



Sonja Ammann

Der zerbrochene Spiegel

Die babylonische Eroberung Jerusalems
als kulturelles Trauma

Der zerbrochene Spiegel

Studies in Cultural Contexts of the Bible

Herausgegeben von

Sandra Huebenthal (Passau),
Anselm C. Hagedorn (Osnabrück),
Jacqueline Eliza Vayntrub (New Haven),
Zeba Crook (Ottawa)

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Gerber, Thomas Hatina, Jeremy Hutton,
Corinna Körting, Laura Quick, Colleen Shantz,
Michael Sommer, Erin Vearncombe, Jakob Wöhrle,
Korinna Zamfir, Christiane Zimmermann

BAND 9

Sonja Ammann

Der zerbrochene Spiegel

*Die babylonische Eroberung Jerusalems
als kulturelles Trauma*



BRILL | SCHÖNINGH

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657793839>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z. B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen.

Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten

Lektorat: Samuel Arnet, Bern

Umschlagabbildung: Universitätsbibliothek Basel, Frey-Gryn D VI 23a, S. 277.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-9224

ISBN 978-3-506-79383-6 (hardback)

ISBN 978-3-657-79383-9 (e-book)

Inhalt

Vorwort	VII
1. Einleitung	1
1.1 Die babylonische Eroberung als Zäsur	1
1.2 Kulturelles Trauma	7
1.3 Vorgehen und Aufbau des Buches	14
2. Das konventionelle Narrativ: Wellhausen und die „Entdeckung“ der Exilszeit	17
2.1 Einleitung	17
2.2 Wellhausens „Entdeckung“ des Exils als Wendepunkt der Geschichte	19
2.3 Das babylonische Exil als kulturelles Trauma bei Wellhausen ...	25
2.4 Kontinuität statt Trauma: Der Geschichtsentwurf von Charles C. Torrey	30
2.5 Zwischenfazit	34
3. Stimmungsbilder des Exils: Psalm 137 und Jeremia 29	37
3.1 Einleitung	37
3.2 Psalm 137	39
3.2.1 <i>Düstere Vergangenheit: Psalm 137 als Konstruktion kollektiver Erinnerung</i>	40
3.2.2 <i>Landschaften und Emotionen: Psalm 137 als Stimmungsbild</i>	43
3.2.3 <i>Die Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems und deren Folgen in Psalm 137</i>	48
3.2.4 <i>Kulturelles Trauma in Psalm 137</i>	55
3.3 Jeremia 29	57
3.3.1 <i>Jeremia schreibt einen Brief: Literarischer Zeitbezug und historischer Ort von Jeremia 29</i>	57
3.3.2 <i>Die Erinnerung an die babylonische Eroberung und deren Folgen in Jeremia 29</i>	60
3.3.3 <i>Gute Stimmung im Exil? Die emotionale Botschaft von Jeremia 29,5–7</i>	62
3.3.4 <i>Kulturelles Trauma in Jeremia 29?</i>	71
3.4 Zwischenfazit	74

4. Narrative im Fluss: Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung	77
4.1 Überblick über die Erzählungen der Eroberung Jerusalems (2. Könige 24–25; 2. Chronik 36; Jeremia 39 und 52)	78
4.1.1 <i>2. Könige 24–25: Geschichte, die sich reimt</i>	79
4.1.2 <i>2. Chronik 36: Geschichte als Schriftauslegung</i>	85
4.1.3 <i>Jeremia 39 und 52: Variationen eines Themas</i>	89
4.2 Masternarrativ des Leidens? Die Parallelerzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems in 2. Könige und Jeremia ..	99
4.2.1 <i>Die Parallelerzählungen und ihr literargeschichtlicher Zusammenhang</i>	99
4.2.2 <i>Variablen der Erzählung</i>	112
4.3 Fazit	136
5. Die babylonische Eroberung als kulturelles Trauma:	
Ertrag und Ausblick	143
5.1 Die Entstehung eines Masternarrativs des Leidens	143
5.2 Die babylonische Eroberung als kulturelles Trauma	145
5.3 Kulturelles Trauma und historische Rekonstruktion	153
Abkürzungen	157
Bibliographie	159
Register	179

Vorwort

Diese Untersuchung geht in ihren Anfängen auf ein Seminar zum babylonischen Exil zurück, das ich 2014 in Berlin gehalten habe. Aus der Beschäftigung mit der Geschichtsschreibung des 6. Jahrhunderts und den vielfältigen biblischen Erzählungen dieser Ereignisse entstand die Idee für ein Buchprojekt, das ich zunächst als Postdoktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Geschichte Israels in der altorientalischen Welt an der Humboldt-Universität zu Berlin weiterverfolgt habe. Der Lehrstuhlinhaber Prof. Dr. Dr. Bernd U. Schipper war mir in dieser Zeit ein wichtiger Gesprächspartner, und ich danke ihm sehr für seine Unterstützung. Ohne seine beständige Ermutigung hätte ich mich auch nicht bei der Universität Basel beworben, wo ich seit 2017 als Assistenzprofessorin für Altes Testament tätig bin.

Mein Wechsel nach Basel hat einige Veränderungen mit sich gebracht, die die Arbeit an diesem Buch sowohl bereichert als auch verzögert haben. Zu großem Dank verpflichtet bin ich dem Schweizerischen Nationalfonds, der die Forschungsarbeit zu diesem Buch im Rahmen des SNF-Eccellenza-Grants „Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible“ seit 2019 unterstützt hat. Die Zusprache dieses Eccellenza-Grants hat es mir ermöglicht, meine eigene Forschung für dieses Buch in Zusammenarbeit mit einer Projektgruppe voranzubringen. Für den intensiven und anregenden Austausch danke ich den Projektmitgliedern Dr. Helge Bezold (bis 2022), Prof. Dr. Julia Rhyder (bis 2021), PD Dr. Stephen Germany, Dr. Jenna Kemp (seit 2021) sowie unseren Projektpartnerinnen Prof. Dr. Andrea Bieler (Basel), Prof. Dr. Angelika Berlejung (Heidelberg/Bar-Ilan/Stellenbosch) und Prof. Dr. Sylvie Honigman (Tel Aviv) sehr. Tatkräftig unterstützt haben mich auf den letzten Metern Anita Dirnberger, Aurélie Bischofberger und Nora Hurter. Für Eure hilfreichen Rückmeldungen, Eure kritischen Fragen und Euer Mitdenken danke ich Euch allen sehr.

Zahlreiche weitere Menschen haben in den vergangenen Jahren bereitwillig Ideen für dieses Buch mit mir diskutiert und mich in verschiedener Hinsicht unterstützt. Für wichtige Denkanstöße, Hinweise und Literatur danke ich besonders Prof. em. Dr. Bob Becking, Prof. Dr. Paul M. Kurtz und Dr. Tero Alstola.

Für die Aufnahme in die Reihe „Studies in Cultural Contexts of the Bible“ danke ich den Herausgebern Prof. Dr. Anselm C. Hagedorn und Prof. Dr. Jacqueline Vayntrub. Dr. Martina Kayser danke ich für die freundliche Betreuung vonseiten des Verlags.

Dr. Samuel Arnet hat das Manuskript sorgfältig und kompetent lektoriert und während meines Mutterschaftsurlaubs die Fertigstellung bis in den Druck begleitet, wofür ich ihm herzlich danke.

Basel, im Juli 2023
Sonja Ammann

Einleitung

1.1 Die babylonische Eroberung als Zäsur

Die babylonische Eroberung Jerusalems und ihre Folgen – insbesondere das babylonische Exil – gelten allgemein als Zäsur in der Geschichte Israels.¹ Die Deportationen, die Zerstörung von Stadt und Tempel, das Ende der davidischen Dynastie und der Existenz Judas als selbständiges Königreich sind Themen, die die alttestamentliche Literatur wesentlich prägen. In der gegenwärtigen historischen Forschung zur Geschichte Judas im 6. Jahrhundert herrscht weitgehend Konsens über den grundsätzlichen Hergang der Ereignisse, die zur Eroberung Jerusalems führten.² Umstrittener sind hingegen die Folgen der babylonischen Eroberung. In seinem Forschungsüberblick identifiziert Brad E. Kelle zwei Bereiche, die in den letzten 40 Jahren besonders intensiv (und kontrovers) diskutiert wurden: zum einen die Folgen der babylonischen Eroberung für das Gebiet Juda, zum anderen die Lebensbedingungen der Exilierten in Babylonien.³

Die gegensätzlichen Forschungsmeinungen lassen sich als eine Debatte über das Ausmaß von Kontinuität und Diskontinuität beschreiben.⁴ In Bezug auf die Situation im Land Juda betont etwa Ephraim Stern die Diskontinuität. Er beschreibt den archäologischen Befund im 6. Jahrhundert als „Babylonian

-
- 1 Ich benutze an dieser Stelle den Begriff „Israel“ für das antike Israel und Juda, um mich auf Geschichtsdarstellungen zu beziehen, die sich am biblischen Konzept „Israel“ orientieren und die politische Geschichte von den Anfängen Israels bis zum Ende der römischen Provinz Judäa umfassen. Zu 587 v.u.Z. als Zäsur vgl. etwa Berlin 2010: 341; Schipper 2023: 70–71. Diese Wahrnehmung spiegelt sich auch in der gängigen Epocheneinteilung.
 - 2 Vgl. Moore/Kelle 2011: 353–355; Berlin 2010: 343. Die sichtbarste Differenz betrifft wohl die Frage der Datierung (587 oder 586 v.u.Z.); vgl. dazu Albertz 2001: 71–73. Ich folge hier Albertz' Datierung (587 v.u.Z.), die auf der Annahme beruht, dass 597/6 v.u.Z. als Akzessionsjahr Zidkijas mitgezählt wurde und dass der Grund für die Synchronisierung mit dem 19. Jahr Nebukadnezars darin liegt, dass das Jahr seines Sieges in Karkemisch (605 v.u.Z.) als sein erstes Regierungsjahr gerechnet wurde.
 - 3 Vgl. Kelle 2011: 11; vgl. Moore/Kelle 2011: 339–340. Für Forschungsüberblicke zur babylonischen Eroberung und deren Folgen vgl. auch Ahn 2010: 8–34; Alstola 2020: 27–33. Die neuere Literatur insbesondere zum babylonischen Exil ist ausufernd; neben den im Folgenden angeführten Studien vgl. etwa noch die Sammelbände Stökl/Waerzeggers 2015; Ahn/Middlemas 2012; Kelle et al. 2011.
 - 4 Diese Begriffe werden in der Diskussion auch explizit verwendet, vgl. Stern 2004: 276; Faust 2012: 167.181–207; Barstad 1996: 78; Lipschits 2005: 206; Frevel 2018: 320 u.a.

gap“: Die babylonische Eroberung führt in der ganzen Region zu massiven Zerstörungen und hinterlässt das Land „virtually depopulated“.⁵ Manche Forschende wie Avraham Faust teilen diese Einschätzung eines Bruchs und deuten den archäologischen Befund dahin gehend, dass die babylonische Eroberung zu einem gesellschaftlichen Kollaps geführt habe.⁶ Die entgegengesetzte Position hat Hans M. Barstad vertreten, der den „Mythos des leeren Landes“ anprangerte und die babylonische Eroberung nicht als einen wesentlichen Einschnitt in das Leben der im Land verbliebenen Bevölkerung betrachtete.⁷ Auch andere Forschende wie Joseph Blenkinsopp betonen stärker die Kontinuität.⁸ Zwischen den Extremen werden – etwa im Anschluss an Oded Lipschits – zunehmend regional differenzierte Rekonstruktionen vorgeschlagen.⁹

Diese unterschiedlichen Einschätzungen von Kontinuität und Diskontinuität sind oft mit Einschätzungen über das emotionale Erleben verbunden. So schreibt beispielsweise Reinhard G. Kratz:

[T]he primary sources – as far as we can see – do not seem to regard the events of the sixth century as being as traumatic as the biblical sources would have us believe. Rather, one gets the impression of a certain continuity and a quick return to normality.¹⁰

Ähnliches lässt sich im Hinblick auf die Forschungsdiskussion über die Lebensbedingungen der Exilierten in Babylonien beobachten.¹¹ So spricht etwa Laurie E. Pearce sowohl in Bezug auf die Situation in Juda als auch in Bezug auf die Situation der Exilierten in Babylonien von „patterns of continuity“.¹² Die Kontinuität bezieht sich dabei auf die Erfahrung stabiler sozialer und ökonomischer Lebensbedingungen, Integration in babylonische Institutionen

5 Stern 2004: 274.

6 „Nothing seems to have continued as before“ (Faust 2012: 207). Zu Juda nach der babylonischen Eroberung als „post-collapse society“ vgl. Faust 2012: 167–176.

7 „Life went on after 586 B.C. pretty much in the same way as it did before the arrival of Nebuchadnezzar’s armies“ (Barstad 1996: 79). Vgl. auch Barstad 2003: 6–14.

8 Vgl. Blenkinsopp 2002.

9 Vgl. Lipschits 2005: 210–258 („total devastation of Jerusalem and its environs [...] continuity in Benjamin and the northern highland of Judah“, 258). Vgl. auch die differenzierte Einschätzung von Knauf/Niemann 2021: 319–321.

10 Kratz 2009: 160.

11 Dazu siehe auch den Exkurs „Jeremia 29 und die historische Rekonstruktion der Lebensbedingungen im Exil“ (unter 3.3.3).

12 Pearce 2014: 164.

und gesellschaftliche Teilhabe.¹³ Die Publikation und intensive Bearbeitung neu erschlossener babylonischer Dokumente aus Yāhūdu („[Stadt] Juda“ bzw. Jerusalem) und anderen ländlichen Ortschaften der Nippur-Ebene hat diese Debatte neu befeuert.¹⁴ Es handelt sich dabei um Wirtschaftsdokumente aus der Zeit zwischen 572 und 477 v.u.Z., in denen im Rahmen landwirtschaftlicher Transaktionen Personen jüdischer Herkunft belegt sind, die königliche Ländereien bearbeiteten, als Schuldner, Kreditgeber und Zeugen fungierten, Sklaven besaßen und (ab der frühen persischen Zeit) als Steuereinnehmer und Geschäftsleute tätig waren.¹⁵ Dieser Befund wurde von manchen Forschenden dahin gehend interpretiert, dass es den Exilierten „wirtschaftlich und rechtlich gut ging“,¹⁶ sie sich in die babylonische Gesellschaft integrieren konnten und die Möglichkeit zum sozialen Aufstieg hatten.¹⁷ Andere dagegen halten diese Dokumente für wenig aussagekräftig und betonen vor dem Hintergrund vergleichender Flucht- und Migrationsforschung die traumatisierende Erfahrung des Exils.¹⁸

Für eine differenzierte Betrachtung sprechen sich Forschende aus, die darauf hinweisen, dass die Dokumente auf sehr unterschiedliche Lebensbedingungen unterschiedlicher Gruppen von Deportierten schließen lassen.¹⁹ Auch in dieser Diskussion ist die historische Rekonstruktion mit Annahmen über das emotionale Erleben der Menschen verbunden: Die historische Rekonstruktion der Lebensbedingungen der Exilierten in Babylonien unterfüttert die

-
- 13 Pearce grenzt sich dabei von Forschungsmeinungen ab, die eine solche „Normalisierung“ der Situation der jüdischen Exilierten erst oder allenfalls infolge einer Verbesserung unter persischer Herrschaft annehmen.
- 14 Davor waren bereits seit längerem Texte aus dem Palastarchiv Nebukadnezars bekannt, in denen der jüdische König Jojachin, seine Söhne und weitere Judäer belegt sind (sog. Weidner-Tablets; vgl. Weidner 1939) sowie das Muraššu-Archiv aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts, in dem 61 Personen jüdischer Abstammung belegt sind (vgl. dazu Stolper 1985; Alstola 2020: 164–222).
- 15 Zu den Texteditionen siehe den Exkurs unter 3.3.3. Für Studien zur Situation der jüdischen Exilierten basierend auf den babylonischen Texten vgl. insbesondere Alstola 2020; Berlejung 2022; Waerzeggers 2014.
- 16 Berlejung 2013: 278.
- 17 Vgl. Berlejung 2017; Wunsch 2013: 257 („our records show them tilling the land, marrying and prospering“); Kratz 2015: 150–151; Becking 2011a: 161.
- 18 Vgl. Smith-Christopher 2002: 69 (in Bezug auf die Dokumente des Muraššu-Archivs); Poser 2012: 238: „Bedauerlicherweise [...] vermag sie [die Yāhūdu-Textsammlung, Am.] uns nichts (Neues) im Hinblick auf den sozialen Status der aus Juda/Jerusalem Deportierten und ihrer Nachfahren mitzuteilen; auch über deren religiös-kultische Aktivitäten gibt sie keinerlei Auskunft. [...] Insgesamt [...] wird man in Anbetracht dieses Befunds (weiterhin) davon ausgehen müssen, dass ein (größerer) Teil der jüdischen Kriegsgefangenen auf Domänen zwangsangesiedelt wurde, die der königlichen Verwaltung unterstanden“.
- 19 Vgl. Berlejung 2022: 150–152; Alstola 2020.

Einschätzung, in welchem Ausmaß das Exil für die Betroffenen eine Leidenszeit darstellte. Explizit formuliert das etwa Bob Becking in seinem Aufsatz mit dem Titel „Does Exile Equal Suffering?“, in dem er nach der Sichtung der historischen Quellenlage zu folgendem Schluss kommt:

I will not deny that the conquest of Jerusalem, the burning of the Temple, and the end of the Davidic dynasty caused pain and sorrow. The general picture of the exilic period, however, is not as dramatic as has often been assumed.²⁰

Die historische Rekonstruktion der Folgen der babylonischen Eroberung Jerusalems auf der Grundlage materieller Befunde, schriftlicher Quellen und moderner Analogien ist also sowohl in Bezug auf das Leben in Juda unter babylonischer Herrschaft als auch in Bezug auf die Lebensbedingungen der Exilierten in Babylonien mit einer Einschätzung des emotionalen Erlebens verbunden. Annahmen über das Ausmaß von Kontinuität und Diskontinuität gehen dabei Hand in Hand mit Annahmen über das Ausmaß von Wohlbefinden und Leid. Forschende, die in ihrer historischen Rekonstruktion stärker dem Pol der Diskontinuität zuneigen und die babylonische Eroberung als tiefen Einschnitt in die Geschichte beschreiben, betonen zumeist auch das damit verbundene Leid und betrachten die Ereignisse als traumatisch.

Diese Verbindung von historischer Rekonstruktion und Emotionalität ist auch in Bezug auf die Interpretation biblischer Texte relevant. Die historische Rekonstruktion von Kontinuität und Diskontinuität bildet einerseits die Grundlage für die Annahmen über das subjektive emotionale Erleben der Verfasser und Adressaten biblischer Texte.²¹ Die biblischen Texte werden so z.B. aus der Perspektive der Verarbeitung von Leid (Diskontinuität) oder aber als gezielte Dramatisierung (Kontinuität) gelesen. Umgekehrt beeinflusst der emotionale Ausdruck biblischer Texte Annahmen über das Ausmaß von Diskontinuität, und biblische Texte werden anhand ihres emotionalen Ausdrucks in die historische Rekonstruktion eingeordnet. Starke Emotionalität wird dabei oft als Hinweis auf unmittelbare Betroffenheit und damit zeitliche Nähe oder sogar Augenzeugenschaft gedeutet.²² So schreibt etwa Kathleen M. O'Connor:

20 Becking 2009b: 32. Der vollständige Titel des Aufsatzes lautet „Does Exile Equal Suffering? A Fresh Look at Psalm 137“.

21 Vgl. Poser 2012: 121–248; Smith-Christopher 2002: 27–73, die jeweils der Exegese eine historische Rekonstruktion der zugrunde gelegten Ereignisse vorausschicken.

22 Siehe auch unten 3.2.1 zu Psalm 137. Umgekehrt schließt z.B. Sharp 2022: 423 aus dem „dispassionate tone“ von 2 Kön 24–25 // Jer 52 auf historische Distanz.

Although biblical books associated with the Babylonian Period do not provide a systematic history of the times, they offer something better. They preserve stunning testimony that the people of Judah experienced an historic catastrophe. Testimony is speech from the inside of events [...] ²³

Als „speech from the inside of events“ bewahrt der biblische Text in dieser Lesart unmittelbar die emotionale Erfahrung der Betroffenen.

In der aktuellen Forschung wird in Bezug auf die babylonische Eroberung und deren Folgen häufig der Begriff des „Traumas“ verwendet, um die Verbindung von historischer Diskontinuität und Leid zum Ausdruck zu bringen. Während manche Forschende die Ereignisse selbst als „Trauma“ bezeichnen, betonen andere, dass sich der Begriff des Traumas genau genommen auf die Art und Weise bezieht, wie sich Menschen an die Ereignisse erinnern. Diese Erinnerung wird meist an die emotionale Erfahrung der Zeit der babylonischen Herrschaft rückgebunden. Die historische Rekonstruktion eines Bruchs dient dabei der Plausibilisierung einer traumatogenen (d.h. das Trauma auslösenden) Erfahrung von Leid, vor deren Hintergrund biblische Texte als von und für traumatisierte Menschen geschriebene gelesen werden. Die Zäsur der babylonischen Eroberung wird damit in gewisser Weise essentialisiert als eine historische Leidenserfahrung der damals lebenden Menschen.

In diesem Buch erkunde ich den Zusammenhang zwischen historischer Rekonstruktion, Emotionen und traumatischer Erinnerung aus einer etwas anderen Perspektive, indem ich den Begriff der Zäsur als ein Gestaltungselement der Erzählung von Vergangenheit verstehe und danach frage, wie die babylonische Eroberung Jerusalems zu einer Zäsur im dominierenden Narrativ der Geschichte Israels wurde.²⁴ Diese Frage nach der babylonischen Eroberung Jerusalems als Zäsur im Rahmen eines *Diskurses über die Vergangenheit* lässt sich nicht aus dem materiellen Befund beantworten. Im Folgenden wird es daher weniger um die historische Rekonstruktion der Ereignisse des 6. Jahrhunderts gehen als vielmehr um die Entstehung und Interpretation von Texten, die diese Ereignisse schildern. Dennoch leistet diese Untersuchung einen indirekten Beitrag zur historischen Forschung, indem sie grundsätzliche hermeneutische Fragen aufwirft und in einigen Punkten zu einer Neubewertung des historischen Quellenwertes der biblischen Erzählungen anregen könnte.

Das hier verwendete Konzept des „kulturellen Traumas“ (Ron Eyerman / Jeffrey C. Alexander) eignet sich besonders für die Untersuchung einer solchen

23 O'Connor 2011: 16. Sie bezieht sich hier explizit auf Jeremia, Deuterocesaja und Ezechiel.

24 Allgemein zur narrativen Struktur der Konstruktion von Vergangenheit vgl. White 1974; White 1990; Ankersmit 1983; Zerubavel 2003; zu Zäsuren bzw. „turning points“ als sozial konstruiertes Element kollektiv geteilter Erinnerung vgl. Zerubavel 2003: 83–85, 95–97.

Zäsur in der Erzählung der Vergangenheit. Ein kulturelles Trauma entsteht nach Alexander, wenn Mitglieder einer Gruppe sich einem schrecklichen Ereignis unterworfen fühlen, das unauslöschliche Spuren in ihrem Gruppenbewusstsein hinterlässt, ihre Erinnerungen dauerhaft prägt und ihre zukünftige Identität grundlegend und unwiderruflich verändert.²⁵ Die Etablierung eines solchen kulturellen Traumas geschieht durch einen diskursiven Prozess, in dem sich ein bestimmtes Leidensnarrativ als zentraler Bestandteil des geteilten Bildes der gemeinsamen Vergangenheit der Gruppe durchsetzt. Die Entstehung eines solchen Leidensnarrativs ist dabei von der Rekonstruktion der historischen Ereignisse, auf die es sich bezieht, zu trennen: Nicht jede Erfahrung von massivem kollektivem Leid führt zur Entstehung eines kulturellen Traumas, und nicht jedes kulturelle Trauma gründet in einer entsprechenden historischen Erfahrung.²⁶

Aus der Forschungsperspektive eines kulturellen Traumas stellt sich damit nicht die Frage, ob die babylonische Eroberung und deren Folgen eine historische Zäsur waren bzw. als solche erlebt wurden, sondern wie sie im kollektiv geteilten Bild der Vergangenheit zu einer solchen wurden. Eine einseitig auf den Aspekt der Diskontinuität und des Leids fokussierte historische Rekonstruktion der Ereignisse im 6. Jahrhundert ist damit nicht Voraussetzung für die Entstehung einer traumatischen Erinnerung; unter dem Blickwinkel eines kulturellen Traumas lässt sich vielmehr eine differenzierte Rekonstruktion, die mit unterschiedlichen und teils gegensätzlichen historischen Erfahrungen rechnet, mit der Wahrnehmung eines Narrativs des Leidens vereinbaren, das in der biblischen Literatur dominiert. Vor allem aber lässt sich aus der Perspektive des kulturellen Traumas als Ergebnis eines diskursiven Prozesses dem literarischen Charakter der biblischen Texte sowie dem Umstand Rechnung tragen, dass es sich um Traditionsliteratur handelt, die nicht von Einzelpersonen in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Ereignissen verfasst, sondern über längere Zeit überliefert, überarbeitet und fortgeschrieben wurde.

Im Folgenden werde ich diese theoretischen Voraussetzungen und den methodischen Ansatz näher erläutern und einen Ausblick auf den Aufbau der Untersuchung geben.

25 „Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways“, Alexander 2004: 1.

26 Vgl. Alexander 2004: 9.

1.2 Kulturelles Trauma

Der Begriff „Trauma“ ist heute umgangssprachlich und in der Wissenschaft weit verbreitet. Er wird unterschiedlich verwendet: Das Spektrum reicht von einer psychoanalytischen Verwendung im Anschluss an Freud über die individual-psychologische Diagnose „Post-Traumatische Belastungsstörung“ bis hin zu neueren Trauma-Konzepten in der Literaturwissenschaft, in der Geschichtswissenschaft und in anderen Kulturwissenschaften. Dabei haben sich neben dem individuell-psychologischen Trauma-Konzept auch verschiedene sozial-psychologische und kollektive Trauma-Konzepte etabliert, insbesondere im Nachdenken über die Kriege des 20. Jahrhunderts.²⁷ Gemeinsam ist den verschiedenen Trauma-Begriffen, dass sie sich auf die Verarbeitung im Gedächtnis beziehen. „Trauma“ im engeren Sinn bezeichnet nicht ein Ereignis, sondern die Reaktion darauf.

Innerhalb der Bibelwissenschaft beschäftigen sich inzwischen zahlreiche Studien mit dem Trauma der babylonischen Eroberung und deren Folgen.²⁸ Während die unterschiedlichen traumahermeneutischen Ansätze im Allgemeinen darin übereinstimmen, dass das Trauma etwas mit der Erinnerung an die babylonische Eroberung und das Exil zu tun hat, bleibt das genaue Verhältnis von historischer Erfahrung, traumatischer Erinnerung und biblischem Text oft unklar: Liegt die Annahme zugrunde, dass die Verfasser selbst traumatisiert waren? Oder richten sich die Texte an ein traumatisiertes Publikum? Zumindest implizit liegt solchen Ansätzen oft ein individuell-psychologisches Trauma-Verständnis zugrunde.²⁹ Vor dem Hintergrund der komplexen und längeren Entstehungsgeschichte vieler biblischer Texte erscheint eine solche Lesart problematisch.³⁰

27 Für einen Überblick über Verwendungsweisen des Trauma-Begriffs vgl. Fraisl 2004: 19–39. Eine ausführlichere Einführung in die interdisziplinäre Traumaforschung und in unterschiedliche Konzeptionen von Trauma bietet Poser 2012: 57–119.

28 Vgl. u.a. Kelle et al. 2011; Carr 2014: 67–127; O'Connor 2002; O'Connor 2011; Janzen 2012; Garber 2015; Becker et al. 2014; Boase/Frechette 2016; Poser 2012; Maier 2020; Markl 2022; Maier 2022b.

29 Auch bei Exegetinnen und Exegeten, die sich grundsätzlich gegen eine vorausgesetzte individuelle Traumatisierung der Verfasser verwehren würden, schwingt eine solche doch immer wieder mit. Vgl. etwa Poser 2016: 39; „The difficulty that trauma survivors have in processing traumatic memory becomes manifest in repetitions that correspond to fragments of traumatic memory and in gaps in the text that correspond to the inaccessibility of certain aspects of traumatic memory“.

30 Vgl. die kritischen Anmerkungen von Holt 2014: 165 („How is it that even texts which cannot be substantiated as part of the exilic book of Jeremiah should be read through the lenses of trauma and disaster?“). Problematisch ist dabei eine oft eher intuitive als

Das hier verwendete Konzept des kulturellen Traumas erlaubt es meines Erachtens, präziser und nuancierter den Zusammenhang zwischen historischen Ereignissen, Erfahrungen von Leid und der Produktion und Rezeption alttestamentlicher Schriften zu reflektieren. Die von Eyerman und Alexander eingeführte Theorie des kulturellen Traumas basiert auf einem kultursoziologischen Ansatz.³¹ Eyerman und Alexander betrachten kollektives Trauma nicht als eine natürliche Auswirkung eines schrecklichen Ereignisses, sondern als Ergebnis eines soziokulturellen Prozesses.³² In meiner Adaptation verwende ich das Konzept des kulturellen Traumas aus einer diskurswissenschaftlichen Perspektive.³³ Dieser Ansatz basiert auf einem sozialkonstruktivistischen Wirklichkeitsverständnis und begreift kollektiv geteilte Vorstellungen als Ergebnis diskursiver Prozesse. Dabei werden die biblischen Texte über die babylonische Eroberung nicht als Abbild von Erfahrungen und Überlieferung von Emotionen verstanden, die ihren Ursprung im Erleben der historischen Ereignisse des 6. Jahrhunderts haben; vielmehr partizipieren diese Texte an einem Diskurs, der eine bestimmte Erinnerung an diese Ereignisse formt.³⁴ Das Konzept des kulturellen Traumas stellt den Prozess in den Vordergrund, der zwischen einem Ereignis und seiner kollektiven Repräsentation, d.h. der von einer Gruppe von Menschen geteilten und anerkannten Vorstellung dieses Ereignisses, liegt. Amir Khadem beschreibt kulturelles Trauma daher als „communal practice of historical hermeneutics“.³⁵

Die Theorie des kulturellen Traumas bezieht sich nicht auf individuell-psychologische Traumata, sondern auf eine Form kollektiven Traumas. Mit „kollektivem Trauma“ ist dabei gerade nicht eine Gruppe von je individuell

literargeschichtlich begründete (implizite) Datierung biblischer Texte in zeitliche Nähe zur babylonischen Eroberung bzw. in die Exilszeit sowie damit zusammenhängend eine Verwischung der Differenz zwischen Verfasser und Erzählerstimme. Zu Letzterem vgl. Berlin 2017: 341–344.

- 31 Vgl. Eyerman 2001; Eyerman 2012; Alexander 2004; Alexander 2012. Die Konzepte von Eyerman und Alexander sind nicht ganz identisch (vgl. etwa die oben zitierte Definition des kulturellen Traumas, so Alexander 2004: 1 mit Eyerman 2001: 2: „cultural trauma refers to a dramatic loss of identity and meaning, a tear in the social fabric“), wie auch die Beteiligten an dem Sammelband Alexander et al. 2004 je eine eigene, für ihre jeweilige Fallstudie adaptierte Definition formulieren (vgl. dazu Kühner 2008: 272). Im Anschluss daran sind zahlreiche Arbeiten erschienen, die diesen Ansatz aufnehmen, vgl. Eyerman et al. 2011; Khadem 2014 und in den Bibelwissenschaften siehe unten Anm. 54.
- 32 Vgl. Alexander 2004: 10–24.
- 33 Meinen (auf Keller 2008 und Jäger 2009 basierenden) Diskursbegriff erläutere ich näher in Ammann 2015: 2–11; Ammann 2021a.
- 34 Vgl. dazu auch Ammann 2022: 362–363.
- 35 Khadem 2014: 187.

traumatisierten Menschen gemeint,³⁶ sondern es geht um ein Trauma, das das *kollektive Gedächtnis* einer Gruppe betrifft.³⁷ Die Untersuchung kultureller Traumata im Sinne von Alexander und Eyerman lässt sich daher als ein Teilbereich der Studien zum kollektiven (kulturellen oder sozialen) Gedächtnis verstehen.³⁸ Grundlegend für die Theorie des kulturellen Traumas ist das von Maurice Halbwachs begründete Verständnis von Erinnerung als einer konstruktiven Tätigkeit.³⁹ Halbwachs versteht Erinnerung als einen dynamischen Prozess, in dem Erinnerungen durch jedes Aufrufen in der Gegenwart (neu) geformt werden.⁴⁰ Wichtig ist dabei die soziale Bedingtheit von Erinnerung: Jedes Erinnern ist geprägt von vorfindlichen sozialen Strukturen und eingebettet in kulturelle Gegebenheiten.⁴¹ Gleichzeitig haben kollektiv geteilte Vorstellungen der Vergangenheit eine wichtige Funktion für die

-
- 36 Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Khadem 2014: 185. In der Bibelwissenschaft finden sich auch andere kollektive Verwendungen des Trauma-Begriffs, die sich auf die soziopolitische Situation und die aggregierte Leidenserfahrung der Bevölkerung beziehen. In Aufnahme einer von Olick 2007: 23–33 vorgeschlagenen Terminologie könnte man hier zwischen „collected“ und „collective“ unterscheiden (darauf verweist auch Khadem 2014: 185).
- 37 Der Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ geht auf Maurice Halbwachs zurück („*mémoire collective*“; vgl. Halbwachs 1925 [dt. Übers. Halbwachs 1985]; Halbwachs 1950 [dt. Übers. Halbwachs 1991]) und wurde im deutschsprachigen Raum v.a. in der von Jan und Aleida Assmann entwickelten Konzeption des „kulturellen Gedächtnisses“ populär; vgl. Assmann 2018; Assmann 2010 und siehe im Folgenden. Zur Übertragbarkeit des Trauma-Begriffs auf Kollektive und zum Zusammenhang mit kollektiver Identität und kollektivem Gedächtnis vgl. Kühner 2008: 87–89 und *passim*.
- 38 Zur Verbindung zwischen kulturellem Trauma und kollektivem Gedächtnis vgl. Eyerman 2001: 5–10; Holt 2014: 166–169; Khadem 2014: 184–186 (Alexander stellt diese Verbindung nicht explizit her).
- 39 Halbwachs grenzt sich damit von der Vorstellung von Erinnerung als Zugriff auf einen statischen Speicher vergangener Eindrücke ab. Vgl. Halbwachs 1925: 38–39.92 (und *passim*), sowie Assmann 2018: 40–42. – Die Berührungspunkte zwischen Halbwachs' Arbeiten zum Gedächtnis und der Theorie des kulturellen Traumas sind nicht zuletzt durch den gemeinsamen Bezug auf Durkheim bedingt; vgl. dazu Eyerman 2001: 5–6 und in Bezug auf „kollektive Imagination“ Alexander 2004: 9 sowie zum Begriff der „kollektiven Repräsentation“ Olick 2016: 42–43.
- 40 Dieser Prozesscharakter kollektiver Erinnerung wird in der neueren Forschung wieder stärker hervorgehoben, vgl. Olick 2016: 45–46 („*memory is a process and not a thing [...] Collective memory is something – or, rather, many things – that we do, not something or many things – that we have.*“); Kemp 2022: 3–4.
- 41 Halbwachs' Rede von den sozialen „Rahmen“ der Erinnerung („*cadres sociaux de la mémoire*“) verweist darauf, dass erinnernde Individuen geteilte Sprache, Konzepte und Muster verwenden und ihre Vergangenheit stets in Konversation mit anderen Menschen rekonstruieren.

Selbstdefinition einer Gruppe und die Herstellung von Zugehörigkeit.⁴² Dies gilt insbesondere auch für Narrative eines schrecklichen Ereignisses, wie sie im Rahmen von Forschungen zu kulturellen Traumata untersucht werden.⁴³ Dabei zeigt sich, dass solche von einer Gruppe als prägend erinnerte Ereignisse sehr weit in der Vergangenheit zurückliegen können und keineswegs alle Mitglieder der Gruppe in der gleichen Weise betroffen haben müssen.⁴⁴ Ein Zitat aus der Studie von Eyerman über Sklaverei als kulturelles Trauma mag diesen Zusammenhang zwischen kulturellem Trauma, kollektivem Gedächtnis und Bezugspunkt von Gruppenzugehörigkeit verdeutlichen:

In this sense, slavery is traumatic for those who share a common fate, not necessarily a common experience. Cultural trauma articulates a membership group as it identifies an event or an experience, a primal scene, that solidifies individual/collective identity. This event, now identified with the formation of the group, must be recollected by later generations who have had no experience of the „original“ event, yet continue to be identified by it and to identify themselves through it. Because of its distance from the event and because its social circumstances have altered with time, each succeeding generation reinterprets and represents the collective memory around that event according to its needs and means.⁴⁵

42 Vgl. Assmann 1988; Assmann 2018: 39–40.130–144. Halbwachs 1925: 151 thematisierte dies etwa am Beispiel des Familiengedächtnisses: „chaque famille a son esprit propre, ses souvenirs qu'elle est seule à commémorer, et ses secrets qu'elle ne révèle qu'à ses membres. Mais ces souvenirs [...] ne consistent pas seulement en une série d'images individuelles du passé. Ce sont, en même temps, des modèles, des exemples, et comme des enseignements. En eux s'exprime l'attitude générale du groupe; ils ne reproduisent pas seulement son histoire, mais ils définissent sa nature, ses qualités et ses faiblesses.“

43 Vgl. dazu auch Volkan 1988 (dt. Übers. 1999); Volkan 1998: 36–49 (dt. Übers. 1999); Volkan 2000: 941.943–947, der „ausgewählte Traumata“ (bzw. „chosen trauma“) als einen der sieben „Fäden“ diskutiert, aus denen in der von ihm verwendeten Metapher das „Zelt“ der „Großgruppenidentität“ gewoben ist: „I use the term *chosen trauma* to describe the collective memory of a calamity that once befell a group's ancestors. It is, of course, more than a simple recollection; it is a shared mental representation of the event, which includes realistic information, fantasized expectations, intense feelings, and defenses against unacceptable thoughts.“ (Volkan 1998: 48) Diesen geteilten Vorstellungen eines drastischen Ereignisses misst Volkan dabei besonderes Gewicht zu: „Ausgewählte Traumata sind viel wirksamere Merkmale einer Ethnie oder Großgruppe als ausgewählte Ruhmestaten [...], weil die psychologischen Prozesse, die sie hervorrufen, viel tiefer gehen. Ausgewählte Ruhmestaten steigern bloß die Selbstachtung der Gruppenmitglieder. Die transgenerationale Weitergabe von ausgewählten Traumata ruft kompliziertere Aufgaben hervor wie Trauerarbeit und/oder Wiedergutmachung von Erniedrigung.“ (Volkan 2000: 946; vgl. dazu auch Volkan 2014: 25).

44 Vgl. Eyerman 2001: 2 (= Eyerman 2004: 61).

45 Eyerman 2001: 14–15.

Der Forschungsansatz des kulturellen Traumas scheint mir für die Untersuchung alttestamentlicher Texte besonders geeignet, da es sich bei diesen Texten um kollektiv produzierte Traditionsliteratur handelt, die über einen langen Zeitraum von einer Vielzahl von Menschen verfasst, überarbeitet und überliefert wurde. Denn zu einem kulturellen Trauma in der kollektiven Erinnerung wird das schreckliche Ereignis erst durch einen – zumeist längeren – Prozess der Repräsentation. Sieht man von metaphorischer Sprache ab, besitzt eine Gruppe von Menschen keinen gemeinsamen Körper und keine geteilte Psyche, die in derselben Weise wie ein Individuum von einem Trauma affiziert werden könnten.⁴⁶ Vielmehr verbreiten und etablieren sich Vorstellungen und geteilte Befindlichkeiten innerhalb einer Gruppe durch interpersonelle Prozesse – durch soziale, politische, kulturelle Interventionen und Interaktionen, kurz: durch diskursive Prozesse. Die Theorie des kulturellen Traumas sieht die kollektiven Auswirkungen eines schrecklichen Ereignisses als bedingt durch seine geteilte Repräsentation, die das Ergebnis eines solchen Prozesses ist.

Um den Prozess der Etablierung eines kulturellen Traumas zu beschreiben und zu untersuchen, spricht Alexander von Trägergruppen („carrier groups“), die bestimmte Aussagen („claims“)⁴⁷ über das vergangene Ereignis verbreiten („broadcast“). Diese Aussagen betreffen insbesondere die Bestimmung des geschehenen Leids und der Opfer dieses Leids und liefern Antworten etwa auf folgende Fragen:

A. *The nature of the pain.* What actually happened – to the particular group and to the wider collectivity of which it is a part? [...]

B. *The nature of the victim.* What group of persons was affected by this traumatizing pain? Were they particular individuals or groups, or „the people“ in general? [...]

46 Zur Problematik solcher (oft psychoanalytisch inspirierter) metaphorischer Übertragungen des Trauma-Konzepts auf Kollektive vgl. Khadem 2014: 183–184. Vgl. auch Boase 2016: 54 mit Blick auf Kai Eriksons Konzept eines kollektiven Traumas (Erikson 1991): „Erikson’s discussion lacks any account of the processes that might occur within the communal dynamic“.

47 Für das englische Wort „claim“ gibt es meines Wissens keine deutsche Entsprechung mit denselben Konnotationen von (wahrheitsgemäßer oder fiktiver) Behauptung, aber auch (Rechts-)Anspruch. In meinem Verständnis erscheint mir hier der diskurstheoretische Begriff der „Aussage“ (vgl. Foucault 1969: 105–154, insb. 133–134) sinnvoll einsetzbar. „Aussage“ („énoncé“) bildet die kleinste analytische Einheit eines Diskurses und bezeichnet den typisierten Inhalt, der in konkreten „Äußerungen“ („énonciations“) unterschiedlich formuliert werden kann (vgl. dazu auch Keller 2008: 235–236).

C. Relation of the trauma victim to the wider audience. [...] To what extent do the members of the audience for trauma representations experience an identity with the immediately victimized group? [...]

D. Attribution of responsibility. [...] Who actually injured the victim? Who caused the trauma?⁴⁸

Damit sich eine bestimmte Repräsentation des Ereignisses als Bestandteil der gemeinsamen Vorstellung der Vergangenheit der Gruppe durchsetzen und etablieren kann, muss sie ein überzeugendes Narrativ liefern, das Antworten auf diese Fragen bietet und möglichst breite Teile der Gesellschaft einbezieht. Der Prozess der Etablierung eines kulturellen Traumas beginnt also mit Individuen oder Gruppen, die bestimmte Aussagen über das schreckliche Ereignis verbreiten, und führt zur Herausbildung eines *Leidensnarrativs*, das von weiten Teilen der Gesellschaft anerkannt wird, als Referenzpunkt dient und Eingang in die offizielle Geschichtsschreibung (etwa in Form von Museen) findet.⁴⁹ Die Etablierung eines solchen Leidensnarrativs bedeutet nicht, dass der Prozess damit zum Abschluss kommt. Was T.G. Ashplant, Graham Dawson und Michael Roper in Bezug auf Kriegserinnerungen in einer Gesellschaft schreiben, lässt sich auch auf den Prozess der Herausbildung eines kollektiv geteilten Leidensnarrativs übertragen:

The dominant national narrative is always contested [...] The politics of war memory and commemoration is precisely the struggle of different groups to give public articulation to, and hence gain recognition for, certain memories and the narratives within which they are structured. The history of war memory and commemoration involves tracing the outcomes of particular struggles, as represented both by those memories which are publicly articulated, and by those which have been privatized, fragmented or repressed.⁵⁰

Diese Betrachtungsweise erscheint mir hilfreich für die Wahrnehmung und Beschreibung der anhaltenden Pluralität von Erzählungen der Vergangenheit, ohne dabei die wichtige Rolle gesellschaftlicher Machtverhältnisse für die Etablierung bestimmter Narrative zu vernachlässigen. Ashplant, Dawson und Roper schlagen dazu die Unterscheidung zwischen „sectional narratives“ (auf bestimmte Gruppen beschränkte Erinnerung) und „dominant or hegemonic narratives“ („offizielle“ oder staatlich institutionalisierte Erinnerung) vor.⁵¹ Die

48 Alexander 2004: 13–15.

49 Alexander 2004: 15 spricht von einem „master narrative of social suffering“. Zur Institutionalisierung und Objektivierung des kulturellen Traumas vgl. Alexander 2004: 22–23.

50 Ashplant et al. 2000: 16.

51 Vgl. Ashplant et al. 2000: 20–22.

Gleichzeitigkeit konkurrierender Narrative, die sich aber als unterschiedlich einflussreich erweisen, ist ebenfalls ein wichtiger Aspekt der Herausbildung kultureller Traumata und lässt sich auch an biblischen Erzählungen der Vergangenheit beobachten.

Ein kulturelles Trauma kann somit als eine bestimmte Form kollektiver Erinnerung betrachtet werden und das Narrativ eines kulturellen Traumas als Spezialfall eines kollektiv geteilten Narrativs der Vergangenheit. Auf die spezifische Eigenart und Dynamik eines kulturellen Traumas – nicht in Abgrenzung zu, sondern im Kontext von Prozessen kollektiver Erinnerung – richtet sich der Fokus der folgenden Untersuchung. Spezifisch für das Narrativ eines kulturellen Traumas ist, dass das mit Leid verbundene Ereignis einen Bruch darstellt.⁵² Es ist die Erzählung einer Leidenserfahrung, die das Selbstverständnis der Gruppe insgesamt zutiefst verändert und dauerhaft prägt, auch über die unmittelbar Betroffenen und ihre Nachkommen hinaus. Für diese spezifische Form der Erzählung einer Leidenserfahrung, die die Zeit in ein Davor und ein Danach teilt und die Identität der Gruppe dauerhaft und unumkehrbar prägt, verwende ich die Bezeichnung Trauma-Narrativ. Dieses Trauma-Narrativ mag phänomenologische Ähnlichkeiten mit individuell-psychologischen Traumata im biographischen Narrativ haben. Der soziokulturelle Entstehungsprozess des kulturellen Traumas ist jedoch ein völlig anderer, und dasselbe gilt für die (sozialen, kulturellen, erinnerungspolitischen) Mechanismen, die dazu führen, ob überhaupt ein kulturelles Trauma entsteht oder nicht. Das Konzept des kulturellen Traumas bezieht sich gerade nicht auf jegliche Auswirkungen von Leidenserfahrungen auf eine Gesellschaft und allgemein auf den Umgang mit und die Erinnerung an massives Leid, sondern bezeichnet ein spezifisches Phänomen. Nicht jede historische Erfahrung massiven kollektiven Leids wird in Form eines Trauma-Narrativs erinnert. Forschungen zu kulturellen Traumata verweisen etwa auf das Beispiel der Bombardierung deutscher Städte im Zweiten Weltkrieg, die Hunderttausende von Todesopfern forderte und massives Leid verursachte, jedoch nicht als eigenständiges, die deutsche Identität prägendes Trauma erinnert wird.⁵³ Es ist damit nicht möglich, von der historischen Rekonstruktion eines schrecklichen Ereignisses auf die Existenz eines kulturellen Traumas zu schließen. Vielmehr handelt es sich um ein Phänomen der Repräsentation, das auf der Ebene von Diskursen untersucht werden muss.

52 Vgl. zur Einteilung in ein Davor und Danach als charakteristisch für das Narrativ eines kulturellen Traumas auch Eyerman 2012: 575.

53 Vgl. Heins/Langenohl 2011; vgl. auch Alexander/Gao 2012 am Beispiel des Nanjing-Massakers.

Die Theorie des kulturellen Traumas wurde mit Blick auf moderne Phänomene entwickelt. Inzwischen haben mehrere bibelwissenschaftliche Studien gezeigt, dass dieser Ansatz auch für die Untersuchung biblischer Texte geeignet und fruchtbar ist.⁵⁴ In der kollektiven Erinnerung des antiken Israel stellt die babylonische Eroberung Jerusalems eine Zäsur dar. Die Reflexion über dieses Ereignis und seine Folgen führte zu einer umfassenden Neuformulierung der kollektiven Identität „Israels“ und der Darstellung seiner Vergangenheit. Darüber hinaus ist der prozessorientierte Ansatz der Theorie des kulturellen Traumas besonders geeignet, die biblischen Texte in ihrer literargeschichtlichen Entwicklung als evolvierender Speicher kollektiver Erinnerung zu untersuchen.

Ich verstehe kulturelles Trauma als eine Unterkategorie innerhalb des weiteren Feldes von Studien zum kulturellen Gedächtnis und als ein spezifisch beschreibbares Phänomen innerhalb der diskursiven Konstruktion der Vergangenheit. Die Verwendung dieses Konzepts erlaubt es, Beobachtungen an den biblischen Texten über die babylonische Eroberung Jerusalems und deren Folgen in einem weiteren Kontext gesellschaftlicher Diskurse über kollektiv erfahrenes Leid zu reflektieren und genauer zu beschreiben. Umgekehrt trägt die Fallstudie zur babylonischen Eroberung neue Aspekte zur Forschung über kulturelle Traumata bei.

1.3 Vorgehen und Aufbau des Buches

Die vorliegende Untersuchung der babylonischen Eroberung Jerusalems als kulturelles Trauma operiert methodisch mit dem Werkzeugkasten der historisch-kritischen Exegese, ergänzt um Anregungen aus der Diskursforschung. Die Auswahl der untersuchten Texte ist selektiv; es geht nicht um eine Untersuchung sämtlicher (biblischer) Texte zu diesem Thema. Untersucht werden Texte, die rezeptionsgeschichtlich besonders bedeutsam sind und den historischen Diskurs über die babylonische Eroberung und ihre Folgen bis heute nachhaltig prägen: Ps 137, Jer 29, 2 Kön 25, sowie Julius Wellhausens „Israelitische und jüdische Geschichte“. Leitend ist dabei das Prinzip des *Vergleichs*. Dabei stelle ich jeweils Texte bzw. Textgruppen einander gegenüber, deren Aussagen über die babylonische Eroberung und deren Folgen

54 Vgl. Holt 2014; Boase 2016; Ammann 2018; Maier 2020; Maier 2022a: 38–39; die Beiträge im Themenheft „Cultural Trauma and the Hebrew Bible“ (Markl/Verde 2022); Dietrich 2014 (mit einem etwas anderen, stärker psychoanalytisch geprägten Verständnis von „cultural trauma“).

maximal (Kapitel 2 und 3) bzw. minimal (Kapitel 4) voneinander abweichen.⁵⁵ Durch diese vergleichende Untersuchung soll die Aufmerksamkeit für Details geschärft und die Bandbreite möglicher (und historisch belegter) Aussagen abgesteckt werden. Des Weiteren betrachte ich die Texte in ihrer *Entwicklung*, um den Prozess der Entstehung eines dominanten Trauma-Narrativs zu beleuchten. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der empirisch dokumentierten Entwicklung durch erhaltene, unterschiedlich alte Textfassungen (Kapitel 2 und 4); darüber hinaus arbeite ich mit den Mitteln und Voraussetzungen der Redaktionsgeschichte (Kapitel 3 und 4).

Kapitel 2, „Das konventionelle Narrativ: Wellhausen und die ‚Entdeckung‘ der Exilszeit“, befasst sich als eine Art forschungsgeschichtlicher Vorspann mit Wellhausens Narrativ der Geschichte Israels, der die Wahrnehmung des babylonischen Exils als kulturelles Trauma wesentlich geprägt hat. Dieses Narrativ ist nicht einfach biblisch oder der Sache nach begründet, sondern auch bei Wellhausen selbst das Ergebnis eines längeren Prozesses. Andere Narrative sind – auch ausgehend von einer quasi identischen Ausgangslage, was Quellen und Methoden betrifft – möglich, wie das Beispiel von Charles C. Torrey's Geschichtsdarstellung zeigt, die ich in diesem Kapitel als Kontrast zu Wellhausen diskutieren werde. Die unterschiedliche Rekonstruktion (Plot-Struktur) hängt nicht zuletzt mit unterschiedlichen Annahmen über das emotionale Erleben der Protagonisten und der unterschiedlichen Grundstimmung der beiden Geschichtsdarstellungen zusammen.

Diesen unterschiedlichen Grundstimmungen, die in historischen Rekonstruktionen, aber auch in manchen biblischen Texten der Erzählung der babylonischen Eroberung und deren Folgen zugrunde gelegt werden, widmet sich das folgende Kapitel, „Stimmungsbilder des Exils: Psalm 137 und Jeremia 29“. Dieses Kapitel zeigt auf, dass eine Normierung der auf das vergangene Ereignis bezogenen Emotionen notwendig ist für die Durchsetzung einer Erinnerung an die babylonische Eroberung in Form eines Trauma-Narrativs (Ps 137). Die Untersuchung von Jeremia 29 zeigt im Kontrast dazu, dass an die babylonische Eroberung und ihre Folgen auch *nicht* in Form eines Trauma-Narrativs erinnert werden konnte – eine Form der Erinnerung, die im Laufe der Überlieferung jedoch hinter ein dominierendes Trauma-Narrativ zurücktritt.

Das folgende Kapitel, „Narrative im Fluss: Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung“, widmet sich der Entstehung dieses dominierenden Trauma-Narrativs durch die Untersuchung der biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems. Die text- und literargeschichtliche

55 Zur Orientierung an der maximalen und minimalen Kontrastierung vgl. Keller 2011: 92–93.

Untersuchung der Paralleltex te 2. Könige 25, Jeremia 39 und Jeremia 52 (MT und LXX) zeigt, dass wesentliche Elemente der Trauma-Erzählung (Deportation der Bevölkerung, Zerstörung des Tempels) erst in jüngeren Texten an Prominenz gewinnen.

Im Schlusskapitel „Die babylonische Eroberung als kulturelles Trauma: Ertrag und Ausblick“ fasse ich die Ergebnisse zu einem Gesamtbild zusammen und zeige auf, wie sich die an den untersuchten Texten beschriebenen Entwicklungen aus der Perspektive eines kulturellen Traumas darstellen. Der Befund weist darauf hin, dass die letztlich dominante Trauma-Erzählung nicht die Erinnerung an die unmittelbare (emotionale) Auswirkung der Ereignisse bewahrt. Vielmehr werden Elemente, die später als zentrale Aspekte der Leidenserfahrung dargestellt werden, in den älteren Texten noch nicht besonders hervorgehoben. Dies trifft sich mit den Ergebnissen der Forschung über kulturelle Traumata in Bezug auf die kollektive Erinnerung an andere einschneidende Leidenserfahrungen.

Das konventionelle Narrativ

Wellhausen und die „Entdeckung“ der Exilszeit

[N]o historical event is *intrinsically tragic* [...] Whether they find their place finally in a story that is tragic, comic, romantic or ironic [...] depends upon the historian's decision to *configure* them according to the imperatives of one plot-structure or mythos rather than another.

(White 1974: 281)

2.1 Einleitung

Die Unterteilung der Geschichte Israels in zwei Blöcke, getrennt durch die Zäsur des babylonischen Exils, mag zunächst als eine einleuchtende, ja fast naturgegebene Strukturierung der historischen Darstellung erscheinen. Doch diese zweiteilige Plot-Struktur ist, wie zu zeigen sein wird, weder naturgegeben noch biblisch vorgegeben, sondern vielmehr eine Sichtweise, die sich unter dem Einfluss der Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts und insbesondere der Arbeiten von Julius Wellhausen etabliert hat.

Auch wenn in der heutigen Forschung vielfach und mit guten Gründen eine andere Sichtweise vertreten wird, existiert weiterhin ein konventionelles Narrativ der Geschichte Israels, das populäre und bibelwissenschaftliche Vorstellungen dominiert. In diesem Narrativ stellt das babylonische Exil den Wendepunkt der Geschichte Israels dar. Die Erfahrung des babylonischen Exils wird als negativ und gleichzeitig prägend für die Entwicklung der biblischen Literatur und Theologie erachtet. So wird oft angenommen, dass biblische Schriften wie Deuterocesaja, Ezechiel oder das sogenannte Deuteronomistische Geschichtswerk im babylonischen Exil entstanden oder überarbeitet worden seien und dass die Auseinandersetzung mit der babylonischen Kultur im Exil zur Entstehung zentraler theologischer Vorstellungen wie etwa des Monotheismus geführt habe. Frühere oder spätere Deportationen aus Israel und Juda werden nicht in derselben Weise als prägend betrachtet, da sich diese Exilierten (im Unterschied zu den 597 und 587 v.u.Z. Deportierten) verstreut und assimiliert hätten. Die Protagonisten des konventionellen Narrativs sind daher Judäer (die maskuline Form erscheint angebracht), die unter Nebukadnezar nach Babylonien deportiert worden waren und unter den Persern

nach Jerusalem zurückkehrten. Der Erzählfaden solcher Darstellungen der Geschichte Israels orientiert sich an dieser Gruppe und basiert dadurch auf einer Plot-Struktur von Exil und Rückkehr. Das konventionelle Narrativ ist ein typisches Trauma-Narrativ: Es erzählt von einer singulären Katastrophe, die die Gemeinschaft über die Gruppe der unmittelbar Betroffenen hinaus in ihrer Identität erschüttert hat und die kollektive Identität unumkehrbar prägt.

Dieses konventionelle Narrativ wird in der heutigen Bibelwissenschaft kritisch diskutiert. Insbesondere die Frage von Kontinuität und Diskontinuität im 6. Jahrhundert, und damit die Vorstellung vom babylonischen Exil als Zäsur, ist Gegenstand der Kontroverse.¹ Dennoch beeinflusst das konventionelle Narrativ die Geschichtsschreibung und die Exegese – bewusst und unbewusst – bis heute. Sowohl für seine Kritiker als auch für seine Befürworter bleibt das konventionelle Narrativ der Referenzpunkt der Diskussion, an dem sich die Forschung abarbeitet.

Forschende, die sich von diesem konventionellen Narrativ abgrenzen, bezeichnen dieses oft als „die biblische Darstellung“.² Doch die biblischen Texte bieten ein variiertes Bild. In den Erzählungen des Jeremiabuches etwa (Jer 37–44) stellt das babylonische Exil keineswegs eine Zäsur dar; einschneidender erscheint vielmehr die Ermordung Gedaljas und die Auswanderung des Volkes nach Ägypten. Andere biblische Erzählungen wie Daniel, Esther oder Tobit stellen die mesopotamische Diaspora als eine dauerhafte Lebensform dar, deren Ausgangspunkt nicht unbedingt die Deportationen von 597 und 587 v.u.Z. sind (vgl. Dan 1,1; Tob 1,2–3). Auch in apokalyptischen jüdischen Schriften der hellenistischen und römischen Zeit wird das Exil häufig nicht als Zäsur oder Wendepunkt, sondern vielmehr als ein andauernder Zustand dargestellt.³ Dass es *das* biblische Bild der babylonischen Eroberung und ihrer Folgen nicht gibt, wird in den folgenden exegetischen Kapiteln noch deutlicher werden.

Forschungsgeschichtliche Arbeiten haben darauf hingewiesen, dass die heute gängige Hervorhebung des Exils als singulärer Zäsur wesentlich von Wellhausen geprägt wurde.⁴ Damit einher geht die Vorstellung, dass das Exil eine grundlegende Veränderung vom vorexilischen Israel zum nachexilischen Judentum bewirkte. James Pasto,⁵ Marshall A. Cunningham⁶ und andere haben die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen dieser in der deutschen

1 Siehe oben 1.1.

2 Vgl. z.B. Frevel 2018: 319.

3 Vgl. VanderKam 1997: 94–109; Knibb 1976: 255–272.

4 Vgl. Pasto 1998: 164; Barton 2007: 178.

5 Pasto 1998; Pasto 1999.

6 Cunningham 2020.

Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts entstandenen Vorstellung kritisch beleuchtet und dieses „*exilic rupture model*“⁷ in ideologiekritischer Hinsicht auch in Bezug auf gegenwärtige Diskurse problematisiert.

Die forschungsgeschichtliche Betrachtung in diesem Kapitel schließt an diese Arbeiten an und bildet eine Art Vorspann zu den folgenden exegetischen Kapiteln. Zum einen möchte ich darin verdeutlichen, dass die Wahrnehmung der babylonischen Eroberung und des Exils als singuläre Zäsur – mit anderen Worten: als kulturelles Trauma – nicht zwingend von den biblischen Texten vorgegeben ist, und damit den Blick für andere Interpretationen frei machen. Dazu werde ich auf die Entstehungsgeschichte der Geschichtsdarstellung bei Wellhausen eingehen und zeigen, dass die charakteristische Plot-Struktur mit dem Exil als Zäsur auch bei Wellhausen selbst das Ergebnis eines längeren Prozesses ist. Andere Plot-Strukturen sind – auch ausgehend von einer identischen Ausgangslage, was Quellen und Methoden betrifft – möglich, wie ich am Beispiel der Geschichtsrekonstruktion von Charles C. Torrey darlegen werde. Zum anderen soll in diesem Kapitel gezeigt werden, dass Annahmen über Stimmungen und Emotionen die Geschichtsdarstellung wesentlich prägen. Diese Annahmen sind nicht nur, aber auch von biblischen Texten beeinflusst; dem wird im folgenden Kapitel nachgegangen.

2.2 Wellhausens „Entdeckung“ des Exils als Wendepunkt der Geschichte

Julius Wellhausen (1844–1918) gilt bis heute als überragende Figur der historisch-kritischen Forschung am Alten Testament.⁸ Sein Werk baute auf Thesen seiner Vorgänger auf, die aber erst durch Wellhausen allgemeine Verbreitung fanden.⁹ Das gilt auch für seinen Einfluss auf das konventionelle Narrativ des Exils. Wie James Pasto gezeigt hat, erscheint das babylonische Exil als *die* Zäsur in der Geschichte Israels erstmals bei Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849) in seinem Lehrbuch der christlichen Dogmatik (1813).¹⁰

7 Vgl. Cunningham 2020: 17 und passim im Anschluss an Pasto.

8 Zu Wellhausens Leben und Werk vgl. weiterführend Kurtz 2018: 23–165; Elrefaei 2016; Kratz 2003 und die dortigen Verweise auf ältere Literatur.

9 Vgl. dazu Kratz 2003: 529.

10 Vgl. Pasto 1998: 161–163. Zu Wellhausens Abhängigkeit von de Wette in diesem Punkt vgl. auch Kurtz 2018: 97 und Peritt 1965: 92 („Von der ‚Biblischen Dogmatik‘ blieb für die Forschungsgeschichte bis hin zu WELLHAUSEN vor allem eine andere Einsicht bewahrt, in der DE WETTE keine Vorgänger hatte: die strikte Unterscheidung von Hebraismus und Judentum, d.h. von vor- und nachexilischer Religion“).

Zwar ist de Wette nicht der erste, der den Begriff „Judentum“ für die nachexilische Religion und Gesellschaft verwendet, doch stellt er dieses explizit in Kontrast zum vorexilischen Israel:

Nach der Zerstörung des Reichs der zehen Stämme und der Wegführung derselben, traf dasselbe Schicksal das Reich Juda. Der Aufenthalt in einem fremden Lande unter einem fremden Volke von ganz verschiedener Bildung und Religion, in Verbindung mit den Eindrücken, die der Untergang des Staats auf die Gemüther machte, mußte einen entschiedenen Einfluß auf die Religion haben. Dieser Einfluß war so mächtig, daß wir die Nation nach dem Exil als eine andere, von anderer Denkart und Religion, betrachten müssen. Wir nennen sie in dieser Periode *Juden*, vorher *Hebräer*, und was der nachexilischen Bildung angehört, *Judenthum*, die vorexilische Bildung hingegen *Hebraismus*.¹¹

Pasto betont, dass diese Vorstellung des Exils als einer Trennlinie, durch die ein von der früheren Geschichte abgetrenntes nachexilisches Judentum entsteht, nicht einfach biblischen Texten entspringt.¹² Vielmehr verortet Pasto die Entstehung dieses Narrativs in der deutschen protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts. De Wettes scharfe Trennung zwischen vorexilischem Hebräertum und nachexilischem Judentum basiert zum einen auf der von Kant geprägten Vorstellung, dass die wahre Religion das freie, spontane Handeln des Individuums nach universalen moralischen Imperativen sei.¹³ Diese freie vorexilische Religion verkommt in de Wettes Modell nachexilisch zu Dogmatismus und Formalismus. Erst mit Jesus und dem frühen Christentum wird der ursprüngliche Idealzustand einer freien Religion wiederhergestellt. Es liegt auf der Hand, dass sich im Idealbild der freien, universal-moralischen Religion ein protestantisches Selbstbild des 19. Jahrhunderts spiegelt. Durch die Trennung von vor- und nachexilischer Religion knüpft das protestantische Christentum an die ursprüngliche, vorexilische Religion an, während das Judentum als Fortführung einer nachexilischen Verfallserscheinung aus dieser gemeinsamen Geschichte herausfällt. Diese Abtrennung des Judentums von der früheren mosaïschen Religion hatte im Kontext des 19. Jahrhunderts auch konkrete politische Implikationen in der damaligen Debatte, ob und wie die jüdische Minderheit in einem deutschen Einheitsstaat integriert werden

11 De Wette 1813: 48.

12 Vgl. Pasto 1998: 164: „What is important to emphasize is that the de Wettian model of a disjunctive, post-exilic Judaism does not emerge ‚naturally‘ out of the HB where *the term Judaism‘ does not even occur*, where fulfillment through Christianity is not indicated, and where the (Judahite) Israel of the post-exilic period is *represented* as the continuity of the (Judahite) Israel of the pre-exilic period.“

13 Vgl. Pasto 1998: 169; Perlitt 1965: 197.213–214.

könne und solle (sog. „Jüdische Frage“). Die Vorstellung eines Verfalls der jüdischen Religion gegenüber ihren mosaischen Ursprüngen, die auch de Wettes Modell zugrunde liegt, wurde in diesem Zusammenhang schon seit Ende des 18. Jahrhunderts vorgebracht.¹⁴ De Wettes Vorstellung des babylonischen Exils als einer Trennlinie, die das vorexilische Hebräertum vom nachexilischen Judentum trennt, ist in diesen zeitgenössischen Diskursen verwurzelt.

Wellhausen greift diese Vorstellung von de Wette auf und macht daraus die Grundstruktur seiner Darstellung der Geschichte Israels in der „Israelitische[n] und jüdische[n] Geschichte“ (1894). In Wellhausens Darstellung wird die exilische Zäsur noch vertieft dadurch, dass er die Priesterschrift – im Unterschied zu de Wette – in die nachexilische Zeit datiert. John Barton schreibt über die Auswirkung dieser späteren Datierung:

Wellhausen, it would be fair to say, discovered the Exile. Of course people before him knew that it had happened, but so long as the Priestly Work was dated early, there was no reason to think that the Exile had changed anything in the inner constitution and temperament of the Israelites and their religion. It was an event which had happened to the body of the nation. But Wellhausen showed for the first time that it had also decisively affected the nation's soul.¹⁵

Die kritische Geschichtsschreibung einer Geschichte Israels, die sich nicht auf eine Paraphrase der biblischen Bücher beschränkt, ist zu dieser Zeit ein noch junges Genre.¹⁶ Wellhausen schreibt als erster eine Geschichte Israels, die konsequent auf der Grundlage literarkritischer Erkenntnisse basiert.¹⁷ Die Plot-Struktur ergibt sich nicht mehr allein aus den biblischen Erzähltexten, sondern basiert auf der rekonstruierten literargeschichtlichen Entwicklung.¹⁸ Es ist

14 Pasto 1998: 174–175 verweist unter anderem auf Christian Wilhelm von Dohms „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1781). Von Dohm argumentiert damit für die rechtliche Gleichstellung der Juden (Verleihung von Bürgerrechten): Grund für den Verfall des Judentums sei die jahrhundertelange Ausgrenzung und Verfolgung; mit der Einbindung in die Gesellschaft würden die Juden zu einer freien und noblen mosaischen Religion zurückkehren.

15 Barton 2007: 178.

16 Vgl. Hayes 1977: 51–61.

17 Vgl. Hayes 1982: 55; „He was the first to produce a history of Israel in which there was a thorough integration of literary criticism and historical reconstruction. The two movements were not viewed as two separate activities but as two aspects of a single activity.“ Vgl. auch Moore/Kelle 2011: 6–10, die Wellhausen als ersten Vertreter einer kritischen Geschichtsschreibung Israels anführen.

18 Damit fallen Literargeschichte und (Religions-)Geschichte letztlich zusammen; vgl. Elrefaei 2016: 34–38, mit Verweis auf Wellhausen 2013 [= 1885]: 508 („to assign the true order of the different strata of the Pentateuch was equivalent to a reconstruction of the history of Israel“). Darin liegt nach Hayes 1982: 41 der Unterschied zu früheren Geschichten

bemerkenswert, dass gerade Wellhausen, der sich stärker als seine Vorgänger von den biblischen Erzählungen löst, das Exil als tiefe Zäsur in der Geschichte Israels etabliert – bestärkt sich hier doch die Vermutung, dass dieses Narrativ nicht in erster Linie als ein *biblisches* anzusprechen ist. Vor Wellhausen wurde die Geschichte Israels nicht als zweiteilig dargestellt, sondern in mehrere Epochen unterteilt oder als kontinuierlich dargestellt. Auch bei de Wette findet sich eine Unterteilung in die mosaische Zeit, die frühe Königszeit, die Zeit der Propheten (9.–7. Jahrhundert), die Zeit von Joschija bis zum Exil und die nachexilische Zeit.¹⁹ Heinrich Ewald – Wellhausens Lehrer – unterteilte die Geschichte anhand von drei „Wendepunkten“ in die Zeit der „Hebräer“ (mosaische Zeit), der „Israeliten“ (monarchische Zeit) und der „Juden“ (nachexilische Zeit).²⁰ Die babylonische Eroberung und das Exil wurden also durchaus als prägende Ereignisse verstanden, doch sie bestimmten nicht als singuläre Zäsur die Plot-Struktur der gesamten Darstellung der Geschichte Israels. Dass Wellhausens Exilnarrativ eine Neuerung darstellte und auch von seinen Zeitgenossen als neu wahrgenommen wurde, bestätigt das Verdikt C.C. Torreys, der mit explizitem Verweis auf Wellhausen die Vorstellung des babylonischen Exils als Trennlinie der Geschichte Israels als „a thoroughly mistaken theory“ betitelt.²¹

Wellhausen hat die Plot-Struktur seiner Geschichte Israels also nicht einfach von seinen Vorgängern und Zeitgenossen übernommen. Das zeigt sich auch darin, dass er seine Vorstellung der Bedeutung der babylonischen Eroberung und des Exils für die Geschichte Israels erst im Laufe der Zeit entwickelt.²² Die babylonische Eroberung stellt für Wellhausen zunächst keinen Teil der Geschichte Israels, sondern vielmehr ihr Ende dar. Wellhausens 1880 verfasste kurze Skizze der „Geschichte Israels“²³ endet mit der Einnahme

Israels: „The reconstructed history of Israel in the works of Milman and Ewald [...] differed from the general flow of the Old Testament presentation itself only in degree and not in kind.“

19 Vgl. Cunningham 2020: 19.

20 Über diesen Aufbau der Geschichte Israels schreibt Ewald selbst, „daß diese geschichte [...] unaufhaltsam drei große wendungen durchläuft, bis ihr kreis sich völlig schließt und sie zu ihrer ewigen ruhe kommt, die drei wendungen (epochen) welche man auch äußerlich durch den wechsel der aufeinanderfolgenden namen der Hebräer Israeliten und Juden bezeichnet finden kann, weil das volk selbst mit jeder dieser wendungen ein anderes wird“, Ewald 1864: I 17.

21 Vgl. Torrey 1910: 287–288.

22 Vgl. Smend 1996; Kurtz 2018: 83–85 zur Publikationsgeschichte der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“.

23 Privatdruck, wiederabgedruckt in Wellhausen 1965. Zur Publikationsgeschichte vgl. Smend 1996: 37.

Jerusalems, der Tempelzerstörung und der zweiten Deportation. Auch wenn davor Jeremia in der Darstellung der Ereignisse eine wichtige Rolle spielt, folgt Wellhausen an dieser Stelle offenbar dem Narrativ der Königebücher:²⁴ Die letzten erwähnten Ereignisse entsprechen in groben Zügen 2 Kön 25,1–21a, und der abschließende Satz „Das war das Ende des Reiches Juda (586)“²⁵ erinnert an 2 Kön 25,21b („Und Juda wurde von seinem Boden weggeführt“²⁶). Wie Smend überzeugend zeigte, dürfte dieses Ende auch Wellhausens ursprünglichem Plan für den zweiten Band seiner „Geschichte Israels“ entsprochen haben.²⁷ Die zweite Deportation stellte das Ende der Geschichte des alten Israel dar, die Exilszeit gehörte zu dieser Geschichte nicht mehr dazu.

Das ändert sich in Wellhausens 1884 publizierter „Geschichte Israels und Juda's im Umriss“.²⁸ Im 10. Kapitel, „Das Exil und die Restauration“, wird die Geschichte über 586 v.u.Z. hinaus weitergeführt. Ein Grund für diese Neuerung könnte Wellhausens positivere Einschätzung des deuteronomischen Gesetzes sein. Das Deuteronomium wird hier noch stärker als in seiner 1880 verfassten Skizze mit den Propheten verknüpft („Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten“²⁹); wenn die Auswirkungen der „deuteronomischen Reformation“ nicht ganz den Intentionen der Propheten entsprachen, so wird dies nun nicht mehr dem Gesetz selbst, sondern seiner Umsetzung zugeschrieben.³⁰ Nicht die Geschichte des Staates oder der Nation, sondern die „Geschichte der Theokratie“³¹, deren Grundlage in nachexilischer Zeit die Tora bildet,³² ist jetzt der Gegenstand von Wellhausens Darstellung. Entsprechend reicht die Geschichte bis zur Einführung des Gesetzes durch Esra, die Wellhausen als „das Endresultat der Geschichte Israels“³³ bezeichnet. Die babylonische Eroberung wird darin allerdings nur sehr knapp abgehandelt und stellt keinen

24 Allerdings mit dem Unterschied, dass die Hinweise auf einen Fortgang der Geschichte im Land (2 Kön 25,12.22–26) und in Babylonien (2 Kön 25,27–30) in Wellhausens Darstellung nicht aufgenommen werden.

25 Wellhausen 1965: 63.

26 Dass dieser Satz als Abschluss einer Geschichte Judas fungiert, ergibt sich aus dem Anklang an den die Geschichte des Nordreichs beschließenden Vers 2 Kön 17,23b (siehe unten 4.2.1.1).

27 Vgl. Smend 1996: 37 (wie Smend 2004 [= 1958]: 382).

28 Wellhausen 1884 (wiederabgedruckt Wellhausen 1985 [= 1884]).

29 Wellhausen 1884: 69 (und immer noch in Wellhausen 2004 [= 1958]: 129). Vgl. dagegen 1880: „Die Prophetie starb daran, daß ihre Forderungen Gesetzeskraft erlangten!“ (Wellhausen 1965: 60).

30 Vgl. Wellhausen 1884: 71.

31 Wellhausen 1884: 79.

32 Vgl. Wellhausen 1884: 82.85.

33 Wellhausen 1884: 86.

Wendepunkt der Geschichte dar.³⁴ Vielmehr ist in Wellhausens Darstellung das babylonische Exil nur eine von mehreren Schwierigkeiten, die sich der Durchsetzung der deuteronomischen Reformation in den Weg stellen.³⁵ Grundlegende religiöse Neuerungen finden in der Exilszeit nicht statt.³⁶

Erst in der „Israelitische[n] und jüdische[n] Geschichte“ (1894) wird die babylonische Eroberung Jerusalems, und insbesondere das Exil, zum Wendepunkt innerhalb einer längeren Geschichte. Dies hängt mit Wellhausens zunehmendem Interesse am nachexilischen Judentum zusammen, dem nun gut die Hälfte des Buches gewidmet ist und das sich auch im Titel spiegelt.³⁷ Exil und Rückkehr verteilen sich nun auf zwei Kapitel.³⁸ Dadurch wird zum einen das Exil als Zäsur deutlich. Zum anderen wird der Schilderung des babylonischen Exils dadurch deutlich mehr Raum eingeräumt.³⁹ Die Geschichte erhält nun ihren charakteristischen Plot, in dem das babylonische Exil den entscheidenden Wendepunkt darstellt: Eine von Jesaja angestoßene Bewegung hin zur Ethisierung der Religion, die „prophetische Reformation“ (Abgrenzung vom „Heidentum“), mündet in die Einführung des Deuteronomiums unter Joschija (Reformbestrebungen). Die Durchsetzung der Reformation ist aber noch nicht zufriedenstellend und scheint zudem durch die babylonische Eroberung gefährdet. Doch das babylonische Exil führt zum Durchbruch der Reformation:

Die Geschichte lehrt, daß die Juden die schwere Probe bestanden haben, die ihnen auferlegt wurde. Die Sündflut, die sie zu ersäufen drohte, ist ihnen ein Bad der Wiedergeburt geworden. [...] Die Reformation ist schließlich gerade durch das Exil zum Ziel gekommen [...]⁴⁰

34 Vgl. auch als Beispiel für die zugrunde gelegte Kontinuität über das Exil hinaus: „Schon vor dem Exil war es so gekommen, dass die von den Propheten geforderte Erneuerung der Theokratie beim Cultus anfang, und in dieser Richtung wurde nach dem Exil notgedrungen fortgefahren.“ Wellhausen 1884: 87.

35 Vgl. Wellhausen 1884: 83–84: Auch den Judäern im Land droht Vermischung mit den Heiden, die erst durch Esra abgewendet wird.

36 Wellhausen erwähnt in einem kurzen Abschnitt (Wellhausen 1884: 80), dass Sabbat und Beschneidung im Exil an Bedeutung gewinnen, stellt beides jedoch als bereits vor-exilische Praktiken dar.

37 Vgl. dazu Smend 1996: 41: „Der ‚jüdische‘ Teil hat 1894 den anderthalbfachen Umfang des ‚israelitischen‘ gewonnen, und mag daran auch beteiligt sein, daß hier keine ‚Prolegomena‘ vorausgesetzt werden konnten und also vielerlei kritische Noten geliefert werden mußten, so erklärte Wellhausen doch ausdrücklich diese Proportion für ‚innerlich berechtigt‘ [Vorwort zur 1. Aufl., V]. Das hätte er zwanzig oder auch zehn Jahre vorher schwerlich getan.“ (ähnlich Smend 2004 [= 1958]: 387).

38 Daran schließt sich ein Kapitel über das Gesetz an.

39 Auf die Darstellung der Exilszeit werde ich unten genauer eingehen.

40 Wellhausen 2004 [= 1958]: 141–142. Gleichzeitig ist es auch die prophetische Reformation, welche die Bewahrung der Exilierten ermöglicht, vgl. *ibid.*

Gerade im Vergleich mit Wellhausens früheren Darstellungen der Geschichte Israels wird deutlich, dass die herausgehobene Stellung des babylonischen Exils als *das* einschneidende Ereignis der Geschichte Israels nicht selbstverständlich ist. Erst in der „Israelitische[n] und jüdische[n] Geschichte“ beschreibt Wellhausen das babylonische Exil als prägenden Wendepunkt, der das Selbstverständnis, die theologische Reflexion und die religiöse Praxis nachhaltig verändert: Das Exil wird zum „Fegefeuer“⁴¹ der Geschichte Israels.

2.3 Das babylonische Exil als kulturelles Trauma bei Wellhausen

Die heute immer noch verbreitete Vorstellung vom babylonischen Exil als singulärer Zäsur in der Geschichte Israels ist wesentlich geprägt von der Plot-Struktur, die Wellhausen seiner „Israelitische[n] und jüdische[n] Geschichte“ von 1894 zugrunde legt. Wellhausens Darstellung der babylonischen Eroberung und der Exilszeit entspricht in vielen Aspekten dem heute noch verbreiteten konventionellen Narrativ und trägt Züge eines Leidensnarrativs, das eine Erinnerung an das babylonische Exil als kulturelles Trauma befördert.

Wie oben bereits aufgezeigt, stellt das babylonische Exil in Wellhausens Geschichtskonzeption eine Zäsur mit einmaliger Bedeutsamkeit für die (Religions-)Geschichte Israels dar; daneben gibt es – im Unterschied etwa zu Ewald – keine anderen gleichrangigen Zäsuren.⁴² Wie schon bei de Wette unterteilt das Exil auch bei Wellhausen die Geschichte in ein Vorher und ein Nachher: aus den „Israeliten“ und „Judäern“ in vorexilischer Zeit werden in nachexilischer Zeit die „Juden“.⁴³ Allerdings ist das Exil bei Wellhausen kein vollständiger Bruch, sondern eine Zäsur innerhalb eines längeren Zusammenhangs: Aus der „Geschichte Israels“ wird eine zweiteilige „Israelitische und jüdische Geschichte“. Das Verständnis als Wendepunkt impliziert Elemente von Diskontinuität wie auch von Kontinuität. Diesen Wendepunkt beschreibt Wellhausen – in Anlehnung an Ezechiel und Deuterocesaja – mit drastischen

41 Wellhausen 2004 [= 1958]: 155; vgl. auch 141.153.

42 Diese Zäsur ist für das Verständnis der Religions- und Literaturgeschichte notwendig: „Ohne die Pause der vierzig Jahre, in denen das Land seine Sabbathjahre nachholte, versteht man den Schnitt nicht, der das Judentum von dem Volke Israel trennt.“ Wellhausen 1895: 185. Kurtz 2018: 75 weist darauf hin, dass Wellhausen auch seine Darstellungen des Christentums und des Islams nach demselben Plot strukturiert: „all had watershed moments.“

43 Wellhausen verwendet die Bezeichnung „Juden“ erst nach der Eroberung Jerusalems und der zweiten Deportation, vgl. den ersten Beleg Wellhausen 2004 [= 1958]: 137.

Metaphern als „Sündflut“, die zum „Bade der Wiedergeburt“ wird,⁴⁴ als „Auferstehung aus dem Grabe des Exils“⁴⁵ und „Durchgang vom Tode zum Leben“⁴⁶.

Damit trägt Wellhausens Darstellung der Geschichte Israels Züge einer Trauma-Erzählung: Es ist die Erzählung einer Leidenserfahrung, die die Identität des Volkes zutiefst verändert und dauerhaft prägt. Im Unterschied zu den biblischen Texten handelt es sich bei Wellhausens historiographischer Darstellung um eine Beschreibung aus der Außenperspektive, in der er sich selbst nicht als Teil der Gruppe versteht, die das Leid in der Vergangenheit erfahren hat. Diese Leidenserfahrung ist die Erfahrung des babylonischen Exils. Der babylonischen Eroberung und der Zerstörung Jerusalems wird demgegenüber weniger Aufmerksamkeit geschenkt.⁴⁷ Auch die emotionale Reaktion des Volkes auf die Zerstörung wird lediglich – mit Ezechiel – aus der Perspektive der Exilierten dargestellt.⁴⁸ Dies hängt damit zusammen, dass Wellhausens Darstellung einer bestimmten Protagonistengruppe folgt, nämlich denjenigen, die 597 (und 586) v.u.Z.⁴⁹ von den Babyloniern aus Jerusalem (und Umgebung) nach Babylonien deportiert worden waren und von dort ab 537 v.u.Z. nach Jerusalem zurückkehrten. Auch wenn Wellhausen zugesteht, dass „[v]iele, namentlich wolhabende Leute“⁵⁰ in Babylonien zurückblieben, wird deren Geschichte nicht erzählt; ebenso wenig wie die Geschichte der nach der Ermordung Gedaljas im Land Verbliebenen.⁵¹ Dass nur die nach Babylonien Deportierten die Handlungsträger der von ihm erzählten Geschichte sind, formuliert Wellhausen explizit:⁵²

44 Wellhausen 2004 [= 1958]: 141.153.

45 Wellhausen 2004 [= 1958]: 152.

46 Wellhausen 2004 [= 1958]: 152 Anm. 1; vgl. auch 153 (das Exil als „Tod“).

47 Die in der „Geschichte“ von 1884 sehr knappe Darstellung wird in der „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ mit Details aus 2 Kön 24–25 aufgefüllt, vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 135–136.

48 Diese werden durch die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems „betäubt und ernüchtert“, Wellhausen 2004 [= 1958]: 135.

49 Ob Wellhausen bei dieser Gruppe auch an die 586 v.u.Z. Deportierten denkt, ist unklar, da seine Darstellung der Exilierten in Babylonien sich explizit nur auf die 597 v.u.Z. aus Jerusalem Deportierten bezieht (vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 135.143–144; das hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass er in der Darstellung dem Buch Ezechiel folgt).

50 Wellhausen 2004 [= 1958]: 154.

51 Wellhausen 2004 [= 1958]: 155 rechnet mit einem „Rest der alten Bewohner“ auf dem Land. Vgl. auch Wellhausen 1895: 185.

52 Eine Begründung für diese Einschätzung findet sich in der „Geschichte Israels und Juda's im Umriss“ von 1884. Nachdem er die von Jeremia beklagte Verehrung der Himmelsgöttin durch die nach Ägypten ausgewanderten Judäer (Jer 44) geschildert hat, schließt Wellhausen 1884: 79–80: „Die also heidnisch gesonnenen Juden verloren sich im ägyptischen Heidentum [...] Für die Geschichte der Theokratie kommen fortan lediglich

Es kam darauf an, ob die verbannten Juden in Babylonien – diese allein kamen in Betracht, nicht die nach Ägypten versprengten und auch nicht die in der Heimat verbliebenen – sich gegenüber dem sie umgebenden Heidentum behaupten würden.⁵³

Der wesentliche Unterschied zwischen der ägyptischen und der babylonischen Diaspora besteht für Wellhausen also in ihrer Fähigkeit zur Abgrenzung: Die Exilierten müssen sich „gegenüber dem sie umgebenden Heidentum behaupten“, um „ihre nationale und religiöse Art [...] unter allen Umständen zu bewahren“.⁵⁴ Der durch den Wechsel der Bezeichnung von „Israeliten“ zu „Juden“ angezeigte Bruch ist also nicht vollständig. Die Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität, die Notwendigkeit von Kontinuität über den Bruch hinaus wird sich als charakteristisches Element des Trauma-Narrativs erweisen.

Der Fokus auf diese Protagonistengruppe hängt auch mit dem Fokus auf die Religions- und Theologiegeschichte zusammen. Das babylonische Exil wird für Wellhausen zu einer Zeit (und zum Ort) kultischer Innovationen, die das nachexilische Judentum dauerhaft prägen. Ausschlaggebend dafür ist, dass das Exil in erster Linie *ex negativo* als eine Zeit *ohne* Tempel und *fern* des Landes betrachtet wird. Daraus folgt nach Wellhausen, dass kein Opferkult und keine Feste mehr möglich sind.⁵⁵ Dass die babylonische Eroberung auch das Ende der Monarchie bedeutet, wird von Wellhausen zwar erwähnt, doch wird den Veränderungen sozialer und politischer Strukturen wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dass es keinen König mehr gibt, ist in Wellhausens Modell eine unwesentliche Leerstelle, da hier auf frühere Formen sozialer Organisation

diejenigen Juden in Betracht, die nach Babylonien deportiert waren.“ Entsprechend erhält die Geschichte der Judäer in Ägypten keine Fortsetzung, während der Fortbestand der babylonischen Diaspora zumindest vermerkt wird: „Babylonien ist seitdem die zweite Heimat des Judentums geblieben.“ (Wellhausen 2004 [= 1958]: 154; vgl. auch 358). Die Judäer auf Elephantine werden zwar erwähnt, aber nur als „fossile[r] Überrest des unreformierten Judentums“ (Wellhausen 2004 [= 1958]: 178) und ohne Einbettung in den Gang der Geschichte.

53 Wellhausen 2004 [= 1958]: 141.

54 Wellhausen 2004 [= 1958]: 141. Die Idee der Abgrenzung ist hier eng verbunden mit Wellhausens Konzept der prophetischen Reformation: „Sie konnten das nur, wenn sie an der von den Propheten eingeleiteten Reformation festhielten, welche darauf abzielte, sie völlig aus dem Heidentum herauszureißen und in scharfen Gegensatz dazu zu bringen“ (ibid.).

55 Wellhausen begründet dies mit der Überlegung, dass die Früchte eines fremden Landes nicht Jhwh dargebracht werden können (Wellhausen 2004 [= 1958]: 142). Die Kultzentralisation ist dafür nicht ausschlaggebend, da sie nach Wellhausen erst nachexilisch durchgesetzt wird.

zurückgegriffen werden kann.⁵⁶ Im Fokus stehen vielmehr die Veränderungen im kultischen Bereich. Die kultischen Leerstellen der Exilszeit werden nicht behoben (etwa durch neue Opferstätten),⁵⁷ sondern führen zu dauerhaften Veränderungen der religiösen Praxis und des theologischen Selbstverständnisses. Nur so kann das Exil seine Funktion zur Vollendung der prophetischen Reformation erfüllen, die ihm in Wellhausens Geschichtsbild zukommt.⁵⁸

Wellhausens Darstellung basiert somit wesentlich auf dem Schema von Exil und Rückkehr. Das babylonische Exil wird zwar nicht an sich als *Leidenszeit* beschrieben, doch der Fokus auf das Abwesende (Tempel, Zion) zeichnet das Exil als Zäsur und emotionalen Tiefpunkt der Geschichte.⁵⁹ Gleichzeitig bildet das Exil den entscheidenden Wendepunkt, der die Identität des Volkes nachhaltig prägt. Zwischen Exil und Rückkehr spielt die Geschichte in Babylonien. Das weitere Geschick von Israeliten und Judäern an anderen Orten wird nicht weiterverfolgt; allein das Geschehen in Babylonien ist für den Fortgang der Geschichte entscheidend.

Dieser charakteristische Plot, der große Ähnlichkeit zum konventionellen Narrativ aufweist, entspricht nicht einfach einem biblischen Narrativ. Zwar speist sich Wellhausens Darstellung der neubabylonischen Zeit, wie seine Geschichte insgesamt, im Wesentlichen aus biblischen Texten.⁶⁰ Leitend für die Darstellung sind eindeutig die prophetischen Bücher. Der Titel des

-
- 56 Das Exil bedeutet in diesem Bereich lediglich eine Rückkehr zu einem früheren Zustand, aber keine Neuerung, vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 142 („An Stelle der Monarchie mit ihren Beamten trat wieder die Aristokratie der Geschlechtshäupter oder Ältesten.“).
- 57 Es ist interessant, dass Wellhausen diese Möglichkeit nicht erwägt (obwohl er an anderer Stelle das Jhwh-Heiligtum der Juden von Syene erwähnt, vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 176). Das Fehlen von Tempel, aber auch von Propheten wie auch die Unmöglichkeit von Opfern werden schlicht als gegeben vorausgesetzt (Wellhausen 2004 [= 1958]: 142–143).
- 58 Nicht von ungefähr ist in Wellhausens Beschreibung ein Objekt interessanterweise nicht abwesend: Die Deuteronomiumsrolle ist im babylonischen Exil mit dabei, vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 143 (neben dem Deuteronomium auch prophetische und historische Bücher).
- 59 Dagegen spricht auf den ersten Blick Wellhausens Begründung, warum nach 537 v.u.Z. nicht alle nach Judäa zurückkehrten („Es war keine Kleinigkeit, sich aus dem gesegneten Babylonien loszureißen, mit Weib und Kind und fahrender Habe eine beschwerliche Reise zu machen, um aufs ungewisse hin in den Ruinen des verwüsteten Judäa sich anzusiedeln.“ Wellhausen 2004 [= 1958]: 154). Dabei ist aber zu beachten, dass es sich hierbei nicht um die Protagonisten der von Wellhausen erzählten Geschichte handelt.
- 60 Nur selten wird für einzelne militärisch-politische Ereignisse auf griechische Quellen zurückgegriffen, vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 133 Anm. 1 (Feldzug des Pharaos Necho); Wellhausen 2004 [= 1958]: 134 (Schlacht von Karkemisch); Wellhausen 2004 [= 1958]: 148–149 (Ende des neubabylonischen Reiches und Aufstieg des Kyros); Wellhausen 2004 [= 1958]: 153–154 (Einnahme Babylons durch die Perser). Darüber hinaus fließen keine archäologischen Befunde oder außerbiblischen Texte in die Darstellung der Exilszeit ein.

10. Kapitels, „Jeremias und die Zerstörung Jerusalems“, macht die Orientierung an Jeremia explizit. Kapitel 11 („Die Juden im Exil“) handelt nacheinander Ezechiel (11.2) und Deuterijosaja (11.3) ab.⁶¹ Dennoch handelt es sich gerade bei der Exilszeit nicht einfach um eine Paraphrase eines biblischen Narrativs. Zum einen wird die Geschichtsdarstellung als Ganzes zusammengehalten durch Wellhausens übergreifenden Erzählfaden der Geschichte von prophetischer Reform, Gesetz und Theokratie. Zum anderen spielen Annahmen über Emotionen der Protagonisten – nicht nur im Hinblick auf das Exil – eine tragende Rolle für die Plot-Struktur. In Wellhausens Darstellung ist es letztlich die allgemeine Stimmung des Volkes, die zur Katastrophe führt. Nach Joschijas Reform herrschte eine „glückliche Zeit äußerer und inneren Wohlbehens“⁶², doch diese brachte auch eine falsche Sicherheit mit sich, die zu „religiöse[m] Fanatismus“⁶³ führte, den Wellhausen als „Wahn“⁶⁴ bezeichnet. Diese emotionale Stimmung verleitete Jojakim dazu, sich gegen die babylonische Herrschaft aufzulehnen:

[...] ein durch religiösen Fanatismus entflammtes Freiheitsfieber durchglühte mit unheimlicher Gewalt die leitenden Kreise, die Großen, die Priester und Propheten, und erfaßte auch den König.⁶⁵

Die allgemeine Stimmung führt zu politischen Handlungen, die zur Eroberung Jerusalems führen.

Mit der babylonischen Eroberung schlägt die Stimmung um: Wellhausen spricht von einer „bleiern Zeit“⁶⁶ und beschreibt die Stimmung unter den Exilierten als „dumpfe Verzweiflung“⁶⁷. Die Propheten jedoch halten die Hoffnung auf ein Ende der babylonischen Herrschaft und einer Rückkehr nach Jerusalem aufrecht.⁶⁸

61 Elemente aus den Königebüchern werden in die Darstellung aufgenommen, dabei geht es aber jeweils um Details, die den narrativen Bogen nicht entscheidend prägen. Die Grundstruktur von der ersten (597) und zweiten (586) Eroberung Jerusalems entspricht zwar dem Verlauf von 2 Kön 24–25, dient aber bei Wellhausen lediglich als Hintergrund zur Einordnung des Wirkens von Jeremia und Ezechiel.

62 Wellhausen 2004 [= 1958]: 132.

63 Wellhausen 2004 [= 1958]: 135 (vgl. auch 138 „patriotischen Fanatismus“).

64 Wellhausen 2004 [= 1958]: 132.

65 Wellhausen 2004 [= 1958]: 135.

66 Wellhausen 2004 [= 1958]: 142 („in der bleiern Zeit nach 586“).

67 Wellhausen 2004 [= 1958]: 144.

68 Vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 143 (zur Situation vor 586): „Die zähe Selbstbehauptung wurde nun aber den Verbannten nur ermöglicht durch die Hoffnung, daß sie bald heimkehren würden.“ Vgl. auch Wellhausen 2004 [= 1958]: 147: Ezechiel bringt die „kühnste Hoffnung“ zum Ausdruck. Zur Stimmung zur Zeit des Aufstiegs des Kyros schreibt

Es ist charakteristisch für Wellhausens Darstellung, dass die allgemeine Stimmung des Volkes und die Stimmung der Propheten jeweils im Gegensatz zueinander stehen. In einer Atmosphäre allgemeiner Zuversicht fühlt Jeremia Verzweiflung, während gegen die Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung des Volkes im Exil Ezechiel und Deuterocesaja Hoffnung verkündigen.⁶⁹ Aus prophetischen Reden schließt Wellhausen auf den vorausgesetzten emotionalen Zustand der Adressaten und extrapoliert daraus die allgemeine Stimmung des Volkes und die Atmosphäre der Zeit. Es ist nicht zuletzt dieses emotionale Schema, das das babylonische Exil als Zäsur hervorhebt.

Tab. 1 Stimmungen in Wellhausens historischer Rekonstruktion

	Stimmung der Propheten	Stimmung des Volkes
vorexilisch (joschijanische Zeit)	<i>Jeremia</i> : unzufrieden, pessimistisch	glücklich, vertrauensvoll
vorexilisch (babylonische Zeit)	<i>Jeremia</i> : verzweifelt	fanatisch, erregt, optimistisch
exilisch (Eroberung Jerusalems)	<i>Jeremia, Ezechiel</i> : hoffnungs- voll, zukunftsgerichtet	verzweifelt, hoffnungslos, dumpf, betäubt
exilisch (Aufstieg des Kyros)	<i>Deuterocesaja</i> : begeistert, hoffnungsvoll, zukunftsgerichtet	abgestumpft, trauernd, resigniert

2.4 Kontinuität statt Trauma: Der Geschichtsentwurf von Charles C. Torrey

Dass das Narrativ einer zweiteiligen Geschichte Israels mit dem babylonischen Exil als Zäsur und Wendepunkt erst im 19. Jahrhundert aufgekommen ist und

Wellhausen 2004 [= 1958]: 149: „Frohlockend antecipiieren prophetische Stimmen die Rache Jahves an den Chaldäern. Allein in der Mehrzahl waren die verbannten Juden nicht so hoffnungsfreudig gestimmt. [...] Ein fünfzigjähriger Aufenthalt in der Fremde hatte sie eingewöhnt und die Sehnsucht nach der Heimat abgestumpft.“

69 Vgl. Wellhausen 2004 [= 1958]: 144: „Das Exil bildete einen Wendepunkt. Waren die Propheten früher den Illusionen der Zeit entgegen getreten, so traten sie nun ihrer Hoffnungslosigkeit entgegen und richteten den Glauben an die Zukunft auf.“ Vgl. auch die programmatischen Einführungen von Jeremia (Wellhausen 2004 [= 1958]: 132) und Deuterocesaja (Wellhausen 2004 [= 1958]: 150).

auch Wellhausen selbst diese Vorstellung erst im Laufe der Zeit entwickelte, weist bereits darauf hin, dass diese Plot-Struktur von den biblischen Texten her nicht zwingend vorgegeben ist. Um zu verdeutlichen, wie anders ein Narrativ der Geschichte Israels aussehen könnte, das einer anderen Plot-Struktur folgt, soll hier abschließend noch kurz auf die historische Rekonstruktion des amerikanischen Semitisten Charles C. Torrey (1863–1956)⁷⁰ eingegangen werden. Als Gegenüber zu Wellhausens Darstellung bietet sich die Darstellung von Torrey besonders an, weil er als Zeitgenosse von Wellhausen und mit einer im Grunde ähnlichen Herangehensweise zu einer völlig konträren Erzählung der babylonischen Eroberung und des Exils gelangt.

Charles C. Torrey hat anders als Wellhausen keine Geschichte Israels verfasst. Seine Vorstellung der Geschichte der neubabylonischen und persischen Zeit stellt er aber in narrativer Form am Ende seines Buches „Ezra Studies“ (1910) dar. Dieses Buch enthält in seinem Hauptteil textkritische und literarhistorische Untersuchungen zu den Chronikbüchern sowie zum Esra- und Nehemiabuch (inkl. 1. Esdras); insbesondere beschäftigt sich Torrey mit der Rekonstruktion des ursprünglichen Textes und der ursprünglichen Anordnung der Esra-Erzählung. Doch im Vorwort macht Torrey deutlich, dass die Geschichtsdarstellung keineswegs nur als Anhang zu verstehen ist: Die einzelnen Textstudien seien *konstruktiv* ausgerichtet, das Ganze beschreibt er als eine Darstellung der Geschichte Israels, die er explizit als alternative Position der Geschichtsdarstellung und damit als Beitrag zur historischen Forschung verstanden wissen will:

This attempt to sketch the history of the Jews in the Persian period, culminating in the last chapter of the book, differs from all preceding ones in several fundamental particulars.⁷¹

Die einzelnen Textstudien, die in den „Ezra Studies“ als Buch zusammengestellt sind, sind zuvor alle bereits als Aufsätze erschienen; nur das letzte Kapitel „The Exile and the Restoration“ ist neu.⁷² Ähnlich wie bei Wellhausen hat seine Darstellung der Geschichte eine gewisse Vorgeschichte und ist aus der philologisch-literarhistorischen Untersuchung alttestamentlicher Texte

70 Torrey war Professor für Semitische Sprachen und Literaturen in Yale und erster Präsident der American School of Oriental Research (ASOR; damals noch: American School of Archaeology). Zu seinem Leben und Werk vgl. Burrows 1953; Foster 1999; Hallote 2011.

71 Torrey 1970: XXXI (1910: ix).

72 Die Kapitel 1–8 wurden zwischen 1906–1909 mehrheitlich im *American Journal of Semitic Languages* publiziert und für die „Ezra Studies“ neu überarbeitet, vgl. Torrey 1970: XXXIV (1910: xii).

hervorgegangen. Torrey kommt in seiner Untersuchung zu dem Schluss, dass die biblischen Erzählungen in den Chronikbüchern und in Esra-Nehemia als Quellen für die historische Rekonstruktion nicht herangezogen werden können. Seine Darstellung der Exilszeit in Kapitel 9 der „Esra Studies“ ist eine Gegendarstellung zur biblischen Erzählung in Chronik, Esra und Nehemia wie auch zur zeitgenössischen Forschung zur Geschichte Israels.⁷³

Torreys Ansicht nach stellen die babylonische Eroberung und das Exil keinen Wendepunkt in der Geschichte Israels dar. Die eigentliche Katastrophe besteht für Torrey in der Zerstreuung des Volkes.⁷⁴ Diese erfolgt weniger durch die Deportationen nach Babylonien als vielmehr durch Auswanderung aus Juda, die schon im 7. Jahrhundert v.u.Z. ansetzt und bis in die persische und hellenistische Zeit andauert. Die Auswanderung aus Juda ist nach Torrey auf Dauer angelegt – eine Rückkehr gibt es nicht – und erfolgt primär aus wirtschaftlichen Gründen: Der abnehmende landwirtschaftliche Ertrag des zentralpalästinischen Landes konnte die Bevölkerung nicht mehr ernähren.⁷⁵ Doch auch in Torreys Rekonstruktion spielen Annahmen über Stimmungen und Emotionen der Protagonisten eine wichtige Rolle. Über die wirtschaftlichen Gründe für die Auswanderung schreibt er:

But far more important than any change in the land was the change in the people. The time had gone by when they could be satisfied with agricultural pursuits, and the drift toward city life had begun [...]⁷⁶

Für den Verlauf der Geschichte sind nicht nur die materiellen Bedürfnisse ausschlaggebend, sondern vielmehr das Streben nach einem besseren Leben. Ohne ein Gefühl der Unzufriedenheit, aber auch der Hoffnung hätte das Volk die harten Lebensbedingungen in Juda auch weiterhin ertragen können. Torrey schreibt weiter:

73 So beginnt das Kapitel mit dem Abschnitt „Prevailing Misconceptions“ (Torrey 1970 [= 1910]: 285).

74 Vgl. Torrey 1970 [= 1910]: 289: „The catastrophe which included the destruction of the temple and the extinction of the monarchy was indeed a crushing blow, which left its deep and permanent imprint on the religious literature of the Jews. But the *Dispersion* [im Original gesperrt, Am.] was a calamity which was far more significant, and whose mark on the heart of Israel was much deeper. The dissolution of the nation began even before the fall of the kingdom, and continued at an ominously increasing rate, even after the building of the second temple. [...] At all events, it was *this catastrophe, not the exile* [im Original gesperrt, Am.], which constituted the dividing line between the two eras.“

75 Vgl. Torrey 1970 [= 1910]: 293.

76 Torrey 1970 [= 1910]: 293.

Zion was doubtless „the joy of the whole earth“ to any devout Israelite who was in the psalm-writing mood; but large families cannot be supported on religious enthusiasm alone, and men of energy and enterprise must go where they can find opportunity. Those who first wandered forth were quick to see that each one of such great cities as Babylon, Nineveh, Ecbatana, Hamath, Tyre, Memphis, and Thebes had a true claim to be called the joy of the whole earth; and as for the God of Israel, they found – as their brethren have always found, and still find – that they could carry him with them. That is why the emigrants, early and late, did *not* return to the holy land.⁷⁷

Emotionen sind hier handlungsleitend und damit ausschlaggebend für den Plot der Geschichte. Die fromme Stimmung des Psalmendichters („psalm-writing mood“) und der religiöse Enthusiasmus („religious enthusiasm“) stellt Torrey dem Unternehmergeist („energy and enterprise“) derjenigen gegenüber, die sich in neue Länder aufmachten. Die emotionale Bindung an Jerusalem als kultisches Zentrum, die mit dem Psalmzitat „joy of the whole earth“⁷⁸ zum Ausdruck gebracht wird, kann auf andere Städte übertragen werden. Auch dort können die Menschen aus Juda ihren Gott weiterhin, und zudem in materiellem Wohlstand und Wohlbefinden erleben. Es gibt in Torreys Darstellung keine Rückkehr aus dem Exil, weil es keine emotionale Motivation für eine solche Rückkehr gibt: Freude kann auch außerhalb des Heimatlandes gefunden werden.

Im Rückblick erinnert Torreys Vorstellung einer ökonomisch motivierten Migration ohne Rückkehrperspektive stark an die zeitgeschichtlichen Umstände, in denen er schreibt. Interessanterweise beschreibt Torrey selbst die Zerstreung der Israeliten im Kontext eines Zeitalters allgemeiner Migrationsbewegungen. Dieses Zeitalter ist nach Torrey von einer bestimmten Stimmung geprägt, an der die Hebräer teilhaben: „the spirit of the new age has come upon them“.⁷⁹ Deutlich klingt hier ein Auswanderungsnarrativ (oder aus Torreys amerikanischer Perspektive besser: Einwanderungsnarrativ) aus Torreys eigener Zeit Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts an, in der Menschen aus Europa auf der Suche nach einem besseren Leben nach Amerika einwanderten.

Torreys Darstellung der Geschichte Israels unterscheidet sich also deutlich von der Wellhausens: Anstelle eines Narrativs von Zäsur, Leid, Exil und Rückkehr tritt das Narrativ einer allmählichen und definitiven Auswanderung in ein besseres Leben. Glück und Leid tauschen die Plätze: Nicht die Sehnsucht nach Jerusalem verursacht Leid im Exil, denn das Leben in Jerusalem

77 Torrey 1970 [= 1910]: 293.

78 Vgl. Ps 48,2.

79 Torrey 1970 [= 1910]: 294 (in Bezug auf das 7. Jahrhundert).

ist (auch) verbunden mit Leid; die Sehnsucht richtet sich auf ferne Orte, an denen die Auswanderer ihr Glück suchen und finden. Die Annahmen über die Emotionen der Protagonisten beeinflussen die Konstruktion von Handlungsabläufen und die Plot-Struktur. Torrey beschreibt die Ereignisse des 6. Jahrhunderts nicht in Form eines Trauma-Narrativs: Das babylonische Exil teilt nicht als singuläre Zäsur die Geschichte in ein Vorher und ein Nachher, sondern ist allenfalls als Teil einer größeren Entwicklung zu sehen. Die babylonische Eroberung war gewiss mit Leid verbunden, doch sie war keineswegs prägend für das Selbstverständnis, die theologische Reflexion und die religiöse Praxis des Volkes.

2.5 Zwischenfazit

Der Blick auf die Forschungsgeschichte hat gezeigt, dass das konventionelle Narrativ der Geschichte Israels als einer Geschichte von Exil und Rückkehr, in der das babylonische Exil den entscheidenden Wendepunkt und die Zäsur zwischen vorexilischem Israel und nachexilischem Judentum darstellt, nicht einfach als „traditionelles“ oder gar „biblisches“ Narrativ auf antike Schriften und deren Interpretation zurückgeführt werden kann. Vielmehr handelt es sich um ein Narrativ, das in – aus heutiger Sicht teilweise problematischen, auch antisemitischen – Diskursen des 19. Jahrhunderts verwurzelt ist. Seine entscheidende Prägung und Verbreitung hat es durch Julius Wellhausen erhalten. Dieses Erbe hat die Bibelwissenschaft nachhaltig geprägt und findet sich auch in Studien, die sich durchaus nicht auf Wellhausen berufen – gerade auch in der Fokussierung bibelwissenschaftlicher Trauma-Forschung auf das babylonische Exil.⁸⁰ Es erscheint mir daher umso wichtiger, das Bewusstsein für die relative Neuheit und zeitgeschichtliche Prägung dieses Narrativs zu schaffen, bevor ich mich in den folgenden Kapiteln der Analyse biblischer Texte zuwende. Dies soll zum einen vermeiden, dass die Texte unreflektiert durch die Brille des konventionellen Narrativs gelesen werden, zum andern soll der Blick für die Wahrnehmung anderer Narrative geschärft werden.

80 Exemplarisch für diese Tendenz Balentine 2021: 196: „Though there are no concrete references to historical events, including no mention of the fall of the [sic] Jerusalem, we can be reasonably confident that the hard questions about the justice of God so acutely connected to this post 586 world are generative in Job as well.“ Vgl. auch Poser 2012; Smith-Christopher 2014; Linafelt 2000; O'Connor 2011; Janzen 2012 und den Forschungsüberblick von Garber 2015: 24–37 („most explorations of trauma within biblical studies have centered on the experiences of the Babylonian Exile“). Diese Engführung wird aber durchaus auch bemerkt und aufgebrochen, vgl. etwa Carr 2014.

Wer über die Vergangenheit schreibt, setzt Anfang und Ende fest, stellt bestimmte Ereignisse in den Vordergrund und gibt bestimmten Protagonisten eine Stimme. Wie Hayden White in dem diesem Kapitel vorangestellten Zitat schreibt, sind es nicht die historischen Geschehnisse selbst, die mit einer bestimmten dramatischen Qualität ausgestattet sind und die Plot-Struktur vorgeben. Vielmehr verleiht die Person, die eine Erzählung der Vergangenheit verfasst, den Ereignissen ihren tragischen – oder komischen – Charakter, indem sie sie in eine spezifische Plot-Struktur einbettet. Wer Geschichte schreibt, trifft immer auch eine Wahl in Bezug auf die Stimmung, die für die Darstellung der erzählten Vergangenheit angebracht erscheint. Andere Plot-Strukturen sind möglich, und das Beispiel von Torreys Darstellung im Vergleich zu Wellhausen zeigt, dass auch die babylonische Eroberung und das Exil in einen ganz anderen Plot der Geschichte Israels eingebettet werden können. In Torreys Darstellung bildet das babylonische Exil keine Zäsur und die Plot-Struktur seiner historischen Rekonstruktion folgt nicht dem Narrativ eines Traumas. Das babylonische Exil stellt darin nicht die singuläre Katastrophe dar, die die Geschichte in ein Vorher und Nachher teilt.

Die Erzählung eines Traumas ist zwangsläufig ein Leidensnarrativ und setzt die Annahme negativer Emotionen der Protagonisten voraus. Während in Wellhausens Darstellung Trauer und (durch die Propheten geschürte) Sehnsucht der Exilierten konstitutiv für den Plot von Exil und Rückkehr sind, führt die Annahme positiver Emotionen bei Torrey zu einer Erzählung kontinuierlicher Auswanderung und auf Dauer angelegter Integration. Die Annahmen über Stimmungen und Emotionen sind daher nicht nur Interpretationen und romaneske Ausschmücken eines feststehenden Plots. Vielmehr sind es diese Annahmen, die die Plot-Struktur der Geschichtsdarstellung bestimmen. Sie beeinflussen nicht nur *wie*, sondern *was* erzählt wird.

Unterschiedliche Annahmen über Stimmungen und Emotionen der Protagonisten einer Geschichte Israels sind möglich und führen zu unterschiedlichen Plot-Strukturen. Damit steht auch die Konstruktion des babylonischen Exils als kulturelles Trauma zur Disposition. Sowohl die Annahmen, die Wellhausens Plot zugrunde liegen, als auch die konträren Annahmen von Torrey haben Anhalt in bestimmten biblischen Texten. Dem Zusammenhang zwischen Emotionen und Trauma-Narrativ soll im folgenden Kapitel mit Blick auf Psalm 137 und Jeremia 29 weiter nachgegangen werden.

Stimmungsbilder des Exils

Psalm 137 und Jeremia 29

3.1 Einleitung

Im vorangehenden Kapitel wurde gezeigt, dass die Konstruktionen der Vergangenheit bei Julius Wellhausen und Charles C. Torrey – obwohl sie beide auf der literarhistorischen Untersuchung biblischer Texte beruhen – zu sehr unterschiedlichen Erzählungen der Vergangenheit führen. Während Wellhausen eine Geschichte von Exil und Rückkehr erzählt, in der die babylonische Eroberung die dramatische Zäsur bildet, erzählt Torrey eine Geschichte kontinuierlicher Auswanderung, in der die babylonische Eroberung weder besonders bedeutsam noch leidvoll erscheint und das Leben der Deportierten ohne Gedanken an Rückwanderung in Babylonien weiter geht. Diese Unterschiede hängen nicht zuletzt mit den unterschiedlichen Gefühlslagen und Stimmungen zusammen, die Wellhausen und Torrey ihren Protagonisten zuschreiben und in ihrer Darstellung vermitteln. Solche divergierenden Annahmen über emotionale Stimmungen finden sich bis heute in der historischen Forschung und prägen die unterschiedlichen Geschichtsschreibungen des 6. Jahrhunderts.¹ Auch hier zeigt sich, dass die unterschiedliche Auswahl, Gewichtung und Anordnung der Ereignisse mit unterschiedlichen Annahmen über die emotionale Stimmung zusammenhängen. So beruht etwa die Plausibilität einer Erzählung von Exil und Rückkehr nicht zuletzt auf der angenommenen Gefühlslage der Akteure, da dabei nicht nur die faktische Möglichkeit, sondern auch die Dringlichkeit des Rückkehrwunsches und damit die emotionale Bindung eine Rolle spielen.

Die biblischen Texte, die solche Annahmen mitprägen können, zeichnen in dieser Hinsicht ein differenziertes Bild. Interessanterweise hat sowohl die Rekonstruktion von Wellhausen als auch diejenige von Torrey in Bezug auf ihre jeweilige emotionale Färbung Anhaltspunkte in biblischen Texten. Die babylonische Eroberung und ihre Folgen werden in alttestamentlichen Texten bei näherer Betrachtung durchaus ambivalent dargestellt, etwa was die Lebensbedingungen der Deportierten in Babylonien, aber auch die theologische Bedeutung dieser Ereignisse betrifft. Im Folgenden wird weniger die theologische Deutung – die in zahlreichen Studien bereits ausführlich

¹ Vgl. dazu den Forschungsüberblick in Moore/Kelle 2011: 359–367.

thematisiert wurde² – im Vordergrund stehen als vielmehr die Konstruktion dieser Ereignisse in der kollektiven Erinnerung. Die alttestamentlichen Schriften bewahren hier Spuren sehr unterschiedlicher Erinnerungsdiskurse, zeigen aber auch gewisse Konvergenzen im Laufe der Überlieferung.

Dies soll im Folgenden an zwei Texten verdeutlicht werden, auf die in historischen Arbeiten – explizit und implizit – immer wieder Bezug genommen wird und die – bewusst und unbewusst – Annahmen über die emotionale Stimmung prägen: Psalm 137 und Jeremia 29,1–7. Diese beiden Texte stehen auf den ersten Blick für zwei gegensätzliche Stimmungen der Exilszeit: Während Psalm 137 die Vorstellung einer Leidenszeit vermittelt, gibt die Botschaft des Briefes in Jer 29,1–7 eine sehr viel positivere und hoffnungsvolle Aussicht auf das Leben der Exilierten.

Zum einen soll die Untersuchung dieser beiden Texte die Bedeutung solcher *emotionalen* Überlieferungen für die Herausbildung von Erzählungen der Vergangenheit und damit letztlich auch der Geschichtsschreibung in den Blick nehmen. Dabei wird sich zeigen, dass die Emotionen und Stimmungen, die uns in diesen biblischen Texten begegnen, kein unmittelbares Zeitzeugnis sind, sondern ihrerseits bereits eine Repräsentation vergangener Ereignisse. Zum anderen stellt sich angesichts der unterschiedlichen emotionalen Stimmungen die Frage, inwiefern diese Texte zur Entstehung eines kulturellen Traumas beitragen oder ob es angesichts solcher Divergenzen auch nichttraumatische Narrative der babylonischen Eroberung und deren Folgen geben kann. Dazu soll untersucht werden, welche Stimmungen und Ereignisse in Bezug auf die babylonische Eroberung und deren Folgen thematisiert werden und insbesondere, inwiefern Leid (und wessen Leid) zur Sprache kommt. Die genauere Analyse wird den Kontrast zwischen Psalm 137 und Jeremia 29 nuancieren und zeigen, wie letztlich beide Texte in ein sich allmählich herausbildendes Narrativ des Leidens eingebettet werden, dessen Entwicklung in Kapitel 4 Thema sein wird.

2 Vgl. Ackroyd 1968; Albertz 2001; Smith-Christopher 2002; Middlemas 2007; Halvorson-Taylor 2011; Rom-Shiloni 2021.

3.2 Psalm 137

1 An den Kanälen Babels,
dort wohnten³ wir, doch⁴ weinten wir,
wenn wir an Zion dachten.

2 An die Pappeln in ihrer Mitte
hängten wir unsere Leiern.

3 Denn dort verlangten von uns
die uns gefangen weggeführt hatten Worte des Gesangs,
und die uns verspotteten⁵ Freude:

„Singt für uns eines der Zionslieder⁶!“

4 „Wie sollen wir singen ein Lied Jhwhs
auf einem Erdboden der Fremde?“

5 Wenn ich dich vergesse, Jerusalem,

soll vergessen⁷ meine Rechte,

6 meine Zunge klebe an meinem Gaumen,

wenn ich nicht an dich denke,

wenn ich nicht Jerusalem erhebe

über meine höchste Freude.

3 Bar-Efrat 1997: 5 verweist für die Übersetzung „wohnen“ (nicht: „sitzen“) auf Ez 3,15.

4 Die emphatische Partikel ׀ betont das Folgende und ist nicht mit einfachem „und“ gleichzusetzen, vgl. Labuschagne 1966 (der allerdings sekundär eine Entwicklung hin zu einer abgeschwächten, additiven Bedeutung annimmt); so auch Bar-Efrat 1997: 5 („and yet we wept“, mit Verweis auf Ps 129,2); Becking 2009a: 192 („we, however, were weeping“).

5 Die Bedeutung dieses *hapax legomenon* ist unsicher; schon die antiken Übersetzungen bekunden Schwierigkeiten (zur Diskussion vgl. Kellermann 1978: 45). LXX übersetzt – vermutlich aufgrund des *parallelismus membrorum* – „die uns weggeführt hatten“ (οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς). Eine ähnliche Bedeutung vertritt Guillaume 1956: 143–144 mit Verweis auf arab. *talla* im 4. Stamm „angebunden wegführen“ (im Grundstamm „zu Boden schlagen“). Meine Übersetzung folgt dem Vorschlag von Dahood 1970: 271 einer Ableitung von III הלל Pol. „zum Gespött machen“ (vgl. HALAT s.v.), vgl. auch Symmachus (καταλαζονεύμενοι) und Hieronymus (iuxta Hebr.: qui adfligebant nos) und Duhm 1922: 452–453 mit gleichem Sinn und Textkorrektur.

6 So mit Hossfeld/Zenger 2008: 690, die die Präposition ׀ partitiv interpretieren („aus dem Zions-Liedgut“).

7 Für diese ungewöhnliche Formulierung wurden diverse Übersetzungs- und Korrekturvorschläge vorgebracht, u.a. die Ableitung einer Wurzel II שכח „verdorren“ aus dem Ugaritischen (Dahood 1970: 271) oder die Umvokalisierung zu Nif. „soll vergessen werden“ als *passivum divinum* (Spieckermann 1989: 115–116. Anm. 3). Für eine Diskussion und Kritik der verschiedenen Vorschläge vgl. Rabe 1995a, der sich für eine Beibehaltung des MT ausspricht und das objektlos verwendete שכח als metaphorische Sprechweise im Sinne von völligem Versagen deutet. An den Musiker, dessen Hand das Leierspielen „vergisst“, denken auch Bar-Efrat 1997: 7–8 und Becking 2009a: 193. Der Situations- und Sprecherwechsel in V. 5 spricht allerdings dafür, dass das „Versagen“ nicht auf den Musiker enggeführt werden sollte, sondern Reden (V. 6a) und Handeln (V. 5) als Lebensvollzüge meint, vgl. Sals 2004: 202; Zenger 2006: 36.

7 Denke, Jhwh, an die Söhne Edoms
 am Tag Jerusalems,⁸
 (als) sie sprachen „Legt bloß, legt bloß,
 bis auf die Grundmauer in ihr!“
 8 Tochter Babel, du zur Verwüstung Bestimmte,⁹
 glücklich, der dir vergilt
 deine Tat, die du uns angetan hast!
 9 Glücklich, der packt und zerschlägt
 deine kleinen Kinder am Felsen!

3.2.1 *Düstere Vergangenheit: Psalm 137 als Konstruktion kollektiver Erinnerung*

Psalm 137 ist einer der wenigen alttestamentlichen Texte, die explizit das Leben der Judäerinnen und Judäer im babylonischen Exil thematisieren. Der Psalm wurde auch deswegen häufig in großer Nähe zu den Ereignissen verortet und als authentisches Zeitzeugnis interpretiert.¹⁰ Die starke Emotionalität des Psalms (siehe unten 3.2.2) wurde dabei als Anzeichen der unmittelbaren Betroffenheit der Verfasser betrachtet und als Argument für eine Datierung des Psalms in exilische Zeit angeführt. So schreibt etwa David N. Freedman:¹¹

-
- 8 Die gängige Übersetzung „Gedenke, Jhwh, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems“ (vgl. Hartberger 1986: 212; Hossfeld/Zenger 2008: 685; Berlejung 2013: 270; Elberfelder Bibel u.a.) ist im Deutschen nicht standardsprachlich (für den Hinweis danke ich Samuel Arnet). Zur hebräischen Satzkonstruktion vgl. Jenni 2000: 129 (Nr. 5864) und die dort angegebenen Vergleichsstellen Lev 26,45; Jer 2,2; Ps 79,8; 98,3; 106,45; 132,1. Ich versuche hier eine Kompromisslösung, in der das Leitwort „denken an“ erkennbar bleibt. Zur Interpretation siehe im Folgenden.
- 9 Partizip passiv mit gerundivischer Funktion, vgl. Waltke/O'Connor 1990: §37.4d. So übersetzen auch Kellermann 1978: 45–46; Hossfeld/Zenger 2008: 686. Für eine ausführliche textkritische Diskussion vgl. Rabe 1995b.
- 10 Vgl. Hartberger 1986: 204 („Lokalkolorit Babels“); Albertz 2001: 130 („Bericht über ein Erlebnis in Babylon in der 1. pers. plur.“). Für eine Übersicht exilischer und nachexilischer Datierungen des Psalms vgl. Emmendorffer 1998: 185–186 Anm. 431. In der aktuellen Forschung finden sich nach wie vor exilische Datierungen, vgl. Michel 2003: 175; Ahn 2010: 76–80, doch wird zunehmend eine perserzeitliche Datierung vertreten, vgl. Hossfeld/Zenger 2008: 688; Berlejung 2013: 265–266; Körting 2006: 82; Becking 2012: 294–296; Berlin 2017: 349.
- 11 Freedman 1971: 187. Vgl. auch Weiser 1966: 548–549: Der Psalm „offenbart die Leiden und Stimmungen von Menschen, die die schweren Tage der Eroberung und Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. vielleicht miterlebt [hatten ...] und nun nach der Rückkehr in die Heimat, wohl angesichts der noch in Trümmer liegenden Stadt, den im Herzen schlummernden Gefühlen in machtvoller Steigerung Luft machen.“; Allen 1983: 304: „the passionate pathos of vv. 1–4 suggests that he [= the writer of the psalm, Am.] spoke from experience“; Spieckermann 1989: 116: „Kein anderes Ereignis als das babylonische Exil kann diese religiöse Depression bedingt haben, und folglich kommt auch kaum eine andere Epoche für die Entstehung des Psalms in Frage.“; Michel 2003: 175: unter anderem

It echoes vividly the experience and emotions of those who were taken captive, and may, therefore, be assigned to the first generation of the Exiles.

Die Sprecherwechsel legen – zusammen mit weiteren Stilmerkmalen – eine Gliederung des Psalms in drei Teile nahe (V. 1–4 1. Pers. Pl. / V. 5–6 1. Pers. Sg. / V. 7–9 1. Pers. Pl.).¹² Davon setzt nur der erste Teil, V. 1–4, das babylonische Exil explizit als Schauplatz voraus. Allerdings wird das babylonische Exil nicht als Sprecherposition dargestellt, in der sich die Sprechenden gegenwärtig befinden, sondern als eine geteilte Erfahrung, die bereits hinter ihnen liegt. Darauf weist zum einen das Wort ׀ַשׁ „dort“ in V. 1.3 hin. Dieses „dort“ wird zweimal wiederholt und auch an Stellen verwendet, an denen es zum Textverständnis nicht notwendig wäre. Dadurch wird der Eindruck einer Distanzierung von diesem Ort erweckt.¹³ Zu dieser räumlichen Distanzierung kommt die Schaffung einer zeitlichen Distanz: In V. 1–3 werden Perfektformen verwendet, im Unterschied zu den Imperfekten in V. 4–9. Nach der Selbstinszenierung der Sprechergruppe blickt der Psalm also auf das babylonische Exil als eine vergangene Situation zurück.¹⁴

Diese „nachexilische“ Perspektive setzt eine Vorstellung von Rückkehr oder Ende des Exils in Babylonien bereits voraus. Der Psalm kann daher literargeschichtlich nicht vor der persischen Zeit angesetzt werden. Dass Teile des Psalms älter sind, wäre theoretisch denkbar. So vertritt etwa Oswald Loretz die These, V. 5–6.7–9 seien vor V. 1–4 anzusetzen.¹⁵ Die literarkritischen Indizien für eine solche Entstehungshypothese erscheinen allerdings eher schwach.¹⁶ Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung interessiert mich das Bild der Vergangenheit, das durch die Gesamtkomposition V. 1–9 konstruiert und vermittelt wird. Wie ich unten (3.2.2) zeigen werde, halte ich dabei eine kohärente Lektüre des Psalms für möglich und sinnvoll.¹⁷

die „Vehemenz der Gefühle“ spräche dafür, „dass der zeitliche und räumliche Abstand zur Exilierung bzw. zum Exil noch nicht allzu groß geworden“ sei.

12 Vgl. zu dieser Gliederung Hossfeld/Zenger 2008: 687.

13 Vgl. Krüger 2001: 79–80 Zur zeitlichen und räumlichen Distanz vgl. schon Gunkel 1986: 580; Kraus 1978: 1083.

14 Vgl. Krüger 2001: 79. Zur soziohistorischen Verortung des Psalms in einer späteren Zeit vgl. auch Berlejung 2013: 265–266; Becking 2012: 290–299.

15 Vgl. Loretz 2002: 344–346.

16 Vgl. zur Diskussion Michel 2003: 165–176, der selber die These vertritt, V. 7 und V. 8–9 seien sekundäre Erweiterungen.

17 Verschiedentlich wurde vorgeschlagen, die V. 7–9 als sekundär zu betrachten, vgl. Michel 2003: 165–176; Hossfeld/Zenger 2008: 688; Klein 2014: 351–352. Die Argumente für eine Abtrennung erscheinen mir nicht zwingend. Im vorliegenden Kontext liegt der Fokus auf der Aussage des Psalms mit V. 7–9, und wie ich unten zeige, meine ich den Psalm so kohärent lesen zu können. Die Möglichkeit kürzerer Vorstufen des Psalms spielt daher hier keine Rolle. Auch für eine solche rekonstruierte Vorstufe (z.B. V. 1–4) würde

Literargeschichtlich erscheint aufgrund der literarischen Bezüge des Psalms in jedem Fall unwahrscheinlich, dass eine Grundschrift in neubabylonische Zeit datiert werden könnte. Insbesondere die literarische Abhängigkeit vom Babylonorakel in Jeremia 50–51 spricht für eine späte Ansetzung des Psalms.¹⁸ Das Babylonorakel in Jeremia 50–51 ist selbst einer der jüngsten Bestandteile des Jeremiabuches.¹⁹ Die literarische Abhängigkeit von Jer 50–51 zeigt sich deutlich in Ps 137,8–9,²⁰ aber vielleicht auch schon in den vorangehenden Versen (vgl. *זכר מרחוק את יהוה וירושלם תעלה על לבבכם* in Jer 51,50 mit V. 6: *אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחת*)²¹. Damit erübrigt sich auch die Diskussion, ob V. 7–9 auf eine Zeit im frühen 6. Jahrhundert v.u.Z. verweisen, in der Edom noch nicht von Nabonid erobert (Arabienfeldzug 553 v.u.Z.) und Babylon noch nicht von den Persern eingenommen wurde (539 v.u.Z.).²² Beide Ereignisse liegen bereits in der Vergangenheit – es kann aus einer Rückkehrperspektive über das babylonische Exil gesprochen werden. Die Verwünschungen entspringen daher nicht einem spontanen, situationsbezogenen Rachewunsch. Vielmehr wird durch die Verwünschungen ein bestimmtes Bild der Vergangenheit transportiert und bestätigt, wobei „Edom“ und „Babylon“ auf feindliche Mächte in Situationen der jeweiligen Gegenwart übertragen werden können.

Sowohl in literargeschichtlicher Perspektive als auch in seiner literarischen Selbstverortung präsentiert sich der Psalm also als ein zeitlich der beschriebenen Situation nachgeordneter Rückblick. Dieser Vorgang des Erinnerns ist ein zentrales Thema des Psalms, wie das Leitwort *זכר* („denken an, erinnern, gedenken“) zeigt. An drei Stellen – in jedem der drei Abschnitte

im Übrigen gelten, dass sie sich in zeitlicher und räumlicher Distanz zu den Ereignissen situiert.

- 18 Einschlägig für diese Abhängigkeitsrichtung ist die Beobachtung von Michel 2003: 185–187, dass sich dadurch die Verwendung des Verbs *נָפַץ* Pi. in Ps 137,8 erklären lässt; dazu siehe unten 3.2.3.
- 19 Große Teile von Jer 50–51 sind eine Art „Patchwork“ aus anderen Jeremia-Stellen, vgl. zu den zahlreichen Dubletten Stipp 2019: 637–638; zudem unterscheidet sich das Babel-Bild in diesen Kapiteln deutlich von der Konzeption sonst in Jeremia, wo Babel tendenziell positiv konnotiert als Werkzeug Gottes angesehen wird, vgl. Stipp 2019: 759–763. Die Rede von Babels „Schuld“ findet sich sonst nur im protomasoretischen Jeremiatext (JerMT 25,12), vgl. Stipp 2019: 760 (der allerdings Jer 50–51 noch vor der Eroberung Babylons ansetzt).
- 20 Vgl. Savran 2000: 57; Michel 2003: 186–187. Zu Übereinstimmungen im Vokabular vgl. auch Bar-Efrat 1997: 9 m. Anm. 18.
- 21 Darauf weist Bar-Efrat 1997: 8 hin.
- 22 Ob die Einnahme Babylons so gewaltfrei war, dass die Zerstörungsurakel als noch nicht erfüllt angesehen wurden, wie manche vermuten, kann zudem mit Kuhrt 1990: 132–134 bezweifelt werden.

des Psalms je einmal – begegnet die Wurzel זכר: Das gemeinsame Aufrufen einer Erinnerung verbindet die Gruppe (V. 1) und wird von jedem Einzelnen mit einer bedingten Selbstverfluchung zugesichert (V. 6); schließlich wird Jhwh aufgerufen, einer bestimmten Situation der Vergangenheit zu gedenken (V. 7) und entsprechend zu handeln. Das Erinnern hat in diesem Psalm eine normative Dimension, nicht nur was den Vorgang des Erinnerns selbst betrifft (als allgemeiner Aufruf, zu erinnern), sondern auch in Bezug auf den Inhalt dieses Erinnerns, der durch den Psalm vorgegeben wird. Der Psalm gibt ein bestimmtes Bild der Vergangenheit vor, das von der Gruppe als geteilte Erinnerung hochgehalten werden soll. Elemente wie die rhetorische Frage in V. 4 oder auch die bedingte Selbstverfluchung in V. 5–6 verstärken den normativen Charakter dieser Erinnerung.²³

Der gemeinsame Bezug auf die Eroberung Jerusalems und das babylonische Exil ist konstitutiv für die Zugehörigkeit zur „wir“-Gruppe. Gerade dadurch, dass die Sprechergruppe sich nicht im Exil verortet, sondern von einem unbestimmten Ort aus in späterer Zeit auf die Ereignisse der babylonischen Eroberung Jerusalems zurückblickt, wird die 1. Pers. Pl. zu einem inklusiven „wir“, das Rezipierende des Psalms unabhängig von ihrem Ort mit einbeziehen kann. Die geteilte Erinnerung wird in diesem Psalm als identitätsstiftend, handlungsleitend und für jeden Einzelnen verbindlich vermittelt. Die erinnerte Vergangenheit steht in engem Bezug zur Gegenwart – sie wird gerade nicht als abgeschlossen dargestellt, wie auch die auf die Zukunft ausgerichteten Verwünschungen (V. 7–9) zeigen.

Psalm 137 ist also kein erhaltenes Fragment authentischer Exilerfahrung (Zeitzeugendokument), sondern ein von Anfang an als Rückblick konzipierter Text, der ein bestimmtes Bild der Vergangenheit als verbindlich für die Gruppe zeichnet, und zwar vor dem Hintergrund einer späteren Gegenwart. Psalm 137 partizipiert damit an einem Diskurs, der die kollektiv geteilte Repräsentation der Vergangenheit formt.

3.2.2 *Landschaften und Emotionen: Psalm 137 als Stimmungsbild*

Die vergangene Situation wird in Psalm 137 – anders als etwa in den vorangehenden Geschichtspsalmen 135 und 136 – nicht in narrativer Form, als eine Abfolge von Handlungen und Ereignissen, dargestellt. Weder wird eine Ereigniskette über das Leben der Deportierten im babylonischen Exil erzählt, noch wird das babylonische Exil selbst in eine Handlungskette eingebettet. Mit „An den Kanälen Babylons“ beginnt der Psalm. Damit steigen wir unmittelbar

23 Zur identitätsbildenden Funktion des Psalms vgl. auch Berlejung 2013: 267; Becking 2012: 293–294.

in die Situation im babylonischen Exil ein. Es gibt in Psalm 137 kein Vorher und kein Nachher. Die Ereignisse, die zur Deportation geführt haben, und die Deportation an sich werden nicht dargestellt. Es gibt keinen Handlungsfortschritt, auch keine Erzählung, die aus dem Exil heraus in eine Zukunft führt, keinen Ausblick auf Rückkehr und Wiederaufbau. Der erste Vers leitet keine Handlungskette ein, vielmehr handelt es sich um eine statische Situationsbeschreibung. Die Verwendung von Narrativen (Waw-Imperfekten) wäre in Psalmen durchaus möglich.²⁴ Die Verbformen in Ps 137,1–3 aber sind Perfekta; sie bringen nicht die Handlung voran, sondern beschreiben eine Situation. „Wohnen“ ist ein statisches Verb. Das „Weinen“ steht im Zusammenhang mit בְּזָכְרֵנוּ („wenn wir an Zion dachten“, Inf., kein finites Verb). Es bezeichnet keine singuläre Handlung, sondern ist Ausdruck eines Gemütszustands. Auch das Hängen der Leiern in die Pappeln ist keine praktische konkrete Handlung, sondern drückt eher eine Nichthandlung aus, nämlich das Nichtspielen der Instrumente, und stellt so den Gemütszustand der Sprechenden dar.

Es geht in Psalm 137 also nicht darum, die Erinnerung an die Vergangenheit mit erzählten Ereignissen zu füllen: Psalm 137 erzählt keine Geschichte, sondern entwirft ein poetisches *Bild* einer vergangenen Situation. Noch bevor Menschen und Handlungen ins Bild treten, wird der Ort eingeführt. Dieser Ort wird ausgemalt durch mehrere parallele Formulierungen mit der Präposition על (im räumlichen Sinn).²⁵ Durch על נהרות בבל „an den Kanälen Babylons“ und על ערבים בתוכה „an die Pappeln in ihrer Mitte“ wird in V. 1–2 ein Landschaftsbild entworfen.²⁶ In V. 4 wird mit einer weiteren parallelen Formulierung auf den in V. 1–2 beschriebenen Ort zurückverwiesen: Die Figuren in diesem Bild bezeichnen ihre Lokalisierung als על אדמת נכר „auf fremder Erde“ und drücken so eine innere Distanz zu ihrem Aufenthaltsort aus. In V. 6 wird die Formulierung mit על noch einmal aufgenommen: der Sprecher erhebt Jerusalem על ראש שמחתי „auf den Gipfel meiner Freude“. Dieses Echo der Formulierungen in V. 1, 2 und 4 könnte den Kontrast zwischen dem „fremden Ort“ und Jerusalem unterstreichen.²⁷ Dieser Kontrast zwischen dem (fremden) Babylon und dem (verlorenen) Jerusalem wird schon vom ersten Vers an deutlich:²⁸ Babylon ist der Ort, an dem sich die Sprechenden physisch befinden, aber in ihren Gedanken sind sie bei Jerusalem. Tatsächlich wird im weiteren Verlauf des Psalms deutlich, dass *Jerusalem* das eigentliche Thema des Psalms ist (und

24 Vgl. etwa Ps 78, 105, 106 und 136.

25 Darauf weist auch Zenger 2006: 29 hin und spricht von einer „plastische[n] Topographie“.

26 Es ist daher nicht verwunderlich, dass Psalm 137 viele Maler zu Darstellungen des babylonischen Exils angeregt hat, vgl. zur Rezeptionsgeschichte in der Malerei Brandmüller 2007.

27 Vgl. Zenger 2006: 33.

28 Vgl. Hartberger 1986: 219; Bar-Efrat 1997: 4.

nicht etwa die Erfahrungen der Judäerinnen und Judäer im Exil). Jerusalem steht im Zentrum des Psalms:²⁹ insgesamt fünfmal wird die Stadt in diesem kurzen Psalm genannt (ציון V. 1.3; ירושלים V. 5.6.7), zusätzlich verweist wohl auch ערו ערו (V. 7) als Wortspiel auf Jerusalem.³⁰ Vor allem aber erscheint alles Denken und Fühlen an Jerusalem orientiert.³¹

Das statische, poetische Bild des babylonischen Exils schafft einen Raum für Emotionen und Stimmungen. „Psalm 137 is wholly devoted to the description of feelings“, schreibt Shimon Bar-Efrat.³² In Psalm 137 begegnen sowohl explizite Emotionsbegriffe wie שמחה („Freude“, V. 3.6) als auch implizit emotional aufgeladene Redeweisen (z.B. V. 4 die rhetorische Frage ... אִיךָ) und sprachliche Effekte, die auf eine emotionale Leserreaktion abzielen (z.B. das Zusammentreffen von עלל „Säugling“ und סלע „Fels“ in den letzten Worten des Psalms).

Zunächst das „Weinen“ in V. 1: Dieses ist nicht bezogen auf das Wohnen in Babylonien, von dem es durch גם „doch“ abgesetzt ist,³³ sondern mit dem Gedenken an Zion (V. 1b) verbunden. Nostalgie, Heimweh, Sehnsucht oder Trauer über Verlust und Zerstörung wären mögliche Interpretationen dieses Weins. Im Kontext von V. 1, der „Babel“ und „Zion“ einander gegenüberstellt und mit שם die räumliche Distanz betont, liegt nahe, das Leid der Exilierten aufgrund des Fern-Seins von Jerusalem im Vordergrund zu sehen.³⁴ V. 2 setzt das düstere Ambiente mit einem Bild der stillen Trauer fort: Das Aufhören von Singen und Leierspiel steht auch an anderen alttestamentlichen Stellen für das Ende der Freude.³⁵ Die folgende, ab V. 3 mit כִּי angeschlossene Begründung

29 Psalm 137 lässt sich daher im Kontext als „Reflexion des gesamten Korpus der Wallfahrtspsalmen“ 120–134 verstehen, vgl. Zenger 1996: 112 (Ps 137 als theologischer Kommentar zu Ps 120–134); Körting 2006: 82–83; Klein 2014: 353–354.

30 Zum Wortspiel vgl. Hossfeld/Zenger 2008: 694–695; Bar-Efrat 1997: 9. Michel 2003: 175 betrachtet auch שלם in V. 8 als Teil des Wortspiels.

31 Vgl. Körting 2006: 83: „Alles Denken und Streben ist an Jerusalem ausgerichtet.“ Für meine folgenden Überlegungen ist vor allem auch die *emotionale* Ausrichtung auf Jerusalem wichtig.

32 Bar-Efrat 1997: 11. Nach Bar-Efrat im ersten Teil Trauer, im zweiten Teil Liebe und Treue, im dritten Teil Hass und Rache.

33 Siehe oben die Anmerkung zur Übersetzung (Anm. 4). Zur Opposition von Weinen und Leben im Exil vgl. auch Bar-Efrat 1997: 5; Becking 2009a: 196 („Sorrow comes in when Zion is remembered. [...] the ‚sitting by the rivers‘ as such was not or not yet a moment of grieve“). Die Lebensbedingungen im Exil werden damit in Psalm 137 nicht per se als schlecht dargestellt; vgl. dazu auch Berlejung 2013.

34 Vgl. Ogden 1982: 89 („the poet describes the homesickness and pain at being separated from Jerusalem and its Temple“); Becking 2009a: 196–197.

35 Für das Verstummen der Leier als Zeichen der Trauer verweist Bar-Efrat 1997: 6 auf Ez 26,13 und Berlin 2017: 345–346 zudem auf Hi 30,31.

setzt diese düstere Stimmung fort. Als שובינו („die uns gefangen weggeführt hatten“) und תוללינו (vermutlich „die uns verspotteten“) bezeichnete Personen fordern die Exilierten zum Singen auf. Bei aller Unsicherheit ist anzunehmen, dass diese Bezeichnungen emotional negativ konnotiert sind. Es sind die einzigen Menschen, die der Sprechergruppe im Exilbild von Ps 137,1–3 in Babylonien begegnen – andere Menschen, positive Interaktionen und Beziehungen sind nicht im Blick. Die Aufforderung zu „Liedworten“ steht parallel zu derjenigen nach „Freude“: Singen ist hier der körperliche Ausdruck von Freude.³⁶ Während zunächst an fröhliches, unterhaltendes Singen gedacht werden kann, werden die Lieder im Folgenden näherbestimmt als „Zionslieder“ (V. 3b) und von den Angesprochenen gedeutet als „Jhwh-Lieder“ (V. 4a). Damit rückt der kultische Aspekt in den Vordergrund: Die „Zionslieder“ sind nicht auf den Ort Jerusalem bezogen, sondern auf die dortige Gottheit Jhwh. Die „Freude“ kann in diesem Zusammenhang ebenfalls als ein Begriff aus dem kultischen Kontext verstanden werden, nämlich als Festfreude.³⁷

In V. 4 deutet sich ein Umschwung an: Die bis hier passiven, still weinenden Exilierten ergreifen nun das Wort – zumindest in Gedanken – mit einer emotional aufgeladenen rhetorischen Frage. וְכִי „wie“ leitet hier keine Auslotung der Möglichkeiten ein, sondern eine dezidierte Zurückweisung des Ansinnens, in der vielleicht Empörung mitschwingt.³⁸ In V. 5–6 folgt mit der bedingten Selbstverfluchung eine weitere emotional geprägte Redeform. Sie kommt als Bekräftigungsformel zur Anwendung, wo es keinen anderen Spielraum der Beweisführung gibt. In poetischen Texten findet sie sich im Kontext des verzweifelten Appells an Gott.³⁹ In Rechtsverfahren dient die bedingte Selbstverfluchung einem Beschuldigten zur Verteidigung seiner Unschuld. Der Reinigungseid setzt also „einen Konflikt mit Anklage voraus“.⁴⁰ Allerdings verweisen die Imperfekta in Ps 137,5–6 eher auf die Gegenwart und Zukunft als

36 Vgl. Körting 2006: 78; Berlejung 2013: 268–269 („es geht gerade nicht um Klagelieder“).

37 Vgl. die (dtn) häufige Formulierung „fröhlich sein vor Jhwh“ (שמח לפני יהוה). Auch die Wallfahrt nach Jerusalem – die in Psalm 137 ja gerade nicht möglich ist – ist mit Freude verbunden (Ps 122,1). Vgl. zur kultischen Dimension der Freude in Psalm 137 auch Berlin 2005: 68 („Joy‘ has the cultic meaning of being in God’s presence, worshipping in the Temple“).

38 Vgl. andere emotional aufgeladene rhetorische Fragen mit וְכִי: Gen 26,5; Ri 16,15; 2 Sam 1,14; Jer 2,23 (vorwurfsvoll); 2 Kön 18,24 // Jes 36,9 (spöttisch); empörte Zurückweisung eines Vorwurfs (Gen 44,8) bzw. eines Ansinnens (Gen 39,9; 44,34 u. ö.). Der Satzanfang mit וְכִי kann auch in den Bereich der Klage verweisen, vgl. Bar-Efrat 1997: 6 („a word typical of songs of lament“).

39 Vgl. Ps 7,2–7; Hi 31 im Anschluss an die äußerst emotionale Rede in Hi 30,16–31.

40 Vgl. dazu Berlejung 2013: 272–276 (Zitat 275 Anm. 29); Krüger 2001: 82.

auf ein mögliches Fehlverhalten in der Vergangenheit.⁴¹ In Verbindung mit der Anrede Jerusalems in der 2. Pers. Sg. klingt daher noch ein anderes emotionales Feld an: das der Liebes- und Treueschwüre in der Liebeslyrik.⁴² Der Einsatz des eigenen Körpers unterstreicht dann die Hingabe. Zugleich verstärken in Psalm 137 die Bilder körperlicher Versehrung die düstere Atmosphäre.

In V. 6 wird nochmals das Verb זכר aufgenommen. Obwohl das Denken an Zion in V. 1b mit Weinen verbunden war, versichert der Sprecher in V. 6, davon nicht ablassen zu wollen. Was zunächst als ein Verharren in Nostalgie und Trauer erscheint, entwickelt sich im Folgenden weiter zu einem Wunsch nach Vergeltung (V. 7). Überraschend begegnet in V. 6b die Freude (שמחה) wieder: Sollte der Gedanke an Jerusalem nun doch mit Freude und nicht mit Weinen (V. 1b) verbunden sein? Wahrscheinlicher scheint mir hier, dass im Kontext des Psalms Jerusalem „über“ die höchste Freude erhoben werden soll,⁴³ wie es im Übrigen auch die spätere jüdische Tradition verstanden hat.⁴⁴ Im Vergleich zu V. 1–3 fällt auch auf, dass Jerusalem in V. 5–9 nicht mehr als „Zion“ bezeichnet wird. Der kultische Aspekt tritt zurück, um in V. 7 mit dem „Tag Jerusalems“ dem Verweis auf die Zerstörung der Stadt Platz zu machen. Noch ein drittes Mal begegnet hier das Verb זכר, nun in der Aufforderung an Jhwh, in Bezug auf die Edomiter des „Tags Jerusalems“ zu gedenken. Hier wird deutlich, dass das Gedenken an Jerusalem nicht nur ein still trauerndes Sehnen nach der Heimat und dem fernen Kultort ist. Vielmehr denkt der Sprecher an das zerstörte Jerusalem und – wie im Folgenden deutlich wird – an die Kriegsgräuelt der Eroberung. Die nostalgische Färbung der ersten Verse kippt ab V. 4–5 unmerklich ins Passiv-Aggressive, zur stillen Trauer kommt Klage, Anklage, Zorn und Hass. Während die zitierte Rede in V. 3b noch als

41 Vgl. demgegenüber Ps 7,4–6 (Perfekta); Hi 31,5–40 (Perfekta und Imperfekta). Zum futuri-schen Aspekt in Psalm 137 vgl. auch Bar-Efrat 1997: 7.

42 Vgl. zu Beispielen aus der antiken griechischen und römischen Literatur Heldmann 2019. Auch hier wird der eigene Körper eingesetzt, vgl. etwa das schöne Beispiel bei Ovid Am. 2,16,44: *per me perque oculos, sidera nostra, tuos* („bei mir und bei deinen Augen, meinen Sternen“).

43 Vgl. Körting 2006: 79: „In v3 ist ausgesagt, daß die Babylonier Freude verlangen. Der Beter aber erachtet Jerusalem höher als Freude und so kann und darf er nicht ‚gedankenlos‘ von ihr singen.“ Anders Zenger 2006: 33; Hossfeld/Zenger 2008: 692 gefolgt von Klein 2014: 351, die in der Erinnerung an Jerusalem die höchste Freude sehen. Sprachlich ist beides – על im Sinne von „auf“ oder „über“ – möglich (für „erheben über“ vgl. die entsprechende Formulierung im Nif. in Ps 97,9), im Kontext erscheint mir „über“ mit Blick auf V. 3 als die passendere Übersetzung. Eine weitere Deutung wird von Bar-Efrat 1997: 8 mit Blick auf Jer 51,50 erwogen: „If I do not bring up (bring to mind) Jerusalem at (the time of) my highest joy.“

44 Vgl. Levenson 2014: 26.

eine unbedachte, vielleicht spöttische Aufforderung gelesen werden kann, spricht aus der zitierten Rede der Edomiter in V. 7 eine aufgeheizte, aggressive Stimmung. Die Verdoppelung ערו ערו verstärkt die Emotionalität des Rufes, es ist keine sachlich-diplomatische Aufforderung, sondern ein bedrohliches Gebrüll der Menge, das die gewaltsame Verwüstung anfeuert. Diese Stimmung ungezügelter Aggressivität greift auf das Gedicht selbst über. „glücklich“ אשׂרי wird in V. 8 in einer Art perversen Fluch gepriesen, wer Babel seine (Un-)Taten vergilt. Die zweite Seligpreisung in V. 9 stellt gegenüber der verhältnismäßigen und rational kontrolliert anmutenden Forderung nach Vergeltung (שׁלם) in V. 8 eine emotionale Steigerung dar. In einem schockierenden Bild grausamer Gewalt treffen in den letzten vier Worten des Psalms die Säuglinge (את עללִיד) auf den Fels (אל הסלע).⁴⁵

Der Psalm beschreibt somit nicht nur Gefühle, sondern zielt mit rhetorischen Mitteln darauf, bei den Rezipierenden Gefühle auszulösen. Ob Rezipierende sich von der emotionalen Dynamik des Psalms hin zu einer Steigerung der Aggression mitziehen lassen sollen oder ob der Psalm darauf angelegt ist, Schock und Grauen auszulösen, sei dahingestellt. Deutlich wird, dass der Psalm nicht in einer passiv-trauernden oder gar nostalgischen Stimmung verbleibt, sondern auf Gefühle der Aggression zuläuft. Diese haben ihren Verankerungspunkt nicht in der Erfahrung des Exils, sondern in der Eroberung Jerusalems.⁴⁶

3.2.3 *Die Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems und deren Folgen in Psalm 137*

Wie oben gezeigt, steht somit weniger die Exilsituation als vielmehr das Gedenken an Jerusalem im Zentrum des Psalms. Dabei bezieht sich dieses Gedenken, das mit Trauer verbunden ist (V. 1b), auf die Zerstörung Jerusalems, ebenso soll Jhwh des „Tags Jerusalems“, nämlich der Eroberung Jerusalems, gedenken (זכר, V. 7). Das Jerusalem, dessen im Exil und in Zukunft gedacht werden soll, ist das zerstörte, verwüstete Jerusalem. Psalm 137 transportiert somit auch bestimmte Vorstellungen über die babylonische Eroberung Jerusalems. Diese Rückbindung an die Eroberung Jerusalems klingt bereits in V. 3 in der Bezeichnung der Sprechenden an, denn die Menschen, die den Deportierten in Babylonien begegnen, sind Protagonisten dieser Ereignisse: es sind diejenigen, die die Judäer gefangen weggeführt hatten (שובינו). Auch תוללינו könnte – wenn

45 Michel 2003: 163 weist auf die Kontrastierung des harten Felsens (vgl. Jer 5,3) mit der „Zerbrechlichkeit und Zartheit des direkten Objekts“ hin.

46 Zum Begriff des Verankerungspunkts (als Ursache des Gefühls) in Unterscheidung zum Verdichtungsbereich („dasjenige, worauf ein Gefühl gerichtet ist“) vgl. Demmerling/Landwehr 2007: 29–30 mit Verweis auf H. Schmitz.

das Wort mit der Ableitung von הלל „zum Gespött machen“ richtig gedeutet ist – auf die Eroberung zurückverweisen, ist doch der Spott der Nachbarvölker und Feinde im AT ein typisches Motiv im Kontext von Krieg und Verwüstung.⁴⁷ Es sind diese Ereignisse, die zwischen den als Tätern charakterisierten Babyloniern und der Sprechergruppe stehen. Explizit zur Sprache kommt dies in V. 7–9, wo sich die Verwünschungen auf das Verhalten der Verwünschten in der Vergangenheit beziehen. Dieser Rückbezug wird in V. 7 mit זכר deutlich sowie im Wunsch nach Vergeltung (שלם) vergangener (Un-)Taten (גמוולד).⁴⁸ Daher wird in Kommentierungen häufig auf den Aspekt der Vergeltung (*talio*) verwiesen, der diesen Verwünschungen zugrunde liegt: Sie sind nicht willkürlich, sondern stehen in einem Entsprechungsverhältnis zu den Taten Edoms und Babels.⁴⁹ Das bedeutet umgekehrt auch – und das ist im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse –, dass diese Verse eine bestimmte Erinnerung an das, was Edom und Babel Jerusalem zugefügt haben, aufrufen. Dabei fällt zunächst die Nennung der Edomiter auf, denen im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems ein Fehlverhalten vorgeworfen wird. Psalm 137 steht damit in einer Reihe von Texten, die den Edomitern im Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung Jerusalems eine negative Rolle zuschreiben.

Exkurs: Edom und die babylonische Eroberung Jerusalems

In Psalm 137 ist die Nennung der Edomiter klar mit der babylonischen Eroberung Jerusalems verbunden. Inwieweit dahinter historische Erfahrungen stehen – etwa eine Beteiligung der Edomiter an der Eroberung oder die Übernahme von ehemals judäischen Territorien in Folge der babylonischen Eroberung –, ist in der Forschung umstritten. Der Vorwurf einer feindlichen Handlung Edoms gegen Juda und die Androhung von Bestrafung begegnen mehrfach in alttestamentlichen Texten (neben Obadja und Kgl 4,21–22 vgl. Am 1,11–12; Joel 4,19; Mal 1,2–5; Jes 34,5–17; Jer 49,7–22; Ez 25,12–14; 35,1–15; 36,5; 1 Esdr 4,35).⁵⁰ Allerdings stellen nicht alle diese Texte einen expliziten

47 Vgl. Jer 19,8; 24,9; 29,18; Ez 23,32; 36,4–5; Ps 44,14–15; 79,4; 2 Chr 7,20 u.ö.

48 Auf den Aspekt der Vergeltung verweist möglicherweise auch V. 9 durch die Wahl des Wortes עללך („deine Kleinkinder“), in dem die Wurzel עלל („antun“) anklingt. Allerdings ist עללך hier Teil einer geprägten Wendung.

49 Vgl. Hossfeld/Zenger 2008: 695–697; Bar-Efrat 1997: 9; Michel 2003: 190 („streng spiegelbildlich, talionisch“ mit Verweis auf den intertextuellen Bezug zu Jer 51); Levenson 2014: 30–34 (Tun-Ergehen-Zusammenhang).

50 Verschiedentlich wurde vorgeschlagen, in 2 Kön 24,2 „Edom“ anstelle von „Aram“ zu lesen, wodurch dieser Vers ebenfalls die Tradition von einer edomitischen Beteiligung an der Eroberung Judas bezeugen würde (vgl. Malamat 1968: 143, gefolgt von Würthwein 1984: 468–469 u.a.). Eine Vertauschung der graphisch ähnlichen Wörter אדום und ארם ist zwar an anderen Stellen belegt, doch dürfte dahinter oft ein intendiertes Wechselspiel und

Bezug zur Eroberung Jerusalems im 6. Jahrhundert her: Die Vorwürfe gegen Edom bleiben oft sehr vage und unterscheiden sich z.T. nicht wesentlich von den Vorwürfen gegen andere Nachbarvölker⁵¹ oder haben nicht die historische Konstellation zur Zeit der babylonischen Eroberung im Blick.⁵²

Auch scheint die Edomfeindlichkeit und die Konkretion der Anschuldigungen im Laufe der literargeschichtlichen Entwicklung eher noch zuzunehmen.⁵³ Edomfeindliche Aussagen finden sich in jüngeren Texten (Mal 1,2–5) und Nachträgen (Ez 36,5), und zwar gerade auch in Gestalt spezifischer Vorwürfe in Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung Jerusalems (vgl. 1 Esdr 4,35). Auch das Buch Obadja, in dem den Edomitern explizit und detailreich ihr Verhalten bei der Eroberung Jerusalems vorgeworfen wird, ist als Teil dieser Entwicklung zu sehen. Wie James Nogalski, Jakob Wöhrle u.a. gezeigt haben, greift Obadja auf das Edom-Orakel in Jer 49,7–22 zurück.⁵⁴ Die detailreiche Darstellung in Obadja ist damit nicht älter und historisch zuverlässiger als die allgemeinere Darstellung in Jeremia 49;⁵⁵ vielmehr werden in Obadja die allgemeinen Vorwürfe aus Jer 49 unter Aufnahme stereotyper Feindeshandlungen detailreich ausgemalt.⁵⁶ Damit entfällt das Obadjabuch als Quelle

kein bloßes Schreiberversehen stehen (vgl. dazu Levin 2009). Zu beachten ist weiter, dass (i) Aram/Edom hier nicht isoliert hervorgehoben wird, sondern in einer Reihe mit Chaldäern, Moabitern und Ammonitern steht (zu denen 2 Chr 36,5LXX noch die Samarier hinzufügt); (ii) sich die Nennung der Aramäer literarisch und historisch plausibel in den Kontext fügt, vgl. dazu Lipschits 2005: 52–53 Anm. 57 mit Verweis auf Jer 35,11 und ferner die Erwähnung von אֲרָם וְיָדִי אֲרָם in 2 Kön 6,23.

- 51 Vgl. Am 1,11–12; Ez 25,12–14, wo die Vorwürfe gegen Edom in einer Reihe von Sprüchen gegen Nachbarvölker stehen. Die Vorwürfe gegen Edom sind dabei nicht anders oder spezifischer als z.B. gegen die Ammoniter in Ez 25,2–7 (Freude über den Untergang Judas) oder die Philister in Ez 25,15–17 (wo ebenfalls von Rache, נָקָם, die Rede ist).
- 52 Vgl. Ez 35,10 (impliziert eine Einnahme Judas und Israels); Joel 4,19 (gemeinsames Vorgehen von Edom und Ägypten).
- 53 Vgl. auch Germany 2021: 384–385 für eine ähnliche Beobachtung mit Blick auf die Edom-Texte in den Samuel- und Königebüchern.
- 54 Nogalski 1993: 63 Anm. 8 (gefolgt von Jeremias 2007: 61 Anm. 13; Wöhrle 2008a: 197): Ob 1–4 ist von Jer 49,14–16 abhängig (wo das Suffix der 2. Pers. f. Sg. seinen ursprünglichen Ort hat). Ob 4–5 ist aus Jer 49,16b.9 formuliert (Obadja hat gegenüber Jeremia den längeren Text; Zusammenstellung zu einer einheitlichen Reihe von Konditionalsätzen mit וְאִם, vgl. Wöhrle 2008a: 199–200). Ob 8–9 basiert auf Jer 49,7 (Raabe 1996: 30–31; gefolgt von Wöhrle 2008a: 201). Das Motiv des Taumelbechers in Ob 16 (das künftige Trinken der Völker wird dem früheren Trinken des eigenen Volkes gegenübergestellt) basiert auf Jer 49,12 (Nogalski 1993: 80; gefolgt von Jeremias 2007: 71; Wöhrle 2008a: 206).
- 55 Gegen Hartberger 1986: 199, die in der „Detailkenntnis [...] ein Indiz für die unmittelbare Kenntnis der Situation und damit für eine frühe Entstehungszeit des Textes“ sieht.
- 56 Vgl. dazu Bartlett 1982–1983: 21, der in den Ermahnungen in Ob 12–14 eine Auflistung von „typical hostile behaviour“ sieht und schließt: „The poet derives his picture largely from his imagination.“

für eine historische Beteiligung der Edomiter an der Eroberung Jerusalems. Psalm 137 wiederum ist von Jeremia 50–51 abhängig (siehe oben 3.2.1); da das Babylonorakel in Jeremia 50–51 seinerseits auf Jeremia 49 zurückgreift (vgl. die Aufnahme von Jer 49,18.19–21.26 in Jer 50,30.40.44–46),⁵⁷ setzt Psalm 137 bereits Jeremia 49–51 insgesamt voraus. Somit ist Psalm 137 nicht nur später als Jeremia 49 zu datieren, sondern es ist auch wahrscheinlich, dass der Vorwurf gegen Edom in Ps 137,7 als Teil dieser literarischen Entwicklung zu betrachten ist, womit auch dieser Vers als unabhängiges Zeugnis eines Fehlverhaltens der Edomiter im Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung entfällt.

Die Edom-Polemik ist also kein punktuell Phänomen des 6. Jahrhunderts in unmittelbarer Reaktion auf die Ereignisse um die babylonische Eroberung Jerusalems; vielmehr entwickelt sich das Thema insbesondere in jüngeren Texten der persisch-hellenistischen Zeit. Die edomitische Beteiligung an der babylonischen Eroberung scheint eine spätere Tradition zu sein, die sich bis in sehr junge Texte fortsetzt und sich tendenziell intensiviert. Eine Beteiligung der Edomiter an der Eroberung Jerusalems lässt sich daher aus den alttestamentlichen Texten historisch nicht ableiten.⁵⁸ Gleichzeitig verweisen mehrere – auch literargeschichtlich jüngere – Texte auf Ereignisse der Neubabylonischen Zeit und befördern eine Erinnerung, in der die Schuld Edoms mit der Eroberung Jerusalems verbunden ist. Während die jüngeren edomfeindlichen Texte möglicherweise eher die Auseinandersetzungen mit Idumäa im 2. Jahrhundert im Blick haben,⁵⁹ reichen die Wurzeln der Anti-Edom-Tradition offenbar in frühere Zeit zurück.

Historisch ist im Negev die Präsenz von Edomitern seit Ende des 8. Jahrhunderts belegt, wobei es keine Hinweise auf eine edomitische „Invasion“ gibt.⁶⁰ Die materielle Kultur und der epigraphische Befund lassen vielmehr darauf schließen, dass der Negev aufgrund der Handelsrouten von der späten Eisenzeit bis in die persische Zeit eine Kontaktzone von Edomitern und Judäern mit einer ethnisch gemischten Bevölkerung war.⁶¹ Zur Herausbildung einer spezifisch edomfeindlichen Tradition könnte der Umstand beigetragen haben, dass Edom – anders die nördlicheren Nachbarn Ammon und Moab – zur Zeit der babylonischen Eroberung Judas nicht erobert und zerstört

57 Vgl. zur Abhängigkeit Stipp 2019: 637–638.725.

58 Auch außerbiblich finden sich darauf keine Hinweise, vgl. Becking 2016: 3.

59 Vgl. Hensel 2021b: 35–36.

60 Vgl. Hensel 2021a: 77.106–107; Hensel 2021b: 24; Germany 2021: 379–381. Es gibt keine Anzeichen dafür, dass die Edomiter für Juda eine Bedrohung darstellten, vgl. Hensel 2021b: 24. Auch die Arad-Ostraka 24 und 40 belegen wohl keinen militärischen Konflikt, vgl. Guillaume 2013.

61 Vgl. Danielson 2021; Bienkowski 2021: 62–75 (mit Unterbrechung im 6. Jahrhundert, als der Arabienhandel zum Erliegen kam).

wurde.⁶² In der persischen Zeit wuchs der edomitische Bevölkerungsanteil im Negev, was sich schließlich in der geographischen Bezeichnung „Idumäa“ für den Süden Palästinas in hellenistischer Zeit niederschlägt.⁶³ Dass die Edomiter ein Gebiet im Süden zunehmend dominierten, das Judäer als ihr früheres Land beanspruchten, könnte dazu geführt haben, dass die Edomiter als „Kriegsgewinnler“⁶⁴ betrachtet wurden und der Verlust der Oberhoheit über den Negev den Edomitern angekreidet wurde.⁶⁵ Die Anschuldigungen gegen die Edomiter im Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung sind daher wahrscheinlich als Rückprojektionen aus späterer Zeit anzusehen,⁶⁶ die möglicherweise im 2. Jahrhundert im Zusammenhang mit der makkabäischen Eroberung Idumäas gezielt befördert wurden. Dieser Vorgang impliziert, dass die babylonische Eroberung Jerusalems bereits als ein kulturelles Trauma etabliert war und die Diskreditierung der Edomiter besonders wirksam erfolgen konnte, weil sie mit der paradigmatischen Katastrophe in Verbindung gebracht und als (Mit-)Täter beschuldigt wurden.

Für die Frage nach der Rolle von Emotionen in der Konstruktion einer kollektiv geteilten Repräsentation der Vergangenheit und deren Einfluss auf die Geschichtsschreibung bieten die Vorwürfe gegen die Edomiter daher ein besonders interessantes Beispiel. Zum einen zeigt sich hier, wie eine Emotion (hier: Ressentiment), die ihren Verankerungspunkt in einer jüngeren Zeit hat, auf frühere Verhältnisse rückprojiziert wird und die Darstellung der

62 Andere sehen den historischen Auslöser der edomfeindlichen Texte in einer Besetzung ehemals judäischer Gebiete im Anschluss an die babylonische Eroberung, vgl. etwa Becking 2016: 3. Wie im Vorangehenden erläutert, ist die edomitische Präsenz im Negev jedoch älter, zudem wurde das Gebiet im 6. Jahrhundert wohl nicht von Edomitern kontrolliert, vgl. Levin 2021: 84–86. Bienkowski 2021: 73. – Die Edomiter waren treue Vasallen der Assyrer und wohl auch der Babylonier; Strafmaßnahmen sind keine belegt. Die edomitische Hauptstadt Bozra wurde bei Nabonids Arabienfeldzug 552/3 v.u.Z. eingenommen und zerstört (ABC 7 I 17 [HTAT 268]; vgl. Knauf 1988: 75; Weippert 1987: 101), jedoch anschließend wieder aufgebaut und besiedelt bis in die hellenistische Zeit, vgl. Bienkowski 2021: 52–55; Hensel 2021a: 73.

63 Vgl. Levin 2021: 86; zum Anteil edomitischer, arabischer und judäischer Bevölkerung im 5.–4. Jahrhundert v.u.Z. vgl. Stern 2007.

64 Frevel 2017: 315.

65 Vgl. Wright 2020: 43–44 („irredentist longings“), der damit die von Tebes 2011 vorgebrachte These einer „Dolchstoßlegende“ nuanciert. Vgl. auch Hensel 2021a: 120, der ebenfalls „Judean claims to (west-)Edomite or Idumean (formerly Judean) territory“ im Hintergrund der nach 587 v.u.Z. entstandenen biblischen Edom-Texte vermutet. Vorsichtig Guillaume 2013: 106: „The perceived threat results from proximity, but proximity does not imply the implementation of a wilful Edomite expansionary strategy. Although southern Judah eventually became Idumea, there is no evidence for Edomite infiltrations in the sixth century BCE or for the common notion that the Negev sank into chaos once Jerusalem was destroyed.“

66 Vgl. Bartlett 1982–1983; Tebes 2011.

Vergangenheit färbt. Zum andern zeigt sich, wie sich eine Emotion (Ressentiment gegen die Edomiter) im Laufe der Überlieferung an bestimmten Ereignissen kristallisieren und zur Herausbildung fiktionaler, konkreter Vorwürfe führen kann, die als vermeintlich präzise Angaben auch Eingang in historische Geschichtsschreibung finden können. Dies zeigt sich auch in 1. Esdras, wo im Kontext der babylonischen Eroberung den Edomitern die Zerstörung des Jerusalemer Tempels zugeschrieben wird (1 Esdr 4,35).

Exkurs Ende.

In Psalm 137 kommentieren die Edomiter das Geschehen von außen, der Psalm impliziert nicht, dass sie selbst eine aktive Rolle bei der Eroberung einnehmen. Die Imperative in der 2. Pers. Pl. in Ps 137,7 richten sich an eine andere Gruppe – es ist historisch und im literarischen Kontext naheliegend, dass damit die Babylonier gemeint sind. Dabei geht es nicht um die Eroberung an sich. Die Aufforderung bezieht sich spezifisch auf die Zerstörung der Stadt (בה mit Suffix der 3. Pers. f. Sg.). „Bloßlegen (ערה Pi.) bis auf die Grundmauer (יסוד)“ impliziert dabei komplettes Niederreißen (vgl. Hab 3,13) bzw. das Schleifen der Stadt.

V. 8 bezieht sich auf die „Taten“ (גמול) Babels. In V. 8 werden diese Taten nicht weiter spezifiziert – bis auf den Umstand, dass sie an „uns“, der Sprechergruppe, verübt wurden. Es geht nun nicht mehr nur um das Leid, das Jerusalem als Stadt durch die Verwüstung angetan wurde, vielmehr ist die Gruppe in der 1. Pers. Pl. – die auch die Rezipierenden mit einbeziehen kann – selbst von den Taten Babels betroffen. Der Blick richtet sich nun auf die von der Verwüstung betroffenen Menschen, wie das gewaltsame Bild in V. 9, der auf Kriegshandlungen verweist, deutlich macht. Die in der Seligpreisung implizierte Verwünschung ist im Kontext als Vergeltung zu verstehen. Darin muss nicht unbedingt ein Verweis auf eine der Verwünschung exakt entsprechende Handlung der Babylonier gesehen werden. In erster Linie hebt der Vergeltungswunsch die Verantwortung der Babylonier für den Tod von Kleinkindern hervor. Dabei ist der Tod von Kindern durch Hunger oder Seuchen während der Belagerung (vgl. Klg 2,11–12) möglicherweise mitgedacht – auch für diese Toten tragen die Babylonier Verantwortung. Das Zerschmettern kleiner Kinder (עללים) ist ein Topos in alttestamentlichen Beschreibungen von Kriegsgräueln (vgl. 2 Kön 8,12; Jes 13,16; Hos 14,1; Nah 3,10).⁶⁷ Verschiedene Ausleger weisen darauf hin, dass das Zerschmettern von Kindern sonst im Alten Testament

67 Eine „verharmlosende“ Lesart, die das Bild in V. 9 metaphorisch verstehen will, legt sich von daher nicht nahe. Zum Zerschmettern kleiner Kinder vgl. auch Homer, Ilias 22.63–64; darauf weist Bar-Efrat 1997: 9 Anm. 17 hin.

mit dem Verb רטש formuliert wird.⁶⁸ Die Verwendung von נפץ könnte hier den Verweis auf das Babylonorakel in Jeremia 50–51 und damit auf die Vergeltung unterstreichen: Im sogenannten „Hammerlied“ in Jer 51,20–23 erscheint Babel als Jhwhs Kriegshammer, der Völker und Menschen zerschmettert (neunmal נפץ Pi. und מפץ als Bezeichnung für Babel).⁶⁹ Die Kleinkinder könnten in Psalm 137 als Zusammenfassung, und gleichzeitig Steigerung, der in Jer 51,20–23 genannten Menschengruppen stehen.⁷⁰ Ps 137,8–9 lässt sich so als ein In-Erinnerung-Rufen (vgl. V. 7 זכר) der Zusage Jhwhs in Jer 51,24 verstehen, Babels böse Taten an Zion (ציון Jer 51,24, vgl. Ps 137,1.3) „vor euren Augen“ zu vergelten (ושלמתי Jer 51,24, vgl. שלם Pi. Ps 137,8).

Die gewaltsame Sprache der Verwünschung und insbesondere das grausame Bild in V. 9 spiegeln somit die Kriegsgewalt, die hier mit der Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems verbunden wird. Eine Wiederherstellung Jerusalems kann es hier nicht geben. Das Leid der Menschen steht im Vordergrund der Erinnerung. Es geht nicht darum, ein paar Mauern wieder aufzubauen oder ein paar Tempelgeräte zurückzugeben. Anders als in 2 Chr 36 (siehe unten 4.1.2) kann die Geschichte nicht einfach mit Esr 1 weitergehen; in der Perserzeit wird nicht alles wieder gut. Wie später im Vergleich mit biblischen Erzählungen der Eroberung Jerusalems (siehe Kapitel 4) noch deutlich werden wird, werden in Psalm 137 einige Motive und Ereignisse, die in anderen Überlieferungen hervorgehoben werden, nicht genannt. So wird der Tempel nicht (eigens) erwähnt, im Fokus steht die Stadt insgesamt. Von Plünderung ist nicht und von Deportation nur indirekt im Ergebnis (V. 3) die Rede. Die Deportation als Vorgang kommt im Psalm nicht vor: Die Wurzel גלה, die sonst typischerweise in alttestamentlichen Texten im Zusammenhang mit diesen Ereignissen verwendet wird, begegnet in Psalm 137 gar nicht. Die Deportation ist nicht an sich Thema: das babylonische Exil ist lediglich der Ort, von dem aus der Zerstörung Jerusalems gedacht wird. Eingeschrieben in die kollektive Erinnerung ist damit das babylonische Exil als Ort, an dem sich die Sprechergruppe („wir“) – implizit: das Volk der Jhwh-Verehrer? – nach der babylonischen Eroberung befindet (und nicht etwa in Juda oder in Ägypten). Obwohl die Sprecherposition des Psalms eine Rückkehrperspektive impliziert, wird hier die Vorstellung von Exil und Rückkehr nicht mit einer Wiederherstellung verbunden. Vielmehr ist der Zustand des Exils – der hier in erster Linie durch

68 Vgl. dazu Michel 2003: 185; Bar-Efrat 1997: 9. Dieses Verb begegnet ausschließlich in diesem Zusammenhang; vgl. neben den oben genannten Stellen noch Jes 13,18 (Objekt נערים); Hos 10,14 (Objekt בנים בנים).

69 Vgl. Bar-Efrat 1997: 9; Michel 2003: 185–187.

70 Vgl. Michel 2003: 187.

die Versehrung Jerusalems charakterisiert ist – auf die Zukunft hin offen. Auch die Gegenwart der Sprechenden harret der Wiederherstellung Jerusalems. Wie die Verwünschungen in V. 7–9 deutlich machen, geht es dabei nicht nur um bauliche Maßnahmen: Die Wiederherstellung bedingt auch, dass die Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen werden.

3.2.4 *Kulturelles Trauma in Psalm 137*

Psalm 137 zeichnet ein Stimmungsbild, das sich auf die Vergangenheit bezieht, und partizipiert damit an einem Diskurs, der die kollektive Repräsentation der Vergangenheit formt. Die Erinnerung, die der Psalm aufruft, ist konstitutiv für die Zugehörigkeit zur Sprechergruppe („wir“). Dazu gehört die Bezugnahme auf die Exilerfahrung als Teil des geteilten Bildes der Vergangenheit, aber auch die Verbundenheit mit Jerusalem. Insbesondere trägt Psalm 137 zur Konstruktion der kollektiven Erinnerung eine bestimmte emotionale Grundstimmung bei, wobei Trauer und Zorn im Vordergrund stehen. Diese haben auf der literarischen Ebene ihren Verankerungspunkt in der Eroberung und Verwüstung Jerusalems. Zwar wird das babylonische Exil in düsteren Farben gezeichnet, doch das Leid entspringt nicht den dortigen Lebensbedingungen.⁷¹ Insofern zeigt Psalm 137 auch die Ambivalenz der Exilssituation und der Erinnerung daran: Es wäre auch möglich, *nicht* an das Leid zu erinnern.⁷² Dagegen schwört der Psalm die Adressaten mit einer normativen Rhetorik auf das Hochhalten der Erinnerung an die Verwüstung Jerusalems ein. Alternative Sichtweisen und Stimmen haben in diesem Psalm keinen Raum.⁷³ Von zentraler Bedeutung ist die Pflege der Erinnerung an Leid, das die Gruppe in der Vergangenheit erfahren hat. Die Sprechergruppe – mit der sich die Rezipierenden identifizieren sollen (1. Pers. Sg.) – verbindet, dass sie Opfer geworden ist. Auch die Täter werden klar benannt und ihre Gegenüberstellung zur Opfergruppe hervorgehoben: Was „sie“ „uns“ angetan haben, ist ein leitendes Motiv des Psalms, auf kleinstem Raum verdichtet in Formulierungen mit Suffix der 1. Pers. Pl. (שובינו und תוללינו V. 3; שישלם לך V. 8). Mit dieser Unterteilung in Täter und Opfer verbunden sind bestimmte Emotionen und die Notwendigkeit der Vergeltung.

71 Siehe oben die Übersetzung und Interpretation von V. 1.

72 Vgl. Berlejung 2013: 276.

73 Zur identitätsbildenden Funktion des Psalms vgl. auch Berlejung 2013: 267 und 277 („Im Angesicht möglicher Akkulturation im Ausland hält der Psalmist es für notwendig, Jhwh-Anhänger der nachexilischen Zeit, unabhängig von ihrem aktuellen Siedlungsort, mittels der konstruierten Rückerinnerung an das babylonische Exil auf die Erinnerung und ausschließliche Freude an Jerusalem einzuschwören.“).

In Psalm 137 wird die babylonische Eroberung Jerusalems als eine für die Gruppe prägende Erfahrung von Leid erinnert. Die Erinnerung nimmt dabei die Form eines Trauma-Narrativs ein und der Psalm lässt sich als Teil eines Prozesses der Etablierung eines kulturellen Traumas beschreiben. Ein kulturelles Trauma entsteht nach Jeffrey C. Alexander, wenn Mitglieder einer Gruppe sich einem schrecklichen Ereignis unterworfen fühlen, das unauslöschliche Spuren in ihrem Gruppenbewusstsein hinterlässt, ihre Erinnerungen dauerhaft prägt und ihre zukünftige Identität grundlegend und unwiderruflich verändert.⁷⁴ Wie in der Einleitung (1.2) erläutert, sind damit nicht individuelle psychische Folgen eines Ereignisses gemeint, sondern die soziale Repräsentation des Ereignisses. Diese Repräsentation wird verhandelt in einem diskursiven Prozess, in dem soziale und kulturelle Akteure ihre Narrative und Aussagen über die Art und Ursache des Leids, über Täter, Verantwortliche, Opfer und Betroffene einbringen. Nur wenn es gelingt, eine größere Gruppe in ein Narrativ des Leidens als gemeinsamen Bezugspunkt ihrer Identität einzubeziehen, kann ein kulturelles Trauma entstehen. Psalm 137 bietet eine Darstellung der Ereignisse, die die Erfahrung des Leidens als grundlegend für die Identität der Gruppe zu etablieren sucht, Aussagen in Bezug auf Täter und Opfer macht und ein Narrativ des Leidens mit normativem Anspruch formuliert. Die starke Täter-Opfer-Dichotomie erscheint dabei als typischer Aspekt des Masternarrativs eines kulturellen Traumas.⁷⁵ Ebenso ist die damit verbundene Unabgeschlossenheit des Traumas wichtig: Psalm 137 fordert ja gerade dazu auf, die Wunde in der Erinnerung offen zu halten. Ein kulturelles Trauma „kann und soll [...] gar nicht überwunden werden.“⁷⁶

Nicht alle Aspekte der Darstellung der Vergangenheit in Psalm 137 konnten sich im weiteren Diskursverlauf durchsetzen. So wird die Rolle der Edomiter eher zu einem Nebenschauplatz⁷⁷ und das babylonische Exil rückt gegen-

74 „Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.“ Alexander 2004: 1.

75 Vgl. dazu Alexander 2004: 15; Eyerman 2012: 575 („cultural trauma is a historically bound and produced narrative in which the positions of the perpetrator and victim are central.“).

76 Maier 2020: 70 (vgl. auch Maier 2022a: 39) mit Verweis auf Smelser 2004: 54.

77 Obwohl – wie im Exkurs unter 3.2.3 gezeigt – einige weitere biblische Texte diese Tradition teilen, fand die Rolle der Edomiter nicht Eingang in ein breit geteiltes Narrativ der babylonischen Eroberung Jerusalems. Das zeigt sich etwa im Codex Vaticanus, der – offensichtlich mit dieser Vorstellung nicht vertraut – in 1 Esdr 4,45 die Verbrennung des Tempels den Judäern (Ἰουδαῖοι) statt, wie andere Handschriften, den Edomitern/Idumäern (Ἰδουμαῖοι) zuschreibt, vermutlich aufgrund eines „phonetic misreadings“ (Bird 2012: 182) oder einer „internal Greek corruption“ (Talshir 2001: 226), und in 1 Esdr 4,50 die

über der Verwüstung Jerusalems in den Vordergrund. Dennoch scheinen die emotionale Prägung und das düstere Bild des Exils in Psalm 137 wesentlich zu einem sich zunehmend durchsetzenden Narrativ des Leidens beigetragen zu haben – vielleicht gerade auch dadurch, dass der Psalm nicht in der Exilssituation stehenbleibt, sondern die Gesamtheit der Exilierten, der aus dem Exil Zurückgekehrten und all derer, die dem Jhwh-Kult in Jerusalem verbunden sind, durch die Verwendung der 1. Pers. Pl. in das durch den Psalm entfaltete Bild hineinzieht.

Gleichzeitig wird deutlich, dass Psalm 137 nicht am Anfang dieses Prozesses steht, sondern in einen laufenden Diskurs interveniert. Weder reflektiert der Psalm unmittelbar eine individuelle Kriegs- und Exilerfahrung, noch formuliert er zum ersten Mal eine Darstellung dieser Ereignisse. Der Psalm greift literarische Darstellungen (wie das Babylonorakel in Jer 50–51) auf. Die Notwendigkeit, emotional eindringlich und mit normativer Rhetorik ein Leidensnarrativ zu formulieren, impliziert auch die Ambivalenz dieser Ereignisse im kollektiven Gedächtnis und die Möglichkeit anderer Narrative und Aussagen. Dies soll im Folgenden durch die Kontrastierung mit Jeremia 29 vertieft werden.

3.3 Jeremia 29

3.3.1 *Jeremia schreibt einen Brief: Literarischer Zeitbezug und historischer Ort von Jeremia 29*

Ganz andere Töne als Psalm 137 schlägt Jeremia 29,4–7 an:⁷⁸

4 So spricht Jhwh [der Heere], der Gott Israels: An [alle] Weggeführten, die ich weggeführt habe von Jerusalem [nach Babel]:

5 Baut Häuser und bewohnt (sie), und pflanzt Gärten und esst ihre Früchte!

6 Nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter, und nehmt für eure Söhne Frauen und eure Töchter gebt Männern, [und sie sollen Söhne und Töchter gebären,] und vermehrt euch [dort] und werdet nicht weniger!

judäischen Dörfer für von den Chaldäern (Χαλδαῖοι) statt Edomitern/Idumäern besetzt hält. Allerdings entfaltet Edom als Chiffre für das römische Reich eine breite Wirkungsgeschichte in der rabbinischen Literatur, vgl. Berthelot 2016; Assis 2016: 175–187.

78 Die folgende Übersetzung basiert auf JerMT, wobei Abweichungen zu JerG mit eckigen Klammern gekennzeichnet sind. Der kürzere Text von JerG repräsentiert aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere Textform, den sogenannten Alexandrinischen Text (AIT), dazu siehe unten 4.2.1.2.

7 Und sucht das Wohl der Stadt⁷⁹, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zu Jhwh, denn in ihrem Wohl wird euer Wohl sein.

Diese Verse bilden innerhalb von Jeremia 29 den Beginn eines im Wortlaut zitierten Briefes, den der Prophet Jeremia den mit Jojachin Deportierten sandte. Das Kapitel erscheint in sich nicht einheitlich. In der vorliegenden Form zieht sich die Briefperspektive (Anrede in der 2. Pers. Pl.) bis V. 23 durch (mit Ausnahme der V. 16–19), doch die unterschiedlichen Themen und Perspektiven lassen vermuten, dass der Brief in V. 1–23 ein längeres literarisches Wachstum durchlaufen hat. Darauf weist auch die deutlich kürzere Fassung des Briefes in der LXX hin, die hier wie auch sonst im Jeremiabuch in den meisten Fällen eine ältere Textform bezeugen dürfte.⁸⁰ Der „Brieftext“ ist wahrscheinlich in mehreren Fortschreibungen ausgehend von V. 5–7 als ältestem Kern gewachsen, da sich das Folgende darauf zurückbezieht (dazu siehe unten 3.3.4). Den Grundbestand des Kapitels bildet eine Erzählung, die im Bereich von V. 1.3–7.24–32 rekonstruiert werden kann.⁸¹ Das in Briefform vermittelte prophetische Wort Jeremias ist in dieser Erzählung Gegenstand einer Auseinandersetzung um Prophezeiungen über die Dauer des Exils und Auslöser eines Konflikts Jeremias mit Schemaja.

Die V. 5–7 werden häufig als ein authentisches Brieffragment Jeremias betrachtet.⁸² Allerdings sind diese Verse in eine literarische Erzählung eingebettet und richten sich in ihrer überlieferten Gestalt an einen größeren Adressatenkreis, für den die babylonische Eroberung Jerusalems in der

79 JerG liest „des Landes“ (τῆς γῆς).

80 Im kürzeren griechischen Text haben JerMT 29,14aβ.b.16–20 keine Entsprechung; auch in V. 1.4.11–12.21.25 bietet JerG einen kürzeren Text.

81 Die V. 8–9.10–14.16–20 und 15.21–23 werden üblicherweise als sekundär betrachtet, vgl. Nicholson 1970: 79; Thiel 1981: 11–19; Kilpp 1990: 43.53–55; Graupner 1991: 77; Wanke 2003: 259. Anders Stipp 2019: 122–130, der V. 15.21–*23 der Grundschrift des (insgesamt sekundär an Jer 27–28 angefügten) Kapitels zuweist und V. 24–32 für sekundär hält. Für eine Übersicht über ältere (in der Tendenz etwas umfangreichere) Rekonstruktionen der Grundschrift vgl. McKane 1996: 744.

82 Vgl. Duhm 1901: 229–231; Ahn 2010: 119–120; Kilpp 1990: 51; Wanke 2003: 259; Toorn 2007: 181; Stipp 2019: 29 u.a. Dagegen Carroll 1986: 567 (fiktive Gestaltung im Kontext von Jer 27–29); vorsichtig Smelik 1996: 284–285; „A comparison with Jeremiah 29 shows that the biblical text does not have the structure of a common letter from this period. On the contrary, it contains formulas typical of written prophecy. [...] it is also possible that the authors have introduced a letter here not because they had a copy of it before them when writing this chapter, but because they had to cope with the difficulty that in their book Jeremiah could not address the exiles in Babylonia personally. [...] I hesitate to decide whether in reality there has been a letter by Jeremiah to the Judaeans exiles in Babylonia or that we are dealing here with a literary device.“

Vergangenheit liegt. Jeremia 29 ist im vorliegenden Buchkontext Teil eines Erzählzyklus über falsche Prophetie (Jer 27–29). Bereits die Struktur der Erzählung in Jeremia *29, die sich als Grundschrift rekonstruieren lässt, entspricht der Struktur der Erzählung in Jeremia 27–28 (Aktion Jeremias – Gegenaktion Schemajas – Lösung des Konflikts).⁸³ Dieser Erzählzyklus wird in den gängigen Entstehungsmodellen nicht zum ältesten Bestand des Jeremiabuches gerechnet. Viele Exegeten gehen davon aus, dass diese Kapitel erst in jüngerer Zeit in das Jeremiabuch eingebaut wurden, wobei die Erzählungen selbst zum Teil für älter gehalten werden.⁸⁴

Für die Rezipienten des verschrifteten Textes verorten die V. 1–4 die folgende Briefbotschaft in einer historischen Situation der Vergangenheit. Darin zeigen sich bestimmte Vorstellungen über die Geschichte Judas und der Deportierten in neubabylonischer Zeit. Wie Psalm 137 lässt sich auch Jeremia 29 als ein Text lesen, der bestimmte Erinnerungen an die babylonische Eroberung und das Exil konstruiert und vermittelt. Wenn im Folgenden Unterschiede zu Psalm 137 und vermeintliche Lücken deutlich werden – z.B. ist die Zerstörung Jerusalems in der Grundschrift von Jeremia 29 nicht im Blick –, so sollten diese daher nicht vorschnell mit einer frühen Datierung von V. 5–7 und einer daraus folgenden Unkenntnis der historischen Ereignisse erklärt werden. Der Zeitpunkt der Abfassung der Erzählung Jer *29 liegt in jedem Fall nach diesen Ereignissen, so dass die Darstellung und Auswahl der erwähnten Ereignisse als bewusste Gestaltung ernst genommen werden muss und daraufhin befragt werden kann, was sie zur Konstruktion einer bestimmten Erinnerung beitragen.

Die Briefbotschaft in Jer 29,4–7 präsentiert sich nicht als Zeitzeugnis, sondern als prophetisches Wort mit Blick auf die Zukunft. Das Leben im babylonischen Exil liegt vom Sprecherstandpunkt aus in der Zukunft; die Sprecherposition unterscheidet sich also deutlich von derjenigen in Ps 137, der auf das Exil als eine vergangene Situation zurückblickt. Die Imperative richten sich an „alle Weggeführten“ (כל הגולה, V. 4) und sprechen damit auch

83 Vgl. Wanke 2003: 258, der annimmt, dass sich die Gestaltung der Erzählung der gleichen Bearbeitung verdankt und dabei insbesondere auf 29,31b // 28,15 hinweist. Graupner 1991: 96 hat das Schema einer „mehrgliedrigen Konfliktszene“ herausgearbeitet, das den Erzählungen in Jer 19–20; 26; 27–28; 29; 36 zugrunde liegt.

84 Vgl. Schmid 1996: 340 (Einbau erst frühnachexilisch, was aber nicht bedeutet, dass die Erzählungen „gesamthaft als so jung einzustufen sind“); Albertz 2001: 238–240 (Zusammenstellung von Erzählüberlieferung um 545–540 v.u.Z.). Aufgrund stilistischer Besonderheiten werden die Kapitel 27–29 auch für eine ursprünglich gesondert überlieferte Schrift gehalten, die sekundär in das Jeremiabuch eingefügt und dort weiter überarbeitet wurde, vgl. Kremers 1953: 129–130; Wanke 2003: 244. Dagegen wenden Graupner 1991: 62; Stipp 2019: 112–115 ein, dass sich diese Eigenheiten in unterschiedlichen Schichten des literarisch gewachsenen Textzyklus finden.

spätere Leser und Leserinnen in der Diaspora an.⁸⁵ Anders als in Psalm 137 ist nicht explizit die Erinnerung an die Vergangenheit Thema dieser Erzählung. Erinnerter Vergangenheit wird jedoch implizit zur Legitimation einer bestimmten Lebensweise in der Diaspora in Anspruch genommen.⁸⁶

3.3.2 *Die Erinnerung an die babylonische Eroberung und deren Folgen in Jeremia 29*

Die verhältnismäßig lange (gewachsene) Briefeinleitung legt den Fokus auf ein anderes Ereignis als Psalm 137: Nicht die Eroberung und Zerstörung Jerusalems zur Zeit Zidkijas, sondern die erste Deportation zur Zeit Jojachins bildet hier den Vorspann des babylonischen Exils. Dies geht indirekt aus den Angaben zur Überbringung des Briefes in V. 3 hervor, da die Sendung der Überbringer durch Zidkija voraussetzt, dass dieser noch König in Jerusalem ist und sich der Konflikt mit den Babyloniern noch nicht zugespitzt hat. Wie auch sonst im Jeremiabuch wird diese Deportation nicht erzählt, sondern ist als bekannter Hintergrund vorausgesetzt und wird hier zur zeitlichen Einordnung des Briefes erwähnt: Jeremia schreibt zu Beginn der Exilszeit, als die Deportation Jojachins – aber noch nicht die Eroberung Jerusalems unter Zidkija – bereits in der Vergangenheit liegt. Durch die zeitliche Vorordnung des Briefes vor die Eroberung wird das babylonische Exil in Jer *29 entkoppelt von der Eroberung und Zerstörung Jerusalems.⁸⁷ Von Gewalt, Krieg und Belagerung ist in diesem Text nicht die Rede: Jojachin „geht hinaus (סוּרָה Qal) [...] aus Jerusalem“ (d.h., er ergibt sich, V. 2; vgl. 2 Kön 24,12), entsprechend der wiederholten Empfehlung Jeremias während der Belagerung unter Zidkija (Jer 38,2 u.ö.). Was der Kapitulation und Deportation vorausging, wird nicht in Erinnerung gerufen. Darin gleicht die Briefeinleitung Texten wie Esr 1–2; Dan 1 und Est 2,5–6, in denen die Deportation nach Babylonien zur Situierung des Geschehens und zur Identifikation der Protagonisten erwähnt wird und den Ausgangspunkt für spätere, tendenziell positive Entwicklungen bildet. Auch in Jeremia 29 bildet die Wegführung den Bezugspunkt, von dem her sich die kollektive Identität

85 Auch die Formulierung in V. 2 – möglicherweise ein späterer Einschub, siehe unten 3.3.4 – mit der Deportation Jojachins als *Terminus post quem* lässt dabei die Möglichkeit offen, dass der Brief auch den später Deportierten Orientierung geben kann und soll.

86 Vgl. zur Wahrnehmung der „Briefbotschaft“ nicht nur als relevant für die auf der Textebene adressierten Exilierten, sondern auch in späteren historischen Kontexten z.B. Sharp 2022: 124; „I read 29:5–7 [...] as transparently supporting the authority of the *golah* community of Judeans in a way that is consonant with postexilic contestations such as we see in Ezra–Nehemiah“.

87 Erst ein später Nachtrag in V. 16–19 (MT) nimmt die Eroberung Jerusalems in den Blick und verheißt den in Juda Verbliebenen ein gewaltvolles Schicksal. Dieses gewaltvolle Schicksal trifft aber nicht die Adressaten, die in Jer 29 in der 2. Pers. Pl. angesprochen sind.

der Angesprochenen als גולה (V. 4b) konstituiert.⁸⁸ Subjekt des Deportierens ist Jhwh selbst (הגליתי V. 4.7 und V. 14b MT); menschliche Täter – etwa Nebukadnezar oder die Babylonier – werden nicht genannt.⁸⁹ Damit sperrt sich der Text gegen ein täterzentriertes Narrativ, wie es etwa Psalm 137 zugrunde liegt.

Briefeinleitung und Botschaft von Jer 29,1–7 lassen bestimmte Vorstellungen über das babylonische Exil erkennen. Zunächst einmal die schlichte Beobachtung, dass Kommunikation zwischen Jerusalem und Babylon möglich erscheint. Die Gruppe der judäischen Deportierten kann dabei gezielt angeschrieben werden, und zwar über ihre „Ältesten“ (זקני הגולה, V. 1). Die Vorstellung scheint zu sein, dass die Deportierten als geschlossene Gruppe gemeinsam angesiedelt sind. Zwar lässt V. 7 den Ort offen (העיר אשר הגליתי), doch wird der Brief nach V. 3b nach Babylon gebracht. Denkbar wäre, dass העיר hier distributiv zu verstehen ist, sich der Brief also über die jeweiligen Ältesten an Gemeinschaften in verschiedenen Städten richten soll.⁹⁰ Durch das Genre des Briefes entsteht eine räumliche Dimension: Auch hier wird – wie in Psalm 137 – eine Distanz zwischen Jerusalem und Babylonien aufgespannt, die nun aber durch den Brief überbrückt werden kann.⁹¹ Die Adressaten des *nach Babel* geschickten Briefes sind die Weggeführten *aus Jerusalem* (V. 4).⁹² Während aber in Psalm 137 Jerusalem und Babel miteinander kontrastiert werden, steht in Jeremia 29 die Verbindung zwischen Jerusalem und Babylonien im Vordergrund. Der babylonische Raum wird ebenfalls ausgestaltet – es gibt Häuser, Gärten, Städte und Menschen –, aber nun nicht trist wie in Psalm 137, sondern lebensfreundlich. Während die Exilierten in Psalm 137 passiv erscheinen, implizieren die Imperative in Jer 29,5–7 eine Handlungsmacht (*agency*) der Deportierten, die weit über bloße Innerlichkeit hinausreicht und auf die Möglichkeit zu Besitz und Teilhabe am gesellschaftlichen Leben hindeutet. Verse 6–7 implizieren ein Miteinander, keine Gegenüberstellung von Babyloniern und Exilierten.⁹³ Nichts in V. 6 legt nahe, Heirat und Fortpflanzung auf Endogamie zu beschränken. V. 7 bestärkt zudem das

88 Vgl. Kähler 2021: 111.

89 Das ändert sich im prämasoretischen Text, siehe unten 3.3.4.

90 Vgl. Lundbom 2004: 351–352. Etwas anders formuliert hier der griechische Text, nach dem die Deportierten nicht in einer Stadt bzw. verschiedenen Städten, sondern in einem Land (τῆς γῆς) bzw. entsprechend in verschiedenen Ländern angesiedelt sind.

91 Zum Briefgenre vgl. Doering 2012: 18–27.

92 Im – hier jüngeren – MT wird dies noch stärker betont durch die Wendung „von Jerusalem nach Babel“ (V. 4.20): der Weg des Briefes entspricht dem Weg der Deportierten.

93 Vgl. Kähler 2021: 111–112. Im Hinblick auf die Frage nach einem Trauma-Narrativ relevant ist ihre Beobachtung: „the Babylonians are not portrayed as a coherent group that is collectively responsible for war and deportation“ (112).

Verständnis, dass es hier gerade nicht um Abgrenzung geht. Die Formulierung „jemandes Frieden suchen“ (דרש שלום) ist noch in Dtn 23,7 und Esr 9,12 belegt, doch beide Male mit Negation (Prohibitiv). An beiden Stellen geht es um das Zusammenleben mit anderen Völkern, in Esr 9,12 ebenfalls um das Thema der Eheschließung:

Und nun, gebt eure Töchter nicht ihren Söhnen und nehmt ihre Töchter nicht für eure Söhne und sucht nicht ihr Wohl (ולא תדרשו שלום) und ihr Gutes für immer, damit ihr stark werdet und das Gute des Landes essen und (es) in Besitz nehmen werdet für eure Kinder für immer. (Esr 9,12)

Indem Esr 9 die Gegenposition zu Jer 29,5–7 vertritt, bestätigt der Text indirekt, dass Jeremia 29 eben gerade nicht für eine Absonderung von der Umgebung plädiert.

Der Blick über zwei (JerG) bzw. drei (JerMT) Generationen wie auch die empfohlenen Aktivitäten machen deutlich, dass das Exil als eine lange Zeitspanne gedacht wird. Ein Ende ist nicht in Sicht. So wird die Briefbotschaft auch innerhalb der Erzählung interpretiert: Vers 28 bietet ein Zitat aus Jeremias Brief, allerdings innerhalb eines Schreibens, das sich gegen Jeremia richtet. Der in Babylonien wirkende Prophet Schemaja beanstandet darin, dass man Jeremia ungestraft solche Botschaften verbreiten lässt.

Es wird lange dauern (ארכה היא); baut Häuser und wohnt (darin), pflanzt Gärten und esst ihre Früchte. (Jer 29,28)

3.3.3 Gute Stimmung im Exil? Die emotionale Botschaft von Jeremia 29,5–7
 Explizite Emotionsbegriffe begegnen in Jer 29,1–7 nicht. Die Briefbotschaft wird zumeist als pragmatischer Ratschlag verstanden, sich im Hinblick auf eine längere Dauer im Exil einzurichten.⁹⁴ Nach dieser Deutung erscheint der Text in emotionaler Hinsicht neutral und allein an praktischen Überlegungen orientiert zu sein.⁹⁵ Allerdings zeigt schon die narrative Rahmung, dass die Briefbotschaft als keineswegs neutral wahrgenommen werden kann. Wenn Schemaja nach Jer 29,28 die Briefbotschaft auf die lange Dauer zuspitzt und damit die Forderung nach einer Bestrafung Jeremias verbindet, so ist klar, dass es sich in den Augen dieser Figur um eine emotional aufgeladene, schlechte

94 Vgl. z.B. Levin 1985: 170–171.

95 Sehr schön formuliert hat das etwa Erbt 1902: 32: „Hier scheint nicht ein Profet, sondern ein kühl denkender Wirklichkeitsmensch zu sprechen, ein Mann, der nur das Mögliche ins Auge fasst“.

Nachricht handelt.⁹⁶ Die angekündigte lange Dauer erscheint implizit negativ – entmutigend für die angeschriebenen Deportierten,⁹⁷ die sich darauf einstellen sollen, nie mehr in ihre Heimat zurückkehren zu können, aber im Kontext von Jeremia 27–28 auch skandalös als eine defätistische Ansage über die anhaltende babylonische Herrschaft. Diese in der Erzählung Schemaja in den Mund gelegte, negative Interpretation der Botschaft zeigt – wie Psalm 137 – die Ambivalenz der Exilssituation. In den V. 5–7 wird jedoch sehr viel stärker eine positive emotionale Konnotation vertreten.

Die V. 5–7 gliedern sich in eine Reihe von Imperativen, die paarweise miteinander zusammenhängen.⁹⁸ Dass die Adressaten mit Imperativen angesprochen werden, impliziert ihre Möglichkeit, zu handeln (*agency*). Sie werden gerade nicht in einer Opferrolle angesprochen, sondern im Hinblick auf ihre Handlungsmacht und Eigenverantwortung für ihr weiteres (Wohl-) Ergehen. Nelson Kilpp hat darauf hingewiesen, dass die Imperative in V. 5–7 nicht alle auf der gleichen Ebene liegen.⁹⁹ Während der erste Imperativ eines „Paares“ als direkte Handlungsanweisung verstanden werden kann, die von den Adressaten gegenwärtig ausgeführt werden kann, bezieht sich der zweite Imperativ jeweils auf die Folge daraus, die von den Adressaten her gesehen noch in der Zukunft liegt. In Anlehnung an Kilpp bezeichne ich diese funktional unterschiedlichen Imperative als „Handlungsimperative“ und „Erfolgsimperative“.¹⁰⁰ Im Unterschied zum Handlungsimperativ kann der Erfolgsimperativ von den Adressaten nicht unmittelbar umgesetzt werden: Er setzt den Erfolg der Handlung voraus und ist ein Stück weit unverfügbar. Die Formulierung impliziert also nicht nur das Zutrauen in die eigenen Möglichkeiten der Deportierten, sondern auch das Vertrauen, dass dieses Handeln von Erfolg gekrönt sein wird. Besonders deutlich wird dies in V. 6: Die Fruchtbarkeit von Garten und Mensch ist kein praktisch umsetzbarer Ratschlag, sondern ein Segen, der hier in einer wohlgeformt göttlichen Botschaft (V. 4a) zur

96 Vgl. Fischer 2005: 109 (mit Blick auf die 70 Jahre in V. 10): „Für Schemaja ist *eine solche Wartefrist*, die die eigene Lebensdauer überschreitet, *eine Zumutung*.“ [Herv. i. O.]

97 Dieser Adressatenbezug wird in V. 28a explizit hervorgehoben (אלינו בבל). Skandalös ist also nicht allein die Tatsache, dass sich Jeremia so äußert, sondern auch, dass er dies den Deportierten im babylonischen Exil kommuniziert.

98 Vgl. dazu Diehl 2004: 237 m. Anm. 2.

99 Vgl. Kilpp 1990: 46–47. Allgemeiner gesprochen handelt es sich um eine Imperativkette mit Wertigkeitsgefälle; vgl. Diehl 2004: 62–85, der nachweist, dass in solchen Imperativketten jeweils der zweite (bzw. letzte) Imperativ betont ist.

100 Kilpp 1990: 47 spricht von „Aufforderung zum Handeln“ und „Erfolgsimperativ“.

Grundlage weiterer Handlungsanweisungen (V. 6a β) und damit vorausgesetzt wird.¹⁰¹

Die in den Imperativen in V. 5–6 angesprochenen Themen begegnen im AT auch an anderen Stellen in dieser Zusammenstellung. Insbesondere die zweigliedrige Wendung „ein Haus bauen [...] einen Weinberg pflanzen“ begegnet im AT häufig.¹⁰² Die Wendung wird an Stellen verwendet, an denen es um die Grundausstattung eines sesshaften Menschen geht (vgl. Jer 35,7; Dtn 28,30), und hängt immer mit dem Genuss dieser Güter zusammen, also mit dem Nutzen und der Freude, die ein Mensch aus ihnen zieht.¹⁰³ Außer in Jeremia 29 wird noch an zwei weiteren Stellen (Dtn 20,7; 28,30) zusätzlich „sich eine Frau nehmen“ genannt. Ein Haus bauen, einen Weinberg pflanzen und sich eine Frau nehmen: Damit sind zentrale einmalige Ereignisse bäuerlichen Lebens benannt,¹⁰⁴ die eine glückliche Zukunft der Familie versprechen, die Grundbausteine für ein gelingendes, erfülltes Leben. Adele Berlin weist darauf hin, dass sich in Dtn 20 die engste Parallele zu V. 5–6 findet. In Dtn 20 ist aber – wie an den anderen genannten Stellen – vom Weinberg (כרם) und nicht vom Garten (גן) die Rede. Es scheint mir nicht zufällig, dass Jeremia 29 von dieser üblichen Terminologie abweicht.

In Jer 29,5–7 ist nicht von Äckern und Weinbergen, sondern von Gärten (גנות) die Rede. Dieser Unterschied ist wohl nicht nur durch die geografische Verortung in Babylonien sachlich bedingt.¹⁰⁵ Der Begriff des Gartens trägt auch eine andere emotionale Konnotation in den Text ein. Ein Garten (גן) dient im AT normalerweise nicht der Erwirtschaftung der lebensnotwendigen Nahrungsmittel. Außer für Gärten oder Parkanlagen von Königen begegnet der Begriff גן im AT vor allem für den Garten Eden und im Hohenlied. Der Garten steht für Fruchtbarkeit: in ihm schwingt ein Hauch von Luxus mit.¹⁰⁶ Die

101 Fischer 2005: 94 („Wie am Anfang der Schöpfung sollen die Exilierten sich zahlreich vermehren und so Gottes Auftrag erfüllen.“ [Herv. i. O.]); Sharp 2022: 134 u.a. sehen darin ein Echo des Mehrungssegens in Gen 1,28; 9,1.7.

102 Dtn 6,10–11; 20,5–6; 28,30; Jos 24,13; Koh 2,4; Jes 65,21–22; Jer 35,7; Ez 28,26; Am 5,11; Zef 1,13; vgl. Bach 1961: 16.

103 Dieser Genuss ist aber keine Selbstverständlichkeit oder automatische Folge, wie z.B. die Verwendung in Vergeblichkeitsflüchen zeigt (z.B. Dtn 28,30).

104 Darauf weist Bach 1961: 21 hin.

105 Zwar war Babylonien nicht gerade als Weinanbaugebiet berühmt, aber v. a. seit assyrischer Zeit wurden in Mesopotamien Weinberge gepflanzt; vgl. auch 2 Kön 18 (vgl. Lutz 1922: 37–38).

106 Vgl. z.B. auch die Heilsweissagungen Jes 58,11; Jer 31,12. Sehr anschaulich verdeutlicht die Erzählung von Nabots Weinberg in 1 Kön 21 den Unterschied zwischen גן und כרם. Der König Ahab möchte Nabots Weinberg (כרם) kaufen, um daraus einen Garten (גן) zu machen. Diese Erzählung verdeutlicht zum einen, dass der Unterschied in der Nutzung

auffällige Verwendung des Wortes גן „Garten“ weist darauf hin, dass es hier wohl nicht in erster Linie um einen pragmatischen Ratschlag zum Überleben in der Fremde geht. Schon die Zusammenstellung der drei Themen Haus – Garten – Frau in Verbindung mit den entsprechenden Erfolgsimperativen, die ein Gelingen des eigenen Tuns in Aussicht stellen, ist positiv konnotiert: Das prophetische Wort sagt die Möglichkeit eines gelingenden Lebens im Exil an. Die Abweichungen von der üblichen Wendung – der „Garten“, vielleicht auch die Weiterführung in die folgende(n) Generation(en) in V. 6 – formulieren darüber hinaus einen Überschuss, der geeignet scheint, die Adressaten emotional anzusprechen.¹⁰⁷

Auch die Aufforderungen in V. 7 könnten zunächst einmal auf einer pragmatischen Ebene verstanden werden: Wenn es dem Ort, an dem ihr lebt, gut geht, dann geht es auch euch gut.¹⁰⁸ Nicht nur die teils stark emotional gefärbten Reaktionen heutiger Auslegerinnen und Ausleger zeigen, dass

des Landes, nicht in den topographischen Gegebenheiten selbst liegt – es handelt sich ja um das gleiche Stück Boden, das jeweils unterschiedlich genutzt werden soll. Zum anderen ist die unterschiedliche Bedeutung des Stückes Land für Nabot und für den König aufschlussreich für den Unterschied zwischen einem כרם und einem גן. Für Nabot ist der Weinberg sein Erbland (V. 3); die Erzählung scheint zu implizieren, dass der Weinberg Nabots einziger Landbesitz ist. Der Weinberg ist das Land der Familie und ihre Lebensgrundlage. Für den König ist die Produktivität des Weinbergs nicht ausschlaggebend. Er möchte das Stück Land allein aufgrund der Nähe zu seinem Palast erwerben und es anschließend in einen גן umwandeln. Ob der König das Grünzeug (ירק), das er darin anpflanzen möchte, zu essen gedenkt, wird nicht erzählt; jedenfalls scheint der wirtschaftliche Nutzen des Landes für den König nicht im Vordergrund zu stehen. Das Land wird durch die Umwandlung in einen Garten aufgewertet, der Garten ist ein Statussymbol.

107 Das scheinen auch die griechischen Übersetzer so verstanden zu haben. Interessanterweise gibt JerG גן in V. 5 und V. 28 mit zwei unterschiedlichen griechischen Wörtern wieder: In V. 5 lautet die Aufforderung, einen παράδεισος zu pflanzen, in V. 28 ist von einem κήπος die Rede. Beide Begriffe können einen Garten bezeichnen und zur Übersetzung des hebräischen גן verwendet werden. Die Konnotationen sind aber leicht unterschiedlich: Der Begriff παράδεισος wird für königliche Parkanlagen und in der Septuaginta hauptsächlich für den Garten Eden verwendet (und zwar über Gen 2–3 hinaus an allen Stellen, an denen es um den Gottesgarten geht, vgl. Num 24,6; Joel 2,3; Jes 51,3; Ez 28,13; 31,8–9). Der Begriff κήπος kann neben Gärten auch Plantagen und ausgedehntere Anbaugelände bezeichnen; in der Septuaginta werden damit „profane“ Gärten wie die königlichen Gärten bezeichnet, vgl. LSJ s.v. und Bühner 2014: 193–194 Anm. 108. Durch die Verwendung beider Übersetzungsmöglichkeiten von גן in Jer 29 verschiebt sich die Nuance zwischen Jeremias Worten und Schemajas Interpretation. Etwas überzeichnet könnte man sagen: Wo Jeremia vom Paradies spricht, hört Schemaja „Gemüsegarten“.

108 Smelik 1996: 291 ist wohl darin zuzustimmen, dass es hier nicht um die Fürbitte für das babylonische Regime an sich geht; vielmehr dürfte der Singular „Stadt“ (העיר) in V. 7 distributiv zu verstehen sein („für die jeweilige Stadt“); zum distributiven Verständnis auch Lundbom 2004: 351–352.

ein rein pragmatisches Verständnis aber zu kurz greift.¹⁰⁹ Wie oben bereits angesprochen (3,3.2), qualifiziert V. 7 die vorangehenden Imperative und macht deutlich, dass es beim erhofften Mehr-Werden (רבו) – anders als in Exodus 1 – gerade nicht um die Stärkung der eigenen Gruppe und Macht in Abgrenzung zu oder auf Kosten der übrigen Bevölkerung geht.¹¹⁰ Keine Feindschaft, keine Angst, sondern ein friedliches Miteinander prägt die Vorstellung vom Leben in Babylonien; von negativen Gefühle gegen die Babylonier ist nicht die Rede. Auffällig im Kontext des Jeremiabuches ist in V. 7 die Verwendung des Begriffs שלום („Wohlergehen, Friede“). An sich bezeichnet שלום einen Zustand, der eindeutig mit positiven Gefühlen verbunden ist. In Jeremia steht der Begriff allerdings häufig für eine falsche oder enttäuschte Hoffnung.¹¹¹ Wie im bekannten Wort שלום ואין שלום (Jer 6,14 // 8,11) ist שלום in Jeremia typischerweise die Lüge, die die Falschpropheten verbreiten.¹¹² Diese Antagonisten Jeremias verkünden die babylonische Herrschaft als abwendbar bzw. zeitlich begrenzt. Diese Aussage fügt sich in die probabylonische Tendenz der Jeremiaerzählungen, in denen grundsätzlich zum Leben unter babylonischer Herrschaft geraten wird. Dagegen betont Jeremia 29, dass das Wohlergehen in Babylonien, unter babylonischer Herrschaft, zu suchen ist.¹¹³ Auch der Kontext von Jeremia 27–28 legt nahe, V. 7 als Teil dieser Auseinandersetzung zu lesen: Nicht in Juda, sondern im babylonischen Exil ist שלום möglich.

Dass im älteren Text von Jeremia 29 keine Rückkehr aus dem Exil im Blick ist,¹¹⁴ hängt unmittelbar mit der emotionalen Färbung der Botschaft an die Deportierten zusammen. Der Brief spricht nicht Gefühle von Trauer, Zorn oder Nostalgie an; es gibt keinen Blick zurück und keinen Ruf nach Wiedergutmachung. Vielmehr stehen positive Gefühle von Vertrauen, Zuversicht und

109 Diese Aufforderung hat schon lange die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich gezogen, da sonst nirgends im AT die Idee der Fürbitte für ein fremdes Land begegnet, vgl. Rudolph 1968: 183 („einzigartig im AT“); Carroll 1986: 553. Allerdings findet sich die Vorstellung, dass Jhwh an anderen Völkern gut handelt, noch in weiteren Texten wie z.B. Jes 45,22–24.

110 Anders Sharp 2022: 134, die hier ein subtiles Echo von Ex 1,7 hört.

111 Vgl. Jer 4,10; 8,15 // 14,19 (explizit לְשָׁלוֹם).

112 Vgl. neben Jer 6,14 // 8,11 auch Jer 14,13; 23,17; 28,9 sowie – abgründig – Jer 4,10.

113 Anders Sharp 2022: 126, die שלום hier mit „security“ wiedergibt: „Many translations offer that it is the ‚peace‘ or ‚well-being‘ of Babylon that is being promoted here as worthy of the Judean captives‘ intercessions. But the poetry and prose of Jeremiah underline over and over again the barbaric brutality of this enemy city, with its ruler and troops bent on Judah’s subjugation. Well within the semantic range of שלום and more likely historically, it is the political security of Babylon that must be safeguarded, per 29:7, while Judean exiles have no choice but to live in enemy territory.“

114 Vgl. Kilpp 1990: 60.

Hoffnung – „die optimistische Bezogenheit des Menschen auf Zukünftiges“¹¹⁵ – im Vordergrund. Die Briefform und literarische Situierung unterstreichen die Botschaft von Aufbruch und Neubeginn. Diese emotionale Stimmung eröffnet die Möglichkeit eines anderen (nichttraumatischen) Narrativs, wie er etwa Torreys Rekonstruktion zugrunde liegt: Positiv im Fokus steht die Gruppe der Deportierten, deren Leben in Babylonien weitergehen wird.

Exkurs: Jeremia 29 und die historische Rekonstruktion der Lebensbedingungen im Exil

In der gegenwärtigen Forschung wird die Vorstellung des babylonischen Exils in Jer 29,1–7 oft als näher an der historischen Realität betrachtet, insbesondere im Kontrast zu Psalm 137: Die Deportierten solle man sich nicht als Gefangene in gedrückter Stimmung vorstellen, sondern vielmehr als sozial integrierte und wirtschaftlich prosperierende Exulanten, die über mehrere Generationen hinweg in Babylonien lebten und mehrheitlich keinen Anlass hatten, nach Jerusalem zurückzukehren.¹¹⁶ Anders als bei Torrey stützen sich diese historischen Rekonstruktionen heute aber auf außerbiblische Texte und diskutieren babylonische Dokumente, die größtenteils erst in jüngerer Zeit bekannt geworden sind. Dabei lassen sich mehrere Textgruppen unterscheiden, in denen sich Spuren deportierter jüdischer Menschen aus teils ganz unterschiedlichen sozialen Kontexten finden.¹¹⁷

Rationenlisten aus dem Südpalast Nebukadnezars II. in Babylon nennen neben dem jüdischen König Jojachin und seinen Söhnen weitere Judäer, die am babylonischen Hof lebten und versorgt wurden.¹¹⁸ Bei diesen sogenannten Weidner Tablets (nach der Erstpublikation Weidner 1939) handelt es sich um vier Texte aus dem Palastarchiv Nebukadnezars, die aus der Ausgrabung von Robert Koldewey im frühen 20. Jahrhundert stammen.¹¹⁹

Ebenfalls bereits länger bekannt sind die Texte aus dem Muraššu-Archiv¹²⁰ aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.u.Z., in dem die Namen von 61 Personen jüdischer Abstammung belegt sind.¹²¹ Dabei handelt es sich um

115 Demmerling/Landwehr 2007: 77.

116 Vgl. etwa Schipper 2023: 72.75–76 (mit Zitaten aus Ps 137,1 bzw. Jer 29,5–7); Frevel 2018: 326.

117 Für einen Überblick über die babylonischen Quellen s. Pearce 2016; Alstola 2020: 43–46.

118 Zu dieser Textgruppe vgl. Pedersén 2005: 112–127, Alstola 2020: 58–78.

119 Der größte Teil der ca. 300 gefundenen Texte dieses Archivs ist weiterhin unpubliziert; vgl. Waerzeggers 2014: 137. Pedersén 2005: 118 kündigt eine Veröffentlichung der Texte des Archivs zusammen mit J. Marzahn an.

120 Vgl. dazu Stolper 1985; Alstola 2020: 164–222.

121 Die Zahl von 61 Personen jüdischer Abstammung folgt Alstola 2020: 167 (vgl. den Datensatz Alstola 2019). Zadok 2002: 36–45 nennt 94 jüdische Personen.

ein Archiv aus Nippur von ca. 730 Tontafeln aus dem Zeitraum 454–404 v.u.Z.¹²² Die babylonische Familie von Muraššu und seinen Nachkommen waren landwirtschaftliche Unternehmer im „land-for-service“-Sektor; sie verpachteten Land im Besitz persischer Beamter. Zu den Pächtern, die diese Ländereien bebauten, gehörten auch Menschen, die ausweislich ihrer Namen jüdischer Herkunft waren.¹²³

Eine weitere Textgruppe stellt das Privatarchiv einer Händlerfamilie jüdischer Herkunft in Sippar dar.¹²⁴ Die Texte stammen aus der Ausgrabung von Hormuzd Rassam und befinden sich heute im British Museum. Dabei handelt es sich um 6 Tafeln aus den Jahren 546–503 v.u.Z., die Angelegenheiten der Nachkommen eines (möglicherweise aus Jerusalem deportierten) Judäers namens Ariḥ betreffen und eine Rekonstruktion des Familienstammbaums über drei Generationen ermöglichen.¹²⁵ Diese Händlerfamilie war gut vernetzt in der lokalen Händlerszene und betrieb Handel mit dem Ebabbar-Tempel.¹²⁶ Eine Enkelin des Ariḥ heiratete in eine (alteingesessene) babylonische Familie.¹²⁷

Im Fokus der aktuellen Diskussion steht insbesondere eine Gruppe von Texten aus Yāhūdu („[Stadt] Juda“ bzw. Jerusalem), Bit-Abī-rām („Haus Abrams“) und anderen Ortschaften im ländlichen Gebiet der Nippur-Ebene aus den Jahren 572–477 v.u.Z.¹²⁸ Diese Texte, die ab den 1990er Jahren bekannt wurden und größtenteils privaten Sammlern gehören, entstammen nicht einer kontrollierten Grabung.¹²⁹ Die Geschichte ihres Auftauchens im Antikenhandel sowie Verbindungen zwischen den in den Dokumenten genannten Personen und Ortschaften legen aber nahe, dass es sich um eine Gruppe von Texten handelt, die am selben Fundort gefunden wurde.¹³⁰ Laurie E. Pearce und Cornelia Wunsch haben 2014 eine Edition von 103 Texten (aus der Sammlung von

122 Zur Schätzung der Anzahl Tafeln vgl. Stolper 1985: 11–14, zur zeitlichen Verteilung Stolper 1985: 23–24.

123 Zur Identifizierung jüdischer Namen in babylonischen Dokumenten vgl. Bloch 2014: 122–123; Pearce 2015. Charakteristisch ist insbesondere das theophore Element „jah(u)“, das in babylonischen Texten in Endposition als „ia(-a)-ma“ begegnet.

124 Vgl. Roth 1989: 92–95; Jursa 2007; Waerzeggers 2014; ausführlich Bloch 2014; Alstola 2020: 79–101.

125 Bloch 2014: 128–130 m. Anm. 27 vermutet, dass Ariḥ um 610–600 v.u.Z. geboren wurde und zu den 597 v.u.Z. Deportierten gehörte.

126 Vgl. zur sozioökonomischen Einbettung Alstola 2017 (= Alstola 2020: 79–101).

127 Vgl. die Heiratsverträge BM 68921 und BM 65149; dazu Roth 1989: 92–95; Bloch 2014: 128–130; Alstola 2020: 87–90.

128 Vgl. dazu Alstola 2020: 102–163.

129 Zur Problematik vgl. Alstola 2020: 39–43; Waerzeggers 2015: 181.

130 Vgl. zur Wahrscheinlichkeit eines gemeinsamen Fundortes Pearce/Wunsch 2014: 9; Alstola 2020: 104 („Accordingly, we can legitimately speak of a corpus of texts.“).

David Sofer) vorgelegt, in denen Hunderte von Personen jüdischer Herkunft erwähnt werden. Ein zweiter Band mit der Edition von weiteren 95 Texten aus diesem Korpus (aus der Sammlung von Martin Schøyen) ist 2022 erschienen.¹³¹ Dabei handelt es sich um wirtschaftliche Dokumente und Verträge, die – ähnlich wie die jüngeren Muraššu-Texte – sich insbesondere auf landwirtschaftliche Aktivitäten im Kontext des „land-for-service“-Sektors beziehen. Mit bislang über 250 bekannten Texten handelt es sich um die weitaus umfangreichste Quelle zur historischen Rekonstruktion des Lebens der Deportierten und ihrer Nachkommen im babylonischen Exil.¹³²

Neben diesen Textgruppen finden sich weitere einzelne Belege für Menschen jüdischer Herkunft, etwa ein Beamter namens Gadal-Yāma in Babylon (BM 74554, 486 v.u.Z.) oder Personen, die für den Ebabbar-Tempel in Sippar arbeiteten.¹³³ Deutlich wird jedenfalls, dass es sich um Texte aus sehr unterschiedlichen soziohistorischen Kontexten handelt, die sich nicht einfach zu einem Gesamtbild addieren lassen.¹³⁴ Interessanterweise wurden gerade die Yāhūdu-Texte häufig als Beleg für die wirtschaftliche und soziale Integration der deportierten Judäerinnen und Judäer herangezogen. In diesen Texten lassen sich wirtschaftliche Aktivitäten der Deportierten über einen längeren Zeitraum von mehreren Generationen nachverfolgen. Auf dieser Grundlage haben Angelika Berlejung und andere die „Karrieren“ und den „sozialen Aufstieg“ einzelner Protagonisten rekonstruiert.¹³⁵ Dabei wird vorausgesetzt, dass die Judäer aus einer unternehmerischen Motivation heraus handeln und als wirtschaftliche Subjekte im eigenen Interesse agieren.¹³⁶ Auch der Umstand, dass diese Judäerinnen und Judäer in der persischen Zeit nicht zurückkehrten, wird vor diesem Hintergrund als eine freiwillige Entscheidung aufgrund der

131 Wunsch 2022.

132 Vgl. neben Pearce/Wunsch 2014 und Wunsch 2022 die Editionen weiterer Texte durch Joannès/Lemaire 1999; Abraham 2005/2006; Fadhil Al-Bayati (im Druck) sowie die Datenbank „Cuneiform Texts Mentioning Israelites, Judeans, and Related Population Groups“ (<http://oracc.museum.upenn.edu/ctij/>). Eine Übersicht über alle bislang publizierten Texte, die diesem Korpus zuzurechnen sind, bietet Waerzeggers (im Druck).

133 Vgl. Waerzeggers 2014: 136–137; Alstola 2020: 223–236 mit Verweis auf weitere Literatur.

134 Vgl. auch Berlejung 2022: 150–152 zur sozialen Stratifizierung der Deportierten („The deportees were socially not a homogenous group – not when they departed from Judah and not when they were resettled in Babylonia.“ 150).

135 Besonders interessant ist der Fall von Ahīqam und seiner Familie, vgl. Berlejung 2017: 110–119; Pearce/Wunsch 2014: 7–8.

136 Vgl. etwa Pearce/Wunsch 2014: 8: „To increase efficiency, he [= Ahīqam, Am.] forms business partnerships and rents additional stretches of land [...] He must have accumulated considerable assets“.

guten wirtschaftlichen und sozialen Integration gedeutet.¹³⁷ Dabei handelt es sich um eine Lesart der Yāhūdu-Texte, die in der Textedition von Pearce und Wunsch bereits angelegt ist.¹³⁸

Eine andere Lesart der Yāhūdu-Texte, die sich gegen eine solche eher optimistische Deutung der Lebensbedingungen der Deportierten richtet, hat Caroline Waerzeggers vorgeschlagen. Sie weist darauf hin, wie wichtig es für die Interpretation der Yāhūdu-Texte ist, den Archivkontext zu rekonstruieren und zu berücksichtigen.¹³⁹ Nach ihrer Rekonstruktion entstammen die Yāhūdu-Texte nicht einem Privatarchiv; vielmehr handelt es sich um einen Archivkomplex, der (zumindest in Teilen) seine Existenz den staatlichen Akteuren verdankt, denen die (staatliches Land bebauenden) Judäer verpflichtet waren.¹⁴⁰ Die wirtschaftlichen Tätigkeiten und Interaktionen mit babylonischen Schreibern sind in dieser Perspektive im Rahmen eines Abhängigkeitsverhältnisses zu betrachten und kein Ausdruck freiwilliger unternehmerischer Motivation.

Ich möchte hier keineswegs bestreiten, dass für beide Lesarten hochkompetent am Material argumentiert wird. Interessanterweise zeigt sich aber auch an dieser Debatte, dass die vorausgesetzte Stimmung zu ganz

137 Vgl. z.B. Berlejung 2017: 119: „the families of this rural businessmen had settled in Babylonia and planned and managed their life there. Any kind of intention to stop the new business options, the family career and to move back to Judah can not be detected.“

138 Waerzeggers 2015: 189 bemerkt zu den Inhaltsbeschreibungen der Texte: „some of these narrative summaries are colored by a certain interpretation of the historical conditions of the archive, e.g. the idea that the texts represent Murašū-like activities in their infancy (e.g. p. 6, p. 198), or that the (Judean) protagonists engaging in the Babylonian economy were driven by profit-seeking behavior and entrepreneurial motivations (e.g. p. 5, 8, 173).“

139 Zum „archival approach“, der überhaupt erst eine Einbettung einzelner Tafeln in ihren soziohistorischen Kontext ermöglicht, vgl. Alstola 2020: 38–39; Waerzeggers 2014.

140 Vgl. Waerzeggers 2015: 183–187 („the state [in its local manifestation of Iddinā's office] should be identified as the archive-producing institution behind at least some layers of the corpus“, 186); Waerzeggers (im Druck). Sie zeigt dies etwa daran, dass die Dokumente beider an einem Konflikt beteiligten Parteien in diesem Archiv bewahrt wurden (CUSAS 28 16a und 16b). Ein weiteres von Waerzeggers angeführtes Beispiel betrifft den Schreiber Arad-Gula, auf den ein großer Teil der Dokumente zurückgeht. In der konfliktreichen Zeit zwischen 522–520 v.u.Z. konnte Arad-Gula seine Tätigkeit in Bīt-Našar fortsetzen, solange dieses Gebiet von Darius kontrolliert war; in der Zeit, in der das Dorf unter die Herrschaft von Nebukadnezar IV. wechselte, übernahm ein anderer Schreiber (CUSAS 28 86), und als das Dorf wenige Monate später wieder zurück unter Darius' Einflussbereich gelangte, setzte auch Arad-Gula seine Tätigkeit fort. Selbst wenn diese Deutung angesichts der immer noch ausstehenden Publikation eines großen Teils der Yāhūdu-Texte nur vorläufig sein kann, besteht hier doch Grund zur Annahme, dass es sich bei Arad-Gula um einen in politische Strukturen eingebetteten Akteur handelt und nicht etwa um einen Schreiber, der von Privatleuten gegen Bezahlung freiwillig in Anspruch genommen wurde.

unterschiedlichen Interpretationen der Quellen und zu ganz unterschiedlichen historischen Rekonstruktionen führt. In Bezug auf die Annahmen über die Stimmung und Intentionen der Protagonisten erinnern die historischen Rekonstruktionen der „optimistischen“ Lesart an die im vorangehenden Kapitel besprochene Rekonstruktion von Torrey. Während man vielleicht bei Torrey (wie auch bei Wellhausen) versucht wäre, die Annahme von emotionalen Zuständen der Protagonisten als notwendiges Hilfskonstrukt zur Ausschmückung angesichts der dürftigen Quellenlage zu betrachten, zeigen die unterschiedlichen Lesarten der Yāhūdu-Texte, dass die Frage nach solchen Annahmen mit zunehmender Fülle an Primärquellen keineswegs obsolet wird. Weiterhin spielen dabei auch biblische Texte eine Rolle, auch wenn sie explizit zumeist nur illustrativ herangezogen werden. Die („optimistisch“ gedeuteten) Yāhūdu-Texte können einerseits als Beleg für einen historischen Kern der Exilsdarstellung in Jeremia 29 gelesen werden.¹⁴¹ Gleichzeitig werden die Yāhūdu-Texte auch durch die Brille von Jeremia 29 wahrgenommen. So schreiben Pearce und Wunsch in der Einleitung ihrer Textedition: „The present set of records relates to activities of those who remained in Babylonia, tilled the land, and built houses.“¹⁴² Tatsächlich thematisiert keines der in dem Band enthaltenen Dokumente den Bau eines Hauses. Vielmehr handelt es sich bei dieser vermeintlich neutralen Zusammenfassung um eine Anspielung auf Jer 29,5. Damit liegt aber nahe, auch die optimistische Stimmung der Briefbotschaft in Jeremia 29 als Wahrnehmungsrahmen für die edierten Texte vorzusetzen. Umgekehrt werden im Kontext eher „pessimistischer“ Lesarten der babylonischen Dokumente Texte wie Jer 29,1–7 (oder auch Aufstiegs-erzählungen wie Daniel oder Josef) eher marginalisiert und die biblischen Texte als Zeugnisse einer traumatischen Exilserfahrung gelesen.¹⁴³

3.3.4 *Kulturelles Trauma in Jeremia 29?*

An die babylonische Eroberung Jerusalems wird in Jer 29,1–7 gar nicht, und an das babylonische Exil nicht als kulturelles Trauma erinnert. Das in Jer 29,5–7 propagierte Narrativ des babylonischen Exils ist kein Leidensnarrativ und fasst

141 Vgl. Kratz 2015: 151: „they [= the Judeans of Al-Yahudu, Am.] aligned much more with the prophet Jeremiah, who – according to tradition – recommended that his compatriots establish themselves in Babylon, build houses, plant gardens, marry off sons and daughters, and pray for the peace of the city of Babylon (Jer. 29:4–7).“

142 Pearce/Wunsch 2014: 5.

143 Vgl. Waerzeggers (im Druck) („These archival stories of social advancement [gemeint ist die „optimistische“ Lesart der Yāhūdu-Texte, Am.] contrast sharply with the literatures of trauma and abandonment contained in the Hebrew Bible.“); Rom-Shiloni 2017 (mit Fokus auf das Ezechielbuch und dem biblisch prominenten Thema der Rückkehr).

das Exil auch nicht als Bruch auf, der eine Neukonstituierung der Identität des Volkes nach sich zieht. Vielmehr ist die Deportation aus Jerusalem der Beginn eines auf Dauer angelegten Lebens in Babylonien, in dem die Babylonier nicht als Widersacher, sondern als Mitmenschen gesehen werden und in dem die Exilierten eigenes Handlungspotential haben, das sie ausschöpfen sollen. Prosperierendes Leben fern von Jerusalem ist möglich und steht implizit unter dem Segen Gottes.

Das Kapitel hat ein längeres literarisches Wachstum durchlaufen, in dessen Verlauf auch dieses Narrativ teilweise korrigiert und mit anderen biblischen Narrativen der babylonischen Eroberung und ihrer Folgen austariert wird. Der älteste Kern der Briefbotschaft wurde dabei durch sukzessive Fortschreibungen erweitert, die andere Aussagen über die babylonische Eroberung und deren Folgen eintragen. Darin spiegelt sich exemplarisch der diskursive Prozess, in dem sich bestimmte Repräsentationen verbreiten und zunehmend als Standard-Erzählungen durchsetzen. Ich möchte hier abschließend einige Zusätze hervorheben, die unter diesem Gesichtspunkt besonders relevant sind.

Wie oben dargelegt, ist eine Rückkehr aus dem Exil in der Grundschrift von Jeremia 29 nicht im Blick. Es ist das Leben in Babylonien selbst, und nicht ein Leben nach dem Exil, das mit positiven Emotionen verbunden wird. Eine jüngere Fortschreibung in V. 10–14 korrigiert diese Darstellung:

10 Denn so spricht Jhwh: Erst wenn voll sind für Babel siebenzig Jahre werde ich euch heimsuchen und mein gutes Wort an euch erfüllen, euch zurückzubringen an diesen Ort. 11 Denn ich kenne die Gedanken,¹⁴⁴ die ich über euch denke, Spruch Jhwhs, Gedanken des Heils und nicht zum Unheil, euch zu geben Ausgang und Hoffnung. 12 Und ihr werdet mich rufen und kommen und beten zu mir, und ich werde euch erhören. 13 Und ihr werdet mich suchen und finden; wenn ihr mich von ganzem Herzen sucht, 14 werde ich mich von euch finden lassen [...] (Jer 29,10–*14)¹⁴⁵

Zwar bleibt auch hier das babylonische Exil ein Ort der Gottesnähe, an dem – wie in V. 7 – Jhwh ansprechbar ist. Doch Wohlergehen/Heil (שלום, V. 11) und

144 Der erste Teil des Verses (כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת הַמַּחְשְׁבֹת אֲשֶׁר) hat in JerG keine Entsprechung, möglicherweise aufgrund eines Schreiberversehens (Homoiarkton von אֲנִי zu אֲנִי), vgl. auch Carroll 1986: 553.

145 Noch einmal jünger und im griechischen Text von Jeremia nicht belegt ist die Ausweitung auf die Diaspora: „[...] und euer Geschick wenden und euch sammeln aus allen Völkern und aus allen Orten, an die ich euch vertrieben habe, Spruch Jhwhs, und ich werde euch zurückbringen an den Ort, von dem ich euch weggeführt habe.“ (JerMT 29,14); vgl. Lust 1981: 129.

Hoffnung (תקוה, V. 11) werden nun mit dem Ende der babylonischen Herrschaft und der Rückkehr ins Land verbunden.¹⁴⁶ Das Exil ist nicht mehr auf zukünftige Generationen hin offen, sondern wird durch die Eintragung der siebenzig Jahre (aus Jer 25,12) zeitlich begrenzt.¹⁴⁷ Am Ende dieses Zeitraums steht die Rückkehr nach Jerusalem. Die Aussagen von V. 5–7 behalten ihre Gültigkeit, werden jedoch in ein Narrativ von Exil und Rückkehr eingebettet.

Weitere kleinere Zusätze stärken die Verbindung zu anderen biblischen Darstellungen der babylonischen Eroberung und deren Folgen. Da V. 3 durch die Nennung der Boten, „die Zidkija, der König von Juda, geschickt hatte“, den Brief in die Zeit Zidkijas einordnet, ist V. 2 als zeitliche Einordnung eigentlich überflüssig:

nachdem hinausgezogen waren der König Jechonja und die Königinmutter und die Beamten, [die Oberen Judas und Jerusalems]¹⁴⁸, und die Handwerker¹⁴⁹ und die Waffenschmiede aus Jerusalem. (Jer 29,2)

Möglicherweise handelt es sich um eine sekundäre Präzisierung in Anlehnung an 2 Kön 24,12.14–16.¹⁵⁰ Dadurch wird nicht nur verdeutlicht, dass der Jeremia-Text als grundsätzlich kompatibel mit der Darstellung der Königebücher verstanden werden soll. Der Einschub bewirkt sowohl gegenüber dem älteren Text Jer *29 als auch gegenüber 2 Kön 24 eine leichte Verschiebung in der Darstellung der babylonischen Eroberung und deren Folgen. Während sich in 2 Kön 24,12 das „Hinausziehen“ (יצא) auf die Kapitulation Jojachins bezieht, verschiebt sich in Jer 29,2 die Bedeutung auf die Deportation.¹⁵¹ Im

146 Auch andere jüngere Texte verbinden ähnliche Formulierungen wie V. 5–7 mit der Vorstellung der Rückkehr aus dem Exil und der Wiederherstellung. So begegnet in Jes 65,21 die gleiche Formulierung wie in V. 5 in der Beschreibung des neuen Jerusalem: וּבְנוּ בְתֵימָם וּבְנוּ בְתֵימָם וְיִשְׁבוּ וְנִטְעוּ כְרָמִים וְאָכְלוּ פְרִיָם וְיִשְׁבוּ וְנִטְעוּ כְרָמִים וְאָכְלוּ פְרִיָם „Und sie werden Häuser bauen und (sie) bewohnen, und sie werden Weingärten pflanzen und ihre Früchte essen.“

147 Vgl. zur Abhängigkeit von Jer 25,12 Stipp 2019: 181–182.

148 Anstelle von וִירוּשָׁלַם וִירוּשָׁלַם שְׂרֵי יְהוּדָה liest JerG και παντός ἑλευθέρου („und jeder Freie“). Vermutlich handelt es sich nicht um eine Wiedergabe des hebräischen Textes, sondern um eine griechische Ergänzung im Zusammenhang mit der folgenden Übersetzung von מַסְגֵּר als „Gefangene“ (δεσμώτου), siehe Anm. 149.

149 JerG liest δεσμώτου, das vermutlich (wie in Jer 24,1) מַסְגֵּר wiedergibt (ausgehend von der Bedeutung der Wurzel סָגַר „schließen“). In der Verbindung mit חֲרָשׁ (vgl. auch 2 Kön 24,14.16) ist aber wohl militärisches Personal gemeint, vgl. Malamat 1975: 133 Anm. 24; Wright 2011: 109 Anm. 7. Siehe unten 4.2.2.2.1 zu 2 Kön 24,14.16.

150 Dafür spricht auch die Differenz zu V. 1 in Bezug auf die vorausgesetzte Zusammensetzung der Gola; vgl. ausführlicher Stipp 2019: 121. Für einen sekundären Zusatz sprechen sich auch Rudolph 1968: 182; Thiel 1981: 11; Kilpp 1990: 44; Wanke 2003: 260 aus.

151 Vgl. Stipp 2019: 121.

Unterschied zur Adressierung in Jer 29,1.4 wird hier der Eindruck verstärkt, dass es sich bei den zusammen mit Jojachin Deportierten um die gesellschaftliche Elite gehandelt habe. Das zuvor nur implizit vorausgesetzte Ereignis der Deportation tritt stärker in den Vordergrund.

Kleine Zusätze, die erst im längeren hebräischen Text von Jeremia 29 zu finden sind, tragen zudem Nebukadnezar in die Erzählung ein, der im älteren Text von Jer *29 gar nicht erwähnt wird (in V. 1.3 jeweils MT-Zusatz). Während in V. 4 die Deportation Jhwh selbst zugeschrieben wird (הגליתי), wird im prämasoretischen Text nach der Nennung der Briefadressaten in V. 1bβ Nebukadnezar als Subjekt der Deportation nachgetragen: „die Nebukadnezar weggeführt hatte von Jerusalem nach Babel“ (אשר הגלה נבוכדנאצר מירושלם בבלה). Die Wendung „von Jerusalem nach Babel“ (מירושלם בבלה) begegnet innerhalb des Jeremiabuches nur in prämasoretischen Zusätzen.¹⁵² Diese Elemente – Nebukadnezar als (alleiniges) Subjekt, die Wegführung (גלה) von Jerusalem nach Babel – sind typisch für das sich in den jüngeren Texten herausbildende „Standardnarrativ“, dessen Entwicklung in Kapitel 4 näher betrachtet werden wird.

Die mit positiven emotionalen Konnotationen verbundene Exilsdarstellung des älteren Textes von Jer *29 hat sich innerhalb der alttestamentlichen Schriften nicht als dominante Repräsentation durchgesetzt. Die Fortschreibungen in Jeremia 29 zeigen, wie die eher unkonventionelle Darstellung der Exilszeit im älteren Text von Jer *29 eingeebnet und mit einem Narrativ harmonisiert wird, zu dem viele biblische Texte allmählich konvergieren. Das folgende Kapitel 4 wird diesen Prozess weiter untersuchen und dabei auch weitere Interaktionen zwischen Königebüchern und Jeremia aufzeigen.

3.4 Zwischenfazit

Psalm 137 und Jeremia 29 tragen beide zur Konstruktion einer kollektiven Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems und deren Folgen bei. Das jeweilige Bild der gemeinsamen Vergangenheit unterscheidet sich dabei deutlich in Bezug auf die emotionale Stimmung. Damit einher gehen auch unterschiedliche literarische Formen: der Psalm 137 ist ein an Jhwh gerichtetes Gebet, das auch Elemente der Klage enthält; Jeremia 29 hingegen vermittelt ein Wort Jhwhs, wobei Briefform und erzählter situativer Kontext die Botschaft von Bewegung, Aufbruch und Hoffnung unterstreichen. Die

¹⁵² Vgl. Stipp 2015: 100. Auch in V. 4b ist die Wendung nachgetragen; JerG liest nur ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ (= מירושלם).

emotionale Stimmung prägt nicht nur *wie*, sondern auch *woran* erinnert wird. Entsprechend zur jeweiligen Stimmung unterscheiden sich Erzählperspektive, Protagonisten und Storyline. Die Auswahl der Ereignisse, an die erinnert wird, unterscheidet sich ebenso wie deren Gewichtung. An den beiden Texten zeigt sich deutlich, wie sich durch den jeweils in den Blick genommenen Ausschnitt – das Leben in Babylonien, das Leben in Babylonien als Folge der Eroberung Jerusalems, das Leben in Babylonien aus der Perspektive der im zerstörten Jerusalem Verbliebenen, eine Erzählung von Exil und Rückkehr – sehr unterschiedliche emotionale Stimmungen plausibel mit erinnerten Ereignissen verbinden lassen.

Hinzu kommt, dass sich Stimmungen und Emotionen verdichten und als Ereignis in die kollektive Erinnerung Eingang finden können. Ein Beispiel für eine solche Konkretisierung bieten die Anschuldigungen gegen die Edomiter in Bezug auf ihr Verhalten bei der babylonischen Eroberung Jerusalems, die im Exkurs zu Ps 137,7 (siehe oben unter 3.2.3) thematisiert wurden. An Psalm 137 wurde auch sehr deutlich, dass einerseits Stimmungen und Emotionen aus der späteren Gegenwart des Erzählens die erinnerte Vergangenheit prägen können, andererseits aber auch, dass Stimmungen und Emotionen, die mit der babylonischen Eroberung und deren Folgen verbunden werden, ihrerseits selbst eine Konstruktion von Vergangenheit und Bestandteil kollektiver Erinnerung sind. Diese emotionale Dimension wird in Psalm 137 mit einer normativen Rhetorik vertreten: Sich an die babylonische Eroberung und ihre Folgen als erfahrenes Leid zu erinnern, ist verbindlich und für die Zugehörigkeit zur Gruppe konstitutiv. Dass das nicht unbestritten war, zeigt die Zusammenschau von Psalm 137 und Jeremia 29. Doch auch jeder der beiden Texte für sich genommen lässt die Ambivalenz der Situation und das diskursive Ringen um die Stimmung der kollektiven Repräsentation der Vergangenheit erkennen. Nach Psalm 137 sind nicht die Lebensbedingungen im Exil, sondern die Erinnerung an Jerusalem der Grund des Leidens. Jeremia 29 impliziert bei allem Optimismus, dass die Adressaten den Zuspruch brauchen. Gerade die Vehemenz, mit der die jeweilige Stimmung den Adressaten angeraten wird, zeigt, dass diese nicht selbstverständlich war und beide Texte Position beziehen in einem Diskurs kollektiver Erinnerung.

Die Etablierung eines kulturellen Traumas setzt ein Narrativ des Leidens im geteilten Bild der gemeinsamen Vergangenheit der Gruppe voraus. In Psalm 137 ist ein solches klar erkennbar. Verankerungspunkt des Leidens ist dabei die babylonische Eroberung und Verwüstung Jerusalems. Das Exil wird als kollektive Erfahrung vorausgesetzt, wobei eine persönliche Exilerfahrung nicht Voraussetzung ist, um sich die Stimmung des Psalms zu eigen zu machen. Der Psalm bezieht – gerade auch in V. 5–9 – alle Menschen mit ein,

die dieses Bild der gemeinsamen Vergangenheit teilen. Gleichzeitig legt der Psalm diese Erinnerung als verbindlich und verbindend für alle aus Juda, die Jhwh verehren, fest. Als Gruppe derjenigen, die in der Vergangenheit Leid erfahren haben, das sie bis heute prägt und das ungesühnt fortwirkt, beziehen sie ihre Identität auch aus dem scharfen Kontrast zur Gruppe der Täter.

Im Gegensatz dazu formuliert Jer 29,1–7 kein kulturelles Trauma. Die erste Deportation – vor der Verwüstung Jerusalems! – als verbindende Grunderfahrung der Adressaten und die Verschiebung des geographischen Schwerpunkts auf Babylonien ermöglichen eine Darstellung der Vergangenheit in hoffnungsvoller Stimmung, die einem Narrativ des Leidens entgegensteht. Auch in Psalm 137 wird nicht das Leben in Babylonien als leidvoll dargestellt, doch der Fokus auf (das zerstörte) Jerusalem lässt eine freudvolle Erinnerung nicht zu. In Jeremia 29 hingegen sind die Ereignisse, die zur Deportation geführt haben, kein zentraler Bestandteil der Erinnerung. Eine gemeinsame Leidenserfahrung wird nicht thematisiert; die Vergangenheit steht nicht zwischen den Babyloniern und den Judäern. Anders als Psalm 137 formuliert Jer 29,1–7 zunächst kein Identifikationsangebot für alle Menschen aus Juda bzw. alle Jhwh-Verehrerinnen und -verehrer. Die Briefform selbst impliziert, dass es gleichzeitig und neben der Adressatengruppe auch Menschen in Jerusalem, Nichtdeportierte, gibt. Diese Partikularisierung der Erfahrung steht zusammen mit der Abwesenheit von Leid der Herausbildung eines kulturellen Traumas entgegen. Allerdings ändert sich das durch Fortschreibungen, die die Vorstellung einer emotional positiv konnotierten Zukunft in Babylonien einschränken. Die Briefbotschaft in V. 5–7 wird in ein Narrativ eingebettet, das die Notwendigkeit einer Rückkehr voraussetzt (V. 10–14). Die positive Botschaft an die Deportierten wird so zu einem weiteren Baustein eines Erinnerungsdiskurses, nach dem die Deportierten das „wahre Israel“ darstellen, auf das sich die Trägerkreise dieser Texte in der Perserzeit zurückbeziehen. Damit wird auch Jeremia 29 Teil eines sich allmählich herausbildenden Narrativs des Leidens, dessen Entwicklung in Kapitel 4 Thema sein wird.

Narrative im Fluss

Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung

To attempt harmonisation is unsatisfactory; more important is to see what particular point is being made by the presentation with which we are concerned. (Ackroyd 1972: 175)

Das vorangehende Kapitel hat bestätigt, dass das unter dem Einfluss von Julius Wellhausen etablierte, konventionelle Narrativ der babylonischen Eroberung nicht einfach als „biblisch“ gelten kann, da sich schon im Alten Testament selbst andere und unterschiedliche Darstellungen finden. Die Untersuchung von Psalm 137 und Jeremia 29 hat gezeigt, dass die unterschiedlichen Stimmungen, die den Rekonstruktionen von Wellhausen und Torrey zugrunde liegen, durchaus Anhaltspunkte in den biblischen Texten haben. Zugleich hat sich gezeigt, dass sich schon innerhalb der biblischen Texte allmählich ein Leidensnarrativ durchzusetzen beginnt, das zwar nicht identisch ist mit dem konventionellen Narrativ nach Wellhausen, aber ebenfalls deutlich Züge eines Trauma-Narrativs trägt. Was im Vorangehenden an poetischen Texten und über den Blick auf Emotionen gezeigt wurde, soll nun in diesem Kapitel an narrativen Texten untersucht und vertieft werden.

Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems liegen biblischen Texten nicht nur implizit zugrunde, sondern sind im Alten Testament auch ausformuliert explizit präsent. In der hebräischen Bibel finden sich vier längere Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems: in 2. Könige 24–25, Jeremia 37–40, 52 und 2. Chronik 36.¹ Darunter sticht eine Erzählung hervor, die an mehreren Stellen im Alten Testament fast identisch überliefert ist: 2 Kön 24,18–25,30 hat eine Parallele in Jeremia 52 und teilweise in Jer 39,1–10. Diese Paralleltexte sind besonders geeignet, um tiefer zu graben: kleine Unterschiede zwischen den Texten und Spuren von Überarbeitung geben einen Einblick in den Entstehungsprozess eines kulturellen Traumas. Die Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems wurden in der Forschung bereits verschiedentlich vergleichend untersucht. Insofern baut dieses Kapitel auf grundlegenden Arbeiten von Peter R. Ackroyd,² Christopher R. Seitz,³

1 Im griechischen Alten Testament kommt noch 1 Esdr 1 hinzu.

2 Ackroyd 1987: 137–151.

3 Seitz 1989.

Raymond F. Person,⁴ Pierre-Maurice Bogaert,⁵ Rainer Albertz,⁶ Oded Lipschits⁷ und Henk de Waard⁸ auf und nimmt deren Befunde aus der Perspektive eines sich etablierenden Trauma-Narrativs neu in den Blick. Dazu werde ich den Vergleich der überlieferten Textformen, textkritische Untersuchungen und redaktionsgeschichtliche Analysen zusammenbringen. Dabei folge ich dem Ansatz von Ackroyd:

[...] while we must make reference to other forms of the text, we must also see each of the forms for itself. With four presentations of the fall of Jerusalem [2 Kön 24–25; Jer 37–44; Jer 52; 2 Chr 36, Am.], even though in some parts the differences are minimal, we have insight into four ways in which the material could be handled.⁹

Im Folgenden werde ich zunächst die biblischen Erzählungen in ihrer überlieferten Gestalt vorstellen und in einem zweiten Schritt die Paralleltex-te mit ihren text- und redaktionsgeschichtlichen Varianten untersuchen. Im Vordergrund steht dabei nicht die theologische Deutung der Ereignisse, sondern die Erzählinhalte – Datierungen, handelnde Personen und Geschehnisse. Die Entwicklung eines Leidensnarrativs betrifft nicht nur die Interpretation der Ereignisse, sondern die erzählten Ereignisse selbst.

4.1 Überblick über die Erzählungen der Eroberung Jerusalems (2. Könige 24–25; 2. Chronik 36; Jeremia 39 und 52)

Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems finden sich innerhalb des hebräischen Kanons an markanten Stellen. In den Könige- und Chronikbüchern sowie im Jeremiabuch steht die Erzählung jeweils am Ende. In 2. Könige 24–25 bildet sie einen Abschluss, und zwar je nach Perspektive: (1) den Abschluss einer langen narrativen Darstellung der Geschichte Judas seit Anbeginn der Welt (ab Genesis), die in dieser Form in der kanonischen Anordnung der hebräischen Bibel nicht fortgesetzt wird; (2) den Abschluss einer (deuteronomistischen) Erzählung von der Verheißung des Landes (Genesis) über den Aufbruch in das Land (Exodus) und die Inbesitznahme

4 Person 1997; Person 1993.

5 Bogaert 1991; Bogaert 2003.

6 Albertz 2001: 13–45.

7 Lipschits 2005: 272–359.

8 De Waard 2020.

9 Ackroyd 1987: 140.

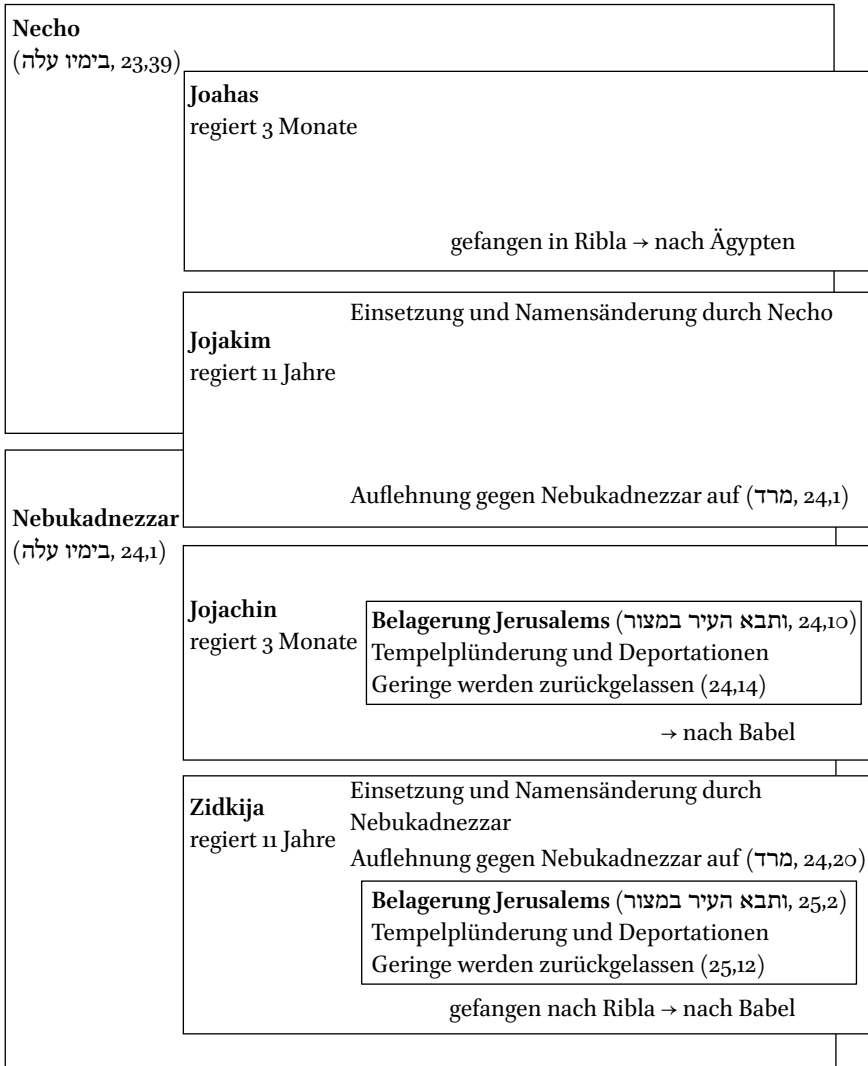
des Landes (Deuteronomium und Josua) bis hin zu seinem Verlust; (3) den Abschluss der Geschichte des Königtums, die in 1. Samuel begonnen wird.¹⁰ Zwar schließt 2. Könige 25 im Tanach keinen eigenen Kanonteil, sondern nur die Untergruppe der Vorderen Propheten ab, doch ist der literarische Bruch zum Buch Jesaja deutlich. Dass die parallele Erzählung in 2. Chronik 36 den Abschluss des hebräischen Kanons bildet, verstärkt den Eindruck einer Zäsur. Weniger prominent finden sich Schilderungen der babylonischen Eroberung Jerusalems in narrativen Texten am Anfang eines Buches: In Daniel 1 und 1. Esdras 1 bereitet die babylonische Eroberung den Boden für die jeweils folgende Erzählung vor.

4.1.1 2. Könige 24–25: *Geschichte, die sich reimt*

Innerhalb der Königebücher bildet die Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems den Abschluss. Bekanntlich sind die Königebücher ab 1. Könige 14 als synchronistische Darstellung der Geschichte der Könige Israels und Judas strukturiert. Diese Struktur wird durch die wiederkehrenden Elemente des Königsrahmenformulars explizit gemacht. Nach der Schilderung des Untergangs des Nordreichs in 2. Könige 17 wendet sich die Erzählung allein dem judäischen Königreich zu; das ehemalige Nordreich Israel und seine Bewohner sind nicht mehr Gegenstand der Darstellung. Auffällig an der Schilderung der Geschichte Judas ist das Muster, das die Bewertungen der Könige bilden. Während sämtliche Könige des Nordreichs Israel eine negative Bewertung erhielten, wechseln sich unter den judäischen Königen nach dem Untergang des Nordreichs positive und negative Beurteilungen ab: Auf den deutlich negativ gezeichneten Ahas folgt mit Hiskija ein außerordentlich positiv bewerteter König, dessen Nachfolger Manasse den Tiefpunkt darstellt. Mit Joschija ist der positive Höhepunkt erreicht. Nach Joschija geht es unaufhaltbar dem Ende entgegen. Die Dynamik scheint nun nicht mehr durch das Handeln der einzelnen Könige bestimmt – die alle negativ bewertet werden –, sondern durch die Hegemonialmächte bzw. deren Könige. Über die stereotypen Formulierungen des Königsrahmenformulars hinaus zeigen sich hier in der narrativen Darstellung bestimmte Muster. Wörtliche Wiederholungen heben bestimmte Elemente hervor und schaffen Parallelen, die der Erzählung einen Rhythmus verleihen.

10 Noch deutlicher als Einheit aufgefasst in der Zählweise der LXX als 1–4 Reg.

Tab. 2 Strukturschema zur Erzählung der babylonischen Eroberung in 2. Könige 24–25



Das Strukturschema (Tab. 2) lässt eine dramatische Steigerung erkennen, in der die verschiedenen Fäden auf Zidkija zulaufen: Joahas und Jojakim, die beiden Könige unter Necho, erscheinen als ein Vorspann für die folgenden Ereignisse unter Nebukadnezzar. Das Paar Jojachin/Zidkija spiegelt einerseits die Abfolge der Könige Joahas und Jojakim, andererseits sind sie in sich parallel durch die zweifache Belagerung Jerusalems. Schließlich vereint Zidkija die Geschicke von Jojakim (Einsetzung, Auflehnung) und Joahas (von Ribla ins

Exil) in sich. Wie schon im vorangehenden Erzählverlauf bis hin zum positiven Höhepunkt Joschija (im Kontrast zu Manasse) erkennbar ist, bilden in den Königebüchern die Regierungszeiten der einzelnen Könige Erzähleinheiten, die einander in bestimmten Mustern zugeordnet sind. Die Geschichte spielt sich zwischen Königen und Heeren ab; Subjekt ist meist der jüdische König, der ägyptische Pharao oder der König von Babel, während das Volk Objekt ist.

Wortgleich werden bei ihrer jeweils ersten Nennung die beiden Fremdherrscher eingeführt, die die Geschichte Judas in dieser letzten Phase des jüdischen Königtums dominieren: der ägyptische Pharao Necho (בימיו עלה, פרעה נכה מלך מצרים, 2 Kön 23,29) und der babylonische König Nebukadnezar (בימיו עלה נבכדנאצר מלך בבל, 24,1). In zwei Durchgängen regiert in Jerusalem ein König für drei Monate, danach ein vom Fremdherrscher eingesetzter König für elf Jahre. Die beiden von Necho bzw. Nebukadnezar eingesetzten Könige erhalten jeweils einen neuen Namen (23,34; 24,17). Oded Lipschits schreibt zu dieser Beobachtung:

The comment in 2 Kgs 24:17 is linguistically and thematically parallel to 23:34, which contains a description of the coronation of Eliakim by the Egyptians and the change of his name to Jehoiakim. This parallelism is not coincidental: the author of the book of Kings wishes to link both events, precisely as he linked the deportation of Jehoahaz to Egypt with the exiling of Jehoiachin to Babylon. In this way, a paradigm is created in which both kings crowned in Judah without the approval of foreign rulers (Jehoahaz and Jehoiachin) are taken into exile after 3 months of rule, while the two kings appointed in their stead by foreign rulers (Jehoiakim and Zedekiah) ruled 11 years, revolted against the sovereign, and brought about terrible catastrophes: Jehoiakim brought about the exile of Jehoiachin, and Zedekiah brought about the destruction of Jerusalem.¹¹

Die jüdische Geschichte erscheint in diesen Kapiteln fremdbestimmt. Über die Taten Jojakims und Zidkijas in ihrer elfjährigen Regierungszeit wird nichts erzählt; einzig ihre Reaktion auf die Forderungen und Angriffe der Hegemonialmächte sind Gegenstand der Erzählung. Jojakim und Zidkija lehnen sich gegen Nebukadnezar auf (מרד, 2 Kön 24,1.20). Diese Auflehnung erscheint jeweils ohne politische Motivation und ist verbunden mit einem theologischen Kommentar (24,2–4.20a), der die Geschehnisse auf Gottes Zorn über Manasse zurückführt. Damit erscheint das kommende Unheil zur Zeit der letzten Könige Judas bereits unabwendbar. Politische Erwägungen erübrigen sich.

Die babylonische Eroberung im Einzelnen: Unter Jojachin zieht Nebukadnezar gegen Jerusalem und belagert es (2 Kön 24,10–11). Jojachin ergibt sich (er „geht hinaus“ ויצא, 24,12) zusammen mit seinem Hofstaat und wird nach

11 Lipschits 2005: 55 n. 68.

Babylonien deportiert (24,15). Der „König von Babel“ (der hier Subjekt im Singular ist) bringt nach 24,13–14 alle Schätze des Tempels und des Königspalasts sowie die gesamte Bevölkerung Jerusalems (bis auf das „geringe Volk des Landes“), nach 24,15–16 nur Hofstaat und Kriegerleute nach Babylonien. Die Notiz zur Tempelplünderung (24,13) schlägt einen Bogen zurück zum Tempelbau Salomos: Der König von Babel zerbricht (פָּצַץ Pi.) alle goldenen Geräte, „die Salomo, der König von Israel, im Tempel Jhwhs gemacht hatte, entsprechend dem Wort Jhwhs“.¹²

Der König von Babel setzt Zidkija als neuen König ein, doch dieser lehnt sich gegen ihn auf (2 Kön 24,20). Wiederum zieht Nebukadnezar gegen Jerusalem. Diese zweite Belagerung, die im Text auf den 10. Tag des 10. Monats des 9. Jahres Zidkijas bis ins 11. Jahr Zidkijas¹³ datiert wird, wird detailreicher erzählt.¹⁴ Datierungen mit Jahr und Monat (2 Kön 25,1.8.27) sind in den Königebüchern sonst nur noch in Bezug auf den Tempelbau belegt (1 Kön 6,1.37.38). Auch hier lässt sich wieder ein Rückverweis und damit eine Rahmung der Geschichte der Könige Israels und Judas durch diese beiden Fixpunkte – Tempelbau und Eroberung Jerusalems – erkennen.

Von der Eroberung selbst wird nur in einer längeren Episode über den Fluchtversuch und die Bestrafung Zidkijas in Ribla erzählt (2 Kön 25,4–7), in der hauptsächlich „die Chaldäer“ als Subjekt agieren.¹⁵ Danach setzt die Erzählung mit einer Datierung neu ein: Im 5. Monat (also vermutlich rund einen Monat nach der Eroberung) kommt Nebusaradan nach Jerusalem,¹⁶ wobei Nebukadnezar als Subjekt verschwindet. Als seine erste Tat wird die Zerstörung des Jhwh-Tempels erzählt, gefolgt von weiteren Zerstörungen in Jerusalem und der Deportation des restlichen Volkes aus der Stadt (25,9–11). Im Unterschied zur ersten Deportation (24,14–16) werden hier keine Zahlen genannt, es ist lediglich vom „Rest“ (יתר 25,11) die Rede. Nur von den „Geringen des Landes“ werden einige „als Weingärtner und Ackerbauern“ zurückgelassen

12 Wie Brettler 1991: 544–545 aufgezeigt hat, ist כאשר דבר יהוה („wie Jhwh gesagt hatte“) wohl als Rückverweis auf Salomos Tempelbau zu verstehen (vgl. 1 Kön 5,19; 8,20) und nicht als Erfüllungsnotiz zu 2 Kön 20,16–18.

13 Die Monatsangabe fehlt in 2 Kön 25,2–3 (בחדש): למלך צדקיהו: בחשעה). Zumeist wird aus Jer 52,5–6 „im 4. Monat“ ergänzt (Würthwein 1984: 474; Fritz 1998: 149 u.a.); doch ob 2 Kön 25,2–3 jemals so gelautet hat, ist unsicher, da hier wohl JerMT einen korrumpierten Text frei ergänzt (die Monatsangabe fehlt auch in JerG und KönG).

14 2 Kön 25,1 erwähnt den Bau des Belagerungswerks, 25,3 eine Hungersnot. Beides hängt mit der längeren Dauer der Belagerung zusammen.

15 Zum genauen Hergang der Eroberung und den Unterschieden zur Darstellung in Jer 39 siehe unten 4.2.2.1.

16 „Was zwischen dem ersten Breschelegen und der Ankunft dieses Befehlshabers [= Nebusaradan] in Jerusalem geschah, wird nicht mitgeteilt.“ Würthwein 1984: 477.

(25,12). In 25,13–17 wird detailreich die Plünderung des Tempels durch Nebusaradan und die Chaldäer erzählt, wobei wiederum explizit auf die Herstellung der Tempelgeräte durch Salomo zurückverwiesen wird (אשר עשה שלמה לבית, יהוה, V. 16).¹⁷ Anschließend führt Nebusaradan rund 70 zum Teil namentlich genannte Beamte zum König von Babel nach Ribla, wo sie hingerichtet werden (25,18–21a). Diese Hingerichteten sind die einzigen Toten, von denen im Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung berichtet wird.

Der abschließende Vers, „Und so wurde Juda aus seinem Land weggeführt“ (ויגל יהודה מעל אדמתו, 2 Kön 25,21b), lässt die zwei folgenden Episoden als eine Art Epilog erscheinen. In 25,22–26 richtet sich der Blick erstmals auf Juda (das bis jetzt nur in den theologischen Kommentaren zur Sprache gekommen war, die das Erzählte als göttliches Gericht über Juda einordnen, während die erzählten Ereignisse sich auf Jerusalem bezogen). Hier ist nun (nach 25,21b etwas überraschend) von der im Land Juda übriggebliebenen Bevölkerung inklusive judäischer Truppenobersten die Rede, über die Nebukadnezar Gedalja einsetzt. Gedalja weist das Volk in Mizpa an, sich dem König von Babel zu unterwerfen und die Chaldäer nicht zu fürchten (אל תיראו מעבדי הכשדים, 25,24aβ). Darauf wird das Volk aber nicht hören: Nachdem Gedalja von Jischmael und seinen Männern ermordet wird, flieht „das ganze Volk“ (25,26) nach Ägypten, „denn sie fürchteten sich vor den Chaldäern“ (כי יראו מפני כשדים, 25,26). Vers 25 datiert diese Ereignisse „im 7. Monat“ (ohne Jahresangabe), so dass Gedaljas Herrschaft im Leseablauf als eine kurze Episode von nur zwei Monaten nach der Zerstörung Jerusalems erscheint. Die Präzisierung, dass Jischmael „vom Samen des Königtums“ (25,25) war, muss dabei keine positive Wertung dieser Figur implizieren;¹⁸ umgekehrt ist auch mit Gedalja keine positive Wertung verbunden. Deutlich wird durch die Episode jedenfalls, dass die Furcht vor den Chaldäern auch die letzten Bewohner aus Juda treibt.

In 2 Kön 25,27–30 schließlich wird die Begnadigung Jojachins am babylonischen Hof erzählt. Das Vokabular in diesem Abschnitt ist positiv konnotiert: der König von Babel redet „Freundliches“ (טבות), erhebt Jojachins Thron (כסא)

17 Dieser Bogen wird zusätzlich unterstrichen durch V. 16b „nicht zu wiegen war die Bronze all dieser Geräte“ (לא היה משקל לנחשת כל הכלים האלה); vgl. 1 Kön 7,47: לא נחקר משקל (הנחשת).

18 Ein Rückbezug auf David bzw. die Davidsverheißung wird meines Erachtens in diesen Kapiteln nicht gemacht. Zwar ist in Bezug auf die davidische Dynastie an anderen Stellen in Könige von זרע die Rede, doch immer mit expliziter Nennung Davids (1 Kön 2,33; 11,39). Wo in den Königebüchern von זרע ohne „David“ die Rede ist, kann es sich auch um andere Herrscherhäuser handeln (vgl. 1 Kön 11,14; Edom) und durchaus negativ behaftet sein (vgl. 2 Kön 5,27: Gehasi; und 2 Kön 17,20: Israel). Am nächsten kommt die Formulierung זרע המלכה in 2 Kön 11,1.

über den Thron der anderen Könige, die mit ihm in Babel sind, und lässt ihn vom Tisch des Königs speisen „alle Tage seines Lebens“ (כל ימי חייו 25,29.30). Seit Martin Noth und Gerhard von Rad entspinnt sich in der alttestamentlichen Forschung eine Debatte, ob dieses Ende als Hoffnungsschimmer für die davidische Dynastie zu interpretieren ist oder vielmehr als letztes bekanntes Ereignis die Geschichte des judäischen Königtums beschließt.¹⁹ Die Datierung mit Angabe von Monat und Tag in 25,27 markiert das Ereignis jedenfalls als bedeutend: „Es geschah im 37. Jahr der Wegführung Jojachins, des Königs von Juda, im 12. Monat, am 27. des Monats [...]“ Datierungen mit Monatsangabe sind in den Königebüchern relativ selten und außerhalb von 2 Kön 25 (V. 1.8.27) nur noch im Zusammenhang mit dem Tempelbau belegt (1 Kön 6,1.37.38).²⁰ Auch hier könnte also wieder ein Bogen zurück zum Tempelbau gesehen werden, denn auch dort wird nach einem bestimmten Ereignis, nämlich nach dem Auszug aus Ägypten, datiert. In 2 Kön 25,27 wird die Deportation Jojachins als Zäsur und Beginn einer neuen Zeitrechnung markiert. Mit 2 Kön 25,27–30 richtet sich der Blick nach Babylon. Wie die Geschichte dort weitergeht, bleibt offen – angedeutet ist die Möglichkeit einer respektablen Position am Hof des Großkönigs.²¹ Deutlich erscheint jedenfalls, dass 2 Kön 24–25 in Bezug auf seinen Erzählbogen und literarischen Horizont sehr viel stärker als Abschluss als in Richtung Zukunft orientiert ist.²² Die Folgen der babylonischen Eroberung erscheinen irreversibel: Jerusalem ist zerstört, der Tempel geplündert, zahlreiche Obere sind hingerichtet, das Volk hat das Land verlassen und der letzte judäische König ist im babylonischen Exil. Die Erzählbögen von den Anfängen bis zum Verlust der politischen Souveränität, des Landes, der Monarchie und des Jerusalemer Tempels kommen in 2 Kön 24–25 zum Abschluss.²³

19 Vgl. von Rad 1965: 63–64 (und ihm folgend Zenger 1968: 16–30; Dietrich 1972: 142; Levenson 1984: 353–361 u.a.) bzw. Noth 1963 [= 1943]: 87.107–108 (und ihm folgend Würthwein 1984: 481–484; Murray 2001: 260–265 u.a.); zur neueren Diskussion vgl. Becking 2007; Wöhrle 2008b: 230–235; Chan 2013.

20 Auf die auffälligen und innerhalb der Königebücher in dieser Form seltenen Datierungen in 2 Kön 25 weist auch Wöhrle 2008b: 225–226 hin, der daraus aber eine literarische Abhängigkeit von Jer 39 zu begründen versucht. Dagegen siehe unten 4.2.1.3 und, zur Auseinandersetzung mit Wöhrles Argumentation, Ammann 2021b: 17.

21 Vgl. Wright 2011: 113, der Jojachin in dieser Hinsicht mit anderen Figuren wie Serubbabel, Esra, Nehemia oder Esther vergleicht.

22 Vgl. dazu schon die Beobachtung von Noth 1963 [= 1943]: 107–109, dass die Zukunftserwartung im DtrG nicht Thema ist.

23 Wright 2011: 111–113 nennt als weiteren Bogen zurück an den Beginn des Königtums den Kontrast zwischen Salomos Rolle als Gastgeber (vgl. insbesondere 1 Kön 4,8–5,2) und Jojachins Rolle als Gast an der königlichen Tafel: „In this way the royal table illustrates the *demise* of Judean autonomy: On one end of the book is a native king who enjoys ostentatious commensality as the fruit of expansive sovereignty. [...] At the other end of the book

Charakteristisch für die Erzählung in den Königebüchern ist die Unvermeidlichkeit des Ausgangs²⁴ – alles läuft auf dieses Ende zu. Auch die charakteristischen Elemente der Plot-Struktur, die Parallelisierung des Untergangs von Nord- und Südreich und das steigemde Finale in zwei Schritten mit der Einnahme Jerusalems unter Jojachin und unter Zidkija: dies alles unterstreicht das unaufhaltsame Zulaufen auf den Untergang.

4.1.2 2. *Chronik 36: Geschichte als Schriftauslegung*

In den Chronikbüchern findet sich die Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems, wie in den Königebüchern, am Buchende. Allerdings wird hier, anders als dort, nicht die Geschichte eines Untergangs erzählt. Zum einen enden die Chronikbücher nicht mit der babylonischen Eroberung und der Wegführung nach Babylonien. Vielmehr reicht die in 2 Chr 36 erzählte Geschichte bis in die Perserzeit und endet mit dem sogenannten Kyrosedikt. Damit richtet sich der Blick auf Rückkehr und Wiederaufbau. Die Chronikbücher erzählen also von der babylonischen Eroberung Jerusalems als einer vergangenen, innerhalb des Erzählbogens bereits überwundenen Katastrophe. Zum anderen erzählen die Chronikbücher bekanntlich keine Geschichte des Nordreichs – die Eroberung des Nordreichs Israel wird mit keinem Wort erwähnt. Entsprechend gibt es hier anders als in den Königebüchern keinen „Präzedenzfall“ für die Ereignisse unter Nebukadnezar, und gibt es auch kein Auf und Ab guter und schlechter Könige, durch die die Ereignisse unaufhaltsam auf die Katastrophe zulaufen. In der Chronik endet die positiv konnotierte Zeit unter Joschija mit einem Drama, an dem der König selbst nicht unschuldig ist. Darauf folgt eine negative Zeit mit Tiefpunkt unter Zidkija. Die Geschichte Gottes mit seinem Volk erscheint grundsätzlich als offen und die Möglichkeit der Abwendung von Leid ist – abhängig vom Verhalten der einzelnen Könige und des Volkes – immer gegeben.²⁵

Während in den Chronikbüchern oft detailreich und gegenüber den Königebüchern breit ausgeschmückt über die judäischen Könige erzählt wird, wird das Ende des judäischen Königtums in 2. Chronik 36 nur sehr knapp dargestellt. Die politischen Hintergründe sind nicht mehr nachvollziehbar, im Vordergrund steht die theologische Deutung. Die Erzählung der babylonischen Eroberung ist hier nicht einfach eine Kurzfassung von 2. Könige 24–25,

is the deported king who no longer serves as a host, but is instead *hosted* by the foreign conqueror. The tables are now turned“ (Wright 2011: 11).

24 Vgl. Ackroyd 1987: 141.

25 Vgl. Japhet 1993: 1071.

sondern geht – in einer Art Patchwork aus zahlreichen Anspielungen und Textübernahmen aus weiteren biblischen Texten²⁶ – ganz andere Wege.

Die Passage zu Joahas (2 Chr 36,1–4) bildet eine Art Überleitung von der Joschija-Erzählung zur folgenden Erzählung der babylonischen Eroberung. In Kontinuität zum Vorangehenden agiert hier der Pharao Necho, der den König Joahas „entfernt“ (ויסירהו), 2 Chr 36,3). Seine Deportation nach Ägypten und die Einsetzung seines Bruders als König nimmt das Schicksal Jojachins vorweg. Im Unterschied zu den folgenden Königen wird von ihm aber nicht gesagt, dass er das Schlechte in den Augen Jhwhs tat, und auch Tempelgeräte werden keine weggenommen.

Erst mit den folgenden Königen Jojakim und Jojachin setzt damit die eigentliche Vorgeschichte zur babylonischen Eroberung ein. Markant wird in 2 Chr 36,6 Nebukadnezzar eingeführt: עליו עלה נבוכדנאצר מלך בבל („Gegen ihn zog herauf Nebukadnezzar, der König von Babel“). Abgesehen von den einleitenden Notizen des Königsrahmenformulars wird variantenreich formuliert, obwohl sich die Motive wiederholen: König und Tempelgeräte werden jeweils nach Babel gebracht.²⁷ Dafür werden weder politische noch theologische Gründe angeführt. Die lapidare Wendung „Und zur Wiederkehr des Jahres“ (V. 10) – also in der üblichen Jahreszeit für Feldzüge – scheint die Anlasslosigkeit eher noch zu betonen, mit der hier Nebukadnezzar aus der Ferne in die Geschehnisse des Königreiches Juda eingreift.²⁸

Das ändert sich mit Zidkija, wo nun erkennbar die Haupterzählung einsetzt.²⁹ Im Anschluss an die bereits für Jojakim und Jojachin verwendete übliche Formulierung „Er tat das Schlechte in den Augen Jhwhs seines Gottes“ wird seine negative theologische Beurteilung weiter ausgeführt:

Er demütigte (גבוע) sich nicht vor Jeremia, dem Propheten vom Mund Gottes. Auch lehnte er sich auf gegen den König Nebukadnezzar, der ihn hatte schwören lassen bei Gott; und er verhärtete seinen Nacken und verstockte sein Herz, so dass er nicht umkehrte zu Jhwh dem Gott Israels. (2 Chr 36,12b–13)

Propheten – insbesondere der Prophet Jeremia – spielen in der Erzählung eine wichtige Rolle (vgl. 2 Chr 36,12.15–16.21–22). Sich vor Gott zu „demütigen“

26 Vgl. dazu Japhet 1993: 1061–1062.

27 Vgl. dazu Mosis 1973: 207–208, der allerdings Joahas als Teil dieser thematischen Hin- und Herbewegung betrachtet.

28 Es fällt auf, dass Nebukadnezzar hier nicht kommt, sondern nur schickt (שלח). Ähnlich lapidar auch die „Entfernung“ (סור) Joahas' in 2 Chr 36,3.

29 Für eine ähnliche Strukturierung vgl. Mosis 1973: 212–213; 2 Chr 36,1–13 dient „lediglich als Einleitung und thematisches Vorspiel zur Zerstörung Jerusalems und seines Tempels und zur Exilierung des Volkes“.

(נִי Ni.) ist die auf ein Prophetenwort angemessene Reaktion, die ein Unheil noch abwenden kann und in der Chronik häufig zu einer positiven Wendung führt.³⁰ Auch Zidkija hätte also durch sein Handeln den Lauf der Dinge noch beeinflussen können. Nach der Chronik wäre das Unheil bis zum letzten Moment abwendbar gewesen, wenn man auf die Propheten gehört hätte (vgl. auch V. 15–16).

Nach V. 13 wird Zidkija nicht mehr genannt; der Fokus bewegt sich von Zidkija weg zu den Vergehen des ganzen Volkes. Die implizit vorausgesetzte und durch die wiederholende Struktur von 2 Chr 36,1–10 zu erwartende Deportation des Königs wird nicht erzählt: Das Schicksal des Königs löst sich auf in das größere Schicksal des Volkes.³¹ Im Vordergrund der Erzählung stehen Gott und das Volk.

Die Eroberung Jerusalems, die Zerstörungen und die Deportation werden in 2 Chr 36,17–20 als ein einziges Ereignis (ohne zeitlichen Abstand) erzählt und Nebukadnezar als handelndem Subjekt zugeschrieben. Der babylonische König handelt aber nicht von sich aus (und schon gar nicht mit politischer Begründung), sondern wird von Jhwh gegen Jerusalem heraufgeführt.

Und er (sc. Jhwh) führte herauf gegen sie den König der Chaldäer, und er tötete ihre jungen Männer mit dem Schwert im Haus ihres Heiligtums, und er schonte weder jungen Mann noch junge Frau, Alten noch Greis, alles gab er in seine Hand. (2 Chr 36,17)

Ein Subjektwechsel wird innerhalb dieses Verses nicht angezeigt, so dass in der Schwebe bleibt, ob das Subjekt des Tötens (V. 17a) der babylonische König oder nicht vielmehr Jhwh ist.³² Der Vers speist sich nicht aus 2. Könige – wo von Kriegstoten gar nicht die Rede ist –, sondern vielmehr aus Kgl 2,20–21, wo explizit Gott selbst Subjekt ist.³³ Das Subjekt im Singular – von einem babylonischen Heer ist in 2 Chr 36 nirgends die Rede – dient also weniger der

-
- 30 Vgl. 1 Kön 21,29; 2 Kön 22,19; 2 Chr 7,14; 12,6–7.12; 32,26; 33,12.19.23; 34,27. Möglicherweise zieht die Chronik hier Zidkija mit Jojakim zusammen, der nach Jer 36,24 in Reaktion auf die Verlesung von Jeremias Prophetenworten nicht seine Kleider zerreißt – im Gegensatz zu Joschija in Reaktion auf die Verlesung des gefundenen Buches, dem dieses Zerreißen der Kleider in 2 Kön 22,19 // 2 Chr 34,27 positiv als „Demütigung“ (נִי Ni.) ausgelegt wird.
- 31 Japhet 1993: 1071–1072 vermutet, dass der Grund für dieses Verschwinden Zidkijas in 2 Chr 36 die Erwartung einer Erneuerung der davidischen Dynastie ist.
- 32 Vgl. Becking 2011b: 261.
- 33 Vgl. dazu ausführlicher Ammann 2018: 334–335. Eine andere denkbare Inspirationsquelle für 2 Chr 36,17–18 wäre Ezechiel 9, aber die Übereinstimmungen sind geringer.

Hervorhebung der Person des babylonischen Königs, sondern ermöglicht vielmehr die Überblendung von Jhwh und Nebukadnezar.³⁴

Nachdem bereits unter Jojakim und Jojachin Tempelgeräte nach Babel gebracht worden sind (2 Chr 36,7.10), werden in 36,18 alle verbleibenden Geräte mitgenommen, und zwar unversehrt (im Unterschied zu 2 Kön 24,13; 25,13). Am Ende der Erzählung in den Chronikbüchern befinden sich also alle Tempelgeräte in Babel, von wo sie nach der Erzählung im Esrabuch wieder zurückkommen.³⁵ Der Tempel wird in V. 18–19 jeweils als Erstes genannt. Wie in 2 Kön 25,9–10 wird auch in den Chronikbüchern von einer umfassenden Zerstörung Jerusalems erzählt.

Das babylonische Exil wird in 2 Chr 36,20 nur ganz knapp erwähnt.³⁶ Schon das Ende des Verses kündigt an, dass die Zeit des Exils begrenzt ist, und leitet zu Rückkehr und Wiederaufbau unter den Persern über.³⁷ Hier begegnen auch erstmals in dieser Erzählung der babylonischen Eroberung chronologische Angaben, nämlich die symbolische Dauer von 70 Jahren für die babylonische Herrschaft (vgl. Jer 25,11; 29,10) und das ebenfalls symbolische Jahr 1 des Kyros (vgl. Esr 1,1). Die 70-jährige Dauer und das Ende der Exilszeit unter den Persern in 2 Chr 36,20–22 ergibt sich aus der explizit herangezogenen Prophezeiung Jeremias in Kombination mit der Vorstellung aus Lev 26,34, nach der das Land nach der babylonischen Eroberung seine zuvor nicht eingehaltenen Sabbatjahre nachholt.³⁸

Die Erzählung endet mit dem Edikt des Kyros. Das Ende der Chronik (2 Chr 36,22–23) ist identisch mit dem Beginn des Esrabuches (Esr 1,1–3aα). Die Verse wurden hier möglicherweise angefügt, um die Chronikbücher mit Esra-Nehemia zu verbinden und zu signalisieren, dass die Geschichte nicht zu Ende ist, sondern in Esra-Nehemia weiterzulesen ist.³⁹ Das letzte Wort ויעל „er ziehe hinauf!“ lenkt den Blick auf den Tempel in Jerusalem und kann als Aufruf zur Wallfahrt verstanden werden.

Insgesamt wird im Vergleich zur Erzählung der babylonischen Eroberung in den Königebüchern deutlich, dass die Chronik ein Interesse am Volk und an

34 Für eine ähnliche Deutung vgl. Becking 2011b: 263; „The acts of God are instrumentally executed by the king of the Chaldeans.“ Crouch 2009: 24–28.89–91 beschreibt diese Vorstellung als „Synergie“ zwischen menschlichem und göttlichem König. Das Schriftzitat Kgl 2,20–21 dient letztlich der theologischen Deutung: Auch im Leiden ist das Volk in der Hand Gottes, der es auch wieder herausführen wird.

35 Vgl. Kalimi/Purvis 1994: 452–453; Bogaert 2003: 80 und siehe unten 4.2.2.3.

36 Zur Darstellung der Exilszeit in 2 Chr 36 vgl. ausführlicher Ammann (im Druck).

37 Vgl. zur Begrenztheit der Exilszeit in 2 Chr 36,20–21 (im Unterschied zu 2 Kön 25,21) auch Japhet 1993: 1074–1075.

38 Vgl. Jonker 2009: 218–223; Japhet 1993: 1075–1076; Willi 1995: 23–24.

39 Vgl. Japhet 2006: 179.

der theologischen Begründung der Geschichte hat (kultisches Fehlverhalten) und weniger an den Königen. Ein anderer theologischer Horizont zeigt sich auch darin, dass es in der Chronik keinen Verlust des Landes gibt. Charakteristisch sind auch die über das Buch hinausreichenden Erzählbögen – zu Esra, aber auch zu Jeremia. In der Erzählung der Chronik gibt nur *eine* Katastrophe, nämlich die Eroberung Jerusalems unter Zidkija – die Ereignisse unter Jojachin haben keinen vergleichbar hervorgehobenen Stellenwert –, und diese Katastrophe ist vom Erzählerstandpunkt her bereits überwunden.⁴⁰ Die Chronik richtet den Blick auf die Zukunft:⁴¹ Wo auf die Vergangenheit zurückgeblickt wird, kann die theologische Deutung eine Warnung für die Zukunft sein, und der im Imperativ formulierte Schluss unterstreicht, dass die Geschichte weitergeht.

4.1.3 *Jeremia 39 und 52: Variationen eines Themas*

Ankündigungen der Eroberung Jerusalems und des kommenden Unheils über Volk und König durchziehen das Buch Jeremia.⁴² Durch die zeitliche Verortung der Verkündigung Jeremias „bis zum 11. Jahr Zidkijas, des Sohnes Joschijas, des Königs von Juda, bis zur Gefangenschaft Jerusalems im 5. Monat“ (Jer 1,3) wird die Eroberung Jerusalems und die Wegführung⁴³ seiner Bevölkerung von Beginn an als Endpunkt markiert. Dieser Ankündigung entspricht, dass das Buch mit einer (weitgehend 2 Kön 25 entsprechenden) Erzählung der babylonischen Eroberung in Jeremia 52 endet. Doch die Erzählung(en) innerhalb des Buches sprengen den in Jeremia 1 und 52 gesteckten Rahmen, indem sie von Jeremias prophetischem Wirken über den Zeitpunkt der Eroberung Jerusalems hinaus erzählen und auch im Kontrast zu Jer 1,3 keineswegs die Gefangennahme der Bevölkerung Jerusalems in den Fokus stellen. Den Effekt dieser (redaktionsgeschichtlich sekundär erzeugten) Klammer beschreibt Carolyn Sharp wie folgt:

40 Vgl. Willi 1995: 23: „Das Entscheidende an diesem Schluß der Chr ist also genau das Gegenteil dessen, was man so lange und so oft aus ihm herausgelesen hat: beim Exil, in der Exilszeit handelt es sich gerade nicht um die absolute Katastrophe, sondern um eine klar begrenzte Periode des Gerichts, die mit dem Beginn der Achämenidenherrschaft ihr Ende gefunden hatte und damit dem Anbruch des Neuen Raum schaffte.“

41 Vgl. Japhet 1993: 1077: „The edict of Cyrus is the beginning of a new era in the history of Israel, pointing with hope and confidence toward the future.“

42 Zu beachten ist, dass in Jer 1–19 Babel nie explizit erwähnt wird (sog. Babelschweigen).

43 Sowohl im hebräischen (גלות) als auch im griechischen Text (αἰχμαλωσία) bezieht sich der in Jer 1,3 verwendete Begriff eindeutig auf das Schicksal der Menschen (Bevölkerung), nicht auf die Einnahme der Stadt.

The linkages that create the inclusio structure between 1:1–3 and 52:1–30 effect a historical bracketing that is powerful for the reader. This historical framework overshadows even the diachrony of the events narrated in 39:9–44:30 that occur after the fall of Jerusalem, keeping the attention of the audience fixed on the horror of the city's fall, the plundering of the temple, and the forcible removal of Judean survivors to captivity in Babylonia.⁴⁴

Wenn im Folgenden ein erster Überblick über die Erzählstruktur der babylonischen Eroberung im Jeremiabuch gegeben werden soll, so kann dies angesichts des großen Textumfangs und der Komplexität des Jeremiabuches (mit seinen zahlreichen Vor- und Rückverweisen, Wiederholungen und chronologischen Schlaufen) nur ansatzweise geschehen. Gezeigt werden soll grundsätzlich, dass im Jeremiabuch anders und anderes von der babylonischen Eroberung Jerusalems erzählt wird als in den oben vorgestellten biblischen Erzählungen. An einigen Stellen scheint ein spezifisches Profil der Jeremia-Erzählungen auf, das sich in der diachronen Analyse noch deutlicher zeigen wird. Gerade in der Zusammenschau von Jeremia 52 mit den vorangehenden Erzählungen in Jeremia zeigt sich aber auch, dass die Erzählungen im Jeremiabuch nicht auf ein einheitliches, kohärent durchgezogenes Bild der Eroberung Jerusalems reduziert werden können.⁴⁵

Für die weiteren Betrachtungen zur Erzählung der babylonischen Eroberung im Jeremiabuch müssen das hebräische und das griechische Jeremiabuch gesondert betrachtet werden, da sich sowohl der Ort der Erzählung der Eroberung Jerusalems im Buch als auch ihre Eigenheiten unterscheiden. Zwischen dem Text des hebräischen Jeremiabuches (= JerMT) und des griechischen Jeremiabuches (= JerG) gibt es erhebliche qualitative und quantitative Unterschiede – im Allgemeinen bietet JerG einen kürzeren Text – sowie Unterschiede in der Anordnung der Kapitel. Die Erzählungen der babylonischen Eroberung stehen daher an jeweils unterschiedlichen Orten im Buch (JerMT 39 bzw. JerG 46), wobei die mit 2 Kön 25 weitgehend parallele Erzählung Jeremia 52 jeweils den Buchabschluss bildet.

44 Sharp 2022: 427.

45 Vgl. zu den Spannungen zwischen Jer 52 und den vorangehenden Erzählungen Stipp 2019: 819: „Das Nebeneinander solch gegensätzlicher Geschichtsbilder setzt voraus, dass die Benutzer des Buches über hermeneutische Strategien verfügten, die ihnen erklärten, wie sie mit den Diskrepanzen umgehen sollten, auch wenn es nicht leichtfällt zu erschließen, wie diese Verfahren – jenseits einer generellen Toleranz gegenüber Widersprüchen – ausgesehen haben.“

Tab. 3 Ort der Erzählung der babylonischen Eroberung in JeremiaMT und JeremiaG

JerMT		JerG	
1–25	Worte gegen Juda/ Jerusalem	1–25	Worte gegen Juda/ Jerusalem
25,15–38	Bechervision		
26–45	Erzählungen	25–31	Völkersprüche
		27–28	Spruch gegen Babel
37–45	zusammenhängender Erzählzyklus		
darin:	38,28–39,14 Eroberung Jerusalems		
		32	Bechervision
46–51	Völkersprüche	33–51	Erzählungen
		43–51	zusammenhängender Erzählzyklus
50–51	Spruch gegen Babel	darin:	46 Eroberung Jerusalems
52	Eroberung Jerusalems	52	Eroberung Jerusalems

Im Folgenden soll daher die Erzählung in JerG und JerMT je für sich auf synchroner Ebene betrachtet werden. Auf Fragen der Entstehungsgeschichte gehe ich anschließend in 4.2.1 ein.

4.1.3.1 Die babylonische Eroberung in den Erzählungen des griechischen Jeremiabuches

Die Erzählung der babylonischen Eroberung in JerG 46 steht innerhalb eines Zyklus von Erzählungen über das Schicksal und die Verkündigung Jeremias unter der babylonischen Bedrohung. Diese Erzählungen bilden keine lineare chronologische Abfolge, sondern wiederholen in zwei Variationen die Gefangennahme und Freilassung Jeremias (Tab. 4).⁴⁶

46 Vgl. Carroll 1986: 672 („variations on a theme“). Für eine literarisch-theologische Deutung dieser Struktur vgl. Callaway 1991. Zum „narratological and discursive doubling“ als charakteristisches Phänomen des Jeremiabuches insgesamt vgl. Sharp 2022: 44–45.

Tab. 4 Strukturschema zur Erzählung der babylonischen Eroberung in JeremiaG 44–47

JerG 44,11–21: Gefangennahme Jeremias A		
<table border="1"> <tr> <td>JerG 44,17–21 Unterredung mit Zidkija A Και ἀπέστειλε Σεδεκίας και ἐκάλεσεν αὐτόν ... (JerG 44,17) ... και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς (JerG 44,21)</td> </tr> </table>		JerG 44,17–21 Unterredung mit Zidkija A Και ἀπέστειλε Σεδεκίας και ἐκάλεσεν αὐτόν ... (JerG 44,17) ... και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς (JerG 44,21)
JerG 44,17–21 Unterredung mit Zidkija A Και ἀπέστειλε Σεδεκίας και ἐκάλεσεν αὐτόν ... (JerG 44,17) ... και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς (JerG 44,21)		
JerG 45,1–13: Gefangennahme Jeremias B		
<table border="1"> <tr> <td>JerG 45,7–13 Abimelechs Hilfe ... και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς (JerG 45,13)</td> </tr> </table>		JerG 45,7–13 Abimelechs Hilfe ... και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς (JerG 45,13)
JerG 45,7–13 Abimelechs Hilfe ... και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς (JerG 45,13)		
JerG 45,14–28 Unterredung mit Zidkija B Και ἀπέστειλεν ὁ βασιλεὺς και ἐκάλεσεν αὐτόν ... (JerG 45,14) και ἐκάθισεν Ιερεμίας ἐν τῇ αὐλῇ τῆς φυλακῆς ἕως χρόνου οὗ συνελήμφθη Ιερουσαλημ. (JerG 45,28)		
JerG 46,1–3,14 Freilassung Jeremias A		
... και ἐκάθισεν ἐν μέσῳ τοῦ λαοῦ (JerG 46,14)		
	JerG 46,15–18 Abimelech-Orakel	
JerG 47,1–6 Freilassung Jeremias B		
... και ἐκάθισεν ἐν μέσῳ τοῦ λαοῦ τοῦ καταλειφθέντος ἐν τῇ γῆ (JerG 47,6)		

Zweimal wird Jeremia von jüdischen Oberen gefangen gesetzt; nach einer Intervention des Königs Zidkija (und in JerG 45,7–13 Abimelechs) verbessern sich jeweils seine Haftbedingungen, indem er im Wachhof festgesetzt wird (44,21 // 45,13). In JerG 45,14–28 folgt eine Unterredung mit Zidkija, die gleichzeitig als ausführlichere Variation zu JerG 44,17–21 erscheint (vgl. JerG 44,17 mit 45,14) und nach der Jeremia wiederum im Wachhof verbleibt, nun mit der Ergänzung: „bis zur Zeit, als Jerusalem eingenommen wurde“ (JerG 45,28). Die Unterredungen mit Zidkija zeichnen die babylonische Eroberung Jerusalems als ein *politisches* Drama. Jeremias konsistente Botschaft lautet, sich den Babyloniern zu ergeben: Die Einnahme der Stadt erscheint unabwendbar, aber ihre Zerstörung hätte verhindert werden können, wenn der König auf Jeremia gehört und entschlossen gehandelt hätte.

Zweimal wird anschließend von Jeremias Freilassung erzählt; dazwischen findet sich mit dem Orakel über Abimelech (JerG 46,15–18) ein kurzer Abschnitt, der in der Zeit zurückspringt. Die erste Freilassung Jeremias (JerG 46,1–3,14) – nämlich aus dem Wachhof – steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung Jerusalems und erfolgt durch die babylonischen Offiziere, die sich in der Stadt niedergelassen haben. In JerG 47,1–6 wird erneut von einer Freilassung Jeremias erzählt; diesmal aus dem Zug der Judäer, die nach Babylonien gebracht werden sollten, und durch Nebusaradan. Wie die

erste Freilassungserzählung endet auch diese Variation damit, dass sich Jeremia bei Gedalja mitten im Volk niederlässt (46,14 // 47,6), nun mit der Präzisierung „das im Land zurückgeblieben war“ (τοῦ καταλειφθέντος ἐν τῇ γῆ, 47,6). Die Ereignisse rund um die babylonische Eroberung klingen jeweils nur im Hintergrund der Erzählung von Jeremias Schicksal an und bilden nicht den eigentlichen Erzählstoff. Die beiden Erzählungen der Freilassung Jeremias spielen sich vor einem je anderen Aspekt ab: JerG 46 steht im Kontext der Einnahme Jerusalems, während in JerG 47 die Deportation von Judäern nach Babylonien anklingt. Diese beiden Themen werden auch eingespielt durch die jeweilige Variation von „Refrainversen“: JerG 45,28 erweitert 44,21 um das Thema der Eroberung Jerusalems, JerG 47,6 erweitert 46,14 um die Thematik der Wegführung. Diese Wegführung betrifft, wie auch im Fortgang der Erzählung deutlich wird, nur einen Teil der Bevölkerung, wobei der Personenkreis nicht näher eingegrenzt wird.⁴⁷

Auffällig ist, dass in beiden Variationen der Freilassung Jeremias im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems keine Gewalt erwähnt wird: Die Babylonier erscheinen weder als explizites Subjekt der Eroberung noch der Deportation (sowohl in JerG 46,2 als auch in 47,1 werden subjektlose passive Formulierungen verwendet), und von einer Zerstörung der Stadt ist nicht die Rede. Handlungen der Babylonier werden nur in Bezug auf Jeremia erzählt und erscheinen ausschließlich positiv. So trägt Jeremia in 47,1 Handfesseln (χειροπέδη); erzählt wird nicht, wer ihm diese angelegt hat, sondern lediglich, dass Nebusaradan ihn davon befreite. Insgesamt bedeutet aus dieser Erzählperspektive die babylonische Machtübernahme eine Verbesserung der Lebenssituation Jeremias.⁴⁸

Der Zyklus der Erzählungen in JerG 44–47 ist Teil von JerG 43–51 – einer größeren zusammenhängenden Erzählkomposition, die durch das Thema der Verschriftlichung der prophetischen Verkündigung durch Baruch im 4. Jahr Jojakims gerahmt wird. In JerG 44 schließt die Erzählung der babylonischen Bedrohung unter Zidkija unmittelbar an die Ereignisse unter Jojakim an. In JerG 44,1 wird Zidkija als von Nebukadnezzar eingesetzter, direkter Nachfolger Jojakims präsentiert; von Jojachin und einer babylonischen Belagerung zu seiner Zeit ist – obwohl die Deportation Jojachins an anderen Stellen im

47 Jedenfalls handelt es sich nicht um „die Elite“, da in JerG 47 weiterhin für die politische und militärische Organisation des Landes relevante Personen als Protagonisten auftreten (Heerführer, Angehörige des Königshauses, etc.).

48 Vgl. Albertz 2001: 15: „Das Erstaunliche dieser Darstellung ist, daß nach ihr die Eroberung Jerusalems nicht nur Vernichtung, Zerstörung, Tod und Deportation bedeutete, sondern für einen Teil der Bevölkerung eine Verbesserung ihrer Lebensmöglichkeit und für einzelne sogar Befreiung.“

Jeremiabuch anklingt⁴⁹ – nicht die Rede. Die zusammenhängende Erzählung reicht bis zur Flucht der übrigen Judäerinnen und Judäer nach Ägypten nach der Ermordung Gedaljas; sie endet mit Jeremias Verkündigung in Ägypten. Die babylonische Eroberung Jerusalems bildet somit nicht den Endpunkt der Erzählung: Das Schicksal Judas ist mit der Eroberung Jerusalems nicht besiegelt. JerG 47 schildert den vielversprechenden Neuanfang unter der Führung von Gedalja: Auch aus den umliegenden Ländern kehren Judäer zurück und sammeln sich um Gedalja. Das Scheitern dieser Zukunftsperspektive unter babylonischer Herrschaft beruht – wie bereits die Eroberung Jerusalems nach JerG 44–46 – auf politischen Fehlentscheidungen der Protagonisten. Gedalja hört nicht auf die Warnung Johanans und wird ermordet; das verbliebene Volk hört nicht auf Jeremias Aufforderung, unter babylonischer Herrschaft in Juda zu bleiben, und flieht nach Ägypten. Erst mit der Flucht nach Ägypten ist die Erzählung an ihrem Schluss- und Tiefpunkt angelangt.

Daran unmittelbar anschließend, aber nicht narrativ damit verknüpft, folgt erneut eine Erzählung der babylonischen Eroberung unter Zidkija in Jeremia 52. Dieses Kapitel bildet eine Art Epilog, insofern es in der Zeit zurückspringt und von der babylonischen Eroberung ohne Verweis auf Jeremia berichtet. Der Text folgt weitgehend 2 Kön 25, setzt jedoch eigene Schwerpunkte. Zum einen erhält die Erzählung durch die unterschiedliche Einbettung ein anderes Profil: In Jeremia setzt die Erzählung mit Zidkijas Herrschaft ein. Die Vorgeschichte wie auch das Handeln früherer Könige ist für den Ausgang der Ereignisse nicht relevant, vielmehr entscheidet sich das Schicksal Jerusalems in der Zeit Zidkijas. Nach der Notiz über Alter und Regierungsdauer Zidkijas in JerG 52,1 folgt unmittelbar die Erzählung der babylonischen Belagerung und Eroberung.⁵⁰ Analog zu 2 Kön 25 wird in JerG 52,7–11 vom Fluchtversuch und der Bestrafung Zidkijas erzählt, wobei in V. 10 nicht nur die Söhne Zidkijas, sondern auch „alle Oberen Judas“ (πάντας τοὺς ἄρχοντας Ιουδα, V. 10) – die im Jeremiabuch insgesamt und im Vorangehenden (JerG 44,15; 45,25; 51,9) als Gegenspieler Jeremias eine wichtige Rolle spielen – vom König von Babel getötet werden. Über Zidkija wird erzählt, dass er in Babel bis zu seinem Tod „ins Mühlhaus“ kam (εἰς

49 Vgl. JerG 22,24–28; 24,1; 34,17; 35,4; 36,2 (MT: 22,24–28; 24,1; 27,20; 28,4; 29,2).

50 In diesem Zusammenhang hebt JerG 52,6 die Hungersnot besonders hervor. – Anders als in 2 Kön 24–25 wird das Anrücken der Babylonier hier nicht (theologisch oder politisch) begründet; die Verse 2 Kön 24,19–20 (negative Beurteilung Zidkijas und Hinweis auf den Zorn Gottes) haben in JerG 52 keine Entsprechung.

οἰκίαν μύλωνος, V. 11), womit gemeint sein könnte, dass er im Gefängnis Zwangsarbeit verrichten musste.⁵¹

In V. 12 setzt mit einer neuen Datierung ein neuer Abschnitt über die Strafmaßnahmen in Jerusalem unter dem (neuen) Protagonisten Nebusaradan ein. Im Unterschied zur vorangehenden Erzählung in JerG 46 (und parallel zu 2 Kön 25) wird hier von Zerstörungen in Jerusalem (inkl. der Zerstörung des Tempels) erzählt, und diese werden explizit den Babyloniern und namentlich Nebusaradan zugeschrieben. Von Deportationen ist allerdings nicht die Rede: JerG 52,16 vermerkt lediglich, Nebusaradan habe „die vom Volk Übriggebliebenen“ (τοὺς καταλοίπους τοῦ λαοῦ) als Weinbauern und Ackerbauern zurückgelassen.⁵² Ausführlich werden hingegen die geplünderten Tempelgeräte beschrieben (JerG 52,17–23).⁵³ Abschließend, und mit einer erneuten Datierung eingeführt, folgt in JerG 52,31–34 die Erzählung der Begnadigung Jojachins (// 2 Kön 25,27–30). Seine Deportation (und überhaupt ein babylonischer Angriff auf Jerusalem vor der Zeit Zidkijas) wurde zuvor nicht eigens erzählt, und der in JerG 52,34 mit 52,11 parallele Schluss „bis zum Tag, an dem er starb“ (εἰς ἡμέραν ἕως ἡμέρας ἧς ἀπέθανεν) legt nahe, dass Jojachins Schicksal in Babylonien hier als Kontrast zu Zidkija dient. Der Schwerpunkt liegt in JerG auf der babylonischen Eroberung unter Zidkija: Während von einer babylonischen Bedrohung Jerusalems unter Jojachin gar nicht in narrativen Texten erzählt wird, werden die Ereignisse unter (bzw. ab) Zidkija doppelt erzählt. Diese Struktur in mehrfachen Variationen setzt sich am Buchschluss fort: JerG 44–51 und Jer 52 erzählen in zwei Variationen über den Untergang Judas (vgl. auch den jeweils „annalistischen“ Beginn mit Notiz zum Beginn der Herrschaft Zidkijas in JerG 44,1; 52,1). In diesem Erzählzusammenhang ist die Einnahme Jerusalems *ein* Ereignis, aber – in JerG 44–51 – nicht das Zentrum.

Ganz anders als in den Königebüchern läuft diese Erzählung also gar nicht auf das babylonische Exil zu; von Deportationen ist nur am Rande und in erster Linie in Bezug auf den König und sein Umfeld die Rede. Neben den

51 McKane 1996: 1365 und Stipp 2019: 823 verweisen dazu auf Simson, der nach Ri 16,21 im Gefängnis mahlen (ἰῆνῃ) muss. Stipp 1996: 636.641 Anm. 28 betrachtet JerG als sekundäre Verschärfung (Sklavenarbeit) im Kontext der Tendenz von JerALT, ein negativeres Bild von Zidkija zu zeichnen (dazu siehe unten 4.2.2.1).

52 Dass dieses „Übrigbleiben“ sich nicht auf eine zuvor erfolgte Deportation beziehen muss, zeigt Jer 21,7. Vgl. auch 2 Chr 36,20, wonach „die Übriggebliebenen“ (MT: „die vom Schwert Übriggebliebenen“) nach Babylonien deportiert wurden (καὶ ἀπώκισεν τοὺς καταλοίπους εἰς Βαβυλῶνα).

53 Dieser Abschnitt ist ausführlicher als 2 Kön 25,13–17, vgl. Duhm 1901: 379 und zur Diskussion siehe unten 4.2.2.3.

Hauptfiguren Jeremia und Zidkija kommen zahlreiche Nebenfiguren vor, die – wie die Babylonier in JerG 46,3 – oft mit Namen genannt sind. Der König Zidkija, aber auch die einzelnen Judäer haben in dieser Erzählung einen gewissen Handlungsspielraum. Die Eroberung Jerusalems erscheint damit weniger schicksalhaft als in den Königebüchern: Eine Kapitulation Zidkijas hätte die Zerstörung verhindern können. So wird zum Beispiel auch von judäischen Überläufern erzählt. Die Frontlinien sind nicht klar zwischen Judäern und Babyloniern gezogen: Gewalttätige Handlungen vonseiten der Babylonier werden nicht erzählt, Zidkija fürchtet sich vor seinen eigenen Leuten, und Jeremia wird von führenden Judäern misshandelt und von den Babyloniern befreit.

4.1.3.2 Die babylonische Eroberung in den Erzählungen des hebräischen Jeremiabuches

Auf mit JerG übereinstimmende Einzelheiten der Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems in JerMT soll hier, um Redundanzen zu vermeiden, nicht mehr eingegangen werden. Zu behandeln sind die von JerG abweichende Makrostruktur (auch in Bezug auf die Länge des Abschnitts Jer 39) und die JerMT eigenen Tendenzen und Schwerpunktsetzungen.

Wie JerG schließt auch JerMT mit der Erzählung der babylonischen Eroberung. Doch der Erzählzyklus JerMT 37–45 (// JerG 44–51) steht an anderer Stelle im Buch und hat keine Verbindungen nach vorne (Jer 36)⁵⁴ und hinten (Jer 52). Strukturell entspricht der Erzählzyklus JerMT 37–45 im Wesentlichen dem griechisch überlieferten Text, jedoch mit dem Unterschied, dass JerMT 39 gegenüber JerG 46 eine sehr viel längere Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems bietet. Damit erscheint JerMT 39 als eigener, zentraler Abschnitt von JerMT 37–40 (vgl. Tab. 5). Während in JerG die babylonische Eroberung Jerusalems bis zum Schlusskapitel JerG 52 lediglich im Hintergrund anklingt, verfügt JerMT also über zwei, teilweise parallele, Erzählungen der Eroberung Jerusalems – in JerMT 37–40 und in JerMT 52.

54 Im Unterschied zu JerG entspricht die Abfolge der Könige in Jer 37,1 der Darstellung in den Königebüchern, so dass Zidkija nicht mehr unmittelbar auf Jojakim, sondern auf dessen Sohn Jojachin folgt.

Tab. 5 Strukturschema zur Erzählung der babylonischen Eroberung in JeremiaMT 37–40

JerMT 37,11–21: Gefangennahme Jeremias A	
JerMT 37,17–21 Unterredung mit Zidkija A וישלח המלך צדקיהו ויקחהו ... (JerMT 37,17) ... וישב ירמיהו בחצר המטרה (JerMT 37,21)	
JerMT 38,1–13: Gefangennahme Jeremias B	
JerMT 38,7–13 Abimelechs Hilfe ... וישב ירמיהו בחצר המטרה (JerMT 38,13)	
JerMT 38,14–28 Unterredung mit Zidkija B	
... וישלח המלך צדקיהו ויקח את ירמיהו הנבאי (JerMT 38,14) ... וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום הנלכדה ירושלם (JerMT 38,28a)	
JerMT 38,28b–39,14 Eroberung Jerusalems	
... ביום ההוא (JerMT 39,10)	
JerMT 39,11–14 Freilassung Jeremias durch Nebusaradan A	
... וישב בתוך העם (JerMT 39,14)	
JerMT 39,15–18 Abimelech-Orakel	
... ביום ההוא (JerMT 39,16.17)	
JerMT 40,1–6 Freilassung Jeremias durch Nebusaradan B	
... וישב אתו בתוך העם הנשירים בארץ (JerMT 40,6)	

In JerMT 39 wird (weitgehend parallel zu 2 Kön 25 und Jer 52) von der Belagerung der Stadt durch Nebukadnezzar, vom Fluchtversuch Zidkijas und von seiner Bestrafung erzählt. Der Fluchtversuch Zidkijas erfolgt angesichts der Einnahme Jerusalems durch die babylonischen Offiziere (39,3). Zidkija wird aufgegriffen, und seine Bestrafung erfolgt in Ribla, wo auch seine Söhne und „alle Vornehmen Judas“ hingerichtet werden (39,6). Im Anschluss wird von den Zerstörungen der Chaldäer in Jerusalem erzählt, wobei eine Zerstörung des Tempels nicht erwähnt wird. Anschließend führt Nebusaradan – der hier erstmals auftritt – das übriggebliebene Volk nach Babylonien. Von den Armen lässt er dabei einige zurück, wobei dies positiv als soziale Handlung erzählt wird: Dem geringen Volk, „das nichts besass“, gab Nebusaradan Weinberge und Äcker (39,10). In 39,11–14 erfolgt eine weitere positive Handlung Nebusaradans: Auf Befehl Nebukadnezzars lässt er Jeremia frei. Nach dem im Erzählverlauf zurückspringenden Orakel über Abimelech (39,15–18) erfolgt mit der Freilassung Jeremias aus dem Zug der Gefangenen (40,1–6) eine weitere freundliche Handlung Nebusaradans, die sich ebenfalls auf die Anordnung Nebukadnezzars in 39,12 zurückbeziehen lässt.

Eine zentrale Rolle kommt in dieser Erzählung Nebukadnezzar zu, der mit seinem Heer die Stadt belagert (39,1), über Zidkija das Urteil spricht (39,5), die Hinrichtungen der Söhne Zidkijas und der Vornehmen Judas vornimmt (39,6), die Bestrafung Zidkijas vollstreckt (39,7) und die bevorzugte Behandlung Jeremias anordnet (39,11).

Die zweite Erzählung der babylonischen Eroberung, in JerMT 52, ist deutlich von der (kürzeren) Parallelerzählung in JerMT 39 abgesetzt. Zum einen folgt auf den Erzählzyklus über den Untergang Judas der Zyklus der Völkerprüche (JerMT 46–51), so dass JerMT 52 nicht unmittelbar an die Erzählungen JerMT 37–45 anschließt. Stattdessen geht der Erzählung in JerMT 52 nun das Babylon-Orakel JerMT 50–51 voraus. Zum anderen ist JerMT 52 durch die Schlussnotiz in JerMT 51,64 „bis hierher die Worte Jeremias“ (יעפו עד הנה דברי) (ירמיהו) explizit vom Vorangehenden abgesetzt und als Epilog einer anderen Stimme charakterisiert.⁵⁵

Die Erzählung in JerMT 52 stimmt weitgehend mit 2 Kön 25 überein. Sie setzt ein mit dem Königsrahmenformular zu Zidkija, inkl. seiner negativen Beurteilung und der Ankündigung der kommenden Verwerfung Jerusalems und Judas aufgrund des Zorns Gottes (JerMT 52,1–3). Darauf folgt die Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems mit dem Fluchtversuch Zidkijas, seiner Bestrafung und (wie in JerMT 39) der Hinrichtung der Oberen Judas in Ribla (JerMT 52,4–11).⁵⁶ In V. 12 setzt mit einer neuen Datierung ein neuer Abschnitt ein: Am 10. Tag des 5. Monats kommt Nebusaradan, verbrennt den Tempel und weitere Gebäude in Jerusalem, lässt die Stadtmauern zerstören und deportiert die in der Stadt übriggebliebene Bevölkerung; lediglich ein Teil der armen Bevölkerung wird als Weingärtner und Ackerbauern zurückgelassen.⁵⁷ Der nun folgende Abschnitt JerMT 52,16–23 widmet sich den geplünderten Tempelgeräten. In V. 24–27a folgt ein Bericht über die Hinrichtung jüdischer Beamter in Ribla (entsprechend zu 2 Kön 25 und JerG 52). Während der Vers „Und Juda wurde aus seinem Land weggeführt“ (יגל יהודה) (מעל אדמתו, JerMT 52,27b) in 2 Kön 25,21 als Abschluss fungiert (siehe oben 4.1.1), schließt in JerMT 52,28–30 eine Aufzählung von Deportationen aus Jerusalem und Juda im 7., 18. und 23. Jahr Nebukadnezzars an.⁵⁸ Damit werden in

55 Vgl. Fischer 1998: 333: „Jer 52 erscheint wie eine Zufügung nach diesem Schlußsignal.“

56 Allerdings mit unterschiedlicher Terminologie: Während in JerMT 52,10 (wie in Jer 26,10; 29,2[MT]; 34,19) von den שרי יהודה die Rede ist, verwendet JerMT 39,6 die Bezeichnung חרי יהודה (wie JerMT 27,20). Cogan/Tadmor 1998: 318 halten die Begriffe in jüngeren Texten für austauschbar; vgl. auch Neh 6,17; 13,17; 12,31–32.

57 Bis auf die abweichende Datierung (dazu siehe unten 3.2.2.3) stimmt dieser Abschnitt mit 2 Kön 25 überein.

58 Zu JerMT 52,28–30 siehe unten 4.2.2.2.

JerMT 52 im Anschluss an die narrative Darstellung der Eroberung Jerusalems drei Themen aufgegriffen und in Form einer Liste vertieft: die Plünderung des Tempels (V. 16–23), die Hinrichtung der judäischen Beamten (V. 24–27a) und die Deportation der Bevölkerung (V. 27b–30). Das Kapitel endet mit der Erzählung der Begnadigung Jojachins (JerMT 52,31–34), dessen Schicksal wie schon in JerG 52,34 als kontrastierende Spiegelung zum Schicksal Zidkijas erscheint.

Wie in JerG vermittelt die Erzählung der babylonischen Eroberung auch in JerMT ein ambivalentes Babylonierbild. Die Freilassung Jeremias ist eine der positiven Folgen der babylonischen Eroberung; daneben gibt es weitere positive wie negative Folgen. Die Eroberung Jerusalems ist nicht das Ende der Geschichte, die Erzählung geht danach weiter. Durch die zwei über das Buch verteilten parallelen Erzählungen nimmt die Eroberung in JerMT mehr Raum ein.⁵⁹

4.2 Masternarrativ des Leidens? Die Parallelerzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems in 2. Könige und Jeremia

Aus dem Vorangehenden ist deutlich geworden, dass sich nicht nur die theologische Bewertung oder Interpretation, sondern auch die Darstellung der Ereignisse selbst in den verschiedenen Erzählungen unterscheidet. Dieser Variabilität der Erzählung soll nun noch unter dem Vergrößerungsglas nachgegangen werden, indem am Beispiel der Parallelerzählungen in 2. Könige 24,18–25,30, Jeremia 52 und (teilweise) Jeremia 39,1–10 der literarhistorische Zusammenhang und die Variationen in der Textüberlieferung in den Blick genommen werden.

4.2.1 *Die Parallelerzählungen und ihr literarhistorischer Zusammenhang*

Die oben vorgestellten Texte hängen untereinander zusammen und sind nicht unabhängig voneinander entstanden. Besonders auffällig ist die beinahe wörtliche Übereinstimmung von 2 Kön 24,18–25,30 mit Jer 52 und (teilweise) Jer 39,1–10. Im Folgenden soll das literarhistorische Verhältnis dieser Textformen zueinander bestimmt werden. Dazu werde ich auch grundsätzliche Fragen der Redaktionsgeschichte behandeln. Auf literarhistorische Einzelheiten, die nicht das Gesamtbild der Parallelerzählungen betreffen, werde ich

59 Vgl. Fischer 2016: 294: „The repeated description of Jerusalem’s fall, in two variants, places great emphasis on it and produces a ‚stereo‘ vision of this important and traumatic event.“ [Herv. i. O.]

in der exegetischen Diskussion der Variablen der Erzählung (siehe unten 4.2.2) eingehen.

4.2.1.1 2. Könige 24–25

Die Erzählung der babylonischen Eroberung in 2. Könige 24–25 ist nicht aus einem Guss. Sie besteht aus mehreren kleineren Einheiten, die einen je eigenen literarischen Charakter haben und teils unterschiedliche Schwerpunktsetzungen oder gar konkurrierende Darstellungen zeigen. Dass sich die Erzählung aus verschiedenen Quellen speist, wäre denkbar;⁶⁰ wahrscheinlicher scheint jedoch, dass die Erzählung das Ergebnis eines Fortschreibungsprozesses ist.

12 Und Jojachin, der König Judas, ging hinaus zum König von Babel, er und seine Mutter und seine Knechte und seine Oberen und seine Eunuchen, und der König von Babel nahm ihn (gefangen) im achten Jahr seiner Herrschaft.

13 Und er brachte hinaus von dort alle Schätze des Hauses Jhwhs und die Schätze des Hauses des Königs und er zerbrach alle goldenen Geräte, die Salomo, der König Israels, gemacht hatte, im Tempel Jhwhs, wie Jhwh gesagt hatte.

14 Und er führte ganz Jerusalem und alle Oberen und alle Soldaten des Heeres gefangen fort, zehntausend Deportierte, und alle Waffenschmiede und Sappeure⁶¹, und nichts blieb übrig außer dem geringen Volk des Landes.

15 Und er führte Jojachin in die Verbannung nach Babel, und die Mutter des Königs und die Frauen des Königs und seine Eunuchen und die Mächtigen des Landes ließ er in die Verbannung von Jerusalem nach Babel ziehen.

16 Und alle Männer des Heeres, siebentausend, und die Waffenschmiede und Sappeure, tausend, alles Soldaten, die Krieg führen können, führte der König von Babel gefangen mit nach Babel.

17 Und der König von Babel machte Mattanja, seinen Onkel, zum König an seiner Statt und änderte seinen Namen in Zidkija. (2 Kön 24,12–17)

Mit Blick auf die erzählten Ereignisse fällt zunächst auf, dass in 2 Kön 24,13–14 von der Plünderung des Tempels und der Wegführung von „ganz Jerusalem“ erzählt wird. Während ältere Ausleger 24,13–14 vor allem aus historischen Gründen für sekundär hielten, ist festzuhalten, dass sich auch innerhalb der Erzählung ein Widerspruch ergibt (Jerusalem hält nochmals einer Belagerung

60 So Wöhrle 2008b: 228; Noth 1963 [= 1943]: 86–87; Seitz 1989: 199–200. Hauptproblem ist, dass diese Thesen voraussetzen, dass Jer 39 älter sei als 2 Kön 25; dagegen und zum Verhältnis zu Jer 52 siehe unten 4.2.1.2–3 und Ammann 2021b: 19–20. Wie ich unten darlegen werde, ist insgesamt der Textursprung in Könige zu suchen, mit Ausnahme von 25,22–26.

61 Zu dieser Übersetzung siehe unten 4.2.2.2.1.

stand, am Ende wird nach 25,12 wieder ganz Jerusalem deportiert).⁶² Diese Notiz steht in einer gewissen Spannung zum Fortgang der Erzählung und zur Erwähnung von Deportationen und Tempelplünderung in 2 Kön 25 im Zuge der zweiten Eroberung.⁶³ Vor allem aber wird innerhalb von 2 Kön 24 an anderer Stelle, nämlich in V. 16, von Deportationen erzählt. V. 14 stellt eine Doppelung zu V. 16 dar, die die Deportation vorwegnimmt und die Zahlen aus V. 16 aufnimmt und erweitert.⁶⁴ Dafür spricht auch die Beobachtung, dass יגיל in V. 15 unmittelbar an V. 12 anschließt.⁶⁵ Die Notiz über die Wegführung der Tempelgeräte und Einwohner in V. 13–14 unterbricht den Zusammenhang zwischen V. 12 und V. 15, in denen das Schicksal Jojachins erzählt wird.⁶⁶

Auch bei der Auflistung der Entourage Jojachins in 2 Kön 24,15b.16 dürfte es sich bereits um jüngere Ergänzungen handeln, wenn auch noch vor der Einfügung von V. 13–14. Christoph Levin hat darauf hingewiesen, dass die invertierten Verbalsätze in V. 15b.16 jeweils mit einer Wiederaufnahme angeschlossen sind und dass sich das Suffix in V. 17 auf V. 15a zurückbezieht.⁶⁷

Innerhalb der Erzählung der zweiten Eroberung Jerusalems in 2 Kön 25,1–21 ist in 2 Kön 25,11–12 von Wegführungen nach Babel die Rede. Während 25,11 für sich stehen kann, ist V. 12 demgegenüber wohl sekundär und ergänzt das Schicksal der Nichtdeportierten.⁶⁸

Ebenfalls jünger dürfte die Auflistung der geplünderten Tempelgeräte in 2 Kön 25,13–17 sein. Sie erfolgt innerhalb der Erzählung zu spät, da bereits in

62 Vgl. Brettler 1991: 546.

63 Daher vermuten Stade 1884: 273–274; Brettler 1991: 549–550 u.a., dass sich die Verse auf die in 2 Kön 25 erzählten Ereignisse beziehen. Da aber die möglichen Gründe für eine sekundäre Verschiebung nach 2 Kön 24 (dazu etwa Brettler 1991: 550) – sofern man nicht mit einem Schreiberversehen rechnet – ebenso gut für eine ursprüngliche Platzierung in 2 Kön 24 sprechen können, erscheint die Hypothese einer sekundären Verschiebung unnötig kompliziert. Schmid 1997: 94–95; Schmid 2018 sieht die Intention der Ergänzung in der Vorverlegung des Untergangs auf 597 v.u.Z. im Kontext einer „golaorientierten Theologie“, durch die die „Heimkehrer der Jojachin-Gola“ (Schmid 1997: 97) ihre Führungsansprüche zu sichern suchten.

64 Vgl. Levin 2010: 69; Schmid 2018: 96.

65 Vgl. schon Stade 1884: 272.

66 Würthwein 1984: 470.

67 Levin 2010: 65–66 hält die Ergänzung V. 16 für jünger als V. 15b, da גולה בבלה wieder aufgenommen wird. Allerdings könnte man auch umgekehrt argumentieren, dass V. 15b noch ausführlicher ist (גולה מירושלם בבלה). Zudem nimmt V. 16b das Subjekt aus V. 17 auf, so dass V. 16 sowohl an V. 15a als auch an V. 17 anknüpft. Ich vermute daher, dass zuerst V. 16 und danach V. 15b ergänzt wurde.

68 Siehe unten 4.2.2.2.1. Anders Würthwein 1984: 478, der V. 11–12 insgesamt für einen Zusatz hält.

V. 9 der Tempel verbrannt wurde.⁶⁹ Zudem unterbricht die Auflistung den Bericht über das Schicksal der Bevölkerung.⁷⁰

Nach einem Bericht über die Hinrichtung von Amtsträgern aus Jerusalem in Ribla (2 Kön 25,18–21a) folgt in V. 21b eine weitere Erwähnung der Deportation: „So wurde Juda aus seinem Land weggeführt.“ Die Ausweitung der Perspektive von der Stadt Jerusalem auf das Land Juda steht in Spannung zur vorangehenden Erzählung, die sich auf die Wegführung der Bevölkerung Jerusalems (V. 11) beschränkt.⁷¹ Ähnlich wie 24,14; 25,12 weitet 25,21b die Deportation auf das Volk Judas aus und ist daher wohl ebenfalls ein sekundärer Zusatz. Der Vers schließt zudem schlecht an V. 18–21a an, die von Hinrichtungen handeln. Als Kommentar zu den Wegführungen wäre der Vers eher nach V. 11(–12) zu erwarten. Die Platzierung nach V. 21a lässt sich nur als Schlussvers für die gesamte Erzählung der Folgen der babylonischen Eroberung verstehen. Damit setzt V. 21b aber einen Schwerpunkt (nämlich auf die Deportation des Volkes), der in der Grundschrift noch nicht angelegt war. Der Vers ist 2 Kön 17,23b nachgebildet („So wurde Israel aus seinem Land weggeführt [...]“⁷²) und bewirkt so eine Parallelisierung der Schicksale von Nord- und Südreich.⁷²

Die folgenden Abschnitte, 2 Kön 25,22–26 und 25,27–30, werden meist als sekundäre Anhänge betrachtet, da V. 21 als ursprüngliches Ende der Königebücher angesehen wird.⁷³ Für die Gedalja-Episode 25,22–26 dürfte zutreffen, dass es sich um ein sekundär eingefügtes Exzerpt aus Jeremia 40–41 handelt.⁷⁴

69 Vgl. Würthwein 1984: 478; zu den Tempelgeräten in 2 Kön 24,13; 25,13–17 als sekundärem Zusatz vgl. auch Levin 2010: 77–78; Ackroyd 1972: 174. Dagegen Martins 2022: 226–228.261–263 (mit Verweis auf dieselbe Erzählreihenfolge der Ereignisse in der Elephantine-Korrespondenz).

70 Vgl. Levin 2010: 77 und siehe unten 4.2.2.3.

71 Vgl. Würthwein 1984: 478–479.

72 Zu 2 Kön 25,21b als „Nachahmung von 2 Kön 17,23b“ vgl. Würthwein 1984: 478; zur Parallelisierung vgl. auch Albertz 2001: 17; Levin 2010: 81; Lipschits 2005: 291.

73 Vgl. Montgomery 1951: 564; Dietrich 1972: 142; Pohlmann 1979; Cogan/Tadmor 1998: 324.327–330; McKenzie 1991: 152; Würthwein 1984: 482 (Ende schon in V. 7).

74 Vgl. Noth 1963 [= 1943]: 87 (hält aber auch Jer 39 für die Quelle des Berichts in 2. Könige, was kaum zutreffen kann); Giesebrecht 1907: 213; Rudolph 1968; Jepsen 1956: 26; Zenger 1968: 17; Dietrich 1972: 140–141; Seitz 1989: 263–264; O'Brien/Wallace 2004: 271; Thiel 1981: 54–55; Würthwein 1984: 479–480; Pohlmann 1979: 95–100; Stipp 1992: 276; de Waard 2020: 176–177. Für die umgekehrte Abhängigkeitsrichtung (von Könige zu Jeremia) haben sich McKane 1996: 996; Biddle 2014: 230–231; Carroll 1986: 708 ausgesprochen. Kremers 1953: 126 Anm. 11; Wanke 1971: 115; Lipschits 2005: 339–340 rechnen mit einer gemeinsamen Quelle. Die entscheidenden Argumente sind die von Pohlmann 1979: 97 aufgezeigte Verankerung der Verse im Jeremia-Kontext (vgl. dazu auch de Waard 2020: 176 Anm. 85) sowie der von Stipp 1992: 276 aufgezeigte Umstand, dass die Verse in Jeremia wohl auf unterschiedlichen literargeschichtlichen Ebenen anzusiedeln sind (d.h. 2 Kön 25,22–26 setzt einen – in Jer – gewachsenen Text voraus).

Die V. 23–26 geben das in Jeremia 40–41 ausführlich erzählte Geschehen unter wörtlichen Anleihen aus Jer 40,7–9; 41,1–3,18; 42,7 wieder. V. 22 formuliert dazu eine Überleitung, die Akzentsetzungen der jüngeren Bearbeitung fortführt (dazu siehe unten 5.2).⁷⁵

Anders stellt sich meines Erachtens die Sache mit der Notiz über die Begnadigung Jojachins in 2 Kön 25,27–30 dar. Erst die sekundäre Ergänzung von 25,21b lässt das Folgende als Anhang erscheinen. Ohne V. 21 (und V. 22–26) passen V. 27–30 gut zur Linie der älteren Erzählung, in der das Schicksal der Könige im Vordergrund steht.

In der literarkritischen Diskussion deutet sich bereits an, welche Aspekte die neuralgischen Punkte der Erzählung bilden: Die sekundären Ergänzungen betreffen die Tempelplünderung (2 Kön 24,13; 25,13–17) und die Deportationen nach Babylonien (24,14.15b–16; 25,12.21b). Außerdem zeigt sich an der Erweiterung 25,22–26, dass sich die Erzählungen in den Königebüchern und im Jeremiabuch in ihrer Entwicklung berühren.

4.2.1.2 Jeremia 52 und das Verhältnis von Jeremia und Könige

Die Erzählung der (zweiten) babylonischen Eroberung Jerusalems unter Zidkija in Jeremia 52 entspricht beinahe wörtlich jener in 2. Könige 25. Allerdings trifft dies vor allem auf den masoretischen Text zu. Bekanntlich bietet die Septuaginta einen sehr viel kürzeren Text des Jeremiabuches. In der älteren Forschung wurde davon ausgegangen, dass dieser kürzere Text auf Kürzungen durch die Übersetzer ins Griechische zurückzuführen sei.⁷⁶ Die jüngere Forschung hat diese Ansicht durch genauere textkritische Untersuchungen und unter Einbezug der in Qumran belegten kürzeren hebräischen Texte des Jeremiabuches widerlegt.⁷⁷ Detaillierte Analysen zeigen, dass sich die masoretischen Überschüsse im Jeremiabuch in der überwiegenden Mehrheit der Fälle als sekundäre Zusätze erklären lassen.⁷⁸ Hermann-Josef Stipp hat zudem auf linguistische Besonderheiten (bezüglich Terminologie, Stil

75 Die Einfügung von 25,22–26 erfolgte vermutlich erst nach der Übernahme von 2 Kön 25 in Jer 52 (dazu siehe unten 4.2.1.2), vgl. de Waard 2020: 176–177.

76 Diese Sicht prägte Kommentare des Jeremiabuches bis Mitte des 20. Jahrhunderts, vgl. etwa Rudolph 1968.

77 Vgl. Janzen 1973, der die Übersetzungstechnik der griechischen Übersetzung und die Eigenschaften der masoretischen Zusätze untersuchte und erstmals den Nachweis eines kürzeren hebräischen Textes in den Schriftrollen vom Toten Meer erbrachte. Zur Übersetzungstechnik vgl. auch Stipp 1994: 7–58; Shead 2018: 261–263; zu den Qumrantexten vgl. Tov 1999 und die Textedition in Tov 1997.

78 Neben einigen längeren Passagen, die oft erkennbar den kürzeren Text fortschreiben, handelt es sich häufig um die Hinzufügung von Namen, Titeln und Orten, die Explizierung von Subjekten und andere für Glossen typische Phänomene; vgl. Stipp 1994: 92–144.

und Grammatik) hingewiesen, die sich ausschließlich in den masoretischen Überschüssen finden.⁷⁹ Inhaltlich zeigt sich in diesen Überschüssen kein einheitliches theologisches Profil, weshalb eine vorsätzliche Auslassung durch einen Redaktor oder Übersetzer unwahrscheinlich erscheint. Vielmehr sprechen diese Beobachtungen dafür, dass der griechisch überlieferte Text im Allgemeinen auf einer kürzeren hebräischen Vorlage basiert, die älter ist als der masoretische Text und die man mit Stipp als „Alexandrinischen Text“ (ALT) bezeichnen kann.⁸⁰

Auch im Hinblick auf Jeremia 52 zeigt die detaillierte Untersuchung der Übersetzungstechnik und der Unterschiede zwischen den griechischen und hebräischen Texten, dass der kürzere, griechisch überlieferte Text auf einer älteren hebräischen Vorlage basiert und der masoretische Text in der Regel ein jüngerer textgeschichtliches Stadium bezeugt.⁸¹ Der kürzere, griechisch überlieferte Text von Jeremia 52 stimmt nahezu wörtlich mit 2 Kön 24,18; 25,1–10.12–21a.27–30 überein und ist also sicherlich nicht unabhängig davon entstanden. Die große Mehrheit der Forschung geht davon aus, dass Jeremia 52 auf 2. Könige basiert.⁸² Die wichtigsten Argumente für diese Abhängigkeitsrichtung hat de Waard zusammengefasst:⁸³

-
- 79 Stipp 2015 zählt 87 Phänomene, die im masoretischen Jeremiatext mindestens zweimal, im Kurztext hingegen nie belegt sind (für frühere Zusammenstellungen vgl. Stipp 1994; Stipp 1997). Zur Diskussion von Stipps These eines „prämasoretischen Idiolekts“ vgl. Shead 2018: 264–265.
- 80 Vgl. Stipp 1994: 1–3; Stipp 1992: 1–7.12; Stipp 2019: 3–4 (mit Verweis auf weitere Literatur). Das bedeutet nicht, dass JerMT nicht an einzelnen Textstellen eine ältere Lesart bewahren kann – auch JerG würde, wenn auch in geringerem Umfang als JerMT, im Laufe der Überlieferung weiter überarbeitet (vgl. dazu und für Beispiele Stipp 1994: 60–65.145–165; Stipp 1996). Die grundsätzliche Priorität von JerALT bedeutet in methodischer Hinsicht, dass eine Einzelfallprüfung weiterhin erforderlich ist, aber dass in Ermangelung klarer Indizien für das Gegenteil die durch JerG belegte Lesart als älter anzusetzen ist (vgl. zum Prinzip der methodischen Priorität Stipp 1992: 6–7).
- 81 Vgl. Bogaert 1991; Bogaert 2003; Person 1993; Person 1997; Smith 2002; de Waard 2020; Stipp 1992; Frohlich 2022; Stipp 2019: 818–820. Die Gegenthese von Fischer 1998 – der generell die Priorität von JerMT vertritt, vgl. Fischer 2008 – wurde überzeugend widerlegt von Engel 2007 und Frohlich/de Waard 2021.
- 82 Für die umgekehrte Abhängigkeitsrichtung plädieren Seitz 1989; Wöhrle 2008b, die Jer 39,1–10 für den ältesten der drei Paralleltexte halten; dazu siehe aber im Folgenden und meine Diskussion dieser These in Ammann 2021b: 16–20.
- 83 Vgl. zur folgenden Auflistung de Waard 2020: 35–36 mit Diskussion und Verweis auf Frühere; vgl. insbesondere Stipp 2019: 817; Timm 2007: 360–362; Fischer 1998: 340.

- a) Die einleitende Formel in Jer 52,1 (// 2 Kön 24,18) ist typisch für die Königebücher und Bestandteil des diese Bücher strukturierenden Rahmenformulars.
- b) Während sich Jer 52 literarisch deutlich vom Vorangehenden abhebt, bildet 2 Kön 25 eine organische Fortsetzung der Erzählung in 2 Kön 24.
- c) Die Liste der Tempelgeräte in Jer 52,17–23 // 2 Kön 25,13–17 basiert auf 1 Kön 7 und verweist so innerhalb der Königebücher auf den Tempelbau zurück.
- d) Die Schreibweise des Namens „Jojachin“ (יהויכין, Jer 52,31–34 // 2 Kön 25,27–30) ist typisch für die Königebücher und findet sich sonst nicht in Jeremia.⁸⁴

Weitere in der Forschung vorgebrachte Argumente beziehen sich ausschließlich auf die masoretische Form von Jeremia 52 und sind daher im Hinblick auf die ältere Grundschrift nicht aussagekräftig.⁸⁵

Diese Beobachtungen machen eine Entstehung des Kapitels innerhalb der Königebücher wahrscheinlich. Hinzu kommt, dass das Kapitel – wie oben gezeigt – literarisch wohl nicht aus einem Guss ist, sondern das Ergebnis verschiedener Überarbeitungen darstellt, die über 2 Kön 25 hinaus den Text der nachmaligen Königebücher im Blick haben. Die redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion bestärkt die Plausibilität der Abhängigkeitsrichtung von den Königebüchern zum Jeremiabuch, da JerALT 52 das in den Königebüchern gewachsene Produkt voraussetzt.⁸⁶ Kapitel 52 dürfte dabei innerhalb des Jeremiabuches ein jüngerer Zusatz sein.⁸⁷ Dafür spricht insbesondere, dass sich innerhalb von JerALT keine Bezüge auf die Darstellung in Jer 52 finden.⁸⁸ Zusammen mit der Einleitung Jer 1,1–3 wurde so ein Buchrahmen geschaffen, der die babylonische Eroberung Jerusalems unter Zidkija besonders hervorhebt.⁸⁹

Mit der These einer literarischen Abhängigkeit von Könige zu Jeremia ist es allerdings nicht getan, da JerALT 52 und JerMT 52 nicht einfach identische Kopien von 2 Kön 25 sind. Zu erklären bleiben die markanten Unterschiede zwischen JerALT 52 und 2 Kön 25. Ein Vergleich der drei Texte zeigt, JerMT

84 Vgl. dazu de Waard 2020: 86.

85 Vgl. etwa die durchaus für die Königebücher charakteristische Königsbeurteilung in 2 Kön 25,2–3 (// Jer 52,2–3), die allerdings in JerALT keine Entsprechung hat; vgl. de Waard 2020: 35 Anm. 6.

86 Vgl. auch Dietrich 1972: 140 Anm. 119 (vor dem Hintergrund eines dtr Schichtenmodells).

87 So schon Mowinckel 1914: 16 (in Analogie zu Jes 36–39); vgl. ausführlich zur Diskussion de Waard 2020: 172–189.

88 Vgl. dazu de Waard 2020: 185–188.

89 Vgl. Sharp 2022: 427; Fischer 1998: 355–356. Allerdings weist de Waard 2020: 105–108 zu Recht darauf hin, dass die Bezüge zwischen Jer 1 und 52 in JerALT weniger ausgeprägt sind als in JerMT.

steht 2 Kön 25 wesentlich näher (vgl. Tab. 6), was auf einen komplexeren Überlieferungsprozess hinweist.⁹⁰

Tab. 6 Übersicht über die Paralleltexte Jeremia 52 (griechisch und hebräisch) und 2. Könige 24–25

JerALT	JerMT	2 KönMT	
JerALT 52,1	JerMT 52,1	2 KönMT 24,18	Regierungsantritt Zidkijas (Rahmenformular)
–	JerMT 52,2–3	2 KönMT 24,19–20	negative Beurteilung Zidkijas, theologischer Kommentar
JerALT 52,4–9	JerMT 52,4–9	2 KönMT 25,1–6	Eroberung Jerusalems, Zidkijas Flucht
JerALT 52,10–11	JerMT 52,10–11	[kürzer in 2 KönMT 25,7]	Hinrichtung judäischer Oberen, Zidkijas Gefangennahme und Bestrafung
JerALT 52,12–14	JerMT 52,12–14	2 KönMT 25,8–10	Zerstörung Jerusalems (inkl. Tempel)
–	JerMT 52,15	2 KönMT 25,11	Deportation der verbleibenden Bevölkerung
JerALT 52,16	JerMT 52,16	2 KönMT 25,12	Zurücklassen der „Geringen“ für Ackerbau
JerALT 52,17–23	JerMT 52,17–23	2 KönMT 25,13–17 [kürzer]	Plünderung des Tempels
JerALT 52,24–27a	JerMT 52,24–27a	2 KönMT 25,18–21a	Hinrichtung judäischer Amtsträger
–	JerMT 52,27b	2 KönMT 25,21b	abschließende Worte zur Deportation
–	–	2 KönMT 25,22–26	Gedalja-Episode
–	JerMT 52,28–30	–	Liste von Deportationen
JerALT 52,31–34	JerMT 52,31–34	2 KönMT 25,27–30	Jojachins Begnadigung

⁹⁰ Für eine detaillierte Synopse (in englischer Übersetzung) mit Kommentierung aller Unterschiede vgl. de Waard 2020: 9–20, 50–89. Eine hebräische Synopse (mit Rückübersetzung der griechischen Texte) bietet Person 1997: 82–90, die allerdings einige Fehler enthält (vgl. die Rezensionen).

Raymond F. Person hat diese Unterschiede redaktionsgeschichtlich ausgewertet und die These vertreten, der kürzere JerG repräsentiere ein älteres Stadium von 2 Kön 25. Die im längeren hebräischen Text von JerMT 52 und 2 Kön 25 zusätzlich belegten Verse betrachtete er als redaktionelle Ergänzungen, die erst durch einen späteren deuteronomistischen Ergänzender der Königebücher hinzugefügt worden seien.⁹¹ Persons Ansatz, die textgeschichtlich bezeugten Unterschiede für die redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion zu berücksichtigen, erscheint mir grundsätzlich wichtig. Wie aus der oben (4.2.1.1) vorgestellten Rekonstruktion zu 2 Kön 25 hervorgeht, trifft sich meine eigene Rekonstruktion der Grundschicht von 2 Kön 25 in einigen Punkten mit dem durch JerG bezeugten Text bzw. gewinnt durch diesen zusätzliche Plausibilität (etwa die Bestimmung von 2 Kön 25,22–26, nicht aber 25,27–30, als jüngerem Zusatz). Allerdings lassen sich schwerlich alle hebräischen Überschüsse einer späteren Hand zuschreiben. Insbesondere lässt sich nicht erklären, warum die in JerG nicht bezeugte negative Beurteilung Zidkijas, „er tat das Schlechte in den Augen Jhwhs“ (ויעש הרע בעיני יהוה), in 2 Kön 24,19 sekundär hinzugefügt worden sein sollte. Dabei handelt es sich, zusammen mit dem vorangehenden Vers 2 Kön 24,18 // Jer 52,1, um eine Standardformulierung des Königsrahmenformulars. Es lässt sich nicht plausibel begründen, warum innerhalb der Königebücher nur bei Zidkija ursprünglich keine Beurteilung gestanden haben sollte. Umgekehrt passt die Auslassung dieser Beurteilung gut zur Tendenz der Jeremia-Erzählungen, in denen Zidkija nicht als grundsätzlich schlechter König dargestellt wird und die Schuld für das Desaster vielmehr seinen Amtsträgern zugeschrieben wird.⁹² Mit Bogaert und de Waard erscheint es daher wahrscheinlicher, dass der Text von 2. Könige 25 bei der Übernahme in Jeremia 52 leicht verändert wurde, um ihn dem Kontext des Jeremiabuches anzupassen. Durch diese Annahme lassen sich auch weitere Unterschiede plausibel erklären, etwa das verstärkte Interesse am Schicksal der Oberen (Jer 52,10–11) und der Umstand, dass die Deportation des Volkes in JerG 52 nicht erwähnt wird. Die entsprechenden Stellen in 2 Kön 25,11–12.21b wurden vermutlich bei der Übernahme der Erzählung nach Jeremia 52 in Übereinstimmung mit der Darstellung der älteren Jeremia-Erzählung weggekürzt.⁹³

91 Vgl. Person 1993: 185–191. Person datiert diese Redaktion ins 5.–4. Jahrhundert v.u.Z.

92 Zur Darstellung Zidkijas vgl. Stipp 1996.

93 Vgl. Bogaert 1991: 4.17. Für textkritische Vorschläge vgl. Janzen 1973: 21 (Haplographie); Smith 2002: 75 (Parablepsis von הַנְּשָׂאֲרִים in V. 15 zu הַשָּׂאִיר in V. 16); dagegen Bogaert 1991: 4; de Waard 2020: 67. Vgl. zur Integration von Jer 52 in die Konzeption des Jeremiabuches auch de Waard 2020: 131–142, der insbesondere die Angleichung an die Tendenz von Jer 24 hervorhebt.

Als allgemeines Entstehungsmodell kann daher eine Textentwicklung 2 Kön 25⁹⁴ → JerALT → JerMT angenommen werden. Im Einzelnen ist die redaktionsgeschichtliche Entwicklung und das Verhältnis zwischen 2 Kön 25 und den entsprechenden Kapiteln im Jeremiabuch jedoch komplexer und verläuft nicht linear von einer überlieferten Textform zur anderen. Wie de Waard in einer detaillierten Untersuchung der Unterschiede zwischen den drei Textformen gezeigt hat, ist vielmehr mit wechselseitigen Einflüssen zu rechnen.⁹⁵ In ihrer überlieferten Gestalt ist jede der drei Textformen das Produkt eines Dialogs zwischen den Königebüchern und dem Jeremiabuch. Textgeschichtlich festmachen lässt sich dies insbesondere an den drei folgenden Punkten: 1) Die Erzählung in Jeremia 52 ist insgesamt aus dem Königebuch übernommen; 2) Die Gedalja-Episode in 2 Kön 25,22–25 ist ein Exzerpt aus Jer 40–41 (Jer 40,7–9 // 2 Kön 25,23–24; Jer 41,1–3 // 2 Kön 25,25; Jer 41,18; 42,7 ähnlich 2 Kön 25,26); 3) Die Erweiterungen des JerMT gegenüber JerALT verdanken sich zu einem großen Teil der Harmonisierung mit 2 Kön 25. Erst hier werden Jer 52 und 2 Kön 25 zu einer nahezu identischen Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems.

4.2.1.3 Jeremia 39

Im Anschluss an die vorangehende Erläuterung zum Jeremia-Text ist auch für den letzten Paralleltext, Jer 39,1–10 (// 2 Kön 25,1–12; Jer 52,4–16), – und für den Erzählzyklus in Jer 37,1–40,6 insgesamt – davon auszugehen, dass der kürzere JerALT eine in der Tendenz ältere Fassung überliefert. Die Textstelle Jer 39,(1–2.)4–13 ist, wie oben (4.1.3.1) gesehen, im kürzeren griechischen Text nicht belegt.⁹⁶ Bereits die ältere Forschung hat – auch ohne Rückgriff auf das Zeugnis der LXX – die Passage als sekundären Zusatz betrachtet.⁹⁷

94 Da die Unterschiede zwischen 2 KönMT 25 und 2 KönG 25 relativ klein sind, spreche ich im Folgenden von drei Textformen (2 Kön 25, JerG 52 und JerMT 52) und gehe auf 2 KönG 25 nicht gesondert ein.

95 Vgl. de Waard 2020. Ich behandle dieses Thema ausführlicher in Ammann 2021b.

96 Die Septuaginta-Editionen von Rahlfs/Hanhart 2006 und Ziegler 1976 schließen die Verse 39,1–2 (46,1–2 LXX) mit ein, doch dürfte es sich um eine textgeschichtlich jüngere Angleichung an JerMT handeln, vgl. Bogaert 2003: 59–60; de Waard 2020: 92 Anm. 288. Die Verse fehlen nicht nur in der Vetus Latina nach dem Codex Wirceburgensis (der weitere Mängel aufweist und daher als Textzeuge wenig belastbar ist, vgl. Stipp 1992: 176 Anm. 93), sondern sie sind auch bei Origenes als Plus des hebräischen Textes markiert.

97 So erklären etwa Rudolph 1968: 243; Cornill 1905: 408 den kürzeren Text von JerG durch *aberratio oculi* von V. 3 zu V. 13, halten aber V. 4–13 (Cornill) bzw. V. 4–10 (Rudolph) unabhängig davon für einen sekundären Zusatz. Für ähnliche Rekonstruktionen der Grundschrift ohne Rekurs auf den textgeschichtlichen Befund vgl. Wanke 1971: 106–110 (Jer 38,28b; 39,3.14a; 40,6) und Pohlmann 1978: 93–98.105–106 (Jer 38,28b; 39,3.*14). Eine

Da Jer 39,1–2.4–10 nahezu wörtlich mit 2 Kön 25,1–12 (// Jer 52,4–16) übereinstimmt, wurde die Passage allein schon aus diesem Grund dem Verfasser der Jeremiaerzählungen abgesprochen.⁹⁸ Für eine sekundäre Ergänzung sprechen aber auch literarkritische Indizien. Zum einen stören 39,1–2.4–13 die chronologische Erzählordnung: Jer 38,28b („als Jerusalem erobert wurde“) leitet bereits zum Zeitpunkt der Eroberung Jerusalems über. Daran schließt der Einzug der babylonischen Offiziere in 39,3 unmittelbar an, während 39,1–2 mit einer erneuten Datierung („im 9. Jahr Zidkijas, des Königs von Juda, im 10. Monat“) zum Beginn der Belagerung zurückspringt.⁹⁹ Auch der Bericht von Zidkijas Fluchtversuch in V. 4–7 klappt nach, da in V. 3 die Babylonier bereits die Verwaltung der Stadt übernommen haben.¹⁰⁰ Zum anderen erscheint V. 13 als Wiederaufnahme, die gegenüber V. 3 Nebusaradan nachträgt und den ursprünglichen, durch den Einschub von V. 4–13 unterbrochenen, Anschluss an V. 14 wiederherstellt.¹⁰¹

38,28b Und es geschah, als Jerusalem erobert wurde

39,1 im neunten Jahr Zidkijas, des Königs von Juda, im zehnten Monat, kam Nebukadnezar, der König von Babel, und sein ganzes Heer nach Jerusalem und belagerten es.

39,2 Im elften Jahr Zidkijas, im vierten Monat, am neunten des Monats, wurde die Stadt aufgebrochen.

39,3 Da kamen alle Oberen des Königs von Babel (כל שרי מלך בבל) herein und ließen sich im Mitteltor nieder: Nergal-Sarezer, der Simmagir,¹⁰² Nebu-Sar-Sechim, der Rab-Saris, Nergal-Sarezer, der Rab-Mag, und alle übrigen Oberen des Königs von Babel.

(39,4–12 *Flucht und Bestrafung Zidkijas, Nebusaradan erhält Anweisung bzgl. Jeremia*)

andere Position vertritt insbesondere Hardmeier 1990: 185–190, der sich für die Ursprünglichkeit von Jer 39,4–10 ausspricht.

98 Vgl. Duhm 1901: 309 (der allerdings durchaus weitere literarkritische Indizien anführt!): „V. 1 2 4–10 gehören nicht dem Baruch an, sind vielmehr eine verkürzte Wiedergabe von II Reg 25 (= Jer 52)“.

99 Vgl. Graf 1862: 462–463; Cornill 1905: 406–407; Stipp 1992: 177; Rudolph 1968: 243; Wanke 2003: 356–357; Pohlmann 1978: 105–106; Thiel 1981: 54–55; Seitz 1989: 265; Hardmeier 1990: 198; Graupner 1991: 124.

100 Vgl. Stipp 1992: 177.

101 Vgl. Stipp 2019: 514; Duhm 1901: 312; Wanke 2003: 356 u.a.

102 Der (prä-)masoretische Text (und ihm folgend die Septuaginta und Vulgata) verbindet irrtümlicherweise סמגיר mit נבו zu einem Eigennamen. Die Reihe der akkadischen Namen und Beamtentitel lässt sich rekonstruieren als Nergal-šarru-ušur, *simmagir*, Nabû-šarrūssu-ukīn, *rab ša-rēši*, Nergal-šarru-ušur, *rab mūgi*, vgl. von Soden 1972: 86; Jursa 2008: 9–10; 2010: 85–88; Becking 2009c.

39,13 Und es sandte Nebusaradan (וישלח נבוזראדן), der Oberste der Leibwächter, und Nebuschasban, der Rab-Saris, und Nergal-Sarezer, der Rab-Mag, und alle Großen des Königs von Babel (וכל רבי מלך בבל).

39,14 Und sie sandten (וישלחו) und nahmen Jeremia aus dem Wachhof [...] (JerMT 38,28b–39,14)

Aufgrund der Parallele mit 2 Kön 25,1–12 (// Jer 52,4–16) wurde Jer 39,1–2.4–10 schon lange als sekundärer Zusatz erkannt, der die knappe Darstellung durch die Erzählung aus 2 Kön 25 auffüllt. Die griechische Überlieferung bestätigt diesen Befund. Die Grundschicht dürfte demnach in Jer 38,28b; 39,3,14 zu finden sein.¹⁰³ Sukzessive wurden 39,1–2 und 39,4–13 ergänzt. Spezifische Übereinstimmungen von Jer 39 mit Jer 52 gegenüber 2 Kön 25 zeigen, dass Jer 39,4–10 auf dem Text von Jer 52 basiert (vgl. insbesondere Jer 39,6 mit Jer 52,10).¹⁰⁴ Innerhalb des Jeremiabuches bietet die rekonstruierte Grundschicht von JerALT 38,28b; 39,3,14 somit die älteste Erzählung der Geschehnisse des 6. Jahrhunderts – vor der sekundären Anfügung von Jer 52 und damit deutlich vor der Entstehung von JerMT 39.

Die Erzählung in Jer 38,28; 39,3,14 stellt daher wohl eine der ältesten biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems dar. Die Erzählungen in Jeremia 37–43 gehören zwar insgesamt wohl nicht zum ältesten Bestand des Jeremiabuches.¹⁰⁵ Der Grundbestand des Erzählzyklus wird aber häufig noch in zeitlicher Nähe zu den Ereignissen verortet.¹⁰⁶ Für eine

103 So auch Duhm 1901: 309; Wanke 2003: 356 u.a. Anders Stipp 2019: 513–514, der 38,28b für sekundär hält (28b α zusammen mit 39,1–2 [= JerG] und 28b β ירושלם als prämasoretische Glosse). Mit de Waard 2020: 92 Anm. 292 vermute ich, dass V. 28b die ursprüngliche Einleitung zu 39,3 bildete und die kürzere Lesart von JerG 38,28 auf einen sekundären Textausfall zurückgeht.

104 Vgl. zu dieser Abhängigkeitsrichtung auch Lipschits 2005: 336–338; de Waard 2020: 93–94; Fischer 1998: 338,354. Biddle 2014: 230 ordnet Jer 39–41 insgesamt als von Jer 52 abhängig ein; die von ihm beobachteten spezifischen Gemeinsamkeiten zwischen Jer 39–41 und Jer 52 finden sich allerdings sämtlich in der jüngeren Erweiterung Jer 39,1–2.4–10. Weitere spezifische Übereinstimmungen finden sich in Jer 39,2 und JerMT 52,6 (בחדש) (הרביעי); Jer 39,5 und JerMT 52,9 (בארץ חמת). Allerdings ist daraus nicht mit Sicherheit zu schließen, dass Jer 39 auf dem prämasoretischen Text von Jer 52 basiert, da gewisse übereinstimmende masoretische Lesarten (יברחו bzw. יברחו) JerMT 39,4 // JerMT 52,7; יברחו JerMT 39,5 // JerMT 52,8) ihren Ursprung in Jer 39 haben könnten und möglicherweise von dort nach JerMT 52 gewandert sind, vgl. de Waard 2020: 56,58,94.

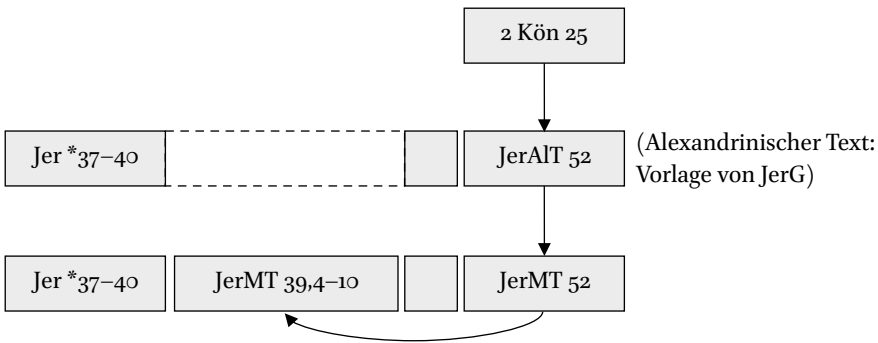
105 Vgl. Stipp 2019: 16–17; Schmid 1996: 340–341.

106 Auf die Redaktionsgeschichte des Erzählzyklus Jer 37–40 kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Aufgrund der sprachlichen und sachlichen Unterschiede wird zumeist davon ausgegangen, dass es sich bei den beiden Erzählungen von Jeremias Gefangennahme (Jer 37; 38) und von Jeremias Freilassung (Jer 39; 40,1–6) um sekundäre Szenenverdoppelungen handelt. Stipp 1992: 152–181 (gefolgt von Wanke 2003) rechnet

Datierung der Erzählung Jer 38,28; 39,3.14 noch in die neubabylonische Zeit könnte auch der Umstand sprechen, dass zwei der drei in Jer 39,3 namentlich genannten babylonischen Beamten in der jeweiligen Funktion auch in zeitgenössischen babylonischen Quellen belegt sind: Nergal-šarru-ušur der *simmagir* (der spätere König Neriglissar) und Nabû-šarrüssu-ukîn der *rab ša-reši*.¹⁰⁷ Die fehlerhafte Worttrennung in JerG und MT zeigt, dass die Namen und Titel in jüngerer Zeit nicht mehr verstanden wurden und es sich also nicht um überliefertes Bildungsgut handelt.¹⁰⁸

Insgesamt ergibt sich demnach zum literargeschichtlichen Zusammenhang der Parallelerzählungen folgendes Bild:

Tab. 7 Schematische Darstellung des literargeschichtlichen Zusammenhangs



Gefangennahme B und Freilassung A zur Grundschrift; er rekonstruiert eine „Erzählung von der Haft und Befreiung Jeremias“ (bzw. Stipp 2019: 473 „Apologie Jeremias“) in Jer 34,7; 37,3.6.9-10; 38,1.3-17.21-22.28; 39,3.*14. Mit Goldstein 2013: 438-439 halte ich Gefangennahme A für älter und rechne 37,*3-8.11-21; 38,28b; 39,3.14 zur Grundschrift. Unstrittig ist, dass die Freilassung B in 40,1-6 gegenüber der Freilassung A jünger ist und 38,28b; 39,3.14 somit die älteste Erzählung zur Eroberung Jerusalems darstellen; vgl. auch Goldstein 2013: 440; Cornill 1905: 410.

107 Zur Rekonstruktion vgl. Jursa 2010: 85-88. Damit ist, wie Becking 2009c: 40 mit Recht annahmt, nicht etwa die Anwesenheit der Genannten bei der Eroberung Jerusalems historisch erwiesen: „The authors or redactors of the Book of Jeremiah could have picked up this name [gemeint ist Nabû-šarrüssu-ukîn, Am.] when in exile.“

108 Der erst prämasoretische Vers JerMT 39,13 wiederholt mit Ausnahme von נבּוּשׁזַבְּן רַב טַרְיִס bereits im älteren Textbestand genannte Personen. „Ein Oberkämmerer dieses Namens ist nicht bezeugt, man kennt aber einen offensichtlich hochrangigen *ša-reši* namens Nabû-süzibanni, der mehrmals gegen Ende der Regierungszeit Nebukadnezars bis zum dritten Jahr von Neriglissar in Uruk-Texten vorkommt. Es ist allerdings wenig wahrscheinlich, dass sich dieser Mann hinter Jeremias’ Nevušazban verbirgt.“ (Jursa 2010: 87-88).

4.2.2 *Variabeln der Erzählung*

Die Überlieferung der Parallelerzählungen 2 Kön 25, JerMT 39,1–10, JerMT 52 und JerG 52 bietet eine hervorragende Ausgangslage, um anhand der Abweichungen und Verschiebungen die Auseinandersetzungen um die Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems zu untersuchen. Dabei fällt auf, dass sich bei Themen, an denen sich redaktionsgeschichtlich Überarbeitungen wahrscheinlich machen lassen, auch im Vergleich der überlieferten Textformen Unterschiede zeigen. Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung von 2 Kön 24–25 (4.2.1.1) hat bereits gezeigt, dass die sekundären Ergänzungen insbesondere die Tempelplünderung (24,13; 25,13–17) und die Deportationen nach Babylonien (24,14.15b–16; 25,12.21b) betreffen. Der Vergleich der Parallelerzählungen wird zeigen, dass die Erzählungen gerade bei diesen Themen voneinander abweichen. Es handelt sich hier um Aspekte der Erinnerung an die babylonische Eroberung, zu denen offenbar unterschiedliche Aussagen vorgebracht wurden. Aus Sicht der späteren Überlieferung scheint klar, dass insbesondere die Deportation des Volkes und die Tempelzerstörung das Schlimme, das passiert ist, das Trauma der babylonischen Eroberung, darstellen. Doch der Vergleich der Erzählungen zeigt, dass dies nicht von Anfang an der Fall war und dass die babylonische Eroberung Jerusalems auch mit anderen Schwerpunkten erzählt werden konnte.

Im Folgenden werde ich drei thematische Gruppen von Variablen der Parallelerzählungen untersuchen, an denen die Erzählungen besonders stark voneinander abweichen. Dabei konzentriere ich mich auf die erzählte Ereignisgeschichte, also Unterschiede in Bezug auf Subjekte, Handlungen und zeitliche Verortung von Geschehnissen.

Immer noch weit verbreitet in der Forschung ist die Ansicht, gerade an diesen Stellen (2 Kön 25,13–17; Jer 52,28–30) seien Quellen aus Archiven eingearbeitet worden. Sie gelten daher als historisch besonders zuverlässig (wenn auch gelegentlich als sekundär eingefügt!). Der Blick aufs Ganze zeigt aber, dass sich die antiken Schreiber mit diesen Themen literarisch intensiv beschäftigt hatten.

4.2.2.1 Das Schicksal der Könige Judas

Ein weiterer Punkt, in dem sich die Parallelerzählungen deutlich unterscheiden, ist die Erzählung des Schicksals der letzten Könige Judas. Das Schicksal Jojachins und Zidkijas wird in den verschiedenen Erzählungen leicht abweichend dargestellt und scheint in unterschiedlichem Maß von Interesse zu sein. Zunächst einmal zeigt sich das im unterschiedlichen Zuschnitt der Erzählungen. Wie oben (4.2.1.2–3) gezeigt, handelt es sich bei der Grundschrift von Jer 52 um eine Übernahme aus 2 Kön 24,18–25,30 und bei JerMT 39 um

eine Übernahme aus Jer 52. Das bedeutet, dass jeweils ein Ausschnitt aus einer längeren Erzählung ausgewählt wurde, der im neuen Kontext von Bedeutung schien. So setzt die Übernahme in Jer 52 mit dem Beginn der Regierungszeit Zidkijas ein. Zwar ist die Deportation Jojachins in Jer 52,30–33 (// 2 Kön 25,27–30) vorausgesetzt, doch erzählt werden die Ereignisse aus der Zeit Jojachins – die in 2. Könige als parallel und in gewisser Hinsicht sogar bedeutsamer als die Eroberung unter Zidkija dargestellt werden¹⁰⁹ – im Jeremiabuch nicht. Auch in der übrigen narrativen Tradition im Jeremiabuch wird die Deportation Jojachins nicht erzählt, obwohl das Prophetenwort Jer 22,24–30 darauf vorausblickt und die Rückblenden in Jer 24,1b und 29,2 sowie die Erzählung Jer 27–28 auf die Deportation Jojachins zurückblicken und andere Erzählungen durchaus vor der Zeit Zidkijas angesiedelt sind.¹¹⁰ Damit steht in Jeremia die Eroberung Jerusalems unter Zidkija herausgehoben für sich als singuläre Katastrophe, für die es (anders als in Könige) keinen Präzedenzfall gibt und die sich nicht in mehreren Schritten graduell als Prozess anbahnt. Jeremia 39 kondensiert die Erzählung noch stärker als ein punktuelles Geschehen, in dem der zeitliche Abstand und der Personalwechsel zwischen der Eroberung und der Zerstörung Jerusalems aufgehoben werden.

Eine weitere Folge davon, dass Jeremia 52 an dieser Stelle („21 Jahre alt war Zidkija, als er König wurde, und er regierte 11 Jahre in Jerusalem.“ // 2 Kön 24,18) einsetzt, ist, dass im Unterschied zu Könige von einer Einsetzung und Namensänderung Zidkijas durch Nebukadnezar nicht die Rede ist.¹¹¹ Auch die Auflehnung Zidkijas gegen den babylonischen König (2 Kön 24,20b) wird in JerALT 52 nicht erwähnt. Während sich in Könige die Ereignisse in ein längeres Hin und Her der Abhängigkeit von und Auflehnung gegen die Babylonier einreihen, erscheint die babylonische Eroberung in Jeremia damit ohne längere politische Vorgeschichte. Vielmehr steht die babylonische Herrschaft als latente Bedrohung von Anfang an unabwendbar im Hintergrund, und nach Jeremia 37–38 sind politische Fehlentscheidungen Zidkijas schuld an dem Debakel.¹¹²

Alle Paralleltexte überliefern den Fluchtversuch Zidkijas und seine Bestrafung gleichermaßen detailreich und in großer Übereinstimmung. Allerdings zeigen sich einige interessante Unterschiede. So wird zunächst einmal der Zusammenhang des Fluchtversuchs mit der babylonischen Eroberung unterschiedlich dargestellt. 2 Kön 25,4 und JerALT 52 vermerken lediglich,

109 Etwa im Hinblick auf die Deportation des Volkes, siehe unten 4.2.2.2.

110 Vgl. etwa Jer 36 unter Jojakim.

111 Dies auch im Unterschied zu JerMT 37,1.

112 Vgl. zu dieser in Jeremia vorherrschenden Darstellung Applegate 1998: 156–157.

dass die Stadt aufgebrochen wurde (ותבקע העיר) und die (judäischen) Kriegsmänner die Stadt verließen.¹¹³ Der unmittelbar vorangehende Vers erwähnt jeweils die Hungersnot in der Stadt. Es liegt nahe, die Hungersnot als Grund für das Verlassen der Stadt zu interpretieren. Die passive Formulierung (ותבקע העיר) spezifiziert nicht, wer das Subjekt dieses „Aufbrechens“ ist. Es spricht aber vieles dafür, dass hier nicht die einfallenden Babylonier – die nach 2 Kön 25,4 // Jer 52,7 die Stadt ja noch immer umringen –, sondern vielmehr die judäischen Kriegsleute selbst gemeint sind.¹¹⁴

Ganz anders die Darstellung in JerMT 39: Dort folgt auf das Aufbrechen (בקע Hof.) der Stadt das Hereinkommen der babylonischen Oberen. Zidkija flieht¹¹⁵ aus der Stadt, als er die Babylonier sieht (Jer 39,4). Bezeichnenderweise wird hier die Hungersnot nicht erwähnt, da sie (anders als in Jer 52,6) keine Rolle als Auslöser für das Folgende spielt. Auch fehlt der Versteil „und die Chaldäer waren rings um die Stadt“ (וכשדים אל העיר סביב) 2 Kön 25,4aβ // Jer 52,52,7aβ) in JerMT 39, da sich nach dieser Darstellung die Chaldäer ja bereits in der Stadt befinden. Diese Kürzungen fallen umso mehr auf, als die Beschreibung des Fluchtwegs Zidkijas und seiner Männer zwar mit kleinen Variationen, aber gleichermaßen detailliert beibehalten wird. Es zeigt sich hier, dass der Hergang der Ereignisse, wie er in 2 Kön 25 erzählt wird, nicht ohne Weiteres mit der älteren Darstellung in JerALT 39 kompatibel ist und die Kombination neben den genannten Anpassungen zu bleibenden Spannungen führt.¹¹⁶ Warum dann überhaupt diese Einfügung in JerMT 39,4–13, die die ältere Darstellung der Eroberung Jerusalems und der Freilassung Jeremias in Jer 38,28b; 39,3.14 erweitert und konkurrenziert? Die Frage stellt sich insbesondere für die Verse JerMT 39,4–10, die ja zum Zeitpunkt der Einfügung bereits in Jer 52 erzählt werden und als bloße Information somit überflüssig sind. Auch das Bestreben,

113 Hier muss vermutlich mit LXX und zwei hebräischen Manuskripten das Verb יצאו ergänzt werden; in JerMT 52 wird es zusätzlich als „fliehen“ (יברחו ויצאו) präzisiert. Dabei dürfte es sich um eine sekundäre Ergänzung aus Jer 39,4 handeln, vgl. de Waard 2020: 56; Stipp 2015: 110.

114 Vgl. dazu Wöhrle 2008b: 232, der unter anderem darauf hinweist, dass בקע Nif. für das Bersten einer Sache von innen heraus verwendet wird, und ebenfalls auf diesen Unterschied zur Darstellung in Jer 39 aufmerksam macht. Die Vorstellung, dass Zidkija vor dem Einfall der Babylonier einen Fluchtversuch durch die Stadtmauer unternimmt, findet sich auch in Ez 12,12.

115 Daher kommt hier wohl auch das Verb ברח ins Spiel, nämlich als Flucht vor den Babyloniern. In der Darstellung von 2 Kön 25 und JerALT 52 kann man aber nicht „fliehen“ ברח (vor dem Feind, denn er ist ja nicht in der Stadt), sondern nur „hinausgehen“ יצא, was z.B. Jojachin ebenfalls macht, als die Babylonier vor der Stadt stehen.

116 Vgl. die oft bemerkte chronologische Unstimmigkeit der Verse Jer 39,1–2, die hinter den Zeitpunkt der Einnahme Jerusalems in Jer 38,28 zurückgehen (dazu siehe oben 4.2.1.3).

die Erzählung der Eroberung Jerusalems an chronologisch passender Stelle einzufügen, dürfte angesichts der zahlreichen Zeitsprünge im Jeremiabuch keinen ausreichenden Grund darstellen. Wenn, wie bisweilen vermutet wird, hier „eine vermeintliche Lücke der Erzählung“¹¹⁷ gefüllt werden soll, so zeigt die Wahrnehmung einer solche Lücke, dass sich die Darstellung in 2 Kön 25 // Jer 52 zunehmend als Standardnarrativ durchsetzt. Durch die Erzählungen und Umformungen wird die ältere Erzählung JerALT 39 mit diesem sich allmählich durchsetzenden Standardnarrativ in Einklang gebracht.

In allen Parallelerzählungen wird nur Zidkija von den Babyloniern ergriffen und nach Ribla zu Nebukadnezar gebracht. In 2 Kön 25,5b (// Jer 52,8b) wird auch erklärt, was aus den mit ihm zusammen geflohenen Kriegsleuten geworden ist: „und sein ganzes Heer zerstreute sich von ihm“. Das jüdische Heer versucht den König nicht zu beschützen, sondern entfernt sich von ihm (vielleicht darf man verstehen: unter der berechtigten Annahme, dass sich die babylonischen Verfolger auf den König konzentrieren werden – vgl. אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ in 2 Kön 25,5 // Jer 52,8 vs. אַהֲרִיָּהּ in Jer 39,5). Sie verlassen die Stadt nicht aus Loyalität zum König, sondern suchen ihre eigene Rettung. In der Darstellung von 2 Kön 25 sind die „Kriegsmänner“ (אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה), von denen in der Gedalja-Episode nochmals die Rede sein wird, also durchaus zweifelhafte Gestalten – Heldentaten werden von ihnen jedenfalls keine berichtet. Im Unterschied dazu erwähnt Jeremia 39 nicht, was aus den Heeresleuten geworden ist; auch hier wird erzählt, dass Zidkija gefasst wurde, aber es wird kein möglicherweise schlechtes Licht auf die Kriegsmänner geworfen, die als im Land Übriggebliebene in Jeremia 40–42 eine Rolle spielen werden.

Obwohl JerMT 39,4–10 insgesamt gegenüber seiner Vorlage Jer 52 Kürzungen vornimmt, wird das Schicksal Zidkijas weiterhin sehr ausführlich und praktisch ohne Kürzungen erzählt. Auch die neu geschaffene redaktionelle Überleitung in JerMT 39,4 hebt den König Zidkija besonders hervor:

Und alle Kriegsmänner flohen (וְכָל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה יָבְּרָחוּ) [...] (JerMT 52,7)

Und es geschah, als Zidkija der König von Juda sie sah, und alle Kriegsmänner, da flohen sie (וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָם צְדַקְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה וְכָל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה וַיִּבְּרָחוּ) [...] (JerMT 39,4)

Im Vergleich der Parallelerzählungen zeigt sich eine gewisse Tendenz zur Zuspitzung auf die einzelnen Könige als Handlungsträger.¹¹⁸ Diese Tendenz betrifft nicht nur die jüdischen Könige Zidkija und Jojachin, sondern auch

¹¹⁷ Cornill 1905: 407.

¹¹⁸ Vgl. dazu Ammann 2018: 329–332.

den babylonischen König Nebukadnezar. In JerMT 39 und 52 werden die Könige zum einen häufiger als in 2 Kön 25 namentlich genannt, was der generellen Tendenz von JerMT zur Ergänzung von Namen und Titeln entspricht.¹¹⁹ Die Könige werden zum anderen aber auch häufiger als Protagonisten in den Vordergrund gestellt und zum Subjekt von Handlungen, die in der früheren Fassung einem Kollektiv oder unpersönlichen Subjekt zugeschrieben wurden.

2 Kön 25,5–7

5 Aber das chaldäische Heer jagte hinter dem König her und sie holten ihn ein in den Steppengebieten Jerichos, und sein ganzes Heer zerstreute sich von ihm.

6 Sie ergriffen den König und brachten ihn hinauf zum König von Babel nach Ribla und sprachen das Urteil über ihn.

7 Und die Söhne Zidkijas töteten sie vor seinen Augen.

Und die Augen Zidkijas blendete man und legte ihn in Fesseln und brachte ihn nach Babel.

JerMT 52,8–11

8 Aber das chaldäische Heer jagte hinter dem König her und sie holten *Zidkija* ein in den Steppengebieten Jerichos, und sein ganzes Heer zerstreute sich von ihm.

9 Sie ergriffen den König und brachten ihn hinauf zum König von Babel nach Ribla im Land Hamat und *er sprach* die Urteile über ihn.

10 Und *der König von Babel* tötete die Söhne Zidkijas in Ribla vor seinen Augen, und auch alle Oberen Judas tötete er in Ribla.

11 a Und die Augen Zidkijas blendete er und legte ihn in Fesseln und *der König von Babel* brachte ihn nach Babel [...]

JerMT 39,5–7

5 Aber das chaldäische Heer jagte hinter dem König her und sie holten *Zidkija* ein in den Steppengebieten Jerichos.

Sie nahmen ihn und brachten ihn hinauf zu *Nebukadnezar*, dem König von Babel, nach Ribla im Land Hamat und *er sprach* die Urteile über ihn.

6 Und *der König von Babel* tötete die Söhne Zidkijas in Ribla vor seinen Augen, und auch alle Vornehmen Judas tötete *der König von Babel*.

7 Und die Augen Zidkijas blendete er und legte ihn in Fesseln, um ihn nach Babel zu bringen.

119 Vgl. die zusätzlichen Nennungen von „Zidkija“ in JerMT 52,8 // 39,5 und von „Nebukadnezar“ in JerMT 39,5.

Die in JerMT 52 wahrnehmbare Tendenz zur Hervorhebung Nebukadnezzars als Subjekt von Handlungen setzt sich in JerMT 39 fort. Zugleich tritt auch der König Zidkija stärker in den Vordergrund. Wie oben dargelegt, lässt sich die Streichung des judäischen Heers in JerMT 39,5b als Anpassung an den Erzählkontext deuten; zugleich bewirkt diese Kürzung aber auch, dass die Erzählung in JerMT 39 noch stärker auf Zidkija als Protagonisten fokussiert. Auch die gegenüber der Vorlage Jeremia 52 zusätzlichen Verse JerMT 39,11–13, die im Anschluss an die Eroberung Jerusalems von der Freilassung Jeremias erzählen, führen diese auf einen expliziten Befehl Nebukadnezzars zurück („Und Nebukadnezzar, der König von Babel, befahl [...]“, V. 11). Damit tritt Nebukadnezzar in JerMT 39 zusätzlich als Protagonist in den Vordergrund und wird – obwohl in Ribla und damit in physischer Distanz – als eigentlich treibende Kraft hinter den Ereignissen betont.¹²⁰

In den Varianten der Parallelerzählungen zeigt sich auch eine zunehmende Herausarbeitung des Schicksals und der Charakterisierung der judäischen Könige Zidkija und Jojachin.¹²¹ In der Erzählung der Königebücher wird Jojachin hervorgehoben. Seine Deportation markiert den Beginn einer neuen Zeitrechnung (2 Kön 25,27 // Jer 52,30, vgl. auch Ez 1,2 und alle folgenden Datierungen im Ezechielbuch). Die besondere Hervorhebung Jojachins ist in den Königebüchern im Vorangehenden bereits angelegt: Da hier Joahas, Jojakim und Zidkija alles Söhne Joschijas sind (und Zidkijas Söhne zudem hingerichtet wurden), vertritt allein Jojachin (als Sohn Jojakims) die letzte Generation der Davididen. Er ist auch der letzte reguläre Thronfolger – Jojakim und Zidkija dagegen sind beide von einem fremden Herrscher eingesetzt, und es wurde jeweils ihr Name geändert.¹²² Im Jeremiabuch hingegen wird Jojachin nicht so hervorgehoben als potentiell positive Figur: Während in den Königebüchern die Filiation von Jojachin diesen als letztes Glied der davidischen Dynastie hervorheben könnte, fehlt im Jeremiabuch die Filiation väterlicherseits, da der Text erst ab 2 Kön 24,18 übernommen wird. Die Erzählung konzentriert sich auf Ereignisse unter Zidkija.

Zidkija wird in Jer *37–39 als ambivalenter Charakter dargestellt – als ein König, der eher schwach als böse ist. Die Ergänzung der (bei der Übernahme nach Jer 52 zunächst weggelassenen) negativen Beurteilung Zidkijas

120 Vgl. Bogaert 1990: 319.

121 Schmid 2019: 89 schlägt vor, dass bereits die Blendung Zidkijas und die Hinrichtung seiner Söhne in 2 Kön 25,7 eine sekundäre Einfügung sein könnte („literary productive reflection on texts like Jeremiah 22:28–30“), da das Blenden nicht gängiger babylonischer Praxis entspricht.

122 Wie wahrscheinlich es in historischer Hinsicht ist, dass der babylonische König die Söhne des rebellischen Königs als Könige einsetzte und ihre Namen änderte (noch dazu Eljakim zu Jojakim!), erscheint zumindest fraglich.

in JerMT 52,2–3 ist nicht nur eine mechanische Harmonisierung des Textes mit 2 Kön 25, sondern fügt sich vielmehr in eine Tendenz, Zidkija zunehmend negativ zu charakterisieren. Stipp weist darauf hin, dass Zidkija im Laufe der Überlieferung des Jeremiabuches zunehmend negativ dargestellt wird.¹²³ Er zeigt auf, dass die von JerMT abweichenden Lesarten in JerALT 37,18–21; 38,9 (JerG 44,18–21; 45,9) als sekundäre Überarbeitungen zu erklären sind, die Zidkijas persönliche Schuld hervorheben und die Vorwürfe gegen ihn verschärfen.¹²⁴ Während in 2 Kön 25,7 Zidkija bestraft und nach Babel gebracht wird (ויבאהו בבבל), ergänzt Jer 52 sein schlimmes Schicksal in Babel: er wird ins Gefängnis (בבית הפקדת) bzw. ins „Mühlhaus“ gesteckt (καὶ ἔδωκεν αὐτὸν εἰς οἰκίαν μύλωνος, JerG 52,11).¹²⁵ Diese Tendenz einer zunehmend negativen Charakterisierung Zidkijas setzt sich auch in der Chronik fort.¹²⁶

Schon in der Erzählung 2 Kön 24–25 ist eine Parallelisierung von Jojachin und Zidkija angelegt. Wie bereits erwähnt, ergänzt JerALT 52,11 gegenüber 2 Kön 25,7 das Schicksal Zidkijas im Exil: „Und der König von Babel führte ihn nach Babel und steckte ihn ins Gefängnis bis zum Tag seines Todes (בבית הפקדת עד יום מותו).“ Auch bezüglich Jojachin wird in JerALT 52,34 zusätzlich „bis zum Tag seines Todes“ (עד יום מותו) eingefügt.¹²⁷ Damit wird eine Deutung der Ereignisse vorgegeben, die den Untergang der Monarchie im Blick hat.¹²⁸ Durch die identische Formulierung wird einerseits die Parallelisierung zwischen Zidkija und Jojachin verstärkt. Gleichzeitig werden Zidkija und Jojachin als Kontrastpaar profiliert:¹²⁹ Zidkija verbringt seinen Lebensabend in Gefangenschaft, Jojachin am Tisch des Königs. Mit dem Tod beider Könige wird die Geschichte der jüdischen Könige jedoch auch zum *dead end*: eine

123 Vgl. Stipp 1996.

124 Vgl. Stipp 1996: 638–641. An diesen Stellen zeigt sich, dass JerG zwar auf einer Vorlage beruht, die in den meisten Fällen einen älteren Text als JerMT repräsentiert, aber natürlich auch, dass mit sekundären Überarbeitungen in JerALT bzw. JerG zu rechnen ist.

125 Auch hier betrachtet Stipp 1996: 636.641 Anm. 28 die Lesart von JerG als sekundäre Verschärfung (Sklavenarbeit) im Kontext der Tendenz von JerALT, ein negativeres Bild von Zidkija zu zeichnen.

126 Vgl. 2 Chr 36,11–13 und dazu Stipp 1996: 627; Ammann 2018: 332–333.

127 Vermutlich stand in Jer 52,34 zunächst nur diese Formulierung anstelle von כל ימי חייו (vgl. JerG); die Zusammenstellung beider Formulierungen in JerMT verdankt sich der sekundären Harmonisierung mit 2. Könige („double reading“), vgl. de Waard 2020: 88–89.

128 Vgl. Applegate 1998: 141 (im Unterschied zu einer möglichen hoffnungsvollen Lesart des Paralleltexes 2 Kön 25,27–30).

129 Vgl. dazu auch de Waard 2020: 27: „The identical endings [in JerG 52,11.34, Am.] create an even more pronounced contrast between the kings' lives than in MT, but they also create a clearer parallel between their ultimate destinies (death in exile).“

Anknüpfung daran ist nicht möglich. Ein Ausweg aus dieser Sackgasse kollektiver Erinnerung zeigt sich in JerMT 39 (und 2 Chr 36), wo das Schicksal der Könige in das Schicksal des ganzen Volkes übergeführt wird und sich der Fortgang der Geschichte auf das Volk verschiebt.

4.2.2.2 Die Deportation des Volkes

Die Deportation der Bevölkerung gilt gemeinhin als zentrales Element der Erinnerung an die babylonische Eroberung. Die Eroberung wird häufig nicht eigens als Erinnerung thematisiert, sondern lediglich als Beginn des „babylonischen Exils“. Es ist daher vielleicht zunächst überraschend, dass die biblischen Erzählungen gerade in diesem Punkt stark divergieren. Bereits die Untersuchung der verschiedenen Storylines hat aber gezeigt, dass die babylonische Eroberung Jerusalems auch unabhängig von der Deportation der Bevölkerung erzählt werden konnte: Die älteste Schicht der Jeremia-Erzählungen Jer *37–40 (und die folgende Erzählung) setzt vielmehr voraus, dass der wesentliche Teil der Bevölkerung im Land bleibt und letztendlich nach Ägypten flieht. Auch die vorangehende Diskussion des Schicksals der letzten Könige Judas hat gezeigt, dass die Verschmelzung der Deportation Zidkijas mit der Deportation des ganzen Volkes zu einem einzigen Ereignis eine sekundäre Entwicklung darstellt. Innerhalb des Prozesses der Etablierung eines dominanten Leidensnarrativs handelt es sich bei der Frage, wer wann nach Babylonien deportiert wurde, um ein besonders variables Element.¹³⁰

Bogaert, de Waard und andere haben in textkritischen Untersuchungen der überlieferten Textformen bereits die Abwesenheit des Deportationsthemas in JerG diskutiert.¹³¹ Dass es sich um ein besonders variables Element handelt, zeigt sich aber bereits in der Entwicklung der Erzählung in 2 Kön 24–25. Ich werde daher zunächst das Thema mit Blick auf die redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Texte in den Königebüchern darstellen, und in einem zweiten Teil die Parallelerzählungen hinzuziehen.

4.2.2.2.1 Die Entwicklung des Themas in 2. Könige 24–25

Auch in der ältesten Grundschicht der Erzählung der Königebücher stand die Deportation der Bevölkerung vermutlich nicht im Vordergrund. Im Zusammenhang mit der ersten Einnahme Jerusalems unter Jojachin ist in 2 Kön 24,14 von einer Wegführung der Bevölkerung nach Babylonien die Rede.

¹³⁰ Im Folgenden liegt der Fokus auf der Deportation der Bevölkerung insgesamt. Die Variabilität lässt sich aber auch im Hinblick auf die Deportation einzelner Könige beobachten, wie der Vergleich von 2 Kön 24–25, 2 Chr 36 und Dan 1 zeigt.

¹³¹ Vgl. Bogaert 1991: 3–4; Bogaert 2003: 79; de Waard 2020: 25–27.

Und er führte ganz Jerusalem und alle Oberen und alle Soldaten des Heeres (גברי החיל) gefangen fort, zehntausend Deportierte, und alle Waffenschmiede und Sappeure (כל החרש ומסגר), und nichts blieb übrig außer dem geringen Volk des Landes. (2 Kön 24,14)

Zwar ist zunächst von „ganz Jerusalem“ die Rede, doch werden spezifisch die „Oberen“ (שרים) und das militärische Personal (גברי החיל) genannt. Auch bei den anschließend erwähnten Handwerkern dürfte es sich eher um militärisches Personal handeln. Das Wort מסגר (von der Wurzel סגר „schließen“) ist nur in Verbindung חרש belegt. Entgegen der üblichen Übersetzung als „Schlosser“ dürfte es sich eher um eine militärische Funktion handeln (vgl. מסגרת „Festung“, Mi 7,17).¹³² In dieser Verbindung ist vermutlich auch für חרש die Bedeutung „Waffenschmied“ anzunehmen (vgl. 1 Sam 13,19).¹³³

Wie oben (4.2.1.1) bereits dargelegt, ist 2 Kön 24,14 wohl zusammen mit V. 13 ein sekundärer Zusatz, der den Zusammenhang zwischen V. 12 und V. 15 – in denen das Schicksal Jojachins erzählt wird – unterbricht.¹³⁴ Vor allem aber wird innerhalb von 2 Kön 24 an anderer Stelle, nämlich in 24,16, von Deportationen erzählt:

Und alle Männer des Heeres, siebentausend, und die Waffenschmiede und Sappeure, tausend, alles Soldaten, die Krieg führen können (הכל גבורים עשי מלחמה), führte der König von Babel gefangen mit nach Babel. (2 Kön 24,16)

Hier ist explizit nur von militärisch relevantem Personal die Rede; die Erläuterung הכל גבורים עשי מלחמה bestätigt die angegebene Deutung von חרש ומסגר.¹³⁵ 2 Kön 24,14 stellt damit eine Doppelung zu V. 16 dar, die die Deportation vorwegnimmt, die Zahlen aus V. 16 aufnimmt und erweitert und die Deportation auf „ganz Jerusalem“ ausweitet.¹³⁶

Wenn es sich bei V. 14 um einen sekundären Zusatz handelt, erzählt die Grundschrift von 2 Kön 24 also nichts von einer Deportation des Volkes. Der Fokus liegt stattdessen auf dem König Jojachin, der – zusammen mit seiner

132 Zur militärischen Bedeutung von חרש ומסגר vgl. Malamat 1975: 133 Anm. 24.

133 Vgl. Wright 2011: 109 Anm. 7.

134 Vgl. Stade 1884; seither gefolgt von zahlreichen Kommentaren und Einzelstudien, vgl. u.a. Montgomery 1951: 554–556; Würthwein 1984: 473; Brettler 1991; Lipschits 2005: 299–302; Schmid 2018: 96–97; Levin 2010: 67–70. Die Frage, ob – wie Brettler 1991: 548 meint – V. 14 gegenüber V. 13 sekundär ist, können wir hier auf sich beruhen lassen.

135 Levin 2010: 66 hält הכל גבורים עשי מלחמה in V. 16 für eine falsch platzierte Glosse (zu V. 14). Diese Annahme erweist sich aber als unnötig, wenn es sich bei חרש ומסגר ebenfalls um Kriegspersonal handelt.

136 Vgl. Lipschits 2005: 302; Levin 2010: 69.

Entourage – nach Babylonien gebracht wird. Aber auch V. 16 selbst ist möglicherweise eine jüngere Ergänzung, wenn auch noch vor der Einfügung von V. 13–14. Levin hat darauf hingewiesen, dass die invertierten Verbalsätze V. 15b.16 jeweils mit einer Wiederaufnahme angeschlossen sind und dass sich die Suffixe in V. 17 auf die Nennung Jojachins in V. 15a zurückbeziehen.¹³⁷ Die Aufzählungen der mit Jojachin deportierten Personen wirken nachgetragen, da mehrfach die Wegführung der Genannten durch den König von Babel wiederholt wird (V. 15a.b.16b).¹³⁸ V. 16b kombiniert Elemente aus V. 15b (גולה, בבלה) mit solchen aus V. 17a (מלך בבל). Dieses Verfahren der Wiederaufnahme könnte darauf hinweisen, dass V. 16b dazu diente, V. 16a sekundär zwischen V. 15 und V. 17 einzufügen.¹³⁹

In der Grundschicht von 2 Kön 24 ist somit von einer Deportation der Bevölkerung noch nicht die Rede. Die Erzählung fokussiert ganz auf den König Jojachin: Er ergibt sich, wird gefangen genommen und nach Babel gebracht.¹⁴⁰ Von einer Deportation sollte man hier vielleicht gar nicht sprechen, eher handelt es sich um eine Geiselnahme.¹⁴¹ V. 16 und V. 15b ergänzen – historisch viel-

137 Levin 2010: 65–66 hält die Ergänzung V. 16 für jünger als V. 15b, da גולה בבלה wiederaufgenommen wird. Allerdings bietet V. 15b einen gegenüber V. 16 erweiterten Text (גולה במירושלם בבלה); die Wendung „von Jerusalem nach Babel (מירושלם בבלה)“ ist so nur noch in JerMT (nicht JerG!) 27,20; 29,1.4.20; 39,9 belegt (vgl. dazu Stipp 2015: 100) und könnte eine formelhafte Bildung aus jüngerer Zeit darstellen. Zudem nimmt V. 16b das Subjekt aus V. 17 auf, so dass V. 16 sowohl an V. 15a als auch an V. 17 anknüpft. Ich vermute daher, dass zuerst V. 16 und danach V. 15b ergänzt wurde.

138 Möglicherweise ist die Aufzählung des Hofstaats in V. 12a wie in V. 15b sekundär nachgetragen. In beiden Fällen sind diese Aufzählungen der Wegführung Jojachins nachgeordnet und als eine Art Klammerbemerkung formuliert (in V. 12 ...ו הווא, in V. 15b mit invertiertem Verbalsatz und Wiederholung von בבלה aus V. 15a), vgl. (zu V. 15b) Levin 2010: 65. Während davor in Könige vom Hofstaat nicht die Rede war, hat das Jeremiabuch ein Interesse an Hofbeamten, die in den Jeremia-Erzählungen teils prominenter begegnen, so dass man sich fragen kann, ob die Darstellung in Könige hier wie an anderen Stellen (sekundär?) von Jeremia beeinflusst ist. Vgl. die Beamten (שרים) in Jer 34,21; 36,12.14.19.21; 37,14–15; 38,4.25.27 u. ö.; die Eunuchen (סריסים) in Jer 34,19; 38,7; 40,16; die Frauen des Königs (allerdings Zidkijas) in Jer 38,22–23. Die Aufzählungen der mit Jojachin Deportierten in Jer 24,1 und Jer 29,2 lassen aber vermuten, dass die Variabilität dieser Listen hoch war: Für beide Stellen wird eine Abhängigkeit von Könige vermutet, sie sind aber mit keiner der Listen identisch und es gibt Unterschiede zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text.

139 So auch Levin 2010: 65–66. Levin hält diese für sekundär gegenüber V. 15b, da גולה בבלה wiederaufgenommen wird.

140 Auf der Linie dieses älteren, ganz am Schicksal des Königs orientierten Erzählfadens liegt auch das Ende der Königebücher in 2 Kön 25,27–30, in dem von der Rehabilitation Jojachins am babylonischen Hof erzählt wird (siehe oben 4.2.1.1).

141 Vgl. Würthwein 1984: 471.

leicht durchaus plausibel – die Wegführung der königlichen Entourage und der militärischen Kräfte.¹⁴² Der König wird Teil einer größeren Gruppe von Weggeführten. Diese Tendenz verstärkt sich durch die Ergänzung von V. 14, die die Deportation auf „ganz Jerusalem“ ausweitet und der Deportation des Königs voranstellt.¹⁴³ Im Vordergrund der Erzählung steht nun die Deportation der Bevölkerung, der König ist nur mehr Teil dieser größeren Gruppe.

Auch bei der zweiten Belagerung Jerusalems in 2 Kön 25 liegt der Schwerpunkt der Erzählung nicht auf der Wegführung der Bevölkerung, sondern auf der Bestrafung des Königs Zidkija. Sein Fluchtversuch und seine Bestrafung werden, wie oben bereits besprochen, detailreich in 2 Kön 25,4–7 erzählt. Von weiteren Deportationen ist erst im Zusammenhang mit der Strafaktion unter Nebusaradan in 2 Kön 25,11 die Rede:

Und den Rest des Volkes (יתר העם), das in der Stadt übriggeblieben war, und die Überläufer, die zum König von Babel übergelaufen waren, und den Rest der Menge (יתר ההמון) führte Nebusaradan, der Oberste der Leibwächter, gefangen weg. (2 Kön 25,11)

Zunächst einmal ist hier nur von der Bevölkerung in Jerusalem die Rede. Was mit Judäerinnen und Judäern außerhalb der Stadt Jerusalem passiert oder bereits passiert ist, ist in dieser Erzählung nicht im Blick. Auch erfahren wir nicht, was in der Zeit zwischen der Eroberung und dem Kommen Nebusaradans geschieht: Versuchen weitere Menschen aus der Stadt zu fliehen? Werden beim Einmarsch der Babylonier bereits Menschen getötet oder gefangen genommen? Die einzigen Toten, von denen 2 Kön 25 berichtet, sind die in Ribla hingerichteten Würdenträger (2 Kön 25,7.21). Andere biblische Texte wie die Klagelieder und die Chronik zeichnen hier ein viel drastischeres Bild des Schicksals der Bevölkerung. Lediglich der Hinweis auf die Hungersnot in 2 Kön 25,3 gibt einen Hinweis auf das Leid der Bevölkerung. Dass in 2 Kön 25,11 vom „Rest des Volkes, das in der Stadt übriggeblieben war“ (יתר העם) die Rede ist, muss jedenfalls keine Deportation voraussetzen (vgl. auch Jer 21,7!), da die Erzählung genügend Leerstellen bietet für eine implizite Dezimierung der Bevölkerung während der langen Belagerung und im Zuge der Eroberung.

142 Vgl. Würthwein 1984: 473: „Sind V. 13f. (und V. 16?) sekundäre Einschübe bzw. Anhang, so zeigt sich auch daran, daß DtrG ihre Darstellung auf das Königtum konzentrierte, was späteren Ergänzern als zu einseitig erschien und sie zu entsprechenden Erweiterungen veranlaßte.“

143 Vgl. Levin 2010: 68.

Etwas überraschend werden als zweite Gruppe in 2 Kön 25,11 die „Überläufer“ (הנפלים אשר נפלו על המלך בבל) genannt, von denen bislang in den Königsbüchern nicht die Rede war.¹⁴⁴ Da das Thema im Jeremiabuch eine größere Rolle spielt (vgl. Jer 21,9 // 38,2; 37,13–14; 38,19; 39,9), wäre denkbar, dass es dort seinen ursprünglichen Ort hatte und in 2 Kön 25,11 erst sekundär übernommen wurde.¹⁴⁵

Als dritte Gruppe wird in 2 Kön 25,11 „der Rest der Menge“ (יתר ההמון) genannt, was mit Blick auf die erste Gruppe repetitiv erscheint. Textkritisch dürften 2 KönG und Jer 52,15 eine ältere Lesart bewahrt haben, die anstelle von המון „Menge“ eine Form von אמן lesen, also vielleicht „Rest der Handwerker“ oder auch „Hilfstruppen“.¹⁴⁶

Der folgende Vers ergänzt das Schicksal der Nichtdeportierten:

Und von den Geringen des Landes (מדלת הארץ) ließ der Oberste der Leibwächter zurück, als Weingärtner und Ackerbauern. (2 Kön 24,12)

Dieser Vers ist vermutlich eine sekundäre Erweiterung, die entweder zusammen mit oder nach 2 Kön 24,14 entstanden ist.¹⁴⁷ Denn an die dortige Erwähnung des geringen Volkes des Landes (דלת עם הארץ) knüpft 25,12 mit der Präposition מן an, indem hier nun von einer Teilmenge dieser Geringen die Rede ist.¹⁴⁸ Gegenüber V. 11 verschiebt sich die Perspektive von der Stadtbevölkerung – bislang ging es in der Erzählung insgesamt nur um Jerusalem – auf das Umland.¹⁴⁹

Diese Ausweitung der Perspektive von der Stadt Jerusalem auf das Land Juda findet sich schließlich auch in 2 Kön 25,21b (ויגל יהודה מעל אדמתו) „So wurde Juda aus seinem Land weggeführt“). Diese widerspricht der vorangehenden Erzählung, die sich auf die Wegführung der Bevölkerung Jerusalems

144 Einzig in 2 Kön 7,4 ist von Überläufern die Rede.

145 Vgl. zur näheren Ausführung und Begründung dieses Gedankens Ammann 2021b: 26–27.

146 Vgl. de Waard 2020: 68; Würthwein 1984: 476; u.a. 2 KönG 25,11 liest τὸ ὑποστήριγμα τὸς („Unterstützung“) und damit wohl eine Form der Wurzel אָמַן, vgl. de Waard 2020: 68 Anm. 170. Jer 52,15 liest הָאֲמָנִים (vgl. Prov 8,30), vermutlich eine Nebenform zu אָמַן (Hld 7,2). Hierbei könnte es sich aber um einen militärischen Begriff handeln. Ausgehend von der Bedeutung „Handwerker“ wäre wie in 2 Kön 24,16 ein Verständnis als „Waffenschmiede“ denkbar, vgl. Wright 2011: 109. Rudolph 1968: 320 verweist auf akk. *ummānu* („Heer“) sowie (im Apparat der BHS) auch auf die Lesart der Peschitta (*hjl'* „Heer“), was in Verbindung mit der Lesart der LXX ein Verständnis als „Hilfstruppen“ nahelegen könnte. Lipschits 2005: 83 Anm. 174 nimmt hier auch für אָמַן eine militärische Bedeutung an.

147 Vgl. Würthwein 1984: 478; Lipschits 2005: 303–304.

148 Vgl. Wöhrle 2008b: 217 (der allerdings 2 Kön 25 insgesamt als sekundär gegenüber 2 Kön 24 betrachtet).

149 Vgl. Lipschits 2005: 303 („Verse 12 is the only text within the entire description that does not deal with the fate of Jerusalem and its inhabitants“).

(V. 11) beschränkt, und lässt vermuten, dass es sich bei V. 21b um einen sekundären Zusatz handelt.¹⁵⁰ Der Vers schließt zudem schlecht an die vorhergehende Hinrichtung von jüdischen Amtsträgern in Ribla (V. 18–21a) an. Er markiert hier klar einen Abschluss, der das Folgende als Anhang erscheinen lässt. Damit wird einerseits eine Parallelisierung der Schicksale von Nord- und Südreich erreicht, denn der Vers ist 2 Kön 17,23b nachgebildet („So wurde Israel aus seinem Land weggeführt [...]“).¹⁵¹ Andererseits wird damit das Thema der Wegführung zum zentralen Element: Die Wegführung bildet das *tertium comparationis* zwischen dem Ende von Nord- und Südreich; nur hier findet sich eine spezifische parallele Formulierung (und nicht etwa im Zusammenhang mit der Belagerung, Eroberung und Plünderung der Stadt). Die Wegführung Judas bildet so den Abschluss, auf den die ganze Geschichte in den Königebüchern hinausläuft.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass in der Grundschrift der Erzählung in 2 Kön 24–25 das Schicksal der Könige Judas im Vordergrund steht, und eine Deportation der Bevölkerung nur bei der zweiten Einnahme Jerusalems in 2 Kön 25,11 erwähnt wird. Diese beschränkt sich auf die in Jerusalem übriggebliebene Bevölkerung. Danach wird die Deportation durch Ergänzungen ausgeweitet und in der Erzählung der ersten Einnahme Jerusalems in 2 Kön 24 nachgetragen. Die älteste dieser Ergänzungen ist vermutlich die Deportation des militärischen Personals in 2 Kön 24,16 (möglicherweise in Anlehnung an 2 Kön 25,11). Weitere Nachträge in 24,14 und 25,12 weiten die Perspektive von Jerusalem auf das Land Juda aus. Die Deportation betrifft weiterhin nur die Jerusalemer Oberschicht, deren Leid in der Erzählung insgesamt im Vordergrund steht. Dies ändert sich erst mit der Ergänzung von 25,21b. Dieser Vers fasst das Vorangehende unter dem Stichwort der Wegführung (גלה) zusammen und bezieht sich auf „Juda“: Die Deportation betrifft nicht mehr nur Einzelpersonen oder bestimmte Gruppen, sondern bedeutet das Ende Judas als politischer Größe und den Verlust des Landes.

4.2.2.2.2 *Die Entwicklung des Themas in der Zusammenschau der Parallelerzählungen*

Die prominente Stellung der Wegführung der Bevölkerung, die sich in 2 Kön 25,21b zeigt und sich auf lange Sicht als zentrales Element des Leidensnarrativs durchsetzt, bleibt in der Überlieferung aber nicht unumstritten. Bei der Übernahme der Erzählung aus 2 Kön 25 in JerALT 52 wurden sämtliche

¹⁵⁰ Vgl. Würthwein 1984: 478–479.

¹⁵¹ Siehe oben 4.2.1.1.

Erwähnungen einer Deportation des Volkes weggekürzt.¹⁵² Anstelle von 2 Kön 25,11–12 liest JerALT 52,15–16 „Und den Rest des Volkes ließ der Oberste der Leibwächter¹⁵³ zurück als Weingärtner und Ackerbauern“; V. 21b fehlt ganz. Wie an anderen Stellen in JerALT 52 dürfte es sich um eine bewusste Anpassung an den Kontext des Jeremiabuches handeln.¹⁵⁴ Anders als in der Fassung der Königebücher spielt hier das Schicksal der Bevölkerung von Anfang an eine große Rolle. Doch eine Wegführung von Gefangenen wird lediglich am Rande erwähnt (Jer 40,1–2.7). Nebusaradan, der in 2. Könige die Zerstörung Jerusalems und die Deportation der Bevölkerung durchführt, tritt hier als positiv besetzte Figur auf, die Jeremia wohlgesonnen ist (vgl. Jer 39,11–14). Insgesamt wird das Leben unter babylonischer Herrschaft als eine positive Möglichkeit dargestellt (Jer 40,9–12). Das Gros der Bevölkerung bleibt nach dieser Erzählung im Land, unter dem Statthalter Gedalja und zusammen mit führenden Militärs. Ganz anders als in 2. Könige läuft die Erzählung nicht auf eine Wegführung nach Babylonien zu, vielmehr flieht das Volk nach der Ermordung Gedaljas (und gegen den Rat Jeremias) nach Ägypten (Jer 42–43).

In der Septuaginta bewahrt das Jeremiabuch diese Erzählung ohne Deportation der Bevölkerung in Kapitel 52. Das spricht dafür, dass zumindest in der ägyptischen Diaspora – wenn die übliche Verortung von JerG zutrifft – ein Narrativ der babylonischen Eroberung Jerusalems ohne Exil (und damit auch ohne Rückkehr) weiterhin zirkulierte.

Die übrigen Parallelerzählungen zeigen hingegen alle die Tendenz zur Verstärkung dieses Motivs. In JerMT 52 wurden die ursprünglich in JerALT 52 ausgelassenen Verse aus Könige in Jer 52,15,27 nachgetragen, so dass nun auch in Jeremia von einer Deportation der Bevölkerung erzählt wird. Der Vergleich der griechisch und der hebräisch überlieferten Jeremia-Fassungen zeigt, dass die kürzere hebräische Vorlage der griechischen Übersetzung sekundär an den

152 Vgl. Bogaert 1991: 4.17. Vgl. zur Integration von Jer 52 in die Konzeption des Jeremiabuches auch de Waard 2020: 131–142, der insbesondere die Angleichung an die Tendenz von Jer 24 hervorhebt.

153 Der hebräische Titel רב טבחיהם wird im griechischen Text mit ἀρχιμάγειρος (wörtl. „Chefkoch“) wiedergegeben; es handelt sich um die in der LXX übliche Übersetzung für diesen Titel, vgl. Walser 2012: 453.

154 Ausgehend von meiner redaktionsgeschichtlichen Einschätzung wäre auch denkbar, dass 2 Kön 25,21b zum Zeitpunkt der Übernahme nach Jer 52 noch nicht vorlag. Das halte ich aber für eher unwahrscheinlich, zumal es den Ausfall in JerALT 52,15–16 nicht erklärt. Zu weiteren Textänderungen im Zuge der Anpassung an den Jeremia-Kontext – insbesondere auch die Kürzung in JerALT 52,2–3 – siehe oben 4.2.1.2. Für textkritische Vorschläge vgl. Janzen 1973: 21 (Haplographie); Smith 2002: 75 (Parablepsis von הנשארים in V. 15 zu השאיר in V. 16); dagegen Bogaert 1991: 4; de Waard 2020: 67.

Paralleltext in den Königebüchern angeglichen wurde.¹⁵⁵ Dabei zeigt sich aber über die rein mechanische Textharmonisierung hinaus ein Interesse an diesem Thema. Denn in JerMT 52,28–30 findet sich zusätzlich eine Ergänzung gegenüber dem kürzeren, griechisch überlieferten Text, in der von gleich drei Deportationen unter Nebukadnezzar erzählt wird.¹⁵⁶

27b [...] So wurde Juda aus seinem Land weggeführt.

28 Dies ist das Volk, das Nebukadnezzar wegführte: im 7. Jahr 3023 Judäer.

29 Im 18. Jahr Nebukadnezzars aus Jerusalem 832 Personen.

30 Im 23. Jahr Nebukadnezzars führte Nebusaradan, der Oberste der Leibwächter, weg: an Judäern 745 Personen, insgesamt 4600 Personen. (JerMT 52,27b–30)

Die Zahlenangaben machen einerseits deutlich, dass eine größere Gruppe von Judäern ins babylonische Exil geführt wurde. Gleichzeitig nuancieren sie die vorangehende summarische Angabe aus 2 Kön 25,21, so dass ein Widerspruch zur vorangehenden Erzählung der im Land verbliebenen und nach Ägypten geflohenen Bevölkerung vermieden werden kann.

Offenbar ist die Deportation der Bevölkerung im Jerusalemer Diskurs zu einem zentralen Element der Erzählung der babylonischen Eroberung geworden, so dass die Deportation auch in die Jeremia-Erzählung integriert und wie in Könige zum Ziel- und Endpunkt wird. Babylonien – und nicht Ägypten – wird zum Ort, an dem sich die Bevölkerung – und nicht nur der König – am Ende des Buches befindet.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich schließlich in JerMT 39 beobachten. Die Harmonisierung von Jer 52 mit 2 Kön 25 ist dabei bereits vorausgesetzt. Bei der Übernahme nach JerMT 39 erfolgen aber noch weitere Anpassungen, die das zunehmend dominierende Narrativ der Deportation des Volkes mit dem älteren Kontext Jeremia 37–43 verschmelzen.

In Jer 52,11 wird (wie in der Vorlage 2 Kön 25,7) der König Zidkija von Nebukadnezzar geblendet und nach Babel gebracht (ויבאהו בבל). In Jer 39,7 heißt es dagegen lediglich: „und er legte ihn in bronzene Fesseln, um ihn nach Babel zu bringen“ (לביא אתו בבלה); die Deportation des Königs wird also vorbereitet, aber noch nicht ausgeführt. Dazu muss man beachten, dass – anders als in den Königebüchern und in Jeremia 52 – die Strafmaßnahmen durch Nebusaradan in Jeremia 39 nicht mit einer neuen Datierung als separates Ereignis eingeführt

155 Vgl. de Waard 2020: 90.

156 Aufgrund der genauen Angaben und der der babylonischen Zählung entsprechenden Datierungen wird hinter dieser sekundären Ergänzung oft eine ältere Quelle vermutet, vgl. Stipp 2019: 820.828–829; Albertz 2001: 76–77. Zur Diskussion vgl. auch McKane 1996: 1381–1385. Selbst wenn das zutreffen sollte, zeigt die Einfügung das gesteigerte Interesse an der Deportation des Volkes.

werden. Die in den V. 8–10 erzählte Zerstörung der Stadt und Deportation der Bevölkerung findet also unmittelbar im Anschluss an die Eroberung Jerusalems und die Bestrafung Zidkijas statt. Daher liest sich der Abschnitt in Jeremia 39 nun so, dass Zidkija in V. 7 lediglich für die Deportation bereitgemacht und – implizit – zusammen mit der übrigen Bevölkerung (V. 9) nach Babylon gebracht wird. Die Deportation des Königs wird nicht mehr als eigenes Ereignis erzählt, vielmehr wird der König Teil der größeren Gruppe von Deportierten. Dies entspricht der bereits in 2. Könige beobachteten Tendenz.

Explizit wird das Motiv der Deportation des Volkes in Jer 39,9–10 eingetragen. JerMT 52,15 wird beinahe wörtlich in Jer 39,9 übernommen, nur das etwas kryptische העם הנשארים wurde (vermutlich vereinfachend) durch העם הנשארים ersetzt.¹⁵⁷ Zudem wird am Ende des Verses „Babel“ (בבל) als Destination der Wegführung ergänzt. Diese auf den ersten Blick unauffällige Ergänzung fügt sich in die Tendenz jüngerer Texte, in Erzählungen der babylonischen Deportation das geographische Schema „von Jerusalem nach Babel“ hervorzuheben.¹⁵⁸

Größere Änderungen gegenüber der Vorlage JerMT 52,16 zeigen sich in JerMT 39,10.

Und von den Geringen des Landes (ומדלות הארץ) ließ Nebusaradan, der Oberste der Leibwächter, zurück als Weingärtner und Ackerbauern (לכרמים וליגבים). (JerMT 52,16)

Und vom geringen Volk, *das nichts besaß* (ומן העם הדלים אשר אין להם), ließ Nebusaradan, der Oberste der Leibwächter, übrig *im Lande Juda* (בארץ יהודה), *und er gab ihnen Weinberge und Äcker an jenem Tag* (ויתן להם כרמים ויגבים ביום ההוא). (JerMT 39,10)

Die deutlichere Ausweitung der Perspektive von der Stadt Jerusalem auf das „Land Juda“ sowie das positivere Bild der babylonischen Herrschaft, die keineswegs eine nationale Katastrophe, sondern für manche sogar eine Verbesserung der Lebensbedingungen bedeutet, passen zu den folgenden Erzählungen der Freilassung Jeremias durch Nebusaradan und des versuchten Neuanfangs unter Gedalja. Die Aufhebung der zeitlichen Trennung von Eroberung und Wegführung wird in JerMT 39,10 nochmals deutlich: An „jenem

157 Das gegenüber 2 Kön 25,9 und Jer 39,9 zusätzliche העם ומדלות am Versanfang von JerMT 52,15 ist vermutlich eine sekundäre Erweiterung, vgl. Janzen 1973: 20–21; so auch de Waard 2020: 66 („perhaps on the assumption that, when only a part of the poor people was left behind [V. 16], the other part must have been deported“).

158 Stipp 2015: 100 weist darauf hin, dass die Wendung „von Jerusalem nach Babel (מירושלם בבבל)“ im Jeremiabuch nur in prämasoretischen Ergänzungen belegt ist (JerMT 27,20; 29,1.4.20). Vgl. auch 2 Kön 24,15b (vermutlich ebenfalls sekundär, siehe oben 4.2.2.1).

Tag“ (יום ההוא) – das ist im Leseverlauf der neunte Tag des vierten Monats aus JerMT 39,2 – geschehen alle diese Ereignisse. Der Tag der Eroberung Jerusalems wird damit zum Beginn des Exils.

Dass die Deportation zum zentralen Thema wurde, war somit in den älteren Schichten von Jeremia und Könige nicht angelegt. In der Grundschrift von Könige wird bei der ersten Belagerung Jerusalems durch die Babylonier nur der König Jojachin zusammen mit seinem Umfeld nach Babylonien gebracht. Bei der zweiten Belagerung liegt der Schwerpunkt auf der Bestrafung Zidkijas. Erst nach und nach gewinnt das Thema an Sichtbarkeit (in Jer 39–40 nämlich schon implizit) und gewinnt an Profil, bis es zu einem festen Bestandteil des Plots wird. Und zwar in einer spezifischen Form: Es schließt „ganz Juda“ mit ein, außer die „Geringen“. Aus der Perspektive der Entwicklung eines kulturellen Traumas wird so das Kollektiv in das Leiden integriert. Gleichzeitig ist die Gruppe der Leidenden positiv konnotiert: Bei den Deportierten handelt es sich nicht um die „Geringen“, aber auch nicht um die schuldige Führungsschicht, denn diese wurde ja hingerichtet. Die abweichende Überlieferung in JerALT zeigt, dass es sich um ein in Palästina entwickeltes Narrativ von Exil und Rückkehr handeln könnte, das für die ägyptische Diaspora nicht von gleicher Relevanz war.

4.2.2.3 Die Zerstörung und Plünderung des Tempels

Neben der Deportation der Bevölkerung ist die Zerstörung des Jerusalemer Tempels das zweite zentrale Thema späterer kollektiver Erinnerung an die babylonische Eroberung. Die Tempelzerstörung scheint wesentlich zu einer Erzählung des Schlimmen, das passiert ist, dazuzugehören.¹⁵⁹ Auch hier zeigt sich aber, dass dieses Element keineswegs in allen Überlieferungen von Anfang eine zentrale Bedeutung hatte.

So findet sich etwa in Jeremia 39 gar keine Erwähnung der Tempelzerstörung.¹⁶⁰ Die entsprechende Textstelle aus Jer 52 wird in Jer 39,8 verkürzt paraphrasiert:

159 Vgl. etwa Janssen 1956: 58–60, der die Zerstörung des Tempels als erstes, zentrales Element der Katastrophe von 587 v.u.Z. nennt. Dies wirkt sich auch auf die gegenwärtige Exegese aus, wenn etwa Wöhrle 2008a: 212 die Erwähnung der Tempelzerstörung als Kriterium für einen Bezug zur babylonischen Eroberung (und damit als Kriterium für die Datierung) verwendet.

160 Vgl. Seitz 1989: 270–271 („Though it is not often noted, it is to be observed that within Jeremiah 39 *there are no reports of the destruction of the temple*“, 270 [Herv. i. O.]). In synchron-literarischer Perspektive weist Sharp 2022: 267 darauf hin, dass die Nichterwähnung vor dem Hintergrund der Ankündigungen in Jer 7,14; 26,6 eine Spannung erzeugt, die erst in Jer 52 aufgelöst wird.

Und er (= Nebusaradan) verbrannte das Haus Jhwhs und das Haus des Königs, und alle Häuser Jerusalems und jedes große Haus verbrannte er mit Feuer. (JerMT 52,13)

Und das Haus des Königs und das Haus des Volkes verbrannten die Chaldäer mit Feuer. (JerMT 39,8a)

Der Tempel, der in Jeremia 52 an erster Stelle genannt wird, wird in Jeremia 39 gar nicht erwähnt. Dass es sich nicht um eine zufällige Auslassung, sondern um eine bewusste Umgestaltung handelt, zeigt zum einen die Neuformulierung „das Haus des Volkes“ (בֵּית הָעָם).¹⁶¹ Zum anderen ist der Vers dem Erzählkontext in Jeremia 39 angepasst.¹⁶² Die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung der Stadt sind hier – anders als in 2. Könige 25 und Jeremia 52 – nicht zeitlich getrennt. Nebusaradan, der in 2. Könige und Jeremia 52 erst nach der Eroberung auftritt, um die Bestrafungsaktionen durchzuführen, hat in Jeremia 39 eine positivere Rolle inne: Er befreit Jeremia aus der Gefangenschaft (JerMT 39,11–13).¹⁶³ Subjekt der Zerstörungen in Jerusalem sind in JerMT 39,8 „die Chaldäer“, Nebusaradan hat damit nichts zu tun. Das positivere Bild der Babylonier insgesamt und Nebusaradans im Besonderen in dieser Erzählung mag ein Grund dafür sein, warum die Tempelzerstörung nicht erwähnt wird. Die Auslassung könnte im Erzählkontext aber noch einen weiteren Grund haben. Die ab Jeremia 40 folgende Erzählung setzt eine Zerstörung des Jerusalemer Tempels nicht voraus. Im Gegenteil scheint Jer 41,5 zu implizieren, dass im „Haus Jhwhs“ (בֵּית יְהוָה) auch nach der babylonischen Eroberung weiterhin Opfer dargebracht werden können.¹⁶⁴ Selbstverständlich muss das nicht bedeuten, dass der Tempel intakt war.¹⁶⁵ Wichtig ist aber, dass der Tempel

161 Zur Diskussion über die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. Müller 2002, der für „das Haus der Volksversammlung, d.h. die Synagoge oder eine ihrer eventuellen Vorgängerinstitutionen“ plädiert und darin eine weitere Bestätigung der späten Entstehung von JerMT 39,4–13 sieht. Die meisten Ausleger verstehen den Ausdruck als Zusammenfassung der in Jer 52,13b genannten Häuser, entweder als Singular in kollektiver Bedeutung oder durch Emendierung zu Pl. בְּתֵי, vgl. McKane 1996: 978–979; Barthélemy 1986: 730–731; Stipp 2019: 513,525; Fischer 2005: 349.

162 Vgl. dazu auch Bogaert 1990: 319; Stipp 2019: 525.

163 Zwar ist Nebusaradan auch in Jer 39 Subjekt der Deportationen (V. 8), doch der Schwerpunkt liegt hier auf seiner Großzügigkeit gegenüber den zurückgelassenen Armen (V. 9).

164 Dass es sich dabei um den Tempel in Jerusalem handelt, ergibt sich aus der geographischen Beschreibung: Die Männer aus Sichem, Silo und Samaria ziehen an Mizpa vorbei; vgl. McKane 1996: 1019,1027; Fischer 2005: 386.

165 Vgl. Berlejung 2002. Die dort anhand akkadischer Texte herausgearbeiteten Strategien zur Fortsetzung des Kultes (z.B. Ersatzsymbole und -bilder; „Umzug“ in einen nicht zerstörten Tempel) dürften sich allerdings nicht eins zu eins auf die kleinräumigeren und

weiterhin als funktionierend dargestellt wird. Die babylonische Eroberung bedeutet in dieser Erzählung nicht den Abbruch des Kultes; die Katastrophe besteht nicht in der Zerstörung des Tempels.

Von den literargeschichtlichen Abhängigkeiten her ist klar, dass der jüngere Text JerMT 39 die Erzählung mit Tempelzerstörung kennt und voraussetzt.¹⁶⁶ Insofern bezeugt JerMT 39 nicht eine ältere Überlieferung ohne Zerstörung des Tempels. Die Erzählung ordnet sich aber ein in eine ältere Erzählung Jeremia 39–41, die ohne Tempelzerstörung auskommt.

Die Paralleltexte 2. Könige 25 und Jeremia 52 (MT und ALT) überliefern dagegen einheitlich die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Teil der Bestrafungsmaßnahmen, die durch Nebusaradan ausgeführt werden. Die Verbrennung (שרף) des Tempels wird dabei an erster Stelle genannt. Darüber hinaus wird die Tempelzerstörung allerdings nicht besonders hervorgehoben. Die kurze Erwähnung bildet den Auftakt einer Liste der Zerstörungen in Jerusalem, zu der die Verbrennung weiterer Gebäude und die Zerstörung (קריה) der Stadtmauer zählt.¹⁶⁷ Eine detaillierte Schilderung der Tempelzerstörung findet sich nicht, und das Ausmaß der Zerstörung – etwa auch im Hinblick auf die nicht brennbaren Anteile des Heiligtums – bleibt offen.¹⁶⁸ Weder die in der Erzählung des Tempelbaus prominente Bundeslade (vgl. 1 Kön 8,1–11) noch der in der Erzählung des Wiederaufbaus zentrale Altar (vgl. Esr 3,1–3) werden erwähnt. Umso mehr fällt auf, welche Aufmerksamkeit den geplünderten Tempelgeräten aus Metall geschenkt wird.

In 2 Kön 25,13–17 // Jer 52,17–23 findet sich eine lange Liste der geraubten Tempelgeräte, der in 2 Kön 24,13 eine entsprechende Notiz in Bezug auf die erste Eroberung Jerusalems vorausgeht. Auffällig ist dabei zweierlei: Zum einen unterscheiden sich die Listen in den verschiedenen Textüberlieferungen beträchtlich. So enthält die Aufzählung der von den Babyloniern mitgenommenen Objekte bzw. Objektgruppen in JerMT 52,17–19 insgesamt 16 Einträge (gegenüber 10 in 2 Kön 25,13–15), mit einigen Wiederholungen und einer deutlich längeren Beschreibung in Jer 52,20–23. Zum anderen sind die

bescheideneren Verhältnisse in Juda und Jerusalem übertragen lassen. Bogaert 1990: 319 Anm. 23 rechnet damit, dass der Tempel erst später zerstört wurde.

166 Siehe oben 4.2.1.3 zur Abhängigkeit von Jer 52. Darüber hinaus findet sich die Darstellung, dass „die Chaldäer“ für die Zerstörung Jerusalems verantwortlich zeichnen, eher in jüngeren Texten (vgl. auch den Pl. in 2 Chr 36,19).

167 2 KönG 25,10 bietet hier einen kürzeren Text ohne die Zerstörung der Stadtmauer. Zur textkritischen Diskussion vgl. Müller et al. 2014: 111–114, die 2 KönMT 25,10 für eine jüngere Erweiterung halten, und dagegen de Waard 2020: 64–65, der mit einem Schreiberversehen rechnet.

168 Vgl. dagegen z.B. die dramatischen Szenen in Ps 74,3–8.

Erwähnungen der Tempelgeräte schlecht in den Erzählkontext eingebettet – angefangen damit, dass von der Plünderung des Tempels (2 Kön 25,13–17 // Jer 52,17–23) erst *nach* der Verbrennung des Tempels in 2 Kön 25,9 // Jer 52,13 die Rede ist. Wie oben (4.2.1.1) dargelegt, wird daher schon lange vermutet, dass es sich bei der Liste der weggeführten Tempelgeräte um einen sekundären Nachtrag handelt.¹⁶⁹ Zu Recht weist Levin darauf hin, dass sich die Auflistung in 2 Kön 25,13–17 insgesamt (und nicht nur V. 15,16–17) aus 1 Kön 7 speist und hier sekundär nachgetragen ist.¹⁷⁰ Das gilt auch für die Erwähnung der Tempelgeräte im Zusammenhang mit der ersten Eroberung Jerusalems in 2 Kön 24,13.

Sollte das zutreffen, würde das bedeuten, dass der Tempel in der ältesten rekonstruierbaren Form der Erzählung der babylonischen Eroberung nur minimale Erwähnung findet, nämlich im Zusammenhang mit den Zerstörungen in Jerusalem in 2 Kön 25,9 (וְיִשְׂרָף אֶת בַּיִת יְהוָה).¹⁷¹ Die Plünderung der Tempelgeräte wäre der Erzählung insgesamt erst später zugewachsen.

Einige Exegeten vermuten hinter den Plünderungsnotizen bzw. -listen in 2 Kön 24,13 und 2 Kön 25,13–17 zwar sekundär eingefügtes, aber älteres Listenmaterial.¹⁷² Marc Brettler stellt die Notiz 2 Kön 24,13 in eine Reihe mit ähnlichen Plünderungsnotizen in 1 Kön 14,26; 15,18; 2 Kön 14,14; 16,8; 18,15.¹⁷³ Diesen Notizen ist gemeinsam, dass es um den Verlust des Reichtums von Jerusalem – aus Palast und Tempel – und nicht spezifisch um die Tempelgeräte geht. Die Plünderungsnotizen bieten damit eine bestimmte Deutung (und Grundstruktur) der Geschichte: Der unter David und insbesondere Salomo angesammelte Reichtum schwindet nach und nach dahin, bis von dem Reichtum – und der politischen Stärke, die diesen Reichtum ermöglichte – nichts mehr übrig ist.¹⁷⁴ Die Annahme von älterem Listenmaterial, etwa im Sinn einer Tempelchronik, ist dabei nicht notwendig. Zum einen lässt sich für viele dieser Notizen wahrscheinlich machen, dass sie – wie 2 Kön 24,13 – sekundäre

169 Vgl. Würthwein 1984: 478 („Eigentlich hätten die Mitteilungen über die Wegnahme der Kultgeräte besser ihre Stelle vor der Einäscherung des Tempels gehabt, denn jene ging natürlich dieser voraus.“); Ackroyd 1972: 174; Levin 2010: 77.

170 Vgl. Levin 2010: 77–78; gegen Würthwein 1984: 478; Fritz 1998: 151, die nur V. 15,16–17 für redaktionelle Zufügungen halten.

171 Für eine ähnliche Beobachtung (Tempelzerstörung als Teil der Zerstörung der Stadt) in Bezug auf Klgl 2 vgl. Frevel 2002.

172 Vgl. (für 2 Kön 25,13–17) Brettler 1991: 549.

173 „All share the same theme (loss of temple and royal wealth) and use the same vocabulary: אֹצְרוֹת, הַמֶּלֶךְ, בַּיִת יְהוָה, בַּיִת יְהוָה.“, Brettler 1991: 547. Brettler vermutet darin eine ältere Quelle, die sekundär in Könige eingebaut wurde. Für eine ausführliche Studie dieser Plünderungsnotizen vgl. jetzt Martins 2022.

174 So Wright 2011: 114. Zu den Plünderungsnotizen als Geschichtsdeutung in Listenform vgl. in Bezug auf 2 Kön 24,13–14 auch Brettler 1991: 549.

Zusätze sind und/oder sekundär erweitert wurden.¹⁷⁵ Zum andern speisen sich 2 Kön 24,13 und 25,13–17 aus der vorangehenden Erzählung, und zwar sowohl in der Aufzählung der Geräte (dazu siehe im Folgenden) als auch im expliziten Rückbezug auf Salomo:

[...] und er zerbrach alle goldenen Geräte, die Salomo, der König Israels, im Tempel Jhwhs gemacht hatte. (2 Kön 24,13b)

Die zwei Säulen, das eine Meer und die Gestelle, die Salomo für das Haus Jhwhs gemacht hatte – nicht zu wiegen war die Bronze (לא היה משקל לנחשת) all dieser Geräte. (2 Kön 25,16)

2 Kön 25,16 greift auf 1 Kön 7,47 zurück (לא נחקר משקל הנחשת). Wie Brettler gezeigt hat, ist auch דבר יהוה in 24,13b wohl nicht auf die Ankündigung der Plünderung in 2 Kön 20,17–18, sondern auf die göttliche Anordnung der Herstellung der Geräte unter Salomo zu beziehen.¹⁷⁶ Damit unterstreichen beide Rückverweise den Verfall gegenüber der Idealzeit unter Salomo, indem der Tempelbau quasi rückgängig gemacht wird.

Wie in den anderen Plünderungsnotizen steht auch hier der Materialwert im Vordergrund:¹⁷⁷ Die goldenen Geräte in 24,13 werden zerbrochen (קצץ Pi.) und so ihrer kultischen Funktion beraubt.¹⁷⁸ Auch die großen Bronze-Objekte wie die zwei Säulen und das eherne Meer werden von den Chaldäern zerbrochen (שבך Pi. 2 Kön 25,13 // Jer 52,17). Während aber in 2 Kön 24,13 – wie in anderen Plünderungsnotizen – die Schätze aus Palast und Tempel genannt werden, geht es in 2 Kön 25,13–17 nur um die Tempelgeräte. Der Tempel rückt damit stärker in den Fokus, und der Verlust des Tempels gewinnt an Gewicht. Diese Tendenz zeigt sich auch in Jeremia 52, wo der Aspekt des Materialwerts durch die Erweiterungen weiter zurücktritt und von einer Plünderung der Schätze Jerusalems abgesehen vom Tempel nicht mehr die Rede ist. In 2 Chr 36,18 werden die Tempelgeräte dann nicht mehr zerbrochen, sondern intakt nach Babel weggeführt, womit die Möglichkeit ihrer Rückführung eröffnet wird.¹⁷⁹

Dass das Interesse an den Tempelgeräten und ihrem Schicksal im Laufe der Überlieferung zunimmt, lässt sich somit nicht nur aufgrund

175 Vgl. etwa die Unterschiede zwischen MT und G in 1 Kön 14,26; 15,18 und die redaktionsgeschichtliche Einschätzung von Wright 2011: 126 Anm. 61.

176 Brettler 1991: 543–545.

177 Vgl. Wright 2011: 120.

178 Vgl. Wright 2011: 120.

179 Vgl. Wright 2011: 124; Kalimi/Purvis 1994; vgl. auch Ackroyd 1972: 177–180, dort allerdings basierend auf der Annahme eines chronistischen Geschichtswerks (Chronik, Esra, Nehemia).

redaktionsgeschichtlicher Überlegungen vermuten, sondern auch an den erhaltenen Textformen der Paralleltexte 2. Könige 25 // Jeremia 52 zeigen. Die kürzeste Liste der geplünderten Tempelgeräte findet sich in 2 Kön 25,13–17. Bei oder nach der Übernahme in Jeremia 52 wurden weitere Gegenstände hinzugefügt und die Beschreibungen erweitert. Die längste Liste findet sich schließlich in der jüngsten Textform JerMT 52. Eine genauere Analyse der hebräischen und griechischen Texte kann dieses Bild noch weiter nuancieren. Der komplexe Befund, zu dessen Erklärung auch die von den griechischen Übersetzern herangezogenen Pentateuchtexte zu berücksichtigen sind, soll hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Die folgende Tabelle (Tab. 8) gibt einen Überblick über die Textrekonstruktion und die Zuordnung der griechischen Übersetzungen nach der Analyse von de Waard, auf die ich mich im Folgenden stütze.¹⁸⁰

Tab. 8 Die in 2. Könige 25 // Jeremia 52 aufgezählten Tempelgeräte (Textrekonstruktion und Zuordnung nach H. de Waard)

	2 KönMT 25	2 KönG 25	JerMT 52	JerG 52
aus Bronze (2 Kön 25,14 // Jer 52,18):	סִרְתָּ יְעִים מִזְמָרוֹת (מִזְרָקֹת*) כַּפֹּת	λέβητας ιαμιν φιάλας θυσίκαας	סִרְתָּ יְעִים מִזְמָרוֹת מִזְרָקֹת כַּפֹּת	στεφάνηγ ¹⁸¹ φιάλας κρεάγρας
aus Gold und Silber (2 Kön 25,15 // Jer 52,19):	מִחְתָּוֹת מִזְרָקֹת	πυρεῖα φιάλας	סָפִים מִחְתָּוֹת מִזְרָקֹת סִירוֹת מִנְרוֹת כַּפֹּת מִנְקִיָּוֹת	σαφφωθ μασμαρωθ ὑποχυτήρας λυχνίας θυσίκαας κυάθους

180 De Waard 2020: 70–74. Zur Kritik an der Rekonstruktion von Person 1997: 85–86.92–94 vgl. de Waard 2020: 70 Anm. 179.

181 JerG 52,18a übersetzt nicht die hebräischen Termini, sondern folgt offenbar ExG 27,3, vgl. Fischer 1998: 54 (die einzige Stelle, an der die drei Begriffe zusammen begegnen; Übereinstimmung in Reihenfolge und Flexion). Dabei muss der Übersetzer fälschlicherweise φιάλας für das Äquivalent von יְעִים und κρεάγρας für die Übersetzung von מִזְרָקֹת gehalten haben, vgl. de Waard 2020: 72. כַּפֹּת war demnach in der Vorlage (JerALT) nicht bezeugt.

Grau hinterlegt ist die rekonstruierte älteste Liste in 2 Kön 25. Die bronzenen Geräte dieser Liste entsprechen der Liste in der Tempelbauerzählung 1 Kön 7,*40.45.¹⁸² Die zwei goldenen Geräte finden sich auch innerhalb der längeren Liste 1 Kön 7,50 und sind neben den מנרות mit die am häufigsten im AT genannten goldenen Tempelgeräte. Der Grund, warum in 2. Könige nicht mehr goldene Geräte (bzw. alle in 1 Kön 7,49–50 genannten Geräte) genannt werden, dürfte sein, dass nach der Erzählung in 2. Könige goldene Geräte bereits bei der ersten Eroberung Jerusalems nach Babel gebracht wurden (2 Kön 24,13).¹⁸³ Die Liste in 2 Kön 25,14–15 entspricht also der inneren Logik der Königebücher.

Diese Liste wurde in Jeremia 52 übernommen. Einige Erweiterungen dieser Liste sind vermutlich im Laufe der Textüberlieferung mehr oder weniger unbeabsichtigt entstanden. So ist etwa מזמרות in 2 KönMT 25,14 wohl sekundär als Textfehler oder Variante anstelle eines ursprünglicheren מזרקת entstanden. JerMT 52 harmonisiert mit 2 KönMT 25 und liest daher beide Varianten (*conflate reading*).¹⁸⁴ Die Erweiterungen der Liste in Jer 52,19 können aber nicht durch solche Phänomene der Textangleichung erklärt werden. Vielmehr zeigen sie ein genuines Interesse an den Tempelgeräten.¹⁸⁵ Einige der in Jer 52,19 zusätzlich genannten goldenen und silbernen Geräte könnten 1 Kön 7,49–50 entnommen sein (מנרות, כפות, ספים).¹⁸⁶ Hier kommen aber auch Geräte hinzu, die in 1 Kön 7 nicht belegt sind: מנקיות nur Ex 25,29; 37,16; Num 4,7;¹⁸⁷ goldene oder silberne סירת sind sonst nicht belegt und hier eventuell aus dem vorangehenden Vers übernommen.¹⁸⁸ Die Liste in Jeremia 52 basiert also klar auf der Liste in 2. Könige 25 und enthält darüber hinaus Erweiterungen, die sich nicht (nur) aus 1. Könige 7 speisen. Entgegen der Liste in 2. Könige 25 ist die Liste in Jeremia 52 offenbar nicht auf Stimmigkeit mit der Darstellung in

182 Vgl. de Waard 2020: 72. Zu כירות anstelle von סרות in 1 Kön 7,40 vgl. Cogan 2001: 260.267.

183 Vgl. Duhm 1901: 397; Holladay 1989: 441; Montgomery 1951: 563.

184 Zur Rekonstruktion von מזרקות als älterer Lesart in 2 Kön 25 vgl. de Waard 2020: 70 m. Anm. 177. Darauf weist die Lesart der LXX hin (φιάλη entspricht hebr. מזרק); zudem findet sich der Begriff auch in der Aufzählung 1 Kön 7,45, die vermutlich die Vorlage für die Liste in 2 Kön 25 darstellte, während מזמרות aus Bronze sonst im AT nicht belegt sind. De Waard 2020: 72 vermutet außerdem, dass es sich bei כפות um eine jüngere Ergänzung der Liste in 2 Kön 25,14 handelt (vgl. JerG und 1 Kön 7,45). Zum Text von JerMT 52,18 als Ergebnis von *conflate readings* vgl. de Waard 2020: 72; Holladay 1989: 437; Frohlich 2022: 147.

185 Vgl. auch Fischer 2016: 293 („a deliberate desire in Jer to *reshape the presentation*, and not simply to repeat what had been said before [gemeint ist: in 2 Kön 25, Am.]“).

186 So de Waard 2020: 73 Anm. 191, der auch darauf hinweist, dass מנרות im Pl. nur in 2 Chr 4,7.20 und 1 Kön 7,49 belegt sind.

187 Vgl. de Waard 2020: 73; mit Verweis auf Fischer 1998: 53–54; Fischer 2005: 648–649.

188 So Holladay 1989: 442; Fischer 1998: 53 und de Waard 2020: 73.

den Königebüchern angelegt. Das zeigt sich auch darin, dass Jer 52,20 über 2 Kön 25,16 hinaus die zwölf bronzenen Rinder erwähnt, die nach 2 Kön 16,17 bereits von Ahas entfernt wurden (und wohl deswegen in 2 Kön 25 nicht genannt werden).¹⁸⁹

Entgegen der These einer bloßen Übernahme von Listenmaterial zeigt sich hier also ein kreatives Bestreben, die Aufzählung um weitere bekannte Gegenstände zu erweitern.¹⁹⁰ Die Plünderung des Tempels nimmt somit innerhalb der Erzählung der babylonischen Eroberung deutlich mehr Raum ein (von der Anzahl Wörter her in JerMT 52 mehr als $\frac{1}{5}$ des Textes!) und wird zu einem Schwerpunkt der Erzählung der Katastrophe. Anders als in Könige, wo die Wegführung von Tempelgeräten ein kontinuierlicher Prozess ist, gibt es in Jeremia 52 keine solche Vorgeschichte: Alle Tempelgeräte werden von den Babyloniern geplündert.

Ein weiterer Unterschied betrifft die Datierung der Bestrafungsmaßnahmen durch Nebusaradan und damit auch der Plünderung und Zerstörung des Tempels. Nach 2 Kön 25,8 kommt Nebusaradan am 7. Tag des 5. Monats nach Jerusalem, während es sich nach Jer 52,12 um den 10. Tag des 5. Monats handelt. Eine plausible Erklärung für diese Differenz hat de Waard vorgeschlagen:¹⁹¹ Da in der vorangehenden Datierung der Eroberung Jerusalems auf den 9. Tag des Monats (2 Kön 25,3 // JerALT 52,6) der Monatsname ausgefallen war,¹⁹² wurde die Ankunft Nebusaradans als im selben Monat stattfindend verstanden. Um die Unstimmigkeit zu vermeiden, dass Nebusaradan (am 7. Tag) vor der Eroberung Jerusalems (am 9. Tag) eintreffen würde, wurde die Datierung in Jer 52,12 auf den 10. Tag verlegt.¹⁹³ Damit fänden die Bestrafungsmaßnahmen, inklusive der Verbrennung des Tempels, unmittelbar am Tag nach der Eroberung statt. In Jeremia 52 zeigt sich somit die Tendenz, die Ereignisse auf einen Punkt zusammenzuziehen. Diese Tendenz setzt sich, wie oben gesehen, in JerMT 39 fort (keine zeitliche Trennung von Eroberung und Zerstörung Jerusalems) und zeigt sich auch in der jüngeren Überlieferung.¹⁹⁴ Die Flexibilität im Hinblick auf das Datum zeigt auch, dass ein fixes Datum der

189 Vgl. de Waard 2020: 75.

190 Vgl. zum wachsenden Interesse an den Tempelgeräten auch die prämasoretischen Erweiterungen in JerMT 27,18–21 und dazu Ackroyd 1972: 176–177.

191 Vgl. für andere Ansätze Avioz 2003, der selber aus allgemeinen Erwägungen den Jeremia-Text bevorzugt, aber für die Datierung in 2 Kön 25,8 keine Erklärung bietet.

192 Erst JerMT 52,6 trägt בַּחֹדֶשׁ הַרְבִּיעִי „im 4. Monat“ nach (so dann auch JerMT 39,2).

193 Vgl. de Waard 2020: 62. Es wäre denkbar, dass das Erscheinen des Boten am 5. Tag des 10. Monats in Ez 33,21 auf eine Zerstörung am 10. Tag des 5. Monats anspielt und damit das Datum aus Jer 52 voraussetzt.

194 Vgl. Bar 1,2 (Eroberung und Zerstörung Jerusalems am 7. Av – allerdings wohl ohne Tempelzerstörung); vgl. Avioz 2005.

Tempelzerstörung (das in Erinnerung gehalten würde) noch nicht etabliert war. Davon zeugen noch die unterschiedlichen Daten, die Josephus in seinen Werken angibt (1. Av in Ant. 10.146; 10. Av in B.J. 6.250), sowie die rabbinische Diskussion im Talmud-Traktat Ta'anit, wo das Fasten am 9. Av (in Abgrenzung zum 7. und 10. Av) begründet wird.¹⁹⁵ Erst in jüngeren Manuskripten findet sich die Tendenz, auf den 9. des Monats zu datieren; darin spiegelt sich Tisch'a BeAv.¹⁹⁶ Die Festlegung des Datums, an dem der Zerstörung des ersten Tempels gedacht wurde, erfolgte somit möglicherweise erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die ältesten Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems keineswegs die Plünderung und Zerstörung des Tempels in den Mittelpunkt der Erinnerung an die Katastrophe stellen. In 2 Kön 25,8 wird die Tempelzerstörung nur als Teil der Zerstörung Jerusalems insgesamt knapp erwähnt.¹⁹⁷ In der Grundschrift der Jeremia-Erzählung wird eine Zerstörung des Tempels und ein Abbruch des Kultes nicht vorausgesetzt (vgl. Jer 41,5). Erst in späterer Zeit rückt das Thema der Plünderung und Zerstörung des Tempels in den Vordergrund. So wird die Liste der geplünderten Tempelgeräte ergänzt (2 Kön 25,13–17) und zunehmend erweitert (JerMT 52,17–23). Dabei verschiebt sich der Fokus vom Materialwert auf die intakt weggeführten Tempelgeräte, womit die Möglichkeit einer Rückführung der Tempelgeräte eröffnet wird.¹⁹⁸

4.3 Fazit

In diesem Kapitel wurde zunächst herausgestellt, dass es zwischen den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems große Unterschiede gibt, und zwar nicht nur in ihren rekonstruierten älteren Textgestalten, sondern auch in ihren kanonisch überlieferten Formen. Die Unterschiede zwischen den Erzählungen betreffen auch Aspekte, die im konventionellen Narrativ von zentraler Bedeutung sind: So erzählt etwa JerG nicht von einer

195 Vgl. MegTaan 29a und dazu Avioz 2005: 94: „behind them lies a certain level of uncertainty regarding the date on which the First Temple was destroyed“.

196 Vgl. Avioz 2005: 88.

197 Vgl. dazu Wright 2011: 120: „It is indeed remarkable that the destruction of the temple is mentioned in passing [...] Rather than being of independent cultic or social-institutional significance, the temple appears here as part of society that is destroyed – a society that owes its existence to, and revolves around, the king.“

198 Vgl. zu dieser Verschiebung in weiteren Texten Ackroyd 1972: 179–181; Wright 2011: 124 Anm. 55.

Wegführung der Bevölkerung nach Babylonien und JerMT 39 nicht von einer Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Manche dieser Unterschiede sind durch den jeweiligen Buchkontext bedingt. Im Laufe der Überlieferung zeigt sich eine stärkere Harmonisierung. So wird etwa die anders ausgerichtete Erzählung Jeremia *37–40 durch den Einbau von JerMT 39,1–2.4–10 mit der Erzählung in Jer 52 // 2 Kön 25 verbunden und in stärkere Übereinstimmung damit gebracht. Dass sich die Erzählungen buchübergreifend aufeinander zubewegen, ließe sich auch über die im Vorangehenden näher untersuchte Parallelerzählung 2 Kön 24,18–25,30 // Jer 52 // Jer 39,1–10 hinaus feststellen: So identifiziert etwa JerMT 40,7 die nach der babylonischen Eroberung im Land Übriggebliebenen als die „Geringen“ (מדלת הארץ), von denen auch in 2 Kön 24,14; 25,12 die Rede ist. Umgekehrt wird die weitere, nicht nur auf Jerusalem bezogene Perspektive der Jeremia-Erzählung zunehmend in 2. Könige eingetragen.¹⁹⁹ Bei dieser zunehmenden Angleichung der Erzählungen handelt es sich nicht um eine rein mechanische Harmonisierung von Paralleltexten. Es zeigt sich nämlich, dass einige Aspekte der Erzählung besonders variabel erscheinen, wie die bereits genannte Deportation der Bevölkerung und die Plünderung der Tempelgeräte, aber auch das Schicksal der judäischen Könige. Diese waren offenbar im Laufe der Überlieferung Gegenstand von Auseinandersetzungen und vertieftem Interesse. So erweitert die Ergänzung in JerMT 39 die ältere Erzählung JerALT inhaltlich um das Schicksal Zidkijas, die Deportation des Volkes und – allerdings weniger ausführlich – die Zerstörungen in Jerusalem. Die ältere Erzählung JerALT 39 wird so mit dem sich allmählich durchsetzenden Standardnarrativ in Einklang gebracht. Die redaktions- und textgeschichtliche Rekonstruktion gibt damit Einblick in die diskursive Entstehungsgeschichte eines geteilten Leidensnarrativs. Viele der in der Untersuchung der Parallelerzählungen beobachteten Entwicklungen setzen sich in 2 Chr 36 und anderen jüngeren Texten fort.

Dabei zeigen sich bestimmte Muster, die allgemeinen Tendenzen mündlicher und schriftlicher Überlieferung und Traditionsbildung entsprechen. Dazu gehört die zunehmende Fokussierung auf bestimmte Figuren (wie Zidkija oder Nebukadnezar) und die Profilierung deren Charaktere sowie eine generelle Vereinfachung der Erzählstruktur durch Parallelisierung, Auslassen von Einzelheiten und das räumliche und zeitliche Zusammenlegen von Ereignissen. Damit einher geht eine – auch sprachlich greifbare – zunehmende Formelhaftigkeit, hier etwa das geographische Schema „von Jerusalem nach

199 Zur wechselseitigen Beeinflussung zwischen diesen Erzählungen im Jeremiabuch und in den Königebüchern vgl. Ammann 2021b.

Babel“ oder der typische Gebrauch von *לבל*.²⁰⁰ Im Hinblick auf Narrative kultureller Traumata erscheint typisch, dass das Leid (was ist das Schlimme, das passiert ist?) und die Leidtragenden (wer sind die Opfer, und in welchem Verhältnis stehen sie zur Gruppe, die die Erzählung überliefert?) zunehmend definiert werden.²⁰¹ Dies schließt mit ein, dass individuelle und diverse Leidenserzählungen zurücktreten hinter die Erzählung eines bestimmten und die Gruppe bestimmenden Leids – hier die Deportation des Volkes und in geringerem Maß die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Auch das Zusammenlegen von Ereignissen tritt innerhalb einer Trauma-Erzählung in spezifischer Form auf. Aus einem durchgehenden Fluss erzählter Ereignisse, die eine längere kontinuierliche Entwicklung bilden (in 2. Könige etwa der allmähliche Verlust der Palast- und Tempelschätze; in Jeremia die auf die Einnahme Jerusalems folgende Erzählung bis hin zur Abwanderung des Volkes nach Ägypten), wird zunehmend eine punktuelle, singuläre Katastrophe, die die Geschichte in ein Vorher und ein Nachher unterteilt. In der Entwicklung der Parallelerzählungen zeigt sich dies etwa in der Konzentration auf die Einnahme Jerusalems unter Zidkija in Jeremia 52 und besonders deutlich darin, dass der zeitliche Abstand zwischen der Eroberung Jerusalems und den unter Nebusaradan ausgeführten Strafmaßnahmen in JerMT 39 (wie auch in 2 Chr 36) aufgehoben wird und als ein einziges Ereignis dargestellt wird. Für die Etablierung eines kulturellen Traumas einschlägig ist auch die Ausweitung des Kreises der Betroffenen. In der Entwicklung der Erzählungen der Eroberung Jerusalems zeigt sich, dass eine Ausrichtung allein am Schicksal der Könige (und damit an der Institution des Königtums) auf Dauer nicht tragfähig ist und das Volk als Ganzes in das Leid einbezogen wird (vgl. zum einen die redaktionsgeschichtliche Entwicklung in 2 Kön 25, zum andern 2 Chr 36). Schließlich scheint mir auch von zentraler Bedeutung zu sein, dass die Trauma-Erzählung nicht in sich abgeschlossen sein kann, sondern eine durch die erlittene Katastrophe geprägte Zukunft eröffnet. Was vollständig verheilt, wiederhergestellt und wiedergutmacht ist, kann nicht im Modus eines kulturellen Traumas erinnert werden. Diese Öffnung wird in den Erzählungen der Eroberung Jerusalems unter anderem durch die Verschiebung des Subjekts von den jüdischen Königen – in Jeremia 52 sind am Ende alle tot – zum Volk (vgl. Jer 39 und 2 Chr 36) erreicht.

200 Beides vermischt die historisch unterschiedlichen Schicksale und die ungleiche Behandlung von Menschen aus Juda, die als Gefangene oder Deportierte an unterschiedliche Orte in Babylonien gebracht wurden; vgl. dazu Berlejung 2022: 149–152 und siehe oben den Exkurs unter 3.3.3.

201 Vgl. Alexander 2004: 13–14.

Was die spezifischen Inhalte des Leidensnarrativs der babylonischen Eroberung Jerusalems betrifft, haben sich in der vorangehenden Untersuchung Verschiebungen insbesondere in Bezug auf das Schicksal der Könige (4.2.2.1), die Deportationen (4.2.2.2), und die Plünderung des Tempels (4.2.2.3) gezeigt. Diese Verschiebungen, die im Vorangehenden thematisch einzeln betrachtet wurden, greifen ineinander. So verlagert sich der Erzählschwerpunkt zunehmend auf die Ereignisse aus der Zeit Zidkijas: Die Eroberung Jerusalems und die Deportation der Bevölkerung werden zu einem einzigen Ereignis zusammengezogen und Nebukadnezzar tritt als Subjekt zunehmend hervor. Diese Entwicklungen setzen sich in 2 Chr 36 (und jüngeren Texten) fort, wo Nebukadnezzar Subjekt von Eroberung und Deportation ist. Dadurch wird der punktuelle Charakter des Ereignisses verstärkt und die Überblendung mit Gott als Subjekt ermöglicht. Zugleich wird Nebukadnezzar zu einem Symbol des Traumas: Sein Name ist untrennbar mit der Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems verbunden.

Die Wegführung von Königen und der jüdischen Bevölkerung wird zunehmend zum zentralen Thema. Zunächst kaum erwähnt, wird die Deportation der Bevölkerung zum End- und Angelpunkt von Erzählungen (2 Kön 25,21b; 2 Chr 36) – selbst dort, wo dies in Spannung zum älteren Text steht (vgl. auch Jer 1,3). Im Unterschied zur beschriebenen Tendenz hin zu einer Konsolidierung der Ereignisse zu einer einzigen, singulären Katastrophe zeigt sich in Bezug auf die Deportationen auch eine gegenläufige Bewegung: Das Thema gewinnt auch durch die Vermehrung der Deportationen an Prominenz. So nennt JerMT 52,28–30 drei Deportationen, in 2 Chr 36 werden alle vier letzten Könige Judas (sowie in 2 Chr 33,11 temporär auch Manasse) deportiert, und in Dan 1,1–4 deportiert Nebukadnezzar „im 3. Jahr Jojakims“ (Dan 1,1) Judäer nach Babel.

Auch der Fokus auf den Verlust des Tempels ist eher eine jüngere Entwicklung. Die Zerstörung des Tempels wird in den ältesten Erzählungen allenfalls beiläufig als Teil der Zerstörung Jerusalems erzählt (2 Kön 25,9) und ist auch in jüngeren Texten nicht notwendigerweise Bestandteil der Erzählung, wie JerMT 39 zeigt. Die unterschiedlichen und flexiblen Datierungen der Tempelzerstörung (siehe oben 4.2.2.3 zu 2 Kön 25,8; Jer 52,12) bis in die römische Zeit (vgl. die variierenden Datierungen bei Josephus und die rabbinische Diskussion) legen nahe, dass dieses Ereignis erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels zum Gegenstand einer institutionalisierten und ritualisierten Erinnerungspraxis wurde. Größeren Raum als die Tempelzerstörung nimmt in den biblischen Parallelerzählungen die Plünderung der Tempelgeräte ein. Dieses Motiv ist in 2 Kön 25,13–17 wahrscheinlich sekundär nachgetragen und ist damit noch nicht Bestandteil der älteren Erzählung der babylonischen

Eroberung Jerusalems. Dann aber wird die Liste der Tempelgeräte in JerALT und JerMT sukzessive erweitert und bildet schließlich in JerMT 52 den längsten Abschnitt innerhalb der Erzählung der Eroberung Jerusalems. Im Laufe der Überlieferung verschiebt sich die literarische Funktion dieses Motivs.²⁰² Während die Liste in 2 Kön 25,13–17 den Prozess eines graduellen Niedergangs fortsetzt (vgl. die Auslassung von Gegenständen, die in der Erzählung der Königebücher bereits früher entfernt wurden) und zum Abschluss bringt, unterstreicht die erweiterte Liste in JerMT 52 eher den totalen Verlust und hebt die Eroberung unter Zidkija als *die* Katastrophe schlechthin hervor. Dass *alle* Tempelgeräte nach Babel weggebracht werden (so die Jeremiaerzählung im Unterschied zu Könige) und der Materialwert zunehmend in den Hintergrund tritt, ermöglicht es aber zugleich, das Motiv der Tempelplünderung als tragendes Element in ein Narrativ von Exil und Rückkehr bzw. Wiederherstellung zu integrieren.²⁰³ Diese Verschiebung der Funktion des Motivs der Tempelplünderung ist in Esra-Nehemia vorausgesetzt und explizit in der Erzählung der babylonischen Eroberung in 2 Chr 36, wo die Tempelgeräte im Unterschied zu 2 Kön 24,13; 25,13 nicht zerbrochen, sondern intakt nach Babel gebracht werden (2 Chr 36,18). Durch die Plünderung und Rückführung der Tempelgeräte wird die Kontinuität zwischen dem ersten und dem zweiten Tempel betont.²⁰⁴ Damit dient das Motiv der Legitimation des zweiten Tempels.²⁰⁵

Dass Erzählungen über den Verlust eines Heiligtums ihren Sitz im Leben nicht in der Rückschau in zeitlicher Nähe zur Zerstörung haben müssen, mag ein Seitenblick auf mesopotamische *balag*-Klagen verdeutlichen. Diese sumerischen Klagetexte beklagen die Zerstörung von Stadt und Tempel und wurden vermutlich in Wiederaufbau Ritualen verwendet.²⁰⁶ Kultkalender, die *balag*-

202 Vgl. Wright 2011: 127–128 (in Bezug auf die Verschiebung zwischen Könige und Chronik).

203 Zur Korrelation der Bewegung von Bevölkerung und Tempelgeräten in Esra-Nehemia und 1. Esdras und entsprechenden Motiven auf assyrischen Reliefs vgl. Wright 2011: 124–125. In Bezug auf Rückkehr und Wiederherstellung vgl. auch die Inschrift des Kyros-Zylinders Z. 31–32.

204 Vgl. Ackroyd 1972 („continuity theme“).

205 Wright 2011: 127 vermutet, dass die Legitimation gegen kritische Stimmen in Bezug auf einen Tempelbau ohne König gerichtet ist („All three histories [Chr, Esr-Neh, 1. Esdras] respond to these critical voices by establishing an essential continuity between the Second Temple and the First Temple by pointing to the vessels.“). Denkbar wäre aber auch eine Legitimation und Betonung der besonderen, althergebrachten kultischen Tradition des Jerusalemer Tempels gegenüber anderen (Jhwh-)Heiligtümern der persischen und hellenistischen Zeit.

206 Vgl. Cohen 1974: 13–15, der u.a. auf einen Ritualtext, der die Rezitation in Verbindung mit Opfern bei der Grundsteinlegung eines Tempels anordnet, verweist. Entsprechend vermutet etwa Gwaltney 1991: 258–259 auch für die alttestamentlichen Klagelieder, dass sie im Hinblick auf die Wiederherstellung des Tempels verfasst wurden. Allerdings hat

Klagen an bestimmten Tagen für bestimmte Gottheiten vorschreiben, zeigen, dass solche Texte im 1. Jahrtausend v.u.Z. für den regelmäßigen liturgischen Gebrauch bestimmt waren und dazu dienten, Unheil abzuwenden.²⁰⁷

Für die Entwicklung hin zur Tempelzerstörung und -plünderung als zentrales Element des Leidensnarrativs lassen sich verschiedene mögliche Gründe anführen. Während die ältesten Erzählungen sich noch in den Mustern der königszeitlichen Geschichtsdeutung bewegten und somit den Schwerpunkt der Katastrophe auf das Schicksal der Könige und die Zerstörung der Stadt Jerusalem legten, rückt in späterer Zeit zunehmend der Tempel als zentrale Institution ins Zentrum.²⁰⁸ Darin dürften sich nicht nur soziopolitische Verschiebungen spiegeln, sondern insbesondere auch der soziale Ort der Schreiber, die durch die Aussagen zur Tempelzerstörung und -plünderung den Tempel als zentralen Verlust in den Vordergrund stellen. Mit Blick auf die literarische Entwicklung erscheint wahrscheinlich, dass das Thema der Tempelplünderung und -zerstörung erst in der Zeit des Zweiten Tempels zu einem zentralen Bestandteil der Leidenserzählung wird. Auch hier zeigt die Betrachtung der biblischen Texte unter dem Blickwinkel der Entwicklung eines kulturellen Traumas, dass uns die biblischen Texte nur Aufschluss darüber geben, wie an die babylonische Eroberung in einer späteren Zeit *erinnert*, nicht aber, wie sie *erlebt* wurde.

Frelve 2002: 143 gezeigt, dass der Tempel in den Klageliedern gerade nicht von zentraler Bedeutung ist (vgl. auch Frelve 2017: 65; Im Unterschied zu den mesopotamischen Klagedichtungen „deutet allerdings in den Klageliedern selbst [...] wenig auf eine liturgische Verwendung hin. Im Gegenteil, manches spricht sogar gegen die Annahme eines kultischen Vortrags und eine gottesdienstliche Verwendung. [...] Die Bezüge untereinander sprechen für einen literarischen statt kultischen Ort. Besonders Klgl 3 ist eine *Kunst-dichtung*, keine *Kultdichtung*“).

207 Vgl. Maul 2002: 256; das Singen von sumerischen Klageliedern ist auch in situationspezifischen Riten zur Abwehr von Unheil belegt.

208 Vgl. Wright 2011: 127: „the temple assumed the central place previously occupied by the palace“.

Die babylonische Eroberung als kulturelles Trauma

Ertrag und Ausblick

5.1 Die Entstehung eines Masternarrativs des Leidens

Die vorangehende Untersuchung hat gezeigt, dass sich innerhalb der biblischen Texte – insbesondere auch in der rekonstruierbaren älteren Überlieferung – eine Vielfalt von Aussagen über die babylonische Eroberung findet. Erst im Laufe der Überlieferung bildet sich ein bestimmtes Leidensnarrativ heraus, das zunehmend zum Referenzpunkt wird, an das sich andere Texte angleichen und das sie implizit voraussetzen. In diesem Narrativ zieht *Nebukadnezar* gegen Jerusalem; der dramatische Höhepunkt (oder besser Tiefpunkt) ist die Eroberung der Stadt *unter Zidkija*; die Katastrophe besteht insbesondere aus der *Deportation der Bevölkerung*, der *Zerstörung Jerusalems* und des *Tempels*; die Bevölkerung und die *Tempelgeräte* werden *von Jerusalem nach Babylon* weggeführt; die Erzählung der Eroberung Jerusalems wird eingebettet in ein Narrativ von *Exil und Rückkehr*.

Diese Aussagen über die babylonische Eroberung Jerusalems erscheinen nun sicherlich wenig überraschend und dürften dem entsprechen, was gemeinhin unter „dem biblischen Narrativ“ verstanden wird. Wichtig zu sehen ist hier aber, dass dieses Narrativ sich erst im Laufe der Zeit entwickelt und als dominante Repräsentation der Ereignisse durchgesetzt hat.

Die vorangehende Untersuchung hat ergeben, dass in der rekonstruierten Grundschrift der Erzählung am Ende der Königebücher (2 Kön 25,1–11.18–21a.*27–30) von einer Zerstörung des Tempels nur am Rande und von einer Deportation der Bevölkerung möglicherweise noch gar nicht die Rede ist. Der Schwerpunkt dieser Erzählung liegt vielmehr auf dem Schicksal der Könige Judas. Die Plünderung der Tempelgeräte wird erst sekundär ergänzt (2 Kön 25,13–17), wobei zumindest teilweise von deren Zerstörung ausgegangen wird und eine Rückführung nicht im Blick ist.

Im älteren Bestand der Jeremia-Erzählungen in Jeremia *37–44 liegt der Fokus stärker auf dem Volk und bezieht auch die Umgebung Jerusalems mit ein. Der Tempel wird nicht als zerstört vorausgesetzt, und die Bevölkerung wird (abgesehen von einigen Gefangenen) nicht nach Babylonien deportiert, sondern flieht nach der Ermordung Gedaljas nach Ägypten.

Diese beiden Erzählungen werden durch gegenseitige Textübernahmen zunehmend miteinander verbunden: 2 Kön 25,22–26 greift auf Jer 40–41 zurück; 2 Kön 24–25 wird in modifizierter Form nach JerALT 52 und von da nach JerMT 39 übernommen; JerMT 52 wird sekundär an 2 Kön 24–25 angeglichen. In diesem Dialog zwischen beiden Büchern entsteht – besonders deutlich im MT – eine einheitlichere Darstellung der babylonischen Eroberung Jerusalems, die in mehreren Paralleltexten überliefert wird (2 Kön 24,18–15,30 // JerMT 52, sowie – weitgehend parallel – JerMT 39,1–10) und die die Darstellung in weiteren biblischen Texten beeinflusst (2 Chr 36; von da aus 1. Esdras). Sekundäre Zusätze rücken zunehmend die Deportation der Bevölkerung und die Plünderung der Tempelgeräte in den Vordergrund.

Wie in den Erzählungen 2. Könige 24–25 und Jeremia 37–44.52 ist auch in der Grundschrift von Jeremia 29 eine Rückkehr nicht im Blick. Subjekt der Deportation ist Jhwh selbst (Jer 29,4), und in Bezug auf das Exil – das mit der Deportation Jojachins, nicht mit der Zerstörung Jerusalems einsetzt – werden emotional positiv konnotierte Begriffe verwendet. Erst sekundäre Fortschreibungen tragen die Vorstellung einer Rückkehr ein und stellen das Exil als eine (zeitlich begrenzte) Leidenszeit dar.

Psalm 137 ist im Unterschied dazu ganz von der Rückkehr her gedacht; die Darstellung der Exilszeit basiert auf einem Narrativ von Exil und Rückkehr, in dem die Deportation der Bevölkerung und vor allem die Zerstörung Jerusalems mit Leid verbunden sind. Diese leidvolle Erinnerung wird den Adressaten des Psalms als normativ eingeschärft.

Dass die dominierende Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems die Form des eingangs beschriebenen Masternarrativs des Leidens annehmen würde, war also nicht von Anfang an klar. Dabei bedeutet die Beobachtung der Herausbildung eines solchen dominanten Leidensnarrativs nicht, dass es daneben und danach keine abweichenden Darstellungen der Eroberung Jerusalems geben kann. Auch die jüngere antike jüdische Überlieferung kennt Darstellungen der babylonischen Eroberung, die andere Schwerpunkte setzen – bedingt durch den literarischen Kontext, eine spezifische Aussageabsicht oder ein anderes Überlieferungsmilieu.

Die Herausbildung eines Masternarrativs ist kein linearer, kontrollierter Vorgang, sondern ein diskursiver Prozess, in dem sich mit der Zeit eine bestimmte Repräsentation herausbildet, verbreitet und als dominant durchsetzt. Das bedeutet, dass eine Mehrheit der Texte zu diesem Narrativ tendiert, davon beeinflusst ist und darauf Bezug nimmt. Mit der Herausbildung einer dominanten Repräsentation ist der Prozess jedoch nicht beendet, sondern bleibt weiterhin in Bewegung: Die Repräsentation bleibt nur dominant, solange sie weiterhin wiederholt und referenziert wird; zudem kann sie sich

weiterhin verändern. Im Fall der biblischen Texte setzt sich dieser Prozess in Fortschreibungen, aber auch im mündlichen Gebrauch und der Rezeptionsgeschichte der Texte – einschließlich der Auslegungsgeschichte im engeren Sinn durch Interpretation und Kommentar – fort.

Der kurze Ausflug in die Forschungsgeschichte um 1900 in Kapitel 2 illustriert zum einen mit Verweis auf Charles C. Torrey, dass andere Repräsentationen dieser Ereignisse, die nicht einem Trauma-Narrativ folgen, grundsätzlich möglich sind. Verbreiteter ist bis heute jedoch ein Narrativ, das die Tendenz des biblisch zunehmend dominierenden Leidensnarrativs fortsetzt und das sich insbesondere unter dem Einfluss von Julius Wellhausen etabliert hat. Dieses „konventionelle“ Narrativ hat die Form eines Trauma-Narrativs, in dem das babylonische Exil die Zäsur und den entscheidenden Wendepunkt der Geschichte darstellt. Diese Darstellung ist ein Produkt von Diskursen des 19. Jahrhunderts und stellt eine Verschiebung gegenüber der in den untersuchten biblischen Texten zunehmend dominierenden Repräsentation dar, in der die babylonische Eroberung nicht zu einer Unterscheidung zwischen vor- und nachexilischem Israel führt und in der die leidvolle Erinnerung stärker mit der Zerstörung Jerusalems als mit dem Exil verbunden ist.

5.2 Die babylonische Eroberung als kulturelles Trauma

Aus der Perspektive des Prozesses der Etablierung eines kulturellen Traumas sollen nun einige Aspekte der an den untersuchten Texten beobachteten Entwicklung beleuchtet werden. Ein kulturelles Trauma entsteht, wenn sich ein Masternarrativ des Leidens als Bezugs- und Wendepunkt kollektiver Identität durchsetzt, so dass sich „Mitglieder einer Gruppe [...] einem schrecklichen Ereignis unterworfen fühlen, das unauslöschliche Spuren in ihrem Gruppenbewusstsein hinterlässt, ihre Erinnerungen dauerhaft prägt und ihre zukünftige Identität grundlegend und unwiderruflich verändert“.¹ Spezifisch für dieses Narrativ eines kulturellen Traumas ist, dass das mit Leid verbundene Ereignis einen Bruch darstellt und zugleich den Bezugspunkt der Gruppenidentität bildet. Es ist die Erzählung einer Leidenserfahrung, die das Selbstverständnis der Gruppe insgesamt zutiefst verändert und dauerhaft prägt, auch über die unmittelbar Betroffenen und ihre Nachkommen hinaus. Kultursoziologische

1 Alexander 2004: 1 („Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.“).

Studien untersuchen kulturelle Traumata als einen soziokulturellen Prozess und fragen nach den sozialen Akteuren, institutionellen Arenen, Machtverhältnissen und politischen Rahmenbedingungen, die die Etablierung eines Trauma-Narrativs beeinflussen.² Diese Zusammenhänge sind für biblische Texte sehr schwierig auszuleuchten, da diese nicht als Primärquellen vorliegen und der situative Kontext der Produktion einer Aussage nur hypothetisch rekonstruiert werden kann. Jeffrey C. Alexander verweist aber auch darauf, dass für die Verbreitung und Durchsetzung einer bestimmten Repräsentation die Überzeugungskraft des Narrativs eine wichtige Rolle spielt: Das Trauma-Narrativ muss eine Repräsentation des Geschehens, der Opfer und der für das Leid Verantwortlichen bieten, die möglichst breite Kreise dazu bringt, sich mit den Opfern zu solidarisieren.³ Die Etablierung eines Trauma-Narrativs hängt nicht allein mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen zusammen, sondern auch mit Inhalt, Gestalt und Ästhetik der Darstellung. Ich möchte mich daher primär diesen internen, literarischen Aspekten, die sich an den untersuchten biblischen Texten selbst aufzeigen lassen, zuwenden.

Dass die Erzählung der babylonischen Eroberung zunehmend schematisiert wird und in formelhaften Wendungen zusammengefasst aufgerufen werden kann, wurde bereits angesprochen. Darin wird der Detailreichtum der längeren (und älteren) Erzählungen (2 Kön 24–25; Jer 37–44; 52) reduziert auf einen Kernbestand. Dieses Wesentliche der Erzählung ist ein Produkt des diskursiven Prozesses und steht nicht etwa vom ersten Rückblick auf die Ereignisse an fest. In diesem Prozess findet eine Fokussierung auf bestimmte Subjekte, Orte, Zeiten und Geschehnisse statt. Diese Vorgänge sind im Hinblick auf die Etablierung eines Trauma-Narrativs relevant. So hat sich in der vorangehenden Textanalyse etwa gezeigt, dass der babylonische König Nebukadnezar zunehmend als handelndes Subjekt in den Vordergrund gestellt wird. In jüngeren Überarbeitungen und Zusätzen wird nicht nur sein Name häufiger genannt, er tritt auch häufiger als handelndes Subjekt in Erscheinung (vgl. Jer 52,9–10 // Jer 39,5–6; JerMT 52,28; JerMT 39,11; 2 Kön 25,22). Während ältere Texte den babylonischen Beamten Nebusaradan als Protagonisten der

2 Vgl. Alexander 2004: 11–22.

3 Vgl. Alexander 2004: 12–15 („Representation of trauma depends on constructing a compelling framework of cultural classification. In one sense, this is simply telling a new story. Yet this storytelling is, at the same time, a complex and multivalent symbolic process that is contingent, highly contested, and sometimes highly polarizing. For the wider audience to become persuaded that they, too, have become traumatized by an experience or an event, the carrier group needs to engage in successful meaning work.“). Siehe auch oben 1.2 zu den „questions to which a successful process of collective representation must provide compelling answers“ (Alexander 2004: 12).

(von der Eroberung selbst zeitlich abgesetzten) Strafmaßnahmen gegen Jerusalem nennen, wird zunehmend die Eroberung, die Zerstörung Jerusalems und die Deportation der Bevölkerung insgesamt Nebukadnezzar zugeschrieben. In 2 Chr 36 zeigt sich, wie die Fokussierung auf Nebukadnezzar als einzelnes Subjekt die Überblendung mit Gott als handelndem Subjekt ermöglicht. Nebukadnezzar tritt so als göttliches Werkzeug in den Vordergrund. Gleichzeitig ist Nebukadnezzar als menschliches Subjekt für die Entstehung eines Trauma-Narrativs mit klarer Täter-Opfer-Dichotomie wesentlich. Wo ein schlimmes Ereignis allein Gott zugeschrieben und dadurch gerechtfertigt erscheint, nimmt die Erinnerung daran eher nicht die Form eines kulturellen Traumas an (vgl. Jer 29,4). Für den Fortbestand des kulturellen Traumas muss das Trauma-Narrativ eine Relevanz auf die Zukunft hin haben und aktualisierbar sein. Das menschliche Subjekt – der Täter – muss für zukünftige Deutungen offengehalten werden und neue Identifikationen und Zuschreibungen ermöglichen.⁴

In der vorangehenden Untersuchung hat sich zudem gezeigt, dass sich die Gruppe der vom erzählten Leid Betroffenen allmählich auf das ganze Volk ausgeweitet hat. Die literargeschichtliche Rekonstruktion (siehe oben 4.2.1.1; 4.2.2.1) hat wahrscheinlich gemacht, dass die Erzählung in 2 Kön 24–25 sich in der Grundschrift nur mit dem Schicksal der jüdischen Könige befasste. Im Laufe der Entwicklung tritt zunehmend das Schicksal des Volkes in den Vordergrund (vgl. 2 Kön 24,14; 25,12.21b; JerMT 52,15.27b–30; und siehe oben 4.2.2.2.2 zu JerMT 39,7–9). In 2 Chr 36 tritt das Schicksal des Königs sogar ganz hinter das Leid des Volkes zurück (2 Chr 36,17.20, dazu siehe oben 4.1.2). Diese Ausweitung des Kreises der Betroffenen und die Verschiebung der Perspektive auf das Leid des Volkes bezieht eine größere Gruppe in die Erinnerung an das Leid mit ein. Die Ausweitung fördert die Identifikationsmöglichkeit der Einzelnen mit denjenigen, deren Leid erzählt wird. Zugleich wird dadurch betont, dass es sich um eine Leidenserfahrung handelt, die das Volk als solches betrifft (2 Kön 25,21) – nicht nur im Sinne des Narrativs von Exil und Rückkehr, dass sich alle jüdischen Menschen als Nachfahren der damals Deportierten verstehen können und sollen, sondern auch im weiteren Sinn, dass die erzählte Leidenserfahrung (die über die Deportation hinaus auch weitere Aspekte wie die Zerstörung Jerusalems umfasst) für das kollektive Selbstverständnis von Bedeutung ist. Dies kommt insbesondere in Psalm 137 deutlich zum Ausdruck:

4 Besonders schön illustriert dies die Bemerkung des persischen Gelehrten al-Biruni (um 1000 u.Z.): „[I]t seems that the people of Jerusalem call everybody who destroyed their town Nebukadnezzar“, vgl. dazu Sack 2004: 45. Zur Funktion und Entwicklung der Figur Nebukadnezzars im Laufe der Überlieferung vgl. weiter Schmid 2009; Stökl 2013.

Die Adressaten des Textes sind aufgerufen, sich mit den Deportierten zu identifizieren und sich an das erzählte Leid als ihr eigenes zu erinnern (siehe oben 3.2.1). Diese Erweiterung, durch die sich auch nicht direkt Betroffene die Leidenserfahrung zu eigen machen und sich mit den Opfern identifizieren können, ist grundlegend für den Prozess der Etablierung eines kulturellen Traumas. Alexander hat darauf hingewiesen, dass dies zu Beginn des Trauma-Prozesses oft noch nicht der Fall ist:

Typically, at the beginning of the trauma process, most audience members see little if any relation between themselves and the victimized group. Only if the victims are represented in terms of valued qualities shared by the larger collective identity will the audience be able to symbolically participate in the experience of the originating trauma.⁵

Die (besonders in Jeremia) eher negativ gezeichnete Führungsschicht (vgl. auch die zunehmend negative Darstellung Zidkijas in JerALT, siehe oben 4.2.2.1), die für die Katastrophe mitverantwortlich gemacht wird, kommt als Identifikationsangebot für die Adressaten der biblischen Texte nicht in Frage. Anknüpfungspunkte für die positive Identifikation bieten die Figur Jojachins und das Jerusalemer Volk.

Die narrative Kontinuität über die Katastrophe hinaus, wie sie etwa durch das Narrativ von Exil und Rückkehr formuliert wird, ist grundlegend dafür, dass spätere Adressaten des Trauma-Narrativs ihr eigenes Selbstverständnis an die Leidenserfahrung der babylonischen Eroberung und deren Folgen rückbinden können. Als sinn- und identitätsstiftende Erzählung kann das Trauma-Narrativ nur funktionieren, wenn und solange sich spätere Adressaten mit dem erzählten Leid in Beziehung setzen und sich als davon betroffen verstehen. Es ist dabei interessant, dass in den untersuchten Texten diese Verbindung in die Vergangenheit nicht über die Königsdynastie hergestellt wird. Während in 2 Kön 25 die Möglichkeit einer Anknüpfung späterer jüdischer Führungsfiguren an die letzten Könige Judas mit der Erwähnung Zidkijas und Jojachins in Babylonien noch prinzipiell offengehalten wird, ergänzt Jer 52,11.34 explizit den Tod beider Könige (עַד יוֹם מוֹתוֹ). Die Geschichte der Könige Judas – die in der Grundschrift der Königebücher den roten Faden bildet – wird damit zum *dead end* der Erinnerung. Eine Leidenserzählung, deren Erzählbogen bereits in der Vergangenheit zum endgültigen Abschluss kommt, kann nicht die Wirkung eines Trauma-Narrativs entfalten – das Trauma hätte sich gewissermaßen bereits erledigt. Die Verschiebung der Protagonisten hin zum Volk ermöglicht eine Fortsetzung der Erzählung als Geschichte des Volkes und eröffnet

5 Alexander 2004: 14.

die Möglichkeit einer durch das Trauma geprägten Zukunft. Die Offenheit zur Zukunft hin scheint ein wesentlicher Aspekt des Trauma-Narrativs. Wie jede kollektive Erinnerung bleibt sie nur dann lebendig, wenn sie Bedeutung – auch im Sinne praktischer Konsequenzen – für die Gegenwart und Zukunft hat: als Katastrophe, deren Wiederholung in Zukunft verhindert, deren Verantwortliche bestraft und deren Leidtragende wieder ins Recht gesetzt werden müssen. Es geht nicht einfach darum, die Vergangenheit zu deuten; vielmehr soll das Trauma-Narrativ zu Haltung und Handlung motivieren. Diese Offenheit des Traumas zeigt sich in den hier untersuchten Texten besonders in Psalm 137: Die Dringlichkeit und Verbindlichkeit der Erinnerung an die babylonische Eroberung und die (ebenfalls normative) emotionale Wucht basieren auf einer Repräsentation, in der die Katastrophe nicht ein abgeschlossenes Ereignis in der Vergangenheit darstellt; das Leid ist nicht abschließend gesühnt oder gerächt, die vollständige Wiederherstellung steht aus bzw. ist innerhalb des Trauma-Narrativs gar nicht möglich.

Die Dynamik von Diskontinuität und Kontinuität, die Spannung zwischen der Katastrophe als Bruch und als Möglichkeit, daran anzuknüpfen, zeigt sich auch im Hinblick auf die Zeitstruktur der untersuchten Erzählungen. Dabei lässt sich beobachten, dass die Katastrophe zunehmend zu einem punktuellen Ereignis verdichtet wird. Sowohl in den Königebüchern als auch in Jeremia 37–44 wird die babylonische Eroberung zunächst eingebettet in eine kontinuierliche Erzählung und als Teil eines längeren Prozesses dargestellt. In 2 Kön 25 bildet die babylonische Eroberung den Schlusspunkt einer längeren Entwicklung, in der politische Souveränität und die Schätze aus Palast und Tempel nach und nach verlorengehen (siehe oben 4.2.2.3). In Jeremia 37–44 ist die babylonische Eroberung zwar ursächlich dafür, dass die jüdische Bevölkerung nach und nach aus dem Land verschwindet, doch diese Entwicklung zieht sich in der Erzählung über einen längeren Zeitraum hin, und es sind sowohl Handlungen der Babylonier als auch verschiedener jüdischer Protagonisten – angefangen bei König Zidkija –, die zu diesem Ausgang führen (siehe oben 4.1.3).

In literargeschichtlich jüngeren Textteilen und Bearbeitungen zeigt sich aber eine Verschiebung in Richtung eines Trauma-Narrativs, in dem die babylonische Eroberung Jerusalems als singuläre Katastrophe aus dem kontinuierlichen Fluss der Geschichte herausgehoben wird. So wird durch die Übernahme der Erzählung der babylonischen Eroberung aus 2 Kön 24,18–25,30 in Jer 52 die Erzählung der Ereignisse unter Zidkija aus dem weiteren Zusammenhang gelöst. Die Eroberung Jerusalems unter Zidkija kann für sich stehen und benötigt keine Vorgeschichte. Das zeigt nicht nur der gewählte Textausschnitt, sondern auch die Veränderungen gegenüber der

Vorlage: *Alle* Tempelgeräte werden – im Unterschied zur Darstellung in den Königebüchern – von den Babyloniern mitgenommen (vgl. zur Entwicklung der Liste der Tempelgeräte 4.2.2.3). Es sind die Ereignisse unter Zidkija, die im Fokus der Leidenserzählung stehen (und nicht etwa die Ereignisse unter Jojachin, die emotional positiver konnotiert dargestellt werden können, vgl. Jer 29) und die als Endpunkt und Zäsur repräsentiert werden (vgl. neben 2 Kön 25 // Jer 52 die sekundäre Angabe Jer 1,3). Wie schon oben zu Nebukadnezar angemerkt, werden diese Ereignisse zunehmend verdichtet: Die Eroberung Jerusalems, die Zerstörung der Stadt und des Tempels und die Deportation der Bevölkerung werden zu einem einzigen Geschehen verschmolzen und insgesamt Nebukadnezar zugeschrieben. Diese Verdichtung oder Konsolidierung erfolgt nicht nur in Bezug auf die Protagonisten, sondern auch in Bezug auf die zeitliche Struktur: Eroberung und Strafmaßnahmen werden stärker in zeitliche Nähe zueinander gerückt (vgl. implizit JerALT 52, dazu siehe oben 4.2.2.3) und durch die Aufhebung der trennenden Datierung in JerMT 39 und 2 Chr 36 ganz zusammengelegt. Dadurch tritt an die Stelle einer Erzählung mehrerer schlimmer Ereignisse die Erzählung eines einzigen Super-GAUs, einer Katastrophe, die alle schlimmen Ereignisse in sich vereint und neben der es keine gleichrangigen Katastrophen gibt. Die Konsolidierung der Eroberung Jerusalems und ihrer Folgen zu einer einzigen Katastrophe bereitet somit den Boden für ein Trauma-Narrativ, in dem diese Katastrophe (als punktuell und singuläres Ereignis) die Geschichte in ein Vorher und ein Nachher teilt.

Doch worin besteht nun eigentlich die Katastrophe, was wird in diesem Trauma-Narrativ als die prägende Leidenserfahrung repräsentiert?⁶ Auch hier zeigt sich in den untersuchten Texten eine Entwicklung. Insbesondere war die Deportation der Bevölkerung nicht von Anfang an ein zentrales Element der Leidenserzählung. In der Grundschrift der Erzählung der Königebücher ist von einer Deportation der Bevölkerung nur in 2 Kön 25,11 die Rede, wobei es vermutlich in erster Linie um militärisches Personal geht (siehe oben 4.2.2.2.1); in der Erzählung JerALT 37–40,52 wird eine Deportation der Bevölkerung gar nicht erwähnt.⁷ Durch sekundäre Erweiterungen und in jüngeren Texten tritt die Deportation jedoch zunehmend in den Vordergrund und wird zur zentralen Aussage über die Folgen der babylonischen Eroberung (vgl. 2 Kön 24,14;

6 Dazu, dass die Frage „What actually happened“ im Laufe des Prozesses der Etablierung einer kollektiv geteilten Repräsentation erst geklärt werden muss, vgl. auch Alexander 2004: 13.

7 Die einzige Erwähnung einer Deportation findet sich in Jer 40,1, wobei offenbleibt, um wie viele/welche Personen (abgesehen von Jeremia, der aber letztlich nicht deportiert wird) es sich handelt.

25,12.21b.22; JerMT 52,27b–30; 2 Chr 36,20–21; siehe oben 4.2.2.2.2). Zunächst kaum erwähnt, wird die Deportation der Bevölkerung zum End- und Angelpunkt der Erzählungen (2 Kön 25,21b; 2 Chr 36) – selbst dort, wo dies in Spannung zum älteren Text steht (vgl. auch Jer 1,3). Die Deportation der Bevölkerung nach Babylonien als End- und Zielpunkt der Leidenserzählung bereitet das Narrativ von Exil und Rückkehr vor.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass gerade die Fassung der Jeremia-Erzählung, in der eine Deportation der Bevölkerung nicht erwähnt wird, auf Griechisch überliefert ist. Denkbar wäre, dass es – im Unterschied zum palästinischen masoretischen Text – im ägyptischen Überlieferungsmilieu des griechischen Jeremiabuches kein Interesse gab, die Deportation der Bevölkerung nachträglich zu ergänzen. Für die ägyptische Diaspora war die Rückkehr aus dem babylonischen Exil kein Gründungsmythos ihrer kollektiven Identität. Die prämasoretischen Angleichungen in Jeremia 39 und 52 legen nahe, dass sich in Palästina dagegen ein dominantes Narrativ von Exil und Rückkehr herausbildete, das die Geschichtserzählungen im Alten Testament überhaupt prägen sollte – nicht nur jene in den Chronikbüchern.

Dass die Leidenserfahrung in Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung Jerusalems sich vorrangig auf die Deportation der Bevölkerung und das Exil bezieht, ist in den biblischen Texten also weder die älteste noch die einzige Darstellung. Man kann sich sogar fragen, ob die Deportation wirklich schon die zentrale Leidenserfahrung eines biblisch dominanten Trauma-Narrativs darstellt oder ob sich dieser Eindruck nicht vielmehr einer Interpretation der Texte verdankt, die – durch die Brille des wesentlich von Wellhausen geprägten konventionellen Narrativs – das Exil in den Vordergrund stellt. Denn nicht nur in älteren Texten und rekonstruierten Schichten scheint sich die leidvolle Erinnerung an die babylonische Eroberung vor allem auf die Zerstörung Jerusalems und weniger auf das Exil als solches zu beziehen. Wie die vorangehende Untersuchung gezeigt hat, ruft Psalm 137 zu einer Erinnerung an die babylonische Eroberung auf, die das in der Verwüstung Jerusalems erfahrene Leid in den Vordergrund stellt (siehe oben 3.2.2). Die Verwüstung Jerusalems, und nicht das Leben im Exil, bildet hier den Verankerungspunkt der negativen Emotionen.⁸ Damit steht Psalm 137 keineswegs allein. Auch im Jeremiabuch bezieht sich das angekündigte Unheil häufig nicht auf eine Deportation, sondern auf die Verwüstung der Stadt und des Landes (z.B. Jer 4,25–29; 9,18); auch die 70-jährige Dauer der babylonischen Herrschaft steht in Jer 25,11–12 in Verbindung mit der Verwüstung des Landes und wird erst sekundär in Jer 29,10 mit dem Exil in Zusammenhang gebracht.

⁸ Zum Begriff siehe oben Kap. 3, Anm. 46.

Die babylonische Eroberung Jerusalems wird in biblischen Texten nicht nur als Beginn des Exils dargestellt, vielmehr stellt die Zerstörung Jerusalems ein zentrales Element der Repräsentation des „schrecklichen Ereignisses“⁹ dar, an das im Masternarrativ des Leidens erinnert wird.

Neben der Deportation der Bevölkerung wird die Zerstörung des Jerusalemer Tempels – sowohl in biblischen Texten als auch in der heutigen Forschung – häufig als zentrales Element der Katastrophe dargestellt, das zum Kernbestand der Erinnerung an die babylonische Eroberung gehört, ja gehören muss. Die vorangehende Untersuchung hat jedoch gezeigt, dass die Zerstörung des Tempels in den ältesten Erzählungen allenfalls beiläufig als Teil der Zerstörung Jerusalems erzählt wird (2 Kön 25,9) und dass die Eroberung Jerusalems auch in jüngeren Texten noch ohne Erwähnung der Tempelzerstörung dargestellt werden kann (JerMT 39; vgl. auch Psalm 137). Auch die Plünderung der Tempelgeräte ist der Erzählung der babylonischen Eroberung erst sekundär zugewachsen (siehe oben 4.2.2.3 zu 2 Kön 25,13–17). Die unterschiedlichen und flexiblen Datierungen der Tempelzerstörung (vgl. 2 Kön 25,8; Jer 52,12; Josephus, Ant. 10.146; B.J. 6.250 und dazu oben 4.2.2.3) zeigen zudem, dass die Erinnerung an dieses Ereignis bis in die römische Zeit nicht mit einem bestimmten Tag verknüpft war. Erst in Verbindung mit Tisch’a BeAv, also nach der Zerstörung des zweiten Tempels, wird die Tempelzerstörung zum Fokus einer institutionalisierten Erinnerung.

Für diese Entwicklung hin zur Tempelzerstörung und -plünderung als zentrales Element des Leidensnarrativs lassen sich verschiedene mögliche Gründe anführen. Während die ältesten Erzählungen sich noch in den Mustern der königszeitlichen Geschichtsdeutung bewegten und somit den Schwerpunkt der Katastrophe auf das Schicksal der Könige und die Zerstörung der Stadt Jerusalem legten, wird in späterer Zeit zunehmend der Tempel als zentrale Institution betont.¹⁰ Darin dürften sich nicht nur soziopolitische Verschiebungen spiegeln, sondern insbesondere auch der soziale Ort der Schreiber, die durch die Aussagen zur Tempelzerstörung und -plünderung den Verlust des Tempels besonders hervorheben. Es erscheint wahrscheinlich, dass das Thema der Tempelplünderung und -zerstörung erst in der Zeit des Zweiten Tempels in den Vordergrund rückt (siehe oben 4.2.2.3).

9 Alexander 2004: 1.

10 Vgl. Wright 2011: 127: „the temple assumed the central place previously occupied by the palace“.

5.3 Kulturelles Trauma und historische Rekonstruktion

In diesem Buch habe ich mich mit der Erinnerung an die babylonische Eroberung Jerusalems und der Entstehung einer bestimmten Repräsentation, nicht mit der Rekonstruktion der historischen Ereignisse befasst. Die leitende Frage lautet also nicht: Was ist damals geschehen? Sondern: Was wurde wann und wie Teil einer kollektiv geteilten Repräsentation dieser Ereignisse? Dennoch ergeben sich aus der vorangehenden Untersuchung auch gewisse Folgerungen im Hinblick auf die historische Rekonstruktion. Ein Beispiel ist etwa die verbreitete Annahme, dass sich die Deportation weitgehend auf die jüdische Oberschicht beschränkte – eine Vorstellung, die sich auch auf gängige Annahmen zur Literaturproduktion in Babylonien auswirkt.¹¹ Dazu finden sich in den biblischen Texten aber durchaus unterschiedliche Aussagen, die auch mit den jeweiligen Perspektiven und Interessen der Trägergruppen zusammenhängen.¹² Während die Deportation der höfischen Entourage zusammen mit Jojachin sich schon in der Grundschrift der Erzählung der Königebücher findet (und dort auf diesen Kreis beschränkt ist), ist das Zurücklassen (nur) der „Geringen des Volkes“ in 2 Kön 24,14; 25,12 ein jüngeres Motiv. Generell ist die Annahme grundsätzlicher historischer Zuverlässigkeit der Erzählung der Königebücher – unter dem Eindruck, dass sich diese auf *hard facts* beschränke und weniger emotional gefärbt und theologisch motiviert sei – angesichts der deutlich literarischen Struktur der Erzählung (siehe oben 4.1.1) in Frage zu stellen. Was anhand der divergierenden Rekonstruktionen von Wellhausen und Torrey (siehe oben Kapitel 2) aufgezeigt wurde, ist auch im Hinblick auf biblische und moderne Erzählungen der Vergangenheit zu bedenken: Die Annahmen über Stimmungen und Emotionen sind nicht nur Interpretationen und romaneske Ausschmückungen eines feststehenden Plots – vielmehr sind es diese Annahmen, die die Plot-Struktur der Geschichtsdarstellung bestimmen. Sie beeinflussen nicht nur wie, sondern was erzählt wird.

Insofern als die Repräsentation der Ereignisse in den biblischen Texten als Ergebnis eines diskursiven Prozesses anzusehen ist – und zwar nicht nur im Sinne einer Prämisse, sondern unterfüttert durch die aufgezeigten

11 Vgl. etwa Lipschits 2005: 293: „It is important to remember that the elite of the nation resided in Babylon.“

12 Ich gehe davon aus, dass die Vorstellung von biblischen Texten beeinflusst ist, da sich meines Wissens außerbiblisch keine Anhaltspunkte dafür finden. Darstellungen von Deportierten auf assyrischen Reliefs und der Befund in den babylonischen Dokumenten laufen dieser Vorstellung eher zuwider (Familien, Zwangsumsiedlung zur landwirtschaftlichen Erschließung).

Entwicklungen in den untersuchten Texten –, ist diese Repräsentation klar zu trennen vom historischen Ereignis der babylonischen Eroberung und den unmittelbaren Erfahrungen der Menschen, die dieses Ereignis miterlebten. Gerade Annahmen über Emotionen der betroffenen Menschen werden oft an Erzählschwerpunkten festgemacht, die sich erst im Laufe der Überlieferung herausgebildet haben. Die vorangehende Untersuchung legt nahe, dass etwa Deportation und Tempelzerstörung in der ältesten Erinnerung nicht unbedingt von zentraler Bedeutung waren. Auch die Annahmen über die theologischen Auswirkungen der babylonischen Eroberung und deren Folgen basieren manchmal auf Annahmen über solch emotionales Erleben. Insbesondere die Erfahrung der Tempelzerstörung wird oft als besonders „traumatisch“ und prägend für die Neuorientierung theologischer Diskurse angenommen, und biblische Texte werden als literarisches Produkt von Menschen erklärt, die mit dieser Verlusterfahrung „umgehen“ bzw. diese „verarbeiten“ müssen. Hier klingen Vorstellungen aus dem Bereich der individuellen Psychoanalyse an, die dem literarischen Genre biblischer Texte nicht Rechnung tragen und die soziopolitischen Vorgänge, die hinter der Entstehung und Überlieferung dieser Texte stehen, eher verschleiern.

Ich möchte hier noch einmal auf das Beispiel von Psalm 137 zurückkommen. Adele Berlin hat darauf hingewiesen, dass die Sprecherstimme dieses Psalms – aus Jerusalem deportierte Musiker, die Jhwh-Lieder singen¹³ – sich sehr gut in die Vorstellungswelt der Chronik fügt, in der Musik und Gesang im Kult eine wichtige Rolle spielen: „The psalm’s speaker could have stepped out of Chronicles’ First Temple.“¹⁴ Dass die Darstellung des (vorexilischen) Tempelkults in den Chronikbüchern eine idealisierte Rückprojektion darstellt, dürfte allgemein anerkannt sein. Wie Berlin zeigt, ist auch die Figur des levitischen Tempelmusikers erst in der Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels belegt.¹⁵ Wenn aber die Figur der Sprecherstimme eine im Rückblick aus einer späteren Zeit imaginierte historisierende Fiktion ist, so gehören auch die dieser Figur zugeschriebenen Emotionen zu dieser Fiktion. Mit anderen Worten: die emotionale Reaktion der Figur auf die Ereignisse, wie sie die Sprecherstimme von Psalm 137 zum Ausdruck bringt, ist ebenso eine Rückprojektion wie die Figur selbst.

13 „The speaker is not an ordinary exiled Judean. He is a professional musician; other deportees were unlikely to have come with lyres. Indeed, he is one of a group of temple singers, as noted already in the Targum (at verse 4) and reiterated in medieval Jewish commentaries.“ Berlin 2017: 344.

14 Berlin 2017: 349.

15 Vgl. Berlin 2017: 345–348.

Damit möchte ich keinesfalls das Leid der von der babylonischen Eroberung und ihren Folgen betroffenen Menschen kleinreden. Es ist sicher so, dass unter dem Kriegsgeschehen, der Belagerung, der Deportation und den Lebensbedingungen im kriegsgebeutelten Land und in der babylonischen Zwangsansiedlung viele Menschen massiv gelitten haben. Die vorangehende Untersuchung lässt aber fraglich erscheinen, dass sich biblische Texte ohne Weiteres als Niederschlag dieses Leids erklären lassen bzw. dass es uns möglich ist, Spuren und unmittelbare Auswirkungen dieses Leids in biblischen Texten zu identifizieren. Es ist damit zu rechnen, dass gerade auch die emotionalen Gehalte der Texte ihren Verankerungspunkt in einer späteren historischen Situation haben und von da aus zurückprojizieren. Denn die Emotionen, die in biblischen Texten mit der babylonischen Eroberung und deren Folgen verbunden werden, sind ihrerseits selbst eine Konstruktion von Vergangenheit und können, wie das Beispiel von Psalm 137 zeigt, mit normativem Anspruch vertreten werden. Die Deutung biblischer Texte als „Auswirkung“ eines historischen Geschehens birgt die Gefahr, dass als dieses historische Geschehen eine Repräsentation eingesetzt wird, die durch die Texte erst produziert wurde.

Dass gewisse Aussagen in der älteren Überlieferung nicht an zentraler Stelle stehen oder gar nicht begegnen, muss prinzipiell nicht ausschließen, dass sie nicht auf historische Tatsachen verweisen können. Die literarische Entwicklung geht nicht immer in Richtung abnehmende oder zunehmende Historizität, sondern bewegt sich z.T. weitgehend unabhängig davon.¹⁶ Die Forschungsperspektive des kulturellen Traumas lenkt aber den Blick darauf, dass andere Erklärungsansätze als „Verdrängung“ oder „Repression“ zur Verfügung stehen.¹⁷ Der Vergleich mit anderen, gut dokumentierten Prozessen der Etablierung kultureller Traumata zeigt, dass die Geschichte der Kommemoration¹⁸ ebenso eine Rolle spielt wie Trägergruppen, soziale Akteure und konkrete soziopolitische Umstände. Spätere Ereignisse können dazu führen, dass Trauma-Narrative reaktiviert und aktualisiert werden. Denkbar ist dies in Bezug auf das hier untersuchte kulturelle Trauma etwa mit Blick auf die Zerstörung des zweiten Tempels. Auch die sozialgeschichtliche Forschung zur persischen und hellenistischen Zeit kann wichtige Impulse für die weitere Untersuchung der Entstehung und Etablierung des hier beschriebenen

16 Vgl. dazu auch Kratz 2009: 161.

17 Vgl. kritisch zur Übertragung dieser psychologischen Begriffe auf soziokulturelle Prozesse Smelser 2004: 50–51.

18 Vgl. dazu Olicks Begriff *memory of memory*: „any commemorative statement, any image of the past, is part of an ongoing trajectory of commemoration and imagery“ (Olick 2016: 74).

Trauma-Narrativs der babylonischen Eroberung Jerusalems liefern. Ich bin mir der diesbezüglichen Begrenzungen der vorliegenden Untersuchung bewusst und hoffe, dass die Zusammenstellung forschungsgeschichtlichen und biblischen Materials aus der Perspektive eines kulturellen Traumas zumindest einige Anregungen und Anstöße für die weitere Forschung geben kann.

Abkürzungen

Bibliographische Abkürzungen und Abkürzungen von Quellenwerken folgen Schwertner, S.M., 2014. IATG3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. 3. Aufl. Berlin.

Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

AIL	Ancient Israel and Its Literature
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CUSAS	Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology
HTAT	Weippert, M. (Hg.), 2010. Historisches Textbuch zum Alten Testament. GAT 10. Göttingen.
HEBAI	Hebrew Bible and Ancient Israel
IEKAT	Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament
JerALT	hebräische Vorlage des griechischen Jeremiabuches (sog. Alexandrinischer Text, siehe 4.2.1.2)
JerG	griechische Übersetzung des Jeremiatextes in ihrer ältesten greifbaren Gestalt (basierend auf Ziegler 1976, Abweichungen werden eigens angegeben)
JerMT	masoretischer Text des Jeremiabuches (nach BHS)
KUSATU	Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt
SANt	Studia Aarhusiana Neotestamentica

Bibliographie

- Abraham, K., 2005/2006. West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE. New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu. *AfO* 51, 198–219.
- Ackroyd, P.R., 1968. *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the 6. Century BC.* OTL. London.
- 1972. The Temple Vessels – a Continuity Theme, *Studies in the Religion of Ancient Israel.* VT.S 23. Leiden, 166–181.
 - 1987. *Historians and Prophets, Studies in the Religious Tradition of the Old Testament.* London, 121–151.
- Ahn, J.J., 2010. *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah.* BZAW 417. Berlin/New York.
- Ahn, J.J./Middlemas, J. (Hg.), 2012. *By the Irrigation Canals of Babylon. Approaches to the Study of Exile.* LHB 526. New York.
- Albertz, R., 2001. *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* BE(S) 7. Stuttgart et al.
- Alexander, J.C. et al. (Hg.), 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity.* Berkeley.
- Alexander, J.C., 2004. *Toward a Theory of Cultural Trauma.* In: J.C. Alexander et al. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity.* Berkeley, 1–30.
- 2012. *Trauma. A Social Theory.* Cambridge.
- Alexander, J.C./Gao, R., 2012. *Mass Murder and Trauma. Nanjing and the Silence of Maoism, Trauma. A Social Theory.* Cambridge, 118–135.
- Allen, L.C., 1983. *Psalms 101–150.* WBC 21. Waco, TX.
- Alstola, T., 2017. *Judean Merchants in Babylonia and Their Participation in Long-Distance Trade.* WO 47, 25–51.
- 2019. *Prosopographical Database of Judeans in the Murašû Archive* (<https://zenodo.org/record/3351260>).
 - 2020. *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE.* CHANE 109. Leiden.
- Ammann, S., (im Druck). *Zeit ohne Geschichte? Das Exil als Leerstelle biblischer Geschichtserzählungen.* In: R. Zimmermann et al. (Hg.), *Ethik der Zeit – Zeiten der Ethik.* WUNT. Tübingen.
- 2015. *Götter für die Tore. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament.* BZAW 466. Berlin.
 - 2018. *Oszillationen eines Traumas. Biblische Erzählungen der Eroberung Jerusalems.* ThZ 74, 319–337.

- 2021a. La construction sociale de l'idolâtrie. Exégèse historico-critique et analyse du discours. In: D.C. Bulundwe Luc (Hg.), *Approches et méthodes en sciences bibliques. Quoi de neuf? CRThPh 25*. Genève, 131–145.
- 2021b. Second Kings 24–25 and Jeremiah 52 as Diverging and Converging Memories of the Babylonian Conquest. *HeBAI 10*, 11–29.
- 2022. The Fall of Jerusalem. Cultural Trauma as a Process. *Open Theology 8*, 362–371.
- Ankersmit, F.R., 1983. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Martinus Nijhoff Philosophy Library 7. Den Haag et al.
- Applegate, J., 1998. The Fate of Zedekiah. Redactional Debate in the Book of Jeremiah, Part I. *VT 48*, 137–160.
- Ashplant, T.G. et al., 2000. The Politics of War Memory and Commemoration. Contexts, Structures and Dynamics. In: T.G. Ashplant et al. (Hg.), *The Politics of War Memory and Commemoration*. Routledge Studies in Memory and Narrative. London, 3–85.
- Assis, E., 2016. Identity in Conflict. The Struggle between Esau and Jacob, Edom and Israel. *Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 19*. Winona Lake, IN.
- Assmann, A., 2010. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C.H. Beck Kulturwissenschaft. 5. Aufl. München.
- Assmann, J., 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: J. Assmann/T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 724. Frankfurt am Main, 9–19.
- 2018. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 8. Aufl. München.
- Avioz, M., 2003. When Was the First Temple Destroyed, According to the Bible? *Bib. 84*, 562–565.
- 2005. The Date of the Destruction of the First Temple in Ancient Versions and in Early Biblical Interpretation. *Textus 22*, 87–94.
- Bach, R., 1961. Bauen und Pflanzen. In: R. Rendtorff/K. Koch (Hg.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*. FS G. von Rad. Neukirchen, 8–32.
- Balentine, S.E., 2021. Traumatizing Job, „Look at me and be appalled“. *Essays on Job, Theology, and Ethics. An Interdisciplinary Dialogue. BiInS 190*. Leiden/Boston, 194–205.
- Bar-Efrat, S., 1997. Love of Zion. A Literary Interpretation of Psalm 137. In: M. Cogan (Hg.), *Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Winona Lake, IN, 3–11.
- Barstad, H.M., 1996. The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the „Exilic“ Period. *SO.S 28*. Oslo.
- 2003. After the „Myth of the Empty Land“. Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah. In: O. Lipschits/J. Blenkinsopp (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*. Winona Lake, IN, 3–20.

- Barthélemy, D., 1986. Critique textuelle de l'Ancien Testament. Bd. 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations. OBO 50/2. Fribourg/Göttingen.
- Bartlett, J.R., 1982–1983. Edom and the Fall of Jerusalem. PEQ 114/115, 13–24.
- Barton, J., 2007. Wellhausen's *Prolegomena to the History of Israel*. Influences and Effects [1995]. In: *The Old Testament. Canon, Literature and Theology*. SOTSMS. Aldershot/Burlington, VT, 169–179.
- Becker, E.-M. et al. (Hg.), 2014. Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond. SANT 2. Göttingen.
- Becking, B., 2007. Jehoiachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25:27–30, From David to Gedaliah. *The Book of Kings as Story and History*. OBO 228. Fribourg/Göttingen.
- 2009a. Does Exile Equal Suffering? A Fresh Look at Psalm 137. In: B. Becking/D.J. Human (Hg.), *Exile and Suffering. A Selection of Papers Read at the 50th Anniversary Meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA, Pretoria, August 2007*. OTS 50. Leiden/Boston, 183–202.
 - 2009b. In Babylon. The Exile as Historical (Re)Construction. In: B. Becking et al. (Hg.), *From Babylon to Eternity. The Exile Remembered and Constructed in Text and Tradition*. BWo. London/Oakville, CT, 4–33.
 - 2009c. The Identity of Nabu-Sharrussu-Ukin, the Chamberlain. An Epigraphic Note on Jeremiah 39,3. BN 140, 35–46.
 - 2011a. A Fragmented History of the Exile. In: B.E. Kelle et al. (Hg.), *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. AIL 10. Atlanta, 151–169.
 - 2011b. More than a Pawn in their Game. Zedekiah and the Fall of Jerusalem in 2 Chronicles 36:11–21. In: J. Corley/H. van Grol (Hg.), *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes*. DCLS 7. Berlin/New York, 257–272.
 - 2012. Memory and Forgetting in and on the Exile. Remarks on Psalm 137. In: E. Ben Zvi/C. Levin (Hg.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah*. FAT 85. Tübingen, 279–299.
 - 2016. The Betrayal of Edom. Remarks on a Claimed Tradition. HTS 72, 1–4.
- Berlejung, A., 2002. 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 Ebirbnâri*. FS M. Weippert. OBO 186. Fribourg/Göttingen, 196–230.
- 2013. Wider die Freuden und Vergesslichkeiten des Exils. Überlegungen zu Ps 137. In: A. Grund et al. (Hg.), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur*. FS B. Janowski. Gütersloh, 265–287.

- 2017. Social Climbing in the Babylonian Exile. In: A. Berlejung et al. (Hg.), *Wandering Arameans. Arameans Outside Syria*. Leipziger altorientalische Studien 5. Wiesbaden, 101–124.
- 2022. A Sketch of the Life of the Golah in the Countryside of Babylonia. Risks and Options of Unvoluntary Resettlement in the Sixth Century BCE. *HeBAI Supplement* 11, 148–188.
- Berlin, A., 2005. Psalms and the Literature of Exile. Psalms 137, 44, 69 and 78. In: P.W. Flint/P.D. Miller jr. (Hg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*. VTS 99. Leiden et al., 65–86.
- 2010. The Exile. Biblical Ideology and Its Postmodern Ideological Interpretation. In: H. Liss/M. Oeming (Hg.), *Literary Construction of Identity in the Ancient World*. Winona Lake, IN, 341–356.
- 2017. Speakers and Scenarios. Imagining the First Temple in Second Temple Psalms (Psalms 122 and 137). In: M.S. Pajunen/J. Penner (Hg.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*. BZAW 486. Berlin/Boston, 341–355.
- Berthelot, K., 2016. *The Rabbis Write Back! L'enjeu de la „parenté“ entre Israël et Rome-Ésaü-Édom*. rhr, 165–192.
- Biddle, M.E., 2014. The Redaction of Jeremiah 39–41 [46–48 LXX]. A Prophetic Endorsement of Nehemiah? *ZAW* 126, 228–242.
- Bienkowski, P., 2021. Edom in the Persian Period, Relations with the Negev and the Arabian Trade. The Archaeological Evidence. In: B. Hensel et al. (Hg.), *About Idumea and Edom in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies, and Ancient Near Eastern Studies*. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean. London, 48–79.
- Bird, M., 2012. I Esdras. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Vaticanus. *Septuagint Commentary Series*. Leiden.
- Blenkinsopp, J., 2002. The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited. *JSOT* 27, 169–187.
- Bloch, Y., 2014. Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile. Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule. *Journal of Ancient Near Eastern History* 1, 119–172.
- Boase, E., 2016. Fragmented Voices. Collective Identity and Traumatization in Lamentations. In: E. Boase/C.G. Frechette (Hg.), *Bible through the Lens of Trauma*. SemeiaSt 86. Atlanta, 49–66.
- Boase, E./Frechette, C.G. (Hg.), 2016. *Bible through the Lens of Trauma*. SemeiaSt 86. Atlanta.
- Bogaert, P.-M., 1990. La libération de Jérémie et le meurtre de Godolia. Le texte court (LXX) et la rédaction longue. In: D. Fraenkel (Hg.), *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren*. Aus Anlass seines 65. Geburtstages. Göttingen, 312–322.

- 1991. Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX, et VL). In: G.J. Norton/S. Pisano (Hg.), *Tradition of the Text*. FS D. Barthélemy. OBO 109. Fribourg/Göttingen, 1–17.
- 2003. *La vetus latina* de Jérémie. Texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52). In: A. Schenker (Hg.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. SBLSCS. Atlanta, 51–82.
- Brandmüller, N., 2007. *Die trauernden Juden im Exil – Ein Thema der Europäischen Malerei im 19. und 20. Jahrhundert*. diss. phil. et theol. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.
- Brettler, M., 1991. 2 Kings 24,13–14 as History. CBQ 53, 541–552.
- Bührer, W., 2014. *Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*. FRLANT 256. Göttingen.
- Burrows, M., 1953. A Sketch of C.C. Torrey's Career. ASOR 132, 6–8.
- Callaway, M.C., 1991. Telling the Truth and Telling Stories. An Analysis of Jeremiah 37–38. USQR 44, 253–265.
- Carr, D.M., 2014. *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*. New Haven, CT.
- Carroll, R.P., 1986. *The Book of Jeremiah*. OTL. London.
- Chan, M.J., 2013. Joseph and Jehoiachin. On the Edge of Exodus. ZAW 125.
- Cogan, M., 2001. 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary. AncB 10. New York.
- Cogan, M./Tadmor, H., 1998. 2 Kings. A New Translation With Introduction and Commentary. AncB 11. New York.
- Cohen, M.E., 1974. *Balag-Compositions. Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millennium B.C.* SANE I/2. Malibu.
- Cornill, C.H., 1905. *Das Buch Jeremia*. Leipzig.
- Crouch, C.L., 2009. *War and Ethics in the Ancient Near East*. BZAW 407. Berlin.
- Cunningham, M.A., 2020. *(Re)-Constructing Judeanness. Homeland, Diaspora, and the Construction of Judean Identity in the 6th and 5th Centuries BCE*. PhD thesis. Chicago, IL.
- Dahood, M., 1970. *Psalms III: 101–150. With an Appendix: The Grammar of the Psalter*. AncB. Garden City.
- Danielson, A.J., 2021. Edom in Judah. Identity and Social Entanglement in the Late Iron Age Negev. In: B. Hensel et al. (Hg.), *About Idumea and Edom in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies, and Ancient Near Eastern Studies*. *Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean*. London, 117–150.
- Demmerling, C./Landweer, H., 2007. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar.
- Diehl, J.F., 2004. *Die Fortführung des Imperativs im Biblischen Hebräisch*. AOAT 286. Münster.

- Dietrich, J., 2014. Cultural Traumata in the Ancient Near East. In: E.-M. Becker et al. (Hg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond*. SAnT 2. Göttingen, 145–161.
- Dietrich, W., 1972. Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk. FRLANT 108. Göttingen.
- Doering, L., 2012. *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*. WUNT 298. Tübingen.
- Duhm, B., 1901. *Das Buch Jeremia*. KHC 11. Tübingen/Leipzig.
- 1922. *Die Psalmen*. KHC 14. 2. Aufl. Tübingen.
- Elrefaei, A., 2016. Wellhausen and Kaufmann. *Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann*. BZAW 490. Berlin.
- Emmendorffer, M., 1998. *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*. FAT 21. Tübingen.
- Engel, H., 2007. Erfahrungen mit der Septuaginta-Fassung des Jeremiabuches im Rahmen des Projektes „Septuaginta Deutsch“. In: H.-J. Fabry/D. Böhler (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 3*. BWANT 174. Stuttgart, 80–96.
- Erbt, W., 1902. *Jeremia und seine Zeit. Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda; beigegeben ist der Untersuchung des Jeremiabuches eine Übersetzung der ursprünglichen Stücke und die Umschrift der Profetensprüche mit Bezeichnung des Rythmus*. Göttingen.
- Erikson, K., 1991. Notes on Trauma and Community. *AmIm* 48, 455–472.
- Ewald, H., 1864. *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*. Bd. 1: *Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel*. 3. Aufl. Göttingen.
- Eyerman, R., 2001. *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge.
- 2004. *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*. In: J.C. Alexander et al. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, 60–111.
- Eyerman, R. et al. (Hg.), 2011. *Narrating Trauma. On the Impact of Collective Suffering*. Yale Cultural Sociology Series. Boulder, CO.
- Eyerman, R., 2012. *Cultural Trauma: Emotion and Narration*. In: J.C. Alexander et al. (Hg.), *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*. Oxford handbooks online. New York/Oxford, 564–582.
- Fadhil Al-Bayati, A., (im Druck). *The Archive of Zababa-šarru-ušur. Texts from the Iraq Museum*. Babylonische Archive 8. Dresden.
- Faust, A., 2012. *Judah in the Neo-Babylonian Period. The Archaeology of Desolation*. ABSt 18. Atlanta.
- Fischer, G., 1998. *Jeremia 52 – ein Schlüssel zum Jeremiabuch*. Bib. 79, 333–359.

- 2005. Jeremia 26–52. HThKAT. Freiburg im Breisgau et al.
 - 2008. Die Diskussion um den Jeremiatext. In: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung, veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006. WUNT 219. Tübingen, 612–629.
 - 2016. Don't Forget Jerusalem's Destruction! The Perspective of the Book of Jeremiah. In: P. Dubovský et al. (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*. FAT 107. Tübingen, 291–311.
- Foster, B.R., 1999. Charles Cutler Torrey (1863–1956). Nobody's Pet Chicken. Theodor Noeldeke and Charles Cutler Torrey. *The Bulletin of Middle East Medievalists* 11, 12–15.
- Foucault, M., 1969. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris.
- Fraisl, B., 2004. Trauma. Individuum, Kollektiv, Kultur. In: B. Fraisl/M. Stromberger (Hg.), *Stadt und Trauma. Annäherungen – Konzepte – Analysen*. Würzburg, 19–39.
- Freedman, D.N., 1971. The Structure of Psalm 137. In: H. Goedicke (Hg.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*. Baltimore, MD.
- Frevel, C., 2002. Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni). In: O. Keel/E. Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*. QD 191. Freiburg im Breisgau et al., 99–153.
- 2017. Die Klagelieder. NSK.AT 20/1. Stuttgart.
 - 2018. *Geschichte Israels*. KStTh. 2. Aufl. Stuttgart.
- Fritz, V., 1998. Das zweite Buch der Könige. ZBK.AT 10/2. Zürich.
- Frohlich, J., 2022. The Relationship between MT and LXX in Jeremiah 39(46):1–41(48):3 and 52. FAT 2/133. Tübingen.
- Frohlich, J./de Waard, H., 2021. The Text of Jeremiah. Re-Examining the Evidence from Kings. VT 71, 161–174.
- Garber, D.G., 2015. Trauma Theory and Biblical Studies. CBR 14, 24–44.
- Germany, S., 2021. The „Edom Texts“ in Samuel–Kings in Inner- and Extrabiblical Perspective. In: B. Hensel et al. (Hg.), *About Idumea and Edom in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies, and Ancient Near Eastern Studies*. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean. London, 363–391.
- Giesebrecht, F., 1907. *Das Buch Jeremia*. HK 3/2. 2. Aufl. Göttingen.
- Goldstein, R., 2013. Jeremiah between Destruction and Exile. From Biblical to Post-Biblical Traditions. DSD 20, 433–451.
- Graf, K.H., 1862. *Der Prophet Jeremia*. Leipzig.
- Graupner, A., 1991. Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch. BThSt 15. Neukirchen-Vluyn.

- Guillaume, A., 1956. The Meaning of תולל in Psalm 137:3. *JBL* 75, 143–144.
- Guillaume, P., 2013. The Myth of the Edomite Threat. *Arad Letters* #24 and 40. *KUSATU* 15, 97–108.
- Gunkel, H., 1986. *Die Psalmen*. 6. Aufl. Göttingen.
- Gwaltney, W.C., 1991. The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature. In: F.E. Greenspahn (Hg.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East. Essential papers on Jewish studies*. New York, 242–265.
- Halbwachs, M., 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris. (dt. Übers.: 1985. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 538. Frankfurt am Main.)
- 1950. *La mémoire collective*. Paris (dt. Übers.: 1991. *Das kollektive Gedächtnis. mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe*. Fischer-Taschenbücher: Fischer Wissenschaft 7359. Frankfurt am Main).
- Hallote, R., 2011. Before Albright. Charles Torrey, James Montgomery, and American Biblical Archaeology 1907–1922. *NEA* 74, 156–169.
- Halvorson-Taylor, M.A., 2011. *Enduring Exile. The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. VT.S 141. Leiden/Boston.
- Hardmeier, C., 1990. Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. *Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40*. BZAW 187. Berlin/New York.
- Hartberger, B., 1986. „An den Wassern von Babylon ...“. Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen. *BBB* 63. Frankfurt am Main.
- Hayes, J.H., 1977. The History of the Study of Israelite and Judaeon History. In: J.H. Hayes/J.M. Miller (Hg.), *Israelite and Judaeon History*. OTL. London, 1–69.
- 1982. Wellhausen as a Historian of Israel. *Semeia* 25, 37–60.
- Heins, V./Langenohl, A., 2011. A Fire That Doesn't Burn? The Allied Bombing of Germany and the Cultural Politics of Trauma. In: R. Eyerman et al. (Hg.), *Narrating Trauma. On the Impact of Collective Suffering*. Yale Cultural Sociology Series. Boulder, CO, 3–26.
- Heldmann, K., 2019. Eide und Meineide in der antiken Liebesdichtung. *Hermes* 147, 298.
- Hensel, B., 2021a. Edom in the Jacob Cycle (Gen *25–35). New Insights on Its Positive Relations with Israel, the Literary-Historical Development of Its Role, and Its Historical Background(s). In: B. Hensel (Hg.), *The History of the Jacob Cycle (Genesis 25–35). Recent Research on the Compilation, the Redaction, and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts*. *Archaeology and Bible* 4. Tübingen, 57–134.
- 2021b. The Complexity of a Site. „Edom“ in the Persian Period from the Perspectives of Historical Research, Hebrew Bible Studies, and Ancient Near Eastern Studies.

- In: B. Hensel et al. (Hg.), *About Idumea and Edom in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies, and Ancient Near Eastern Studies. Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean*. London, 13–47.
- Holladay, W.L., 1989. *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52*. Hermeneia. Philadelphia.
- Holt, E.K., 2014. *Daughter Zion. Trauma, Cultural Memory and Gender in OT Poetics*. In: E.-M. Becker et al. (Hg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond*. SANT 2. Göttingen, 162–176.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E., 2008. *Psalmen 101–150*. HThKAT. Freiburg im Breisgau et al.
- Jäger, S., 2009. *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Edition DISS 3. 5. Aufl. Münster.
- Janssen, E., 1956. *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*. FRLANT 51. Göttingen.
- Janzen, D., 2012. *The Violent Gift. Trauma's Subversion of the Deuteronomistic History's Narrative*. LBS 561. New York.
- Janzen, J., 1973. *Studies in the Text of Jeremiah*. HSM 6. Cambridge, MA.
- Japhet, S., 1993. *I & II Chronicles. A Commentary*. OTL. Louisville, KY.
- 2006. *The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah, From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah*. *Collected Studies on the Restoration Period*. Winona Lake, IN, 169–182.
- Jenni, E., 2000. *Die hebräischen Präpositionen*. Bd. 3: *Die Präposition Lamed*. Stuttgart.
- Jepsen, A., 1956. *Die Quellen des Königsbuches*. 2. Aufl. Halle.
- Jeremias, J., 2007. *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*. ATD 24/3. Göttingen.
- Joannès, F./Lemaire, A., 1999. *Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff)*. TrEu 17, 17–34.
- Jonker, L.C., 2009. *The Exile as Sabbath Rest. The Chronicler's Interpretation of the Exile*. In: B. Becking/D.J. Human (Hg.), *Exile and Suffering. A Selection of Papers Read at the 50th Anniversary Meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA, Pretoria, August 2007*. OTS 50. Leiden/Boston, 213–229.
- Jursa, M., 2007. *Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft*. NABU, Nr. 22.
- 2008. *Nabû-šarrussu-ukîn, rab ša rēšti, und „Nebusarsekim“ (Jer. 39:3)*. NABU, 9–10.
- 2010. *Der neubabylonische Hof*. In: B. Jacobs/R. Rollinger (Hg.), *Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema „Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen“*. *Classica et Orientalia 2*. Wiesbaden, 67–106.
- Kähler, S., 2021. *Who is who in Babylonia? Identity and Belonging in the Prayer for the Babylonian City (Jer 29:7)*. ThZ 77, 102–119.
- Kalimi, I./Purvis, J.D., 1994. *King Jehoiachin and the Vessels of the Lord's House in Biblical Literature*. CBQ 56, 449–457.

- Kelle, B.E., 2011. An Interdisciplinary Approach to the Exile. In: B.E. Kelle et al. (Hg.), *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. AIL 10. Atlanta, 5–38.
- Kelle, B.E. et al. (Hg.), 2011. *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. SBLAIL 10. Atlanta.
- Keller, R., 2008. *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. 2. Aufl. Wiesbaden.
- 2011. *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Qualitative Sozialforschung* 14. 4. Aufl. Wiesbaden.
- Kellermann, U., 1978. Psalm 137. ZAW 90, 43–58.
- Kemp, J., 2022. Forgetting to Remember. Theorizing the Role of the Forgotten in the Production of Biblical Text and Tradition. *BibInt*, 1–25.
- Khadem, A., 2014. Cultural Trauma as a Social Construct. 9/11 Fiction and the Epistemology of Communal Pain. *Intertexts* 18, 181–197.
- Kilpp, N., 1990. Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheissung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch. BThSt 13. Neukirchen-Vluyn.
- Klein, A., 2014. Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments. FAT 94. Tübingen.
- Knauf, E.A., 1988. *Supplementa Ismaelitica*. BN 45, 62–81.
- Knauf, E.A./Niemann, H.M., 2021. *Geschichte Israels und Judas im Altertum*. De Gruyter Studium. Berlin/Boston, MA.
- Knibb, M., 1976. The Exile in the Literature of the Intertestamental Period. *HeyJ* 17, 253–272.
- Körting, C., 2006. Zion in den Psalmen. FAT 48. Tübingen.
- Kratz, R.G., 2003. Art. Wellhausen, Julius (1844–1918). TRE 35, 527–536.
- 2009. The Relation between History and Thought. Reflections on the Subtitle of Peter Ackroyd's *Exile and Restoration*. In: G.N. Knoppers et al. (Hg.), *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*. LBS 73. London, 152–165.
- Kratz, R.G., 2015. *Historical and Biblical Israel. The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*. Übers. von P.M. Kurtz. Oxford.
- Kraus, H.-J., 1978. *Psalmen*. 2. Teilband: Psalmen 60–150. BKAT 15/2. 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn.
- Kremers, H., 1953. *Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament*. EvTh 13, 122–140.
- Krüger, T., 2001. „An den Strömen von Babylon ...“. Erwägungen zu Zeitbezug und Sachverhalt in Psalm 137. In: R. Bartelmus/N. Nebes (Hg.), *Sachverhalt und Zeitbezug. Semitische und alttestamentliche Studien*. FS A. Denz. Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4. Wiesbaden, 79–84.
- Kühner, A., 2008. *Trauma und kollektives Gedächtnis. Psyche und Gesellschaft*. Gießen.

- Kuhrt, A., 1990. Nabonidus and the Babylonian Priesthood. In: M. Beard/J. North (Hg.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. London, 117–155.
- Kurtz, P.M., 2018. Kaiser, Christ, and Canaan. The Religion of Israel in Protestant Germany, 1871–1918. *FAT* 122. Tübingen.
- Labuschagne, C., 1966. The Emphasizing Particle *gam* and Its Connotations. In: W.C. van Unnik/A.S. van der Woude (Hg.), *Studia biblica et semitica*. FS Th. C. Vrienen. Wageningen, 193–203.
- Levenson, J., 1984. The Last Four Verses in Kings. *JBL* 103, 353–361.
- 2014. The Horrifying Closing of Psalm 137, or, The Limitations of Ethical Reading. In: T. Stegman et al. (Hg.), *Biblical Essays in Honor of Daniel J. Harrington, SJ, and Richard J. Clifford, SJ. Opportunity for No Little Instruction*. New York/Mahwah, NJ, 18–40.
- Levin, C., 1985. Die Verheißung des neuen Bundes. In ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt. *FRLANT* 137. Göttingen.
- 2009. Aram und/oder Edom in den Büchern Samuel und Könige. *Textus* 24, 65–84.
- 2010. The Empty Land in Kings. In: E. Ben Zvi/C. Levin (Hg.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*. BZAW 404. Berlin/New York, 61–89.
- Levin, Y., 2021. The Genesis of Idumea. In: B. Hensel et al. (Hg.), *About Idumea and Edom in the Persian Period. Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies, and Ancient Near Eastern Studies*. *Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean*. London, 80–98.
- Linafelt, T., 2000. *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago, IL.
- Lipschits, O., 2005. *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah Under Babylonian Rule*. Winona Lake, Ind.
- Loretz, O., 2002. Psalm 137. Ein Gespräch mit B. Duhm und H. Gunkel über textologische Vorurteile, Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen. BZAW 309. Berlin/New York, 331–350.
- Lundbom, J., 2004. *Jeremiah 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 21B. New York.
- Lust, J., 1981. „Gathering and Return“ in Jeremiah and Ezekiel. In: P.-M. Bogaert (Hg.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*. Leuven, 119–142.
- Lutz, H.F., 1922. *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*. Leipzig.
- Maier, C.M., 2020. Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch. *VT* 70, 67–82.
- 2022a. *Jeremia 1–25*. IEKAT. Stuttgart.
- 2022b. Kollektive und individuelle Traumata im Jeremiabuch. In: D. Erbele-Küster et al. (Hg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13).

- Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89. Tübingen, 99–118.
- Malamat, A., 1968. The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem. IEJ 18, 137–156.
- 1975. The Twilight of Judah. In the Egyptian-Babylonian Maelstrom. In: J. Emerton (Hg.), Congress Volume Edinburgh 1974. VT.S 28. Boston, 123–145.
- Markl, D., 2022. Das babylonische Exil als Geburtstrauma des Monotheismus. In: D. Erbele-Küster et al. (Hg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 89. Tübingen, 65–97.
- Markl, D./Verde, D. (Hg.), 2022. Cultural Trauma and the Hebrew Bible. Open Theology 8.
- Martins, F., 2022. Treasures Lost. A Literary Study of the Despoliation Notices in the Book of Kings. BZAW 543. Berlin/Boston.
- Maul, S.M., 2002. Eine neubabylonische Kultordnung für den „Klagesänger“ (*kalū*). In: T. Richter (Hg.), Kulturgeschichten. FS V. Haas. Saarbrücken, 255–265.
- McKane, W., 1996. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. II: Commentary on Jeremiah XXVI–LII. ICC. Edinburgh.
- McKenzie, S.L., 1991. The Trouble With Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History. VT.S 42. Leiden/New York.
- Michel, A., 2003. Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament. FAT 37. Tübingen.
- Middlemas, J.A., 2007. The Templeless Age. An Introduction to the History, Literature, and Theology of the „Exile“. Louisville, KY.
- Montgomery, J.A., 1951. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings. ICC. Edinburgh.
- Moore, M.B./Kelle, B.E., 2011. Biblical History and Israel's Past. The Changing Study of the Bible and History. Grand Rapids, MI.
- Mosis, R., 1973. Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. FThSt 92. Freiburg im Breisgau.
- Mowinckel, S., 1914. Zur Komposition des Buches Jeremia. Kristiania.
- Müller, H.-P., 2002. Das Haus des Volkes von Jer 39,8. ZAW 114, 611–617.
- Müller, R. et al., 2014. Chapter 9. From Small Additions to Rewriting in the Story about the Burning of Jerusalem. In: R. Müller et al. (Hg.), Evidence of Editing. Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible. RBS 75, 109–125.
- Murray, D.F., 2001. Of All the Years the Hopes – or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27–30). JBL 120, 245–265.
- Nicholson, E.W., 1970. Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah. Oxford.
- Nogalski, J., 1993. Redactional Processes in the Book of the Twelve. BZAW 218. 2012. Aufl. Berlin/Boston.

- Noth, M., 1963 [= 1943]. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Bd. I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Darmstadt.
- O'Brien, M.A./Wallace, H.N. (Hg.), 2004. *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis. Studies in Honour of Antony F. Campbell, SJ for his Seventieth Birthday*. JSOT.S 415. London/New York.
- O'Connor, K.M., 2002. *Lamentations and the Tears of the World*. Maryknoll, NY.
- 2011. *Jeremiah. Pain and Promise*. Minneapolis, MN.
- Ogden, G.S., 1982. *Prophetic Oracles Against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament. The Relationship of Psalm 137 to Jeremiah 49:7–22 and Obadiah*. JSOT 7, 89–97.
- Olick, J.K., 2007. *Collective Memory. The Two Cultures, The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. New York, 17–35.
- 2016. *The Sins of the Fathers. Germany, Memory, Method*. Chicago Studies in Practices of Meaning. Chicago.
- Pasto, J., 1998. *When the End Is the Beginning? Or When the Biblical Past Is the Political Present. Some Thoughts on Ancient Israel, „Post-Exilic Judaism,“ and the Politics of Biblical Scholarship*. SJOT 12, 157–202.
- 1999. *Who Owns the Jewish Past? Judaism, Judaisms, and the Writing of Jewish History*. Dissertation. Ithaca, NY.
- Pearce, L.E., 2014. *Continuity and Normality in Sources Relating to the Judean Exile*. HeBAI 3, 163–184.
- 2015. *Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence*. In: J. Stökl/C. Waerzeggers (Hg.), *Exile and Return. The Babylonian Context*. BZAW 478. Berlin, 7–32.
- 2016. *Cuneiform Sources for Judeans in Babylonia in the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods. An Overview*. Religion Compass 10, 230–243.
- Pearce, L.E./Wunsch, C., 2014. *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*. CUSAS 28. Bethesda, MD.
- Pedersén, O., 2005. *Archive und Bibliotheken in Babylon. Die Tontafeln der Grabung Robert Koldeweys 1899–1917*. *Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 25. Berlin.
- Perlitt, L., 1965. *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*. BZAW 94. Berlin.
- Person, R.F., 1993. *II Kings 24,18–25,30 and Jeremiah 52. A Text-Critical Case Study in the Redaction History of the Deuteronomistic History*. ZAW 105, 174–205.
- 1997. *The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions*. BZAW 252. Berlin.
- Pohlmann, K.-F., 1978. *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*. FRLANT 118. Göttingen.

- 1979. Erwägungen zum Schlusskapitel des deuteronomistischen Geschichtswerks. Oder: Warum wird der Prophet Jeremia in 2. Kön 22–25 nicht erwähnt? In: A. Gunneweg/O. Kaiser (Hg.), *Textgemäß*. FS E. Würthwein. Göttingen, 94–109.
- Poser, R., 2012. Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur. VT.S 154. Leiden et al.
- 2016. No Words. The Book of Ezekiel as Trauma Literature and a Response to Exile. In: E. Boase/C.G. Frechette (Hg.), *Bible through the Lens of Trauma*. SemeiaSt 86. Atlanta, 27–48.
- Raabe, P.R., 1996. Obadiah. A New Translation with Introduction and Commentary. AncB 24D. Garden City, NY.
- von Rad, G., 1965. Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. TB 8. 3. Aufl. München.
- Rabe, N., 1995a. Des Beters vergessende rechte Hand. Zur Textkritik und Übersetzung von Ps 137,5. UF 27, 429–453.
- 1995b. „Tochter Babel, die verwüstete!“ (Ps 137,8) – textkritisch betrachtet. BN 78, 84–103.
- Rom-Shiloni, D., 2017. The Untold Stories: Al-Yahūdu and or versus Hebrew Bible Babylonian Compositions. *Die Welt des Orients* 47, 124–134.
- 2021. Voices from the ruins: theodicy and the fall of Jerusalem in the Hebrew Bible. *Theodicy and the Fall of Jerusalem in the Hebrew Bible*. Grand Rapids, Michigan.
- Roth, M.T., 1989. *Babylonian Marriage Agreements 7th–3rd Centuries B.C.* AOAT 222. Kevelaer.
- Rudolph, W., 1968. *Jeremia*. HAT 12. 3. Aufl. Tübingen.
- Sack, R.H., 2004. *Images of Nebuchadnezzar. The Emergence of a Legend*. 2. Aufl. Selinsgrove, PA.
- Sals, U., 2004. Die Biographie der „Hure Babylon“. *Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel*. FAT II 6. Tübingen.
- Savran, G., 2000. „How Can We Sing a Song of the Lord?“. *The Strategy of Lament in Psalm 137*. ZAW 112.
- Schipper, B.U., 2023. *Geschichte Israels in der Antike*. C.H. Beck Wissen. 2. Aufl. München.
- Schmid, K., 1996. Buchgestalten des Jeremiabuches. *Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*. WMANT 72. Neukirchen-Vluyn.
- 1997. Manasse und der Untergang Judas. „Golaorientierte“ Theologie in den Königsbüchern? *Bib.* 78, 87–99.
- 2009. Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft und der Abbruch der Davidsdynastie. Innerbiblische Schriftauslegung und universalgeschichtliche Konstruktion im Jeremiabuch. In: J.L.W. Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion*. FAT 62. Tübingen, 150–166.

- 2018. Outbidding the Fall of Jerusalem. Redactional Supplementation in 2 Kings 24. In: S.M. Olyan/J.L. Wright (Hg.), *Supplementation and the Study of the Hebrew Bible*. Atlanta, 87–103.
- 2019. The Conquests of Jerusalem 597 BCE and 587 BCE in History and in Biblical Interpretation (2 Kings 24–25). In: J.U.-S. Ro (Hg.), *Story and History. The Kings of Israel and Judah in Context*. FAT II 105. Tübingen, 81–97.
- Seitz, C.R., 1989. *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*. BZAW 176. Berlin/New York.
- Septuaginta. *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editio altera, 2006, hg. von A. Rahlfs/R. Hanhart. Stuttgart.
- Sharp, C.J., 2022. *Jeremiah 26–52*. IEKAT [25]. Stuttgart.
- Shead, A.G., 2018. *The Text of Jeremiah (MT and LXX)*. In: J. Lundbom et al. (Hg.), *The Book of Jeremiah. Composition, Reception, and Interpretation*. VTS 178. Boston, 255–279.
- Smelik, K.A.D., 1996. *Letters to the Exiles. Jeremiah 29 in Context*. SJOT 10, 282–295.
- Smelser, N.J., 2004. *Psychological Trauma and Cultural Trauma*. In: J.C. Alexander et al. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA, 31–59.
- Smend, R., 1996. *Israelitische und jüdische Geschichte. Zur Entstehung von Julius Wellhausens Buch*. In: P. Schäfer (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. 1. Judentum. FS M. Hengel. Tübingen, 35–42.
- 2004 [= 1958]. *Nachwort zur Neuausgabe, Israelitische und jüdische Geschichte. Mit einem Nachwort von R. Smend*. De Gruyter Studienbuch. 10. Aufl. Berlin, 373–388.
- Smith, J., 2002. *Jeremiah 52. Thackeray and Beyond*. BIOSCS 35, 55–96.
- Smith-Christopher, D.L., 2002. *A Biblical Theology of Exile*. OBT. Minneapolis, MN.
- 2014. *Trauma and the Old Testament. Some Problems and Prospects*. In: E.-M. Becker et al. (Hg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond*. SANt 2. Göttingen, 223–243.
- von Soden, W., 1972. *Der Neubabylonische Funktionär *šimmagir* und der Feuertod des Šamaš-šum-ukīn*. ZA 62, 84–90.
- Spieckermann, H., 1989. *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*. FRLANT 148. Göttingen.
- Stade, B., 1884. *Miscellen*. 6. *Wie hoch belief sich die Zahl der unter Nebucadnezar nach Babylonien deportierten Juden?* ZAW 4, 271–277.
- Stern, E., 2004. *The Babylonian Gap. The Archaeological Reality*. JSOT 28, 273–277.
- Stern, I., 2007. *The Population of Persian-Period Idumea According to the Ostraca. A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis*. In: Y. Levin (Hg.), *A Time of Change. Judah and Its Neighbours in the Persian and Early Hellenistic Periods*. Library of Second Temple Studies 65. London, 205–239.

- Stipp, H.-J., 1992. *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert.* Frankfurt a. M.
- 1994. *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte.* OBO 136. Fribourg/Göttingen.
 - 1996. *Zedekiah in the Book of Jeremiah. On the Formation of a Biblical Character.* CBQ 58, 627–648.
 - 1997. *Linguistic Peculiarities of the Masoretic Edition of the Book of Jeremiah. An Updated Index.* JNSL 23, 181–202.
 - 2015. *Der prämasoretische Idiolekt im Jeremiabuch.* In: *Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion.* FAT 96. Tübingen, 83–126.
 - 2019. *Jeremia 25–52.* HAT I/12,2. Tübingen.
- Stökl, J., 2013. *Nebuchadnezzar. History, Memory, and Myth-Making in the Persian Period.* In: E. Ben Zvi/D. Edelman (Hg.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination.* Oxford, 257–269.
- Stökl, J./Waerzeggers, C. (Hg.), 2015. *Exile and Return. The Babylonian Context.* BZAW 478. Berlin.
- Stolper, M.W., 1985. *Entrepreneurs and Empire. The Murašû Archive, the Murašû Firm, and the Persian Rule in Babylonia.* UNHAI 54. Leiden.
- Talshir, Z., 2001. *1 Esdras. A Text Critical Commentary; the Story of the Three Youths (1 Esdras 3–4).* SBLSCS 50. Atlanta.
- Tebes, J.M., 2011. *The Edomite Involvement in the Destruction of the First Temple. A Case of Stab-in-the-Back Tradition?* JSOT 36, 219–255.
- Thiel, W., 1981. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia.* Neukirchen-Vluyn.
- Timm, S., 2007. *Wird Nebukadnezar entlastet? Zu 2 Kön 24,18–25,21.* In: F. Hartenstein (Hg.), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels.* FS I. Willi-Plein. Neukirchen-Vluyn, 359–389.
- Toorn, K. van der, 2007. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible.* Cambridge, MA.
- Torrey, C.C., 1970 [= 1910]. *Ezra Studies.* LBS. New York.
- Tov, E., 1997. *Jeremiah, Qumran Cave 4.X. The Prophets.* DJD 15. Oxford, 145–208.
- 1999. *The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of Its Textual History, The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint.* VT.S 72. Leiden et al., 363–384.
- VanderKam, J.C., 1997. *Exile in Jewish Apocalyptic Literature.* In: J.M. Scott (Hg.), *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions.* JSJ.S 56. Leiden/New York, 89–109.

- Volkan, V.D., 1988. *The Need to Have Enemies and Allies. From Clinical Practice to International Relationships*. Northvale, NJ. (dt. Übers.: 1999. *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler ethnischer und religiöser Konflikte*. Bibliothek der Psychoanalyse. Giessen.)
- 1998. *Blood Lines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. Boulder, CO. (dt. Übers.: 1999. *Blutsgrenzen. Die historischen Wurzeln und die psychologischen Mechanismen ethnischer Konflikte und ihre Bedeutung bei Friedensverhandlungen*. Bern et al.)
 - 2000. Großgruppenidentität und auserwähltes Trauma. *Psyche (Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen)* 9/10, 931–953.
 - 2014. *Psychoanalysis, international relations, and diplomacy. A sourcebook on large-group psychology*. London.
- de Waard, H., 2020. *Jeremiah 52 in the Context of the Book of Jeremiah*. VTS 183. Leiden/Boston.
- Waerzeggers, C., (im Druck). *Writing and Power at Yāhūdu and Its Environs*. In: D. Justel Vicente (Hg.), *Judíos en Babilonia. Estudios históricos, teológicos, exegeticos y artisticos*. TYPOS 2. Madrid.
- 2014. *Locating Contact in the Babylonian Exile. Some Reflections on Tracing Judean-Babylonian Encounters in Cuneiform Texts*. In: U. Gabbay/S. Secunda (Hg.), *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversations Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*. TSAJ 160. Tübingen, 131–146.
 - 2015. Review article of Laurie E. Pearce and Cornelia Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (CUSAS) 28. STRATA 33, 179–194.
- Walser, G., 2012. *Jeremiah. A Commentary Based on Ieremias in Codex Vaticanus*. Septuagint Commentary Series. Leiden et al.
- Waltke, B.K./O'Connor, M., 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, IN.
- Wanke, G., 1971. *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*. BZAW 122. Berlin.
- 2003. *Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15–52,34*. ZBK.AT. Zürich.
- Weidner, E.F., 1939. *Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten*. In: *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud, secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. BAH 30, 2 Bände. Paris, 923–935.
- Weippert, M., 1987. *The Relations of the States East of the Jordan with the Mesopotamian Powers during the First Millennium BC*. In: A. Hadidi (Hg.), *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 3. Amman et al., 97–105.
- Weiser, A., 1966. *Die Psalmen II. Psalm 61–150*. ATD 15. 7. Aufl. Göttingen.
- Wellhausen, J., 1884. *Geschichte Israels und Juda's im Umriss, Skizzen und Vorarbeiten*. Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch. Berlin, 4–102.

- 1895. Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil. Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 166–186.
 - 1965. Geschichte Israels [1880]. In: R. Smend (Hg.), Grundrisse zum Alten Testament. TB 27. München, 13–64.
 - 1985 [= 1884]. Skizzen und Vorarbeiten. 1. Geschichte Israels und Juda's im Umriss. Lieder der Hudhailiten (letzter Teil). Berlin.
 - 2004 [= 1958]. Israelitische und jüdische Geschichte. Mit einem Nachwort von R. Smend. De Gruyter Studienbuch. 10. Aufl. Berlin.
 - 2013 [= 1885]. Prolegomena to the History of Israel. With a Reprint of the Article „Israel“ from the „Encyclopaedia Britannica“, übers. von J.S. Black/A. Menzies. Cambridge.
- de Wette, W.M.L., 1813. Lehrbuch der christlichen Dogmatik, in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. Band 1: Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums. Berlin.
- White, H., 1974. The Historical Text as Literary Artifact. *Clio* 3, 277–303.
- 1990. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore.
- Willi, T., 1995. Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit. *FAT* 12. Tübingen.
- Wöhrlé, J., 2008a. Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen. *BZAW* 389. Berlin/New York.
- 2008b. Die Rehabilitierung Jojachins. Zur Entstehung und Intention von 2 Kön 24,17–25,30. In: I. Kottsieper et al. (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. FS R. Albertz. *AOAT* 350. Münster, 213–238.
- Wright, J.L., 2011. The Deportation of Jerusalem's Wealth and the Demise of Native Sovereignty in the Book of Kings. In: B.E. Kelle et al. (Hg.), *Interpreting Exile. Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. *AIL* 10. Atlanta, 105–130.
- 2020. *War, Memory, and National Identity in the Hebrew Bible*. Cambridge.
- Wunsch, C., 2013. Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia. In: A. Berlejung/M.P. Streck (Hg.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia, Syria and Palestine in the First Millennium B.C.* Leipziger altorientalische Studien 3. Wiesbaden, 247–260.
- 2022. *Judaeans by the Waters of Babylon. New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia Primarily from the Schøyen Collection*. *Babylonische Archive* 6. Dresden.
- Würthwein, E., 1984. Die Bücher der Könige, 1. Kön. 17–2. Kön. 25. *ATD* 11/2. Göttingen.

- Zadok, R., 2002. The Earliest Diaspora: Israelites and Judeans in Pre-Hellenistic Mesopotamia. *Publications of the Diaspora Research Institute* 151. Tel Aviv.
- Zenger, E., 1968. Die dtr Interpretation der Rehabilitierung Jojachins. *BZ* 12, 16–30.
- 1996. Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuches 107–145. *BN* 82, 97–116.
 - 2006. Lieder der Gotteserinnerung. Psalm 137 im Kontext seiner Nachbarsalmen. In: M. Theobald et al. (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS F. Mußner. SBS 209. Stuttgart, 25–50.
- Zerubavel, E., 2003. *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago, IL.
- Ziegler, J., 1976. *Ieremias. Baruch. Threni, Epistula Ieremiae. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum / Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate* 15. 2. Aufl. Göttingen.

Register

- Ackroyd, Peter R. 77, 78
Albertz, Rainer 1, 40, 93
Alexander, Jeffrey C. 6, 8, 11, 56, 145, 146,
148, 152
Alexandrinischer Text 104, 111 Tab.
siehe auch Jeremia (Buch)
Allen, Leslie C. 40
Alstola, Tero 67, 68
Arad-Gula (Schreiber) 70
Arad-Ostraka 51
Ashplant, T.G. 12
Avioz, Michael 135, 136
- babylonische Eroberung Jerusalems *siehe*
Eroberung Jerusalems, Erzählungen der
babylonisches Exil
als kulturelles Trauma 25–30
positive Konnotationen 71–74
Rekonstruktion der
Lebensbedingungen 2–4, 67–74
Stimmung 62–67
als Wendepunkt der Geschichte
Israels 19–25
siehe auch Exil und Rückkehr, Narrativ
von
balag-Klagen 140–141
Balentine, Samuel E. 34
Bar-Efrat, Shimon 39, 45, 46, 47
Barstad, Hans M. 2
Bartlett, John Raymond 50
Barton, John 21
Beamtennamen und -titel, babylonische: in
Jer 39,3 109, 111
Becking, Bob 4, 39, 45, 88, 111
Berlejung, Angelika 3, 46, 55, 69, 70, 129
Berlin, Adele 45, 46, 64, 154
Bevölkerung Judas: in Jer 37–44 143
siehe auch Deportation der Bevölkerung
biblisches Narrativ 18, 28–29, 34, 143
Biddle, Mark E. 110
Biruni, Muḥammad ibn Aḥmad 147
Blenkinsopp, Joseph 2
Bloch, Yigal 68
Boase, Elizabeth 11
Bogaert, Pierre-Maurice 107, 130
Bozra (Stadt) 52
Brettler, Marc 82, 131
Carroll, Robert P. 91
2. Chronik 36 85–89
2. Chronik 36,12–13 86
2. Chronik 36,17 87
Cohen, Mark E. 140
Cornill, Carl Heinrich 108, 115
Crouch, Carly L. 88
Cunningham, Marshall A. 18–19
Dahood, Mitchell 39
Dawson, Graham 12
Deportation der Bevölkerung
in 2Kön 24–25 101, 102, 119–124
in Parallelerzählungen 124–128
als prägende Leidenserfahrung 150–151
Vermehrung der Deportationen 139
siehe auch Exil und Rückkehr, Narrativ
von
Deuteronomium 23,7 62
Diskontinuität vs. Kontinuität 1–2, 4, 18, 149
Dohm, Christian Wilhelm von 21
Duhm, Bernhard 39, 109
Edom und Edomiter 49–53, 56–57
Emotionen *siehe* Stimmungen und
Emotionen von Protagonisten
Erbt, Wilhelm 62
Erikson, Kai 11
Erinnerung: als konstruktive Tätigkeit 9,
42–43
siehe auch זכר (erinnern)
Eroberung Jerusalems, Erzählungen der
in 2Chr 36 85–89
historische Rekonstruktion und
Emotionalität 4–5
in JerG 91–96
in JerMT 96–99
in JerMT und JerG 89–91
in 2Kön 24–25 79–85
in 2Kön und Jer 99–136, 111 Tab., 144
Konsolidierung der Ereignisse 150
und negative Emotionen 151–152

- Eroberung Jerusalems (*fortges.*)
 als Produkt eines diskursiven
 Prozesses 146
 Tempelzerstörung und -plünderung 100,
 128–136, 139–140, 141
 Übersicht 77–79
 Unterschiede 112, 136–141
 als Zäsur 1–6
 Zeitstruktur 149
siehe auch babylonisches Exil;
 biblisches Narrativ; Deportation
 der Bevölkerung; Edom und
 Edomiter; Juda (Südreich); Könige
 Judas, Schicksal der; Kontinuität vs.
 Diskontinuität; kulturelles Trauma;
 Leidensnarrativ der babylonischen
 Eroberung Jerusalems
 1. Esdras 4,35 53
 1. Esdras 4,45 56
 1. Esdras 4,50 56
 Esra 1,1–3 88
 Esra 9,12 62
 Ewald, Heinrich 22
 Exil und Rückkehr, Narrativ von 18, 34, 143
 Herausbildung in Palästina 128, 151
 in Ps 137 144
 bei Wellhausen 24, 37
siehe auch babylonisches Exil
 Exodus 1,11 66
 Eyerman, Ron 8, 10, 56
 Faust, Avraham 2
 Fischer, Georg 63, 64, 98, 99, 104, 133, 134
 Forschungsgeschichte *siehe* Geschichte
 Israels, Darstellung der
 Freedman, David N. 40
 Frevel, Christian 141
 Garber, David G. 34
 Gedächtnis, kollektives 9
siehe auch Erinnerung
 Geschichte Israels, Darstellung der 17–19,
 22, 26–30, 35
 Goldstein, Ronnie 111
 Graupner, Axel 59
 griechischer Text *siehe* Jeremia (Buch)
 Guillaume, Alfred 39
 Guillaume, Philippe 52
 Gwaltney, W.C. 140
 Halbwachs, Maurice 9, 10
 Hardmeier, Christof 109
 Hartberger, Birgit 40, 50
 Hayes, John H. 21–22
 Hebräertum vs. Judentum (bei de Wette)
 20–21
 hebräischer Text *siehe* Jeremia (Buch)
 Hensel, Benedikt 52
 Holt, Else K. 7
 Israel *siehe* Geschichte Israels, Darstellung
 der
 Janssen, Enno 128
 Japhet, Sara 89
 Jeremia (Buch)
 griechische und hebräische Textformen
 103–104, 106 Tab., 151
 masoretische Überschlüsse 103–104, 107
 Strukturschema 91 Tab.
 Jeremia 1,1–3 105
 Jeremia 1,3 89–90
 Jeremia 6,14 66
 Jeremia 8,11 66
 Jeremia 29 57–76
 Jeremia 29,1–3 60
 Jeremia 29,1–7: Lebensbedingungen im
 Exil 61–62, 67–74
 Jeremia 29,1–23
 babylonische Eroberung Jerusalems
 60–62
 historischer Ort 59–60
 literarkritische Beobachtungen 58–59
 Jeremia 29,2: Übersetzung 73
 Jeremia 29,4–7
 als prophetisches Wort 59–60
 Übersetzung 57–58
 Jeremia 29,5–7 60, 62–67
 Jeremia 29,10–14: Übersetzung 72
 Jeremia 29,28 62
 Jeremia 37–40
 literargeschichtlicher Zusammenhang
 111 Tab.
 Redaktionsgeschichte 110–111
 Strukturschema 97 Tab.
 Jeremia 37–44 143
 Jeremia 37–45 96
 Jeremia 39 89–99
 Übersetzung 109–110

- Jeremia 39,3: babylonische Beamtennamen und -titel 109, 111
- Jeremia 39,4: Übersetzung 115
- Jeremia 39,4–10 111 Tab.
- Jeremia 39,5–7: Übersetzung 116
- Jeremia 49,7–22: und Obadja 50
- Jeremia 49–51: und Psalm 137 51
- Jeremia 50–51: Babel-Bild 42
- Jeremia 51,20–23 54
- Jeremia 51,24 54
- Jeremia 51,50 42, 47
- Jeremia 52 89–99, 149–150
und 2Kön 24–25 104–108
und 2Kön 25 133 Tab.
literargeschichtlicher Zusammenhang 111 Tab.
Verhältnis von Jeremiabuch und Königebüchern 103–108
- Jeremia 52,7: Übersetzung 115
- Jeremia 52,8–11: Übersetzung 116
- JeremiaG 43–51 93–94
- JeremiaG 44–47 91–93
- JeremiaG 52: Profil 94, 95–96
- Jerusalem, Zerstörung *siehe* Eroberung Jerusalems, Erzählungen der
- Joahas, König 80, 86
- Jojachin, König 83–84, 105, 118, 120–121
siehe auch Könige Judas, Schicksal der
- Jojakim, König 29, 80, 87
siehe auch Könige Judas, Schicksal der
- Josephus, Flavius: Zerstörung des ersten Tempels 136, 152
- Juda (Südreich)
Auswanderung aus 32–34
Bevölkerung 143
nach Eroberung Jerusalems 1–2
- Judentum vs. Hebräertum (bei de Wette) 20–21
- Jursa, Michael 111
- Kähler, Sophia 61
- Kelle, Brad E. 1
- Khadem, Amir 8
- Kilpp, Nelson 63
- Klagelieder 2,20–21 87
- Klagetexte, sumerische 140–141
- Koldewey, Robert 67
- kollektives Gedächtnis 9
siehe auch Erinnerung
- Könige Judas, Schicksal der 112–119, 137, 138, 139, 143
1. Könige 21 64–65
2. Könige 24,2 49
2. Könige 24,12 73
2. Könige 24,12–17: Übersetzung und Inhalt 100–101
2. Könige 24–25 79–85, 100–103, 104–108
2. Könige 25
und Jer 52 133 Tab.
literargeschichtlicher Zusammenhang 111 Tab.
Tempelgeräte 143
2. Könige 25,1–21 101–102
2. Könige 25,5–7: Übersetzung 116
2. Könige 25,22–26 102–103, 108
2. Könige 25,27–30 102, 103
- Kontinuität vs. Diskontinuität 1–2, 4, 18, 149
- konventionelles Narrativ 17–19, 145, 151
siehe auch Trauma-Narrativ
- Körting, Corinna 45, 47
- Kratz, Reinhard G. 2, 71
- Kuhrt, Amélie 42
- kulturelles Trauma 7–14, 138, 141, 145, 147, 148, 153–156
- Kurtz, Paul Michael 25
- Labuschagne, C.J. 39
- Leidensnarrativ der babylonischen Eroberung Jerusalems
biblische Texte als Niederschlag des Leids 155
Herausbildung 12, 141, 143–145
Inhalte 139
Zerstörung Jerusalems 151–152
siehe auch Eroberung Jerusalems, Erzählungen der
- Levin, Christoph 101, 120, 121, 131
- Leviticus 26,34 88
- Lipschits, Oded 2, 81, 123, 153
- Loretz, Oswald 41
- Maier, Christl 56
- Malamat, Abraham 49
- masoretischer Text *siehe* Jeremia (Buch)
- Masternarrativ des Leidens *siehe* Leidensnarrativ der babylonischen Eroberung Jerusalems
- Michel, Andreas 40–41, 42, 45, 49

- Mosis, Rudolf 86
 Müller, Hans-Peter 129
 Muraššu-Archiv 3, 67–68
- Narrativ, biblisches 18, 28–29, 34, 143
 Narrativ, konventionelles 17–19, 145, 151
siehe auch Trauma-Narrativ
- Nebukadnezar II., König 74, 80, 86, 87–88, 98, 116–117, 146–147, 150
siehe auch Leidensnarrativ der babylonischen Eroberung Jerusalems; Palastarchiv Nebukadnezars
- Nebusaradan (babyl. Leibwächter) 82, 83, 95, 97, 125, 129
- Neriglissar, König 111
 Nippur-Ebene: Texte aus 68–69
siehe auch Yāḥūdu-Textsammlung
- Nogalski, James 50
 Noth, Martin 84, 100, 102
- O'Connor, Kathleen M. 4–5
 Obadja: und Edom-Orakel 50
 Ogden, Graham S. 45
 Olick, Jeffrey K. 9, 155
 Ovid: Amores 47
- Palastarchiv Nebukadnezars 3, 67
 Pasto, James 18, 19, 20
 Pearce, Laurie E. 2–3, 68, 69, 71
 Perliit, Lothar 19
 Person, Raymond F. 107
 Plot-Struktur von Geschichtsdarstellungen
siehe Geschichte Israels, Darstellung der
- Pohlmann, Karl-Friedrich 102
 Poser, Ruth 3, 7
 Psalm 137 74–76
 babylonische Eroberung Jerusalems 48–49, 53–55
 Datierung 41–43, 51
 Gliederung 41
 als Konstruktion kollektiver Erinnerung 40–43
 kulturelles Trauma 55–57
 literarische Abhängigkeit 42, 51
 und negative Emotionen 45, 151, 154
 als Stimmungsbild 43–48
 Übersetzung 39–40
- und אִדּוּם 46
 und זְכוּר 42–43, 47, 48–49
 und שְׂמֹרָה 47
siehe auch Edom und Edomiter; Exil und Rückkehr, Narrativ von; Trauma-Narrativ
- Rabe, Norbert 39
 Rassam, Hormuzd 68
 Roper, Michael 12
 Rückkehr *siehe* Exil und Rückkehr, Narrativ von
 Rudolph, Wilhelm 108, 123
- Schmid, Konrad 59, 101, 117
 Schøyen, Martin: Textsammlung 69
 Seitz, Christopher R. 104, 128
 Sharp, Carolyn J. 4, 60, 66, 89–90, 91, 128
 Sklaverei: als kulturelles Trauma 10
 Smelik, K.A.D. 58, 65
 Smend, Rudolf 23, 24
 Sofer, David: Textsammlung 68–69
 Spiekermann, Hermann 39, 40
 Stade, Bernhard 101
 Stern, Ephraim 1–2
 Stimmung: im Exil 62–67
 Stimmungen und Emotionen von Protagonisten 2, 3–5, 30, 32, 35, 75, 151–152, 153
 Stipp, Hermann-Josef 42, 58, 59, 90, 95, 102, 103–104, 110–111, 118, 127
 sumerische Klagetexte 140–141
- Ta'anit (Talmud-Traktat): Zerstörung des ersten Tempels 136
 Tempelgeräte 133 Tab., 140, 143, 150
siehe auch Leidensnarrativ der babylonischen Eroberung Jerusalems
 Tempelzerstörung 143, 152
 Tisch'a BeAv 136, 152
 Torrey, Charles C. 22, 31–34, 145
 Trauma, kulturelles *siehe* kulturelles Trauma
 Trauma-Narrativ 13, 145–146, 148, 149, 150
siehe auch Geschichte Israels, Darstellung der; konventionelles Narrativ
- Volkan, Vamik D. 10

- Waard, Henk de 104–105, 107, 108, 110, 118,
 125, 127, 133, 134
 Waerzeggers, Caroline 70, 71
 Wanke, Gunther 59
 Weidner Tablets 3, 67
 Weiser, Artur 40
 Wellhausen, Julius 19–30, 145
 Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 19–20
 White, Hayden 17, 35
 Willi, Thomas 89
 Wöhrle, Jakob 50, 84, 100, 104, 114, 123, 128
 Wright, Jacob L. 52, 84, 85, 136, 140, 141, 152
 Wunsch, Cornelia 3, 68, 69, 71
 Würthwein, Ernst 82, 101, 122, 131
 Yāḥūdu-Textsammlung 3, 68, 69–71
 Zadok, Ran 67
 Zenger, Erich 44, 45
 Zidkija, König 80, 86–87, 92, 94, 97, 107,
 126–127
siehe auch Könige Judas, Schicksal der;
 Leidensnarrativ der babylonischen
 Eroberung Jerusalems
 ἀἴπος 65
 παράδεισος 65
 אֲדוֹם (Edom): vs. אֲרָם (Aram) 49–50
 אֵיךְ: rhetorische Fragen mit 46
 גַּן (Garten): vs. כַּרְם (Weinberg) 64–65
 זָכַר (erinnern) 42–43, 47, 48–49
 שָׁלוֹם (Wohlergehen): in Jer 66

Die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier 587 v.u.Z. und ihre Folgen – insbesondere das babylonische Exil – gelten allgemein als Zäsur in der Geschichte Israels. Zahlreiche biblische Texte beziehen sich auf dieses Ereignis. Das vorliegende Buch zeigt, dass sich die Erzählung der babylonischen Eroberung Jerusalems und deren Folgen erst im Laufe der Zeit als Leidensnarrativ in der überlieferten Form herausgebildet hat. Dieser Prozess, in dem ein gefestigtes Bild dieser Ereignisse und ihrer Bedeutung entsteht, lässt sich als Etablierung eines kulturellen Traumas beschreiben. Die letztlich dominante Trauma-Erzählung bewahrt nicht die Erinnerung der unmittelbaren (emotionalen) Auswirkung der Ereignisse. Vielmehr lässt sich zeigen, dass wesentliche Elemente der Trauma-Erzählung (Deportation der Bevölkerung, Zerstörung des Tempels) erst in jüngeren biblischen Texten zentral werden.

ISBN 978-3-506-79383-6



9 783506 793836

Sonja Ammann - 978-3-657-79383-9

heruntergeladen von Brill.com 08/07/2024 06:24:28AM

via Open Access.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>