

Das babylonische Exil als Geburtstrauma des Monotheismus

*Dominik Markl*¹

War es auch eine ‚stille Revolution‘,² so vielleicht doch die folgenreichste in der Geschichte der Religionen, als jüdische Schreiber erstmals die Existenz anderer Götter neben JHWH leugneten. Die früheste Evidenz dieses ausdrücklichen Anspruchs findet sich in Dtn 4 und Deuterocesaja.³ Beide Texte entstanden um oder nach 539 v.Chr., als der Niedergang Babyloniens besiegelt,

¹ Ich danke Manfred Oeming, Dorothea Erbele-Küster und Nikolett Móricz für ihre Einladung zu diesem Beitrag und für die Organisation der Tagung „Alttestamentliche Exegese im Lichte der Traumaforschung“ in Heidelberg. Zudem danke ich für die Diskussionsbeiträge, insbesondere Rainer Albertz für einen hilfreichen Hinweis zu Deuterocesaja. Katell Berthelot, David Carr, Mahri Leonard-Fleckman, Juliane Prade-Weiss und Mark Smith bin ich für Anmerkungen zu einer ersten Version dieses Artikels zu Dank verpflichtet. Für jegliche Unzulänglichkeit bin ich allein verantwortlich. Eine englische, etwas ausführlichere Version dieses Artikels erschien unter dem Titel „The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism“, in: *Biblica* 101 (2020) 1–25.

² Zur Kritik des Konzepts des „revolutionären Monotheismus“ siehe PONGRATZ-LEISTEN, BEATE (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011, besonders die Beiträge von PONGRATZ-LEISTEN, BEATE, *A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism*, 1–40, SMITH, MARK S., *God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Divinity in Ancient Israel*, 241–270 und SCHMID, KONRAD, *The Quest for „God“: Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible*, 271–289. „Stille Revolution“ bezieht sich auf vorerst kaum wahrnehmbare Veränderungen mit gravierenden Langzeitfolgen. Das Konzept wurde mit Bezug auf den Wertewandel der 1960er und 1970er Jahre eingeführt in INGLEHART, RONALD, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1977.

³ „Deuterocesaja“ verwende ich hier als konventionellen Begriff für Jes 40–55, ohne dabei die Annahme auktorialer Einheit zu implizieren. Die Frage, ob Dtn 4 oder Deuterocesaja früher zu datieren sei, ist nicht Gegenstand dieses Artikels. BRAULIK, GEORG, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, 257–300, argumentierte für Dtn 4 als Ursprungstext des biblischen Monotheismus. Andere rechnen mit der Präzedenz von Deuterocesaja, z.B. PETRY, SVEN, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium*, in *Deuterocesaja und im Ezechielbuch (Forschungen zum Alten Testament II/27)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, bes. 392; OTTO, ECKART, *Deuteronomium 1,1–4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: Herder 2012, 534.

die imperiale Herrschaft Persiens errichtet, und der Wiederaufbau Judäas eine realistische Möglichkeit geworden war. Die Ursachen, die zur Entwicklung von der JHWH-Monolatrie im vorexilischen Juda zur nachexilischen Ausformulierung des ‚theoretischen Monotheismus‘ in nachexilischer Zeit führten, werden kontrovers diskutiert.⁴ Im Folgenden argumentiere ich dafür, dass die psychologische und soziologische Dynamik des transgenerationalen und kollektiven Traumas des babylonischen Exils sowie das Bedürfnis, die Herausforderung durch die überwältigende Kultur Babyloniens zu rationalisieren eine wichtige, vermutlich sogar entscheidende Rolle für die Entstehung des Monotheismus gespielt hat. Nach einem kurzen Überblick zur Forschungsgeschichte werde ich zunächst dafür argumentieren, dass das babylonische Exil als kulturelles Trauma beschreibbar ist, sodann Schlüsseltexte in Dtn 4 und Deuterocesaja analysieren, um auf diesem Hintergrund zu erklären, in welchem Sinn das babylonische Exil als ‚Geburtstrauma‘ des Monotheismus zu verstehen ist.

1. Theorien zur Entstehung des Monotheismus

Theorien zur Entstehung des Monotheismus wurden von Religionsgelehrten⁵ und insbesondere von Bibelwissenschaftlern entwickelt. Im Folgenden werden letztere einem relativ eigenständigen Diskurs gegenübergestellt – den Theorien zu den traumatischen Ursprüngen des Monotheismus bei *Sigmund Freud* und *Jan Assmann*.

⁴ „Theoretischer Monotheismus“ bezieht sich auf die ausdrücklich angenommene oder implizite Annahme der Nicht-Existenz anderer Götter außer einem einzigen, im Gegensatz zur Förderung der exklusiven Verehrung einer Gottheit, die die Existenz anderer Gottheiten nicht konzeptionell ausschließt (Monolatrie). Siehe z.B. SCHAPER, JOACHIM, *Media and Monotheism. Presence, Representation, and Abstraction in Ancient Judah* (Orientalische Religionen in der Antike 33), Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 43–49, 129; BRAULIK, GEORG, *Monotheismus im Deuteronomium: Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40*, in: Ders., *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 42), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006, 137–163 [= *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10 (2004) 169–194], bes. 139–140.

⁵ Eine frühe Monographie zum Monotheismus in nichtbiblischen Religionen ist PETTAZZONI, RAFFAELE, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Bd. 1: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rom: Generico 1922.

1.1. Freud und Assmann zu den traumatischen Ursprüngen des Monotheismus

In seinem letzten Buch, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*,⁶ entwickelte Sigmund Freud ein gewagtes historisches Szenario. Mose sei ein Ägypter gewesen, der zum Anführer der Israeliten wurde und ihnen den Monotheismus Echnatons vermittelte, der in Ägypten selbst unterdrückt worden war.⁷ Dieser ägyptische Mose sei jedoch von den Israeliten in der Wüste ermordet worden.⁸ Eine andere Mose-Gestalt aus Midian habe in Israel den Vulkangott „Jahve“ eingeführt.⁹ Erst die Propheten hätten „von der grossen und mächtigen Tradition erfasst, die allmählich im Dunkeln angewachsen war“ den Monotheismus wiederbelebt; sie waren es, die „unermüdlich die alte mosaische Lehre verkündeten“.¹⁰ Diese Rekonstruktion des Ursprungs, Verschwindens und Wiederauftauchens des Monotheismus erlaubt es Freud, Analogien mit seiner psychologischen Theorie zu konstruieren. Die Dynamik „Frühes Trauma – Abwehr – Latenz – Ausbruch der neurotischen Erkrankung – teilweise Wiederkehr des Verdrängten“¹¹ spiegelt sich nicht nur in der Entstehung der Religion überhaupt, wie Freud in *Totem und Tabu* argumentiert hatte,¹² sondern auch in jener des Monotheismus. Elemente dieser Analogie zeigen sich in dem „traumatisch zu wertende[n] Erlebnis“ des Mordes am ägyptischen Mose,¹³ der Verdrängung der „Erinnerung an das Schicksal ..., das ihrem Führer und Gesetzgeber bereitet worden war“,¹⁴ sowie, nach einer Phase der Latenz, die Wiederkehr der alten monotheistischen Religion.¹⁵ Auch wenn Freud seine Hypothesen zur Geschichte Israels durchaus mit Bezugnahme auf die Bibelwissenschaft seiner Zeit entwickelt hatte,¹⁶ waren sie doch so ungewöhnlich, dass *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* kaum Resonanz bei Bibelwissenschaftlern fand.¹⁷

⁶ FREUD, SIGMUND, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Amsterdam: Allert de Lange 1939.

⁷ FREUD, *Der Mann Moses*, 35–43.

⁸ AaO, 64–65.

⁹ AaO, 59–60.

¹⁰ Beide Zitate aus FREUD, *Der Mann Moses*, 91.

¹¹ AaO, 144.

¹² FREUD, SIGMUND, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig u.a.: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1913; vgl. zusammenfassend FREUD, *Der Mann Moses*, 145–151.

¹³ AaO, 93.

¹⁴ AaO, 122.

¹⁵ AaO, 125–126.

¹⁶ Freud bezieht sich z.B. auf Arbeiten von Eduard Meyer (aaO, 59) und Ernst Sellin (aaO, 64–65).

¹⁷ Martin Buber beklagte sich in der ersten Fußnote seiner erstmals 1945 auf Hebräisch erschienenen Schrift *Moses*: „Daß ein auf seinem Gebiet so bedeutender Forscher wie S.

Eine Neubewertung der Thesen Freuds zur Entstehung des biblischen Monotheismus legte *Jan Assmann* vor, in seinem Aufsatz „Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Reflexionen zu Freuds Moses-Buch“.¹⁸ Assmann verwarf Freuds „Hermeneutik des Mißtrauens“ und seine abenteuerlichen historischen Hypothesen.¹⁹ Statt die Wahrheit „archäologisch“ unter der Oberfläche der biblischen Texte zu suchen, schlug Assmann vor, sie an ihrer Oberfläche zu lesen, denn sie sprechen explizit von „Gedächtnis, Erinnern, Vergessen und Verdrängen, von Trauma und Schuld.“²⁰ Das Deuteronomium gilt Assmann als Paradebeispiel für „Gedächtnismachen“ in Nietzsches Sinn,²¹ die Flüche von Dtn 28 möchte er als „traumatisierten Text“ bezeichnen, und die Erzählung der Wiederentdeckung des Torabuches in 2Kön 22 als „Allegorie kultureller Verdrängung“.²² Das Trauma des Monotheismus sei nicht der postulierte Mord des Mose, sondern der Mord der Götter.

Das Trauma des Monotheismus ist zwiefältig. Es beruht einmal auf der nie ganz einzulösenden Pflicht zum Vergessen des Heidentums, das sich [...] immer wieder Bahn bricht. Zum anderen beruht es auf der Zerstörung der zu Götzen erklärten Götter, auf der theoklastischen Gewalt der Mosaischen Unterscheidung.²³

Assmann wendete Freuds psychologische Kategorien auf Aspekte an, die in den biblischen Texten selbst und in der Religionsgeschichte Israels eine wichtige Rolle spielen.²⁴ Während der „Trauma“-Begriff in diesem Zusammenhang weitgehend abstrakt und – wie bei Freud – im Sinne des Täter-Traumas erscheint,²⁵ wird im Folgenden für einen spezifischen Zusammenhang zwischen kollektivem Opfer-Trauma und Entstehung des Monotheismus argumentiert.

Freud sich entschließen konnte, ein so völlig unwissenschaftliches, auf grundlosen Hypothesen haltlos gebautes Buch wie ‚Der Mann Moses und die monotheistische Religion‘ (1939) zu veröffentlichen, ist verwunderlich und bedauerlich.“ BUBER, MARTIN, Moses, in: Ders. (Hg.), Schriften zur Bibel (Werke 2), München: Kösel 1964, 9–230, 9.

¹⁸ ASSMANN, JAN, Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Reflexionen zu Freuds Moses-Buch, in: Ders. (Hg.), Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien, München: C.H. Beck 2000, 62–80.

¹⁹ AaO, 62–65, bes. 64.

²⁰ AaO, 68.

²¹ AaO, 69.

²² Beide Zitate aus ASSMANN, Monotheismus, Gedächtnis und Trauma, 72.

²³ AaO, 76.

²⁴ Assmanns Reflexionen zu Trauma und biblischem Monotheismus entstanden unabhängig von der Rezeption von Traumatheorien in der Bibelwissenschaft. CARR, DAVID M., Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven, CT u.a.: Yale University Press 2014, bes. 55–56, bezieht sich auf Assmanns Theorie. Wesentlich mehr Aufmerksamkeit erhielten Assmanns Theorien zur „Übersetzbarkeit“ von Gottheiten, besonders in SMITH, MARK S., God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World (Forschungen zum Alten Testament 57), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

²⁵ Vgl. ASSMANN, Monotheismus, Gedächtnis und Trauma, 67.

1.2. Der bibelwissenschaftliche Stand der Forschung

Während Freuds Spekulationen von Bibelwissenschaftlern weitgehend außer Acht gelassen wurden,²⁶ zeigt sich seit den 1980er Jahren erneutes Interesse an der Frage der Entstehung des Monotheismus.²⁷ Konrad Schmid hat darauf hingewiesen, dass diese Diskussion zu den durch die Religionsgeschichtliche Schule geprägten Fragestellungen am Anfang des 20. Jh.s zurückkehrte.²⁸ Nach einem umfangreichen Forschungsrückblick bezeichnete Robert Gnuse 1997 als wachsenden Konsens, dass der Monotheismus in Israel als Höhepunkt mehrerer intellektueller „Sprünge“ zu verstehen sei, wobei der letzte große Durchbruch während des babylonischen Exils geschehen sei.²⁹

Die Kultzentralisation und monolatrische Tendenzen im spät-vorexilischen Juda waren wichtige Voraussetzungen für die Entwicklung des Monotheismus ebenso wie hohe JHWH-Theologie der vorexilischen Zeit. Peter Machinist sieht in Psalm 82, der den Tod der anderen Teilnehmer der Götterversammlung neben JHWH verkündet, ein herausragendes Beispiel vorexilischer Erhöhung JHWHs.³⁰ Der entscheidende Durchbruch zur Leugnung der Existenz anderer Götter neben JHWH geschah jedoch erst nach dem Niedergang

²⁶ Eine Ausnahme stellt David M. Carrs Bezugnahme auf Der Mann Mose und die monotheistische Religion dar (CARR, Holy Resilience, 121), wobei er sich auf Cathy Caruths Diskussion (CARUTH, CATHY, Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History, Baltimore, MD.: Johns Hopkins University Press 1996; DIES. [Hg.], Trauma. Explorations in Memory, Baltimore, MD. u.a.: Johns Hopkins University Press 1995) konzentriert. Siehe auch CARR, Holy Resilience, 256–257, zu Freud in der Geschichte der Traumatheorie.

²⁷ Siehe besonders KEEL, OTHMAR (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (Biblische Beiträge 14), Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1980; LANG, BERNHARD (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München: Kösel 1981; DERS., Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology (The Social World of Biblical Antiquity Series 1), Sheffield: Almond Press 1983; HAAG, ERNST (Hg.), Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (Quaestiones Disputatae 104), Freiburg i.Br.: Herder 1985; zur früheren Forschungsgeschichte siehe LANG, Monotheism and the Prophetic Minority, 13–20; LOHFINK, NORBERT, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: HAAG, Gott, der Einzige, 9–25, besonders 9–18.

²⁸ SCHMID, The Quest for „God“, 273; siehe auch 274–275.

²⁹ GNUSE, ROBERT K., No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel (Journal for the Study of Old Testament. Supplement Series 241), Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, 347: „Monotheism appears to emerge as a culmination of several intellectual ‚jumps‘ with a final major breakthrough in the exile.“

³⁰ Siehe MACHINIST, PETER, How Gods Die, Biblically and Otherwise: A Problem of Cosmic Restructuring, in: Pongratz-Leisten (Hg.), Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism, 189–240. Zu frühen Entwicklungen im Vorfeld der Entstehung des Monotheismus siehe auch DE MOOR, JOHANNES C., The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 91), Leuven: Leuven University Press 1990, ²1997.

der Monarchie. „Ohne den Verlust der Staatlichkeit, der die Israeliten direkt unter die Abhängigkeit fremder Götter brachte, wäre die Jahwereligion wahrscheinlich bei der Monolatrie stehengeblieben“, so schreibt *Rainer Albertz*.³¹ Die ausdrückliche Leugnung der Existenz anderer Götter, besonders durch die Wendung „es gibt sonst keinen [Gott]“ (אין עוד) begegnet erstmals in Dtn 4 (V.35; 39) und Deuterocesaja.³² Die Anwendung des Begriffs „Monotheismus“ auf die in der Hebräischen Bibel gespiegelte Religionsgeschichte wurde kritisiert,³³ gute Gründe aber sprechen für seinen Gebrauch.³⁴ Auch wenn der Begriff nicht vor dem 17. Jh. entstand und sich die ‚monotheistischen‘ Passagen der Hebräischen Bibel noch im ‚Sprachspiel‘ des Polytheismus bewegen (müssen), kann er sinnvoll auf einige Texte der Hebräischen Bibel angewandt werden.³⁵

Die Formulierung des ‚theoretischen‘ Monotheismus ist ein entscheidender Schritt für die Entstehung des frühen Judentums. Meist wird sie auf dem Hintergrund der spätexilischen Monolatrie in Juda erklärt.³⁶ *Matthias Albani* untersuchte die Rolle der Astralisierung und insbesondere der Solarisierung in der Religionsgeschichte Israels für die Entstehung des Monotheismus.³⁷ *Sven Petry* argumentierte, der Monotheismus sei nicht vor dem 5. Jh. v.Chr. in Deuterocesaja eingeführt worden, wobei Petry mit der Theorie sympathi-

³¹ ALBERTZ, RAINER, Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (Orbis Biblicus et Orientalis 139), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Fribourg: Universitätsverlag, 1994, 77–96, hier 92.

³² Siehe besonders Jes 45,5.6.14.18.21.22; 46,9. Einen hilfreichen Überblick zu verwandten Formulierungen (besonders לַבַּד־, „allein“, זולת־, „außer“) bietet SMITH, MARK S., The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, New York: Oxford University Press 2003, 151–154.

³³ Zur Kritik des Monotheismus-Begriffs siehe LORETZ, OSWALD, Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997; MACDONALD, NATHAN, Deuteronomy and the Meaning of ‚Monotheism‘ (Forschungen zum Alten Testament II/1), Tübingen: Mohr Siebeck 2003.

³⁴ Vgl. OTTO, ECKART, Monotheismus im Deuteronomium oder wieviel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll: Zu einem Buch von Nathan McDonald, in: Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 9 (2003) 251–257; OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43, 583–585; BRAULIK, Monotheismus im Deuteronomium; SCHAPER, Media and Monotheism, 38–51.

³⁵ Zu beiden Aspekten siehe SCHAPER, Media and Monotheism, 38–51.

³⁶ Siehe z.B. RÖMER, THOMAS, The Invention of God, übersetzt von Raymond Geuss, Cambridge, MA.: Harvard University Press 2015, bes. 216–221.

³⁷ ALBANI, MATTHIAS, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, bes. 262–264.

siert, er sei durch den Zoroastrismus inspiriert worden.³⁸ *Joachim Schaper* schlug vor, der Monotheismus sei auf dem Hintergrund der Veränderungen im Gebrauch von Medien entstanden.³⁹

Frühe Versuche, das Aufkommen des Monotheismus als „Antwort“ auf das babylonische Exil zu erklären, stammen von *Hermann Vorländer* und *Bernhard Lang*.⁴⁰ Die Krise hatte psychologische Folgen⁴¹ und führte zu theologischer Reflexion.⁴² *Mark Smith* argumentierte, der politische Kontext von Imperien im siebten und sechsten vorchristlichen Jh. seien als Hintergrund für monotheistische Diskurse zu sehen,⁴³ die Entstehung des Monotheismus sei eine Antwort auf die Krisen der neuassyrischen und neubabylonischen imperialen Theopolitik.⁴⁴ In seiner Anwendung von Trauma-Studien auf die Hebräische Bibel schlug *David M. Carr* vor, das Trauma des babylonischen Exils habe zur Entwicklung einer „reineren Form des Monotheismus“ geführt.⁴⁵ Die folgenden Überlegungen zum babylonischen Exil als kollektivem Trauma und Textanalysen zu Dtn 4 und Deuterijosaja werden diese Sicht vertieft begründen.

³⁸ PETRY, Die Entgrenzung JHWHs, 399–400. Argumente gegen die Beeinflussung durch den Zoroastrismus sind zusammengefasst bei SCHAPER, *Media and Monotheism*, 50–51.

³⁹ SCHAPER, *Media and Monotheism*.

⁴⁰ VORLÄNDER, HERMANN, Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: LANG, *Der einzige Gott*, 84–113.134–139, bes. 85–88; LANG, *Monotheism and the Prophetic Minority*, bes. 54; siehe auch STOLZ, FRITZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, bes. 184–187.

⁴¹ STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, 187, charakterisierte die Neudefinition der Religion in der Exilszeit als „Coping-Strategie“.

⁴² WEIPPERT, MANFRED, Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im Alten Israel, in: Ders., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 1–24 [= Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt* (Edition Suhrkamp 1612), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 143–179]. Weippert betont den intellektuellen Prozess (23): „In der Reflexion über die Ursachen des Exils [...] konnten sie den entscheidenden Schritt tun und in Jahwe den einzigen Gott erkennen.“

⁴³ SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 164–165.

⁴⁴ SMITH, MARK S., *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis, MN.: Fortress Press 2004, bes. 119–121. Smith formulierte, die Zerstörung Jerusalems sei als „the greatest trauma of Israel’s history“ erinnert worden (aaO, 62), noch vor der Rezeption von Trauma-Studien in der Bibelwissenschaft.

⁴⁵ CARR, *Holy Resilience*, 83: „a purer form of monotheism than had previously existed“. Siehe auch CARR, *Holy Resilience*, 8 und 222.

2. Das babylonische Exil als kulturelles Trauma

Bei der Rekonstruktion des babylonischen Exils als kulturelles Trauma sind zwei Aspekte zu differenzieren: zum einen die historische Erfahrung traumatischen Leids durch Judäer während der militärischen Aktionen der Babylonier besonders 597/587 v.Chr. und ihre Folgewirkungen; zum anderen, wie diese Erfahrungen an spätere Generationen vermittelt und in literarischer Form tradiert wurden, als konstitutives Element kollektiver Identität Judas und „Israels“ in spät- und nachexilischer Zeit. Die Hebräische Bibel ist die vorrangige Quelle für beide Fragerichtungen, aber zahlreiche außerbiblische Quellen sind für die Rekonstruktion des historischen Kontextes heranzuziehen. Hier soll zunächst grundlegende Terminologie aus psychologischer und soziologischer Traumatheorie vorgestellt werden, um sie dann auf die historische Rekonstruktion anzuwenden.

2.1. Transgenerationale und kulturelles Trauma

Auf dem Hintergrund der Entwicklung der Traumatheorie im 20. Jh.⁴⁶ erhielten die transgenerationalen Folgen von Trauma in den jüngsten Jahrzehnten verstärkte Aufmerksamkeit, besonders in der Holocaustforschung. Studien zu anderen Kontexten haben gezeigt, dass die transgenerationale Vermittlung von Trauma ein kulturübergreifendes Phänomen ist.⁴⁷ Bedeutende historische Traumata werden in Literatur reflektiert, nicht nur in solcher, die von unmittelbar Betroffenen verfasst wird, sondern auch von Autoren und Autorinnen der zweiten, dritten und nachfolgender Generationen.⁴⁸ Die einflussreichen Arbeiten von *Cathy Caruth* zur literarischen Repräsentation von Trauma betonten traumatische Amnesie als grundlegende Kategorie, die Unfähigkeit, traumatische Erfahrung (adäquat) zu erinnern.⁴⁹ Auf dem Hintergrund dieser Annahme wird erwartet, Trauma werde vor allem in Störungen sichtbar – in sprachlichen Brüchen oder narrativen Lücken. Diese Annahme wurde jedoch von *Joshua Pederson* auf dem Hintergrund der psychologischen Studien von

⁴⁶ Zu Traumatheorien und ihrer Rezeption in der Bibelwissenschaft siehe den Forschungsüberblick von DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, *Traumaforschung* in diesem Band.

⁴⁷ Siehe besonders DANIELI, YAEL (Hg.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York u.a.: Plenum Press 1998; PENNEBAKER, JAMES W./PAEZ, DARO/RIMÉ, BERNARD (Hg.), *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*, Mahwah, NJ.: Erlbaum 1997; ROSENTHAL, GABRIELE (Hg.), *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*, Opladen u.a.: Budrich 2010.

⁴⁸ Vgl. MCGLOTHLIN, ERIN H., *Second-Generation Holocaust Literature. Legacies of Survival and Perpetration (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture)*, Rochester, NY: Camden House 2006; SCHWAB, GABRIELE, *Haunting Legacies, Violent Histories and Transgenerational Trauma*, New York, NY.: Columbia University Press 2010.

⁴⁹ CARUTH, *Unclaimed Experience*; DIES., *Trauma. Explorations in Memory*.

Richard McNally in Frage gestellt.⁵⁰ Letztere zeigten, dass traumatische Erfahrung prinzipiell erinnert werden können, auch wenn diese Erinnerung verdrängt werden kann. Auf diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass traumatische Erfahrung sowohl in Brüchen als auch in expliziter Beschreibung zum Ausdruck kommen kann.

Das von Soziologen entwickelte Konzept des „kollektiven“ oder „kulturellen Trauma“⁵¹ lässt sich im Rahmen der Theoriebildung zum „kulturellen Gedächtnis“ verorten.⁵² *Jeffrey C. Alexander* beschreibt das Phänomen folgendermaßen:

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.⁵³

Nach Alexander erzeugen katastrophale Ereignisse nicht eo ipso kollektive Traumata. Vielmehr entstehe kollektives Trauma aus sozial vermittelter Zuschreibung⁵⁴ und ist daher „imaginiert“, insofern „Imagination dem Prozess der Repräsentation intrinsisch ist“.⁵⁵

Kollektives Trauma wird von Trägergruppen in *Max Webers* Sinn beansprucht und vermittelt.⁵⁶ Es spielt eine wichtige Rolle für die Konstruktion kollektiver Identität und, wie *Dominick LaCapra* herausgestellt hat, von Geschichte: „Alle Ursprungsmythen beinhalten so etwas wie ein Gründungstrauma, das das Volk durchlaufen hat und aus dem es gestärkt hervorgeht; zumindest hat es die Prüfung des Gründungstraumas bestanden.“⁵⁷

⁵⁰ Vgl. PEDERSON, JOSHUA, *Speak, Trauma: Toward a Revised Understanding of Literary Trauma Theory*, in: *Narrative* 22 (2014) 333–353; MCNALLY, RICHARD J., *Remembering Trauma*, Cambridge, MA.: Harvard University Press 2003.

⁵¹ Siehe ERIKSON, KAI, *A New Species of Trouble. Explorations in Disaster, Trauma, and Community*, New York: Norton 1994; ALEXANDER, JEFFREY C., *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, CA u.a.: University of California Press 2004, 1–30. Soziologische Konzepte kulturellen Traumas tendieren dazu, unter psychologischer Rücksicht unscharf definiert zu sein, was zu Kritik von psychologischer Seite führt; siehe KANSTEINER, WULF/WEILNBÖCK, HARALD, *Against the Concept of Cultural Trauma*, in: Astrid Erll/Ansgar Nünning (Hg.), *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter 2008, 229–240.

⁵² Eine hilfreiche Einführung bietet ASSMANN, JAN, *Communicative and Cultural Memory*, in: ERL/NÜNNING, *A Companion to Cultural Memory Studies*, 109–118.

⁵³ ALEXANDER, *Cultural Trauma*, 1.

⁵⁴ AaO, 8: „socially mediated attribution“.

⁵⁵ AaO, 9: „imagination is intrinsic to the very process of representation“.

⁵⁶ AaO, 11.

⁵⁷ DOMINICK LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma (Parallax)*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 2001, 2014, 161: „All myths of origin include something like a founding trauma, through which the people pass and emerge strengthened; at least they have stood the test of this founding trauma.“

Aspekte psychologischer und soziologischer Traumatheorie werden in der folgenden Rekonstruktion historischer Ereignisse und biblischer Repräsentationen des babylonischen Exils Berücksichtigung finden. Während die spezifische Sprache individueller und kollektiver Traumatheorie den biblischen Diskursen fremd ist, sind grundlegende (sozial-)psychologische Phänomene traumatischer Stressbelastung, die durch kulturübergreifende Studien etabliert sind, auch für Menschen und Gesellschaften der Antike zu erwarten. Da uns direkter Zugriff auf die faktische Leiderfahrung von Menschen der Antike verwehrt ist, muss jegliche imaginative Rekonstruktion mit Vorsicht geschehen und psychologische Überinterpretationen der literarischen Evidenz vermeiden.

2.2. Traumatische Erfahrungen: Belagerung, Zerstörung, Deportation (597/587 v.Chr.)

Die Belagerungen und Eroberungen von Jerusalem sowie die anschließenden Deportationen 597/587⁵⁸ v.Chr. werden in 2Kön 24–25 nüchtern erzählt. Zahlreiche andere biblische Texte jedoch reflektieren das Leid und die Gewalt, welche diese Ereignisse für die Bevölkerung Jerusalems und Judas mit sich brachten, insbesondere die Klagelieder,⁵⁹ einige Psalmen, Jeremia, und die Flüche von Dtn 28,47–63.⁶⁰ Die Strategie der Belagerungskriege zielte darauf ab, die Abwehrkräfte einer Stadt durch das Abschneiden der Nachschublinien zu schwächen, um sie schließlich zur Kapitulation zu zwingen,⁶¹ was den Babyloniern 597 v.Chr. gelang (2Kön 24,12). König Jojachin hatte sich im Machtkampf zwischen den Großmächten Babylonien und Ägypten irrtümlich auf ägyptische Unterstützung verlassen und wagte den Aufstand gegen Nebukadnezar, was dessen Strafaktion 598/597 v.Chr. provozierte, die vor allem langfristigen strategischen Zielen in der Levante diente. „Es ging in erster Linie um Ägypten, erst in zweiter Linie um den abtrünnigen Kleinstaat

⁵⁸ Das Jahr 587 v.Chr. wird hier für die Zerstörung Jerusalems und die zweite Deportation angenommen mit ALBERTZ, RAINER, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v.Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart: Kohlhammer 2001, 73; zu den Problemen dieser Datierung und der alternativen Möglichkeit (586) siehe ALBERTZ, *Die Exilszeit*, 69–73.

⁵⁹ Vgl. LEE, NANCY C., *The Singers of Lamentations. Cities Under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo* (Biblical Interpretation Series 60), Leiden u.a.: Brill 2002.

⁶⁰ Zum Vergleich zwischen 2Kön 25 und Dtn 28 siehe SONNET, JEAN-PIERRE, *The Siege of Jerusalem between Rhetorical Maximalism (Deuteronomy 28) and Narrative Minimalism (2 Kings 25)*, in: Peter Dubovský/Dominik Markl/Ders. (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (Forschungen zum Alten Testament 107), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 73–86.

⁶¹ Zur altorientalischen Belagerungsstrategie siehe EPH'AL, ISRAEL, *The City Besieged. Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East* (Culture and History of the Ancient Near East 36), Leiden u.a.: Brill 2009; DE BACKER, FABRICE, *L'art du siège néo-assyrien* (Culture and History of the Ancient Near East 61), Leiden u.a.: Brill 2013.

Juda, an dem ein abschreckendes Exempel zu statuieren war.⁶² Die babylonische Chronik BM 21946 berichtet, dass dieser Feldzug im Kislew seines siebten Jahres begann (November/Dezember 598 v.Chr.), und Jerusalem am 2. Adar des achten eingenommen wurde (ca. 16. März 597 v.Chr.),⁶³ sodass die Belagerung also zwei bis drei Monate dauerte. Jojachins Kapitulation ersparte der Stadt die Zerstörung, nicht aber schwere Plünderungen, von denen sowohl in 2Kön 24,13 als auch in der babylonischen Chronik berichtet wird. Die Elite der Stadt wurde 597 v.Chr. deportiert. Die Deportierten hatten unter der Belagerung gelitten und mögen Zeugen von Strafraktionen während der Eroberung geworden sein, doch blieb ihnen erspart, jene Verwüstungen zu sehen, die noch über Juda hereinbrechen sollten.

Zidkija revoltierte gegen Nebukadnezar, der ihn als König eingesetzt hatte.⁶⁴ Dies konnte nur als Affront aufgefasst werden, Milde war nicht zu erwarten. Die zweite Belagerung begann im Januar 588 v. Chr. und kam mit dem Aufbrechen der Stadtmauer am 29. Juli 587 v.Chr. zu ihrem erfolgreichen Abschluss.⁶⁵ Nach dem biblischen Bericht herrschte in Jerusalem Hungersnot: „Der Hunger war heftig in der Stadt, und es gab kein Brot mehr für das Volk des Landes“ (2Kön 25,3; vgl. Klgl 5,10). Kinder und Betagte waren besonders betroffen (vgl. Klgl 2,11–12.19.21; 4,3–5).⁶⁶ Das schwerste individuelle traumatische Schicksal, von dem die Bibel berichtet, ist jenes des Zidkija. Er musste die Ermordung seiner Söhne mitansehen, bevor er selbst geblendet wurde (2Kön 25,7). Der Tempel und die Stadt wurden etwa einen

⁶² ALBERTZ, Die Exilszeit, 52. Zum geopolitischen Kontext siehe LIPSCHITS, ODED, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, IN.: Eisenbrauns 2005, bes. 1–35. Für einen Vergleich assyrischer und babylonischer imperialer Strategie und Rhetorik siehe VANDERHOOF, DAVID, *Babylonian Strategies of Imperial Control in the West. Royal Practice and Rhetoric*, in: Oded Lipschits/Joseph Blenkinsopp (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN.: Eisenbrauns 2003, 235–262, bes. 235–250.

⁶³ ALBERTZ, Die Exilszeit, 71.

⁶⁴ Zu den historischen Umständen des Untergangs Jerusalems siehe auch LIPSCHITS, *The Fall and Rise of Jerusalem*, 68–97.

⁶⁵ Vgl. ALBERTZ, Die Exilszeit, 53.

⁶⁶ Zum Schicksal von Kindern während Eroberung und Deportation siehe HÜBNER, ULRICH, *Sterben, überleben, leben. Die Kinder und der Tod im antiken Palästina*, in: Christiane Karrer-Grube u.a. (Hg.), *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (Alter Orient und Altes Testament 359)*, Münster: Ugarit-Verlag 2009, 49–73, bes. 60–62; VOLK, KONRAD, *Von Findel-, Waisen-, verkauften und deportierten Kindern. Notizen aus Babylonien und Assyrien*, in: Andreas Kuntz-Lübcke/Rüdiger Lux (Hg.), *„Schaffe mir Kinder ...“*. Beiträge zur Kindheit im alten Israel und in seinen Nachbarkulturen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 21), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 47–87. Das Motiv der Teknophagie (das Verzehren der eigenen Kinder) ist ein literarischer Topos (Klgl 2,20; 4,10; Dtn 28,53–57). Dennoch kann es extreme historische Erfahrung reflektieren.

Monat später zerstört.⁶⁷ Die deuteronomistische Geschichtsschreibung berichtet relativ detailliert von der Plünderung des Tempels (2Kön 25,13–17) und der Ermordung der Elite in Ribla (V. 18–20), doch finden sich keinerlei Details zum Schicksal der Bevölkerung während der Eroberung und Zerstörung der Stadt. Die Evidenz vergleichbarer Eroberungen legt nahe, dass die babylonischen Truppen mit harter Gewalt vorgingen,⁶⁸ was auch die extreme Angst vor babylonischer Rache nach dem Attentat Jischmaels erklärt (2Kön 25,26). Vermutlich wurden öffentliche Gewaltakte als Strategie psychologischer Kriegsführung eingesetzt.⁶⁹ Die Klagelieder bewahren die Erinnerung an die Ermordung von Kindern (Klgl 1,20), Jugendlichen (2,21) und Betagten (4,16);⁷⁰ das Bild der Weinpresse verweist auf ein Blutbad (1,15). Sexuelle Gewalt war Teil der Strategie. „Frauen haben sie in Zion vergewaltigt, Jungfrauen in den Städten Judas“ (Klgl 5,11).⁷¹

Diese Tragödien mussten jene Teile der Bevölkerung miterleben, die anschließend nach Babylonien deportiert wurden (2Kön 25,11).⁷² Für Personen, die durch die Belagerung und/oder die Kampfhandlungen gesundheitlich

⁶⁷ Ca. 25. August 587 v.Chr. nach ALBERTZ, Die Exilszeit, 73. Zum alternativen Datum in Jer 52,12 (10. statt 7. Tag des fünften Monats) siehe FISCHER, GEORG, Jeremia 25–52 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: Herder 2005, 644–645.

⁶⁸ Ein Beispiel für Zerstörung durch die babylonischen Truppen unter Nebukadnezar ist die Vernichtung Ashkelons im Jahr 604 v.Chr. Vgl. STAGER, LAWRENCE E., Ashkelon on the Eve of Destruction in 604 B.C., in: Ders./Daniel M. Master/J. David Schloen (Hg.), Ashkelon 3. The Seventh Century B.C., Final Reports of the Leon Levy Expedition to Ashkelon, Winona Lake, IN.: Eisenbrauns 2011, 3–11. Das Skelett einer 30–40 jährigen Frau zeigt, dass ihr Schädel zerschmettert wurde, „which may have resulted from one or more blows from a blunt instrument“: SMITH, PATRICIA, Human Remains from the Babylonian Destruction of 604 B.C., in: Lawrence E. Stager/Daniel M. Master/J. David Schloen (Hg.), Ashkelon 1. Introduction and Overview (1985–2006), Final Reports of the Leon Levy Expedition to Ashkelon, Winona Lake, IN.: Eisenbrauns 2011, 533–535, hier 533.

⁶⁹ Zu Strategien psychologischer Kriegsführung im neuassyrischen Imperium siehe MAYER, WALTER, Politik und Kriegskunst der Assyrer (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 9), Münster: Ugarit-Verlag 1995, 478–482.

⁷⁰ Die Ermordung der Zivilbevölkerung scheint in den Klageliedern mit größerer Aufmerksamkeit berichtet zu sein als der Tod von Soldaten. Letzterer mag als selbstverständlich erachtet worden sein.

⁷¹ Übersetzung aus Neue Echter-Bibel (1986). Zum Schicksal von Frauen im Kontext von Eroberung und Deportation siehe KUHRT, AMELIE, Women and War, in: NIN Journal of Gender Studies in Antiquity 2 (2001) 1–25, bes. 14–16; MARKL, DOMINIK, Women in War in the Ancient Near East and the War Captive Wife in Deuteronomy, in: Irntraud Fischer/Daniela Feichtinger (Hg.), Sexualität und Sklaverei (Alter Orient und Altes Testament 456), Münster: Ugarit-Verlag 2018, 203–223, bes. 203–208.

⁷² Zu neuassyrischen Massendeportationen (die im Neubabylonischen Imperium in vergleichbarer Weise praktiziert wurden) siehe ODED, BUSTENAY, Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire, Wiesbaden: Reichert 1979.

geschwächt waren, kann die Zwangsmigration nach Babylonien zu lebensbedrohlichen Situationen geführt haben. Unter den Deportierten dürften viele Familienmitglieder verloren haben, besonders Väter, die im Kampf getötet worden waren, und Kinder, die die Hungersnot nicht überlebt hatten. „Wir wurden Waisen, Kinder ohne Vater, unsere Mütter wurden Witwen“ (Klgl 5,3). Die dritte Gruppe von Deportierten (582 v.Chr.) war zahlenmäßig relativ gering.⁷³ Zusätzliche psychologische Herausforderungen warteten auf die Deportierten. Nachdem sie die Zerstörung aller wichtigen Symbole ihrer politischen und religiösen Identität – des Tempels und der Stadt – mitansehen hatten müssen und allen immobilien Besitz verloren hatten, mussten sie sich in einer unbekanntenen und dominanten Kultur neu einfinden, von deren militärischen Repräsentanten sie Gewalt erlitten hatten. Darüber hinaus wurden Deportierte zu Zwangsarbeit und Militärdienst verpflichtet – für dasselbe Regime, das ihre Leiden verursacht hatte.⁷⁴

Eine der eindrucklichsten literarischen Reflexionen der quälenden Folgen traumatischer Erfahrungen im Exil ist die abschließende Passage der Flüche in Dtn 28 (V. 65–67):⁷⁵

Dtn 28,65–67

Unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden [לֹא תִרְנֵעַ], und keine Ruhe wird es geben für deine Fußsohle. JHWH wird dir dort ein zitterndes Herz geben [לֵב רֹגַג], erlöschende Augen und eine verzagende Seele [דַּאֲבוֹן נַפְשׁ]. Dein Leben wird vor dir baumeln, Tag und Nacht wirst du erschrecken [פַּחַדְתָּ], und deinem Leben wirst du nicht trauen [לֹא תֵאֱמִין בְּחַיִּיךָ]. Am Morgen wirst du sagen, ‚Wäre es doch Abend!‘, und am Abend wirst du sagen, ‚Wäre es doch Morgen!‘, wegen des Schreckens deines Herzens, vor dem du er-

⁷³ Vgl. Jer 52,30 und ALBERTZ, Die Exilszeit, 68.

⁷⁴ Völker verschiedener Regionen einschließlich der Levante sind ausdrücklich als Arbeiter bei der Restaurierung des Marduk-Tempels Etemenanki unter Nebukadnezar II. genannt; siehe UEHLINGER, CHRISTOPH, Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (Orbis Biblicus et Orientalis 101), Fribourg: Universitätsverlag 1990, 552–554; VANDERHOOF, DAVID S., The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets (Harvard Semitic Monographs 59), Atlanta, GA: Scholars Press 1999, 111; BERLEJUNG, ANGELIKA, Living in the Land of Shinar. Reflections on Exile in Genesis 11:1–9?, in: Dubovský/Markl/Sonnet, The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah, 89–111, hier 100. Zu Deportierten als Quelle zur Aushebung babylonischer Truppen siehe MACGINNIS, JOHN, Mobilisation and Militarisation in the Neo-Babylonian Empire, in: Jordi Vidal (Hg.), *Studies on War in the Ancient Near East. Collected Essays on Military History* (Alter Orient und Altes Testament 372), Münster: Ugarit-Verlag 2010, 153–163, bes. 159.

⁷⁵ Mehrere Gründe sprechen dafür, dass die abschließenden Passagen der Flüche von Dtn 28 nicht vor dem babylonischen Exil verfasst wurden: das Motiv der Zerstreuung „unter alle Völker, vom einen Ende der Welt zum anderen“ (28,64); die extreme Formulierung der göttlichen „Freude“ über Israels Zerstörung (28,63), die wohl erst im Hinblick auf ihre nachexilische Umkehrung formuliert wurde (30,9); und das Motiv des Anti-Exodus (28,68), das ein Gegenstück im deuteronomistischen Bericht von 2Kön 25,26 findet.

schrecken wirst [מפחד לבך אשר תפחד] und wegen der Eindrücke deiner Augen, die du sehen wirst.

Dieser Text ist ungewöhnlich reich in seiner Sprache emotionalen Leidens, wobei psychische Symptome traumatischer Belastungen zum Ausdruck kommen: quälende Erinnerungen (möglicherweise die „Eindrücke deiner Augen, die du sehen wirst“), psychosomatische Herzbeschwerden („ein zitterndes Herz“), Verlust des Grundvertrauens („deinem Leben wirst du nicht trauen“), Schlaflosigkeit („Wäre es doch Morgen!“), Wahrnehmungsstörungen („erlöschende Augen“) und Panikattacken („Schrecken deines Herzens“). Auch wenn wenige Einzelschicksale dokumentiert sind, können keine Zweifel daran bestehen, dass kaum jemand, der die Zerstörung Jerusalems und die Deportation nach Babylonien miterlebte, vor schwerwiegendem oder gar traumatischem psychischem Stress bewahrt bleiben konnte.

2.3. *Das babylonische Exil als transgenerationale und kulturelles Trauma*

Die Belagerungen, Eroberungen und Zerstörung von Jerusalem sowie die anschließenden Deportationen verursachten teils traumatischen Stress für jene Judäer, die diese Ereignisse direkt erlebten. Wie aber wurden diese Erfahrungen an nachfolgende Generationen vermittelt und als kollektive Erfahrung repräsentiert? Auch wenn es unmöglich ist, diese Prozesse im Detail zu rekonstruieren, zeigt Literatur wie die Klagelieder, deuteronomistische Historiographie, Ezechiel und Jeremia deutlich, dass die babylonische Eroberung intensive Reflexion, Diskussion und schriftstellerische Tätigkeit zur Folge hatten.⁷⁶ Manche dieser Texte könnten während der frühen Phase des Exils entstanden sein, gewisse Autoren können unmittelbare Erfahrung der Ereignisse und Augenzeugenberichte verarbeitet haben.⁷⁷ Die Reflexion über diese Ereignisse hielt jedoch in den folgenden Generationen an, bis weit in die nachexilische Zeit.⁷⁸ Die Exilgemeinde scheint von der Frage nach den

⁷⁶ Siehe z.B. ALBERTZ, *Die Exilszeit*, 163–323; KIEFER, JÖRN, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005; AHN, JOHN J., *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 417), Berlin/New York: De Gruyter 2011. Zur Wirkung von Belagerungskriegen auf theologische Konzeptionen siehe BLOCH-SMITH, ELIZABETH, *The Impact of Siege Warfare on Biblical Conceptualizations of YHWH*, in: *Journal of Biblical Literature* 137 (2018) 19–28.

⁷⁷ Ein Beispiel für die frühzeitige literarische Verarbeitung traumatischer Erfahrungen der Schoah ist Paul Celans 1944/45 entstandene *Todesfuge*, Hg. von Theo Buck, Aachen: Rimbaud 2002.

⁷⁸ Es ist unwahrscheinlich, dass Texte wie Jer 31–32, die die Wiederherstellung Judas in den Blick nehmen, vor der spätexilischen Zeit entstanden sind; zu späten Reflexionen auf das babylonische Exil siehe KIEFER, *Exil und Diaspora*, 230–436.

Gründen für die Katastrophe verfolgt worden zu sein, von der Frage nach Schuld und ihren transgenerationalen Folgen.⁷⁹

Historische Evidenz jüdischer Personen in Babylonien deutet darauf hin, dass einige innerhalb relativ kurzer Zeit landwirtschaftliche Betriebe aufbauen konnten. Besitzer gut funktionierender Familienunternehmen hatten in der zweiten und dritten Generation kaum Grund nach 539 v.Chr. nach Judäa auszuwandern.⁸⁰ Zugleich jedoch wurden Ressentiments hinsichtlich der Rolle Babylonien bei der Zerstörung Jerusalems in bestimmten Trägergruppen – höchstwahrscheinlich Eliten in städtischen Zentren⁸¹ – über Generationen hinweg weitergegeben, wie in den antibabylonischen Tendenzen mehrerer biblischer Texte sichtbar wird.⁸² Die Machtübernahme der Perser 539 v.Chr. und die durch das Kyrosedikt eröffnete Möglichkeit zur Rückkehr wird in der biblischen Historiographie als historische Wende dargestellt.⁸³ Zu die-

⁷⁹ Siehe z.B. ROM-SHILONI, DALIT, *Voices from the Ruins. Theodicy and the Fall of Jerusalem in the Hebrew Bible*, Grand Rapids: Eerdmans 2021; SCHMID, KONRAD, *Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient*, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 5 (1999) 193–222, bes. 214–219; GROB, WALTER, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (Stuttgarter Bibelstudien 176), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998, 104–125; MARKL, DOMINIK, *Die Soziologie des babylonischen Exils und die göttliche Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“*, in: *Theologie und Philosophie* 95 (2020), 481–507.

⁸⁰ Siehe z.B. die Familien von Aḫīqam in Al-Yahudu (bezeugt 561–504 v.Chr.) und von Ariḫ in Sippar (bezeugt 546–503 v.Chr.): PEARCE, LAURIE E./WUNSCH, CORNELIA, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 28), Bethesda, MD: CDL Press 2014, 7–8; BLOCH, YIGAL, *Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile. Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule*, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1 (2014) 119–172, bes. 127–130; JURSA, MICHAEL, *Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft*, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 22 (2007) 23; MARKL, *Die Soziologie des babylonischen Exils. Zur sozialen Integration von Judäern in Babylonien* siehe auch WAERZEGGERS, CAROLINE, *Locating Contact in the Babylonian Exile: Some Reflections on Tracing Judean-Babylonian Encounters in Cuneiform Texts*, in: Uri Gabbay/Shai Secunda (Hg.), *Encounters by the Rivers of Babylon* (Texts and Studies in Ancient Judaism 160), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 131–146.

⁸¹ Zur „diversity of social location“ von Judäern in Babylonien siehe WAERZEGGERS, *Locating Contact*, 132.

⁸² Für einen Überblick zu relevanten prophetischen Texten siehe VANDERHOOF, *The Neo-Babylonian Empire*, 135–202. Zur späteren Wahrnehmung der Ruinen Babels als Folgen biblischer „Flüche“ siehe LIVERANI, MARIO, *Imagining Babylon. The Modern Story of an Ancient City* (Studies in Ancient Near Eastern Records 11), übers. von Ailsa M. Campbell, Boston/Berlin: De Gruyter 2016, 1–2.

⁸³ Vgl. VANDERHOOF, DAVID, *Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography Concerning Cyrus in Babylon*, in: Oded Lipschits/Manfred Oeming (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2006, 351–372.

ser Zeit waren die meisten Judäer in Babylonien Kinder oder Kindeskin der Deportierten von 597/587 v.Chr.⁸⁴ Sie hatten keine unmittelbare Erfahrung der durch die Babylonier in Juda verübten Gewalttaten, aber Erzählungen darüber wurden in judäischen Familien und Gemeinschaften überliefert. Die psychologischen Folgen der traumatischen Erfahrungen wurden darüber hinaus auch in unbewussten Formen weiter vermittelt. Die Wende von 539 v.Chr. und der Untergang des babylonischen Imperiums ermöglichte eine neue Perspektive auf die Geschichte. Das Exil konnte nun im Licht möglicher Restauration gesehen werden und Babylonien, der große Sieger, im Licht seiner Niederlage.

Im Rückblick erschien das Exil als Leiderfahrung, die jene zusammenschweißte, die es erfahren hatten – oder diese Erfahrung für sich beanspruchten. „An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten, bei unserem Gedenken an Zion“ (Ps 137,1). Auch die Wende der Geschichte wird in Wirsprache erinnert: „Als JHWH die Gefangenschaft Zions wendete, da waren wir wie Träumende“ (Ps 126,1). Die Rückkehrer bezeichneten sich selbst als „Kinder der Deportation“ (בני הגולה: Esr 4,1; 6,19–20), als die Überlebenden oder Überrest der Gola (vgl. פליטה und שאר in Neh 1,2–3).⁸⁵ Texte wie diese zeigen, dass die literarische Repräsentation der Exilerfahrung zur Definition kollektiver Identität diene. Die nachexilischen Trägergruppen sahen das Exil jetzt, in Alexanders Worten, als „marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways.“⁸⁶ Das babylonische Exil war so zu einem ‚kulturellen Trauma‘ geworden.⁸⁷ Diese historischen, psychologischen und soziologischen Überlegungen bilden den Hintergrund für die folgende Lektüre von Dtn 4 und Deuterocesaja.

⁸⁴ Siehe den Vorschlag zur Rekonstruktion der Generationenfolge im babylonischen Exil in MARKL, *Die Soziologie des babylonischen Exils*, bes. 486–491.

⁸⁵ Vgl. z.B. auch den Gebrauch von שאר Ni., „übrigbleiben“, in Dtn 4,27, und „Rest (שארית) des Hauses Israel“ in Jes 46,3. Zum weiteren Kontext der Konstruktion kollektiver Identität in nachexilischen Interpretationen des Exils siehe KNOPPERS, GARY, *Exile, Return and Diaspora: Expatriates and Repatriates in Late Biblical Literature*, in: Louis Jonker (Hg.), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature* (Forschungen zum Alten Testament II/53), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 29–61.

⁸⁶ ALEXANDER, *Cultural Trauma*, 1.

⁸⁷ Vamik Volkans Konzept des „chosen trauma“ könnte ebenfalls auf das babylonische Exil angewendet werden. Vgl. VOLKAN, VAMIK D., *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, New York: Farrar 1997; BRETT, MARK G., *Locations of God. Political Theology in the Hebrew Bible*, New York: Oxford University Press 2019, 91–93.

3. Exil und Monotheismus in Dtn 4

Dtn 4,1–40, ein theologischer Spitzentext des Buches Deuteronomium,⁸⁸ kreist um drei zentrale Themen:⁸⁹ erstens die göttliche Offenbarung am Horeb, wo Mose beauftragt wurde, Israel zu lehren (V. 5–14); zweitens das Fremdgötter- und Bilderverbot (V. 3–4.15–22.23–31), das zum monotheistischen Bekenntnis hinführt (V. 35.39); drittens ein paränetischer Rahmen, in dem Mose Israel ermahnt, die Satzungen und Rechtsvorschriften zu befolgen, die er nun vortragen werde (V. 1–2.40, wobei V. 40 das paränetische Schema der V. 32–40 abschließt⁹⁰). *Joachim Schaper* hat jüngst den Zusammenhang zwischen dem Bilderverbot und der Aufwertung der Schrift für die Repräsentation des Göttlichen in diesem Kapitel untersucht.⁹¹ Das monotheistische Bekenntnis am Ende des Kapitels impliziert, wie ich andernorts argumentiert habe, die unüberbietbare Autorität des göttlichen Gesetzes vom Horeb.⁹² Im Folgenden möchte ich mich auf einen bisher vernachlässigten Aspekt konzentrieren: die intensiven Beziehungen zwischen dem prophetischen Ausblick auf das Exil (V. 23–31) und dem Bekenntnis zum Monotheismus (V. 32–39).

In einem gewagten kommunikativen Drahtseilakt dehnt Mose seine Anrede an Israel in Moab („ihr/du“) auf zukünftige Nachkommen aus, wenn diese im Land leben und Fremdgötterdienst begehen werden (4,25), sodass sie das Land verlieren (V. 26) und unter die Völker zerstreut werden (V. 27). Die Rede des Mose dehnt damit ihre direkte Relevanz bis zu jenen Adressaten und Adressatinnen hin aus, welche die Realität des Exils kennen, die sich nun

⁸⁸ Vgl. z.B. SCHAPER, *Media and Monotheism*, 127–128.

⁸⁹ Die detailreichste Untersuchung zu Stil und Struktur von Dtn 4,1–40 ist BRAULIK, GEORG, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik: erhoben aus Deuteronomium 4,1–40* (Analecta Biblica 68), Rom: Biblical Institute Press 1978. Eine ausführlichere Darstellung meiner Sicht der Struktur des Kapitels biete ich in MARKL, DOMINIK, *Divine Law and the Emergence of Monotheism in Deuteronomy*, in: Ignacio Carbajosa/Nicoletta Scotti Muth (Hg.), *Israel and the Cosmological Empires of the Ancient Orient. Symbols of Order in Eric Voegelin's Order and History*, Vol. 1 (Eric Voegelin Studies. Supplements 1), Leiden/München: Brill/Fink 2021, 193–222.

⁹⁰ Zum paränetischen Schema siehe BRAULIK, GEORG, *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium*, in: Ders., *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 42), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006, 165–183 [= Dieter Böhler (Hg.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (Orbis Biblicus et Orientalis 214), Fribourg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 38–57], bes. 177.

⁹¹ SCHAPER, *Media and Monotheism*, 127–147.

⁹² Vgl. MARKL, DOMINIK, *Gottes Gesetz und die Entstehung des Monotheismus*, in: Markus Graulich/Ralph Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (Quaestiones Disputatae 287), Freiburg i.Br.: Herder 2018, 49–67; DERS., *Divine Law*.

unmittelbar von Mose angesprochen fühlen mögen.⁹³ Die folgende Textauswahl hebt die Verbindungen zwischen dieser Passage (V. 23–31) und dem Folgekontext hervor (V. 32–39).

Dtn 4,27–32.35.39–40

„27 JHWH wird euch *unter die Völker* zerstreuen. Ihr werdet gering an Zahl übrigbleiben *unter den Nationen wohin* [שמח] JHWH euch führen wird. 28 *Dort* [שם] werdet ihr Göttern dienen, dem Werk der Hände des Menschen, Holz und Stein, die nicht sehen und noch hören noch essen noch riechen. 29 *Von dort* [משם] werdet ihr JHWH, deinen Gott *suchen* [בקש], und du wirst ihn finden, denn du wirst nach ihm *forschen* [דרש] mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele. 30 *In deiner Bedrängnis* [בצור לך], wenn all diese Worte über dich gekommen sind am Ende der Tage, wirst du *umkehren* [שוב] zu JHWH, deinem Gott, und *hören* [שמע] auf seine Stimme. 31 Denn ein barmherziger Gott ist JHWH, dein Gott, er wird dich nicht aufgeben noch vernichten; und er wird den Bund deiner Vorfahren nicht vergessen, den er ihnen geschworen hat.

32 *Denn frage* [שאל] nach den früheren Tagen, die vor dir waren ...

35 ... sodass du *verstehst* [לדעת] dass JHWH, *er* der Gott ist, es gibt keinen anderen neben ihm ...

39 Und du sollst heute *verstehen* [וידעת] und es zurückwenden zu deinem Herzen, dass JHWH, *er* der Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, es gibt keinen anderen. 40 Und du sollst bewahren [שמר] seine Ordnungen und seine Gebote ...“

Israels zukünftiges Exil „unter den Nationen“ (V. 27) ist dreifach durch die Deixis „dort“ betont (שם, V. 27.28.29).⁹⁴ In *dieser* Situation wird Israel die Sehnsucht nach dem eigenen Gott JHWH wieder entdecken.⁹⁵ Israels Bekehrung „unter den Nationen“ ist in zwei Bewegungen dargestellt. Zuerst wird das Volk auf dem Hintergrund der frustrierenden Erfahrung der Verehrung lebloser Götzen (V. 28) JHWH „suchen“ (בקש) und „finden“ (מצא), denn dieses Forschen (דרש) wird mit vollkommenem inneren Engagement geschehen („mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele“, V. 29). In einem zweiten Schritt wird der Überrest des Volkes (vgl. שאר in V. 27) spezifisch in der Erfahrung des Leidens (לך בצור, V. 30) „umkehren“ (שוב) zu Gott, was die Voraussetzung für den Gehorsam ist (שמע בקלוי). Der Ausdruck צר לך bezieht sich auf intensiven emotionalen Schmerz.⁹⁶ Die Bedeutung der Formulierung

⁹³ Zur literarischen Metalepse im Deuteronomium siehe SONNET, JEAN-PIERRE, „Today“ in Deuteronomy: A Narrative Metalepsis, in: *Biblica* 101 (2020), 498–518.

⁹⁴ Während diese Deixis vornehmlich räumlich ist, kann der Ausdruck „von dort“ (משם, V. 29) auch im Sinne eines zeitlichen Ausgangspunkts verstanden werden.

⁹⁵ Signifikant steht „JHWH“ allein im Kontext seines gewaltsamen Handelns in 4,27. Im Kontrast dazu ist „dein Gott“ im Zusammenhang der Bekehrung hinzugefügt (V. 29–30).

⁹⁶ Z.B. in Davids Klage über Jonathan (2Sam 1,26) im Kontext des Todes eines nahen Menschen; nach der göttlichen Ankündigung der Bestrafung des gesamten Volkes (2Sam 24,12), wo der Ausdruck wohl intensive Angst konnotiert. Die Formulierung kann sich auf eine strategisch aussichtslose Situation aufgrund der Bedrohung durch einen übermächtigen Feind im Kampf beziehen (1Sam 13,6) und die durch solche Bedrohung verursachte Verzweiflung (2Sam 22,7//Ps 18,7). Der Psalmist von Ps 102 (V. 3) scheint unter verschie-

„wenn all diese Worte über dich gekommen sind am Ende der Tage“ wird erst an der Klimax der Mosereden in Dtn 30,1 deutlich werden, wo „diese Worte“ ausdrücklich den „Fluch“ (von Dtn 28) einschließt.⁹⁷ Diese verhüllte Formulierung impliziert daher das extreme psychische Leid, das in Dtn 28,65–67 minutiös beschrieben ist (vgl. oben).

Der Höhepunkt der Moserede in Dtn 4,32–40 setzt jene Situation voraus, die für die Imagination der Adressaten in V. 23–31 aufgebaut wurde. Die Verbindung zwischen diesen beiden Abschnitten ist durch mehrere literarische Mittel markiert. Eine starke Verbindung wird durch den Kontrast zwischen „am Ende der Tage“ (V. 30) und den „früheren Tagen“ (V. 32) hergestellt. „Am Ende der Tage“ (בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, V. 30), zur Zeit der impliziten Adressaten, die die Realität des Exils kennen, werden genau sie nach den „früheren Tagen“ fragen (לִימֵים הַרְאֵשִׁימִים, V. 32), den göttlichen Gaben der Horeb Offenbarung und der Befreiung aus Ägypten, die Mose nun zweifach in Erinnerung ruft (V. 33–34.36–38). Zusätzliche Verbindungen werden durch weitere Kontraste hergestellt: zwischen den durch Menschenhand gemachten „Göttern“ (אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יַדֵּי אָדָם, V. 28) und dem durch „Gott“ geschaffenen Menschen (בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם, V. 32) sowie zwischen den Göttern, die der Sinneswahrnehmung entbehren und Israels sinnlicher Wahrnehmung Gottes am Horeb (vgl. שמע in V. 28.33.36; ראה in V. 28.35.36). Schließlich verbindet auch das Motiv des Hörens der göttlichen Stimme (vgl. שמע und קול in V. 30.33.36). Die Kontinuität der Kommunikation mit der (nach-)exilischen Adressatenschaft in beiden Passagen ist, wie Eckart Otto beobachtet hat, durch den Numeruswechsel unterstrichen.⁹⁸ Der Wechsel vom Plural „ihr“ zum Singular „du“ geschieht in V. 29, wo die Deportierten JHWH als „deinen Gott“ erkennen und finden sollen. Diese Du-Anrede kann sowohl distributiv gehört werden, das Individuum ansprechend, als auch kollektiv. Sie zieht sich bis zum Ende der Rede (V. 40) durch.

Für die hier zu erörternde Fragestellung ist jedoch entscheidend, dass die Dynamik des Suchens und Findens (בקש, מצא, דרש, V. 29), Umkehrens und Gehorchens (שוב, שמע, V. 30), ihre Fortsetzung findet in der Dynamik des Fragens (שאל, V. 32), Verstehens (ידע, V. 35.39) und Haltens der Gebote (שמר, V. 40). Während die beiden Dynamiken in V. 29–30 und 32–40 analog

denen psychischen, physischen und sozialen Problemen zu leiden (V. 1–12). Im Refrain von Ps 107,6.13.19.28 wird das Leid als Situation identifiziert, in der Menschen zu Gott rufen. Ps 106,44 scheint die Formulierung mit spezifischem Bezug auf das Leid im Exil zu verwenden (vgl. V. 41.46–47).

⁹⁷ Dtn 4,30–31 erscheint wie eine verdichtete Zusammenfassung zum Motiv der Umkehr im Exil, das in Dtn 30,1–10 ausführlich entfaltet wird (mit siebenfachem Gebrauch von שוב). Vgl. auch das Motiv des göttlichen Erbarmens in 4,31 (אל רחום) und 30,3 (ורחמך). Die Verbindung der Motive von Dtn 4,31 – Umkehr in der Zeit des Leidens – ist in 2Chr 15,4 als Theologoumenon verwendet.

⁹⁸ OTTO, Deuteronomium, 574–575.

sind – von menschlicher Suche über eine intensivierte Beziehung mit und Erkenntnis von JHWH hin zum Gehorsam –, sind die Verben bedeutungsvoll variiert. Die erste Dynamik ist durch Leid ausgelöst und führt von Sehnsucht und Suchen zum Finden, von der Umkehr zum Hören. Die zweite führt von theologischer Reflexion, charakterisiert durch Fragen und Verstehen, zum Halten der Gebote. Während man die erste Dynamik eher als emotional und spirituell bezeichnen könnte, erscheint die zweite als rational und theologisch. Die beiden Dynamiken sind subtil durch den Ausdruck „zu deinem Herzen zurückwenden“ (והשבֹת אל־לבבך, V. 39) verknüpft, der den Prozess der intellektuellen theologischen Erkenntnis (יָדַע, V. 39) mit den Motiven „Umkehr“ und „Herz“ verbindet, zwei Schlüsselemente des vorangehenden Prozesses (vgl. לבב, V. 29, und שׁוּב, V. 30).⁹⁹

Zwischen diesen beiden Bewegungen steht das Motiv der göttlichen Barmherzigkeit (V. 31).¹⁰⁰ Unter historischer Rücksicht spielt dieser Vers auf die Wiederherstellung Judas an (nach 539 v.Chr.), die in Dtn 30,1–10 voll entfaltet wird. Ist diese Deutung richtig, stellt Dtn 4,23–40 eine Interpretation eines religionsgeschichtlichen Prozesses dar. Die Erfahrung des kollektiven Traumas des Exils führte zu einem Prozess religiöser Erneuerung (Dtn 4,28–30), der auf dem Hintergrund der (Hoffnung auf) Wiederherstellung (V. 31), theologische Reflexion hervorrief (V. 32), die wiederum die Erfindung des Monotheismus mit sich brachte: „es gibt keinen anderen außer ihm“ (V. 35.39). Dtn 4,23–40 spiegelt die Geschichte der Entdeckung des Monotheismus als Frucht religiöser Erneuerung, ausgelöst durch das kulturelle Trauma des Exils und theologische Reflexion an der Wende zur Restauration.

4. Das „Schwarze Loch“ und Monotheismus in (Deutero-)Jesaja

Deuterijosaja unterscheidet sich von Dtn 4 hinsichtlich seiner stilistischen Darstellung exilischen Leidens und dessen Verhältnisses mit monotheistischen Aussagen. Während Dtn 4 konzise und explizit über Israels Leiden im

⁹⁹ Die Situation von Dtn 4,32–39 in (früherem) Rückblick auf das Exil deutet sich zudem in literarischen Verbindungen mit Dtn 30,1–4 an. Die Formulierung „wende es zurück zu deinem Herzen“ (והשבֹת אל־לבבך, 4,39) begegnet identisch in 30,1 (vgl. auch seine Rezeption in 2Chr 6,37). Der Ausdruck „Ende des Himmels“ verbindet innerhalb des Buches Deuteronomium exklusiv 4,32 mit 30,4 (vgl. auch seine Rezeption in Neh 1,9). Das Motiv, JHWH „nehme“ (לָקַח) Israel, bezieht sich in Dtn 4,20.34 auf den Exodus und in 30,4 auf die nachexilische Rückkehr.

¹⁰⁰ Der „barmherzige El“ (Dtn 4,31) kontrastiert mit dem „leidenschaftlichen El“ (V. 23), dessen Zorn über die Sünde des Volkes das Exil auslöst (V. 25–27). Zum altorientalischen Schema göttlichen Zorns und Erbarmens als Gründe für Zerstörung und Wiederherstellung siehe SCHAUDIG, HANSPETER, Explaining Disaster. Tradition and Transformation of the „Catastrophe of Ibbi-Sîn“ in Babylonian Literature, Münster: Zaphon 2019.

Exil spricht, ist Deuterjesaja reich in seiner Sprache von Trost und Heilung, die sich auf die Hintergrunderfahrung exilischen Leidens meist metaphorisch und nur stellenweise ausdrücklich bezieht. *Klaus Koch* schlug vor, die monotheistischen Aussagen bei Deuterjesaja stünden in Beziehung mit den geopolitischen Veränderungen der frühpersischen Zeit, und der Schreiber zielte darauf ab, den Überlebenswillen der jüdischen Exilsgemeinde zu stärken.¹⁰¹ In ähnlicher Weise möchte ich argumentieren, dass die monotheistischen Aussagen bei Deuterjesaja als starkes Instrument der Resilienz auf dem Hintergrund des Exils als kollektives Trauma eingesetzt sind.

Jes 39 spielt auf das bevorstehende babylonische Exil an, und Jes 40 setzt es voraus, doch das Exil selbst erscheint bei Jesaja nur indirekt.¹⁰² *Ulrich Berges* bezeichnete diese Verdrängung des Exils als thematisches Zentrum des Buches.¹⁰³ *Francis Landy* nannte das Exil den „elephant in the room“ im Jesajabuch, und *Frederik Poulsen* bemühte die noch drastischere Metapher des „schwarzen Loches“.¹⁰⁴ Darüber hinaus könnte die Ermahnung, nicht des Vergangenen zu gedenken in Jes 43,18 als Kritik an der „deuteronomistischen Obsession mit der Zerstörung Jerusalems und dem Exil“ zu verstehen sein.¹⁰⁵ Das weitgehende Fehlen direkter Bezugnahmen auf die Leiden des Exils mögen durch unbewusste Verdrängung mit verursacht sein, doch ist es vermutlich auch bewusste literarische Strategie.

¹⁰¹ KOCH, KLAUS, Monotheismus und politische Theologie bei einem israelitischen Propheten im babylonischen Exil, in: Sibylle Meyer (Hg.), *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann (Studies in the History of Religions 97)*, Leiden: Brill 2003, 187–216, bes. 201: „den Überlebenswillen einer Exilsgemeinde zu wecken“ (mit Bezug auf Jes 45). Siehe auch die Konklusion (215), wo Koch argumentiert, das starke monotheistische Argument bei Deuterjesaja sei „innerhalb einer unterprivilegierten Exilsgemeinschaft“ entstanden.

¹⁰² Diese Lücke im Buch Jesaja spiegelt sich im babylonischen Exil als „Geschichtslücke“ in der biblischen Historiographie; vgl. ALBERTZ, *Die Exilszeit*, 13.

¹⁰³ BERGES, ULRICH, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (Herders Biblische Studien 16)*, Freiburg i.Br.: Herder 1998, 537: „Im Buch Jesaja darf der Zion nicht fallen, darf der Tempel nicht brennen ... Von dieser thematischen Mitte her bekommt das gesamte Buch seine Ausrichtung, trotz aller Spannungen in den Einzelzügen.“

¹⁰⁴ LANDY, FRANCIS, *Metaphors for Death and Exile in Isaiah*, in: Jesper Høgenhaven/Frederik Poulsen/Cian Power (Hg.), *Images of Exile in the Prophetic Literature: Copenhagen Conference Proceedings 7–10 May 2017 (Forschungen zum Alten Testament II/103)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 9–25, hier 9 Anmerkung 1; POULSEN, FREDERICK, *The Black Hole in Isaiah. A Study of Exile as a Literary Theme (Forschungen zum Alten Testament 125)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019.

¹⁰⁵ So RÖMER, *The Invention of God, 220*, mit Bezug auf MACCHI, JEAN-DANIEL, „Ne rassemblez plus les choses d’autrefois“: Ésaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009) 225–241. Macchi betont (aaO 226), dass die Einladung zum Vergessen im Kontext Deuterjesajas überrascht: „une invitation pour le moins étonnante dans ce corpus littéraire qui n’a de cesse d’appuyer sur les ‘choses premières’ son discours théologique.“

Obwohl Deuterocesaja es zu vermeiden scheint, über die Leiden des Exils zu sprechen, steht dieses Trauma deutlich im Hintergrund der im Vordergrund stehenden Botschaft von Trost und Wiederherstellung. Die Ränder des „schwarzen Loches“ sind durch ausdrückliche Bezüge auf Babel markiert (Jes 39; 43,14; 47,1; 48,14.20). Die impliziten Adressaten „sind zur Beute [בן] geworden“ und zum „Raubgut [משסה]“ (42,22).¹⁰⁶ JHWH selbst hatte „die Glut seines Zornes und die Gewalt des Krieges“ über sie ausgegossen (42,25). Israel, nun ein „Wurm“, soll sich nicht fürchten, denn es hat einen „Erlöser“ (גאל: 41,14), einen „Retter“ (מושיע: 43,3).¹⁰⁷ JHWH, Israels Erlöser, ist universal erhaben, während die babylonischen Götter als nichtige Bilder verhöhnt werden.¹⁰⁸ Dieses Szenario wird historisch konkret, indem König Kyros als JHWHs Werkzeug zur Unterwerfung der Völker identifiziert wird (45,1).¹⁰⁹ Juda soll zurückkehren; seine Städte sind wieder zu erbauen (44,26). Die babylonischen Götter fallen zu Boden (46,1), Schande kommt über Babel (Jes 47). Der Niedergang Babyloniens kontrastiert mit dem Aufstieg Israels.¹¹⁰ Emotionale Sprache von Ehre und Schande legt nahe, dass die durch die Babylonier erlittene Niederlage als kollektive Schande für Juda/Israel wahrgenommen wurde. Die totale Zerstörung setzte das Volk auch noch dem Hohn aus (vgl. גרופים in 43,28). „Ihr werdet nicht beschämt noch zugrunde gerichtet für immer und ewig“ (Jes 45,17) setzt die Erfahrung von Beschämung voraus und den Wunsch, davor für immer bewahrt zu bleiben. Schande erwartet nun den Feind (41,11) und jene, die den Götzen vertrauen (42,17; 45,16). Babels weibliche Nacktheit wird bloßgestellt (47,2–3). Israel,

¹⁰⁶ „Zur Beute werden“ (היה לבז) ist, angewandt auf Personen, ein technischer Ausdruck für Deportation (vgl. z.B. Dtn 1,39; Ez 36,5); es begegnet parallel mit משסה auch in 2Kön 21,14, einem prophetischen Orakel, welches das babylonische Exil aufgrund der Sünden Manasses ankündigt.

¹⁰⁷ Die Ermahnung zur Furchtlosigkeit begegnet refrainartig in Jes 40–44: 40,9; 41,10.13.14; 43,1.5; 44,2.

¹⁰⁸ Die universale Macht JHWHs (Jes 40,12–17.21–26; 41,1–5 etc.) kontrastiert mit der lächerlichen Leb- und Machtlosigkeit der Götterbilder (40,18–20; 41,6–7.29; 44,9–20). Für eine konzise Zusammenfassung zum babylonischen Hintergrund dieser Polemik siehe SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 182–188; dennoch richtet sich diese Polemik zugleich auch gegen die Herstellung von Götzenbildern durch Judäer (vgl. aaO, 193).

¹⁰⁹ Für einen Vergleich zwischen den Ideologien des Kyros-Zylinders und dem Kyros-orakel von Jes 45 siehe LEUENBERGER, MARTIN, „Ich bin Jhwh und keiner sonst“. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7 (Stuttgarter Bibelstudien 224), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010, bes. 32–46.

¹¹⁰ FRANKE, CHRIS, *Isaiah 46, 47, and 48. A New Literary-Critical Reading (Biblical and Judaic Studies 3)*, Winona Lake, IN.: Eisenbrauns 1994, 263: „The descent and exile of Babylon are contrasted with the ascent and liberation of Jacob/Israel.“

das sich entwürdigt fühlte wie ein Wurm, soll nun in die Position von gewalttätiger Macht und Jubel erhoben werden (41,14–17).¹¹¹

Die Formulierung des theoretischen Monotheismus in Deuterjesaja, besonders durch die Aussage „es gibt keinen sonst“ (אין עוד: Jes 45,5.6.14.18. 21.22; 46,9),¹¹² entwickelt sich innerhalb dieses thematischen Rahmens. Wie in Dtn 4 sind die monotheistischen Aussagen mit dem Motiv der Erkenntnis verbunden (vgl. ודאי, bes. in 45,6) sowie mit Polemik gegen den Bilderkult. Im Kontrast zu Dtn 4 jedoch richtet sich die Botschaft des Monotheismus an König Kyros (Jes 45,1–7) und soll „vom Aufgang der Sonne und vom Untergang“ her (V. 6) und von „allen Enden der Erde“ anerkannt werden (V. 22).¹¹³ Die für JHWH beanspruchte Exklusivität und Universalität spricht ihm unanzweifelbare Macht als Israels Retter zu (44,24), der den Wiederaufbau Jerusalems und seines Tempels ankündigt (44,26–28).

Auf dem historischen Hintergrund des Machtwechsels von Nabonid zu Kyros II.¹¹⁴ kann der soziopsychologische Kontext der Autoren und Trägergruppe hinter Deuterjesaja rekonstruiert werden. Das kulturelle Trauma des Verlusts des Tempels von Jerusalem, des mächtigsten irdischen Symbols der Gegenwart JHWHs in Juda, und die Konfrontation mit der übermächtigen religiösen Kultur Babyloniens ließ Judäern im Exil vornehmlich zwei Optionen übrig. Entweder sie akzeptierten die Niederlage ihrer Gottheit und begannen, die babylonischen Götter zu verehren¹¹⁵ oder sie entwickelten eine Gegenkonzeption. Deuterjesaja bietet ein herausragendes Beispiel für die zweite

¹¹¹ KOCH, Monotheismus und politische Theologie, 208, mit Bezug auf Jes 41,15–16: „In einigen Abschnitten gewinnen sogar nationalistische Haßgefühle die Oberhand.“

¹¹² Weitere Formulierungen der Einzigkeit JHWHs sind z.B.: „Ich bin JHWH, dies ist mein Name, und meine Ehre gebe ich keinem anderen“ (42,8). „Vor mir wurde kein Gott gebildet, und nach mir wird es keinen geben. Ich, ich bin JHWH, und außer mir gibt es keinen Retter“ (43,10–11). „Ich bin der Erste und der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott“ (44,6). „Gibt es einen Gott außer mir? Es gibt keinen Fels, ich kenne keinen“ (44,8). Für einen Überblick siehe SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism*, 180–182.

¹¹³ BERGES, ULRICH, *Jesaja 40–48* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: Herder 2008, 435, nimmt an, „alle Enden der Erde“ beziehe sich nicht auf die Diaspora, sondern auf „die größtmögliche Zuhörerschaft“.

¹¹⁴ Zur historischen Verortung der frühen Texte in Deuterjesaja siehe VANDERHOOF, *The Neo-Babylonian Empire*, 169–188; BERGES, *Jesaja 40–48*, 43–45; ALBERTZ, *Die Exilszeit*, 283–301; ALBANI, MATTHIAS, *Deuterjesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid*, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82), Zürich: Theologischer Verlag 2003, 171–201. Zu Nabonid siehe BEAULIEU, PAUL-ALAIN, *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 B.C.* (Yale Near Eastern Researches 10), New Haven, CT u.a.: Yale University Press 1989.

¹¹⁵ Texte, die sich auf die Bilderverehrung im Exil beziehen (z.B. Dtn 4,28; 28,36.64) dürften auf diese Erfahrung verweisen.

Möglichkeit.¹¹⁶ Indem die babylonischen Gottheiten lächerlich gemacht und durch Erklärung ihrer Leblosigkeit sogar „getötet“ werden, verleihen die Texte dem Widerstand und auch der Aggression gegenüber der babylonischen Religion Ausdruck.¹¹⁷ JHWH wird als mächtiger Retter universal überhört.¹¹⁸ Auf diese Weise bietet Deuterocesaja eine starke Botschaft der Resilienz.

Die intellektuelle Elite hinter (den ältesten Texten in) Deuterocesaja dürfte in oder nahe einem religiösen und kulturellen Zentrum Babyloniens gelebt haben. Die Generation ihrer Eltern oder Großeltern wurde vermutlich während der babylonischen Eroberung und Deportation traumatisiert und mag (bewusst oder unbewusst) tiefgreifende Ablehnung gegen die dominierende kulturelle Umgebung an ihre Nachkommen vermittelt haben. Ist diese Rekonstruktion richtig, reflektiert die hohe poetische Kunst in Deuterocesaja ererbte psychologische Wunden, die zum kollektiven, kulturellen Trauma geworden sind. Die Vernichtung der babylonischen Götter und die Ausrufung JHWHs als Universalherrscher dient der Rettung derer, die sich zutiefst überwältigt und marginalisiert fühlen. Das Taumeln des babylonischen Imperiums und der Aufstieg Persiens als neue, als befreiend empfundene Großmacht mag zu solch radikalen Ansprüchen ermutigt haben. JHWHs göttliche Einzigkeit kontrastiert auf der kultischen Ebene mit den leblosen babylonischen Götzen und zeigt sich auf der politischen Ebene in seinem Gebrauch von Kyros zur Unterwerfung Babyloniens. Der einzige Gott des Universums rettet Israel und beschämt dessen Feind. Die „Erfindung“¹¹⁹ des einen und einzigen Gottes war ein durch psychologische Wunden und Bedürfnisse ausgelöster Prozess, zu deren Heilung er beitragen sollte.

¹¹⁶ ALBERTZ, *Der Ort des Monotheismus*, 93: Der Schritt zum Monotheismus habe „mit der ganz speziellen Erfahrung des Zusammenbruchs staatlicher Macht zu tun, die paradoxerweise mit einer universalen Verabsolutierung Jahwes kompensiert wurde.“

¹¹⁷ IRUDAYARAJ, DOMINIC, *Idol-taunt and Exilic Identity. A Dalit Reading of Isaiah 44:9–20*, in: Anne K. Gudme/Ingrid Hjelm (Hg.), *Myths of Exile. History and Metaphor in the Hebrew Bible*, London/New York: Routledge 2015, 125–136, bes. 132, vergleicht die Funktion des Lächerlichmachens in Deuterocesaja mit der Verhöhnung brahmanischer religiöser Privilegien in Dalit-Literatur zur Stärkung der Identität aus einer marginalisierten Perspektive. Auch wenn sich die Situation gegenwärtiger Dalits in Indien deutlich von jener der jüdischen Exilgemeinde im Babylonien im 6. Jh. v.Chr. unterscheidet, ist der Vergleich hilfreich zur Beschreibung der Pragmatik ironisierender Texte aus marginalisierter Perspektive.

¹¹⁸ ALBERTZ, *Der Ort des Monotheismus*, 92: „Nun aber bekam die Behauptung der alleinigen universalen Geschichtsmächtigkeit Jahwes und der Nichtigkeit aller übrigen Götter, die Deuterocesaja im Exil verkündete, für die ohnmächtigen Exulantengruppen in ihrer fremdreliösen Umwelt eine neue befreiende Funktion.“

¹¹⁹ Vgl. RÖMER, *The Invention of God*.

5. Das babylonische Exil als Geburtstrauma des Monotheismus

Das historische Szenario hinter Dtn 4 und Deuterocesaja ist ähnlich. In beiden Fällen erscheint das Exil als aus dem Rückblick erinnertes Unglück. Der Niedergang des babylonischen und der Aufstieg des persischen Großreiches inspirierte die Trägergruppen hinter Deuteronomium und (Deutero-)Jesaja, Hoffnungsperspektiven für die nachexilische Restauration zu entwickeln.¹²⁰ Die psychologischen und soziologischen Prozesse hinter Dtn 4 und Deuterocesaja weisen Ähnlichkeiten und Unterschiede auf. Beide Texte zeigen ein hohes Maß an literarischer Kunst und Reflexion und wurden wahrscheinlich von Vertretern intellektueller Elite verfasst, die nicht persönlich Traumatisierung durch Babylonier erlitten hatten, sondern transgenerational vermitteltes Trauma repräsentierten. Beide Texte stärkten erschütterte kollektive Identität, doch auf verschiedene Weise. Während Deuterocesaja Polemik gegen babylonische Götter und Phantasien zur Beschämung Babyloniens involviert, fehlen diese Züge in Dtn 4.¹²¹ Beide Texte deuten darauf hin, dass das kulturelle Trauma der babylonischen Zerstörung, besonders des JHWH-Tempels in Jerusalem und die Konfrontation mit der übermächtigen babylonischen Religion eine Gegenkonzeption entstehen ließen, welche die babylonischen Götter zu leblosen Bildern und JHWH zum alleinigen Herrscher des Universums erklärte. Während Dtn 4 die göttliche Offenbarung als Grund für Israels Einzigartigkeit unter den Völkern betont (V. 8.33), unterstreicht Deuterocesaja die göttliche Intervention auf der geopolitischen Ebene.

„Die Glorie JHWHs wird sich offenbaren“ (Jes 40,5) mag durch die zweifache Bedeutung der Wurzel גלה andeuten,¹²² dass „Offenbarung, die Fülle der

¹²⁰ Ob man die einschlägigen Texte in das unmittelbare historische Umfeld von 539 v. Chr. datiert oder in etwas spätere Zeit (ev. auch durch redaktionelle Erweiterungen) ist für das hier vorgetragene Argument nicht entscheidend. In jedem Fall wird die Situation der Wende als implizites historisches Szenario dargestellt – entweder als aktuelle Erfahrung oder als Erinnerung. Deuteronomium 4 und Deuterocesaja offenbaren relativ viel über ihren impliziten historischen Kontext. Dies mag darauf hindeuten, dass sich die Autoren der Wichtigkeit dieses Hintergrunds für ihre Präsentation der monotheistischen Idee bewusst waren.

¹²¹ In Dtn 4,32–39 erscheinen Israels einzigartige Erfahrung der Befreiung aus Ägypten und der Offenbarung am Horeb als Gründe für Israels Einzigartigkeit unter den Völkern. Dtn 30,7 hingegen nimmt an, die gegen Israel gerichteten Flüche werden nach dem Exil über seine Feinde kommen.

¹²² Es ist unklar, ob die Grundbedeutungen von גלה, die sich auf die semantischen Felder von Offenbarung und Deportation beziehen, einen gemeinsamen Ursprung haben: MACHIELA, DANIEL A., Art. גלה, in: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I (2011), 605–612, 606. ZOBEL, HANS-JÜRGEN, Art. גלה, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I (1973), 1018–1031, 1020, argumentierte für einen gemeinsamen semantischen Ursprung, während Homonymie angenommen wird bei GRAY, DAVID K.H., A

Herrlichkeit, nur durch das Exil, durch jene immens lange und beschwerliche Reise“ möglich werde.¹²³ Während das hier vorgestellte Argument nicht impliziert, die Reaktion auf das kulturelle Trauma des Exils sei der alleinige Grund für die Entstehung des theoretischen Monotheismus, deuten die Analysen von Dtn 4 und Deuterocesaja darauf hin, dass es eine ausschlaggebende Ursache gewesen sein dürfte.¹²⁴ Trifft die vorangehende Analyse zu, könnte die Metapher des babylonischen Exils als „Geburtstrauma“ ausgedehnte psychologische und soziologische Prozesse synthetisieren – die Transformation vielfacher psychischer Traumatisierung in kollektives Trauma, die zu emotionalen und intellektuellen Prozessen führten, die wiederum monotheistische Bekenntnisse hervorbrachten. Die Metapher des Geburtstraumas impliziert, dass das „Kind“, der Monotheismus, bei seiner Geburt eine psychische Verletzung erlitt, die Langzeitkonsequenzen nach sich zog. Deuterocesajas göttlicher Krieger, der schreit, stöhnt und keucht „wie eine Gebärende“ (Jes 42,13–14), könnte als Metapher für die Geburtswehen einer neuen Theologie gelesen werden, die nach einem allmächtigen, dem einen und einzigen Retter rief.

Die Polemik und Gewaltphantasien, die den monotheistischen Triumphalismus bei Deuterocesaja als literarische Imagination begleiten, scheinen sich verzögert in seiner Wirkungsgeschichte auf tatsächlich gewalttätige Weise realisiert zu haben. Dies bestätigt zu einem gewissen Grad *Jan Assmanns* Sicht, der Mord an der alten polytheistischen Religion sei das Trauma des Monotheismus, was dessen gewaltsames Potential impliziere.¹²⁵ *Sigmund Freud*, der seine Theorie der psychologischen Geschichte des Monotheismus in Zeiten schweren persönlichen Leids entwickelte,¹²⁶ hat dem Nachdenken über Religion unumkehrbar eine neue Perspektive eröffnet. Während seine historischen Hypothesen unhaltbar sind, erweist sich seine Intuition, das Ver-

New Analysis of a Key Hebrew Term: The Semantics of Galah („to go into exile“), in: *Tyndale Bulletin* 58 (2007) 43–59.

¹²³ LANDY, *Metaphors for Death*, 24: „Revelation, the plenitude of glory, only comes about through exile, through this immensely long and difficult journey.“ *AaO*, 34: „it is characteristic of poetry in general to find metaphorical links between unrelated homonyms.“

¹²⁴ Zur weiteren Auseinandersetzung mit der in SCHAPER, *Media and Monotheism*, vorgetragenen These siehe die einschlägigen Beiträge in *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 27 (2021), 109ff.

¹²⁵ ASSMANN, *Monotheism, Memory, and Trauma*, 58–59; und JAN ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Hanser 2003, mit kritischer Diskussion durch Bibelwissenschaftler (*aaO*, 193–286).

¹²⁶ Besonders die Vorbemerkungen in FREUD, *Der Mann Moses*, 97–104, zeigen, dass Freuds letztes Buch als Antwort auf die Frage nach dem Schicksal des jüdischen Volkes im Kontext des Nationalsozialismus und um Freuds Zwangsemigration aus Wien nach London im Juni 1938 entstand. Die Römisch-Katholische Kirche war, entgegen Freuds Hoffnung, außerstande, die nationalsozialistische Katastrophe in Österreich abzuwenden (vgl. *aaO*, 89–92). Zugleich erlitt Freud die letzten Stadien seiner Krebserkrankung.

hältnis zwischen psychologischen Entwicklungen und der Entstehung des Monotheismus zu bedenken als produktiv, da sich ein solcher Zusammenhang durch literarische Evidenz und historische Rekonstruktion belegen lässt. Es ist zu hoffen, dass die Einsichten in die psychischen Verwundungen an den Ursprüngen des Monotheismus und ihr Gewaltpotential, die wir Freud und Assmann verdanken, dazu beitragen, das kritische Bewusstsein von Theologen und Theologinnen zu schärfen und jegliche Tendenz zum Gebrauch von Gewalt im Namen des Monotheismus abzuwehren.

Literaturverzeichnis

- AHN, JOHN J., *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 417), Berlin/New York: De Gruyter 2011.
- ALBANI, MATTHIAS, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000.
- , *Deuterocesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid*, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82), Zürich: Theologischer Verlag 2003, 171–201.
- ALBERTZ, RAINER, *Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte*, in: Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Orbis Biblicus et Orientalis 139), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Fribourg: Universitätsverlag 1994, 77–96.
- , *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart: Kohlhammer 2001.
- ALEXANDER, JEFFREY C., *Toward a Theory of Cultural Trauma*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, CA u.a.: University of California Press 2004, 1–30.
- ASSMANN, JAN, *Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Reflexionen zu Freuds Moses-Buch*, in: Ders. (Hg.), *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, München: C.H. Beck 2000, 62–80.
- , *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Hanser 2003.
- , *Communicative and Cultural Memory*, in: Astrid Erll/Ansgar Nünning (Hg.), *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter 2008, 109–118.
- DE BACKER, FABRICE, *L'art du siège néo-assyrien* (Culture and History of the Ancient Near East 61), Leiden u.a.: Brill 2013.
- BEAULIEU, PAUL-ALAIN, *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 B.C.* (Yale Near Eastern Researches 10), New Haven, CT u.a.: Yale University Press 1989.

- BERGES, ULRICH, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (Herders Biblische Studien 16), Freiburg i.Br.: Herder 1998.
- , *Jesaja 40–48* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: Herder 2008.
- BERLEJUNG, ANGELIKA, *Living in the Land of Shinar. Reflections on Exile in Genesis 11:1–9?*, in: Peter Dubovský/Dominik Markl/Jean-Pierre Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (Forschungen zum Alten Testament 107), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 89–111.
- BLOCH, YIGAL, *Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile. Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule*, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1 (2014), 119–172.
- BLOCH-SMITH, ELIZABETH, *The Impact of Siege Warfare on Biblical Conceptualizations of YHWH*, in: *Journal of Biblical Literature* 137 (2018), 19–28.
- BRAULIK, GEORG, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik* (Analecta Biblica 68), Rom: Biblical Institute Press 1978.
- , *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, 257–300.
- , *Monotheismus im Deuteronomium: Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40*, in: Ders., *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 42), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006, 137–163 [= *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 10 (2004) 169–194].
- , *Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium*, in: Ders., *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 42), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006, 165–183 [= Dieter Böhler (Hg.), *L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (Orbis Biblicus et Orientalis 214), Fribourg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 38–57].
- BRETT, MARK G., *Locations of God. Political Theology in the Hebrew Bible*, New York: Oxford University Press 2019.
- BUBER, MARTIN, *Moses*, in: *Schriften zur Bibel* (Werke 2), München: Kösel 1964, 9–230.
- CARR, DAVID M., *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven, CT u.a.: Yale University Press 2014.
- CARUTH, CATHY, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1996.
- (Hg.), *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1995.
- CELAN, PAUL, *Todesfuge*, Hg. von Theo Buck, Aachen: Rimbaud²2002.
- DANIELI, YAEL (Hg.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York u.a.: Planum Press 1998.
- EPH'AL, ISRAEL, *The City Besieged. Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East* (Culture and History of the Ancient Near East 36), Leiden u.a.: Brill 2009.
- ERIKSON, KAI, *A New Species of Trouble. Explorations in Disaster, Trauma, and Community*, New York: Norton 1994.
- FISCHER, GEORG, *Jeremia 25–52* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: Herder 2005.
- FRANKE, CHRIS, *Isaiah 46, 47, and 48. A New Literary-Critical Reading* (Biblical and Judaic Studies 3), Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1994.

- FREUD, SIGMUND, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Leipzig u.a.: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1913.
- , Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen, Amsterdam: Allert de Lange 1939.
- GNUSE, ROBERT K., No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel (Journal for the Study of Old Testament. Supplement Series 241), Sheffield: Sheffield Academic Press 1997.
- GRAY, DAVID K. H., A New Analysis of a Key Hebrew Term: The Semantics of Galah („to go into exile“), in: Tyndale Bulletin 58 (2007), 43–59.
- GROß, WALTER, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (Stuttgarter Bibelstudien 176), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998.
- HAAG, ERNST (Hg.), Gott, der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (Quaestiones Disputatae 104), Freiburg i.Br.: Herder 1985.
- HÜBNER, ULRICH, Sterben, überleben, leben. Die Kinder und der Tod im antiken Palästina, in: Christiane Karrer-Grube u.a. (Hg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (Alter Orient und Altes Testament 359), Münster: Ugarit-Verlag 2009, 49–73.
- INGLEHART, RONALD, The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics, Princeton, NJ: Princeton University Press 1977.
- IRUDAYARAJ, DOMINIC S., Idol-taunt and Exilic Identity. A Dalit Reading of Isaiah 44:9–20, in: Anne Katrine Gudme/Ingrid Hjelm (Hg.), Myths of Exile. History and Metaphor in the Hebrew Bible, London/New York: Routledge 2015, 125–136.
- JURSA, MICHAEL, Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft, in: Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires 22 (2007), 23.
- KANSTEINER, WULF/HARALD WEILNBÖCK, Against the Concept of Cultural Trauma, in: Astrid Erll/Ansgar Nünning (Hg.), A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, Berlin/New York: De Gruyter 2008, 229–240.
- KEEL, OTHMAR (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (Biblische Beiträge 14), Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1980.
- KIEFER, JÖRN, Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005.
- KNOPPERS, GARY, Exile, Return and Diaspora: Expatriates and Repatriates in Late Biblical Literature, in: Louis Jonker (Hg.), Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature (Forschungen zum Alten Testament II/53), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 29–61.
- KOCH, KLAUS, Monotheismus und politische Theologie bei einem israelitischen Propheten im babylonischen Exil, in: Sibylle Meyer (Hg.), Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann (Studies in the History of Religions 97), Leiden: Brill 2003, 187–216.
- KUHRT, AMELIE, Women and War, in: NIN Journal of Gender Studies in Antiquity 2 (2001), 1–25.
- LACAPRA, DOMINICK, Writing History, Writing Trauma (Parallax), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 2001, ²2014.
- LANDY, FRANCIS, Metaphors for Death and Exile in Isaiah, in: Jesper Høgenhaven/Frederik Poulsen/Cian Power (Hg.), Images of Exile in the Prophetic Literature: Copenhagen Conference Proceedings 7–10 May 2017 (Forschungen zum Alten Testament II/103), Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 9–25.

- LANG, BERNHARD (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981.
- , *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology (The Social World of Biblical Antiquity Series 1/1)*, Sheffield: Almond Press 1983.
- LEE, NANCY C., *The Singers of Lamentations. Cities Under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo (Biblical Interpretation Series 60)*, Leiden u.a.: Brill 2002.
- LEUENBERGER, MARTIN, „Ich bin Jhwh und keiner sonst“. *Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7 (Stuttgarter Bibelstudien 224)*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010.
- LIPSCHITS, ODED, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2005.
- LIVERANI, MARIO, *Imagining Babylon. The Modern Story of an Ancient City (Studies in Ancient Near Eastern Records 11)*, übers. von Ailsa M. Campbell, Boston/Berlin: De Gruyter 2016.
- LOHFINK, NORBERT, *Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel*, in: Ernst Haag (Hg.), *Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (Quaestiones Disputatae 104)*, Freiburg i.Br.: Herder 1985, 9–25.
- LORETTZ, OSWALD, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.
- MACCHI, JEAN-DANIEL, „Ne rassemblez plus les choses d'autrefois“: Ésaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009), 225–241.
- MACDONALD, NATHAN, *Deuteronomy and the Meaning of ‚Monotheism‘ (Forschungen zum Alten Testament II/1)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- MACGINNIS, JOHN, *Mobilisation and Militarisation in the Neo-Babylonian Empire*, in: Jordi Vidal (Hg.), *Studies on War in the Ancient Near East. Collected Essays on Military History (Alter Orient und Altes Testament 372)*, Münster: Ugarit-Verlag 2010, 153–163.
- MACHIELA, DANIEL A., Art. נָלָא, in: *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten 1* (2011), 605–612.
- MACHINIST, PETER, *How Gods Die, Biblically and Otherwise: A Problem of Cosmic Restructuring*, in: Beate Pongratz-Leisten (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011, 189–240.
- MARKL, DOMINIK, *The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism*, in: *Biblica* 101 (2020), 1–25.
- , *Women in War in the Ancient Near East and the War Captive Wife in Deuteronomy*, in: Irmtraud Fischer/Daniela Feichtinger (Hg.), *Sexualität und Sklaverei (Alter Orient und Altes Testament 456)*, Münster: Ugarit-Verlag 2018, 203–223.
- , *Gottes Gesetz und die Entstehung des Monotheismus*, in: Markus Graulich/Ralph Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs (Quaestiones Disputatae 287)*, Freiburg i.Br.: Herder 2018, 49–67.
- , *Die Soziologie des babylonischen Exils und die göttliche Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“*, in: *Theologie und Philosophie* 95 (2020), 481–507.
- , *Divine Law and the Emergence of Monotheism in Deuteronomy*, in: Ignacio Carbajosa/Nicoletta Scotti Muth (Hg.), *Israel and the Cosmological Empires of the Ancient Orient. Symbols of Order in Eric Voegelin's *Order and History*, Vol. 1 (Eric Voegelin Studies. Supplements 1)*, Leiden/München: Brill/Fink 2021, 193–222.

- MAYER, WALTER, Politik und Kriegskunst der Assyrer (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 9), Münster: Ugarit-Verlag 1995.
- MCGLOTHLIN, ERIN H., *Second-Generation Holocaust Literature. Legacies of Survival and Perpetration* (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture), Rochester: Camden House 2006.
- MCNALLY, RICHARD J., *Remembering Trauma*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2003.
- MOOR, JOHANNES C. DE, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 91), Leuven: Leuven University Press ²1997.
- ODED, BUSTENAY, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden: Reichert 1979.
- OTTO, ECKART, Monotheismus im Deuteronomium oder wieviel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll: Zu einem Buch von Nathan McDonald, in: *Zeitschrift für Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 9 (2003), 251–257.
- , *Deuteronomium 1,1–4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br.: Herder 2012.
- PEARCE LAURIE E./CORNELIA WUNSCH, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 28), Bethesda, MD: CDL Press 2014.
- PEDERSON, JOSHUA, *Speak, Trauma: Toward a Revised Understanding of Literary Trauma Theory*, in: *Narrative* 22 (2014), 333–353.
- PENNEBAKER, JAMES W./DARO PAEZ/BERNARD RIMÉ (Hg.), *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*, Mahwah, NJ: Erlbaum 1997.
- PETRY, SVEN, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterocesaja und im Ezechielbuch* (Forschungen zum Alten Testament II/27), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- PETTAZZONI, RAFFAELE, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. Volume I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rom: Generico 1922.
- PONGRATZ-LEISTEN, BEATE (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011.
- POULSEN, FREDERIK, *The Black Hole in Isaiah. A Study of Exile as a Literary Theme* (Forschungen zum Alten Testament 125), Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- RÖMER, THOMAS, *The Invention of God*, übersetzt von Raymond Geuss, Cambridge, MA: Harvard University Press 2015.
- ROM-SHILONI, DALIT, *Voices from the Ruins. Theodicy and the Fall of Jerusalem in the Hebrew Bible*, Grand Rapids: Eerdmans 2021.
- ROSENTHAL, GABRIELE (Hg.), *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*, Opladen: Budrich ²2010.
- SCHAPER, JOACHIM, *Media and Monotheism. Presence, Representation, and Abstraction in Ancient Judah* (Orientalische Religionen in der Antike 33), Tübingen: Mohr Siebeck 2019.
- SCHAUDIG, HANSPETER, *Explaining Disaster. Tradition and Transformation of the „Catastrophe of Ibbi-Sîn“ in Babylonian Literature*, Münster: Zaphon 2019.
- SCHMID, KONRAD, *Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient*, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 5 (1999), 193–222.

- , The Quest for „God“. Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible, in: Beate Pongratz-Leisten (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011, 271–289.
- SCHWAB, GABRIELE, *Haunting Legacies, Violent Histories and Transgenerational Trauma*, New York, NY: Columbia University Press 2010.
- SMITH, MARK S., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York: Oxford University Press 2003.
- , *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis, MN: Fortress Press 2004.
- , *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Forschungen zum Alten Testament 57), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- SMITH, PATRICIA, *Human Remains from the Babylonian Destruction of 604 B.C.*, in: Lawrence E. Stager/Daniel M. Master/J. David Schloen (Hg.), *Ashkelon 1. Introduction and Overview (1985–2006)*, Final Reports of the Leon Levy Expedition to Ashkelon, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011, 533–535.
- SONNET, JEAN-PIERRE, *The Siege of Jerusalem between Rhetorical Maximalism (Deuteronomy 28) and Narrative Minimalism (2 Kings 25)*, in: Peter Dubovský/Dominik Markl/Jean-Pierre Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (Forschungen zum Alten Testament 107), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 73–86.
- , „Today“ in Deuteronomy: A Narrative Metalepsis, in: *Biblica* 101 (2020), 498–518.
- STAGER, LAWRENCE E., *Ashkelon on the Eve of Destruction in 604 B.C.*, in: Ders./Daniel M. Master/J. David Schloen (Hg.), *Ashkelon 3. The Seventh Century B.C.*, Final Reports of the Leon Levy Expedition to Ashkelon, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011, 3–11.
- STOLZ, FRITZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- UEHLINGER, CHRISTOPH, *Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9)* (Orbis Biblicus et Orientalis 101), Fribourg: Universitätsverlag 1990, 552–554.
- VANDERHOOF, DAVID, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets* (Harvard Semitic Monographs 59), Atlanta, GA: Scholars Press 1999.
- , *Babylonian Strategies of Imperial Control in the West. Royal Practice and Rhetoric*, in: Oded Lipschits/Joseph Blenkinsopp (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003, 235–262.
- , *Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography concerning Cyrus in Babylon*, in: Oded Lipschits/Manfred Oeming (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2006, 351–372.
- VOLK, KONRAD, *Von Findel-, Waisen-, verkauften und deportierten Kindern. Notizen aus Babylonien und Assyrien*, in: Andreas Kuntz-Lübcke/Rüdiger Lux (Hg.), „Schaffe mir Kinder ...“. Beiträge zur Kindheit im alten Israel und in seinen Nachbarkulturen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 21), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 47–87.
- VOLKAN, VAMIK, *Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, New York: Farrar 1997.
- VORLÄNDER, HERMANN, *Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils*, in: Bernhard Lang (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München: Kösel 1981, 84–113.134–139.
- WAERZEGGERS, CAROLINE, *Locating Contact in the Babylonian Exile: Some Reflections on Tracing Judean-Babylonian Encounters in Cuneiform Texts*, in: Uri Gabbay/Shai

Secunda (Hg.), *Encounters by the Rivers of Babylon* (Texts and Studies in Ancient Judaism 160), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 131–146.

WEIPPERT, MANFRED, Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im Alten Israel, in: Ders., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 1–24 [= Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt* (Edition Suhrkamp 1612), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 143–179].

ZOBEL, HANS-JÜRGEN, Art. גילה, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1 (1973), 1018–1031.