

---

# Das babylonische Exil – eine Konzeption im Alten Testament, in der Historiographie und in der Kulturbegegnung des 6. Jh. v. Chr.

Jürgen van Oorschot

Exil versetzt in entgrenzte Kommunikationssituationen. »*Exilium*«, ursprünglich ein Begriff der römischen Rechtssprache<sup>1</sup>, bezeichnete damals wie heute einen Zustand, der einzelne Menschen oder ganze Gruppen dazu zwingt, in der Fremde unter Fremden zu leben und dabei mit ihrem Eigenen neu umzugehen. Daneben, dass mein Thema den Anreiz bieten würde, es in die Begrifflichkeiten dieses Bandes hinein zu sprechen, gehört die Rede vom babylonischen Exil – oder schlicht vom »Exil« – zu den Selbstverständlichkeiten der alttestamentlichen Wissenschaft. Dieser Beitrag will den unterschiedlichen Charakter dieser Rede herausarbeiten, ihre historische Problematik aufweisen und einen differenzierenden Vorschlag für deren zukünftigen wissenschaftlichen Gebrauch machen.

## 1. Das babylonische Exil als etablierter Epochenbegriff in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung und in der Literaturgeschichte zum Alten Testament

Trotz aller Unsicherheiten in der geschichtlichen Betrachtung Israels und Judas sowie des Alten Testaments gehört das babylonische Exil zu den etablierten Epochenbegriffen der Geschichte Israels und der Literaturgeschichte.<sup>2</sup> In der

1. R. Gamauf, Art. »*Exilium*«, in: Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike, Bd. 4, Stuttgart / Weimar 1998, 343f. und J. Kiefer, Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel (ABG 19), Leipzig 2005, 42.
2. Der historiographischen und wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des »babylonischen Exils« ging U. Hübner, Das babylonische Exil – eine Zeitenwende?, in: S. Sellmer/H. Brinkhaus (Hg.), Zeitenwenden. Historische Umbrüche in asiatischen und afrikanischen Gesellschaften (Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Bd. 4), Hamburg 2002, 155-207, nach. Sein Beitrag will für die mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen sensibilisieren, die sich aus den literarisch manifesten Erfahrungen mit der Erinnerung ablesen lassen. Oder in den Worten Hübners: »Die Exilszeit vor allem war eine Art Embryonalzeit, ein *status nascendi*, eine pränatale Phase, in der Judäer innerhalb und außerhalb Judas mit Entwicklungen schwanger gingen, die in nachexilischer Zeit sichtbar wurden und konkrete Gestalt annahmen, aber schon in vorexilischer Zeit ihre Wurzeln hatten. Die *captivitas Babylonica* hatte insofern und erst mit einer gewissen Zeitverzögerung eine Spät- und Langzeitwirkung. War das »babylonische Exil« deshalb eine Zeitwen-

Regel wird damit die Phase zwischen den beiden Deportationen von Judäern durch die Neubabylonier in den Jahren 598/7 und 587/586 v. Chr.<sup>3</sup> und der Ablösung der neubabylonischen Herrschaft durch Kyros II. im Jahr 539 v. Chr. bezeichnet. Das sogenannte Kyrosedikt habe dann den Exulanten die Rückkehr nach Jerusalem ermöglicht. Mindestens genauso ausgeprägt wie in der Historiographie findet sich der Begriff in der Literaturgeschichte. Die Rede von einer vorexilischen, exilischen oder nachexilischen Entstehung von Schriften oder ihren Teilen ordnet und signalisiert Klarheiten. »Dass das babylonische Exil eine derart exponierte Stellung im alttestamentlichen Schrifttum einnimmt, hängt vor allem damit zusammen, dass in und nach der Exilszeit ein Großteil der alttestamentlichen Bücher entstanden ist bzw. sich mit der Erfahrung des Exils auseinandersetzt« – so formuliert Thomas Wagner 2007 in seinem Artikel »Exil / Exilszeit« im *Wiblex*.<sup>4</sup> Noch pointierter schreibt Rainer Albertz: »Unter allen Epochen der Geschichte Israels stellt die Exilszeit den tiefsten Einschnitt und den folgenschwersten Umbruch dar, deren Bedeutung für die Folgezeit kaum zu überschätzen ist.«<sup>5</sup>

Nun hat die Forschung des letzten Jahrhunderts zur Vorstellung vom Exil als einer Epoche diverse Differenzierungen hervorgebracht, die ich hier nur kurz anzumerken brauche. Archäologisch ließ sich die vor allem durch die chronistische Literatur evozierte Szenerie vom verwüsteten, menschenleeren Land (2 Chr 36,20 und Jer 13,19<sup>6</sup>) nicht halten.<sup>7</sup> Sie gehört vielmehr in den Bereich der theologischen Programmatik und wird auch durch andere Texte, wie etwa Jer 39-43, in ihrem historischen Aussagewert relativiert. Weiter ergaben sich Zweifel an der Darstellung des Esrabuches, nach der das babylonische Exil 539 v. Chr. mit der Eroberung Babylons durch Kyros sowie mit einem in seinem ersten Regierungsjahr folgenden Edikt zugunsten der deportierten Judäer endete (Esra 5,13; 1,2-4 sowie 3,7; 4,3; 6,3-5). Äußert sich Kyros im gleichen Jahr, in dem er in Babylon als Beauftragter Marduks zum legitimen Herrscher Babylons inthronisiert wird, auch als Berufener JHWHs in einem Schreiben zugunsten der Judäer? Verfügt er 538 v. Chr. eine Repatriierung von Judäern in die südliche Levante und einen Tempelbau in Jerusalem – zu einem Zeitpunkt, als er dieses Gebiet noch in kei-

de? Wohl ja, sofern man die mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen bedenkt, die auf einem Gedächtnis des ›babylonischen Exils‹ beruhen« (180f.).

3. Zur Datierung und der damit verbundenen Problematik *R. Albertz*, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001, 69-73.
4. *Th. Wagner*, (Online-Publikation), Art. »Exil / Exilszeit«, Abschnitt 1, <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/e/referenz/18001///cache/38f12afbef/> (Stand: 22.01.2009).
5. *Albertz*, Exil, 11.
6. Zur historisch offenen Formulierung des Jer-Belegs *G. Wanke*, Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1-25,14 (ZBK.AT 20), Zürich 1995, 136, und *R. P. Carroll*, Jeremiah (OTL), Philadelphia / PA 1986, 301f.
7. *C. T. Begg*, The Fate of Judah's Four Last Kings in the Book of Chronicles, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 18 (1987), 79-85.

ner Weise kontrolliert? Wie erklärt sich die große zeitliche Lücke zwischen einer Rückkehr 538 v. Chr. und dem Beginn des Tempelbaus erst 520/519 v. Chr., eine zeitliche Ansetzung, die aus den Büchern Hag und Sach hervorgeht? Diese und andere Überlegungen stellen ein klares Epochenende mit dem Jahr 539 v. Chr. in Frage.

Weiter hat Jörn Kiefer bei einem Versuch der Taxierung der Anzahl der Deportierten darauf hingewiesen, dass für die erste Deportation unter Nebukadnezar 597 v. Chr. mit deutlich mehr Deportierten als in den nachfolgenden Verschleppungen 587 und 582 v. Chr. zu rechnen ist.<sup>8</sup> Auch wenn man den Zahlenangaben von 10 000 sowie 832 und 745 Judäern, die er aus den biblischen Quellen zu ermitteln versucht, gegenüber skeptisch bleibt, so markieren sie doch Größenordnungen, die der üblichen Hervorhebung des Jahres 587 v. Chr. entgegenstehen. In anderer Weise gilt dies auch, wenn Thomas Wagner u. a. abweichend von der Wirkungsgeschichte darauf hinweisen, dass es historisch mindestens zwei Exilserfahrungen in der Geschichte Israels gab, neben der babylonischen auch die assyrische. Auch literarhistorisch wurden die Jahre vor und nach 722 v. Chr. als wichtige Phase für die Entstehung von alttestamentlichem Schrifttum in den letzten zwei Jahrzehnten wieder neu entdeckt.<sup>9</sup> Trotzdem folgt der gerade erwähnte Thomas Wagner dem biblischen Bild, welches das assyrische Exil nur selten anspricht, wenn er summarisch schreibt: »Die Deportation jüdischer Bevölkerung ab dem Jahr 597 v. Chr. stellt *den* großen Einschnitt in der Geschichte Israels dar«. Ihm komme eine »exponierte Stellung im alttestamentlichen Schrifttum« zu.<sup>10</sup>

## 2. Das babylonische Exil als Leerstelle und Konstrukt

Dieser Sachstand der alttestamentlichen Forschung und wissenschaftlichen Literatur steht in einem auffälligen Kontrast zu zahlreichen Ergebnissen philologischer, historischer und soziologischer Nachfrage. Kommt man von den gerade markierten Selbstverständlichkeiten her, so laufen damit verbundene Erwartungshaltungen gleich mehrfach ins Leere. Der biblische und nachbiblisch-jüdische Sprachbefund zu Begriffsfeldern von Exil und Diaspora zwingt zu Differenzierungen gegenüber einem Epochenbegriff und seinen Wertungen. In biblischer Geschichtsdarstellung greift man eher in eine »Geschichtslücke«<sup>11</sup>, als dass man materialreiche Darlegungen findet. Und soziologisch wird *das* Exil in den Bereich der Konstruktionen verwiesen. Ich möchte diese Anfragen kurz darstellen.

8. Kiefer, Exil, 67-74.

9. R. G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157), Göttingen 2000, oder K. Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt 2008.

10. Th. Wagner, Art. »Exil / Exilszeit, Abschnitt 1 (Pkt. 2).

11. Albertz, Exil, 13.

Die philologische hat Jörn Kiefer in seiner materialreichen Untersuchung aus dem Jahr 2005 unter dem Titel »Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel« vorgelegt. Methodisch geht er dabei von den Begriffsfeldern aus, die das antike Judentum in seiner Rede von Exil und Diaspora selbst verwendet. Diese erhebt er zusammen mit ihren jeweiligen Deutungen von Diaspora und Exil, und da er keine Anzeichen für einen grundlegenden Wandel zwischen hellenistischer und persischer Zeit findet, verfolgt er die dabei gewonnenen Linien in die biblische Literatur zurück. Im Ergebnis muss danach das pauschale Urteil bestritten werden, dass das alttestamentlich-biblische und das nachbiblische Judentum die Existenz großer Teile der jüdischen Bevölkerung außerhalb Israel-Palästinas durchgängig negativ bewertet habe. Sie ist, Kiefers Untersuchung folgend, nicht einfach pauschal als Inbegriff von Heimatlosigkeit und Bedrängnis<sup>12</sup> oder als »die selbstverschuldete Folge der Untreue gegen Gott zu sehen«<sup>13</sup>. Wenn jüdisches Leben außerhalb des eigenen Landes in der Literatur ausschließlich als defizitär angesprochen wird, so spiegeln sich darin mehr die Wertungen eines Nationalstaatsdenkens des 19. Jhs. als der biblische Befund.<sup>14</sup> Einem Volk ohne Nation oder Menschen, fern ihres eigenen Staates lebend, fehlt demnach Entscheidendes. Das alttestamentliche Bild weist mit Kiefer eine vielfältige, spezifische und allgemeine Rede zu Phänomenen von Migration, Flucht, Vertreibung, Deportation und Exil auf. Die Wurzeln שבה, גלה, פוץ sowie גרה gehören zu den zentralen Wortfeldern, welche die altorientalische Praxis, Bevölkerung als Beute wegzuführen (שבה) und die Massendeportationen der Assyrer (גלה) genauso zur Sprache bringen können wie neutral die Ausbreitung Israels unter die Menschheit (פוץ und ניץ). Nachbiblisch wird diese Begrifflichkeit nicht allein für das assyrische oder babylonische Exil verwandt, sondern auf verschiedenste Emigrationsbewegungen bezogen.<sup>15</sup> Weder die Begriffe noch der Sachverhalt der Auswanderung müssen dabei einen Strafcharakter tragen. Subtil arbeitet Kiefer heraus, dass neben den zahlreichen Negativbewertungen Exil und Diaspora immer wieder auch als »Chance zum Überleben, als Nullpunkt und als Neubeginn«<sup>16</sup> verstanden wurden. »Das Charakteristikum, das der jüdischen Auslandsexistenz in Babylon den Stempel ›das Exil‹ aufgedrückt hat, die theologische Deutung der Exilierung als Gottesstrafe, ist jedenfalls schon sehr bald von anderen Positionen beantwortet worden«<sup>17</sup>.

12. T. Rajak/J. Dan, Art. »Diaspora. II. Jüdische Diaspora«, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. II, 827-829 und J. Dan, Art. »Exil. II. Judentum«, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. II, 1808-1810.

13. R. Schmid, Art. »Exil. I. Altes und Neues Testament«, in: TRE Bd. 10, 708.

14. Kiefer, Exil, 26. Dass noch in Publikationen des Jahres 2007 der Begriff des Nationalen wie selbstverständlich verwendet werden kann, zeigt etwa Wagner, Wibilex, Abschnitt 2.4 (6. Absatz), wenn er davon spricht, dass die Assyrer eine getrennte Ansiedlung vorsahen, »um zu starke nationale Bestrebungen unter den Deportierten zu vermeiden«.

15. Ebd., 226f.

16. Ebd., 692.

17. Kann man Kiefer, Exil, 83, in dieser Aufforderung zur Differenzierung gut folgen, nimmt er in

Das Deutungsspektrum sei deutlich breiter. In hellenistisch-römischer Zeit sei das Exil Einzelner und die Zerstreung des Volkes immer wieder eine bedrohliche Realität, zugleich aber auch akzeptierte Wirklichkeit.<sup>18</sup> »Exil« begegnet dabei nicht allein als ein historisches Datum früherer Zeiten, sondern sei als Situation der Unfreiheit in der Gegenwart erfahrbar. In gleicher Weise ambivalent können biblische Texte von Exil und Diaspora als Raum der Gottesferne genauso reden wie von Gottes *Schalom* und seiner Gegenwart in eben diesem Raum.<sup>19</sup> Gott ist auch fern Jerusalems anwesend und ansprechbar. Die Fülle an Einzelbelegen versucht Kiefer in einem systematisierenden Raster von Deutungskategorien zu erfassen, die – wie er selbst zugesteht – »nicht ein den Texten innewohnendes Prinzip« darstellen.<sup>20</sup> Trotz dieser Einschränkung und des darüber hinaus stark additiv-sammelnden Charakters der Arbeit macht sie doch eines zu unserem Thema überdeutlich: Die alttestamentliche Begrifflichkeit und Deutung von Exil ist bedeutend breiter, als es die übliche, schematische Rede unterstellt. Besonders tritt dabei, so formuliert Kiefer, die »Zentrum-Peripherie-Thematik als ein Leitmotiv des gesamten Kanons« hervor. »Fremdheitserfahrungen und Schutz in der Gemeinschaft, unterwegs sein in Hoffnung auf neue Heimat, Vertreibung und Zerstreung in Hoffnung auf Sammlung – diese theologisch reflektierten Erfahrungen Israels prägen die Hebräische Bibel.«<sup>21</sup>

Zu fragen bleibt demnach: Wovon reden wir, wenn wir vom babylonischen Exil reden? Wie brauchbar und wofür brauchbar ist die Kategorie »Exil«? Wie füllen wir einen Epochenbegriff »Exil« mit Inhalt? Da der Begriff meist im Sinn einer geschichtlichen Epoche verwendet wird, läge es nahe, die Antwort auf diese Fragen auch geschichtlich zu geben. Wie wenig erfolgversprechend dies ist, machen zwei Zitate aus einem Aufsatz von Rainer Albertz aus dem Jahr 1998 deutlich: »Die Exilszeit stellt in der biblischen Geschichtsdarstellung ein finsternes Loch dar. Etwas Licht fällt nur auf die Ränder, wie es zum Exil kam [...] und wie es endete.«<sup>22</sup> Und: »In keiner zeitgenössischen außerbiblischen Quelle aus dem 6. Jh. ist die Exilierung eines wie groß auch immer zu bestimmenden Anteils der

gleicher Weise unkritisch eine Historisierung biblischer Texte vor, wenn er *H. Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD.E 1-2), 2. Aufl., Göttingen 1995, 416, positiv mit dem Satz zitiert: »Das Leiden der Exulanten war innerer Art und gründete nicht in den Lebensverhältnissen«. Dies liegt auf einer Linie mit *J. Scharbert*, Zwangsumsiedlungen in Vorderasien zwischen dem 10. und dem 6. Jahrhundert v. Chr. nach altorientalischen und biblischen Quellen (Sudetendeutsche Akademie der Wissenschaften und Künste. Geisteswissenschaftliche Klasse, Sitzungsberichte 1988, Heft 1), München 1988, 41-45, der auf der Basis von Ps 137 und Ps 120,5-7 die schlimme Situation der Exulanten skizziert, die sie nur auf dem Hintergrund einer Heimkehrhoffnung durchstehen konnten. Eine Seite zuvor merkt er selbst an, dass ein »Stimmungsbild der Exilanten« kaum zu erheben sei (82) und man lieber nicht von einem »Trauma« als Folge des Exils spreche (82 f.).

18. Kiefer, Exil, 230-306.

19. Ebd., 688-695.

20. Ebd., 688.

21. Ebd., 694.

22. Albertz, Exilszeit, 22.

judäischen Bevölkerung nach Babylonien erwähnt«<sup>23</sup>. Der Selbstverständlichkeit, mit der wir vom babylonischen Exil reden, steht in der biblischen und außerbiblischen Überlieferung ein Schweigen der Quellen gegenüber. Abgesehen von Jer 39-43 und Jer 52, von 2 Kön 24-25 und 2 Chr 36, von Esra 1-6 und ihren wenigen Hinweisen fehlen uns damit tendenzkritisch auswertbare Texte. Die erzählerisch-erbaulichen Schriften in Dan 1-6, Dan 13 (Susanna), Dan 14 (Bel und der Drache) sowie 3 Esra 3,1-5,6 (Pagenerzählung), Tobit und Judith scheiden als historische Quellen weitgehend aus.<sup>24</sup> Geschichtsdarstellungen behelfen sich daher meist mit allgemeinen Rückschlüssen aus assyrischen sowie neubabylonischen Quellen zu Feldzügen und kriegerischen Gepflogenheiten der Assyrer und Neubabylonier und zu den vermutlichen Lebensverhältnissen in Babylon nach 2 Kön 25,27-30, einer kritischen Auswertung von Jer- und Ez-Buch sowie der Heranziehung von Quellen des 5. Jhs. v. Chr. wie der Muraschu-Texte aus Nippur (455-403 v. Chr.). Bei diesem Quellenbefund verwundert es nicht, dass z. T. höchst fragwürdige Auswertungen erfolgen.<sup>25</sup> Dazu gehört etwa die Bemerkung Kiefers, der mit Verweis auf Jes 44,9-20 und 46,1-7 »die Kenntnisse Deutero-Jesajas vom babylonischen Tempelkult«<sup>26</sup> herausstreicht. Unabhängig nun davon, wie man die entsprechenden Texte der Götzenbilderpolemiken literarhistorisch einordnet, ist seit der Arbeit von Angelika Berlejung »Die Theologie der Bilder«<sup>27</sup> überzeugend nachgewiesen, dass die Darstellung dieser Texte keinesfalls die Kultpraktiken bildhafter Götterverehrung zeigen, sondern deren bewusst karikierende Verzeichnung im Dienst der Binnenverständigung über die Einzigkeit JHWHs als Gott. Vielfach erfolgt eine Historisierung biblischer Angaben, die etwa bei Kiefer trotz einschränkender Bemerkungen zur Plausibilität solchen Vorgehens durchgeführt wird.<sup>28</sup>

Auch von soziologischer Seite her ergeben sich Anfragen zum selbstverständlichen Gebrauch der Rede vom »Exil« als einer Epoche in der Geschichte und Literaturgeschichte. Ich möchte es mit den Worten des Titels des vorliegenden Bandes formulieren: Kommunikation über Grenzen hinweg ist eine soziale Gegebenheit in allen Gesellschaften und nicht erst das Produkt einer zusätzlichen Anstrengung von Wissenschaft, Literatur, Kunst oder Politik. Kulturkontakt, interkulturelle Dialoge oder ein Kulturvergleich sind also keine Erfindung etwa der Wissenschaft oder Ergebnis politischer Initiativen. Sie treten nicht sekundär hin-

23. Ebd., Exilszeit, 23.

24. Insgesamt zu dieser biblischen Überlieferung vgl. *Albertz*, Exil, 13-45.

25. Verschleiern wirkt dabei *Kiefer*, Exil, 75, wenn er schreibt: »Im Vergleich zu dem anderer Ethnien ist das jüdische Exil in Babylon relativ gut belegt«. Ähnlich fragwürdig auch *Wagner*, Art. »Exil / Exilszeit«, *Wiblex*, Abschnitt 3.2.1.

26. *Kiefer*, Exil, 75.

27. *A. Berlejung*, Die Theologie der Bilder. Das Kultbild in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen (OBO 162), Göttingen / Fribourg 1998.

28. Vgl. etwa *Kiefer*, Exil, 59; 61; 62; 75; 81 und dagegen 82 f.

zu. In einem ebenso knappen wie erhellenden Aufsatz hält Friedrich H. Tenbruck dies so fest: »Der Kulturvergleich ist eben eine stets unvermeidliche und lebensnötige Praxis aller Gesellschaften gewesen, weil diese mit- oder gegeneinander leben und stets miteinander rechnen müssen.« »Ob man das Alte Testament oder die germanischen Sagas liest, ob man frühe Geschichtsquellen oder ethnologische Berichte zur Hand nimmt, ob man sonstige historische Zeugnisse betrachtet oder sich an gegenwärtige Vorgänge hält – überall spielen fremde Völker eine wichtige Rolle«<sup>29</sup>. Gesellschaften und Kulturen sind also keine in sich abgeschlossenen Größen, die als Entitäten in Kontakt miteinander treten oder dies nicht tun.

Bezieht man diese Einsichten auf unsere Überlegungen, so bedeutet dies, dass die Exilszeit als historische Phase der Verschleppung einer in sich geschlossenen Gruppe »Israel« in ein fremdes Babylon mit nachfolgender Befreiung keine soziologisch historisierbare Beschreibung darstellt. Eine fest abgrenzbare Größe »Israel« als historisch handelndes Subjekt lässt sich soziologisch nicht plausibel machen. Der changierende biblische Sprachgebrauch zum Begriff spiegelt diese These auf seine Weise. Gerade Umbruchsituationen, wie der Bedeutungsverlust des Territorialreiches Juda im 7. und 6. Jh. v. Chr. eine darstellt, und erst recht die Ablösung des Königtums durch eine babylonische Provinzialverwaltung, die Verschleppung von Bevölkerung im Zusammenhang von Kriegszügen – all diese Umbrüche erzwingen den kulturellen Austausch zwischen allen Beteiligten. Wollen wir den historischen und soziologischen Wirklichkeiten des 6. Jh. v. Chr. näher kommen, dann haben wir *diese* Prämisse als heuristische Vorgabe zu machen. Dieser Sachverhalt lässt sich noch zugespitzter auf den Punkt bringen: Was wir die Kultur eines Volkes oder einer Gesellschaft nennen, geschieht. Sie existiert *in actu*, d. h. sie besteht in Praktiken. Als Geschehen ist sie insofern nie homogen, allein abgrenzend beschreibbar. Sie ist durchlässig, nimmt fremde Elemente pur oder anverwandelt auf, lässt Abweichungen zu. Eindeutigkeiten im Sinn eines deuteronomisch-deuteronomistischen Torabekenntnisses, Homogenität als Zwölf-Stämme-Israel oder ethnische Reinheiten in der Rückführung auf die genealogische Zugehörigkeit zu einer Sippe der Gola, wie es Esra, Nehemia und die Chronik vorstellen, entstehen als sekundäre Regulativa. Identitäten werden rituell oder literarisch in Szene gesetzt. Dann tritt ein Volk als handelnde Größe auf. Solche regulativ geschaffenen Klarheiten sind nun in der Lage, wiederum tertiär Fakten und Geschichten hervorzubringen. Am Anfang stehen sie nicht. Dies gilt auch für eine deuteronomistische oder chronistische Konzeption von »Exil« mit ihren Eindeutigkeiten.

Was folgt daraus für unsere Vorstellung und Rede vom babylonischen Exil?

29. F. H. Tenbruck, Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: J. Matthes (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (= Soziale Welt, Sonderband 8), Göttingen 1992, 13-35, 14 und 22.

### 3. Schlaglichter zur Debatte um den Gebrauch der Rede vom babylonischen Exil

Die wissenschaftliche Debatte, wenn sie denn überhaupt zu diesen Fragen geführt wird und nicht schlicht so tut, als handle es sich beim Exil um eine historisch positivistisch aufweisbare Gegebenheit, gibt vor allem drei Antworten. In ihnen spiegeln sich Grundhaltungen, die auch ansonsten die Debatten zur Geschichte Israels kennzeichnen. Eine Gruppe von Auslegern verweist Begriff und Konzept des Exils generell in den Bereich der kulturellen Poesie bzw. der biblisch-mythologischen Rede. So verfährt etwa Robert P. Carroll, wenn er vorschlägt, der Exilsbegriff »should be treated as a fundamental element in the cultural poetics of biblical discourses. It may have historical referents, but it is as a root metaphor that it contributes most to the biblical narrative«<sup>30</sup>. In ideologiekritischer Weise müsse der Fokussierung einzelner biblischer Literaturen auf ein Zentrum Jerusalem mittels der Rede vom Exil entgegengetreten werden. Historisch habe es immer mehr als ein Zentrum gegeben.<sup>31</sup> Überaus problematisch sei eine unkritische Verwendung des Exilsbegriffs, und darin ist Carroll sicher zuzustimmen, als »determinative and regulative principle reading the bible«<sup>32</sup>.

Eine andere Gruppe von Exegetinnen und Exegeten hält je nach Zusammenhang eine interpretatorische oder historische Verwendung für möglich. So führt Grabbe in einem knappen Beitrag 1998 die Notwendigkeit zu historischer Differenzierung vor: Gab es analoge Situationen, dass Gemeinschaften oder Völker in der Diaspora ihre Identität bewahrt haben, und erfahren wir etwas von ihrer Rückkehr aus einem Exil? – so fragt er. Als Beispiel eines Identitätsverlustes führt er die Diaspora des Nordreiches an, für eine mehr als 150 Jahre bewahrte Identität weist er auf eine Kolonie in Nippur hin, in welcher aus Tyrus Verschleppte lebten.<sup>33</sup> Auch wenn es nur wenige Belege für eine Rückkehr von Vertriebenen gebe, so führt er seine Überlegungen fort, seien sie vorhanden, so dass eine Rückkehr der Gola nicht ohne Analogie sei. Dies bringt ihn zu der Schlussfolgerung, dass sich eine Geschichte des assyrischen und babylonischen Exils in solch differenzierender Abwägung schreiben lasse. Ihre Umriss skizziert er knapp. Sein

30. R. P. Carroll, *Exile! What Exile? Deportation and the Discourses of Diaspora*, in: L. L. Grabbe (Hg.), *Leading Captivity Captive. ›The Exile‹ as History and Ideology*. European Seminar in Historical Methodology 2 (JSOT.S 278), Sheffield 1998, 62-79, 64.

31. Ebd., 79.

32. Ebd., 66.

33. L. L. Grabbe, ›The Exile‹ under the Theodolite: Historiography as Triangulation, in: L. L. Grabbe (Hg.), *Leading Captivity Captive. ›The Exile‹ as History and Ideology*. European Seminar in Historical Methodology 2 (JSOT.S 278), Sheffield 1998, 80-100, 82 f. Zusätzlich erwähnt er die griechische Ansiedlung von Branchidae in Sogdiana, in denen zu Zeiten des Xerxes verschleppte Griechen aus Milet angesiedelt wurden, die auch von Alexander dem Großen noch als Griechisch sprechender Bewohner mit griechischer Kultur angetroffen wurden (Quintus Curtius 7.5.28-43 – LCL, II, 170-173).

Ergebnis spiegelt seine Hermeneutik und seine Einschätzung der Quellenlage: »The biblical concept of exile and return was, therefore, based on actual events. Although exile and return form a significant theological theme in the biblical text, they were not just made up for theological purposes. In this particular case, the theology represents an interpretation and reuse of historical events«<sup>34</sup>. Aber, so mag man fragen, geht es wirklich um die Leugnung von Geschehnissen als Ausgangspunkt für die biblische Rede vom Exil? Wer will bestreiten, dass es Verschleppungsmaßnahmen im 8. und 6. Jh. v. Chr. durch Assyrer und Neubabylonier in der südlichen Levante gegeben hat?

Präziser in der Zuordnung scheint mir Davies im gleichen Band, wenn er »Exil« nicht als Moment eines Ereignisses, eines Faktums bestimmt, sondern als Antwort auf die Frage nach der Identität versteht – eine Frage, die der Historiker *per se* nicht beantworten könne. Die Rede vom Exil identifiziere eine Gruppe von Verschleppten mit einem bestimmten Land und verstehe dieses Land als ihnen und niemand sonst zugehörig. Zugleich markiere sie die Beziehung zwischen dieser Gruppe und ihrem Land als Element ihrer Identität.<sup>35</sup> Die Historizität des Konzepts »Babylonisches Exil« entscheide sich also exakt an diesen Fragen: Lässt sich nachweisen, dass die Mehrheit der Verschleppten ihren bisherigen Lebensraum als ihr Land verstand? Lässt sich eine Fortdauer dieses Bewusstseins in Babylon belegen? Schon die Frage, wie die in Babylon geborene Generation dieser Verschleppten sich verstand und was die Existenz anderer Bewohner in Juda für die ehemals dort Ansässigen bedeutete, macht für Davies deutlich, wie schnell der Begriff »Exil« sich von einer scheinbar neutralen, historisch deskriptiven Kategorie zu einer politischen und machtförmigen wandelt.<sup>36</sup> Das Spezifikum der Rede vom babylonischen Exil fasst er so zusammen: »But what makes this ›exile‹ unique is not yet another imperial deportation from a tiny kingdom to the metropolitan center, but the canonized story of a group claiming to be ›exiles‹ and successfully defining themselves as the continuation of monarchic Judah (and monarchic Israel)«<sup>37</sup>.

Eher der deutschen alttestamentlichen Tradition verpflichtet äußert sich wiederholt Rainer Albertz zur Exilszeit. Er versteht die Überlieferungslage schlicht traditionsgeschichtlich und tendenzkritisch. »Exil« sei für die Tradenten der dtr und chr Geschichtsschreibung eben eine »Unzeit«, die sie auch als solche behandeln, nämlich gar nicht. Das Exil kommt daher inhaltlich nicht vor.<sup>38</sup>

34. Grabbe, *Historiography*, 99f.

35. P. R. Davies, *Exile? What Exile? Whose Exile?*, in: L. L. Grabbe (Hg.), *Leading Captivity Captive. ›The Exile‹ as History and Ideology*. European Seminar in Historical Methodology 2 (JSOT.S 278), Sheffield 1998, 128-138, 133.

36. Ebd., 133f.

37. Ebd., 137.

38. Ergänzend zu dem oben bereits erwähnten monographischen Beitrag, Albertz, *Exil*, ist etwa der Aufsatz *ders.*, *Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: Die Neubabylonischen Königsinschriften als ›Primärquelle‹*, in: L. L. Grabbe (Hg.),

Ich möchte an dieser Stelle zunächst zwei Anmerkungen meinerseits zu dieser Debatte machen.

Erstens scheint mir die Zuordnung des Begriffs »Exil« zu einer Kategorie Poesie, Mythos, Interpretation oder Historie wenig hilfreich. Eine solche Einordnung bleibt plakativ und klärt letztlich nichts. Sie kann im günstigsten Fall als Tendenzmitteilung über die vorherrschende Nutzung des Begriffs verstanden werden. Die Problemstellung verschleiert sie eher. Denn es gibt – hermeneutisch und methodisch gesprochen – keine Geschichtsdarstellung oder Geschichtsschreibung ohne Interpretation. Jede Geschichtsschreibung wählt aus und verdichtet, so dass die Übergänge zwischen den Größen Poesie, Mythos und Historiographie fließend sind. Je stärker sich die Beschreibungen von den Einzelphänomenen entfernen und je größer die Syntheseleistung, desto gravierender wirkt sich dieser Sachverhalt aus. Die (zeitliche und räumliche) Reichweite und Komplexität der Aussagen bestimmt über den Grad des Einflusses von Deutung, Metaphorik und Analogien. Dies ist jeweils durchsichtig zu machen.

Zweitens sollte der Terminus »Exil« zukünftig nicht mehr plakativ und unkommentiert als historischer oder literaturgeschichtlicher Epochenbegriff verwandt werden. Diese Art der Rede vom Exil als einer Epoche verhindert es eher, die einzelnen historischen Sachverhalte differenziert wahrzunehmen. Der Begriff transportiert, trotz der schon angesprochenen Relativierungen in seiner Verwendung, eher eine einzelne interpretatorische Programmatik, als dass er phänomen-offen einer Historiographie dient bzw. der Vielfalt der Deutungen zum Ende der Königszeit Israels und Judas Raum gibt. Literaturgeschichtlich benennt er Eindeutigkeiten, die nicht vorhanden sind. Die Exilszeit oder summarisch »das Exil« für die Entstehung eines Großteils der alttestamentlichen Bücher direkt oder indirekt verantwortlich zu machen, war lange Zeit eine probate Auskunft und begegnet auch heute immer wieder noch als Generalaussage.<sup>39</sup> Dies verstellt jedoch den Blick für vorangehende und nachfolgende Zeitabschnitte und deren Bedeutung für die Literaturgeschichte. Zugleich überträgt es eine inner-biblische, vom Deuteronomismus ausgehende Intention auf einen »Großteil der alttestamentlichen Bücher«<sup>40</sup> als vermeintlichen Generalschlüssel zur Erklärung ihrer Entstehung. Darüber hinaus ist es methodisch bedenklich, einen hypothetisch gesetzten Epochenbegriff »Exil« zur Grundlage weiterer Hypothesen zu machen.

Leading Captivity Captive. »The Exile« as History and Ideology. European Seminar in Historical Methodology 2 (JSOT.S 278), Sheffield 1998, 22-39, zu nennen.

39. *Wagner*, *Wiblix*, Abschnitt 1.

40. *Wagner*, *ebd.*

## 4. Exilskonzeptionen

Der Begriff »Exil« bzw. »babylonisches Exil« und seine Vorstellungsinhalte sind erwiesenermaßen ausgesprochen leistungsfähig. Dies lässt sich an der langen Geschichte ihrer jüdischen, aber auch christlichen Verwendung ablesen. Dieser Sachverhalt macht es m.M.n. wenig sinnvoll, sie schlicht in den Bereich von Poesie oder Mythos einzuordnen oder sie umgekehrt, deuteronomistische und chronistische Schemata historisierend, zu einem historischen Epochenbegriff zu machen. Der Wirkungsgeschichte und ihrem Potential für die alttestamentliche Wissenschaft angemessener scheint es mir, einerseits ihre Grundelemente zu identifizieren und andererseits den Blick für die unterschiedlichen Konzeptionen zum Zeitraum des »Exils«, die wir in den alttestamentlichen Literaturen und in deren wissenschaftlicher Bearbeitung finden, zu schärfen. Die folgenden vier Überlegungsgänge sollen dazu einen Beitrag leisten. Im Ergebnis wird dabei der Historisierung deuteronomistischer und chronistischer Exilsdeutungen und deren Interpretationsmonopol entgegengetreten.

### 4.1 Begriffsarchäologie oder Makrohistorie

Unter diese Überschrift möchte ich den verdienstvollen Beitrag von Jörn Kiefer stellen, der, wie ich es oben bereits dargestellt habe, seinen Ansatz beim biblischen und antik-jüdischen Sprachgebrauch nimmt. Dahinter steht der reflektierte Versuch, konzeptionelle Vorgaben durch den gegenwärtigen Deutungshorizont in ihrem Einfluss möglichst zu begrenzen. Diesen kritischen Impuls will Kiefer nicht allein gegenüber den Interpretationen des ausgehenden 19. und 20. Jhs. mit ihrem Nationalstaatsgedanken in Anschlag bringen, sondern auch gegenüber der Gegenwart mit ihrer eher kosmopolitischen, oder in der Sprache des vorliegenden Bandes gesagt, einer auf Kommunikation über Grenzen angelegten Sicht.<sup>41</sup> Den Ausgangspunkt bei der Untersuchung des »relevanten Vokabulars«<sup>42</sup> zu wählen, hat zunächst insofern seinen Charme, als damit die Dominanz umfassender Deutungskategorien unterlaufen werden kann. Im Vergleich zu den stärker historiographisch oder literarhistorisch angelegten Beiträgen zum »Exil« überrascht auch die breite Einbeziehung von Befunden aus dem Bereich der Vätergeschichten, die ich der Forschungslage und damit einer Abkehr der Exegese von der Lektüre der Erzvätergeschichte als Zeugnis zum vorstaatlichen Israel gegenüber für angemessen halte. Besieht man sich die Ergebnisse seiner Arbeit, so weitet Kiefer zunächst unseren historischen Blick. Dazu gehört nicht allein die eben auch von mir formulierte These, dass – wie er sich vorsichtig

41. Kiefer, Exil, 26f.

42. Ebd., 761 (Anhang).

ausdrückt – geschichtlich betrachtet die Exilszeit als ein eigenständiger Abschnitt in der Geschichte Israels problematisch erscheint.<sup>43</sup> Vor allem hebt er mehrfach hervor, dass die Zuordnung eines Zentrums zu einer Peripherie in unterschiedlichen Spielarten in den Texten thematisiert wird.<sup>44</sup> Jüdisches Leben außerhalb des »Israel-Landes«<sup>45</sup> gehöre seit dem 8. vorchristlichen Jh. zu den Konstanten. Dafür könne kein einzelnes Ereignis als historischer Beginn namhaft gemacht werden, wie es die Rede vom assyrischen oder babylonischen Exil unterstelle.<sup>46</sup> Dem ist, gerade wenn man den Blick über die Eckdaten von 722 und 587 v. Chr. hinaushebt, sicher zuzustimmen. Schon die für den Zeitraum nach 539 v. Chr. in der Vergangenheit immer wieder verwendete Rede vom andauernden Exilsgeschick wollte darauf aufmerksam machen, dass Juden es unabhängig von einer assyrischen oder neubabylonischen Deportation als angemessen ansahen, nicht in Juda zu leben. Kiefer verlängert dies zu der historischen These, dass es seit 722 und 587 v. Chr. zu einer Verschiebung des Schwergewichts Israels in die Diaspora komme.<sup>47</sup> Neben diesen Einzelthesen führt seine Arbeit im Ergebnis dann zu recht groben, hier als makrohistorisch klassifizierten Aussagen. Man kann dies in seinen Übersichten, in den Zusammenfassungen oder etwa in der »Liste des für Deutungen von Exil und Diaspora relevanten Vokabulars und seiner typologischen Verknüpfungen in der Hebräischen Bibel«<sup>48</sup> im Anhang A dokumentiert finden. Hervorgehoben wird darin die besondere Bedeutung von Migration, Flucht, Vertreibung und Deportationen, der »Auslandsexistenz« einzelner oder ganzer Gruppen sowie theologischer Interpretamente, wie der Rede von Exodus, Befreiung, Rückkehrhoffnung und Sammlung der Zerstreuten, die geschichtlich oder eschatologisch, am Ende der Zeiten erwartet wird. Die Allgemeinheit solcher Bestimmungen zeigt, dass damit die Grenze einer derart breit und begriffsarchäologisch angelegten Arbeit erreicht ist.

#### 4.2 »Exil« als Kategorie der Geschichtsschreibung – Grundelemente eines Interpretaments

Dass Begriff und Konzeption von Exil wirkungsgeschichtlich bis in die Gegenwart hinein nicht nur im Judentum vielfach verwendet wurden, habe ich bereits angemerkt. Eignet sich beides auch für die Historiographie? – so könnte man angesichts der dargelegten Probleme fragen. Oder sollte es als Kategorie der Geschichtsschreibung verabschiedet werden? Nun lassen sich erfahrungs-

43. Ebd., 42f.

44. Ebd., 44.

45. Ebd., 26, Terminus von Kiefer als deutsche Wiedergabe von *Eretz jisrael*.

46. Ebd., 45.

47. Ebd., 46.

48. Ebd., 761-778.

gemäß derart breit etablierte Begrifflichkeiten nicht mit einem Verweis auf ihre definitonische Unschärfe oder ihren kategorialen Mischcharakter aus dem Diskurs verbannen. Schon aus diesem Grund plädiere ich dafür, die Kategorie in der Geschichtsschreibung in einer definitonisch reduzierten und damit durchsichtigeren Variante zu verwenden, die darüber hinausgehende Deutungsgehalte zunächst ausschließt. Aber auch diese Reduktion auf die wesentlichen Grundelemente macht aus dem Exilsbegriff allerdings keinen deutungsfreien, neutral-deskriptiven Begriff. Sie leistet jedoch eines, nämlich erkennbar zu machen, an welcher Stelle und wie und durch wen die Deutungen erfolgen.

Zu den notwendigen Bestandteilen eines in der Geschichtsschreibung verwendbaren Begriffs »Exil« scheinen mir vier Elemente zu gehören: (1) der Wechsel des Ortes oder Lebensraumes (2) für eine längere Zeit<sup>49</sup>; (3) die qualitative Zuordnung des bisherigen Ortes oder Lebensraums als Selbst- oder Fremdzuschreibung, z. B. als Besitz, Heimat, durch Gott verheißenes Land o. ä.; und (4) Grenzerfahrungen im Sinn eines Wechsels zwischen Eigenem und Fremden, Bekanntem und Unbekanntem. Ein so verwendeter Begriff erlaubt es, das Verhältnis zwischen Orten oder Räumen und bestimmten Gruppen oder einzelnen Personen zu bestimmen und damit machtformige Strukturen und deren Veränderungen im Raum zu beschreiben. Dazu gehören etwa die Erfassung von Ansprüchen auf Lebensräume, die Abgrenzung von eigenen und fremden Räumen, die Unterscheidung von Zentrum und Peripherie u. a. m.

Ausgeschlossen bleiben sollen bei dieser Verwendung des Exilsbegriffs definitonische Eingrenzungen auf Vorgänge, die sich allein auf Gruppen und nicht auf einzelne Menschen beziehen, auf unfreiwillige Ortswechsel, und die Qualifizierung von Exilerfahrung als Defiziterfahrung. Gerade die beiden zuletzt genannten Eingrenzungen prägen zwar weitgehend die Verwendung des Begriffs, erfassen aber – wie Kiefer überzeugend vorgeführt hat – schon die alttestamentlich-jüdische Breite seines Gebrauchs nicht. Zudem verstärken sie das Deutungsmoment, das auch in einer wissenschaftlichen Beschreibung der Geschichte Judas und Israels nicht auszuschließen, aber zu reduzieren bzw. zu markieren ist.

#### 4.3 »Exil« in den Literaturen des Alten Testaments: Die chronistische Literatur

Die in den biblischen Schriften Esra, Nehemia und der Chronik zu findende Konzeption ist bei weitem die wirkmächtigste Deutung der Ereignisse des 6. Jhs. v. Chr. Bis heute prägen ihre Grundelemente das Denken zum babylonischen Exil und werden teilweise mit den historischen Abläufen schlicht gleichgesetzt. Die

49. Ausgeschlossen werden soll durch dieses Moment ein Ortswechsel etwa für die kurze Zeit einer Reise oder eines Besuches.

Eckpunkte dieser Sicht sind rasch umrissen. Am Prägnantesten lassen sie sich mit Rainer Albertz<sup>50</sup> anhand von 2 Chr 36,20f. erläutern:

(20) Dann führte er (Nebukadnezar) die vom Schwert Übriggebliebenen nach Babel ins Exil, und sie wurden seine und seiner Söhne Knechte bis zur Errichtung des persischen Königreiches, (21) um das Wort JHWHs im Munde Jeremias zu erfüllen, bis das Land seine Sabbate ersetzt bekommen hatte, alle Tage der Verwüstung, in der es ruhte, dass die 70 Jahre erfüllt würden.<sup>51</sup>

Das Exil ist danach eine zeitliche begrenzte Epoche, die mit der Deportation aller noch lebenden Bewohner des Landes beginnt und die mit der Etablierung des persischen Großreiches endet. Anders als die Deuteronomisten kennen die Chronisten damit auch das Ende dieser Phase, von dem Esra 1,1-3 mit dem Zitat des Kyrosedikts aus dem 1. Jahr der Herrschaft des Perserkönigs in Babylon dann folgerichtig zu berichten weiß. Nach chronistischer Darstellung ist Juda in der Zeit des Exils menschenleer, da nach 2 Chr 36,20 alle »Übriggebliebenen« weggeführt werden.

Theologisch vermag die Chronik dem Exil einen doppelten Sinn zu verleihen, der sich nicht allein im negativen Gerichtsgedanken der Deuteronomisten erschöpft. Zum einen erfüllen sich durch das Exil die prophetischen JHWH-Worte Jeremias, der in Jer 25,11f. und 29,10 eine siebenjährige babylonische Herrschaft angesagt hatte. Zum anderen erlebt das Land in dieser Zeit eine nachgeholt Sabbatruhe, womit auf Lev 26,34f. und 26,43 angespielt wird. Nach Lev 25,1-7 hätte Israel alle sieben Jahre das ganze Land brach liegen lassen sollen. Da es dies unterließ, wird die ausgefallene Sabbatruhe des Landes für JHWH nun nachgeholt.<sup>52</sup> Mit dem Rekurs auf Lev 25 schließt das chronistische Exilskonzept eine klare Zuordnung von Volk und Land mit ein. Das Land ist Gabe JHWHs, gerade auch als eines, mit dem das Volk ökonomisch und sozial umgeht.<sup>53</sup>

Es sind vor allem klarer Anfang und eindeutiges Ende, das menschenleere Juda und die negative bzw. positive Rolle von Babyloniern bzw. Persern, die sich als Grundmomente in der Folgezeit immer wieder finden. Nimmt man den Gerichtsgedanken der Deuteronomisten mit hinzu, ist die Rede vom babylonischen Exil in ihren Stereotypen komplett. Dass ein solches Denken schon in zeitnahen alttestamentlichen Texten keineswegs alleinbeherrschend war, zeigt ein Blick in das Buch Deuterocesaja, präziser in die Buchedition Jes 40-52\*.

50. Albertz, Exil, 20-22.

51. Übersetzung mit Albertz, ebd.

52. Dass sich mit dieser Sinnggebung chronologische Probleme ergeben, sei nur am Rand angemerkt. Endet das Exil 539 v. Chr., muss sein Beginn auf das Jahr 609 datiert werden und nicht auf ein Jahr 587 oder 597 v. Chr. Der Chronist behilft sich hier durch die Vorstellung, dass bereits Jojakim mit den Tempelgeräten nach Babylon verschleppt worden sei und schon zu diesem Zeitpunkt das Exil beginne (2 Chr 36,6f.). Jojakim tritt sein Königtum im Jahr 609 an, so steht demnach ein 70jähriger Zeitraum zur Verfügung. Hier wird man Zeuge davon, wie eine Deutung neue Fakten schafft.

53. Vgl. die zahlreichen Begriffe zu »besitzen«, »verkaufen«, »einlösen« usw. im Kap. 25 – entsprechend E. Gerstenberger, Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993, 341 f.

#### 4.4 Exil« in den Literaturen des Alten Testaments: Das Deuterocesajabuch in Jes 40-52\*

Wenn im Folgenden vom Deuterocesajabuch gesprochen wird, ist jene Buchausgabe in den Kapiteln 40-52 gemeint, die nach unterschiedlichen redaktionsgeschichtlichen Entwürfen (Hermisson, van Oorschot, Kratz, Berges, Albertz) eine kompositionell und redaktionell abgrenzbare Größe im Prozess der Entstehung von Jes 40-66 darstellte und vermutlich aus den ersten Jahren der Regierungszeit des Darius I. um 520 v. Chr. zu erklären ist. Verfasst in Jerusalem, nimmt sie vorlaufende prophetische Heilstexte auf, deren Genese deutlich schwieriger und von der Forschung weniger im Konsens zu bestimmen ist.<sup>54</sup> Fragt man nun danach, was uns die Texte über die geschichtliche Situation verraten, oder anders formuliert, welche historischen Angaben sie für ihre inhaltliche Konzeption benötigen, so differiert das Bild sowohl im Vergleich zu Deuteronomisten und Chronisten wie auch im Abgleich mit der Historiographie unserer Geschichtsbücher. Zum »realgeschichtliche[n] Ablauf«, wie Albertz<sup>55</sup> dies genannt hat, erfahren wir nur Schlaglichtartiges. Zum Beginn der Geschehnisse, die zu den in den Texten vorausgesetzten Verhältnissen geführt haben, wird gar nichts berichtet. Vorausgesetzt wird einzig, dass die Chaldäer Anlass zum Siegesjubiläum hatten (Jes 43,14) und dass das personifizierte Babel das Volk Gottes in seine Gewalt bekam (Jes 47,6). Der damit eingetretene Zustand wird dann als Gefangenschaft (Jes 43,14; 45,2; 45,13) und Zerstreuung der Bewohner Jerusalems, der »Söhne Zions« (Jes 49,17) verstanden. Die Heilsansagen setzen weiter voraus, dass Jerusalem in Trümmern liegt (Jes 52,9), unbewohnt ist (Jes 44,26) und dass der Tempel zerstört ist (Jes 44,28). Diese Angaben bieten die Texte allerdings nicht beschreibend, sondern im Kontrast von unheilvoller Gegenwart und heilvoller Zukunft. Dominanter Kontext ist dabei die Wirksamkeit des Kyros (Jes 44,24-28\*; 45,1-7\*), JHWHs Heilswirken für die als Zion personifizierte Stadt Jerusalem und die prophetische Inszenierung der Rückkehr JHWHs zum Zion. In diesen Zusammenhang gehört auch die mehrfach erwähnte Sammlung der Diaspora (Jes 43,6; 49,6; 49,18; vgl. auch 40,11 und spätere Texte). Die Suche nach konkreten Angaben zu den geschichtlichen Abläufen kann dann nur noch auf die verschlüsselten Fingerzeige zu Kyros als Werkzeug JHWHs verweisen, den er von Osten (Jes 41,2; 46,11) oder von Norden (Jes 41,25) kommen lässt bzw. den er als Befreier nach Babel schickt (Jes 43,14). Schließlich ist noch die Aufforderung zur Flucht nach Babel in Jes 48,20 f. und der Rücktransport der Tempelgeräte in Jes 52,11 f. zu nennen. Schon die Angaben zum Zug durch die Wüste verraten zwar allgemeine Kenntnisse der geographischen Verhältnisse. Ein Weg von Babel zum Zion hat die Wüstenregion zwischen Zweistromland und

54. Zum Debattenstand und weiterer Literatur *Albertz*, Exil, 283-323.

55. Ebd., 66.

Levante zu überwinden. Abläufe im Sinn von erzählter Geschichte sind dabei aber nicht beschrieben. Eher wird im Modus der Psalmensprache ein Weg vom Unheil zum Heil angesagt.

Deutlich dominant ist in allen prophetischen Worten die Ansage neuen Heils und, als Voraussetzung dessen, eine Debatte um das Gottesbild. Welche Macht und welcher Wille ist JHWH zu unterstellen? Wie sollen und können die Angesprochenen ihm glauben? Geschichte und geschichtliche Abläufe bestimmen sich von diesem Vertrauen und einer mit ihm einhergehenden Erkenntnis her. Sowohl die generalisierten Aussagen zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, meist in den sogenannten Weissagungsbeweisen, als auch die wenigen konkreteren Worte, die ich gerade ausgewertet habe, haben hier ihre Mitte: in der Heilsansage auf der Basis eines gewandelten Glaubens und Wissens um JHWH.

Diese Reaktion auf die Verhältnisse des ausgehenden 6. Jhs. in Jerusalem kommt ganz offensichtlich ohne ein Exilskonzept im Sinn der Deuteronomisten und ohne eine Exilsepoche im Sinn der Chronisten aus. Wenden wir zur Kontrolle unsere Kriterien zu den Grundmomenten des Exilsbegriffs an, so präzisiert sich dieses Bild noch weiter. Vier Elemente umfasste diese Definition: ein Orts- bzw. Lebensraumwechsel, der für eine bestimmte Zeitdauer anhält, die qualitative Zuordnung des bisherigen Lebensraumes und Grenzerfahrungen im Sinn der Erfahrung von Eigenem und Fremden.

Von Ortswechseln reden die Texte gleich mehrfach an zentraler Stelle. Gott kehrt zurück (Jes 52,8) und bringt als siegreicher Kämpfer die Diaspora als Beute mit sich (Jes 40,10f.). Dieser Ortswechsel ist, anderen parallelen Texten im altorientalischen und alttestamentlichen Material entsprechend (Ez 40-48), ganz offensichtlich als Rückkehr in seinen Tempel und damit in sein Eigenes gedacht. Damit knüpfen die Texte an traditionelle, altorientalische Tempeltheologie an, wie sie auch in der Jerusalemer Konzeption des Heiligtums in der Königszeit anzutreffen war. Der Tempel ist als Haus Gottes Ort seiner Gegenwart. Plünderung und Zerstörung dieses Hauses, in anderen Religionen auch der Abtransport der Kultstatue, können als Zeichen des Gerichts am eigenen Volk und Zeit der Abwesenheit des eigenen Gottes von Tempel und Land gedeutet werden. Ohne Gottes Gegenwart fehlt dem Land die Lebensmöglichkeit. Verwüstung und Öde sind die Folge. Nach dem Ende der Gerichtszeit kehrt Gott zurück, ganz wie es Jes 40-52\* in seinen rahmenden Elementen in Szene setzt.<sup>56</sup> Verknüpft ist die Vorstellung in diesem Textbereich mit derjenigen von Zion als verlassener Stadt, personifiziert als Frauengestalt, deren Söhne mit dem Zug des neuen Heils auch zurückkehren. Ob die Diaspora, selbst aus Babel fliehend (48,20), in einem wunderbaren Zug durch die Wüste (43,19), auf JHWHs Befehl an den Osten, Westen, Norden und Süden (43,5f.), sich selbst in Zion sammelnd (49,18), gesammelt

56. J. van Oorschot, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin / New York 1993, 105-141 und 319-324.

durch den *Ebed* (49,6), oder herbeigebracht durch die Völker (49,22) in die Stadt zurückkehrt, kann das Buch problemlos nebeneinander stellen.<sup>57</sup> Entscheidend ist für diese Prophetenschrift also nicht die Bindung Gottes oder seines Volkes an ein Land, sondern Präsenz und Herrschaft JHWHs. Seine Rückkehr und diejenige der Diaspora haben darin ihre Sinnmitte.

Zur Dauer der Abwesenheit JHWHs bzw. der Zerstreuung machen die prophetischen Worte nur wenige Angaben. 40,2 bestimmt die Zeit nach dem Maß des israelitischen Schuldrechts dem Doppelten der Schulden entsprechend. An zwei anderen Stellen kann die Dauer als lang (42,14) oder kurz (54,7 – sek.) bezeichnet werden. Entscheidend ist erneut der kerygmatische Kontext.

Ort und Lebensraum werden – abgesehen von der implizit in der tempeltheologischen Konzeption enthaltenen Qualifizierung – nicht inhaltlich bewertet. Es findet sich keinerlei Aussage zum Land o. Ä. Volk und Diaspora werden ausschließlich personal qualifiziert. Sie sind Söhne Zions (49,20), Gottes Volk und Erbe (47,6), sein *Ebed* (49,3) oder als Jakob und Israel JHWH zu eigen (44,5). Das Land als zentrales Moment von Exilskonzeptionen ist also in diesem Dtjes-Buch ohne jeden Belang. Die zugehörigen Grenzerfahrungen, die ich oben als viertes Kernmoment von »Exil« bestimmt hatte, fehlen konsequenterweise hier auch.

## 5. Konsequenzen

Welche Folgerungen sind nun aus Befund und Debatte für unseren Umgang mit Begriff und Konzeptionen zum babylonischen Exil zu ziehen? Ich möchte in sechs knappen Thesen meinerseits ein erstes Résumé ziehen und damit unseren Durchgang als Ausgangspunkt für die weitere Diskussion noch einmal bündeln.

1. *Die Rede vom Exil oder vom babylonischen Exil scheint mir als Epochenbegriff nicht brauchbar und sollte daher, wo immer es möglich ist, durch historisch angemessenere Beschreibungen ersetzt werden.* Die Gründe für eine solche etwa auch von Jörn Kiefer vertretene Position liegen auf der Hand. Weder lässt sich ein klarer Anfang noch gar ein deutliches Ende bestimmen. Immerhin gibt es in den Jahren 597, 587 und 582 drei Deportationen durch die Babylonier, von denen vermutlich die erste die umfänglichste war. Bevölkerungsverschiebungen hat es zudem schon in Folge der Zerschlagung des Nordreiches durch die Assyrer 722 v. Chr. gegeben – und dies nicht allein durch Verschleppung von Israeliten ins assyrische Kernland, sondern auch durch Flüchtlinge nach Juda und evtl. nach Ägypten. Ein Ende namhafter Teile von Judäern bzw. Juden außerhalb Jerusalems und Judas kann weder für

57. Der Vollständigkeit halber ist der Ortwechsel der Tempelgeräte (52,11) und des Kyros zu nennen (43,14 u. ö.).

ein Jahr 539 noch für 520 oder später angesetzt werden. Eine Rede vom Exil als einer Epoche hebt vielmehr eine Zeitspanne und Geschehnisse heraus, die erst aufgrund der Wirkungsgeschichte der dtr-chr Geschichtsdeutung des 6. Jhs. v. Chr. zu entsprechenden historischen Folgen geführt haben. Das Deutungskonzept »Exil« schafft auf diese Weise innerhalb des 5. Jhs. v. Chr. Fakten innerhalb des entstehenden Judentums.

2. *Die Kategorie »Exil« ist in keiner denkbaren Anwendung als ein neutraler und rein deskriptiver Begriff zu gebrauchen.* Er schließt immer wertende Zuordnungen mit ein, die Land und Lebensräume bestimmten Gruppen oder Völkern zuordnen, die Zentren und Peripherien definieren und damit Ansprüche sowie Macht- und Herrschaftsverhältnisse festlegen. »Exil« in der zumeist gebrauchten Verwendung ist – nach heutiger Begrifflichkeit – ein politisch-sozialer und religiöser Begriff der Identitätsstiftung.
3. *Die selbstverständliche Rede von der Exilszeit in wissenschaftlicher Literatur übernimmt solche Wertungen und formuliert damit auf der Basis der Wirkungsgeschichte dtr-chr Literatur und fußend auf den Ergebnissen der Herausbildung des frühen Judentums im ausgehenden 6. und 5. Jh. v. Chr. Darin besteht ihre relative Berechtigung. Zugleich muss der wissenschaftliche Gebrauch sich darüber klar sein, dass er mit diesem Begriff nicht die historischen Verhältnisse des 6. Jhs. beschreibt, sondern den theozentrischen Identitätswurf einer jüdischen Gruppe. Alternativ und näher an den historischen Abläufen ist etwa die Rede von der Zerstreuung, die Bezeichnung der Deportierten als Diaspora. Auch dabei schwingen allerdings Wertsetzungen mit, da Zerstreuung als Gegenbegriff die Sammlung an einem Zentrum einschließt.<sup>58</sup>*
4. *Die Suspendierung der Exilskonzeptionen bei der Analyse alttestamentlicher Literaturen des 6. und 5. Jhs. v. Chr. hilft dazu, alternative Deutungen der historischen Abläufe aus dieser Zeit wahrzunehmen, und bringt damit die literarische wie historische Vielfalt besser zur Geltung.* Das skizzierte Beispiel des Deuteriojesaja-Buches in Jes 40-52\* gab davon einen Eindruck.
5. *Die von mir gebotene Definition eines Exilsbegriffs hält die Grundelemente der verschiedenen Exilskonzeptionen fest. Diese Definition macht den interpretatorischen Charakter sichtbar, erleichtert deren Vergleich und dekonstruiert ihn als geschlossenen, interpretatorisch eindeutigen Begriff.*
6. *Der literarische Umgang alttestamentlicher Texte mit den Geschehnissen des 6. Jh. v. Chr. kann nicht allein als eine Binnenentwicklung gedeutet werden,<sup>59</sup>*

58. So auch Kiefer, Exil, 43f.

59. »Die Vorstellung, irgendeine Urhorde oder irgendein Stamm hätte sich bei genügend Zeit beharrlich entwickeln können, zeigt in ihrer Absurdität an, daß die gesellschaftliche Differenzierung als Dauervorgang nicht aus gesellschaftlichen Binnenverhältnissen erklärt werden kann. Sie wird erst dort möglich, wo aus einer Mehrheit von kleinen Gesellschaften bei Kulturbegegnung jeweils größere entstehen, nämlich durch ein Zusammenwachsen und vor allem durch

so als habe sich eine Gruppe in Babylon oder Jerusalem isoliert mit der Verarbeitung der Katastrophe des Exils beschäftigt. *Ein Verständnis von Kulturbegegnung und -vergleich als einer sozialen Praxis eröffnet zusätzliche Sichtweisen auf das 6. Jh. v. Chr.* Gerade angesichts der schwierigen Quellenlage erdet die Frage nach den basalen sozialen Praktiken und Prozessen die literarische und historische Analyse. In den »Verdichtungsräumen« des Zweistromlandes und Ägyptens sowie in den Spannungsbereichen in der Levante ist mit vitalen Austausch- und Umformungsprozessen zu rechnen, die nicht zuletzt in der Neustrukturierung des kleinräumigen Kulturraumes der südlichen Levante massive Konsequenzen zeitigen.

Eroberung oder durch die intensivere Eingliederung bereits unterworfenen Gesellschaften. [...] Alle Geschichte hat sich aus Vorgängen zwischen Gesellschaften entfaltet, weshalb die Kulturbegegnung überall das Medium der gesellschaftlichen Entwicklung darstellt«. Tenbruck, Kulturvergleich, 24f.