicke in die Komposition der Texte ergeben, die nicht nur untereinander zahlreiche intertextuelle Beziehungen erkennen lassen, sondern auch darüber hinaus z.B. auch zu den Annalentexten Muršilis II., aber auch zu dem bekannten „Tatenbericht des Šuppiluliuma“, der ja ebenfalls erst in der Regierungszeit des Muršili entstand – so nennt etwa das 5. Pestgebet sogar die Namen von Truppenkommandeuren, die am Ägyptenfeldzug beteiligt waren und geht auf den Brief der Pharaonenwitwe ein, die bekannte *daḥamunzu*-Episode, verwertet also Details aus der 7. Tafel des Tatenberichts.

Dies hier weiter auszuführen, würde aber viel zu weit führen – auch die unterschiedlichen, teilweise direkt widersprüchlichen Erklärungen für die Ursache der Pest sollen nicht weiter vertieft werden, sondern wir wollen uns vielmehr nochmals mit der Frage beschäftigen, welchen Stellenwert diese Epidemie, diese das Land nahezu entvölkernde Katastrophe tatsächlich hatte – war es denn dieser verheerende Verlauf, der ihr eine so prominente Stellung in der hethitischen Überlieferung einbrachte?

5. Historische Realität und ihre literarische Stilisierung

Von einer eindeutigen Faktenlage kann angesichts dieser Unterschiede in den Berichten keine Rede sein, die zeitlichen Abläufe werden unterschiedlich dargestellt, selbst die Angabe der zeitlichen Dauer von 20 Jahren wäre ein klarer Widerspruch zumindest zu der Variante, in der die Regierung des Vaters geradezu noch als eine Zeit des Wachstums geschildert wird. Was jedoch bei all diesen Unterschieden im Detail in allen Fällen identisch zu sein scheint, das sind die Auswirkungen der Seuche: die Opfer, die die Krankheit forderte, waren so enorm, dass nicht einmal mehr genug Kultpersonal für eine regelmäßige Versorgung der Götter gewährleistet war und nicht einmal Opfer in ausreichender Menge zur Verfügung standen. Angesichts der sonstigen Differenzen ist diese Parallelität der Schilderungen bemerkenswert und ruft nach einer Erklärung. Ein Vergleich der entsprechenden Fassungen fördert ein erstaunliches Faktum zu Tage. Ein Text, der lange als eine Parallelversion zu Muršilis großem Gebet an die Sonnengöttin galt, nämlich CTH 376.C – KUB 24.4+, ist zwar in der Tat eine erst nach Muršili II. angefertigte Fassung, paläographisch ziemlich sicher sogar erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, doch orthographisch, sprachlich und stilistisch ist der Text eindeutig älter, worauf schon vor vielen Jahren, wenn ich recht sehe, erstmals Onofrio Carruba hingewiesen hatte. Bemerkenswert aber ist, dass bereits diese Fassung das Motiv der verödeten Landstriche und der ausfallenden Opfergaben enthält, bis in die Details identisch formuliert wie z.B. auch in den eigentlichen Pestgebeten – allerdings fehlt der Anfang dieser einkolumnigen Tafel, so dass die

Zeilen, die als Ursache dafür die Pest oder eine Seuche nennen, hier nicht erhalten sind. Dafür findet sich aber die „böse Seuche“ in einer Passage auf der Rückseite genannt. Ein Vergleich zeigt diese textlichen Übereinstimmungen (KUB 24.4 + Vs. = KUB 24.3 + Vs. II) deutlich:

17 na-at e-kir nu nam-ma NINDA.GUR₄.RA *Ú-UL* [i-ja-an-zi]
 x+2 nu]nam-ma NINDA.GUR₄.R[A *Ú-UL* i-ja-an-zi]

18 UDU a-ú-li-ú-uš-kán GU₄^{H¹A} UDU^{H¹A} ḥa-a-l[i-ja-az]
 3' [UDU a-ú-li-ú-u]š-kán GU₄^{H¹A} UDU^{H¹A} ḥa-a-l[i-ja-az]
 20 LÚ.MEŠSIPAD.UDU e-kir ḥa-a-li-ja a-ša-a-u-wa ka[r-as-ki-ir]
 4' L₁^{Ú.MEŠ}SIPAD.UDU a-kir ḥa-a-li-j[a

21 nu ú-iz-zi *A-NA* DINGIR^{MEŠ}NINDA.GUR₄.RA DUG_{iš}-pa-a[n-du-uz-zi]
 5' [nu ú-iz-zi *A-N*]A DINGIR^{MEŠ}NINDA.GUR₄.RA DUG_{iš}-pa-an-d[u-uz-zi]
 22 (...) nu-un-na[-aš] (23) ú-wa-at-te-ni DNGIR^{MEŠ}
 6']x nu-un-na-aš] ú-wa-at-te-ni DNGIR^{MEŠ} [
 24 wa-aš-du-li ḥar-te-ni na-aš-ta *A-NA* DUMU.LÚ.U₁₉.LU
 7' [wa-aš-du-l]i ḥar-te-ni

na-aš-ta *A-NA* DUMU.LÚ.U₁₉.LU (25) ḥa-at-ta-tar-šum-mi-it ḥar-ak-ta
 8' n[a-aš-t]a *A-NA* DUMU.LÚ.U₁₉.LU ḥa-at-ta-ta-šum-mi-it [ḥar-ak-ta
 nu ZAG-an ku-it [i-ja-u-e-ni] (26) na-at NU.GÁL
 9' nu ku-un-na-an ku-it i-ja¹-e-ni na-at NU.G[ÁL]

10' nu DINGIR^{MEŠ} ku-it wa-aš-du-ul uš-ka-at-te-ni nu na-aš-šu [DINGIR^{MEŠ}-ni-ja-an-za ú-id-du]
 11' na-at me-e-ma-a-ú na-aš-ma-at ^{MUNUS.MEŠŠ}ŠU.GI ^{LÚ.MEŠ}A[ZU ^{LÚ.MEŠ}MUŠEN.DÙ
 12' za-aš-ḥé-az DUMU.LÚ.U₁₉.LU ú-wa-an-du

Als weiteres Detail sei noch erwähnt, dass die vor-großreichszeitliche Version in Vs. 16f als Grenzländer „die Hurriter, Kizzuwatna und Arzawa“ nennt, was klar der Situation vor der Ausdehnung des hethitischen Reiches

unter Šuppiluliuma I. entspricht, während die Muršili-zeitliche Fassung dies zu „Mittani und Arzawa“ aktualisiert.

Das lässt aber nur den Schluss zu, dass es bereits eine Schilderung der verheerenden Folgen der Pest gab, die der entspricht, die fast stereotyp in den Pestgebeten Muršilis II. regelmäßig enthalten ist, die aber ihrer Entstehungszeit nach bereits vor dessen Regierung existierte, die aber dennoch oft als eine reale historische Schilderung gewertet wurde, obwohl sie sich damit als ein intertextueller Topos erweist, als ein literarisches Motiv, das bewusst eingesetzt wird und dessen Historizität damit fraglich geworden ist. Nicht die Pest ist also die eigentliche Katastrophe, für Muršili ist die eigentliche Katastrophe seine letztlich illegitime Herrschaft, die es mit allen ideologischen Mitteln zu rechtfertigen gilt.⁶¹ Sein Ziel ist es, nicht nur sich selbst von allen Verfehlungen oder gar von irgendeiner Mitschuld reinzuwaschen und die ganze Verantwortung seinem Vater anzulasten, sondern gleichzeitig stilisiert er das gesamte Land und damit auch sich zum Opfer – je größer, je gravierender aber die Folgen der Pest sind, umso eher, so mag das Kalkül gewesen sein, verzichten die Götter darauf, sich auch noch an ihm zu rächen. Und zur Sicherheit verknüpft man dies noch mit einer weiteren Pointe – in keinem der Texte fehlt der Hinweis, dass, wenn die Menschen und das Vieh sterben, wenn niemand auf dem Acker und auf der Weide arbeiten kann, dann auch niemand Opfer produzieren und niemand Rituale durchführen kann. Je gravierender also die göttliche Strafe ausfällt, umso eher fällt sie auch auf die Götter zurück.

Gleichzeitig gelingt aber auch noch etwas anderes: Vom Anfang des hethitischen Königtums unter Hattuschili I. bis zu Šuppiluliuma I., also in einer Epoche von rund 15 Generationen, wurde in jeder 2. bis 3. Generation mindestens ein König ermordet und es setzte sich ein Usurpator auf den Thron – nach Muršili II. bis ans Ende der hethitischen Geschichte etwa um 1180 v.Chr. kommt es nur noch einmal zum Sturz eines amtierenden Königs: Der spätere König Hattuschili III. stürzt zwar seinen Neffen, aber er wagt es nicht, Hand an ihn zu legen – die Gefahr vor göttlicher Strafe ist offenbar zu groß. Der abgesetzte König wird schließlich nach verschiedenen Stationen seinen Lebensabend als politischer Flüchtling in Ägypten verbringen.

Jan Assmann hat die These vertreten, dass nur erinnert wird, was semiotisiert wurde, was mit Sinn aufgeladen ist.⁶² In den Pestgebeten des Muršili

⁶¹ Zum Versuch, diese hethitisch-luwischen Traditionen in Westkleinasien weiterzuverfolgen bis hin zu Reflexen in der Ilias und der Vorstellung von Apollon als „Pestgott“ vgl. HÖGEMANN/OETTINGER, *Seuche*, 7–26.

⁶² Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*, 243: „Im Zeichen der Schuld wird die Geschichte lesbar, d.h. sie erfüllt sich mit Sinn, wird semiotisiert und ent-trivialisiert. Das bedeutet, daß die rituelle Ornamentik der Zeit, der unendlich Rapport der ewigen Wiederkehr des Glei-

II. wird die Seuche nicht nur als Strafe der Götter gedeutet, das wäre noch relativ trivial, vielmehr werden die Erinnerung an die Pest und die Ausmalung ihrer Folgen für alle mit historischen Fakten verknüpft, so dass daraus eine „Meistererzählung“ über die Legitimation von Herrschaft und vor allem über die Unantastbarkeit des Königtums bzw. die Folgen von Königsmord wird – und Muršili II., dessen Regierung von zahlreichen Hypotheken belastet war, der sehr jung und unvorbereitet auf den Thron gekommen war, den sein Vater sich widerrechtlich angeeignet hatte, sollte das umfangreichste historiographische Werk unter allen hethitischen Königen hinterlassen.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992
- BAWANYPECK, D., Die Rituale der Auguren (Texte der Hethiter 25), Heidelberg 2005
- BORST, A., Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung (HZ 233), München 1981
- BULST, N., Die Pest verstehen. Wahrnehmungen, Deutungen und Reaktionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: D. GROH/M. KEMPE/F. MAUELSHAGEN (Hg.), Naturkatastrophen. Beiträge zur ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Tübingen 2003, 145–164
- BURDE, C., Hethitische medizinische Texte (StBoT 19), Wiesbaden 1974
- BURKERT, W., Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998
- CARRUBA, O., Per una Ricostruzione delle Liste Reali Etee, in: D. GRODDEK u.a. (Hg.), *Tabularia Hethaeorum*. Hethitologische Beiträge. Festschrift für S. Košak, Wiesbaden 2007, 131–142
- , Die Chronologie der hethitischen Texte und die hethitische Geschichte der Grossreichszeit (ZDMG Supplementa I/1), Wiesbaden 1969, 226–249
- CZICHON, R. u.a., Interdisziplinäre Geländebegehung im Gebiet von Omağaç-Vezirköprü, Provinz Samsun, MDOG 138 (2006) 157–198
- DREWS, R., *The End of the Bronze Age: changes in warfare and the catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton 1993
- DİNÇOL, A.M., Ein interessanter Siegelabdruck aus Bogazköy und die damit verknüpften historischen Fragen (StBoT 45), Wiesbaden 2001
- EREL, L./ADATEPE, F., Traces of Historical Earthquakes in the Ancient City Life at the Mediterranean Region, *Journal of the Black Sea/Mediterranean Environment* 13 (2007) 241–252
- FORLANINI, M., An Attempt at Reconstructing the Branches of the Hittite Royal Family of the Early Hittite Kingdom Period, in: Y. COHEN/A. GILAN/J.L. MILLER (Hg.), *Pax*

chen, verblaßt und die Diskontinuitäten, die Brüche, Umschwünge, Entwicklungslinien und Ereignisketten hervortreten.“ Zum Verhältnis von Schuld und Kausalität vgl. auch BURKERT, Kulte, 129ff.

- Hethitica: studies on the Hittites and their neighbours in honour of I. Singer (StBoT 51), Wiesbaden 2010, 115–135
- FREU, J., Deux princes-prêtres de Kizzuwatna, Kantuzzili et Telepinu, *Hethitica* 15 (2002) 65–80
- FRIEDRICH, J., Ein hethitisches Gebet an die Sonnengöttin der Erde, *RSO* 32 (1957) 217–224
- GADJIMURADOW, I., Die vulkanische Urheimat der altanatolischen Sukzessions- und Steingeburtsmythen, *AoF* 31 (2004) 340–357
- GÖTZE, A., Die Pestgebete des Mursilis, in: F. SOMMER/H. EHELOLF (Hg.), *Kleinasiatische Forschungen* 1 (1930) 161–251
- GÖTZE, G./PEDERSEN, H., Muršilis Sprachlähmung. Ein hethitischer Text mit philologischen und linguistischen Erörterungen (Det Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist.-filol. Medd. XXI 1), Kopenhagen 1934
- GROH, D./KEMPE, M./MAUELSHAGEN, F. (Hg.), *Naturkatastrophen. Beiträge zur ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Tübingen 2003
- GÜTERBOCK, H.G., The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II, *JCS* 10 (1956) 41–68, 75–98, 107–113
- , Religion und Kultus der Hethiter, in: G. WALSER (Hg.), *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden 1964, 54–73
- , DINGIR.SA.DIB.BA Incantations. Appendix: Hittite parallels, *JNES* 33 (1974) 323–327
- , Some Aspects of Hittite Prayers, in: T.T. SEGERSTEDT (Hg.), *The Frontiers of Human Knowledge* (Skifter rörande Uppsala Universitet), Uppsala 1978, 125–139
- HAAS, V., *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden 1994
- , *Die hethitische Literatur*, Berlin 2006
- HAAS, V./KOCH, H., *Religionen des Alten Orients 1: Hethiter und Iran* (Grundrisse zum Alten Testament 1,1), Göttingen 2011
- HÖGEMANN, P./OETTINGER, N., Die Seuche im Heerlager der Achaer vor Troia. Orakel und magische Rituale im hethiterzeitlichen Kleinasien und im archaischen Griechenland, *Klio* 90 (2008) 7–26
- HOUWINK TEN CATE, P.H.J., The Sun God of Heaven, the Assembly of Gods and the Hittite King, in: D. VAN DER PLAG (Hg.), *Effigies Dei: essays on the history of religion* (SHR 51), Leiden 1987, 13–34
- HUBER, I., *Rituale der Seuchen und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, Stuttgart 2005
- KLENGEL, H., *Hattuschili und Ramses. Hethiter und Ägypter, ihr langer Weg zum Frieden*, Mainz 2002
- KLINGER, J., Das Corpus der Mašat-Briefe und seine Beziehungen zu den Texten aus Ḫattuša, *ZA* 85 (1995) 74–108
- , *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (StBoT 37), Wiesbaden 1996
- , Die hethitisch-kaškäische Geschichte bis zum Beginn der Großreichszeit, in: S. DE MARTINO/F. PECCHIOLI DADDI (Hg.), *Anatolia Antica. Studia in memoria die F. Imparati*, Florenz 2002, 437–451
- , Zalpa, Nerik und Ḫakmiš. Die Bedeutung der nördlichen Peripherie Zentralanatoliens in hethitischer Zeit, in: G. WILHELM (Hg.), *Ḫattuša – Boğazköy. Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 6), Wiesbaden 2008, 277–290

- , Geschichte oder Geschichten – zum literarischen Charakter der hethitischen Historiographie, in: K.-P. ADAM (Hg.), *Historiographie in der Antike*, Berlin/New York 2008, 27–48
- KLINGER, J./NEU, E., War die erste Computer-Analyse des Hethitischen verfehlt?, *Hethitica* 10 (1990) 135–160
- KLINKOTT, M./BECKS, R., Wehrmauern, Türme und Tore. Bauform und Konstruktion der troianischen Burgbefestigung in der VI. und VII. Siedlungsperiode, in: B. THEUNEGROBKOPF (Hg.), *Troia: Traum und Wirklichkeit*. Begleitband zur Ausstellung „Troia – Traum und Wirklichkeit“, Stuttgart 2001, 407–414
- KOSELLECK, R., „Revolution“, in: O. BRUNNER/W. CONZE/R. KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 5, Stuttgart 1984, 653–788
- LEBRUN, R., L’aphasie de Mursili II = CTH 486, *Hethitica* 6 (1985) 103–137
- LEHMANN, G.A., Die „politisch-historischen“ Beziehungen der Ägäis-Welt des 15.–13. Jahrhunderts v. Chr. zu Ägypten und Vorderasien, in: J. LATACZ (Hg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung (Colloquium Rauricum 2)*, Stuttgart/Leipzig 1991, 105–126
- , Umbrüche und Zäsuren im östlichen Mittelmeerraum und Vorderasien zur Zeit der „Seevölker“-Invasion um und nach 1200 v. Chr. Neue Quellenzeugnisse und Befunde, *HZ* 262 (1996) 1–38
- MELLAART, J., *Çatal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch Gladbach 1967
- MILLER, J.L., The Rebellion of Ḫatti’s Syrian Vassals and Egypt’s Meddling in Amurru, in: A. ARCHI/R. FRANCA (Hg.), *Acts of the VIth International Congress of Hittitology*, Rome, September 5–9 2005, *SMEA* 49 (2008) 533–554
- , Amarna Age Chronology and the Identity of Nibhururiya in the Light of a Newly Reconstructed Hittite Text, *AoF* 34 (2007) 252–293
- MÜLLER-KARPE, A., *Untersuchungen in Kuşaklı 2000*, *MDOG* 133 (2001) 225–250
- NEU, E., Studie über den Gebrauch von Genitivformen auf *-yas* des hethitischen Verbalsubstantivs *-yar*, in: DERS. (Hg.), *Titel Investigationes philologicae et comparativae*. Gedenkschrift für Heinz Kronasser, Wiesbaden 1982, 116–148
- , Hethitisch (*r*) im Wortauslaut, in: J. TISCHLER (Hg.), *Serta Indogermanica*. Festschrift für G. Neumann (IBS 40), Innsbruck 1982, 205–225
- , Ein althethitisches Gewitterritual (StBoT 12), Wiesbaden 1970
- NEU, E./RÜSTER C., *Hethitische Keilschriftpaläographie II* (StBoT 21), Wiesbaden 1975
- NEVE, P., *Büyükkale, die Bauwerke: Grabungen 1954–1966 (Boğazköy-Ḫattuša XII)*, Berlin 1982
- NUNN, A., *Die Wandmalerei und der glasierte Wandschmuck im Alten Orient (HO VII/1)*, Leiden 1988
- OETTINGER, N., Hethitisch – *ima* – oder: Wie ein Suffix affektiv werden kann, in: G. WILHELM (Hg.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, Würzburg 4.–8. Oktober 1999 (StBoT 45), Wiesbaden 2001, 456–477
- PUHVEL, J., *Hittite Etymological Dictionary*, Words beginning with K, Berlin 1997
- , *Hittite Etymological Dictionary*. Words beginning with N, Berlin 2007
- RIEMSCHEIDER, K.K., *Omina, Rituale und literarische Texte in hethitischer Sprache, zum Teil im alten Duktus (KUB 43)*, Berlin 1972
- RÜSTER, C./NEU, E., *Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten (StBoT Beiheft 2)*, Wiesbaden 1989
- SCHAEFFER, C., *Commentaires sur les lettres et documents trouvés dans les bibliothèques privées d’Ugarit (Ugaritica 5)*, Paris 1986, 607–768
- SCHUSTER, H.-S., *Die ḫattisch-hethitischen Bilinguen. II. Textbearbeitungen*, Leiden 2002

- SINGER, I., Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381), Atlanta 1996
- , Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer, in: P. TARACHA (Hg.), *Silva Anatolica: Anatolian studies presented to M. Popko on the occasion of his 65th birthday*, Warschau 2002, 308–313
- , *Hittite Prayers* (SBLWAW 11), Atlanta 2002
- SOYSAL, O., Kantuzzili in Siegelinschriften, *BiOr* 60 (2003) 41–56
- TISCHLER, J., Hethitisch Etymologisches Glossar, Teil II, Lieferung 7, N (IBS 20), Innsbruck 1991
- ÜNAL, A., Naturkatastrophen in Anatolien im 2. Jahrtausend v.Chr., *Bellethen* 41 (1977) 447–472
- , Gebet an die Sonnengöttin der Erde, CTH 371 (TUAT II), Gütersloh 1991, 793–795
- VON BREDOW, I., Die mythischen Bilder der Naturkatastrophen, in: E. OLSHAUSEN/H. SONNABEND (Hg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums* 6, 1996 (*Geographica Historica* 10), Stuttgart 1998, 162–168
- WALDHERR, G., Erdbeben. Das außergewöhnliche Normale. Zur Rezeption seismischer Aktivitäten in literarischen Quellen vom 4. Jahrhundert v.Chr. bis zum 4. Jahrhundert n.Chr. (*Geographica Historica* 9), Stuttgart 1997
- WATSON, W.G.E./WYATT, N., *Handbook of Ugaritic Studies* (HO I/39), Leiden 1999
- WILHELM, G., Generation Count in Hittite Chronology, in: H. HUNGER/R. PRUZSINSZK (Hg.), *Mesopotamian Dark Age Revisited: proceedings of an international conference of SCIAM 2000*, Vienna 8th–9th November 2002 (*ÖAW-DSGA* 32), Wien 2004, 71–77

Index. Register

Index of Texts. Stellenregister

1. Old Testament. Altes Testament

<i>Genesis</i>		41:6	343
1:1–2:3	122–124; 217	42:2	20
1:1–2:4a	29; 120; 124; 130; 137	<i>Exodus</i>	
1:1–31	126f; 129	9:18	208
1:1–3	120	15:14–16	213
1:3–5	119; 121f; 127; 137	15:14	213
5:24	154	19:14–20	215
6:8	143; 152	19:16–18	215
6:9	154; 156	19:16.18	208
6:12f	153	19:16	208
6:13	77; 153	20:11	217
7:1	154	20:18	215
8:13	148	23:19	196
8:20ff	152	24:15f.39f	217
8:21f	152; 156	34:26	196
8:21	148; 156	40:2.17	151
8:22	152	<i>Numbers. Numeri</i>	
9:4ff	155	16:31–34	207
9:8–17	154	<i>Deuteronomy. Deuteronomium</i>	
9:13	151; 154; 156	5:16	196
9:14	154	14:21	196; 198
13:10	88	20	180f; 193–195
18:16b–33	154	20:5–8	193
18:23.25	155	20:9–18	193
19:21.25.29	88	20:10–14	194
19:25	207	20:13f	194
26:15.18	183	20:19f	26; 30; 93; 179– 181; 183; 186; 188;
27:33	208		
37–50	171		
41	342		
41:2f	343		

	190–193;	7:23–26	149
	195–198	7:26	149
22:6f	196; 198	8:2.65	148
24:16	439	8:53a	149
28:12b–13a	403	12:18	242f
28:43f	403	19:11f	206f
28:65	207	20:16	19
29:22	88		
33:6	215		
		<i>2 Kings. 2 Könige</i>	
		3	194f
<i>Joshua. Josua</i>		3:5	195
2	184	3:18f	194
8	184	3:19.25	183
15:39	303	4:13	208
		7:12	184
		8:12	194
<i>Judges. Richter</i>		12:18	242f
1:24–25	184	15:16	194
5:4f	215	18:2	290
5:6	405	18:8	284
6:3–5	183	18:9f	289
7:13	88	18:13	249; 289;
8:17	88		293
9:25.30–45	184	18:20f	293
9:45	183; 194	19:9	290
9:46–49	194	19:35f	294
11:27	220	20:12	293
15:4f	183	20:20	185; 279
20:29–48	184	21:13	88
		21:19	303
<i>1 Samuel</i>		22:1	303
3:1b	408		
15:5	184	<i>Isaiah. Jesaja</i>	
		1:7	88; 207
<i>2 Samuel</i>		9:4	206; 211;
4:1	213		213
5:8	184	13	124
20	188; 197	13:7f	213
21	107; 110	13:13	206
22:8	206f	13:19	88
		14:3	207
<i>1 Kings. 1 Könige</i>		14:9	214
6:36	228f	14:16	206
		22:9–11	185

24	124; 216	10:22	206; 211;
24:5	209		213; 413
24:18	206; 208f;	18:1–6	153
	215	20:16	88
24:19	207; 209	22:7	192
24:20	207	23:9	213
24:21	209	30:5f	213
28:2.17	208	37:7	19
29:6	206f	46:7f	354
30:30–33	208	47:3	206; 211
31:1	19	47:22f	192
33:8	405	49:18	88; 207
34:8–11	124	49:20.30	197
36:1	249	49:23	213
39:1	293	50:2	210
45:18–25	220	50:13	210
45:18f	128	50:14	210
45:18	123; 128	50:15	210
47:2	401	50:18	210
48:13–16	220	50:26	210
51:9f	218	50:34	210
63:19	207	50:43	213
64:2	207	50:46	206; 208–
			210
<i>Jeremiah. Jeremia</i>		51:21+24	210
2–6	129	51:28	210
4	216	51:29	206; 208–
4:5–22	125		210
4:9	213	51:42f	125
4:12	209		
4:23–28	29; 100;	<i>Ezekiel. Ezechiel</i>	
	119f;	3:12f	206; 211
	124–126;	7:17	213
	129–132;	7:26	408
	138	12:18	206f
4:23	129; 209	13:11–13	208
4:24–27	209	21:11f	213
4:24	127; 129;	37:7	206
	206; 208f	38:19–21	209
6:6	192	38:19	206; 213
6:24	213	38:22f	208
7:20	192	43:1–12	136
10	216	47:1–12	150
10:10	206; 208f		

<i>Joel. Joël</i>		<i>Haggai</i>	
1:1-14	211	2:6f.21	206; 208f;
1:15	211		211
2:1-9	211	2:6f	212
2:1f	120	2:17	208
2:10	206–209;	2:21	212
	211	2:22	88
2:11	211		
4:2[3:2]	211	<i>Zechariah. Sacharja</i>	
4:9–12	220	3	220
4:12[3:12]	211	8:10	405
4:13[3:13]	211	14:5	206f; 245f
4:15[3:15]	209		
4:16[3:16]	206; 208f;	<i>Malachi. Maleachi</i>	
	211	1:4	88
<i>Amos</i>		<i>Psalms. Psalmen</i>	
1:1	206f; 245f	4:7	137
1:13	194	18:8[7]	206
3:10	153	18:12f	208
4:11	88	18:29f	120
5:18–20	119	29:6	207
6:3	153	29:10	144; 148
<i>Jonah. Jona</i>		36:8–10	137
3:4	88; 207	36:10	137
		44:4	137
		46	162; 212
<i>Micah. Micha</i>		46:3f[2f]	212
3:9f	280	46:4	206; 208f;
			212
<i>Nahum</i>		46:5[4]	216
		46:[6]	212
1:5	206	46:7	212
3:15–17	27	48:5f	213
		56:14	120
<i>Habakkuk. Habakuk</i>		60:3[1]	212
3:2	207	60:4[2]	206; 208f;
3:16	213		212
		60:4	214f
		60:5[3]	212
<i>Zephaniah. Zefanja</i>		68	216
1:2f	124	68:5	213
		68:7f[5f]	213

68:9[8]	206; 208f; 212	33:23–30 37:2	120 207
68:10f[9f]	213	39:24	206f
74:4	407	41:21	206
74:9	407		
77	214; 216	<i>Proverbs. Sprüche Salomos</i>	
77:1–11	214	11:14	197
77:16–20	208	16:33	97
77:17–19	214	18:18	97
77:17[16].19[18]	207–209; 212	20:18	197
77:19[18]	206; 214	21:22	197
77:20f	214	24:6	197
82	220	30:21ff	417
89:16	137		
89:40	88	<i>Ecclesiastes. Kohelet</i>	
93	220	2:5	186
96–99	220	10:5ff	417
96:13	219		
98:8f	219	<i>Lamentations. Klagelieder</i>	
99:11	207	1:1b	400
104	137	1:4	405
104:32	207	1:10	407
114:4	207	1:15a	410
132:8.13f	217; 218	2:9b	406f
<i>Job. Ijob</i>		2:11f.19f	399
1f	220	2:20	399
3:3–10	120	2:21	401
3:17.26	207	4:3f	399
9:1	214	4:5	402
9:2–4	214	4:6	88
9:5–10	214	4:10	399
9:6	207f; 214	5:3.7	399
9:7	214	5:4	403
12:15	89	5:8	401
12:19	88	5:12	400
14:1	207	5:13	400
18:4	89	5:14a	406
19:13ff	395; 416	5:15	396
26:7	123; 128	5:18	412
26:11	207		
28:9	89	<i>Daniel</i>	
31:10	401	10:16	213

11:8	88	32:30	185
		32:30a	292
<i>1 Chronicles. 1 Chronik</i>		33:14	297
4:38–43	284	33:17	305
		<i>Ezra. Esra</i>	
<i>2 Chronicles. 2 Chronik</i>		1–6	228
15:3	406	3:1.4.6	148
15:5	405	4:6	229
26:6	246	5:8	228
28:18	248	6:4	228
29:1	290	6:12 88	
32:1	249		
32:3f.30	279		

2. Apocrypha and Pseudepigraphics. Apokryphen und Pseudepigraphen.

2 Macc. 2 Makk

5:8	320		
-----	-----	--	--

3. New Testament. Neues Testament

2 Tim 2:14	88	Offb 16:17–19	209
2 Petr 2:6	88	Offb 18:21–23	209

4. Egypt and Ancient Near East. Ägypten und Alter Orient

<i>Egyptian Texts. Ägyptische Texte</i>		Buch vom Tempel	339; 347f; 350–352; 358; 463
Bildostrakon aus Deir el Me- dineh	383; 387	CT VI 173 p–q (Spruch 571)	353
Bauinschrift Thutmosis III. in Karnak	362	Dakke 30	461
BM 138	363	Dekret von Kanopus	350
BM 398	362	Dodekaschoinosstele	348
Berlin 14401	362	Geographischer Papyrus von Tanis	341
Briefe des Hekanachte	341	Grabbild des Uch-hotep aus Meir	385f; 388
Bubastiden-Finsternis	458	Graffito im Tempel von Luxor	362ff
		Hirtengeschichte	353ff

Hungersnotstele	343; 346– 348; 351f	pBM 10661	458
		pCarlsberg 710	459
Inscription des Ameni (Beni Has- san I; T. VIII; N.J.; Z. 6f)	352	pChester Beatty V	337f
		Philae 410	461
Inscription des Smendes aus Daba- bieh	359–361	Philae 421	461
		pInsinger 32,5	461
Inscription des Taharka	366–369	pLouvre 3129	460
Kairo JdÉ 37494	361	pOxy 4137	458
Kawa V, Z. 11	353f	pOxy 4138	458
Kawa 8, Z. 26	340	pOxy 4138a	458
Klagen des Chacheperreseneb	132	pOxy 4473	462
KRI I 81,12–96,15	337	pOxy 4950	462
KRI II 266,13f	340	Priesterstammbaum von	
KRI V 97,15f	353	Karnak	363
Lebensmüder 105f	344	Prophezeiung des Neferti	132f; 135;
Lehre des Amenemhet	337; 339		351
Lehre des Cheti	337	pSallier I 8,10f	370
Lehre des Kairsu	339	pSallier II	337
Médamoud 346	370	pSallier IV vs. 2,6	370
Mahnworte des Ipuwer	132; 134; 392; 399; 402f; 410	pSalt 825	460
		PT 292 d (Spruch 254)	353
		pWien D 6278+	462
Monolog des Allherrn	132; 134	Sargtext Spruch 317–321	336
Nilhymnus	337f	Saros-Zyklus	447
Nilhymnus 2,6–9	338	Semnah Dispatches	386f
Nilhymnus 3,1f	338	Skarabäus des Taharka	369
Nilhymnus 7,7–10	338	Stein von Palermo	342
Nilhymnus 9,3	338	Stele aus Karnak	354
Nutbuch	457	Stele des Mentuhotep	352
oGardiner 28	370	Stele des Sobekhotep	358f
Ostrakon der Ramessidenzeit	338	Thotbuch	344; 351
oTurin CG 57001	340; 370	Töpferorakel	132; 135;
pAnastasi III 2,5	370		339
pAnastasi IV 10,6f	369	Unwetterstele des Ahmose	355; 371
pAnastasi VII	337	Vernichtung des Menschenges- schlechts	97
pBerlin 3056 9,1	365	Votivelle	341
pBerlin 13146	458; 460	Weissagungen des Lammes	132; 135
pBerlin 13147	458; 460	Weißer Kapelle in Karnak	340
pBerlin 13588	458f	Worte von Heliopolis	365f
pBerlin 13603; 4,3	336		
pBM 10052 11,7f	342		
pBM 10252	460	<i>Akkadian and Sumerian Texts. Akkadische und Sumerische Texte</i>	
pBM 10565	344; 349f; 358	ABL 327	16
pBM 10651	458		

Anzu-Epos	146		402f; 405;
Appu and his Two Sons	223		409f
Astronomische Tagebücher	450	The Lamentation over the De-	
Atramchasis/Atra-Ḥašis	143f; 146f; 151; 155f; 439	struction of Sumer and Ur	402
		“Letter to God”	249f
BM 123340	446	Ludlul bēl nēmeqi	414
BM 134701	454	Nur Adad letter	215
Briefe des Rib-Adda		Prayer of Ishtar	220; 222; 224
– EA 74	182	TU 11	452
– EA 75	182		
– EA 79	182		
– EA 81	182; 188		
– EA 85	185	<i>Hittite Texts. Hethitische Texte</i>	
– EA 91	183; 187	KUB 5.4 II 6	474
BRM IV 6	454	KUB 8.28 Vs. 17'	474
CLBT pl. 1	454	KUB 14.8 (1)	488
Codex Hammurapi § 136,71	425	KUB 14.13+	488
CT IV 143 a–b, 319	337	KUB 14.14+	483f; 489
CT IV 143 k–l, 319	337	KUB 17.10+	480
The Cursing of Agade	396; 399; 403; 405– 409; 411; 413	KUB 17.21+	480; 483
		KUB 17.22 IV 1	481
		KUB 23.16 III 5,7	481
		KUB 23.115	483
		KUB 24.1–4	483f
En-nigaldi-Nanna-Zylinder	453	KUB 24.3+ Vs II (10)	486; 492
Enuma Elisch/Elish	145; 167; 218; 221	KUB 24.4+	491f
		KUB 30.10	481f
Erra-Epos	9; 97; 102; 108; 163; 399	KUB 30.11	483
		KUB 30.55 Rs.? 6'	474
		KUB 30.56 III 7	481
Esarhaddon's Succession		KUB 31.121	483
– Treaty	399	KUB 31.124+	480
Exaltation of Inanna	215	KUB 31.127+	482
Gilgamesch XI 114–127	97	KUB 31.128	482
Gilgamesch XI 184ff	439	KUB 31.135+	483
K. 1945	16	KUB 36.75+	483
K. 2077+	446	KUB 37.163	474
The Lament for Nibru	395; 400; 405; 411	KBo 7.28	480
		KBo 7.28+	481f
		KBo 8.92	480
The Lament for Sumer and		KBo 10.2 I 22–26	477
– Urim	395; 397; 401; 404– 408; 410	KBo 10.24 III 7	480
		KBo 14.20+ I 6ff	485
The Lament over the Destruc-		KBo 31.12;6	474
– tion of Ur	395; 398;	KBo 34.19	480

<i>Ugaritic Texts. Ugaritische Texte</i>	RS 20.212	20
KTU	110; 148; 150; 215	

5. Westsemitic Texts. Westsemitische Texte

Adon Papyrus	19	Kuntillet 'Ajrud	216
Bileaminschrift	130–132	Kulamuwa-Inscription	404
Bilingue von Karatepe	150	Tel Dan Inschrift	243
Ḥirbet Bēt Layy 1,1f	150		

6. Classical Writers. Klassische Texte

Ammianus Marcellinus		Herodot 1,74	446
XXII 15	354	Herodot 2,5	333
Ammianus Marcellinus		Herodot 2,82	461
XXVI 10	19	Martial Epigramm 4,44	97
Cassius Dio 66;8;1	370	Plinius d.Ä. NH 5,11(58)	354
Diodor I 36,9	354	Plinius d.Ä. NH 18,47(168)	354
Diodorus 19,94,3f	320	Seneca de terrae motu 2,7.9	112
Diodorus 19,94,5	321	Seneca de terrae motu 21ff	111
Diodorus 19,96,1	320		

Index of Personal Names. Personennamenregister

Modern Authors. Moderne Autoren

- Agnon, A. 245
Aharoni, Y. 298f
Albright, W.F. 298
Allen, J.P. 355f
Alsberg, P. 53
Ambrose, S. 85
Apollinaire, G. 315
Assmann, J. 132; 391f; 394; 404; 493f
Avigad, N. 273
- Baines, J. 336; 358
Barguet, P. 343ff; 347
Barkay, G. 273
Batto, B.F. 218
Baumgart, N.C. 149; 154
Beck, U. 105
Berlejung, A. 86; 418
Berlev, O. 352
Bickel, S. 338; 360; 363ff
Blaikie, P. 74f; 82
Blakely, J.A. 295
Bliss, F. 247
Blumenthal, E. 132
Blumer, H. 312
Borst, A. 472
Bourdieu, P. 28; 43; 46ff; 50; 53; 55; 62f;
70
Briese, O. 87
Broshi, M. 272f
Brusch, H. 343f; 346
Bryce, T. 268
Buccellati, G. 268
Burckhardt, J. 161
Burke, E. 161
- Carmichael, C.M. 196
Carruba, O. 484; 491
Chadwick, J. 245
Claessens, D. 53; 63
Clark, R.T. 336f
Clausen, L. 43; 54; 60
Cole, D.P. 280
Cole, S.W. 188
Comte, A. 161
Cross, F.M. Jun. 220
Crüsemann, F. 172
- Dagan, Y. 295
Dahood, M. 213f
Dahrendorf, R. 78
Daressy, G. 359ff; 364f
Derchain, P. 344
Dillmann, A. 180
Douglas, M. 10; 102; 104; 109
Drews, R. 474
Dyer, C.L. 75f; 79
- Eaton, J.H. 219f
Eichhorn, J.G. 180
Enarson, E. 56
- Fantalkin, A. 246
Faust, A. 246; 297; 304
Finkelstein, I. 230; 246; 271; 273; 296ff
Fischer-Elfert, H.-W. 336; 339
Fordham, M. 56
Franke, D. 361
Fretheim, T.E. 208; 215
Frevél, C. 413
Frisch, M. 90

- Fritz, C.E. 312; 315
Gabolde, M. 347
Gese, H. 150
Geva, H. 273
Goedicke, H. 346; 353; 356
Gordon, C.H. 346
Gottlieb, H. 221
Götze, A. 479; 489
Graf, K.H. 165
Grenier, J.-C. 347
Grotius, H. 179ff; 198
Günther, T. 87f
- Habachi, L. 358
Hardin, J.W. 295
Hasel, M. 194
Heckl, R. 196
Helck, W. 356; 358
Hillers, D.R. 213f; 410
Hodjash, S. 352
Hoffmann, S.M. 74f; 91; 109
- Imdahl, M. 100
- Jansen-Winkeln, K. 360; 364ff
Janssen, J. 339
Japp, K. 104
Johnson, A.R. 236
- Kass, L. 196
Kassis, H.E. 230
Keel, O. 149; 193; 412
Kemp, B. 229
Kletter, R. 301
Koch-Westenholz, U. 448; 450
Koselleck, R. 472
Krecher, J. 396
Kuenen, A. 165
- Laroche, E. 480
Leibniz, G.W. 79ff; 94
Lipiński, E. 220
Lipschits, O. 160; 300f
Loewenstamm, S.E. 207; 220; 222f
Lohfink, N. 137
- Loud, G. 230f
Luhmann, N. 70; 96; 101; 104
Luria, S. 392
- Macalister, S. 247
Macchi, J.-D. 165
Malkki, L.H. 57
Maul, S.M. 448; 451; 479
Mazar, A. 232; 299
McConville, J.G. 196
Meier, M. 90
Meiggs, R. 229
Mellaart, J. 472
Meulenaere de, H. 347
Meyer, E. 198
Michel, A. 399
Miller, H. 53
Miller, P.D. Jun. 219f
Moor de, J.C. 221
Mowinkel, S. 218f
- Na'aman, N. 246; 248f; 271f; 273ff; 278;
281f; 295
Nadin, M. 68f
Naumann, R. 229
Nihan, C. 167
Noth, M. 169f
- Oded, B. 190
Ofer, A. 296
Oliver-Smith, A. 72; 74f; 89; 264
Otto, E. 167; 180; 194
- Paine, T. 161
Parker, R.A. 462
Paul, S.M. 220
Perdue, L.G. 417
Perrow, C. 90
Peust, C. 344f; 347
Pope, A. 94
- Quack, J.F. 385; 411
Quarantelli, E. 61; 89; 411
- Rabelais, F. 5

- Rabinovitch, O. 245
 Rad von, G. 219
 Rainey, A.F. 183; 242; 250
 Rawls, J. 79
 Rechenmacher, H. 120
 Rendsburg, G.A. 279; 281
 Riemschneider, K.K. 474
 Ritner, R.K. 356; 360f; 364
 Rofé, A. 197
 Rossano, M. 85
 Rößler, U. 344
 Rousseau, J.-J. 161
 Rüsen, J. 99
 Ryan, W. 77
- Sasson, J. 196; 394f1
 Schaeffer, C. 474
 Schmidt, H. 130; 219
 Schmiedewind, W.M. 279; 281
 Schütz, A. 70f; 75f
 Seebass, H. 367; 360f; 364f
 Seibert, P. 135; 393
 Sellers, O.R. 296
 Sethe, K. 345; 347f
 Seybold, K. 123; 416
 Shiloh, Y. 280
 Shiran, A. 245
 Simon, S. 161
 Singer-Avitz, L. 303
 Sitzler, D. 413
 Sloterdijk, P. 106
 Smend, R. Jun. 150
 Smend, R. Sen. 153f
 Sorokin, P. 4; 119
 Spengler, O. 96
 Steele, J.M. 449
 Steil, A. 161f; 170
 Stolz, F. 217
 Stulman, L. 193
- Tadmor, H. 190
 Thareani, Y. 298
 Thomson, H.C. 229
 Turner, V. 109
- Ullberg, S. 56
 Ussishkin, D. 230; 242; 277
- Van der Toorn, K. 395; 416
 Vanderhooft, D. 191
 Vandersleyen, C. 356
 Vandier, J. 346
 Vanoni, G. 216
 Vaughn, A.G. 283; 299f
 Voltaire 94
 Volten, A. 350
 Volz, P. 218
- Waldherr, G. 471
 Wazana, N. 180; 191; 194f
 Weber, C. 86
 Weber, M. 161; 315
 Weinfeld, M. 220
 Weippert, M. 120; 125; 131
 Weiser, A. 215; 217; 219
 Wellhausen, J. 165; 169; 198
 Westermann, C. 216f; 219f
 Wilamowitz-Moellendorf,
 U. von 96
 Wildavsky, A. 102
 Wildung, D. 347
 Wittgenstein, L. 69
 Wright, G.R.H. 229
- Yanko-Hombach, V. 77
- Zenger, E. 154

Ancient Divine and Personal Names.
Antike Götter- und Personennamen

- Aaron 166
 Abdi-Ashirta 269
 Abimelech 184; 194
 Abraham 154f; 167f
 Absalom 277
 Adad 144f; 147
 Adad-Nirari I. 145
 Adad-Nirari II. 224
 Adad-Nirari III. 242f
 Adaiah of Bozkath 303
 Addu 223f
 Adonai 96
 Agum-kakrime 430
 Ahaz 248; 291; 297
 Ahaziah 243
 Ahiqar 197
 Ahmose 355; 371
 Akka (von Kisch) 434f
 Akkullānu 451
 Alamuc 405
 Alexander der Große 452f
 Alli (aus Arzawa) 478
 Amar-Sin 427; 435; 437; 440f
 Amasis 358; 361
 Amenemhet I. 134; 352; 337; 339
 Amenhotep (Sohn d. Hapu) 363
 Ameni → Amenemhet I.
 Amon 303; 441
 Amun 340; 355; 358; 363f; 366f; 369f;
 458
 Amun-Re 355; 367; 369
 Amyrtaios (von Sais) 459
 Anat 221
 Anlamani 340
 Antigonus II. 320
 Anu 146; 150
 Apil-Sin (von Babylon) 433
 Apollon 97; 432; 493
 Apostata, Julian 23
 Appu 223
 Archelaos 111
 Ares 108
 Aretas 320
 Aristoteles 77; 80; 111; 160
 Aristotle → Aristoteles
 Arnuwanda I. 487f
 Arnuwanda II. 488
 Arrian 452
 Asarhaddon 16f; 164; 197; 303; 399;
 439; 446; 450f
 Asherah 163; 221
 Ashurbanipal → Assurbanipal
 Assur (Gott) 22
 Aššur-uballiṭ II. 446
 Assurbanipal 303; 430; 446; 450f
 Assurnasirpal II. 22
 Athaliah 243
 Atum 134; 349
 Azariah/Uzziah 241; 244ff; 255; 291f;
 297
 Azatiwada 405
 Aziru 269
 Ba'al → Baal
 Baal 167; 215f; 220f
 Belet-ili 97
 Bileam 130ff
 Boethius 80
 Cheops 349
 Cheti 337
 Chnum 343; 345f; 348; 352
 Claudius Ptolemaios 445
 Cyrus → Kyrus
 Dagan 146
 Damiq-ilišu (von Isin) 433
 Daniel 171
 Dareios I. 459; 462
 David 32; 107; 173; 197; 217; 243; 277;
 320
 Demeter 475
 Demetrios 347
 Diodorus (Siculus) 320f; 452

- Djoser 343; 347;
- Ea/Enki 143; 146f; 149ff; 439
- El 131; 148ff; 168; 216; 221
- El Shadday 167f
- Elijah 174
- Elischa 194
- Elohim 121; 167f; 212ff
- En-nigaldi-Nanna 453f
- Enkidu 398; 412
- Enlil 143; 145; 147; 164; 222; 224; 397; 403; 409; 411f; 427; 429; 431f; 434; 439
- Enmerkar (von Uruk) 427; 435; 437f
- Eri-inimgina
von Girsu-Lagaš 428f
- Erra 9; 97; 102; 107f; 163; 399; 406; 413
- Erragal 147
- Errakal 145
- Esarhaddon → Asarhaddon
- Esther 171
- Ezechiel/Ezekiel 100; 136; 167; 173
- Fortuna 97
- Frontinus 185
- Galienus 160
- Gilgamesch 97; 143; 151; 398; 412; 427; 434f; 439f
- Gilgamesh → Gilgamesch
- Gyges 432
- Hammurabi → Hammurapi
- Hammurapi 267; 425
- Hanisch 145
- Ḫantili 477
- Hapu 363
- Haruz of Jotbah/Jotapata 303
- Hasaël (von Aram-Damas-kus) 31; 194; 241ff; 247; 250; 253; 255f
- Hathor(en) 96
- Hattuschili I. 477; 493
- Hattuschili III. 477; 493
- Hattushili III. → Hattuschili III.
- Hazael → Hasaël
- Hekanachte 341
- Henoch 154
- Heraklit 96
- Herodot 333f; 445
- Hezekiah → Hiskija
- Hiob 206ff; 214; 220; 395; 401; 412; 414ff; 418
- Hipparchos 445
- Hiskija 31f; 185; 247ff; 251; 273; 278ff; 283f; 289ff; 299f; 303; 305f
- Horus 349; 361; 368
- Hr 460
- Ibbi-Sin 427ff; 435f; 438; 440ff
- Ibis 344
- Idrimi of Alalakh 269
- Imhotep 343f; 348f
- Inanna 147; 215; 398; 407
- Ipuwer 132; 134; 391; 399; 402f; 410; 416
- Isaac 167f
- Išbi-Erra (von Isin) 429
- Isfet 96; 134; 391
- Ishkur 215
- Ishmael 168
- Ishtar 220; 222ff
- Isis 96; 348; 368;
- Jacob → Jakob
- Jakob 20; 128; 167
- Jarri 108
- Jedidah 303
- Jehoash 242f
- Jehoiachin → Jojachin
- Jeremia 100; 125; 130; 170; 173; 209; 418
- Jeremiah → Jeremia
- Joab 197
- Job → Hiob
- Jojachin 170f; 441
- Joschija 163; 171; 441
- Joseph 171; 174
- Josephus 179
- Joshua 166; 173f

- Josiah → Joschija
 Jotham 291
 Julian Apostata 23

 Kairsu 339
 Kantuzzili 481f; 486
 Kilamuwa 404
 Kirta 110
 Kleanthes 86
 Korah 207
 Kothar 150
 Kroisos (von Lydien) 432
 Ku-Ba`u 435; 437
 Kutir-nahhunte 25; 430
 Cyrus 164; 455

 Labayu 269
 Lotan 217
 Lugal-zagesi (von Umma) 428f
 Lukrez 98f

 Ma`at 134; 391
 Maimonides 193
 Mami 146
 Manasse (König) 13; 32; 162; 170; 172;
 289ff; 294ff; 439; 441
 Manasseh → Manasse
 Marduk 17; 25; 28; 145f; 164; 167; 221;
 430; 432ff; 440; 442
 Marduk-apla-iddina II. → Merodach-
 Baladan
 Marduk-šākin-šumi 451
 Menahem 280
 Mencheperre → Tutmose III.
 Merenptah 19; 370; 457
 Merodach-Baladan 293
 Mesha → Mescha
 Mescha 163; 195
 Meshullemeth 303
 Mithridates 93; 117
 Mitinti 293; 296
 Moses 166ff; 172; 174
 Mot 221
 Muršili I. 430; 476; 479; 484f; 487f;
 490f; 493
 Muršili II. 34; 439; 472; 477ff; 489ff;
 493f
 Muwatalli I. 481
 Muwatalli II. 485; 487

 Nabonid 164; 171; 453f
 Nabonidus → Nabonid
 Nabu 17
 Nabu-šumu-ka`in 17
 Nabu-ahhe-lumur 16
 Namtar 96; 108
 Nanna 407; 429
 Narām-Sîn (von Akkade) 399; 426f;
 434f; 437f
 Nebuchadnezzar → Nebukadnezzar
 Nebukadnezzar I. 25; 430
 Nebukadnezzar II. 155; 210; 290; 296
 Nechepsos 460; 462
 Necho II. 446; 459
 Neferkasokar 349
 Neferti 132f; 135; 351; 391; 399; 401;
 408
 Neith 361
 Nergal 108
 Ningirsu/Ninurta 145
 Ninschiku 146
 Ninurta 145ff; 154; 224
 (Ninurta-)Tukulti-Aššur 430
 Nisaba 429
 Noach 76; 93; 143; 148; 151ff; 153; 168
 Noah → Noach
 Nudimmud 224
 Nun 336; 345; 353; 362

 Ödipus (König) 110
 Osiris 134
 Osorkon III. 362f
 Osorkon, Prinz und Hohe-
 priester 458

 Padi 293; 296
 Paulus 96
 Pausanias 185; 475
 Philo 179
 Platon 111; 197

- Plinius d.Ä. 354
 Plinius d.J. 92
 Plutarch 452
 Polyaeus 182; 185
 Poseidon 88; 97
 Psammetich I. 459
 Psammetich II. 369; 459
 Psammetich III. 459
 Psammetich IV. 459
 Ptah 344
 Ptah-Tatenen 340
 Ptolemaios V. 347f
 Ptolemaios VI. 348
 Ptolemaios VIII. (Euergetes II.) 347
 Ptolemaios IX. (Soter II.) 347f
 Ptolemaios X. 347
 Pulzur-Šulgi 405
 Puzur-ilī 435

 Ramesses II → Ramses II.
 Ramses II. 268; 340; 369
 Ramses IV. 340; 370; 404
 Ramses IX. 365f
 Rashi 212
 Re 97; 136; 355; 361; 364
 Re Amasis (Sohn der Neith) 361
 Re Ramses 369
 Reschef 108
 Rib-Adda 182f; 185; 188

 Sachmet 108
 Sahure 101; 384
 Salmanassar I. 183
 Salmanassar III. 223; 243
 Salomo/Solomon 170; 217; 228
 Samuel 169
 Sanherib 16f; 31f; 145; 149; 162; 185; 249ff; 255; 272f; 276; 283; 289f; 292ff; 298ff; 305f; 430; 439
 Sargon II. 16; 18; 31; 224; 247ff; 255; 292; 439
 Sargon/Šarru-kīn von Akkade 434f
 Saul 107; 110; 439

 Schaddajin-Götter 131
 Schaj 96
 Schamasch 109; 163; 220
 Schu 345
 Schullat 145
 Sebettu 108
 Seneca 111; 334
 Sennacherib → Sanherib
 Sesostris I. 352
 Seth 96; 108
 Shalmaneser → Salmanassar
 Shamash → Schamasch
 Shaushka 223
 Shebna 280
 Shubshi-meshre-Shakkan 414
 Sidqia, king of Ashkelon 293
 Šillaya 16f
 Sillibel, king of Gaza 293; 296
 Sin/Sīn 164; 430; 451; 453
 Sin-kashid 404
 Smendes (aus Dababieh) 359
 Sobekhotep VIII. 339; 358f
 Šu-Sīn 427; 435; 440ff;
 Šulgi 405; 427; 435ff; 440ff
 Šuppiluliuma I. 110; 438; 477; 488ff; 493

 Ṭab-šilli-Ešarra 18f
 Tacitus 92
 Taharka/Taharqa 354; 366; 368ff
 Takeloth II. 458
 Tannin 217
 Tatenen 345
 Telipinu 108; 475
 Tessub 223
 Thales von Milet 111; 445f
 Thoth 184
 Thutmosis III → Tutmose III.
 Tiamat 145; 167; 217; 222
 Tiberius 362
 Tiglath-pileser → Tiglat-Pileser
 Tiglat-Pileser I. 223; 183; 189f
 Tiglat-Pileser III. 103
 Tukulti-Ninurta I. 27; 224; 430
 Tuṭhalija 481; 489f
 Tutmose III. 184; 360; 362

- Tyche 97
- Ubaru 16
- Uch-hotep (aus Meir) 385
- Unas 101; 384; 388
- Ur-Nammu 398; 427
- Ur-Zababa 435f
- Usermaatre 369
- Utu-ḥeḡal 435; 437f
- Utukku 108
- Vespasian 370; 462
- Wen-Ima 344
- Xerxes I. 430; 459
- Yam 221
- Yamani 248
- Yawbanah 280
- Zarpiya 109
- Zechariah 277
- Zerubbabel 212
- Zeus 97
- Zidkija 441

Index of Subjects and Places. Sach- und Ortsnamenregister

- Abholzen/Abholzung 190ff
Absackung 225; 229; 233f
Abschwemmung 338
AbuGhosh 302
Abydos 457
Accidental Community → Gemeinschaft, zufällige
– of Memory → Gedächtnisgemeinschaft, zufällige
Achse 225; 299
Activity, seismic → Erdbeben-tätigkeit
Adobe → Lehmziegel
Adon Papyrus 19
Ägypten 3; 11ff; 19ff; 28; 32ff; 96; 111; 132f; 135f; 149; 168; 172; 229; 268; 292f; 301; 303f; 331; 333; 335ff; 339ff; 345ff; 351; 353f; 357; 359; 363f; 366f; 369f; 383; 385f; 391; 408; 445ff; 457ff; 464; 490; 493
Ähre 343; 386
Ahnenerverehrung 85
Aid → Hilfe; Rettung
Akitufestival → Akitu-Fest
Akitu-Fest 219
Akkade 399; 426; 434f
Akkumulation/Akkumulierung 50; 58f; 79
Akteur 12; 47; 188
– kollektiver 62
– Mensch als 77
– staatlicher 62
Al-Hira 188
Alalakh 269
Alexandria 23; 370
Alishar Huyuk 229
Alkoholismus 25; 75
Allmende 55
–kulturelle 54
– soziale 54
Alltag 55ff; 61; 71; 96
– Mikrowelt des 72
– Sprache des 69
Altes Reich 335f; 342; 383ff; 387f
Amarna/El-Amarna 182; 229; 269
Ambivalenz 97
Amulett 12; 108
Analogia 197
Analyse 4; 8; 10; 50; 67ff; 79; 120; 181; 244; 347; 361; 428; 446; 479
– der Erfahrung, phänomenologische 69
– von Vulnerabilität 13; 46; 62
Analytik 80
Anger, divine/YHWH → Zorn, göttlicher
Animismus 85
Annalen 191; 270; 342; 367f; 477; 481; 485
Annals → Annalen
Ansehen 49; 61; 365
Antagonismus/Antagonistisch 43
Anthropogen 245f; 251; 316
Anthropogenic → Anthropogen
Anti-Schöpfung 29; 124; 138
Anzu
– Epos 146
– Vogel 146
'*Apiru* 268f
Araba 302
Apameia 110
Apokalypse 88
Apologet 179
Apologie 439
Aqaba 205; 320
Arabia Eudaemon 321
Arabia Felix 321

- Arad 297
 Aram Damascus → Aram Damaskus
 Aram Damaskus 31; 242; 253; 270
 Aramaean → Aramäer/Aramäisch
 Aramäer/Aramäisch 31; 149; 243; 256;
 271; 280; 320; 350
 Arbeitslosigkeit 266; 282
 Archäologie 12
 Arche 76; 93; 148f; 151f; 154
 Archiv 58; 462; 478
 Aretalogie 336
 Argentinien 56
 Armut 51; 73; 367
 Aroer 302
 Arpad 413
 Arzawa 477f; 492f
 Aschdod 246; 248; 250f; 284; 292f; 296
 Aschkelon 250f; 270; 274; 293
 Aseka 249; 284
 Ashdod → Aschdod
 Ashkelon → Aschkelon
 Ashlar → Steinquader
Āšipu 110; 454
 Assembly of Gods → Götterversammlung
 Assuan 334f
 Assur 17ff; 149; 247f; 270; 284f; 292ff;
 303f; 433; 446; 449f
 Assyrer/Assyrisch 14; 16; 18; 31; 102f;
 145; 159; 162f; 180f; 184; 187; 190ff;
 241; 243; 247; 249f; 266f; 270; 281;
 284; 290; 292ff; 300; 303f; 306; 404;
 430; 439; 446; 451
 Assyria → Assur
 Assyrian empire → Assyrien
 Assyrian → Assyrer/Assyrisch
 Assyrien 110; 251; 293; 302f; 306
 Ästhetik 12; 24; 98; 100
 – der Katastrophe 24; 98
 Ästhetisierung/ästhetisieren 29; 97f; 100;
 102
 Astrologie 26; 461
 Astronomie 445f; 449; 455; 457; 460f
 Athbara 334
 Ätiologie/ätiologisch 86; 100
 Atomkraft 52
 Atramchasis-Mythos 143f; 151
 Auffangbecken 323
 Aufräum- und Sanierungsarbeit 75
 Ausdruck, symbolischer 58
 Ausländer 354; 383ff; 472
 Austausch 43
 Auswaschung 225
 Autorität 62; 77; 179; 353; 363; 472
 Axis → Achse
 Axt 179; 192; 194
 Azekah → Aseka
 Babylon 9; 16; 26; 100; 170; 210f; 222;
 229; 425; 430; 433
 Babylonia → Babylonien
 Babylonian exile → Babylonisches Exil
 Babylonian(s) → Babylonier
 Babylonien 16; 186; 270; 425f; 430ff;
 435f; 442
 Babylonier 31; 129; 146; 148; 159f; 164f;
 168ff; 173f; 187; 191; 267; 290; 293f;
 393; 396; 399; 414f; 425ff; 430f
 Babylonisches Exil 9; 30; 96; 159; 170;
 173
Balag 395f; 398; 400; 406; 408f; 412
 Balamun 340; 344
 Balken 226; 228ff; 299; 357
Bamot 305
 Basement → Basis
 Basis 68; 70; 75; 209; 218; 232f; 246;
 248; 270; 273f; 278f; 298f; 314; 340;
 343; 362; 482
 Basisbewegung, politische 79
 Bauer 49f; 135; 181; 184; 452
 Bauform, traditionelle 59
 Bauwerk, baufälliges 360
 Beam → Balken
 Beben 57; 129; 206ff; 216; 222f; 225f
 Bedrohungspotential 52; 105
 Beersheba 294; 297f
 Begräbnisritual 110
 Begräbnissitte 5
 Begrenzung 23; 59
 Begriff 5f; 46; 50; 74; 82; 86ff; 94ff; 98;
 101f; 104; 125; 127; 144; 152f; 181;

- 183f; 340; 425; 427; 447f; 459; 461;
 471; 473; 476; 485
 – der Logik 80
 – von Möglichkeit 80
 Behelfsunterkunft 56f
 Behörde 61
 Beit Mirsim → Tell Beit Mirsim
 Belagerung 102; 129; 159; 162; 179;
 183ff; 191f; 195f; 242ff; 254ff; 282;
 284; 293f; 311; 399
 Belastungsverteilung, unausgeglichen
 229
 Benachteiligung/benachteiligt 56
 Benjamin (Region) 160; 279
 Berg 77; 111; 125ff; 129; 145; 153; 162;
 165; 207ff; 212; 214ff; 222ff; 249;
 340; 361; 367; 369f; 475
 Berufsarmee 187
 Beschneidung 93; 168
 Bestrafung 188; 190; 205f; 208ff; 216;
 218; 223; 410; 436f
 Beth She'an 206; 228; 232
 Beth-Shemesh 294ff
 Beth-Zur 294; 296
 Bethel 160
 Beugung 228f; 234
 Bevölkerung 16; 25f; 42; 46; 52; 61f; 71;
 182f; 190; 271; 274; 276; 291; 351;
 425; 428; 437; 439; 451; 476ff; 489
 Bevölkerungsgruppe 52; 56
 Bewältigung 7; 9; 12f; 21; 23; 27; 29; 32;
 74; 100; 117; 239; 331; 371; 456
 Bewältigungsparadigma 23
 Bewässerung 15; 147; 335
 Bewertungskompetenz 59
 Beziehung 8; 10; 47ff; 55f; 69ff; 76; 95f;
 107; 150; 370; 425; 460; 475; 490f
 – dynamische 69
 – soziale 50; 56; 71
 Beziehung, asymmetrische 62
 – zwischen Staat und Bürgern 62
 Bezugsrahmen, transdisziplinärer 68
 Bibel 77; 119; 143; 151; 194
 Bibliothek 58; 344; 462
 – priesterliche 351
 Biegebelastung 227
 Bier 345; 367; 455
 Bildsprache 35
 Bildung 44; 48; 59
 Bilingue von Karatepe 150
 Bitt- und Dankopfer 352
 Blight → Braunfäule
 Blitz 106; 208; 214ff; 319; 476
 Blood → Blut
 Blut 108; 161; 168; 406
 Blutschuld 105; 107
 Bodenspekulation 59
 Böse 98; 104; 130; 155; 438; 440; 460
 Bogazköy 229
 Bogen 22; 146; 151; 153ff
 Braunfäule 208
 Bridge → Brücke
 Brot 16; 345; 367; 437; 489
 Brücke 30; 323
 Brunnen 185; 345
 Buch vom Tempel 339; 347f; 350ff; 358;
 360; 463
 Bund 151; 169; 209; 218f
 Bundeserneuerungszeremonie 217
 Bundesschluss 154f; 219
 Buqei'ah 283; 297
 Bürger(in) 60; 62; 109
 Bürgerkrieg 15
 Burial → Grab
 Byblos 182f; 185; 187
 Carchemish 229
 Çatal Hüyük 472
 Catastrophe → Katastrophe
 Cedar beam → Zedernbalken
 Champion → Meister
 Chaos 72; 96; 119ff; 124f; 127ff; 134ff;
 167; 217ff; 221; 225; 391; 393; 403;
 411f; 413; 418
 – beschreibung 130; 132; 134ff; 391f; 394;
 399; 460
 – bild 130
 – Kosmos und 120; 124
 – topik 119
 – vision 120; 125; 129; 138

- Chariot → Wagen
 Charta der Vereinten Nationen 180
 Cherub 206; 217
 Child/Children → Kind
 Chnum-Tempel 352
 Choleraepidemie 58
 Chronik von Esagil 429; 432f; 435f; 440f
 Circumcision → Beschneidung
 Climatic change → Klimaveränderung
 Cloud → Wolke
 Coastal Plain → Küstenebene
 Collapse → Einbruch
 Comic 60
 Communitas 109
Contingens est, quod potest non esse 80f
Contingere 80
 Covenant festival → Bundesschluss
 Covenant renewal ceremony → Bundeserneuerungszeremonie
 Covenant → Bund
 Creation → Schöpfung
 Creator → Schöpfer
 Crisis literature → Krisenliteratur
 Crisis management → Krisenmanagement
 Crisis → Krise
 Cult reform → Kulturreform
 Cultural Heritage → Kulturgut
Cultural theory 10

 Dach 123; 226f; 357; 403
 Dam → Damm
 Damascus → Damaskus
 Damaskus 242f; 277; 321
 Damm 14; 318f; 322ff; 327f; 335; 342; 353; 360f; 363; 369
 Dämon 25; 95; 107f; 434
 Dank- und Bittopfer 33
 Darstellung 13; 21; 100ff; 121ff; 127f; 147; 181f; 184; 188; 190; 336; 369; 383ff; 387; 392; 427; 447; 461; 472
 – bildliche 359; 383; 385
 – der kausalen Ereigniskette 68
 – episodische 383
 – ironische 383
 Dattelpalme 185f

 Dead Sea → Totes Meer
 Dead Sea Fault (DSF) 205
 Decalogue → Dekalog
 Definitionsmacht 42; 48
 Dehnungsbeanspruchung 227
 Deich 366
 Dekalog 217
 Dekret 81; 334; 343; 346ff; 359; 361; 363
 Denderah 355
 Deportation 159; 162f; 170f; 316; 430; 446
 Desaster 7; 9; 11; 13; 15; 17; 20; 22; 25f; 29; 33; 61; 67; 74; 76; 88f; 353; 355; 357f; 418; 430; 464; 471; 473; 477
 – management 8
 – persönliches 384
 Desert → Wüste
 Destruction → Zerstörung
 Determinismus 69
 Deutero-Isaiah → Deuterocesaja
 Deuterocesaja 107; 164; 170; 172
 Deuteronomist 30; 164f; 168; 170ff; 392
 Deuteronomistic History → Deuteronomistisches Geschichtswerk
 Deuteronomistisches Geschichtswerk 169f; 172
 Deutungshoheit 7; 11f; 21; 23f; 26; 28
 Deutungsmuster 9; 11f; 26; 44
 Deutungsschema 110
 – moralisches 107
 – punitarisches 107
 Diagnostik 7
 Diaspora 168; 171; 173f
 Diaspora-novel → Diasporanovelle
 Diasporanovelle 171
 Diener 17; 110; 386; 481; 487; 489
 Dienstpersonal 360
Disability Studies 73
 Disaster → Katastrophe
 – man-made → Katastrophe, künstliche/menschengemachte
 – military → Katastrophe, militärische
 – natural → Katastrophe, natürliche
 – technological → Katastrophe, technische
 – willfull → Katastrophe, vorsätzliche

- Disaster cultures* 60
Disaster Research Center (DRC) 6; 316
 Diskurs 4; 10; 12; 22; 24; 27; 33; 52; 58;
 67; 459; 462
 – inner-gesellschaftlicher 193; 198
 – monumentaler 341
 Distanzierungstechnik 53f
 Distinktionsvermögen 50; 59
 Diversität, kulturelle 76
 Divination 26; 448
 Divine Council → Göttersammlung
Do ut des 349
 Dodekaschoinosstele von Philae 348
Dominant Social Paradigm (DSP) 76
 Dürre 20; 68; 110; 125; 473
- Earthquake → Erdbeben
 Edom 302; 304
 Edomite → Edomiter
 Edomiter 302
 Effekt 19; 74; 81; 471
 Effizienzwahn, neoliberaler 79
 Egypt → Ägypten
 Einbruch 13; 26; 71; 73; 76; 159f; 205f;
 209; 225ff; 230; 234; 244f; 257; 274;
 293; 314; 318; 408
 – ins Selbstverständliche 67; 69; 71f; 82
 Einsturz 44
 Eisenzeit 185; 206; 228; 241; 244; 246;
 250; 256; 259; 263f; 267; 270; 274;
 276ff; 281; 285; 301
 – IIB 244; 250; 295
 Eklipse 34; 448f; 451; 454ff; 460f; 464
 – Mond 445; 449; 451f; 454; 456; 458;
 462f
 – Sonnen 445; 449; 452; 456; 462f
 Ekron 149ff; 271; 284; 293; 296
 El Niño 317
 Elam 428; 430f; 435; 439
 Elektron 367
 Elephantine 168; 334; 340; 343ff; 348;
 350f; 355; 386
 Elimination 108; 392
 Eliminationsritual 108f
- Elite(n) 32; 52; 60; 187; 304; 446; 449;
 461
 Eltekeh 293
 Elusa 320
 Emigration 163; 266
 En-Gedi 283; 297
 Endlagerung 52
 Enkomi 233
 Enteignung 52
 Entfaltung 54f; 58; 122; 195
 Entropie 75f
 Entropy → Entropie
 Entvölkerung 182
 Entwertung 48f
 Entwicklung, luxurierende 53
Enuma Elish 167; 218; 221
 Epidemics → Epidemie
 Epidemie 5; 68; 313f; 335; 463; 478; 491
 Epiphanie 216ff
 Epiphany → Epiphanie
 Erdbeben 7; 11; 17f; 23f; 27; 30f; 43ff;
 48; 54; 58f; 61; 69; 71; 74; 87; 90;
 110f; 105ff; 214ff; 224ff; 241; 244ff;
 250; 255; 257; 313f; 316; 471; 473ff
 – gebiet 14; 30
 – namburbi 17
 – schaden 17
 – tätigkeit 206ff; 214f; 226f; 230; 234
 – versturz 13; 30
 – von Lissabon 4; 94; 471
 Erdbewegung 225f; 228
 Ereignis 13; 23f; 30; 34; 41ff; 45; 56;
 58f; 61; 68f; 71ff; 86ff; 95; 97ff; 104;
 107; 144; 155f; 192; 339ff; 349; 357;
 359f; 364; 368ff; 387; 413; 425; 427f;
 430f; 448f; 460; 463; 471ff; 476ff;
 480
 – außergewöhnliches 192
 – extremes 68f
 Ereigniskette 68; 494
 Erfahrung 4f; 28; 58f; 69f; 74; 90; 92;
 94f; 154; 156; 337; 427; 471
 Erhaltungsethik 196ff
 Erinnern 9
 – offizielles 9

- verstecktes 9
 Erinnerung 7; 9; 21; 26ff; 34f; 92f; 427;
 430; 436; 494
 Erinnerungsmal 60
 Erkenntnisgewinn 107
 Ernte 20; 185; 198; 368
 Erosion 231f; 318; 321; 324
 Erra-Epos/Poem 9; 97; 102; 108; 163;
 399
 Ersatzkönig 451ff
 Ersatzkönigsritual 110; 452
 Ersatzstatue 18
 Erste Hilfe 55
 Erzählung 60; 76f; 90; 97; 99f; 102f;
 143f; 149; 151ff; 183f; 195; 197; 350;
 387; 459; 475
 Erziehungsmaßnahme 12
 Esagila 222
 Eschatologie/eschatologisch 160f; 165;
 174
 Eschatology/eschatological → Eschatolo-
 gie/eschatologisch
 Esna 368
 Estonia 58
 Ethik/ethisch 76; 78f; 129
 Etikettierung 62
 Eunuch 17f
 Event, extreme → Ereignis, außerge-
 wöhnliches
 Evokationsritual 108
 Evolution 9; 53; 78; 160
 Exil 25; 29; 86; 93; 110; 136; 154; 159;
 164f; 167; 169ff; 173ff; 190; 265; 428;
 435
 Exile → Exil
 Exodus 218
 Expertenwissen 59
 Expertise 52f; 59f; 281
 Exxon Valdez 75
- Face-saving device* 190; 195
 Fachelite(n) 60
 Fachwerkbau 59
 Fähigkeit 7; 41; 50; 55; 71; 74ff; 80; 199;
 184; 454
- Fährunglück 58
 FAKKEL 59f
 Familie 49; 54; 75; 173; 276; 282; 341;
 428; 438f
 – japanische 57
 – ohne Einkommen 57
 – schwedische 57
 Familiensolidarität 24
 Family → Familie
 Famine → Hunger; Hungersnot
 Fastenritual 108f
 Fatalismus 10; 12
 Fear → Furcht
 Feind 21f; 25; 27; 30; 88; 102f; 129; 136;
 182f; 185; 188ff; 195; 353; 357; 426;
 428; 431f; 477; 489f
 – polemik 27
 Feld 10; 15; 27; 46; 48; 50; 53; 67; 73;
 179; 182f; 187; 190; 194; 342; 345f;
 353; 368; 462; 472f; 486
 – soziales 50; 55
 Fett 137; 196
 Feuer 90; 111; 161; 188; 207f; 215f; 222;
 224; 245; 314; 455
 – becken 356
 – sturm 58
 Feuersbrunst 14; 31
 Finsternis 29; 119ff; 126; 128; 131f; 137;
 145; 351; 355; 446ff; 454ff; 462; 464
 Fire → Feuer
 Fisch 369
 „Flaschenhals“-Population 85
Flash-flood 311; 313; 318ff; 322ff; 357;
 234
 Flexural stress → Biegebelastung
 Flood → Flut
 Fluch 103; 438f
 Flüchtling 14; 31; 49; 163; 263ff; 291;
 493
 Flüchtlingsansiedlung 14
 Flusslaufverlagerung 338
 Flut 12; 14; 68; 71; 74; 76f; 79; 88; 133;
 143ff; 151; 153; 155f; 190; 208; 215;
 217; 222; 311; 313; 317ff; 322ff; 328;

- 331; 340; 358ff; 362; 366f; 371; 394;
439
- bericht 143; 147f; 153f
 - die Große 76f; 360; 386
 - geschichte 147; 149; 151ff
 - katastrophe 97
 - welle 33; 69
- Formel, rituelle 61
 Fortschrittsgeschichte 85f
 Foundation, wooden → Holzfundament
 Freiheit 32; 79; 81f; 384
 Freiheitsgrad 53; 55
 French Hill (Jerusalem) 296
 Fruchtbarkeit 108; 475
 Frustrationstoleranz 97
 Fugitive → Flüchtling
 Fundament 88; 127; 145
 Fundierung, sozial- und kulturwissen-
 schaftliche 62
 Furcht 98; 476; 488
 Fürsorge 152
- Gabenzirkulation 16
 Garizim 168
 Garten 57; 186; 190f; 409
 Gath 14; 31; 241ff; 246ff; 253; 255ff;
 259; 271
 Gau, thebanischer 356
 Gaufürst 385
 Gaugamela 453
 Gaumonographie 344; 351
 Gauß'sche Normalverteilung 68
 Gaustrategie 347
 Gaza 293; 296; 321
 Gebet 12; 26; 33; 224; 369; 392ff; 404;
 414f; 441; 453; 461; 480ff; 490f
 Gebot(e) 193ff
 – noachitische 155
 Gedächtnis 9
 – gemeinschaft, zufällige 57f
 – kollektives 9; 28; 93; 100
 – kulturelles 11f; 58
 Gedenken 92f
 Gedenktag 93
 Gedicht 60; 352
- Gefahr 3; 6ff; 10; 48; 52f; 62; 101f; 104f;
 108f; 194; 463; 464; 472f; 493
- anthropogene 316
 - soziale 7
 - technische 7
- Gefährdung 11; 74; 82; 102; 104; 109;
 124; 136; 181; 473
 Gefangene(r) 187; 293; 406; 453
 Gefangennahme 477
 Gefängnis 171
 Geflügel 345; 367
 Geisel 187; 190; 428
 Geißel 6; 12
 Geist 174; 180; 213
 Gemeinschaft 54; 56f; 71; 75f; 78f; 82;
 89f; 93; 105; 109f; 335
 – zufällige 57f
 Gemeinschaftsgefühl 91f
 Gerechter 93
 Gerechtigkeit 5; 79; 128; 134; 137f;
 153ff; 206; 209; 216ff; 405; 418; 436
 – soziale 76; 79
 Gericht 143; 154; 160; 165; 208ff; 214;
 216f; 219ff; 405
 Gerichtsprophetie 153; 156
 Gerste 368; 475
 Geschichte 76; 94f; 128; 147; 155; 179;
 184; 195; 350; 418; 425; 427ff; 434f;
 437; 441; 472; 475; 478; 493
 – der Zivilisationen 76
 Gesellschaft, moderne 10f; 52; 55; 57; 59
 Gesellschaftsvertrag, implizit geltender
 52
 Gesetz 169; 172; 174; 179ff; 184; 190;
 198; 209; 217; 219f; 267; 406f; 448
 Getreide 15; 20; 345; 352; 463; 475
 – lieferung 19f
 – reserve 342; 345
 – speicher 185
 Gewitter 475f
 – fest 475
 – ritual 475f
 Gezer 148; 270
 Gibeon 296; 304
 Gihon 185

- Gilboa 232
 Gilgamesch-Epos 143; 151; 439
Gimtu 248; 250
 Girsu 429
 Gittaim → Gittajim
 Gittajim 250
 Glaubwürdigkeit 61; 460
Global Player 49
 Gnade 143; 152; 350; 440; 481
 God, absent → Gott, abwesender
Golah 159; 168; 173f
 Gold 183; 187; 356; 367; 403f; 416; 439
 Gomorra 88; 155; 207
 Gott 10f; 22f; 25; 28ff; 76; 80f; 82; 98;
 107ff; 119ff; 128f; 136f; 144f; 147ff;
 337; 340; 343ff; 349; 353; 355f; 364ff;
 368; 426; 430; 432; 433f; 461; 472;
 475; 489
 – abwesender 397
 Götter 17; 21ff; 33f; 85; 95; 97f; 100;
 105; 107f; 110; 119; 130; 135; 143ff;
 150; 334; 336; 338; 344f; 349ff; 355f;
 361f; 367; 369ff; 391; 415; 425ff;
 434f; 439; 441f; 448; 450f; 461; 475;
 480; 485ff; 489f
 – bild 190
 – strafe/Strafe der 26; 34; 105; 494
 – versammlung 131; 220; 221
 – wille/Wille der 22; 34; 461
 Gottesbild 93
 Gottesbrief 249f
 Gottesegen 23
 Gottesstatue 18
 Gottesstrafe 10
 Gotteswille 29
 Gotteszorn 22f
 Grab 254; 269f; 277f; 356f; 385; 403;
 410; 435
 Graffiti 342; 461
 Gratifizierung 49
Grid, cultural 7
 Großschadensereignis 62
 Ground motion → Erdbewegung
 Ground water → Grundwasser
 Grundlage, normative 79
 Grundwasser 233
 – spiegel 225; 270
 Hagel 208
 Hail → Hagel
 Haiti 11; 58; 74
 Hamah 229
 Hammat Gader 205
 Hammeh 205
 Handeln 17; 25; 27; 30; 44f; 62; 70f; 75;
 77; 81f; 143; 152; 156; 188; 414; 453;
 472
 – menschliches 42; 58; 69; 81f; 100; 156
 – prosoziales 61
 Hand Gottes 95
 – richtend und rechtend 76
 Handlungsautonomie 62
 Handlungskompetenz 107f
 Handlungswissenschaft 77
 Harran 164; 446; 453
 Hatti/Ḫatti 19f; 268; 439; 479; 484ff
 Ḫattuša 473f; 477
 Haus 18; 25; 51f; 54; 119; 134; 137; 197;
 344; 349; 353; 355; 357; 365; 427;
 475
 – kosmisches 123
 – vier Raum- 246
 Hazard → Gefahr
 – anthropogenic → Gefahr, anthropogene
 – natural → Naturgefahr
 – social → Gefahr, soziale
 – technical → Gefahr, technische
 Hazor 231; 274; 281
 Heil 133; 164f; 172
 Heiland 110
 Heiligtum 136f; 149; 154; 156; 344; 349;
 356; 358; 364; 428; 434
 Heilsbringer 425
 Heilswirken, göttliches 369
 Heilszeit 134; 136
 Held 28; 76; 216; 220; 406
 Heliopolis 349; 355; 365f
 Herde 354
 Hero → Held
 Herrschaft über die Natur 76

- Herz 130; 343ff; 361; 365; 367; 369f;
431; 488
- Hethiter 19; 191; 430; 473; 476ff; 485
- Heuschrecke(n) 15f; 18f; 27; 182; 211;
368
- invasion 15; 18; 20; 182
- plage 182
- Hexateuch 173
- Hilfe 33; 57f; 91; 103; 110; 128; 144ff;
153; 184; 195; 265; 312; 476
- externe 52
- leistung 47; 61
- Hilflosigkeit 27; 92
- Hilfsorganisation 46; 61
- Hinnom 277f
- Hinterbliebene(r) 5
- Hintergrund 4; 8; 15; 33; 77f; 90; 129f;
138; 153; 337; 342; 366; 397; 428;
446; 448; 451; 472; 478; 488f
- kultureller 53
- vertrauen 55
- Hirn 78
- Hirte 353; 385f; 425f
- Historiographie 30; 161f; 169
- Historiography → Historiographie
- Hochwasser 7
- marke 342; 362; 366
- Hoffnung 161; 212; 292; 438
- Hohepriester 458
- Hohepriesterin 453f
- Holz 169; 184; 192; 205f; 226; 228ff;
234; 400
- balken 234
- einlage 228
- fundament 205f; 228; 232f
- Hominisation 85
- Honig 370
- Hope → Hoffnung
- Horeb 218
- Horizont des Verstehbaren 73
- Horvat Shilha 297; 299f
- House, four-room → Haus, vier Raum-
Hügel 125ff; 129; 134; 353; 367; 370
- Hunger 25; 33; 55; 87; 182; 384ff; 314;
403; 418; 475
- migration 386
- Hungersmder 13; 21; 100f; 384f
- Hungersnot 16; 19f; 101; 107; 110; 182;
314; 335; 341f; 346f; 352; 354; 383f;
387; 431; 439; 472
- stele 343; 346ff; 351f
- Hurricane Katrina → Hurrikan Katrina
- Hurrikan Katrina 312; 314
- Hurriter 481; 492
- Hymnus 338ff; 364f; 482
- Ibis 344
- Ibleam 281
- Identität 93; 192f; 339; 459; 494
- kollektive 91ff
- Identitätskonstruktion 25; 28
- Identitätsmarker 93
- Ideologie/Ideology 163; 167; 174; 197;
219; 384; 387; 418
- Ikonographie 146; 150; 384
- Illness → Krankheit
- Impoverishment risks and reconstruction
(IRR) model* 266
- In- und Exklusionskriterien 48
- Incense route → Weihrauchstraße
- Indian Ocean tsunami → Tsunami, indi-
scher Ozean
- Indikator 9; 44; 62
- Indirect approach* 184; 190
- Individuum 45; 47; 50; 52; 54; 59f; 63;
78; 109
- Injustice → Ungerechtigkeit
- Insektenbekämpfung 19
- Insel 11; 57; 343; 353; 364; 367
- Instabilität/Instability 128; 229; 243
- Insulation 53ff; 63
- Insulationsprinzip 54f; 61; 63
- Inszenierung 12; 21; 383f
- Interessengemeinschaft 58
- Intermarriage → Mischehe
- Interpretationsrelevanz 71
- Intervention 17; 67; 218; 220; 251
- Invasion 15; 170; 206; 271; 407; 412;
477
- Inversion 26; 392ff; 400; 406; 408; 418

- der Schöpfung 127f
 'Ira 302
 Invertedness → Invertiertheit
 Invertiertheit 394f
 Iron Age → Eisenzeit
 Isin 428f; 433
 Israelstele 457
- Jahr 11; 16; 32; 54; 56; 58f; 61; 70; 77;
 79; 85; 94; 123; 129; 134f; 148; 151;
 179f; 182; 185f; 334; 338f; 342f;
 345ff; 360; 363; 366f; 370f; 387; 427f;
 432; 436; 441; 445; 447; 450; 457f;
 461; 471; 473; 476; 478f; 484f; 488ff
- der Hyänen 342
 Jahresbeginn 148; 152
 Jehud/Yehud 173
 Jemen 321
 Jericho 184
 Jerusalem 9; 13f; 22f; 26; 29ff; 93; 100;
 103; 109; 129f; 149ff; 159f; 162ff;
 168; 171ff; 181; 185; 206f; 209; 211;
 217ff; 228; 234; 250; 271ff; 281ff;
 289; 291; 293f; 296f; 300ff; 304f; 397;
 407; 439; 462
 Jeshimon 213
 Jesreelebene 303
 Jew → Jude
 Jezreel plain → Jesreelebene
 Jhwh/Yhwh 125f; 128ff; 138; 143; 147f;
 150ff; 162; 164ff; 194; 205f; 209ff;
 280; 408; 441
 – Wille des 26
 – Zorn des 22; 164; 212; 216
 Jilf 321
 Joblessness → Arbeitslosigkeit
 Joppa 184
 Jordan 205; 311; 319
 – graben 207; 232
 – rift → Jordangraben
 – tal 205; 232f; 303
 – valley → Jordantal
 Joseph story → Josefsgeschichte
 Josefsgeschichte 20; 174; 342f; 346; 371;
 386
- Juda 22; 32; 125; 129; 153; 156; 159f;
 162f; 165; 170; 172f; 193f; 232; 243;
 246ff; 264; 270ff; 274; 277ff; 289ff;
 304ff; 439; 441
 Judah → Juda
 Judahite → Judäisch
 Judäisch 32; 193; 198; 241; 245ff; 258;
 271; 273; 293; 300
 Judäische Berge 291; 293; 297; 302; 304
 Judäische Wüste 13; 32; 273; 282f; 289;
 297; 305; 319f
 Judäisches Hochland 32; 289; 300f; 304f
 Jude 171; 174; 346; 350; 401
 Judean → judäisch
 – Desert → Judäische Wüste
 – Highland → Judäisches Hochland
 – Mountains → Judäische Berge
 Judge → Richter
 Judgment → Gericht
 Jupiter 90; 393f
 Justice → Gerechtigkeit
- Kallarātar* 473
 Kämpfer 164; 210; 216f; 220f; 223ff;
 398; 406
 – göttlicher 151; 209ff; 214; 219f; 222ff
 Kanal 14; 16f; 136; 185; 335; 353; 405
 Kannibalismus 25
 Kanopus 350
 Kapital (Kapitalien) 14; 20; 31; 41; 46ff;
 63; 370
 – basal soziales 55
 – der Menschheit 54f
 – inkorporiertes 48ff
 – kulturelles 47ff; 51ff; 58ff; 62f
 – mobiles 49
 – mobilisierbares 49
 – objektiviertes 48
 – ökonomisches 47ff; 51f; 56; 59; 63; 87
 – regionales 49
 – risikobezogenes 60
 – soziales 47ff; 51; 53ff; 61; 63
 – symbolisches 47ff; 57; 60ff; 87
 – verlorenes 62
 Kapitalienlehre 28

- Kapitaltheorie 43; 46; 50; 61; 63
 Kapitaltyp 47f
 Kapitulation 185ff; 194f; 198
 Karatepe 150
 Karnak 340; 354; 358; 362ff; 366f; 369;
 458
 Kaškäer 480
 Kastenbildung 43
 Kataklysmos 111
 Kataraktgebiet 343
 Katastrophe(n) 3ff; 20ff; 39; 41ff; 45;
 50f; 54ff; 62f; 67ff; 71ff; 82; 85ff;
 117; 119; 124; 126; 130ff; 135f; 144;
 146; 153ff; 162f; 165; 168ff; 172; 175;
 186; 209; 212; 239; 247; 250f; 264f;
 291f; 294; 311ff; 319f; 324; 331; 354;
 391ff; 400ff; 405f; 408f; 411; 413;
 417f; 425ff; 435; 439; 442; 460; 471;
 473; 475f; 478; 485; 491; 493
 – Ästhetik der 24; 98
 – Aufarbeitung einer 58
 – betroffene(r) 61
 – bewältigung 3; 8f; 11ff; 16; 21; 27; 29f;
 32; 34f
 – bewertung/Bewertung der 7; 10
 – deutung 10; 25; 28f; 92
 – Eintritt einer 8; 55
 – erste Phase einer 55
 – folgen/Folgen der 13; 25f
 – forschung 4; 6ff; 10; 22; 28; 39; 43; 69;
 73; 81f; 471
 – gefahr 46; 51; 63; 73
 – hilfe 8; 19; 44; 55; 57; 93; 110
 – Kulturgeschichte der 11
 – künstliche/menschengemachte 6
 – management 3; 6; 8; 13; 15; 18ff; 24; 26;
 32f; 42; 86; 198; 464
 – menschengemachte 6; 15; 21f; 30ff; 72;
 198
 – militärische 162f
 – Modell im Umgang mit 75
 – nachsorge/nach der Katastrophe 13; 28;
 52; 56f; 59ff; 86; 91; 130
 – natürliche 6; 30f; 33; 102; 182; 264; 313;
 316
 – opfer 61
 – politische 29; 136; 473; 477
 – prävention/Prävention der 14; 26; 31; 34
 – prototypische 29f; 156
 – ritual 93; 105; 109f
 – schema 91; 109
 – soziologie 13; 42; 89; 91
 – technische 75f; 313f
 – topos 21
 – Ursache von 23; 73f; 106f; 109f
 – vokabular 27
 – vorsätzliche 313
 – vorsorge 44; 46
 – wahrnehmung 9
 – willkommene 88
 Kawa 368
Kemarim 163
 Kenya 317
 Khirbet Abu Tabaq 283
 Khirbet Anim 302
 Khirbet el-Maqari 283
 Khirbet es-Samrah 283
 Khirbet Rabud 294; 296
 Khubtha 321f; 324
 Kilizi 19
 Kind 68; 70; 92f; 107; 130; 182; 186;
 194; 344; 383; 397ff; 402; 411; 463;
 485
 King → König
 Kingship → Königtum
 Kinship → Verwandtschaft
 Kir-Hareseth 195
 Klage 100; 135; 159; 394ff; 400; 405f;
 408f; 428f; 454f; 480
 Klassenformation 60
 Kleider 109; 356
 Klima 11; 82
 – insulares 54
 – sozial wärmendes 55
 Klimaveränderung 7; 87; 225; 320
 Kobe-Erdbeben 57
 Kohlenmonoxid-Pipeline 52
 Kollektives Gedächtnis 9; 28; 93; 100
 Kollektivstrafe 439
 Kölner Stadtarchiv 58

- Kommunitarismus 78
 Kompensation 53
 Kompetenzgewinn 106f
 Komplex 425
 – kultischer 186
 – technisch-industrieller 59
 Konfliktbewältigung 79
 König 4; 13; 15ff; 22ff; 31ff; 110; 134;
 136; 145; 148; 163f; 167ff; 185; 188ff;
 195; 206; 209f; 214ff; 231; 242f; 246;
 248f; 268; 279; 281f; 289ff; 297; 303;
 306; 320; 339f; 342; 344; 346f; 349;
 353; 355ff; 363f; 367ff; 401ff; 406f;
 416ff; 425ff; 446; 450ff; 459; 473;
 476f; 482; 485; 490; 493f
 Königsdekret 343
 Königsideologie 8; 15; 24f; 32
 Königsinschrift 14; 145; 180; 191f; 195;
 425f
 Königskorrespondenz 15; 431
 Königsmord 34; 491; 494
 Königspädagogik 34
 Königsverfehlung 34
 Königtum 22f; 136; 155; 212; 218ff; 225;
 248; 401; 429; 434f; 437; 473; 477;
 493f
 Konstrukt 10
 – sozialen Kapitals 63
 – von Diskursen 67
 Konstruktion 9; 22; 95; 353
 – soziale 44; 89
 Kontingenz 69f; 73; 79ff; 94f; 97f; 100f;
 104; 472
 – erfahrung 28; 67; 82
 – intelligible 100
 – irrationale 100
 Kontinuität 4; 73; 149
 Konventionen 181
 – Genfer und Haager 180
 – Haager 58
 Konvertibilität/konvertibel 48f; 51; 63
 Konvertibilitätsthese 53
 Konvertierung 52
 Konzept 44; 46f; 50; 53; 63; 70; 343;
 449; 461
 – katastrophensoziologisches 28
 – symptomorientiertes 62
 Kooperation 187
 Koptos 367f
 Körperanpassung 53; 55
 Kosmos 73; 121; 125ff; 135f; 149; 413;
 436
 Krankheit 25; 71; 134; 160; 391; 416;
 438; 452f; 471f; 478f; 485ff
 Kreditwürdigkeit 49; 62
 Kreta 23
 Krieg 5; 7; 14f; 21f; 30; 32; 58; 72f; 102;
 152; 180ff; 445; 471f; 476f
 Kriegsethik/-ethos 26; 30; 194; 197f
 Kriegsfolge 25; 182f
 Kriegsführung, psychologische 190
 Kriegsgefangene(r) 110; 472; 488
 Kriegsgesetz 180; 195; 197
 Kriegssidiomatik 27
 Kriegskatastrophe 102
 Kriegsoffer 21
 Krise(n) 7; 29f; 32; 55; 87; 99; 106; 108f;
 159ff; 164f; 171f; 174; 263ff; 284f;
 294; 305; 312; 314; 341; 349; 356;
 407; 413; 426f; 429
 – bewältigung 352
 – katastrophische 99
 – kollektive 99; 106
 – literatur 30; 159
 – management 161ff; 263; 284
 – ritual 93; 105ff
 Kuh 343; 350f; 386; 475
 Kuliwišna 475
 Kultbecken 149
 Kültepe 229
 Kultreform 163; 248; 291; 305
 Kultur 4; 11ff; 22; 29; 32; 34f; 41; 54;
 58; 60; 73; 75; 78; 86; 89f; 92; 94ff;
 102ff; 109; 111; 126; 136; 341; 350;
 352; 387; 452; 461; 463; 472; 476;
 487
 – anthropologie 13; 73; 97
 – des Erinnerns 60
 – geschichte der Katastrophe 11
 – katastrophe 90; 105

- leistung 55
- materiale 35; 41; 47; 60
- neue 60
- ökologie 73
- selbstschutzorientierte 59
- Kulturelles Gedächtnis 11f; 58
- Kulturgut 6; 47; 51; 58
- Kulturkapital 59
- inkorporiertes 47; 59f
- institutionalisiertes 47; 60
- objektiviertes 47; 58
- Kulturwissenschaft(en) 28; 42
- Kunst 97; 191
- Kunstwerk 47; 58
- Kuntillet 'Ajrud 216
- Kupfer 356; 367
- Küstenebene 241; 251; 303
- Kutha-Legende 426f

- Lachisch 31; 188; 246; 272; 283; 290f; 294f; 298; 302
- Lachish → Lachisch
- Lagaš 428
- Lamentation → Klage
- Landschenkungsstele 363
- Landtier, wildes 354
- Landwirt 49
- Landwirtschaft 15; 340; 343
- Law → Gesetz
- Leaching → Auswaschung
- Leben 3; 19f; 33; 56; 59; 70ff; 75f; 79; 82; 93; 95; 97; 119f; 122; 129; 135; 137f; 190f; 193; 196; 337; 345; 361; 393; 406; 415; 425; 434; 440; 448; 463f; 471
- Lebenschance, ungleiche 46
- Lebenserhaltungssystem 181; 183; 185; 198
- Lebenshaltung 76
- posttraditionale 75
- Lebenshaus 339
- kosmisches 123; 127
- Lebensraum 71; 121ff; 126f; 129
- Lebensrisiko, abgesichertes 52
- Lebenswelt 70; 72f; 75f; 82; 91; 96; 124

- Leber 432
- Legende 77; 197
- Legitimation 23; 34; 102; 494
- Legitimierung 371
- Legitimität 20; 27
- Lehm 226; 228f; 232; 234; 269
- wand 205f; 227f; 232; 234
- ziegel 226f
- Lehre 59; 337; 339; 434; 461
- Leichnam 357; 365; 438
- Leistung, kompensatorische 52
- Lethargie 8
- Letter to God → Gottesbrief
- Levant → Levante
- Levante 85; 149; 151; 163; 166; 168; 263; 267; 269; 290; 304
- eisenzeitliche 241
- südliche 184; 205f; 243; 256; 266; 292
- Liberalismus 78
- Licht 25; 61f; 119ff; 125; 127; 129f; 132; 136f; 145
- der Sonne 138; 447
- herrlichkeit Gottes 136
- metaphor 137
- und Finsternis 120; 122f
- und Leben 29; 137
- Lichtlosigkeit 29
- Lied 60; 106; 428
- Ligatur 78
- Lightning → Blitz
- Lissabon 4; 94; 471
- List 184
- lmlk* 247; 273; 276; 280; 282f; 292; 299ff; 304
- Load distribution, uneven → Belastungsverteilung, unausgeglichene
- Locust → Heuschrecke
- Logik 436; 440
- Los Inundados 56
- Lotosblüte 149
- Loyalität 16
- Lüge 134; 367
- Luxor 362; 364ff
- Lyder 445
- Lydien 432

- Ma'at 134; 391
 Macht 21; 25; 46f; 77; 88; 106; 134; 137;
 145ff; 154; 186; 189f; 353; 361; 428;
 431
 – balance 52
 – symbolische 62
 Madrass 321; 323
 Makrowelt 72
 Malhata 302
 Marginalitätskriterien 48
 Mari 15f; 20; 93; 223; 229; 267
 Markenillusion 49
 Marmara-Erdbeben 54; 56f
 Marsabit 318
 Marschen 355; 357
 Masos 302
 Maß, ideales Maß der Fluthöhe 340
 Massengrab 13
 Massentötung 21
Materia magica 108
Materia peccans 108
 Mauer 17; 197; 205f; 216; 225ff; 244ff;
 254; 257; 272ff; 279ff; 297f; 304;
 322ff; 344; 362; 396
 – des Tempels 360
 Mäzen 53f
Me 406f
 Meder 210; 445
 Medes → Meder
 Medium 70; 78; 97; 437
 Medja 385f
 Megiddo 151; 206; 228ff; 281
 Meir 385f; 388
 Meister 221f
 Mensch(en) 4ff; 8ff; 13; 20ff; 25; 27; 30;
 32; 34; 41f; 44; 46ff; 51; 53ff; 60ff;
 68; 70f; 73; 75ff; 82; 85f; 88; 90ff; 97;
 100; 102; 105f; 108ff; 120; 123ff; 129;
 131; 133ff; 137f; 143ff; 151ff; 179;
 183; 191; 338; 341; 346; 357f; 372;
 410; 425f; 428; 434f; 437f; 454f; 471f;
 475f; 480; 485ff; 493
 – als Akteur 77
 – als Meile 42
 – alter 489
 – kulturelles Schaffen d. 58
 – mit Behinderung 57
 – obdachlos gewordener 357
 – ökonomisch verletzlicher 51
 Mentalität 91; 102; 448
 – resignativ-fatalistische 105
 Mesopotamia → Mesopotamien
 Mesopotamien 11; 34; 96; 110; 144;
 149f; 205f; 220f; 292; 321; 391; 397;
 404; 413f; 438; 445; 447ff; 453f; 461f
 Metapher 8; 336; 475
 Metaphor → Metapher
 Metaphorik/metaphorisch 24; 220; 356
 Miasma 108; 472
 Migrant 55
 Migration 49; 264; 386
 Migrationsspur 30
 Mikrowelt 72
 Milch 193; 196
 Mildeu → Schimmel
 Milizarmee 187
 Minderheitengruppe 55
 Mischehe 174
 Mischehenverbot 93
 Missernte 20
 Missgunst 61
 Mitanni 268
 Mittelägypten 385
 Mittelschicht 56
 Mittleres Reich 132; 134; 337; 341f;
 385f; 463
 Mizpa 160; 304
 Mobil/Mobilität 3; 15; 31; 49; 151
 Modell 10; 28f; 59; 75f; 79; 91; 101; 134;
 386; 392
 – im Umgang mit Katastrophen 75
 – intentionales 77
 – soziales 73
 Moiris-See 333
 Mond 34; 122; 133; 365; 447; 458; 460f;
 463; 476
 – eklipse 445; 449; 451f; 454; 456; 458;
 462f
 – finsternis 447; 449; 451ff; 458ff; 463f

- Monotheismus/Monothelismus 86; 93; 96;
 167f
 Monster wave → Monsterwelle
 Monsterwelle 314
 Monument 189; 231; 321; 326; 356
 Moralisierung/moralisieren 29; 97; 101f
 Mörser 225f
 Mortar → Mörser
 Motiv 8; 25; 81; 123; 129; 132; 135; 147;
 150; 153; 184; 339; 346; 348; 350f;
 372; 385f; 397; 432; 491; 493
 Motivation 449
 Mount (Mt) Sinai → Sinai
 Mount (Mt) Zion → Zion
 Mountain → Berg
 Moyale 318
 Mudbrick → Lehm
 – wall → Lehmwand
 Mukish/Mukiš 20; 269
Mundus inversus 33; 132; 135; 392; 395;
 399; 413; 416
Munnabtu(m) 267f; 270
 Mutter 193; 196f; 368; 398; 400; 402;
 438
 Myth/mythic → Mythos
 Mythologie 462
 Mythos/mythisch 30; 62; 86; 91; 97; 100;
 111; 119; 143f; 152; 159; 161, 167;
 171; 206; 209; 214; 217ff; 223; 225;
 456; 471; 475

 Nabataean(s) → Nabatäer/nabatäisch
 Nabatäer/nabatäisch 31f; 311; 320ff; 324
 Nachbarschaft 57
 Nachbarschaftshilfe 56
 Nachbarschaftsnetz 56
 Nachhaltigkeit 76
 Nahal Besor 320
 Nahal David 320
 Nahal Zin 320
 Namburbi 17; 109; 451f; 479
 Name 107; 121; 133f; 167f; 173; 216f;
 222; 249; 280; 345; 347; 355; 364;
 427; 431; 434; 438; 451; 454; 459;
 462; 476; 481ff; 490f

 Natur/Nature 4; 6; 9; 11; 13f; 21; 26; 30;
 33; 53f; 68f; 73f; 76f; 81f; 89f; 102;
 105; 126; 132; 135; 183; 198; 207;
 209f; 212ff; 223ff; 243; 267; 277; 281;
 319; 336; 462; 475; 485; 392ff; 399;
 403; 408; 412ff
 – gefahr 7; 74; 313; 316ff
 – Herrschaft über die 76
 – katastrophe 6; 10f; 15; 22f; 30; 68f; 72;
 86; 89; 97; 100; 102; 105; 111; 355; 463;
 472ff
 – verständnis 10
 – wissenschaft 68; 77f; 123
Natural Resource Community (NRC) 75
 Negev 13; 32; 273; 282f; 289; 292; 297f;
 302ff; 311; 319ff
 Neid 61
 Nekropolenbezirk 356
 Nerik 473; 475
 Netz 47; 49
 – soziales 47; 50; 54ff
 – werk 56; 352
 Neubabyl. Reich 191; 193
 Neues Reich (ägyptisches) 191; 193; 337;
 369; 383
 Neujahrsfest 146; 148; 218f; 221; 440
 Neunheit 369
 Neuropsychologie 70
 New Year festival → Neujahrsfest
 Nichtwissen 104; 489
 Nil 135; 333ff; 341; 343f; 354; 358; 366;
 370
 – Blauer 334
 – flut 33; 339; 346; 357; 369ff; 386f
 – hymnus 337f
 – überschwemmung 33; 335f; 338f; 346;
 349ff; 358; 360; 370f
 – Weißer 334
 Nimrud 103
 Nimusch 146
 Nineveh → Ninive
 Ninive 207; 303; 446; 450
 Nippur 16f; 395; 450
 Nomadic → Nomadisch/Nomadend

- Nomadisch/Nomaden 302; 321; 324;
386; 410
- Normenverletzung 10
- Notjahr 345
- Notzeit 386; 391
- Nubien 367f
- Nutbuch 457
- Oakland 58; 91; 107
- Obdachlosigkeit 25; 418
- Oberägypten 334; 340; 349; 355; 361;
369
- Obstbaum 30; 179; 183ff; 190; 192;
194ff
- vernichtung 188
- Objektivität 67
- Obstgarten 183; 190; 195; 198
- Obstplantage 186ff; 191
- Offenbarung 154; 167f; 219
- Offerte 43
- leere 44
- ungedeckte 43f; 62
- Ökosystem 26; 30; 75; 179; 183; 187;
195; 198
- Öl 186; 369
- Olivenbaum 30; 186
- Olivenöl 186; 369
- Omen 430ff; 448; 454; 463
- anzeiger 17; 34; 451
- Opet-Fest 366
- Opfer 1. (engl. sacrifice) 12; 23; 33; 107;
146; 148; 151f; 156; 337; 350; 352;
355; 368; 435; 437; 440; 453; 486;
489; 491; 493
- altar 356; 367
- aufbau 345
- brot 338; 356; 486
- Opfer 2. (engl. victim) 13f; 17; 61; 91f;
135; 428; 485; 488; 491; 493
- Ophel 274
- Optimierung, technische 79
- Oracle → Orakel; Prophezeiung
- Orakel 97; 159; 164f; 171; 490
- wesen 8; 26
- Ordnung 4; 9; 24; 26f; 69ff; 73; 78; 86f;
89; 100f; 121ff; 132f; 135; 146; 361;
396; 414; 418
- der Welt 25; 29; 73; 123; 128
- kulturelle und symbolische 70
- soziale 72; 78
- symbolische 73; 78
- Ostraka 15; 337f; 340; 384; 387
- Ostwind 145; 343
- Oxyrhynchus 350
- Oymaağaç 474
- Pädagogisierung 29
- Palace → Palast
- Palast 21; 159; 163; 206; 217ff; 221; 225;
228ff; 233f; 304; 343; 345; 355f; 452;
455f
- Palästina 3; 11ff; 21; 28ff; 117; 163; 213;
239; 252; 294; 303; 311; 320; 343;
391
- Palestine → Palästina
- Pallene 88
- Panik 62; 106
- Papyrusboot 355; 357
- Paradigma/Paradigm 4; 22; 24ff; 28; 34;
152; 397
- Passover → Pessach
- Pegelhöhe 354
- Pentateuch 165; 172ff
- Performanz 19; 24; 29; 97; 107; 109
- Perser 88; 159; 164f; 168ff; 206; 228;
254; 430
- Perserkriege 5
- Perser-/persische Zeit 346; 350
- Persian → Perser/Persisch
- Personalisierung 95
- Personification → Personifikation
- Personifikation 208; 210; 336; 355
- Perspektivwechsel 42
- Pessach/Passa 168
- Pest 25; 34; 97; 439; 472; 478; 485ff
- epidemie 58; 490
- gebet 34; 110; 479f; 484ff; 493
- gott 107; 493
- ritual 109

- Petra 32; 311; 320f; 324ff
Pharao 4; 19; 21; 24; 33; 167; 182; 218;
293; 342; 384; 386; 446; 457; 459
Pharmakos-Ritual 109
Philae 348; 461
Philistää 241ff; 246ff; 250f; 271; 284
Philister 241; 244; 247ff; 255; 292f
Philistia → Philistää
Philistine → Philister
Phoenicia → Phönizien
Phönizien 293; 321
Phyle 350
Pia fraus 348
Plage 12; 88; 211; 393; 489
Plague → Plage; Seuche
Platz, kultischer 186
Plausibilität 4f; 27f
Plünderung 93; 357; 477
Polis 109
Politisierung 101f
Population, growing → Bevölkerung
Post-kolonial/PostKolonialismus 181
Poteidaia 88
Potential 74; 269; 272; 281; 284f; 311;
315ff; 319; 352; 418
– dynamisches 53
– prognostisches 50
Pragmatik 134; 386
Pragmatismus 5; 18
Prävention 8; 15; 472
Präventionsmaßnahme 8
Prayer → Gebet
Prestige 27; 48; 187
Priester 18; 25; 108; 133; 155; 192; 195;
351; 363; 434; 459; 463; 481; 486f;
489
– schrift 120, 148; 155; 165f
– weihung 363
Priestly text → Priesterschrift
Prison → Gefängnis
Prisoner → Gefangene(r)
Privatisierung 52
Problem 15; 33; 44; 69; 71f; 81; 96; 124;
152; 192f; 98; 205; 229; 250; 271;
273; 277; 282; 289ff; 284f; 320; 324;
337f; 341; 346; 353; 357; 361; 366;
371; 386; 428; 474; 484
– bewältigung 79
Prognose 46; 446; 457
Promulgation 172
Prophecy → Prophet/-ie; Prophezeiung
Prophet/-ie 25; 125; 129; 160f; 169; 172;
174; 185; 192; 280; 363; 401; 407f;
463
Prophezeiung 159; 164f; 171f; 174
Protokoll 364
Prozession 12; 364; 366
Punishment → Bestrafung
Purim 401
Putsch 187; 198
Pyramide 356
Qantara 321
Quelle 11; 13f; 22; 25; 32; 35; 56; 77; 87;
89; 92f; 98; 110; 137f; 180f; 185;
191f; 195; 205; 279; 320; 322; 341;
343; 346; 354; 366; 384f; 446; 450;
455ff; 464; 473; 475; 477f
Quilt 60
Qumran 283
Rache 210; 490
Radikalität 54
Radiocarbon/Radiokarbon 232; 242; 244
Rain → Regen
Ramallah 297
Ramat Rahel 296; 302; 304
Ramessidenzeit 338; 342; 357; 369; 457
Ramla 250
Rauch 216; 475
Raum 3; 23f; 26; 28; 32; 34; 59; 69; 71f;
77; 79; 82; 123; 137f; 362; 472; 476;
478; 487f
– befriedeter 53
– des Nichtwissens 77
– sozialer 46; 78
Ratte 368
Reaktorindustrie 61
Reaktorunfall 54; 61
Rebellion 25; 207; 217, 248; 347

- Reduktion 8; 16; 45; 50f; 58
 – von Komplexität 97
 Reduktionismus 69
 Reflexion, wissenssoziologische 67
 Reform, cultic → Kultreform
 Refugee → Flüchtling
 Regen 147; 154; 208; 213; 216; 222; 231;
 322; 358; 367; 394; 417; 473f
 Regierung 46; 61; 92; 427; 429; 485;
 488; 491; 493f
 Region 12; 24; 55ff; 59; 72; 82; 173; 182;
 205; 223; 227f; 241; 244; 249ff; 269;
 278f; 283; 292; 296; 311; 317ff; 324;
 340; 351; 383; 385; 473
 – katastrophengefährdete 59
 – ländliche 56f
 – subsistenzwirtschaftlich geprägte 56
 Relevanz 71; 350; 483
 Religion 11f; 85f; 119; 136; 159; 163;
 171; 219; 264; 406
 Renommee 48
 Reparatur 13; 18
 Repräsentant, prototypischer 386
 Resilience → Resilienz
 Resilienz 7f; 13ff; 32; 41; 43; 46; 50ff;
 55; 57; 59; 63; 316f
 Resilienzbildner, sekundärer 60
 Responsibility → Verantwortlichkeit
 Ressource 7; 42; 45ff; 50; 61; 71f; 75f;
 79; 185
 – ökonomische 51
 Ressourcenverteilung 56
 Ressourcenwettbewerb 105
 Restauration/Restaurierung 93; 357; 361
 Restaurationsinschrift 361
 Restaurierung von Tempeln 93; 357
 Restaurierungsarbeiten 371
 Restaurierungsinschrift 361; 371
 Retention basin → Auffangbecken
 Rettung 28; 88; 98; 137f; 143f; 152; 154;
 164f; 172; 216; 265; 312; 487
 Rettungserfahrung 28
 Return → Rückkehr
 Reue 12; 23; 33f; 441
 Revelation → Offenbarung
 Revolte 55
 Revolution 55; 78; 85; 160f; 471
 – der neuzeitlichen Naturwissenschaft 78
 – politische 78
 Richter 155; 169; 210; 216; 219f; 223
 Rind 345; 354; 367; 385; 440; 475; 486;
 490
 Risiko (Risiken) 3; 6ff; 10ff; 42ff; 52f;
 73f; 82; 94; 101ff; 226; 266; 271; 282;
 285; 313ff; 340
 – bewertung 10
 – bewusst ins Kalkül gezogen 52
 – konzept 10
 – management 94; 101
 – niveau 52
 – privatisiertes 52
 – produktion 59
 – sozialisiertes 52
 – technisches 76; 317
 – wahrnehmung 10; 44
 Risk → Risiko
 Ritual 15; 17; 19; 24; 26; 28; 30; 33f; 59;
 91f; 97; 105ff; 166; 168; 171; 217ff;
 221; 224; 345; 349; 351; 559; 451ff;
 460f; 464; 475f; 478f; 481; 485; 493
 – apotropäisches 108f; 450
 – experte 105f; 108
 – tägliches 345
 Ritualisierung 29
 Roda 334; 340
 Romantik 98
 Roof → Dach
 Routine 71; 86; 234; 464
 Routinisierung 70
 Rückfallsystem 55
 Rückgewinnung 62
 Rückkehr 9; 86; 109; 136f; 174; 231;
 268f; 282; 284; 366; 397; 430; 452
 Rückversicherung 55
 Ruine 98; 412
 Sa-Meref-Priester 364
 Sabbat 93; 168; 217
 Saitische Zeit 346
 Salböl 356

- Šalli waštai* 473
 Salvation → Heil; Rettung
 Salz 183; 194
 Samaria 14; 31; 159; 162; 170; 172; 231;
 270; 274; 277ff; 281f; 284; 289
 Samaritan → Samaritaner
 Samaritaner 173
 Sandbank 359
 Sanierungsarbeit 75
 Sanktionentausch 43
 Santa Fe 56
 Saros 447
 Schadensbegrenzung 13; 24; 26; 33
 Schaffen der Menschen, kulturelles 58
 Schamanismus 85
 Schatzhaus 108; 369; 434
 Schefela 13f; 32; 241, 244; 247; 249ff;
 271; 284; 291; 293ff; 300; 302ff
 Scheune 368; 370
 Schicksal 21; 25; 76; 96f; 426; 461
 „Schiffbruch mit Zuschauer“ 98f
 Schilfmeer 88; 98
 Schimmel 208
 Schneeschmelze 334
 Schöpfer/-gott 119; 123f; 127ff; 134;
 137; 143; 146; 148ff; 156; 167; 214;
 218; 345; 364
 Schöpfung 12; 24; 29; 33; 100; 102;
 120ff; 134; 137; 143; 147; 149ff; 156;
 164; 167f; 217; 219f; 319; 395; 407f
 – Anti- 29; 124; 138
 – Inversion der 127f
 – Rücknahme der 125f; 128; 132
 – soziale 58
 – Welt vor der 122; 125; 134
 Schöpfungsordnung 23f; 26
 Schöpfungstheologie/-theologisch 29;
 137; 148ff; 153
 Schrecken 8; 28; 86; 98; 101f; 131; 189;
 473; 476
 Schreibtafel 346
 Schuld 11; 23; 92; 97; 102; 124; 130;
 135; 429f; 479; 493f
 – generationenübergreifende 93
 Schutz 15; 53f; 57; 60; 106; 185; 187;
 197
 Schwangere 194
 Schwarzes Meer 77
 Schweden 58
 Schwefel 208
 Schwein 191; 383
 Segen 33; 371; 439
 Sehel 343; 348; 385
 Seismic origin → Ursprungsort, seismolo-
 gischer
 Sekundärschrift 363
 Selbstgewissheit 54
 Selbsthilfe 57; 92
 Selbstschutz 59
 Selbstverantwortung 152
 Selbstverständliche 67; 69ff; 75; 82
 Semnah 342; 386f
Sensitizing concept 312
 Septuagint → Septuaginta
 Septuaginta 88f; 160; 242
 Settlement patterns → Siedlungsgefüge
 Seuche 5; 34; 87f; 102; 211; 393; 472;
 478; 485; 487ff; 491f; 494
 Shabbat → Sabbat
 Shake → Beben
 Shaking → Beben
 Shechem → Sichem
 Shephelah → Schefela
 Shiloh 219
 Sichem 173; 183; 194; 219
 Sicherheitsgefühl 53
 Sicherungssystem 55
 Sieben 122; 186; 339; 341ff; 346ff; 371;
 455
 Siedlungsgefüge 282; 284; 291; 294f
 Siege → Belagerung
 Silber 183; 187; 356; 367; 402; 439
 Siloam Tunnel 14; 31; 279ff; 292
 Silwan 277f
 Sinai 166; 208; 213; 215; 218
 Sinndeutung 7
 Sinnsystem 21; 29
 Sintflut 10; 12; 26; 29f; 69; 76f; 93; 97;
 100; 106; 144ff; 151; 153f; 156; 429

- Sippar 16; 433; 456
 Sippenhaft 438f
 Siq 321ff
 Situation 20f; 24; 41; 44; 62; 71; 78f; 82;
 87; 91; 104; 159ff; 163; 165; 167f;
 171; 173f; 181f; 188; 194ff; 213; 216;
 244; 268; 271; 282; 312f; 316f; 341;
 343; 348; 357; 359; 392; 399; 405;
 427; 446; 477; 479; 492
 – des Gefährdet-Seins 82
 – insulare 57
 – prekäre 57
 – vorinsulare 54f
 Skeletal → Skelett
 Skelett 244f
 Sklave/Sklavin 370; 400f; 414; 417
 Skorpionbeschwörer 339
 Slave → Sklave/Sklavin
 Smoke → Rauch
 Socho 248
 Sodom 88; 100; 155; 207
 Soknopaiou Nesos 350
 Soldat 15; 21; 181ff; 187; 192; 194; 197;
 455
 Sonne(n) 34; 70; 122; 133; 135f; 138;
 447; 458; 460f
 – eklipse 445; 449; 452; 456; 462f
 – finsternis 445ff; 449; 451f; 456ff
 – gott 109; 133; 136; 149f; 184; 452
 – gottheit 481f; 486
 – göttin 131f; 484; 486f; 491
 – Licht der 138; 447
 Speiseküche 367
 Spende 20
 Spiegelstrafe 34; 435ff
 Spirit → Geist
 Splitting 207; 217
 Sprache des Alltags 69
 Sprachlähmung 476
 Spring → Quelle
 Staat 32; 62; 136; 156; 425; 436; 438;
 440
 Stabilität 27; 78; 126; 129
 Stadtbefestigung 14; 185
 Stadtmauer 182; 185; 190ff
 Staudamm 334; 342
 Steinbruch 345
 Steinquader 226; 231; 234; 322
 Stela → Stele
 Stele 163; 337; 346; 352; 354f; 358f;
 361f; 366; 368ff; 385; 427; 457
 Stellungnahme 79; 143
 Sternwarte 450
 Steuer 163
 Steuerrecht 371
 Storage → Vorrat
 Storm → Sturm
 Storm-god/deity → Sturmgott
 Strafe 10ff; 23; 33; 103; 143; 153; 155f;
 426; 434ff; 472; 476; 487; 493
 – der Götter 26; 34; 105; 494
 Strafergericht 30; 490
 – Gottes 472
 Stringer → Stützbalken
 Sturm 45; 54; 68; 71; 120; 121; 126; 133;
 135; 145; 209; 214f; 221f; 225; 313;
 318; 321; 403
 – gott/gottheit 206; 210; 213; 215; 222f
 Stützbalken 228f
 Subsidence → Absackung
 Subsistenzwirtschaft 15; 42
 Substitutionsritual 108
 Südwind 133; 343; 368
 Sühne 12; 23; 108; 110; 429f; 432; 487
 – ritual 107f; 451f
 Sulphur → Schwefel
 Sumpfggebiet 334; 338
 Sündenbekenntnis 107
 Süßwasser 150
 Symbol- und Sprachfähigkeit 70
 Symbolic inversion → Invertierung, sym-
 bolische
 Syria → Syrien
 Syrien 3; 163; 223; 229; 243
 Talion 436
 Tanis 341; 368
 Tausch, synagonistischer 43
 Tauschbasis, gesellschaftliche 43
 Tauschrelation 48

- Tauschtheorie/-theoretisch 43
 Tax → Steuer
 Tebtynis 341; 350; 462
 Technical Risk → Risiko, technisches
 Technik 4; 11f; 14; 32; 51; 106; 457
 Technologie, Installation riskanter 53
 Technologietransfer 14
 Tehom 121; 147; 217
 Tel 'Eton 294ff
 Tel Abu Hawam 233
 Tel Beersheba → Tel Sheba
 Tel Dan 243
 Tel Erani → Tell el-'Areini
 Tel Goren → En-Gedi
 Tel Halif 295; 298
 Tel Hamid 250
 Tel Miqne-Ekron 249; 259
 Tel Qasile 233
 Tel Rehov 206; 228; 232ff
 Tel Sheba 294; 297ff
 Tell Ačana 229
 Tell Batash → Timnah
 Tell Beit Mirsim 291; 294ff; 298f
 Tell Deir 'Alla 233
 Tell el-'Areini 302
 Tell el-Ful 296
 Tell en-Nasbeh 296; 302
 Tell es-Safi 241; 247; 249ff; 253; 255ff;
 259
 Tell es-Saidiyeh 270
 Tell Halaf 229
 Tell Sheba 291; 299
 Tell Tayinat 229
 Tempel 17f; 25; 93; 96; 137; 149ff; 154f;
 159f; 163f; 166; 171; 173; 186; 206;
 210f; 217f; 225; 228f; 234; 243; 302;
 337; 345f; 348f; 352; 355; 357f; 360;
 362ff; 367; 370f; 396; 401; 406f; 428;
 430; 432; 453; 455f; 459; 463; 480;
 489
 – anlage 356
 – betrieb 33; 352; 371
 – Buch vom 339; 347f; 350ff; 358; 360;
 463
 – Mauer des 360
 – quelle 150
 – theologie 150
 – zerstörung/Zerstörung des 30; 93
 Tempest → Sturm
 Temple → Tempel
 Tensile strength → Stabilität
 Tensile stress → Dehnungsbeanspruchung
 Terrorismus 7; 55
 Theben 338; 355; 364f; 367
 Theodizee 81; 365; 372
 Theophanie 206; 208ff; 219; 221; 224f
 – schildering 27; 30
 Theophany → Theophanie
 Thera-Vulkanausbruch 356
 Therapie 111
Three Miles Island 61
 Thron des Horus 361
 Thronratsitzung 361
 Tier, wildes 25
 Timnah 294
 Titel 47; 49; 99; 336; 344; 348; 351; 364;
 460; 479
 Toba 85
 Tod 4; 17; 20; 25; 51; 68; 88; 98; 110f;
 120; 181; 349; 428; 435; 452f; 459;
 463; 473; 485; 489
 Todesvorstellung 5
 Tohuwabohu 120f; 123; 125ff; 138
 Tomb → Grab
 Topos 8; 19; 24ff; 30; 33ff; 103; 110;
 129; 205; 383f; 391f; 394f; 397; 412;
 418; 493
 Tor 18; 136; 185; 406; 413
 Tora/Torah 171ff; 179
 Totenopfer 455
 Totentempel 363; 384f; 387f
 Totes Meer 100; 267; 273; 297; 320
 Tradition 4f; 51; 59; 78; 86; 92; 96; 119f;
 126; 143; 147ff; 152f; 155; 161; 191;
 217; 219f; 266; 269; 278; 280; 305;
 346; 369; 398; 412; 429ff; 438; 460;
 463; 475; 481f; 484; 493
 – jüdische 179
 – weisheitliche 197f
 Traditionsbildung 59

- Traktat 181; 336; 339; 458; 462f
 Transfer 49; 319; 449
 Transjordan → Transjordanien
 Transjordanien 205; 242f; 302
 Trauer 25; 108; 338; 351; 418
 Trauerritus 93
 Traum 350; 386; 487
 Trauma 8f; 91; 266
 Traumatisierung 58
 Traumbild 342
 Traumoffenbarung 345
 Trembling → Zittern
 Triumphmotiv 21
 Trockenwüste 125
 Troja/Troy 229
 Trojanisches Pferd 184
 Tsunami 4; 23; 313
 – indischer Ozean 314f
 Tun-Ergehen-Zusammenhang 11; 27; 130
 Tunnel 279; 281; 321ff; 328
 Türkei 46; 56; 59; 61; 473
 Tyllissos 229
- Überflutung 45; 54; 56; 77; 334; 339;
 341f; 354f; 366
 Überleben 16; 26; 30; 32; 54; 56; 59; 71;
 76; 79; 82; 124; 146
 Überlebenshilfe 13; 85
 Überlebenskampf 91
 Überschwemmung 15; 32f; 71; 131;
 333ff; 341ff; 349; 353f; 358f; 362;
 365ff; 370f; 473
 – geringe 338; 342
 – hohe 338; 340; 342; 352ff; 359; 361f;
 368f; 371
 Überschwemmungsgott 336f; 344f; 353;
 369
 Überwindung 8; 25; 29; 32f; 134ff; 341
 Ugarit 20; 148; 150f; 215; 475; 479
 Umkehr 5; 12; 23; 33f; 72; 426; 441
 Umma 428f
 Umwelt 73; 75; 78; 96; 130
 – zerstörung 30; 75; 79
 Umwertungsprozess 50
 Unas-Pyramide 101
- Unberechenbarkeit 68f
 Unbewohnbarkeit 128
 Unentrinnbarkeit 69
 Unerwartbarkeit 69
 Unfall 71; 75; 80
 Unfruchtbarkeit 128; 475
 Ungerechtigkeit 79; 138; 209; 216
 Unheil 6; 17; 34; 88; 108ff; 129; 131;
 133; 135; 426ff; 451; 473
 Unheilsherrscher 426f
 Unheilsprophetie 96; 132
 Unheilszeit 25; 133f; 418
 Unruhe(n) 20; 458; 461
 Unschuld 23; 33
 Unternehmen 49; 61
 Unterstützungsleistung, nachkatastrophische 56
 Untersuchung, naturwissenschaftliche 68
 Unterwelt(s) 26
 – vorstellung 5
 Ur 229; 395f; 398; 402f; 405; 409f;
 427ff; 434f; 453
 Ura 20
 Urbizid/urbizidal 183; 194; 197f
 Urflut 77; 120f; 126f; 138; 147
 Urozean 353; 363; 365; 367
 Ursache(n) 3; 8; 10; 13; 15f; 22f; 29; 31;
 33f; 42; 44; 73f; 89f; 97f; 105ff; 182;
 371; 425; 472; 474; 478; 487f; 490ff
 – findung 7
 – forschung 4; 22; 33; 472
 – von Katastrophen 23; 73f; 106f; 109f
 Ursprungsort, seismologischer 226
 Uruk 395; 404; 427; 435; 438; 450; 454;
 456
 Utopie 5; 28; 30
 “Uzziah Earthquake” 241; 244ff; 255
- Vasallenvertrag 103
 Vasiliki 229
 Vengeance → Rache
 Verantwortlichkeit 17; 26; 102, 210;
 361; 479
 Vered Jericho 297
 Vereinsamung 55

- Vereinte Nationen, Charta der 180
 Verfall 345; 349; 360f
 Vergebung 23
 Vergessen 7; 9; 136
 Verkehrte Welt 24f; 33; 103; 110; 391f
 Verletzbarkeit 74
 Verletzlichkeit 41; 44f; 53; 60; 63
 Verlust 4; 8; 13; 18; 42; 51; 57f; 61; 63;
 182; 186; 365
 – an Vertrauenswürdigkeit 61f
 – objektivierten Kulturkapitals 58
 Versprechen für die Zukunft 73
 Vertrauen 43; 48f; 53; 61; 94; 146
 Vertrauenswürdigkeit 61f
 Verunreinigung 18; 436ff; 476
 Verwandtschaft/Ver-
 wandte 54f; 289; 291f; 305; 438
 Verweis, symbolischer 58
 Verwundbarkeit → Vulnerabilität
 Vesuv 90; 92; 97
 Viehwirtschaft 386
 Viktoriasee 334
 Vision 124f; 127; 130; 136; 139; 172;
 209; 231; 248; 407f; 418
 Vogel 125ff; 129; 182; 191; 369
 Vorlesepriester 344; 349
 Vorrat/shaus 292; 346
 Vorratsbewirtschaftung 340
 Vorratshaltung 8; 33
 Vorsehung 5; 12; 77
 Vorstellungsmuster 387
 Vorzeichenwissenschaft 105; 111
 Vulkan 7; 48; 90; 472
 Vulkanismus 86
 Vulnerabilität/vulne-
 rabel 6ff; 13ff; 20; 31ff; 41ff; 49ff; 55ff;
 62f; 72; 74; 82; 89; 91; 185; 265;
 316f; 324; 340; 352
 – als Fähigkeit zur Bewältigung der Ge-
 fährdung 74
 – Analyse von 13; 46; 62
 – Einschätzung der 31; 50
 – Grad an 56
 – im Sinne von Verletzbarkeit und Gefähr-
 dung 74
 – objektivierten Kulturkapitals 58
 – reduzieren 15; 50; 52; 59
 Vulnerabilitätsforschung 44
 Vulnerability → Vulnerabilität

 Wacholder 19
 Wadi Araba 320f
 Wadi Jarra 322
 Wadi Jilf 322
 Wadi Khubtha 322
 Wadi Madrass 322
 Wadi Mudhlim 321ff; 328
 Wadi Musa 321ff
 Wadi Qantara 322
 Wadi Shaq el-Ajuz 322
 Wagen 163f; 206; 211
 Wagenburg 57
 Wahrheit 134; 367; 433
 Wahrnehmung
 (der Welt) 6f; 9; 69f; 75; 99; 106; 337;
 352; 384; 425; 441; 448; 479
 Wahrnehmungskompetenz 59
 Waise 181; 426
 Wall → Mauer
 Wanderheuschrecke 18
 Warrior → Kämpfer
 Wasser 16; 32f; 48; 71f; 77; 102; 111;
 120f; 126f; 131; 133; 136; 147ff; 155;
 185; 333f; 338f; 341; 343f; 346; 349f;
 353ff; 357f; 361f; 364f; 368ff; 437
 – anlage 292
 – leitung 184f
 – management 31ff; 185
 – quelle 185; 190; 194
 – standsmarke 342; 367
 – system 185
 – versorgung 14; 17; 183ff; 291; 320; 322ff
 – wirtschaft 31
 – wüste 125
 Water installation → Wasseranlage
 Water supply systems → Wasserversor-
 gung
 Water table → Grundwasserspiegel
 Weidner-Chronik 433
 Weihrauch 370

- Weihrauchstraße 321
 Wein 148; 186; 370; 409
 – stock 186
 Weisheitsliteratur 197; 413
 Weizen 186; 475
 Welt 4f; 10f; 22ff; 27ff; 34f; 44f; 57f;
 69ff; 81f; 85; 88f; 91f; 94ff; 100; 104;
 106f; 109; 119ff; 129; 133; 135; 137f;
 146; 152; 155f; 167f; 180; 185; 187;
 194; 214; 216; 223f; 230; 292; 315;
 318; 364; 384f; 391f; 394f; 397; 400;
 401; 412; 414ff; 456; 472
 – auf den Kopf gestellt 110; 391f; 394f;
 413; 417f
 – bild 29; 77; 91f; 94ff; 124; 168; 224; 476;
 487
 – erbekonvention 58
 – ohne Licht 119; 121; 124; 129; 138
 – ökonomie 76
 – ordnung/Ordnung der 25; 29; 33; 73; 123;
 128; 414
 – verkehrte 24f; 33; 103; 110; 391f
 – verständnis 9
 – vor der Schöpfung 122; 125; 134
 Weltenrichter 155
 Wertminderung 52
 Western Hill → Westhügel
 Westhügel 271; 273ff; 280f
 Widerstandsfähigkeit 7; 41; 45
 Wiederaufbau 28; 92; 110; 429
 Wiederherstellung 62; 134
 – eines Deiches 371
 Wille der Götter 22; 34; 461
 Wille, menschlicher 81f
 – fehlbarer 81
 – freier 82
 Willkür 101; 152; 156
 Wind 120f; 126; 144ff; 457
 Wisdom literature → Weisheitsliteratur
 Wissen 32; 44; 47; 50f; 55; 68ff; 77; 79;
 88; 95; 108; 446; 460ff; 486
 – kulturelles 59
 Witwe 181; 426
 Wolke 131; 133; 138; 144f; 147; 151;
 153f; 213f; 450
 Wood stringer → Holzeinlage
 Wood → Holz
 Wooden timber → Holzbalken
 World upside down → Welt, auf den
 Kopf gestellt
 World → Welt
 Worldview → Weltbild
 Worst-Case-Analyse 8
 Wunder 98; 100
 – zeichen 367
 Wurm 368
 Wüste 25; 125; 127; 129; 164f; 168; 209;
 228; 311; 318; 320; 355; 385f; 400;
 434
 Yarmuq 205
 Yehud → Jehud
 Yellowstone 94
 Yemen → Jemen
 Yhwh/Yahweh → Jhwh
 Zedernbalken 228
 Zeichenprozess 68
 Zeltheiligtum 149
 Zentralanatolien 473; 475f
 Zerqa Ma'in 205
 Zerstörung 9; 20; 24; 26; 29; 31f; 60; 75;
 86; 88; 110; 127; 151; 155; 159f; 162;
 164f; 172f; 179ff; 183ff; 190ff; 195;
 197f; 207; 210f; 226; 241f; 244ff;
 249ff; 253; 255; 265; 271; 289f; 293ff;
 304; 316; 322; 357; 359; 395ff; 400;
 402f; 405; 409f; 413; 428f; 462; 474;
 477
 – der Umwelt 30; 75; 79
 – des Selbstverständlichen 75
 Zinçirli 229
 Zion 136; 162; 209ff; 217; 405; 412f
 Zisterne 14; 185
 Zittern 98; 207; 209; 211; 213; 215; 405
 Zivilisation 4; 76f; 461
 Zorn, göttlicher 164; 209f; 212; 216
 Zufall 11; 73; 94f; 448; 451
 Zufälligkeit 69
 Zukunft 4; 8; 12f; 25; 30; 73; 87f

– Versprechen für die 73

Zukunftserwartung 57

Zusammenbruch 58; 72; 88; 181

Zwischenzeit 101; 103; 132; 134; 335;

354; 359; 363; 365; 383; 386; 458

Zwölfmeilenland 346; 348

List of Contributors. Hinweise zu den Autorinnen und Autoren

Dr. phil., Ing. Ariel M. Bagg ist Privatdozent am Altorientalischen Institut der Universität Leipzig.

Dr. Angelika Berlejung ist Professorin für Altes Testament: Geschichte und Religionsgeschichte Israels und seine Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und Professor Extraordinaire for Ancient Near Eastern Studies an der Faculty of Arts in Stellenbosch, Südafrika.

Dr. Aaron A. Burke is Associate Professor of the Archaeology of the Levant and Ancient Israel in the Department of Near Eastern Languages and Cultures at the University of California, Los Angeles.

Dr. Jan Dietrich ist Associate Professor für Altes Testament an der Universität Aarhus.

Dr. Diana V. Edelman is Reader in the History, Archaeology and Literature of the Ancient Southern Levant at the University of Sheffield.

Dr. phil. habil. Elke M. Geenen ist Leiterin des Instituts für Sozioökonomische und Kulturelle Internationale Analyse (ISOKIA) in Ottendorf bei Kiel.

Dr. Sebastian Grätz ist Professor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Dr. Bernd Janowski ist Professor emeritus für Altes Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Dr. Jörg Klinger ist Professor für Altorientalistik und Hethitologie an der Freien Universität Berlin.

Dr. Paul Kruger is Associate Professor in Ancient Studies at the University of Stellenbosch.

Dr. Gunnar Lehmann ist Professor für Archäologie an der Ben-Gurion Universität, Beer Sheva, Israel.

Dr. Elisabeth List ist a.o. Professorin für Philosophie an der Universität Graz.

Dr. Aren M. Maeir is Professor of Biblical and Ancient Near Eastern Archaeology and Director of the Tell es-Safi/Gath Archaeological Project at Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel.

Dr. Ludwig Morenz ist Professor für Ägyptologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Dr. Joachim Friedrich Quack ist Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg.

Dr. Thomas Römer ist Inhaber des Lehrstuhls „milieux bibliques“ am Collège de France und Professor für Hebräische Bibel an der Universität Lausanne.

Dr. Hanspeter Schaudig ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Forschungsprojektes „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Marco Stockhusen M.A. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Altorientalischen Institut der Universität Leipzig.

Dr. Jacob L. Wright ist Professor für Hebräische Bibel an der Universität Emory, USA.