

## **Exilserfahrung** **Existenzielle Herausforderung und Wege ihrer Bewältigung im biblischen Israel**

*Vortrag am 29. 10. 2010 an der Sudetendeutschen Akademie  
der Wissenschaften und Künste in München,  
Hubert Irsigler, Freiburg i.Br.*

Die Diskussionen um gelungene Integration bzw. um nicht gelungene Integration von Menschen mit sog. Migrationshintergrund in Deutschland, wie sie in neuester Zeit heftig wieder entfacht worden sind, stoßen im Kern uralte und leidvoll bekannte Fragen an: Es sind Fragen nach dem Geschick und der Erfahrung einzelner Menschen wie auch ganzer Volksgruppen, die einerseits in freiwilliger Emigration oder andererseits durch direkt oder indirekt erzwungene Ausbürgerung, Verbannung, Vertreibung oder Flucht vor Verfolgung und Gefahr für Leib und Leben ihre angestammte Heimat verlassen haben bzw. verlassen mussten.

So tiefgreifend unterschiedlich die menschlichen Geschicke im Einzelnen sein mögen, etwas eint sie doch: vielfache Erfahrungen von Verlust, von Entwurzelung, von sehnsüchtiger oder nostalgischer Rückschau sowie von Fremdheit in einem neuen Lebensraum. Wir können solche Erfahrungen, insofern sie in erzwungenem Weggang begründet sind bzw. in für die Betroffenen unausweichlich gewordener Flucht, Exilserfahrungen nennen. Freiwillige Auswanderung kann gewiss ähnliche Erfahrungen hervorrufen. Davon soll hier aber nicht die Rede sein. Ich will an Exilserfahrungen vorrangig im *biblischen* Israel erinnern, aber auch an die Versuche, mit solchen Erfahrungen zurechtzukommen und, wenn unvermeidlich, die Fremde doch wieder zu einer wie auch immer gearteten neuen Heimat werden zu lassen. Mir scheint, dass ein solches Hineinhorchen in die Geschichte des Volkes Israel doch da und dort assoziativ, schlaglichtartig, im historischen Geschehen wie auch emotional Analogien entdecken lässt zur Zwangsumsiedlung, Vertreibung oder Flucht nicht nur, aber gerade auch von Millionen Deutscher aus ihrer angestammten Heimat im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg.

### ***1. Israels Exile in der Sicht der jüdischen Tradition***

Meine erste Frage: Welche Exile kennt das traditionelle rabbinische Judentum und benennt sie auch als solche? In der griechisch-römischen Antike des frühen Judentums wurde für die Benennung des Lebens in permanenter Ferne von der Ursprungsheimat der Terminus Diaspora „Zerstreuung“ verwendet, heute eher wertneutral gebraucht bzw. demographisch-geographisch akzentuiert.<sup>1</sup> Die Diaspora im Judentum der persischen und der hellenistischen

Epoche vor der Zeitenwende und erst recht in viel späteren Jahrhunderten konnte paradoxerweise durchaus nicht nur als Pein und Fluch, sondern wenigstens zeitweise auch als „ein Ort von Prosperität und spiritueller Bereicherung“<sup>2</sup> erfahren werden.

In den ersten beiden Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung trat jedoch eine ganz entscheidende Wende gegenüber dem Geschick der jüdischen Diaspora vor der Zeitenwende ein. Die Wende kam mit der Zerstörung des sog. Zweiten Tempels in Jerusalem durch den römischen Feldherrn Titus im Jahre 70 n. Chr. im Zusammenhang mit dem Jüdischen Krieg von 66-74 n. Chr. und erst recht mit den für Juden unerträglichen Maßnahmen unter Kaiser Hadrian (117-138 n. Chr.). Insbesondere erregte er Ärgernis mit der Umgestaltung Jerusalems zu einer östlichen Reichsmetropole als Colonia Aelia Capitolina mit paganen Tempeln. Hinzu kam die Niederschlagung des jüdischen Aufstands unter „Bar Kochba“, dem sog. „Sternensohn“ (Titel des Simon Ben Kosiba) 132-135 n. Chr.<sup>3</sup>. Auf lange Sicht hin wurde für viele Juden und ihre unterschiedlichen Diasporagemeinden aus der mehr oder weniger gelungenen Beheimatung in der Diaspora wieder eigentliches Exil, hebräisch *galūt* bzw. *gōlā*, Verbannung und Exulantenschaft und das heißt schmerzliche Exilerfahrung.<sup>4</sup>

Es ist gut verständlich, dass gerade dieses *sog. römische Exil* im Anschluss an die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. im nachbiblischen traditionellen rabbinischen Judentum als das eigentliche Exil betrachtet, geradezu sprichwörtlich als „dieses Exil“ benannt wurde.<sup>5</sup> Es führte zu einer *permanenten* Diaspora, zum Exil gewissermaßen als „Normalfall“ jüdischer Existenz. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich bei vielen Juden in ihren aktuellen Heimatländern der Diaspora der Ort der Sehnsucht weg vom realen Jerusalem auf ein anderes, besseres Jerusalem hin verlagerte.<sup>6</sup>

Nun kennt das traditionelle rabbinische Judentum neben dem sog. römischen Exil und natürlich dem allbekannten *babylonischen Exil von Judäern im 6. Jh. v. Chr.* als erstes Exil Israels *die sog. Knechtschaft „Israels“ in Ägypten*, die durch die paradigmatisch gewordene Befreiung im Exodus, im Auszug aus Ägypten ihr Ende fand.<sup>7</sup>

Daran ist zweierlei auffällig. Zum einen: In der Hebräischen Bibel selbst wird die ägyptische Knechtschaft „Israels“ nie *galūt* (oder *gōlā*) „Exil“ genannt, weil der Ägyptenaufenthalt von „Hebräern“ in biblischer Sicht nun einmal nicht auf Deportation bzw. Verbannung beruhte. (Historisch entsteht das Stämme-Volk Israel ohnehin erst in Kanaan.) Zum anderen erscheint besonders befremdlich, dass im traditionellen Judentum *die Exilierung von Israeliten aus dem ehemaligen Nordreich Israel* nach dessen Eroberung durch die Assyrer nie als *galūt* „Exil“ betrachtet wurde.<sup>8</sup>

## 2. *Die Deportationen von Israeliten aus dem Nordreich Israel und aus dem Südreich Juda durch assyrische Großkönige*

Die Hauptstadt Samaria des ehemaligen Königreichs Israel im nördlichen Palästina fiel im Jahr 722 v. Chr., noch unter Salmanassar V. (727-722 v. Chr.). Das Reich Israel wurde gänzlich in das assyrische Provinzsystem eingegliedert. Seit 720 setzten *umfangreiche Deportationen* von Israeliten durch den Assyrerkönig Sargon II. (722-705 v. Chr.) ein. Sie sind sowohl biblisch (2 Kön 17,1-6) als auch in neuassyrischen Königsannalen gut bezeugt.<sup>9</sup> Schon vor diesen Deportationen nach dem Untergang des Nordreiches Israel wurden durch den assyrischen Erobererkönig Tiglat-Pileser III. (745-727 v. Chr.) *in den Jahren 733-732 v. Chr.* Israeliten aus dem Reich Israel, hauptsächlich aus Untergaliläa, nach Assur verschleppt, d.h. in das Stammland der Assyrer im heutigen nördlichen Irak (vgl. 2 Kön 15,19; 1 Chr 5,26).<sup>10</sup> Gewiss dienten Deportationen der Disziplinierung von Staaten und Völkerschaften. Sie betrafen vorrangig Oberschichtskreise mit ihren Familien. Sie dienten aber auch dem Ausbau des assyrischen Heeres, der wirtschaftlichen Produktivität und Besiedlungsprojekten. Das gilt auch für die Tausende von Judäern aus dem Südreich Juda, die im Zuge der Eroberung und Verwüstung des Landes Juda durch den assyrischen Großkönig Sanherib (705-681 v. Chr.) *im Jahre 701 v. Chr.* deportiert wurden. Zwar entging damals Jerusalem mit knapper Not der Eroberung. König Hiskija von Juda musste aber seine Anführerschaft in einer Aufstandsbewegung mit der Zerstörung weiter Landesteile von Juda bezahlen. Sanherib eroberte u.a. 46 befestigte Städte wie die mächtige judäische Festung Lakisch. Auf deren Eroberung war Sanherib offensichtlich besonders stolz. Die Bilder von der Einnahme von Lakisch, von der Flucht und von der Deportation von Einwohnern schmückten ein Innengemach seines Palastes in Ninive.<sup>11</sup> Hiskija von Juda hatte dazu noch schwersten Tribut zu leisten. Dieser umfasste u.a. auch Soldaten und Familienangehörige sowie Angehörige der Jerusalemer Hofgesellschaft.<sup>12</sup>

Anders als die älteren Deportationen von Israeliten unter Tiglat-Pileser III. 733-732 und auch die jüngeren Zwangsumsiedlungen von Judäern unter Sanherib 701 hatten die *Deportationen unter Sargon II. nach dem Fall des Nordreichs Israel 722 v. Chr.* eine doppelte Richtung.<sup>13</sup> Israeliten wurden in Stammgebiete des assyrischen Reiches deportiert (2 Kön 17,6) und Angehörige von Volksgruppen aus anderen eroberten Ländern wurden im Land des ehemaligen Reiches Israel angesiedelt (2 Kön 17,24). In einer *Prisma-Inschrift*<sup>14</sup> rühmt sich **Sargon II.** seines Sieges über Israel und dessen Hauptstadt Samaria und berichtet (Kolumne IV 31-42): „27.280 Einwohner nebst Streitwagen und den Göttern, auf die sie vertrauten,

*rechnete ich als Beute. 200 Streitwagen für mein königliches Heer hob ich unter ihnen aus, und ihre Reste siedelte ich in Assyrien an. Samaria wandelte ich um und machte es größer als zuvor. Leute aus Ländern, die ich mit meiner Hand erobert hatte, ließ ich darin einziehen. Einen General stellte [sic!] ich als Statthalter über sie ein, und ich zählte sie zu den Einwohnern Assyriens.“*

Aus den aus fremden Ländern im Land des ehemaligen Nordreichs Israel Angesiedelten und ihrer Vermischung mit der verbliebenen Landbevölkerung entstand das Volk der später so genannten Samaritaner.<sup>15</sup> Von den deportierten Israeliten hat kaum einer je mehr sein Heimatland gesehen.<sup>16</sup>

*Wie gestaltete sich die exilische Situation der deportierten Israeliten in Assyrien, zerstreut an verschiedene Orte im nordmesopotamischen Raum?* Textliche und archäologische Daten, sprechen dafür, dass wir wesentlich mit zwei Arten des Geschicks und des Status der Deportierten rechnen müssen.<sup>17</sup> Da sind einmal die eher *wenigen Glücklicheren*, die erträgliche Behandlung erfuhren und sogar in Einzelfällen bevorzugte Stellungen erlangten, jeweils abhängig von ihrem vormaligen Status. So die samarischen Streitwagenfahrer, auch Verwaltungsbeamte, Priester, gut ausgebildete Handwerker und Kaufleute. In mehr als 20 Rechtsdokumenten kommen Israeliten als Zeugen vor.<sup>18</sup> Alle Deportierten gelten nun als Assyrer. Eine starke Integration in assyrische Kultur und Lebensweise zeigt sich in den gar nicht seltenen Fällen, in denen der Vater noch einen genuin israelitischen Namen trägt, der Sohn aber einen eindeutig assyrischen Namen.<sup>19</sup> *Es sind Zeichen eines Prozesses weitgehender Assyrisierung bis hin zu totaler Assimilation an assyrische Kultur.*

Neben denen, die ein glücklicheres Los getroffen hatten, *war zweifellos die Mehrheit der deportierten Israeliten und sonstiger deportierter Völkerschaften harten Lebensbedingungen ausgesetzt.* Ungelernte Arbeiter erhielten nur das absolute Lebensminimum an Nahrung. Viele wurden zu landwirtschaftlicher Arbeit gezwungen, um die wirtschaftliche Produktivität und Versorgung mit Lebensmitteln zu steigern. Eine strenge Organisation der Landarbeiter förderte gezielt die Assimilation an das Assyrtum. Das konnte nicht ohne Einfluss auf die angestammte Religion bis hin zu deren Verlust vonstatten gehen, auch wenn die Assyrer keinen Religionswechsel erzwangen.<sup>20</sup> Israelitische Frauen werden übrigens in zeitgenössischen neuassyrischen Texten nur als Sklavinnen, zusammen mit versklavten Männern, die verkauft werden, erwähnt.<sup>21</sup> Dies alles zeigt das im Ganzen doch schwere Los der meisten von den Assyrern deportierten Israeliten.

*Das Volk Israel hat in seiner biblischen und nachbiblischen Geschichte die nach Assyrien verschleppten Israeliten aus dem ehemaligen Königreich Israel nicht vergessen.* Ein frühes

Zeugnis dafür ist *das prophetische Trostbüchlein in Jeremia 30-31* [hebr. Text] aus der Zeit des babylonischen Exils im 6. Jh. v. Chr. Der bittere Schmerz der einst Verschleppten wie der Schmerz des Israelvolks insgesamt kommen zu Wort im mitfühlenden Gotteswort von **Jer 31,15**: „*So spricht JHWH: Horch, in Rama hört man Klage, bitteres Weinen. Rahel weint um ihre Kinder und weigert sich, getröstet zu werden; um ihre Kinder, denn sie sind nicht mehr.*“ Bewusste Annahme des Leids ist das eine, Neuorientierung und Hoffnungsperspektive das andere. So verkündet die prophetische Vision als Gotteswort in **Jer 31,4-5**: „*Wieder werde ich dich aufbauen, dass du erbaut wirst, Jungfrau Israel, wieder wirst du ... hinausziehen im Reigen der Lachenden. Wieder wirst du Weinberge pflanzen auf den Bergen Samariens ...*“ Noch in spätalttestamentlicher Zeit erinnert das Buch Tobit an das Geschick ehemaliger Nordreich-Israeliten in Assyrien.<sup>22</sup> Im nachbiblischen Judentum ranken sich zahlreiche Legenden von den „zehn verlorenen Stämmen Israels“ um die verschleppten Nordstämme.<sup>23</sup> *Die eigenartige Tatsache indes, dass im rabbinischen Judentum die Exilierung der Nordreich-Israeliten nicht als galūt „Exil“ verstanden wurde, dürfte mit dem im Judentum entwickelten Modell der Existenz im Spannungsfeld von Exil und Rückkehr zusammenhängen.*<sup>24</sup> Zum Exil gehört wesentlich auch die Rückkehr bzw. die Rückkehrhoffnung. *Tatsächlich aber hat sich diese Hoffnung für die nach Assyrien exilierten Israeliten des ehemaligen Nordreichs Israel geschichtlich nicht erfüllt.* Das Paradigma Exil und Rückkehr wurde aber entscheidend begründet durch die Erfahrungen des babylonischen Exils von Judäern und der durch den Perserkönig Kyros II. eröffneten Möglichkeit der Rückkehr in das Land der Väter und Mütter Israels.

### **3. Die Epoche des babylonischen Exils (597; 586; 582 bis 539/538 v. Chr.) und ihre Folgen**

#### **3.1 Der Weg ins Exil**

Die Zeit des babylonischen Exils im 6. Jh. v. Chr. ist zweifellos der tiefste und wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Einschnitt in der Geschichte des biblischen Israel.<sup>25</sup>

Dieses Exil ist gewissermaßen die Wiege der nachexilischen Tora-Religion des Volkes Israel, der prägende Hintergrund für die Entstehung des frühen Judentums im 5. und 4. Jh. v. Chr., aber auch der Beginn seiner bis heute andauernden Diasporaexistenz.

*Doch wie kam es zum Exil und seinen so einschneidenden Erfahrungen?*

Was den Untergang des Königsstaates Juda brachte,<sup>26</sup> war kurz gesagt, die Schaukelpolitik seiner letzten Könige zwischen Ägypten, von dem man sich Hilfe erhoffte, und der

Unterwerfung unter die neubabylonische Großmacht, die schon dem Reich Assur den Untergang gebracht hatte. Der junge König Jojachin musste sich nach nur dreimonatiger Regierungszeit im März 597 ergeben und den Truppen des neubabylonischen Großkönigs Nebukadnezar nach kurzer Belagerung Jerusalems Tore öffnen. In dieser ersten und größten Deportation von 597 wurde Jojachin zusammen mit zahlreichen Angehörigen der Oberschicht, mit tausenden Soldaten, Beamten, Priestern und Handwerkern und ihren Familien nach Babel verschleppt. Noch war der Königsstaat Juda nicht am Ende. Der von Nebukadnezar als König eingesetzte Zidkija, ließ sich von der antibabylonischen Partei am verbliebenen Hof in Jerusalem zum Abfall vom Großkönig bewegen, unterstützt von fatalen Schalom- oder Heilspropheten, trotz eindringlichster Warnung des Propheten *Jeremia*. Das von Jeremia in Jerusalem wie von dem 597 deportierten und in Babylonien zum Propheten berufenen *Ezechiel* angesagte Gericht, brach mit ungeahnter Härte über Jerusalem und das Land Juda im Sommer 586 herein: Jerusalem und der Tempel wurden nach auszehrender Belagerung zerstört. Auf die Massaker folgte im selben Jahr 586 die zweite Deportation, dem Umfang nach verständlicherweise kleiner als die Deportation von 597. Schließlich kam es 582 noch zu einer dritten Deportation. Wenn sich auch die Zahlen kaum noch sicher rekonstruieren lassen, die drei Exilierungen waren für Juda ein schlimmer Aderlass, zumal bevorzugt Kreise der Oberschicht, große Teile der Elite des Volkes, deportiert wurden.<sup>27</sup> Hinzu kommen noch die nach Ägypten geflohenen Judäer.<sup>28</sup> Schlechthin als die „*Gola*“, als „Exulanten“ bzw. Gemeinschaft der Verbannten, galten die nach Babylonien, hauptsächlich in die Gegend von Nippur (ca. 120 km südöstlich von Babel), verschleppten Judäer. Der schon 597 deportierte König Jojachin aber blieb in leidlich milder Haft in der Hauptstadt Babel bis zur Thronbesteigung des neubabylonischen Königs Amēl-Marduk (biblisch: Ewil-Merodach), der ihn 562 v. Chr. zur königlichen Tafel zuließ. Von Judas letztem König Zidkija, der 586 geblendet und in Ketten deportiert wurde, hören wir nichts mehr.

### ***3.2 Exilserfahrung in Babylonien und Versuche ihrer Bewältigung***

Anders als in der Logistik der früheren neuassyrischen Deportationen wurden die deportierten Familien durch die Neubabylonier nicht zerstreut, vielmehr konnten sie in ihrem Siedlungsraum *in Kolonien zusammenbleiben und sich relativ eigenständig unter der Leitung von Ältesten verwalten*, sich relativ frei bewegen und für ihren Lebensunterhalt sorgen. Sie konnten auch zu Klage- und Bittgottesdiensten und zum Hören auf die bereits verschrifteten Worte früherer Propheten zusammenkommen. *Die Tatsache, dass die deportierten jüdischen Familien in Gemeinschaften zusammenbleiben konnten, darf aber nicht über die äußere und*

vor allem innere bedrückte Lage und Stimmung der Exilierten hinwegtäuschen. Sie hatten anders als die Daheimgebliebenen eine sehr schmerzliche Entwurzelung, den Verlust von Heimat und Grundbesitz und oft auch einer angesehenen Stellung und in all dem tiefe Demütigung erlebt, soweit sie den langen Deportationsmarsch über gut zwölfhundert Kilometer mit Eseln, Ochsenkarren, die Männer zu Fuß und leicht gefesselt, einigermaßen heil überstanden hatten.

Schon bald in den Jahren nach der ersten Exilierung 597, als man sich im Mutterland wie bei den Exulanten in Babylonien den kollektiven Schock und das Trauma der späteren Zerstörung Jerusalems und des Tempels noch gar nicht vorstellen konnte, brachen **schwerste Spannungen zwischen den Exulanten und den im Mutterland Verbliebenen** auf. Im Exil sagt der Priesterprophet **Ezechiel** den in Jerusalem unter dem letzten König Zidkija Verbliebenen ein hartes Strafgericht an, da sie die Heilstraditionen der Zionsstadt und den Landbesitz der Exulanten nun für sich alleine beanspruchten und die Exulanten als fern von JHWH, als die Schuldigen am Strafgericht betrachteten (Ez 11,3.15; 33,24), während sie doch selbst durch Götzendienst und soziale Gräueltaten das Land verunreinigten (Ez 33,23-29).<sup>29</sup> Es waren gerade die Exulanten, meist Angehörige von jüdischen Oberschichtskreisen, die sich als die wahren Repräsentanten des JHWH-Volks Israel verstanden. Zunehmend stärkte gerade die Isolierung **das Elitebewusstsein** der nach Babylonien Exilierten. Sie hielten treuer fest an den religiösen Traditionen Israels als die im Mutterland Verbliebenen, die in einem volksreligiös zweifelhaften Umfeld lebten.

Verständlicherweise war die Hoffnung auf baldige Heimkehr bei den Erstexilierten von 597 in den Jahren vor 587/86 noch groß, als das zu hartem Tribut gezwungene Königreich Juda noch bestand. **Jeremia**, der wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber der antibabylonischen Partei am Jerusalemer Hof von Nebukadnezar verschont wurde, fand in Jerusalem als prophetischer „Wehrkraftzersetzer“ beinahe den Tod<sup>30</sup>. Nun hatte Jeremia von Jerusalem aus einige Jahre nach der Erstexilierung 597 einen viel zitierten und wirkungsgeschichtlich bis heute bedeutsamen **Brief an die Exulanten** geschrieben, adressiert an „die Ältesten der Gola“. Der Brief lässt sich aus Jer 29 literarisch noch im Wesentlichen rekonstruieren, wenn auch nur als Brieffragment.<sup>31</sup> Kern des Briefes sind die als prophetisches Gotteswort (V. 4) deklarierten Verse 5-7, in denen Jeremia die Exulanten ermahnt, das Leben in der Fremde anzunehmen und sich auf eine lange Zeit in Babylonien einzurichten. Es geht um nichts weniger als Integration ohne Verlust der eigenen religiösen Traditionen und Wurzeln, ohne Verlust des JHWH-Glaubens und der eigenen Israel-Identität.

Jeremia 29:

- V. 5 *Baut Häuser und wohnt darin; und pflanzt Gärten und esst ihre Früchte!*
- V. 6 *Nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter; und nehmt für eure Söhne Frauen, und eure Töchter gebt Männern, <dass sie Söhne und Töchter gebären>; und vermehrt euch dort, dass ihr nicht weniger werdet!*
- V. 7 *Und sucht das Wohlergehen (= den Schalom) der Stadt, wohin ich euch exiliert habe, und betet für sie zu JHWH. Denn durch ihr Wohlergehen kommt euch Wohlergehen zu.*

**Der Brief mutet den Exulanten eine Menge, ja Ungeheuerliches zu:** sich einrichten in der Fremde, im traditionell kultisch „unreinen“ Land (vgl. z.B. Amos 7,17), ohne auf Rückkehr zu sinnen; gegen fatale Resignation einerseits und brennende Rückkehrerwartung andererseits heiraten und Kinder zeugen, an weitere Generationen im Exilsland denken! Obwohl der Brief zunächst doch nur die Fortpflanzung unter den exilierten Judäern im Blick haben dürfte, konnten Heiraten mit Babyloniern auf die Dauer kaum ausbleiben!<sup>32</sup> Und die Zumutung geht weiter: sich nicht nur von Nebukadnezar, sondern von JHWH, Israels Gott, selbst ins Exil geführt sehen, welche Zumutung! Aber auch: das Wohlergehen der Exilstadt im Auge haben; zu JHWH als Herrn der Welt auch fern vom Jerusalemer Tempel beten, auf seine Gegenwart auch unter den Exilierten vertrauen und fürbittend für die Exilstadt bei JHWH eintreten. Ja, erkennen, dass Förderung des Wohlergehens der Exilstadt, die zur neuen Heimat werden soll, auch das eigene gedeihliche und friedliche Leben fördern wird. Das in talmudischer Zeit im Judentum eingeführte Gebet für das Vaterland schließt der Sache nach an Jer 29,7 an.<sup>33</sup>

*Wir können ahnen, mit welcher Entrüstung Jeremias Brief bei den Erstexilierten aufgenommen worden ist, jedenfalls bei denen, die brennend auf Rückkehr hofften. Einer ihrer Anführer, ein Schemaja aus Nehelam, drängt in einem Protestbrief nach Jerusalem den für Propheten im Jerusalemer Tempel verantwortlichen Priester Zefanja zum Einschreiten gegen Jeremia (Jer 29,24-29), jedoch ohne Erfolg.*

Als der schlecht beratene letzte König Judas Zidkija der antibabylonischen Partei in Jerusalem nachgab und von Nebukadnezar abfiel, war das Ende des judäischen Königsstaates besiegelt. Der Schock der Untergangereignisse erfasste sehr bald ja auch die Erstexilierten in Babylonien, die all die Nachrichten aus der Heimat mit heißem Herzen verfolgten und zu denen nun die Exulanten der zweiten und dritten Deportation hinzustießen.

Ganz von innerer Zerknirschung und vom Ernst echter Schuldeinsicht getragen ist die Klage des Restvolks in Jerusalem in den Jahren nach dessen Fall 586, wie sie in **Klgl 5,7** formuliert ist: „*Unsere Väter haben gesündigt; sie sind nicht mehr. Wir müssen ihre Sünden tragen.*“

Durchaus anders aber klingt das bildkräftige Sprichwort, das nach **Ez 18,2** im Heimatland Israel in den ersten Jahrzehnten nach der Katastrophe Jerusalems umging, das aber gewiss auch unter den Exulanten Gehör fand und als geflügeltes Wort anscheinend weit verbreitet war (vgl. auch Jer 31,29): „*Die Väter essen saure Trauben und die Zähne der Söhne werden stumpf!*“ Da wird nicht nur Fatalismus laut. Das ist vielmehr der Ton „zynischen Aufbegehrens“<sup>34</sup>, ein Aufbegehren gegen zu tragende Schuldfolgen, welche die Vätergenerationen ‚eingebrockt‘ haben, aber auch die Selbstbehauptung, mit den Ursachen der Katastrophe selber nichts zu tun zu haben und indirekt ein Aufbegehren gegen die angebliche Ungerechtigkeit Gottes.

Als Antwort darauf schärft **Ezechiel** (in Ez 18,1-32) die individuelle Verantwortung eines jeden Menschen ein und den unbedingten Willen JHWHs, einen jeden durch Umkehr zum Leben zu führen. Jedoch, das fatalistisch-zynische Sprichwort gibt nicht voll die Grundstimmung wieder, die gerade bei den Exilierten zumindest der ersten Generation und auch noch später herrschte. Es war ein Grundgefühl äußerster Verlassenheit, tiefer Resignation bis zur Verzweiflung, maßloser Trauer und lähmend wirkender Depression, gepaart mit schmerzender Sehnsucht und Heimweh.

Solch eine Stimmungslage bezeugt exemplarisch der berühmte **Psalm 137** „An den Strömen von Babel“<sup>35</sup>. Der primäre Psalm liegt in den Versen 1-6 vor. Ich übersetze ihn wie folgt:

- V.1 *An den Strömen von Babel, dort saßen wir,  
ja, weinten wir, wenn wir Zions gedachten.*
- V. 2 *Auf Pappeln mitten darin hängten wir unsere Leiern.*
- V. 3 *Denn dort forderten von uns, die uns gefangen weggeführt hatten, Sangesworte, und,  
die uns banden, Freudengesang: ‚Singt uns eines der Lieder vom Zion!‘*
- V. 4 *Wie könnten wir singen das Lied JHWHs auf fremdem Erdboden?*
- V. 5 *Wenn ich dich vergessen sollte, Jerusalem, soll mein rechter Arm [vergessen sein]!*
- V. 6 *Meine Zunge klebe mir am Gaumen, wenn ich deiner nicht mehr gedenke, wenn ich  
Jerusalem nicht erhebe zum Gipfel meiner Freude!*

Zwar blickt der Psalmdichter, vermutlich aus Kreisen ehemaliger Tempelsänger stammend, nach V. 1-3 schon auf seine Zeit bzw. vielleicht eher auf einen besonderen Aufenthalt seiner Gemeinschaft „dort an den Strömen Babels“ zurück. Er könnte schon zu den ersten Heimkehrern nach Juda gehören, in denen die Erinnerung an die Zeit der Verbannung noch sehr lebendig war und denen das Elend des zerstörten Jerusalems besonders schmerzlich naheging. Nach dem Rückblick aber versetzt sich der Sprecher in den Versen 4.5-6 direkt in die bittere Gegenwart des babylonischen Exils: schon mit seiner rhetorischen Frage V. 4 „Wie

*könnten wir singen das Lied JHWHs auf fremdem Erdboden?“* und dann mit seinem leidenschaftlichen Schwur V. 5-6, Jerusalem nie zu vergessen, nicht nur nie vergessen zu haben! Auf der Ebene der Verse 4-6 ist der Sänger noch fern von Zion, da trifft für ihn also die Exilssituation noch immer zu.<sup>36</sup> Nicht umsonst gilt *Ps 137* als der „locus classicus“ schlechthin der jüdischen Literatur zur Exilsthematik.<sup>37</sup>

Den Text prägt ein inneres Gespaltensein, einerseits Rückblick auf die Zeit der Verbannung, andererseits Ausdruck unmittelbaren Erlebens der Ferne von Jerusalem. Hinzukommt ein weiteres Paradox<sup>38</sup>: Einerseits kann die Gruppe der Exilierten, die als Gruppe von Sängern und Saitenspielern erscheint, vor Schmerz und Trauer nicht singen. Die babylonischen Aufseher wollen nur Unterhaltung mit schon gehörten Liedern vom Zion. Die exilierten Sänger können aber erst recht nicht singen, da für sie Zionslieder doch wesentlich Preislieder für JHWH sind. Und diese verlangen ja eigentlich den kultischen Raum, der für die Exilierten immer noch zuallererst der Tempel, der Ort der Gottesgegenwart in Jerusalem ist. Andererseits aber singen sie doch im Kern ein Zionslied in den auf die Gegenwart bezogenen Versen 5-6: ein Lied leidenschaftlicher Sehnsucht, der Bindung an und der Treue zu Jerusalem, geradezu in der Form einer Selbstverfluchung, eines unverrückbaren Gelöbnisses: *„Wenn ich dich vergessen sollte, soll mein rechter Arm [vergessen sein] (oder mit weiterer Konjektur: „verdorren“).*

Das Aussprechen-Können, Zu-Wort-kommen-Lassen von Schmerz und Wut, wie in den an den Psalm später angehängten anstößigen Versen 7-9, konnte nur ein allererster Schritt zu einer möglichen inneren Heilung sein. Hinzu kommt der *Versuch* in zahlreichen exilischen Klagetexten, erfahrenes Unheil zu deuten, Recht und Gerechtigkeit Gottes zu begreifen und auch eigenes Versagen und Schuld nicht zu verschweigen.<sup>39</sup>

***Den Weg zu einer wirklichen Wende*** der bei den Exulanten vorab inneren Not, einer kollektiven Depression, suchten im babylonischen Exil unter den exilierten Judäern zwei Propheten und ihre Tradentenkreise zu ebnet: *Ezechiel und der anonyme sog. Deuterocesaja*. Neuorientierung, echte Hoffnung auf Neubeginn im Land der Väter und Mütter kann es für ***Ezechiel*** nur geben, wenn Gott sein Volk innerlich verwandelt, läutert und ihm ein neues Herz, einen neuen Geist gibt. So nach *Ez 36,25-28*. Wie es um sein zu Tode verzweifelt Volk Israel steht, schaut *Ezechiel* nach *Ez 37* in seiner berühmten Vision vom vertrockneten Totengebein, mit dem die Ebene übersät ist. Es ist die unbedingte Lebenszusage, welche die unerhörte Wende bringt: *JHWH bringt Lebensgeist in diese Gebeine, so dass sie, zu neuen Menschen mit Fleisch und Blut geworden, aufstehen wie ein großes Heer (V. 1-10)*. Es ist die erregende Vision der Neubelebung des Volkes. Sie hat gewiss dort, wo Hoffnungen,

Vorrechte und Ansprüche zusammengebrochen sind, neue Lebensgeister geweckt und Zukunft eröffnet.

Im letzten Jahrzehnt vor dem kampflosen Einzug des Perserkönigs Kyros II. in die Stadt Babel im Jahr 539 v. Chr. trat unter den Exulanten in Babylonien der Prophet auf, dessen Wirken das große Trostbuch Israels in Jes 40-55 begründet hat: „*Deuterocesaja*“. Es ist im besten Sinn des Wortes kommunikativ-seelsorgliche Prophetie für die Exulanten. Sie zeigt sich besonders in den üblicherweise „Disputationsworte“ genannten Texten, die eher Formen seelsorglichen Zuspruchs darstellen.<sup>40</sup> Einfühlsam nimmt da der prophetische Sprecher die Klage eines müden, schwung- und kraftlosen Volkes ohne Zukunftsperspektive auf, erinnert an verschüttetes Glaubenswissen, führt weg von der ständigen Nabelschau und weckt in Überbietungsrede mit eindrücklichen Sprachbildern neue Schwungkraft und Vertrauen, so z.B. in Jes 40,27-31: „... *Mögen selbst Jünglinge müde und matt werden und Männer stolpern und stürzen – die auf JHWH vertrauen, bekommen neue Kraft; sie bilden Schwinge wie Adler; sie laufen und ermüden nicht, sie gehen und werden nicht matt*“ (V. 30f.).

Es gehört auch in das prophetische Bemühen, Exilserfahrungen zu bewältigen und übersteigt dies doch zugleich bei weitem, wenn gerade und vor allem in Deuterocesaja-Texten *eigentliche und universale monotheistische Programmatik* durchbricht: „*Ich bin JHWH*“, d.h., „*ich bin Gott und keiner sonst*“<sup>41</sup>. Absolute Theozentrik der Weltdeutung, das Bekenntnis der universalen Schöpfermacht JHWHs, ohne Schatten eines Dualismus, – alles zielt darauf, den Exulanten zu verdeutlichen: Die Faszination der großen Götter Babylonien ist grundlos und nichtig. JHWH ist nicht schwach und unwillig zu helfen. Er allein führt hintergründig und kreativ die Geschichte, ohne aber menschliche Verantwortung auszuschalten. JHWH allein ist es, der den Siegeszug des Kyros zu eurer Befreiung führt, auch wenn Kyros den Gott Israels und wahren Herrn der Welt nicht kennt (Jes 45,1-7)!

### **3.3 Das Ende des babylonischen Exils, sein Ertrag und seine Folgen**

Am 29. Oktober 539 [vor 2549 Jahren] war es tatsächlich so weit: Der Perserkönig Kyros zog triumphal und friedlich in Babel ein, wie er es im babylonischen Kyros-Zylinder schildert, nachdem er die Stadt schon kampflos eingenommen hatte.<sup>42</sup> Der mitreißenden Vision Deuterocesajas von der Heimkehr der Exulanten mit JHWH selbst an ihrer Spitze<sup>43</sup> sind jedoch, als die Rückkehr nach dem sog. Kyros-Edikt von 538 v. Chr. möglich wurde<sup>44</sup>, keineswegs alle gefolgt. Das Gros der Heimkehrer aus der Exulantenschaft Babylonien kam auch nicht schon unter der Regierung des Perserkönigs Kyros II. (559-530), sondern erst unter seinem Nachfolger Kambyses II. (530-522) und wohl auch unter Dareios I. (522-486).<sup>45</sup> Der

größere Teil der ehemals Exilierten blieb in der babylonischen Diaspora. Unter großen Mühen bauten die Heimkehrer mit persischer Genehmigung den Zweiten Jerusalemer Tempel auf (520-515). Sie begründeten in konfliktreicher Gemeinschaft mit den im Mutterland Verbliebenen die Israel-Gemeinde in Jerusalem neu als Zentrum eines Tempelstaates Juda, der allerdings erst in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. unter Nehemia und Esra voll ausgebildet war als aramäisch „Jehud“ genannte Provinz im Perserreich.<sup>46</sup>

**Die Integration der Judäer in Babylonien** war nach den 50 bzw. 60 Jahren des Exils zumal in den auf die Erstexilierten folgenden Generationen vorangeschritten. Erst recht nach dem offiziellen Ende des Exils bezeugen babylonische Keilschriftdokumente eine zunehmende Integration von Judäern, auch Ehen zwischen Angehörigen jüdischer und babylonischer Familien.<sup>47</sup> Judäer erhielten im Perserreich einen neuen Status. Sie konnten königliche Ländereien in Pacht nehmen, Güter erwerben, Verträge schließen. Vierzig Jahre nach dem offiziellen Ende des Exils bezeugt ein neubabylonischer Kaufvertrag aus dem Jahr 498 v. Chr. eine Stadt mit Namen *Āl Jāhūdu* „Stadt (von) Juda“.<sup>48</sup> Es ist derselbe Name, den die babylonische Chronik für Jerusalem verwendet.<sup>49</sup> „Stadt (von) Juda“ ist demnach der offizielle babylonische Name für ein neues Jerusalem in Mesopotamien, eine Stadt, die wohl vor allem von deportierten ehemaligen Jerusalemern bewohnt war. Etwa hundert Jahre nach dem Kyros-Edikt von 538 belegen im Perserreich der zweiten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. die Archive des babylonischen Handels- und Bankhauses *Muraššū und Söhne* in Nippur, in denen sich mindestens 20 jüdische Namen finden, dass die Judäer in Babylonien rechtlich und auch wirtschaftlich gut integriert waren.<sup>50</sup> Ja, die babylonische Diaspora konnte in finanzieller Hinsicht den nachexilischen Aufbau in Jerusalem unterstützen.<sup>51</sup> Trotz der Merkmale von Integration scheint sich aber in den spätbabylonischen Dokumenten in der zunehmenden Verwendung jüdischer JHWH-haltiger Namen statt der babylonischen für Judäer eine auffällige Entwicklung abzuzeichnen, dass nämlich „nach einer anfänglichen Assimilation an die beeindruckende babylonische Kultur die eigenen religiösen Traditionen zunehmend zentrale Bedeutung für die Wahrung der Identität dieser Diaspora-Judäer erlangten“.<sup>52</sup>

*Was ist der Ertrag der Epoche des babylonischen Exils im 6. Jh. v. Chr.?* In religionsgeschichtlicher Hinsicht gewiss der Durchbruch zu einem klaren monotheistischen Bekenntnis in Israel mit universalem Geltungsanspruch, das wesentliche Fundament der drei monotheistischen Religionen der Gegenwart.

Der Neuanfang in nachexilischer Zeit, der Beginn des frühen Judentums mit seinen beiden tragenden Säulen Mose-Tora und Tempel, verdankt sich entscheidend den enormen geistigen Bemühungen in der Exilszeit sowohl im palästinischen Mutterland wie vor allem in der *Gola*,

der judäischen Exulantenschaft in Babylonien, die schwerste Krise von Volk und Religion zu bewältigen und die Israel-Identität der Judäer zu bewahren und neu zu sichern – auf den Fundamenten des vorexilischen Israel. *Israel als JHWH-Volk findet seine Identität neu in normativen Schriften, im beginnenden Kanon heiliger Schriften.*<sup>53</sup> Schon in der Epoche des babylonischen Exils liegen jene Impulse, die das spätere Judentum in der weltweiten Diaspora dazu herausgefordert haben, dort, wo ein irdisches Vaterland fehlt, in den eigenen religiösen Schriften wie im babylonischen Talmud und insbesondere in der biblischen Tora, der überlieferten Gottesweisung, seine wahre Beheimatung zu finden, nach einem bekannten Wort Heinrich HEINES „das portative Vaterland der Juden“.<sup>54</sup>

#### **4. Ausblick: Impulse für die Gegenwart**

Geschichte wiederholt sich nicht einfach. Aber sie prägt Paradigmen aus, die transparent sind auf je neue Ereignisse und Erfahrungen. Für das biblische Israel war die Zeit des babylonischen Exils und der sich verstetigenden Diaspora zweifellos eine Zeit und ein bleibender Ansporn der Selbstbesinnung:<sup>55</sup> Besinnung auf die eigenen Wurzeln, auf die eigene Identität und das Verhältnis zu anderen Völkern; religiös gesprochen: Besinnung auf das Handeln Gottes in Israels Geschichte, aber auch in der Geschichte der Völker. *Die Texte aus dem Exil und der Diaspora schufen einen Raum heilsamer Erinnerung.* Darin konnten Verlusterfahrungen und unerfüllte Hoffnungen zur Sprache kommen mit all den schmerzlichen Emotionen. Aber auch Einsicht in eigene Fehler und Schuld und Fehler früherer Generationen werden heilsam, nicht selbstzerstörerisch artikuliert. Jedoch, die Texte bleiben nicht rückwärtsgewandt. Deuterocesaja lenkt mit verblüffendem Nachdruck den Blick auf das Neue, das Gott daran ist zu wirken: „Denkt nicht mehr an das, was früher war, auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Seht her, nun mache ich etwas Neues. Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht? ...“ (Jes 43,18-19). Und zu diesem Neuen gehört, dass Israel herausgerissen wird aus seinem Provinzialismus und Partikularismus, gerade durch Teilnahme an der Kultur anderer Völker, aber auch dadurch, dass es endlich ernst macht mit der schon von Propheten des 8. Jh. v. Chr. wie Amos und Jesaja grundgelegten Einsicht, dass der in der Geschichte Israels handelnde Gott nicht nur der Gott Israels ist, ja, dass er der einzige Gott der gesamten Menschheitsgeschichte und der ganzen Welt ist.

Inspiziert von diesen Gedanken und Perspektiven kann sich der Blick von nostalgischer oder larmoyanter Nabelschau abwenden, ohne deshalb den Raum heilsamer Erinnerung aufzugeben. Aus der eigenen Geschichte haben Deutsche lernen müssen, auf Überheblichkeit gegenüber

anderem Volkstum und auf nationalistische Großmannssucht zu verzichten, die nur in die Katastrophe führt.

Und das Neue kommt doch schon zum Vorschein, wenn auch alte Verhärtungen da und dort andauern. Das Neue zeigt sich im schon lange bekundeten Versöhnungswillen von deutschen Heimatvertriebenen. Es zeigt sich in einem *neuen Interesse* bei Nachgeborenen hier und dort an den blinden Flecken der eigenen Familien- und Volksgeschichte, über die man vielleicht lange nicht recht sprechen wollte.<sup>56</sup> Ein neues Denken bezeugt die Tatsache, dass im tschechischen Fernsehen ein Dokumentarfilm wie „Töten auf tschechische Art“ laufen kann, der schonungslos Gräueltaten bei der Vertreibung thematisiert. Das Neue zeigt sich in vielen verstreut geschaffenen Denkmälern der Erinnerung wie in vielen persönlichen Verbindungen und in kulturellem Austausch. Neues zeigt sich auch in einer von jeder Anmaßung freien Besinnung auf die positiv motivierenden Kräfte des eigenen Erbes, zu dem wesentlich auch Wissenschaft, Dichtung und bildende Kunst gehören, Wirkformen des Geistes, die oft nicht zuletzt durch „exilische“ Verlusterfahrungen stimuliert worden sind. Und ist es nicht gerade die möglichst vorurteilsfreie, unaufgeregte, gelassene und respektvolle Begegnung von Generationen ehemals gewaltsam Vertriebener und zur Flucht Gezwungener mit Menschen in deren ehemaligen Heimatländern, die die Annahme der je eigenen Geschichte erleichtert? Solche Annahme der eigenen Geschichte aber setzt Kräfte frei, um gemeinsam eine gute Zukunft zu gestalten, hier in Europa und wo immer sonst. Noch immer lohnt es sich, auf das Wort zu hören: *Seht her, nun mache ich etwas Neues. Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht? ...*“

---

<sup>1</sup> Vgl. L.J. FEIN, Israel or Zion: Judaism 22/1 (1973) 7-17. Zum Sprachgebrauch von διασπορά „Zerstreuung“ bzw. διασπείρειν (oder σπείρειν) „zerstreuen“ in der Septuaginta, der griechischen Bibel des Alten Testaments, für die Zerstreuung der Juden unter die Völker vgl. K.L. SCHMIDT, Art. διασπορά: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II (1935, Neudruck 1950), 99-101 (98-114), vgl. ebd. zum antiken Sprachgebrauch außerhalb der Bibel (98f.) und insbesondere im Neuen Testament (102-104).

<sup>2</sup> G. OBERHÄNSLI-WIDMER, Zwischen Selbstbehauptung und Identitätsverlust: Exilerfahrungen des Judentums: Freiburger Universitätsblätter 45. Jg., Heft 172, Freiburg 2006, 7 [Stichworte zum Heft]; vgl. dies. 2006, 13 [Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur]: „Das Exil ist für viele Juden zeitweilig auch

zur Diaspora, zur Heimat geworden, zu einer freiwilligen und geglückten Existenz in den betreffenden Gastländern.“ Allerdings ist diese Aussage im Kontext nicht auf Erfahrungen der Diaspora vor der Zeitenwende, sondern auf spätere Jahrhunderte bzw. auf die Neuzeit bezogen.

<sup>3</sup> Juden wurde verboten Jerusalem und die darin errichtete „Aelia Capitolina“ zu betreten. Judäa war nicht mehr jüdisch besiedelt. Erst im 4. Jh. wurde Juden wieder erlaubt, den ehemaligen Tempelplatz zu betreten, jedoch nur einmal im Jahr, am 9. Ab, dem Tag der Trauer über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Vgl. z.B. L.L. GRABBE, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, London 1994, 570-575.605. Zu Hadrians Maßnahmen und zum Bar-Kochba-Aufstand vgl. z.B. auch K. BRINGMANN, *Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 2005, 272-289.

<sup>4</sup> Zur literarischen und auch ikonographischen (in Synagogen wie in Dura Europas vorliegenden) Evidenz von eigentlichem exilischen Selbstverständnis zumindest von Teilen der Diasporajuden in der griechisch-römischen Periode vgl. J.M. SCOTT, *Exile and the self-understanding of diaspora jews in the greco-roman period*, in: ders. (Hrsg.), *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian conceptions: Supplements to the Journal for the study of Judaism* 56, Leiden New York Köln 1997, 173-218, in Auseinandersetzung mit Thesen von A.T. KRAABEL und W.C. VAN UNNIK.

<sup>5</sup> Vgl. S. SCHREINER, *Vom Sinn des Exils. Anmerkungen zu Isaak von Trokis Deutung der galut: Judaica* 55/2 (1999) 34; ders., *Galut oder Vom Sinn des Exils: Bibel und Kirche* 55/3 (2000) 147f. [147-151].

<sup>6</sup> Vgl. G. OBERHÄNSLI-WIDMER 2006 [s.o. Anm. 2; *Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur*], 20: „... so wird vollends deutlich, daß das besungene Zion kaum je dem realen Jerusalem gegolten hat, sondern vielmehr die Sehnsucht nach einem besseren Ort in einer besseren Zeit zum Ausdruck bringt. Eine Sehnsucht, die keine reale Stätte je zu erfüllen vermöchte, kein irdisches, höchstens ein himmlisches Jerusalem.“

<sup>7</sup> Nachweise bei S. SCHREINER 1999 [s.o. Anm. 5], 34; ders. 2000 [s.o. Anm. 5], 147f.

<sup>8</sup> Vgl. S. SCHREINER 2000 [s.o. Anm. 5], 148.

<sup>9</sup> Deportationen fanden wohl noch nicht unter dem Großkönig Salmanassar V. (727-722 v. Chr.), dem Eroberer von Samaria, sodann aber unter Sargon II. (722-705 v. Chr.) statt. Vgl. z.B. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2: ATD Ergänzungsreihe 4/2*, Göttingen 1986, 314-316. Einen ausgezeichneten Überblick über Zwangsumsiedlungen in Vorderasien zwischen dem 10. und dem 6. Jh. v. Chr. bietet J. SCHARBERT, *Zwangsumsiedlungen in Vorderasien zwischen dem 10. und dem 6. Jahrhundert v. Chr. nach altorientalischen und biblischen Quellen: SBSA 1988/1 [Sitzungsberichte der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste. Geisteswissenschaftliche Klasse]*, München 1988, 9-47. Grundlegend: B. ODED, *Mass deportations and deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979.

<sup>10</sup> Vgl. L. YOUNGER, *The deportations of the Israelites: Journal of Biblical Literature* 117/2 (1998) 206-214; ders., *Israelites in exile. Their names appear at all levels of Assyrian society: Biblical Archaeology Review* 29/6 (2003) 38-41. Anlass und Ursache dieser Deportationen war das von Damaskus / Aram und (Nord-)Israel geschmiedete Komplott gegen Assur (734 v. Chr.), in das der Staat Juda mit Gewalt einbezogen werden sollte. König Ahas von Juda aber weigerte sich und bot sich zu seinem Schutz freiwillig Tiglat-Pileser als Vasall an – mit weitreichenden Folgen für Juda. Zu diesem (nicht zustande gekommenen) Krieg der Aramäer von Damaskus und Israels gegen Juda (traditionell) „Syrisch-Efraimitischer Krieg“ vgl. 2 Kön 16 und Jes 7,1-17.

<sup>11</sup> Vgl. bes. D. USSISHKIN, *The Conquest of Lachish by Sennacherib: Publications of the Institute of Archaeology* 6, dedicated by Tel Aviv University to R.M. CUMMINGS on the Occasion of his Sixtieth Birthday, Tel Aviv 1982; Bildausschnitte auch in , J.B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, 2nd edition, Princeton, New York 1974, 129-132, Abb. 371-374.

<sup>12</sup> Von Sanheribs Feldzug des Jahres 701 v. Chr. berichten mehrere neuassyrische Inschriften. Die Eroberung des Landes Juda mit „46 mächtigen ummauerten Städten“ sowie „zahllosen kleinen Städten ihrer Umgebung“, die Belagerung Jerusalems (nicht Eroberung!) und den schweren Tribut, den König Hiskija von Juda leistete berichtet z.B. das Chicago-Prisma, Kol. III, 18-49; Übersetzung von R. BORGER in: TUAT [Texte aus der Umwelt des Alten Testaments] I/4 (1984), 389f. (388-390); entsprechend M. COGAN nach dem Rassam-Zylinder in: W.W. HALLO / K.L. YOUNGER, Jr., *The Context of Scripture Vol. II: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden u.a. 2000, 303 (302f.). Vgl. dagegen 2 Kön 18,13-19,37; Jes 36-37; 2 Chr 32,1-23. Zum Ganzen: H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 325-328. Wenn Sanherib von 200150 Leuten spricht, die er aus dem Land Juda herausgeholt und deportiert habe (Taylor- / Chicago-Prisma Kol. III, 24), so dürfte das weit überhöht sein. Soll man von ca. 20.000 Judäern ausgehen?

<sup>13</sup> Dies hat K.L. YOUNGER 2003 [s.o. Anm. 10], 41f., herausgestellt.

<sup>14</sup> Folgendes Zitat aus dem Kalach (/ Nimrud-)Prisma in der Übersetzung von R. BORGER in: TUAT I/4 1984 [s.o. Anm. 12], 382. Neuere Bearbeitung nach den Nimrud-Prismen D und E von K. Lawson YOUNGER, Jr., in: W.W. HALLO / K. Lawson YOUNGER, Jr. (Hrsg.) 2000 [s.o. Anm. 12], 295f. Eine Variation des Textes findet sich in der „Großen Prunkschrift“ Sargons II., vgl. TUAT I/4, ebd. S. 383; K. Lawson YOUNGER, ebd. S. 296f.

<sup>15</sup> Vgl. 2 Kön 17,24-41. Unter den neu Angesiedelten waren auch im Handel erfahrene arabische Stämme, so nach den Sargon-Annalen, Z. 120-123a, vgl. R. BORGER in: TUAT I/4 1984 [s.o. Anm. 12], 380 (378-381).

Spätere Kolonistenschübe kamen unter Asarhaddon (Esra 4,2) und unter Assurbanipal 669-627 (Esra 4,10) ins Gebiet des ehemaligen Reiches Israel. Die Glosse in Jes 7,8b kündigt den Untergang des Volks von Efraim nach 65 Jahren an; sie bezieht sich auf diese späteren Deportationen fremder Volksgruppen in das Gebiet des ehemaligen Nordreiches unter den genannten assyrischen Königen im 7. Jh. v. Chr. Durch diese Neuansiedlungen entstand ein durchaus neues Bevölkerungsprofil, in dem sich die Eigenart der ursprünglichen israelitischen Bevölkerung des ehemaligen Nordreiches verlor.

<sup>16</sup> 2 Kön 17,25-28 berichtet, dass man einen deportierten JHWH-Priester nach Bet-El heimkehren ließ, um eine Löwenplage durch JHWH-Kult zu überwinden.

<sup>17</sup> Zur unterschiedlichen Situation der deportierten Israeliten vgl. insgesamt K.L. YOUNGER 1998 [s.o. Anm. 10], 219-224; ders. 2003 [s.o. Anm. 10], 45.65f. Eingehend und grundlegend dazu B. ODED 1979 [s.o. Anm. 9], 75-115, auch ders., Observations on the Israelite/Judaean Exiles in Mesopotamia during the Eihgth-Sixth Centuries BCE, in: K. Van LERBERGHE / A. SCHOORS (Hrsg.), Immigration and emigration within the ancient Near East. FS E. LIPINSKI: Orientalia Lovaniensia analecta 65, Leuven 1995, 205-212, allerdings in einer Zusammenschau der Lebensbedingungen von israelitischen und jüdischen Exilierten vom 8. bis 6. Jh. v. Chr.

<sup>18</sup> Eindeutig erkennbar sind Israeliten an theophoren JHWH-haltigen Namen wie Aḫi-Yau (Aḫi-ia-u), Azrī-Yau u.a.

<sup>19</sup> Beispiele aus assyrischen Verträgen des späten 7. Jh. v. Chr. bei K.L. YOUNGER 2003 [s.o. Anm. 10], 66; ebd. 45.65 zu einigen JHWH-haltigen Namen deportierter Israeliten, erkennbar am Element /-jau/. Einen Überblick über bisher bekannte israelitische und jüdische Namen in Mesopotamien gibt B. ODED, The settlements of the Israelite and the Judean exiles in Mesopotamia in the 8th-6th centuries BCE, in: G. GALIL / M. WEINFELD (Hrsg.), Studies in historical geography and biblical historiography: Vetus Testamentum. Supplements 81, Leiden u.a. 2000, 91-103, ebd. 92-98 für den assyrischen Herrschaftsbereich von der Stadt Assur bis hin zu Städten der Meder vgl. ebd. 92 aus der Stadt Assur um 700: *Aḫi-ja-u* (israelitisch: „mein göttlicher Bruder ist JHWH“), Vater des *Mannu-ki-Aššur* (assyrisch: „wer ist wie [der Gott] Assur“). Westsemitische Personennamen in assyrischen Texten verzeichnet R. BORGER in: TUAT I/4 1984 [s.o. Anm. 12], 411f.

<sup>20</sup> Teile der Exilierten werden jedoch ihre angestammte Religion treu bewahrt haben. Darauf insistiert B. ODED, Exile – Homeland relations during the exile period and restoration, in: M. HELTZER / M. MALUL (Hrsg.), Teshūrôt La Avishur. Studies in the Bible and the ancient Near East, in Hebrew and Semitic languages. Festschrift presented to Prof. Yitzhak AVISHUR on the occasion of his 65th birthday, Tel Aviv u.a. 2004, 155\*, auch mit Verweis auf das Buch Tobit.

<sup>21</sup> Vgl. bei K.L. YOUNGER 2003 [s.o. Anm. 10], 66.

<sup>22</sup> Das wohl in der von Palästina aus nordöstlichen Diaspora entstandene deuterokanonische Buch Tobit kann um 200 v. Chr. bzw. in das frühe 2. Jh. v. Chr. datiert werden. Die griechische Fassung geht wohl auf ein aramäisches Original zurück. Es ist eine erbauliche Erzählung von der vorbildlichen Glaubenstreue frommer Israeliten und der Gebetsanhörung und göttlichen Hilfe für sie (vgl. Tob 3,16f.) nach dem Untergang des Nordstaates Israel in der Diaspora inmitten einer heidnischen Umgebung. Erzählt wird das Geschick des Israeliten Tobit aus dem Nordstamm Naftali, der mit seiner Frau Hanna und seinem Sohn Tobias in der Diaspora in Ninive lebt und dort zu Ansehen und einem gewissen Reichtum gelangt. Nach Verfolgung, Verlust seiner Habe und Erblindung wird endlich sein Geschick und das schlimme Geschick der Sara in Ekbatana in Medien, die die Frau des Tobias, Tobits Sohn werden kann, glücklich gewendet. Die hohe Bedeutung, die Jerusalem als Zentrum israelitischen Glaubens in der Erzählung zuerkannt wird, verweist auf die enge Beziehung der jüdischen Diaspora zu Jerusalem in der Entstehungszeit von Tobit. Vgl. zur Auslegung bes. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg u.a. 2000. Sie denkt an Antiochia in Syrien als Entstehungsort von Tobit (ebd. 41). Hingegen vermutet, m.E. noch plausibler, B. EGO, Buch Tobit: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/6, Gütersloh 1999, 898f., eine Entstehung in der östlichen Diaspora, nicht unwahrscheinlich in Persien. Genaue Kenntnisse von Geschichte und Geographie darf man von der romanhaften erbaulichen und lehrhaften Erzählung ebenso wenig erwarten wie erst recht vom Buch Judit, das mit seinen fiktiven Reminiszenzen an Assyrien und Ninive die übergeschichtliche Verkörperung der Weltmacht beschwört, die das Gottesvolk bedroht.

<sup>23</sup> Vgl. bei S. SCHREINER 2000 [s.o. Anm. 5], 148 mit Anm. 3. Das apokryphe 4. Esrabuch interpretiert innerhalb der Deutung des „sechsten Gesichts“ in 11,39-47 eine Vision von der Berufung eines friedlichen Heeres durch „den Menschen“ (11,12-13) auf die Rückkehr der zehn deportierten Nordstämme Israels in ihr Land und bezieht sich dabei auf 2 Kön 17,1-6.

<sup>24</sup> Jahrhundertelang galt ja das Deutemuster von Sünde – Exil – Umkehr – Erlösung, vgl. S. SCHREINER 2000 [s.o. Anm. 5], 149. Zum Paradigma „Exil“ und „Rückkehr“ in Geschichte und Selbstverständnis des Judentums vgl. insbesondere J. NEUSNER, Exile and return as the history of Judaism, in: J.M. SCOTT (Hrsg.), Exile. Old Testament, Jewish, and Christian conceptions: Supplements to the Journal for the study of Judaism 56, Leiden New York Köln 1997, 221-237, sowie A. ALTMANN, „Exil“ und „Rückkehr“ in heutiger jüdischer Sicht: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 81, Düsseldorf 1978, 95-110.

<sup>25</sup> Eine konzise und doch umfassende Darstellung der Exilszeit und ihrer Bedeutung hat R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.: Biblische Enzyklopädie 7*, Stuttgart 2001 vorgelegt. Vgl. z.B. H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 370-390. Zum Zusammenbruch bisher tragender Institutionen und Traditionen Israels im 6. Jh. v. Chr. sowie zur Frage nach dem Landbesitz und zur Frage der Identität Israels in der exilischen Epoche vgl. auch H. IRSIGLER, *Kontroversen um die Identität Israels in alttestamentlicher Zeit*, in: *Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste 29: Forschungsbeiträge der Geisteswissenschaftlichen Klasse*, München 2009, 27-32.

<sup>26</sup> Vgl. 2 Kön 24-25; Jer 52. Die erste Eroberung Jerusalems 597 wird kurz auch in der Chronik der neubabylonischen Könige geschildert. Leider sind die zweite Eroberung, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und die daran anschließende Deportation in der Chronik nicht erhalten. Vgl. D.J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldean Kings. (626 - 556 B.C.) in the British Museum*, London 1956, 72f. (B.M. 21946, Rev., Z. 11-13); A.K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian chronicles: Texts from cuneiform sources 5*, Locust Valley New York 1975, 102 (Chronicle 5, Rev., Z. 11-13).

<sup>27</sup> Vgl. die Deportiertenliste Jer 52,28-30 für die Deportationen von 597, 586 und 582 gegenüber den Angaben in 2 Kön 24,12-14.15-16 für die Deportation von 597 (keine genaueren Angaben für 586 und 582 finden sich in 2 Kön 25). Zur historischen Verifizierung der Ereignisse im Zusammenhang des Untergangs des Staates Juda und zur Problematik der Zahl der Deportierten vgl. an neueren resümierenden Untersuchungen, die sowohl biblische Angaben als auch Daten aus den teilweise erhaltenen neubabylonischen Chroniken wie auch neuere archäologische Daten berücksichtigen: H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 370-381 (s. 373 zu den Deportierten von 597); R. ALBERTZ 2001 [s.o. Anm. 25], 65-80; er rechnet damit, dass Juda zwischen den Jahren 600 und 580 etwa die Hälfte seiner Bevölkerung verloren habe (s. 80). J. WEINBERG, *The babylonian conquest of Judah. Some additional remarks to a scientific consensus: ZAW 118/4 (2006) 597-610*, kommt für die Zahlen der Deportierten zu folgendem Ergebnis: im Jahr 597 v. Chr. 8000-10000 aus Jerusalem, 3023 (Jer 52,28) aus dem südlichen Juda; im Jahr 586 4000-5000 (+ 832) aus Jerusalem; im Jahr 582 745 (Jer 52,30a) aus dem südlichen Juda. Was die Datierung der Ereignisse angeht, so erscheint mir die Chronologie der letzten Könige Judas, wie sie G. GALIL, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, Leiden u.a. 1996, 108-126, erarbeitet hat, derzeit immer noch am besten begründet. Als Datum der Zerstörung Jerusalems wird neben 586 allerdings auch häufiger 587 v. Chr. vorgeschlagen, vgl. z.B. R. ALBERTZ 2001 [s.o. Anm. 25], 72, der aber die Argumentation bei GALIL, ebd. 109-115, kaum schlüssig widerlegt.

<sup>28</sup> Sie verstanden sich allerdings selbst nicht explizit wie die nach Babylonien Deportierten als Gola, als Gemeinschaft der Exilierten. Vgl. Jer 41,17f.; 42-44; 2 Kön 25,26. Auch Jeremia und sein Schreiber Baruch wurden gezwungen, sich dem Zug nach Ägypten anzuschließen, vgl. Jer 43,6f.

<sup>29</sup> Vgl. Ez 11,1-8\*.13; 11,14-21 und Ez 24,1-14, dazu H. IRSIGLER 2009 [s.o. Anm. 25], 29f.

<sup>30</sup> Vgl. Jer 37,1-40,6 im Kontext des Erzählzusammenhangs Jer 37-44 von der ersten und zweiten Gefangensetzung Jeremias, seiner Befreiung, von der Ermordung des Statthalters Gedalja und der Flucht nach Ägypten, zu der auch Jeremia gezwungen wurde.

<sup>31</sup> Die Adressierung an die Ältesten der Gola ist aus Jer 29,1 erschließbar; V. 3 nennt die Boten des Briefes, die offenbar der prophetischen Botschaft Jeremias positiv gegenüber standen und als Gesandtschaft des Königs Zidkija fungierten; der wesentliche Briefinhalt folgt – als Gotteswort durch Jeremia gestaltet – in v. 4.5-7. Zur literarischen Analyse, zeitgeschichtlichen Einordnung und wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des Jeremiabriefes vgl. bes. J. SCHARBERT, *Ein Brief an Heimatvertriebene aus dem Jahr 595 v. Chr., sein Anlaß und seine Folgen: SBSA 1991/8*, München 1991, 9-30; H. WEIPPERT, *Fern von Jerusalem. Exilsethik von Jer 29,5-7*, in: F. HAHN u.a. (Hrsg.), *Zion - Ort der Begegnung. FS Laurentius KLEIN zur Vollendung des 65. Lebensjahres: Bonner biblische Beiträge 90*, Frankfurt a. M. 1993, 127-139; K.A.D. SMELIK, *Letters to the exiles. Jeremiah 29 in context: Scandinavian Journal for the Old Testament 10/2 (1996) 282-295*; W.H. SCHMIDT, *Einsicht und Zuspruch. Jeremias Vision und Brief. Jer 24 und 29*, in: K. KIESOW / Th. MEURER (Hrsg.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. FS P. WEIMAR zur Vollendung seines 60. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen: Alter Orient und Altes Testament 294*, Münster 2003, 396-404 (387-405); G. WANKE, *Jeremia, Teilband 2: Jeremia 25,15-52,34: Zürcher Bibelkommentare AT 20,2*, Zürich 2003, 256-268; R. WILLI, *Les pensées de bonheur de Dieu pour son peuple selon JR 29. Un témoignage de l'espérance au temps de l'exil. Étude critique, littéraire et théologique*, Lugano 2005, zu Jer 29 insgesamt.

<sup>32</sup> J. SCHARBERT 1991 [s.o. Anm. 31], 21, hat sehr wahrscheinlich Recht, wenn er die von Jeremia empfohlenen Heiraten auf Judäer bzw. Judäerinnen bezieht, nicht auf Babylonier. Während der Primärtext des Jeremiabriefes in V. 6 nur von zwei Generationen spricht, hat die Ergänzung in V. 6 (oben durch Spitzklammern bezeichnet, fehlt in der griechischen Septuaginta) schon drei Generationen im Blick. H. WEIPPERT 1993 [s.o. Anm. 31], 133-138, deutet hingegen Jer 29,6 als Widerspruch gegen ein Mischehenverbot und als ein Plädoyer für „Ehen, die die Grenzen zwischen Völkern einreißen“ (136). Das dürfte für den primären Brief zu weit greifen, auch wenn Jeremias Glauben an den Welterschöpfer Grenzen zwischen Völkern relativierte. Allerdings konnte man später, in

der nachexilischen Durchsetzung des Mischehenverbots unter Esra und Nehemia Jer 29,5-7 als Widerspruch gegen ein Mischehenverbot deuten, vgl. Esra 9,12; Neh 10,31; 13,23-25 (ebd. 136-138).

<sup>33</sup> Vgl. Nachweise bei S. SCHREINER 2000 [s.o. Anm. 5], 151 Anm. 26.

<sup>34</sup> So mit Recht W. ZIMMERLI, Ezechiel, 1. Teilband Ezechiel 1-24: Biblischer Kommentar AT XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, 402.

<sup>35</sup> Durch das Quartett Boney M. fand der Psalm 1978 unter dem Titel „Rivers of Babylon“ sogar Eingang in die Popmusik.

<sup>36</sup> So mit Recht schon H. GUNKEL, Die Psalmen, Göttingen (1929) <sup>5</sup>1968, 580, der allerdings den Dichter in der Diaspora lebend denkt: nicht mehr in Babel, der Stadt der Verbannung, aber doch fern vom Zion – eine nicht auszuschließende Möglichkeit. E. ZENGER in F.-L. HOSSFELD / ders., Psalmen 101-150: HThKAT, Freiburg 2008, 688.684, denkt an „nachexilische“ Entstehung in Jerusalem, so auch Th. KRÜGER, „An den Strömen von Babylon...“. Erwägungen zu Zeitbezug und Sachverhalt in Psalm 137, in: R. BARTELMUS / N. NEBES (Hrsg.), Sachverhalt und Zeitbezug. Semitistische und alttestamentliche Studien: Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 4, Wiesbaden 2001, 82 (79-84), der im Psalm die apologetische Absicht nach Jerusalem Heimgekehrter erkennt, die sich gegen den Vorwurf von Daheimgebliebenen wehren, Jerusalem und JHWH vergessen zu haben. Jedoch zeigt m.E. die emphatische Selbstverfluchung nach Ps 137,5-6, die grundsätzlich und generell und nicht auf die Vergangenheit bezogen formuliert, dass der Sprecher jedenfalls auf der Ebene von V.5-6 (wie schon in V. 4) schwerlich als in Jerusalem lebend vorausgesetzt ist. Im Übrigen zeigen die wahrscheinlich etwas später angehängten Wunschbiten in V. 7-9, dass die höhnische Schadenfreude Edoms und die Gewalttaten des noch in voller Pracht stehenden Babel noch ganz im Blick stehen bzw. nicht vorüber sind.

<sup>37</sup> So G. OBERHÄNSLI-WIDMER 2006 [s.o. Anm. 2; Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur], 10. A. BRENNER, „On the rivers of Babylon“ (Psalm 137), or between victim and perpetrator, in: J. BEKKENKAMP / Y. SHERWOOD (Hrsg.), Sanctified aggression. Legacies of biblical and post biblical vocabularies of violence: Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 400, London u.a. 2003, 76-91, sieht Ps 137 weniger in einer spezifischen historischen Situation verankert als vielmehr als einen Text mit paradigmatischer Bedeutung; Jerusalem wie auch Edom und Babel erhalten dabei eine symbolische Wirkkraft, zumal wenn sie das grausame Geschehen an Juden im Sommer 1941 im polnischen Jedwabne im Licht von Ps 137 betrachtet. Vgl. ferner zu Ps 137 als das Exil deutenden Text die Analysen von A. BERLIN, Psalms and the literature of exile. Psalm 137, 44, 69, and 78, in: P.W. FLINT / P.D. MILLER, Jr. (Hrsg.), The book of Psalms. Composition and reception: Vetus Testamentum. Supplements 99, Leiden u.a. 2005, 65-86; B. BECKING, Does Exile Equal Suffering? A Fresh Look at Psalm 137, in: ders. / D. HUMAN (Hrsg.), Exile and suffering. A selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA / OTSSA, Pretoria August 2007: Oudtestamentische Studiën 50, Leiden Boston 2009, 183-202, bes. 191-202. B. HARTBERGER, „An den Wassern von Babylon...“. Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen: Bonner biblische Beiträge 63, Frankfurt a.M. Bonn 1986, 205-228.

<sup>38</sup> Vgl. G. OBERHÄNSLI-WIDMER 2006 [s.o. Anm. 2; Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur], 11f.

<sup>39</sup> Vgl. insbesondere zum Buch der Klagelieder C. DILLER, Zwischen JHWH-Tag und neuer Hoffnung. Eine Exegese von Klagelieder 1: ATS 82, St. Ottilien 2007 mit Schwerpunkt auf dem Kapitel Klgl 1 als exemplarischem Text der Leidbewältigung, zu seiner literarischen Gestalt, seinem Kontext und seiner situativen Textverankerung, seinem Menschen- und Gottesbild, auch im Verhältnis zu deuterocesajanischen Texten aus der exilischen Epoche.

<sup>40</sup> Vgl. Jes 40,12-17; 40,18.21-24; 40,25-26; 40,27-31.

<sup>41</sup> Vgl. z.B. Jes 43,11.13 im Kontext einer „Prozessrede an Völker gegen ihre Götter“ Jes 43,9-13; 45,5-7.22-24; 46,9-11. Aus der riesig angewachsenen Literatur zur Entstehung des Monotheismus in Israel sei hier nur genannt: H. RECHENMACHER, „Außer mir gibt es keinen Gott“. Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel: ATS 49, St. Ottilien 1997; A.A. DIESEL, „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus: WMANT 110, Neukirchen-Vluyn 2006.

<sup>42</sup> Vgl. H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 368. Zum Text des 1879 in Babylon entdeckten Kyros-Zylinder in babylonischer Keilschrift vgl. R. BORGER, in: TUAT I/4 1984 [s.o. Anm. 12], 407-410. Eine neuere Edition liegt vor in der Bearbeitung von M. COGAN in: W.W. HALLO / K.L. YOUNGER, Jr. 2000 [s.o. Anm. 12], 314-316.

<sup>43</sup> Vgl. Jes 40,1-5.9-11; 41,17-20; 42,10-13.14-16; 43,1-4.5-7, 48,20-21.

<sup>44</sup> Das aramäische Edikt in Esra 6,3-5, das am ehesten auf ein authentisches Dokument der persischen Verwaltung zurückgeht, spricht allerdings nur von der Erlaubnis, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Die deutlich spätere hebräische Fassung in Esra 1,1-4 (par. 2 Chr 36,22-23) hingegen verbindet die Anweisung zum Wiederaufbau des Tempels mit der ausdrücklichen Erlaubnis der Rückkehr der Exulanten. Jedoch spricht

auch der Kyros-Zylinder (s.o.) in Z. 32 von der durch Kyros erlaubten Rückkehr verschleppter Menschen in ihre Wohnorte.

<sup>45</sup> Vgl. nur H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 411, ebd. 409 aber auch zum Auftrag des Scheschbazzar, die Tempelgeräte nach Jerusalem zurückzubringen (Esra 1,8.11; 5,14.16) im Zusammenhang des Kyros-Edikts von 538 v. Chr. Mit der Rückkehr einer nennenswerten Zahl von Angehörigen der Gola erst gegen Ende der Regierung des Kambyses II. und in den Anfangsjahren des Dareios I., also etwa 522-520 v. Chr. rechnet z.B. auch R. LUX, Das neue und das ewige Jerusalem. Planungen zum Wiederaufbau in frühnachexilischer Zeit, in: S. GILLMAYR-BUCHER / A. GIERCKE / C. NIEBEN (Hrsg.), Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, FS G. HENTSCHEL: EthSt 90, Würzburg 2007, 256 mit Anm. 6, 259.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 411-432; J. MAIER, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels: Die Neue Echter Bibel. Ergänzungsband 3 zum AT, Würzburg 1990, 45-52.

<sup>47</sup> Nachweise bei F. JOANNÈS / A. LEMAIRE, Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff) (Pls. I-II): Transeuphratène 17 (1999) 17-34; F. JOANNÈS, Von der Verzweiflung zum Neuanfang. Das Leben der Deportierten in Babylon: Welt und Umwelt der Bibel 37 (2005) 28f. (26-29); ebd. 29 Hinweis auf ein Dokument vom Jahr 531, das in diesem Fall die Notwendigkeit einer jüdisch-babylonischen Heirat bezeugt.

<sup>48</sup> F. JOANNÈS. /A. LEMAIRE 1999 [s.o. Anm. 47], 17-27, ebd. 24-27 zur Lokalisierung des in das 24. Jahr des Persers Darius I. (498 v. Chr. ) datierten Kaufvertrags, von den Autoren in der Region von Sippar am Euftrat nördlich von Babylon vermutet. *Āl Jāhūdu* „Stadt (von) Juda“ ist in Z. 22 belegt. Vgl. auch F. JOANNÈS 2005 [s.o. Anm. 47], 29.

<sup>49</sup> A.K. GRAYSON 1975 [s.o. Anm. 26], 102, Z. 12: *āl Ia-a-ḥu-du* „die Stadt von Juda“.

<sup>50</sup> Vgl. z.B. H. DONNER 1986 [s.o. Anm. 9], 384.401, R. ALBERTZ 2001 [s.o. Anm. 25], 89; F. JOANNÈS 2005 [s.o. Anm. 47], 29; R. BORGER in: TUAT I/4 1984 [s.o. Anm. 12], 413f.(412-418).

<sup>51</sup> Vgl. Sach 6,10f. (9-15); Esra 2,68f.; par. Neh 7,69-71 (Esra 2,1-69 par. Neh 7,6-71), Esra 8,24-34. Noch das spätalttestamentliche Buch Tobit bezeugt die Möglichkeit, in der Diaspora zu Wohlstand zu gelangen und zur Absicherung von Nottfällen Geld zu hinterlegen (vgl. Tob 1,10-15). Zu den Beziehungen zwischen Exilierten und Heimatland in der Epoche des babylonischen Exils und in frühnachexilischer Zeit vgl. bes. B. ODED 2004 [s.o. Anm. 20], 153\*-160\*.

<sup>52</sup> So plausibel R. ROTHENBUSCH, Das Ezechiel-Buch als Stimme der babylonischen Diaspora, in: C. DILLER / M. MULZER / K. ÓLASON / R. ROTHENBUSCH (Hrsg.), Studien zu Psalmen und Propheten. FS H. IRSIGLER: HBS 64, Freiburg u.a. 2010, 252 (251f.), mit Verweis ebd. 252 Anm. 4 auf R. ZADOK, The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography, Leuven 1988, 304-312. Eine Zusammenstellung von hebräischen oder aramäischen Personennamen in neubabylonischen und achämenidischen Rechts- und Verwaltungsurkunden hat R. BORGER vorgelegt in: TUAT I/4 1984 [s.o. Anm. 12], 414-418 (412-418).

<sup>53</sup> Vgl. auch H. IRSIGLER 2009 [s.o. Anm. 25], 30-32.

<sup>54</sup> Das Wort stammt aus H. Heines „Geständnissen“ (1854), vgl. M. WINDFUHR, Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Bd. 15, Hamburg 1982, 43.

<sup>55</sup> Vgl. zum Folgenden etwa auch S. KLEIN, Die Erinnerung an Lernerfahrungen im Exil als eine Perspektive für die Pastoral heute: Theologische Quartalsschrift 185 (2005) 196-203.

<sup>56</sup> Darauf weist die kritische Bestandsaufnahme zur Vertreibungsdebatte von Andreas QUETSCH hin, die gleichwohl wichtige Perspektiven aufzeigt, in seinem Artikel „Generationenkonflikt. Die Vertreibungsdebatte läuft schief“ in der Süddeutschen Zeitung vom Dienstag, den 14. Sept. 2010, S. 13.