

Die Soziologie des babylonischen Exils und die göttliche Vergeltung bis zur „dritten und vierten Generation“*

VON DOMINIK MARKL SJ

אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן
Kein Mensch versteht Worte der Tora,
ohne über sie gestolpert zu sein.¹

Kann uns der Dekalog noch überraschen? Zu meinem Erstaunen wurde mir erst vor recht kurzer Zeit eine Spannung innerhalb dieses kurzen und allzu wohlbekannten Textes bewusst: Das Gebot, die Eltern zu ehren, hat darin einen prominenten Platz, doch schon zuvor wird die „Schuld der Väter/Eltern“² mit starker Emphase angesprochen – sie betreffe noch die dritte und vierte Generation der Nachkommen. Das Verhältnis zu vorausgegangenen Generationen scheint als bedeutsame und ambivalente Problematik im Hintergrund des Dekalogs zu liegen. In der folgenden Analyse möchte ich der Frage nachgehen, ob das Motiv der göttlichen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“, das in den prominenten Kontexten der Dekaloge (Ex 20,5; Dtn 5,9) und der Gnadenrede (Ex 34,7; Num 14,18) begegnet, als Ätiologie der Dauer des babylonischen Exils gelesen wurde.³ Diese Frage mag auf den ersten Blick einfach und klar erscheinen, doch involviert sie unter mehrfacher Rücksicht komplexe Probleme. Um diese

* Eine englische Fassung dieses Artikels erscheint unter dem Titel „The Sociology of the Babylonian Exile and Divine Retribution to the Third and Fourth Generation“ in: *S. Jacobs* (Hg.), *The Dynamics of Early Judean Law. Studies in the Diversity of Ancient Social and Communal Legislation*, Berlin. Frühere Versionen des Arguments wurden beim SBL Annual Meeting 2017 in Boston sowie beim Colloquium „Alttestamentliche Diskurse über Philosophie, Ethik, Politik, Theologie“ an der Eberhard Karls Universität Tübingen (April 2016) vorgetragen. Cornelia Wunsch, Jean-Pierre Sonnet, Jean Louis Ska, Werner Mayer, Peter Dubovský und Bernhard Weicht danke ich für hilfreiche Gespräche über in diesem Artikel behandelte Probleme. Der Autor ist Research Associate am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria, South Africa.

¹ B. Giṭ. 43a, als Kommentar zu Jes 3,6 (המכשלה הזאת תחת ידך); zitiert in: *R. Neudecker*, *Does God Visit the Iniquity of the Fathers upon Their Children? Rabbinic Commentaries on Exod 20,5b* (Deut 5,9b), in: *Gr. 81* (2000) 5–24, hier 9 Nr. 10: „One does not understand words of Torah unless one has stumbled over them.“

² Der Plural von אב, „Vater“, kann Väter oder Eltern bzw. Vorfahren bezeichnen, ebenso wie sich der Plural von בן, „Sohn“, auf Söhne bzw. Kinder beziehen kann. Da es keinen Grund in den hier diskutierten Texten gibt, diese pluralischen Ausdrücke nur mit Bezug auf männliche Personen zu verstehen, ziehe ich die neutralen Übersetzungen „Eltern/Vorfahren“ und „Kinder/Nachfahren“ vor.

³ Unabhängig von meiner Auseinandersetzung mit diesem Problem folgt *A. D. Littrell*, *The Origin of Divine Punishment Limited to the Third and Fourth Generation* (Exod 34:6–7), in: *BR 60* (2015) 7–14, einer ähnlichen Intuition. Eine gewisse Beziehung zwischen den drei im Dekalog erwähnten Generationen und dem babylonischen Exil wurden auch vorgeschlagen in *B. Lang*, *The Number Ten and the Iniquity of the Fathers. A New Interpretation of the Decalogue*, in: *ZAW 118* (2006) 218–238, bes. 225–232. Die dort vorgeschlagene Identifizierung der Generationen ist jedoch fragwürdig (siehe unten Anm. 44).

zu klären, werde ich zunächst den polyvalenten Begriff „Generation“ diskutieren, sodann die Generationenfolge während des babylonischen Exils rekonstruieren und die Interpretation des Ausdrucks „bis zur dritten und vierten Generation“ hinsichtlich verschiedener Kontextualisierungen in Bezug auf das babylonische Exil vorstellen, um schließlich abzuwägen, wie sich das Motiv der göttlichen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“ zu Ätiologie des babylonischen Exils verhält.

1. „Generation“ in Soziologie, Psychologie und Demographie

Der Begriff „Generation“ ist einfach und klar im Hinblick auf einzelne Familien (im genealogischen Sinn), wird aber komplex, sobald er im soziologischen Sinn auf größere Gruppen innerhalb von Gesellschaften angewandt wird. Die zweite Verwendung des Begriffs findet sich sowohl im Sprachgebrauch der Gegenwart – beispielsweise die „Kriegsgeneration“ – als auch in biblischer Sprache, zum Beispiel „diese böse Generation“ (Dtn 1,35; vgl. Num 32,13).⁴ Soziologische Theorien zur Klärung dieses Konzepts und Studien zu sozialpsychologischen Dynamiken zwischen Generationen werden hier zunächst in aller Kürze vorgestellt, um sie dann für die Diskussion biblischer Texte sowie mit ihnen verbundener historischer Probleme fruchtbar zu machen.

1.1 „Generation“ in Soziologie und Psychologie

Die systematische soziologische Analyse des Begriffs „Generation“ begann mit Karl Mannheims klassischem Aufsatz „Das Problem der Generationen“.⁵ Mannheim sah den „Generationszusammenhang“ durch die „Partizipation an den gemeinsamen Schicksalen“ einer „historisch-sozialen Einheit“ gegeben.⁶ Alterskohorten, die durch spezifische historische Umstände und Erfahrungen in den formativen Jahren – Jugend und frühes Erwachsenenalter – verbunden sind, verstehen sich oft als zur selben „Generation“ gehörig. David Kertzer weist unter anderen darauf hin, dass Mannheims Konzept zur Vermischung verschiedener Verwendungsweisen des Begriffs

⁴ Dieser Gebrauch von „Generation“ könnte von biblischer Sprache beeinflusst sein; vgl. die entsprechenden Übersetzungen in Num 32,13 und Dtn 1,35: דָּוָר (MT), γενεά (LXX), *generatio* (Vulgata), *generation* (King James Bible), Generation (Einheitsübersetzung und Elberfelder Bibel). P. Mollo, The Motif of Generational Change in the Old Testament. A Literary and Lexicographical Study, Lewiston 2016, hat aufgezeigt, dass der Generationenwechsel innerhalb der Hebräischen Bibel als historiographischer Topos in Erscheinung tritt, wobei Generationen als Charaktere mit ihrem je eigenen Verhalten als spezifische historische Handlungsträger präsentiert werden (ebd. 4).

⁵ K. Mannheim, Das Problem der Generationen, in: KVS 7 (1928) 157–185, 309–330. Zur forschungsgeschichtlichen Bedeutung dieses Aufsatzes vgl. z. B. H. A. Becker, Karl Mannheims „Problem der Generationen“ – 80 Jahre danach, in: Zeitschrift für Familienforschung 20 (2008) 203–221, bes. 204. Zur Begriffsgeschichte vgl. O. Parmes/U. Vedder/S. Willer, Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte, Frankfurt a. M. 2008.

⁶ Mannheim, Problem, 309 (Hervorhebungen im Original).

„Generation“ geführt hat.⁷ Trotz solcher begrifflicher Problemanzeigen ist die Rede von historischen „Generationen“ weit verbreitet – auch unter Soziologen.⁸ Historische „Generationen“ werden insbesondere durch gemeinsame traumatische Erfahrungen wie Kriege oder erzwungene Migration konstituiert.⁹

Sowohl Trauma als auch Migration sind Gegenstand umfangreicher Studien zu ihren generationenübergreifenden Folgen. In diesem Zusammenhang wird „Generation“ vor allem im genealogischen Sinn verstanden. Traumatische Erfahrungen werden an nachfolgende Generationen, die Kinder und Kindeskiner der unmittelbar Betroffenen, vermittelt und dabei transformiert.¹⁰ Häufig bleiben dabei traumatische Erfahrungen zwischen den direkt Betroffenen und ihren Kindern in Schweigen gehüllt, während Enkelkinder – die dritte Generation – oft Interesse an den traumatischen Erfahrungen ihrer Großeltern zeigen. Die Verbalisierung traumatischer Erfahrungen gelingt dabei in Gesprächen zwischen Großeltern und Enkeln zuweilen leichter als zwischen Eltern und Kindern. Die Spiegelung der Transformationen von Traumata in der Generationenfolge in der Literatur ist Gegenstand zahlreicher Forschungen.¹¹ Die transgenerationale Vermittlung von Traumata steht in einem weiteren Zusammenhang mit kultureller Vermittlung und kulturellem Gedächtnis im Allgemeinen. Astrid Erll weist darauf hin, dass dabei die „horizontale“ oder „synchrone“ Konstruktion von Generationen intrinsisch mit dem Gedanken der „vertikalen“ oder „diachronen“ Generationenfolge verbunden ist.¹²

Auch in der Migrationsforschung werden umfangreiche Studien zur Generationenfolge durchgeführt. Die Nachkommen von Migranten entwickeln ihre kulturelle Identität in der Auseinandersetzung mit der Herkunftskultur

⁷ D. I. Kertzer, *Generation as a Sociological Problem*, in: *Annual Review of Sociology* 9 (1983) 125–149. Kertzer systematisiert vier Kategorien: „generation as a principle of kinship descent; generation as cohort; generation as life stage; and generation as historical period“ (ebd. 126).

⁸ Vgl. z. B. B. Giesen, *Generation and Trauma*, in: J. Reulecke (Hg.), *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*, München 2003, 59–71.

⁹ Ebd. 60.

¹⁰ Ein breites Spektrum von theoretischen Modellen und Fallstudien bietet Y. Danieli (Hg.), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York 1998; G. Rosenthal (Hg.), *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*, Opladen 2010; M. Keil/P. Mettauert (Hgg.), *Drei Generationen Shoah und Nationalsozialismus im Familiengedächtnis*, Innsbruck 2016.

¹¹ Vgl. z. B. E. H. McGlothlin, *Second-Generation Holocaust Literature Legacies of Survival and Perpetration*, Rochester (NY) 2006; G. Schwab, *Haunting Legacies, Violent Histories, and Transgenerational Trauma*, New York 2010; V. Aarons/A. L. Berger, *Third-Generation Holocaust Representation. Trauma, History, and Memory*, Chicago 2017; M. Ostheimer, *Die Sprachlosigkeit der Kriegskinder. Zur Symptomatik der traumatischen Geschichtserfahrung in der zeitgenössischen Erinnerungsliteratur*, in: B. Bohnenkamp/T. Manning/E.-M. Silies (Hgg.), *Generation als Erzählung. Neue Perspektiven auf ein kulturelles Deutungsmuster*, Göttingen 2009, 203–225; Parnes/Vedder/Willer, *Konzept*, 314–316.

¹² A. Erll, *Generation in Literary History. Three Constellations of Generationality, Genealogy, and Memory*, in: *New Literary History* 45 (2014) 385–409, bes. 395 f.

ihrer Eltern sowie mit jener Kultur, in der sie – anders als ihre Eltern – aufwachsen. Wie sich diese Dynamik gestaltet, hängt unter anderem wesentlich von sozioökonomischen Faktoren ab.¹³ Marcus Hansen beschrieb in den 1930er Jahren ein Muster, wonach Kinder von Einwanderern die Kultur ihrer Eltern ablehnten, um sich stärker in die gastgebende Kultur zu integrieren, während die dritte Generation erneutes Interesse an der Ursprungskultur ihrer Großeltern zeigte.¹⁴ Diese als „Hansen’s law“ bezeichnete Theorie wurde in späteren Studien problematisiert und weiterentwickelt.¹⁵ Konflikte, die aufgrund verschiedener Weisen der Akkulturation zwischen den Generationen entstehen, sind weiterhin Gegenstand psychologischer und soziologischer Forschungen.¹⁶

1.2 „Generationszeit“ in der Demographie

Zu unterscheiden von den bisher diskutierten Konzepten ist der demographische beziehungsweise biologische Begriff der „Generationszeit“ (*generation time*), der sich in der Demographie auf das durchschnittliche Alter von Frauen bei der Geburt ihrer Kinder bezieht.¹⁷ Die Generationszeit variiert in menschlichen Populationen, beeinflusst durch soziale und ökonomische Faktoren.¹⁸ Ansley J. Coale hat jedoch aufgezeigt, dass die Altersspannen weiblicher Fruchtbarkeit in menschlichen Populationen einige grundsätzliche gemeinsame Merkmale aufweisen.¹⁹ Ausgehend von Daten aus dem 20. Jahrhundert beginnt die Fähigkeit zu Empfängnis und Geburt gewöhnlich mit circa 15 Jahren, sie erreicht ihr Maximum im Alter von 20 Jahren, sinkt leicht bis zum Alter von 30 Jahren und geht ab dem Alter von 35 Jahren

¹³ Die kulturelle Anpassung von Immigranten in der zweiten und dritten Generation wurde in den USA intensiv untersucht. Als jüngere Beiträge vgl. z. B. A. Portes/R. G. Rumbaut, The Second Generation and the Children of Immigrants Longitudinal Study, in: *Ethnic and Racial Studies* 28 (2005) 983–999; R. G. Rumbaut, Ages, Life Stages, and Generation Cohorts. Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States, in: *International Migration Review* 38 (2004) 1160–1205.

¹⁴ M. L. Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island (Ill.) 1938.

¹⁵ Vgl. z. B. E. I. Bender/G. Kagiwada, Hansen’s Law of „Third-Generation Return“ and the Study of American Religio-Ethnic Groups, in: *Phylon* 29 (1968) 360–370; P. Kivisto/D. Blanck (Hgg.), *American Immigrants and Their Generations. Studies and Commentaries on the Hansen Thesis after Fifty Years*, Urbana 1990.

¹⁶ M. H. Bornstein/L. R. Cote (Hgg.), *Acculturation and Parent-Child Relationships. Measurement and Development*, London 2013; S. S. Chuang/C. L. Costigan (Hgg.), *Parental Roles and Relationships in Immigrant Families. An International Approach*, Cham 2018.

¹⁷ In jüngeren Beiträgen wird die biologische Generationszeit mathematisch komplex beschrieben; vgl. z. B. F. Bienvenu/S. Legendre, A New Approach to the Generation Time in Matrix Population Models, in: *The American Naturalist* 185 (2015) 834–843.

¹⁸ Nach der Statistik der OECD Family Database stieg das Durchschnittsalter von Müttern bei der Geburt zwischen 1970 und 2017 in Ländern der OECD um ca. zwei bis fünf Jahre an (vgl. www.oecd.org/els/soc/SF_2_3_Age_mothers_childbirth.pdf; letzter Zugriff: 17.08.2020).

¹⁹ A. J. Coale, *The Growth and Structure of Human Populations. A Mathematical Investigation*, Princeton 1972, 5: „age schedules of fertility in human populations have a number of general features in common.“

drastisch zurück.²⁰ In Kulturen mit früher Heirat werden die höchsten Prozentzahlen in den frühen 20ern erreicht.²¹ Vergleichbare Umstände können für Gesellschaften im Alten Orient angenommen werden,²² da für Frauen frühe Heirat mit circa 14–20 Jahren üblich²³ und zudem die Müttersterblichkeit höher war.²⁴

1.3 Anwendung in der Bibelwissenschaft

Zur Erforschung des babylonischen Exils²⁵ wurden soziologische Methoden und Konzepte in der Bibelwissenschaft seit den 1960er Jahren angewandt.²⁶ Die Bedeutung des soziologischen Generationenbegriffs für das babylonische Exil wurde erstmals von Walter Groß erkannt.²⁷ Soziologische Forschungen zu erzwungener Migration und der Generationenfolge von Einwanderern wurden seither insbesondere von John Ahn auf das babylonische Exil angewandt.²⁸ In seinen Arbeiten beschreibt er „historisches Gedächtnis“ (*historical memory*) und „generationales Bewusstsein“ (*generational consciousness*)

²⁰ Ebd. 4: „the capacity to conceive and bear children normally begins at about age 15 (following menarche), attains a broad maximum beginning at about age 20, falls slightly by age 30, and then follows an accelerated pace of decline after age 35.“

²¹ Ebd. 5: „With very early marriage – as in India, Pakistan, and much of Africa – the highest proportions are reached in the early twenties.“

²² Zur Evidenz und methodischen Schwierigkeiten für die Rekonstruktion der Demographie in Babylonien im späten 1. Jahrtausend v. Chr. sowie für Vergleichsmaterial vgl. bes. E. Gebhken, *Childhood and Youth, Work and Old Age in Babylonia. A Statistical Analysis*, in: H. D. Baker/M. Jursa (Hgg.), *Approaching the Babylonian Economy. Proceedings of the START Project Symposium Held in Vienna, 1–3 July 2004*, Münster 2005, 89–120.

²³ M. T. Roth, *Age at Marriage and the Household. A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms*, in: *CSSH 29 (1987) 715–747*, hier 737; M. Stol, *Women in the Ancient Near East*, Boston 2016, 66.

²⁴ U. Hübner, *Sterben, überleben, leben. Die Kinder und der Tod im antiken Palästina*, in: *Ch. Karver-Grube [u. a.] (Hgg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (FS R. Bartelmus)*, Münster 2009, 49–73, bes. 50–52. Optimistischere Annahmen bei Roth, *Age at Marriage*, 736.

²⁵ Zur Geschichte des babylonischen Exils vgl. bes. R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 2001, 46–116; O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005; O. Lipschits/J. Blenkinsopp (Hgg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003.

²⁶ Vgl. den Forschungsüberblick in D. L. Smith-Christopher, *Reading Exile Then. Reconsidering the Methodological Debates for Biblical Analysis in Dialogue with Sociological and Literary Analysis*, in: J. J. Ahn/J. Middlemas (Hgg.), *By the Irrigation Canals of Babylon. Approaches to the Study of the Exile*, London 2012, 139–157.

²⁷ W. Groß, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund*, Stuttgart 1998, 104–107. Groß zog den Unterschied zwischen Eltern und Kindern in Betracht, nicht jedoch die weitere Generationenfolge im Exil. Die Reflexion des soziologischen Konzepts der Generation wurde auch in einer von Groß betreuten Dissertation angewandt: B. Biberger, *Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament*, Berlin 2003, bes. 19–39.

²⁸ J. J. Ahn, *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah*, Berlin 2011: *Migrationsforschung* (ebd. 40–66), die erste Generation der Deportierten (ebd. 67–73), die Generation „1,5“, d. h. jene, die als Kinder oder Adoleszenten einwanderten (ebd. 109, 107–112), die zweite (ebd. 160–169) und die dritte Generation (ebd. 223–226).

als Identitätsmerkmale in der Diaspora²⁹ und wendet diese Einsicht auf die Datierung und Interpretation biblischer Texte an.³⁰ Darüber hinaus bringt er diese Problemstellungen in Zusammenhang mit den Konzepten des kulturellen Gedächtnisses und des kulturellen Traumas³¹ und argumentiert, es seien die Judeo-Babylonier/Perser der dritten oder vierten Generation gewesen, an die der Auftrag zur Rückkehr nach Jehud ergangen sei.³² Zur genaueren Klärung dieser Problematik wird im Folgenden eine neue Rekonstruktion der Generationenfolge im babylonischen Exil vorgelegt.

2. Generationen von Judäern in Babylonien

Für die Rekonstruktion der Sozialgeschichte des babylonischen Exils müssen die beiden Gruppen von Deportierten von 597 und 587 v. Chr. berücksichtigt werden.³³ 597 wurde vermutlich ein Großteil der kulturellen Elite ins Exil geführt, während 587 die Anzahl der Deportierten höher war.³⁴ Die Erfahrung von 597/587 und ihr Fehlen bei jenen, die nach 597/587 in Babylonien geboren wurden, dürfte zu einer signifikanten generationalen Differenz geführt haben – zwischen den Eltern, die das Trauma persönlich erlebt hatten, und den Kindern, denen es vermittelt wurde. Das Trauma wurde innerhalb von Familien und Gemeinschaften an nachfolgende Generationen in verschiedenen Formen kulturellen Gedächtnisses weitergegeben.³⁵ Jene Judäer, welche die historische Wende von 539 v. Chr.³⁶ und die Aussicht auf eine „Rückkehr“ nach Judäa³⁷ (besonders in ihren formativen Jahren) erlebten, fühlten sich vermutlich ebenso einer „Generation“ im Sinne Mann-

²⁹ *J. J. Ahn*, *Diaspora Studies*, in: *S. L. McKenzie [u. a.]* (Hgg.), *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*. Band 1, Oxford 2013, 217–225, bes. 220.

³⁰ *Ahn*, *Exile as Forced Migrations; ders.*, *Diaspora Studies*, 220–224.

³¹ *J. J. Ahn*, *Story and Memory. Old Testament*, in: *S. E. Balentine [u. a.]* (Hgg.), *Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology*. Band 2, Oxford 2015, 332–343, bes. 340.

³² *Ebd.* 342.

³³ Zu den Problemen dieser Daten vgl. *Albertz*, *Die Exilszeit*, 69–73.

³⁴ Eine dritte Gruppe von Judäern, die 582 v. Chr. nach Babylonien deportiert wurde (*Jer* 52,30), war vermutlich klein und soziologisch weniger signifikant. *Albertz*, *Die Exilszeit*, 68 f.; zur komplexen Frage der Zahl der Deportierten vgl. *ebd.* 73–80.

³⁵ Vgl. *D. Markl*, *The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism*, in: *Bib.* 101 (2020) 1–25, bes. 7–15.

³⁶ Nach der im Buch *Esra* präsentierten Historiographie bedeutete das erste Jahr des Königums von Kyros (538 v. Chr.) mit dem Erlass des Wiederaufbaus des Jerusalemer Tempels eine entscheidende historische Wende (*Esra* 5,13; vgl. *Albertz*, *Die Exilszeit*, 103). Zur Bedeutung, die der Eroberung Babels durch Kyros in antiker – inklusive biblischer – Historiographie beigegeben wurde, vgl. *D. Vanderhooft*, *Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography Concerning Cyrus in Babylon*, in: *O. Lipschits/M. Oeming* (Hgg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 351–372.

³⁷ Zur Geschichte der Rückkehr vgl. *Albertz*, *Die Exilszeit*, 102–112. Archäologische Evidenz deutet darauf hin, dass sich die Rückkehr als langsamer Prozess gestaltete. Vgl. *B. Becking*, „We All Returned as One!“ Critical Notes on the Myth of the Mass Return, in: *Lipschits/Oeming* (Hgg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 3–18. Die im Folgenden (unter 2.2) vorgestellten Stammbäume sind beispielsweise Evidenz für jüdische Familien, die bis zum Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. nicht aus Babylonien nach Judäa zurückkehrten.

heims zugehörig, einer Alterskohorte, die durch die gemeinsame Erfahrung bedeutsamer historischer Entwicklungen verbunden ist.

2.1 Historische Demographie

Wie viele Generationen (im genealogischen Sinn) in Babylonien zwischen 597/587 und 539 geboren wurden, ist zunächst eine Frage demographischer Berechnung. Der folgende Rekonstruktionsversuch der Generationenfolge unter jüdischen Exilanten in Babylonien geht von der Annahme aus, dass Frauen ihre Kinder gewöhnlich nicht vor dem 15. Lebensjahr zur Welt brachten und dass Kinder von Müttern im geschätzten Durchschnittsalter von 23 Jahren geboren wurden (siehe oben 1.2).³⁸ Jüdischer, welche die Deportation persönlich erlebten, sind als „Eltern“ klassifiziert, deren in Babylonien geborene „Kinder“ als zweite Generation, deren Kinder als die dritte etc.

	Geboren nicht vor	20 Jahre alt nicht vor	Großteil geboren um	20 Jahre alt um
2. Generation	597/587	577/567	592/582 ³⁹	572/562
3. Generation	582/572	562/552	569/559	549/539
4. Generation	567/557	547/537	546/536	526/516
5. Generation	552/542	532/522	523/513	503/493

Wenn die Mehrzahl der Exilanten der dritten Generation um 569/559 geboren wurde, waren diese 539 um 30/20 Jahre alt. Exilanten der dritten Generation waren demnach eine signifikante Gruppe unter jenen, welche die historische Wende von 539 erlebten. Exilanten der vierten Generation wurden vermutlich nicht vor 567/557 geboren, so dass sie im Jahre 539 jünger als 28/18 Jahre alt waren. Diese Gruppe jedoch wurde in der darauf folgenden Dekade stärker.⁴⁰ Für das Jahr 539 lässt sich daher das Zusammenleben von Exilanten einer alternden zweiten Generation⁴¹ mit einer Mehrheit der dritten und einer Minderheit der vierten Generation (vornehmlich im Kindesalter) annehmen. Augenzeugen, welche die Deportation von 587 bewusst miterlebt hatten, wären für damalige Verhältnisse sehr alt gewesen (mindestens 50

³⁸ J. J. Abn, *Forced Migrations Guiding the Exile. Demarcating 597, 587, and 582 B.C.E.*, in: *Abn/Middlemas* (Hgg.), *By the Irrigation Canals of Babylon*, 173–189, bes. 179, schlug eine Generationenfolge vor, der die Annahme einer Generationszeit von 20 Jahren zugrunde liegt, so dass die zweite Generation für 576–556 angenommen wird (vermutlich für Erwachsene) und die dritte für 555–535.

³⁹ Diese Daten ergeben sich aus der Annahme, dass die Mehrheit der Exilanten der zweiten Generation in der ersten Dekade (597–587/587–577) geboren wurde, woraus sich 592/582 als Durchschnittsdaten ergeben.

⁴⁰ Es ist nicht ausgeschlossen, dass 539 v. Chr. schon einige Exilanten der fünften Generation geboren waren (im Falle einer Serie junger Mütter von ca. 15 Jahren). Diese wären jedoch seltene Ausnahmen und umso unwahrscheinlicher in der männlichen Linie.

⁴¹ „Alternd“ ist hier relativ zur Lebenserwartung zu verstehen. Wichtige Gründe sprechen für die Annahme, dass nur etwa 20 Prozent der männlichen Bevölkerung das Alter von 45 Jahren erreichte; vgl. *Gehlken*, *Childhood and Youth*, 107.

Jahre). Augenzeugen der Deportation von 597 waren entsprechend noch außergewöhnlicher.

Die soeben vorgelegte Rekonstruktion basiert auf der Demographie der zeitlichen Entwicklung weiblicher Fruchtbarkeit. Der Altersunterschied zwischen Frauen und Männern bei der Heirat⁴² lässt annehmen, dass die „historischen“ und „genealogischen“ Generationen innerhalb derselben Familie nicht immer übereinstimmten. 539 v. Chr. konnte ein Teenager Enkel von Großmüttern der (in Babylonien geborenen) zweiten Generation und von Großvätern der ersten Generation (welche die Deportation selbst erlebt hatten) sein.⁴³ Trotz dieser Komplexität ist es wahrscheinlich, dass sich 539 v. Chr. eine Mehrheit erwachsener Judäer als Enkel jener verstand, die selbst die Deportation erlebt hatten, während zugleich Minderheiten der vorangehenden zweiten und der nachfolgenden vierten Generation lebten.⁴⁴

2.2 Evidenz für die Generationenfolge unter jüdischen Exilanten

Archive jüdischer Familien in Babylonien erlauben die Rekonstruktion von Familienstambäumen über mehrere Generationen auf der Basis genau datierter Dokumente, die als Testfälle für die zuvor präsentierte demographische Rekonstruktion dienen können.⁴⁵ Zwei Beispiele können hier angeführt werden. Die Al-Yahudu-Dokumente lassen den Stammbaum der Familie Ahīqams über vier Generationen rekonstruieren.⁴⁶ Die Daten sprechen für eine Generationszeit von durchschnittlich 20 bis 25 Jahren pro Generation,⁴⁷ was den auf vergleichender Demographie basierenden

⁴² Roth, *Age at Marriage*, 737, nahm für Frauen bei der ersten Eheschließung ein Alter von 14–20 Jahren an, für Männer 26–32 Jahre. Gebhken, *Childhood and Youth*, 102–103, hingegen präsentiert gute Gründe für die Annahme von etwa 20 Jahren für das Durchschnittsalter von Männern bei der ersten Eheschließung.

⁴³ Die Prominenz der männlichen Linie in biblischen Genealogien mag zur Annahme verleiten, die Bedeutung der weiblichen Linie sei gering geachtet worden. Während jedoch die offizielle historiographische Genealogie vorrangig patrilinear konzipiert wurde, dürfte die Rolle von Müttern und Großmüttern im Familienleben von großer Bedeutung gewesen sein – besonders unter Exilanten von 587 v. Chr., da vermutlich viele von deren Vätern bzw. Großvätern bei der Eroberung von Jerusalem ums Leben kamen.

⁴⁴ Die bei Lang, *The Number Ten*, 228–230, vorgelegte Rekonstruktion ist schwer nachvollziehbar. Lang nimmt eine Generationszeit von 25 Jahren an (ebd. 228), was nicht unrealistisch ist. Im Folgenden jedoch zählt er die nach Babylonien Deportierten als „erste Generation“ und jene, die nach Jehud zurückkehrten oder die Rückkehr erwarteten als „zweite Generation“ (ebd. 230). Auch wenn es nicht unmöglich ist, dass ein spät geborener Exilant der zweiten Generation diese Option erlebte, wäre dies nur für eine kleine Minderheit möglich gewesen. Die Mehrzahl der noch lebenden Vertreter der zweiten Generation von Exilanten galt 539 schon als alt.

⁴⁵ Zur Evidenz von jüdischen Exilanten in Babylonien vgl. T. Alstola, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Helsinki 2018.

⁴⁶ L. E. Pearce/C. Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Bethesda 2014, 7f.

⁴⁷ L. E. Pearce, *Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence*, in: J. Stöckl/C. Waerzeggers (Hgg.), *Exile and Return. The Babylonian Context*, Berlin 2015, 7–32, hier 29: „an average of twenty to twenty-five years per generation“.

Annahmen entspricht. Die folgende Tabelle zeigt die vier Generationen der Familie Aḥīqams mit der Zählung der Generationenfolge in Babylonien.

Samak-Yāma ⁴⁸	geboren vor 597	starb ca. 565–555	erste Generation
Rapā-Yāma ⁴⁹	geboren vor 579	starb ca. 532	zweite Generation
Aḥīqam ⁵⁰	geboren ca. 560–550	starb ca. 504	dritte Generation
Aḥīqam's Söhne ⁵¹		erwachsen 504	vierte Generation

539 v. Chr. war Aḥīqam wahrscheinlich Adoleszent oder junger Erwachsener. Er war höchstwahrscheinlich ein Exilant der dritten Generation in der männlichen Linie, in der weiblichen Linie möglicherweise schon der vierten Generation.⁵²

Der Stammbaum der Familie jüdischer Königskaufleute von Ariḥ in Sippar lässt sich über drei Generationen rekonstruieren.⁵³ Die folgende Liste stützt sich auf die historische Rekonstruktion von Yigal Bloch,⁵⁴ der annimmt, dass Ariḥ während der ersten Deportation 597 v. Chr. nach Babylonien kam.⁵⁵

Ariḥ	geboren 620–600		erste Generation
Ariḥs Söhne	geboren 600–570		zweite Generation
Amušê	geboren 600–580	gestorben >534	zweite Generation
Aḥi-Yāma	geboren 585–570	bezeugt 534	zweite Generation
Ariḥs Enkel	geboren 570–550		dritte Generation

Falls diese Rekonstruktion korrekt ist, waren Ariḥs Enkel – die dritte Generation – 539 v. Chr. zwischen circa zehn und 30 Jahren alt, wobei der älteste Enkel selbst ein Kind (der vierten Generation) unter zehn Jahren gehabt haben könnte. Auch dieser Stammbaum zeigt eine relativ lange Generations-

⁴⁸ Die Grundlage zur Berechnung der Lebensspanne von Samak-Yāma ist das älteste Dokument, in dem sein Sohn Rapā-Yāma als Akteur erscheint (im Jahr 1 Amēl-Marduk, d. h. 561 v. Chr.; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 107). Wenn Samak-Yāma zu diesem Zeitpunkt mindestens 36 Jahre alt war, ist sein Geburtsjahr nicht später als 597 anzusetzen. Er könnte 587 als Adoleszent nach Babylonien gekommen sein.

⁴⁹ Die Geschäftstätigkeit des Rapā-Yāma datiert in die Regierungszeiten von Amēl-Marduk und Nabonid; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 7.

⁵⁰ Das älteste Dokument, in dem Rapā-Yāmas Sohn Aḥīqam als Akteur in Erscheinung tritt, ist das siebte Regierungsjahr des Kyros (532 v. Chr.; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 115); etwa zu dieser Zeit übernahm er die Geschäfte.

⁵¹ Die Aufteilung des Erbes unter den fünf Söhnen Aḥīqams datiert auf den 7.7. im 16. Regierungsjahr des Darius (504 v. Chr.; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 170).

⁵² Wenn die Geburt Aḥīqams nicht vor 557 anzusetzen ist, könnte seine Großmutter in Babylonien geboren sein.

⁵³ Diese Familie wurde identifiziert durch *M. Jursa*, Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft, in: *NABU* 22 (2007) 23.

⁵⁴ *Y. Bloch*, Judeans in Sippar and Susa During the First Century of the Babylonian Exile. Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1 (2014) 119–172, bes. 127–130.

⁵⁵ *Bloch*, Judeans in Sippar, 130 Anm. 27. Anders als bei Bloch ist Ariḥ, der die Deportation erlebte, hier als Vertreter der ersten Generation gezählt.

zeit in der männlichen Linie, die in der weiblichen Linie durchaus kürzer sein konnte.

2.3 Jojachins Enkel Serubbabel: Biblische Genealogien

Serubbabel, der politisch prominenteste Vertreter jüdischer Rückkehrer in der biblischen Historiographie (Esra 2,2; Hag 1,1), erscheint in der Genealogie von 1 Chr 3,17–24 als Enkel des Königs Jojachin (Jechonja). Die Genealogie präsentiert sieben Generationen der Nachkommen Jojachins.⁵⁶ Auch wenn sie als literarisches Konstrukt gestaltet ist,⁵⁷ scheint sie nicht ganz unabhängig von der historischen Realität zu sein, da Rationslisten aus dem Palast Nebukadnezars Jojachin und dessen fünf Söhne erwähnen.⁵⁸ Jojachin übernahm die Regierung im Alter von 18 Jahren 598/97 v. Chr. (2 Kön 24,8), ergab sich nach drei Monaten an Nebukadnezar und wurde nach Babel deportiert. Die folgende Liste zeigt eine grobe Schätzung der Geburtsjahre der Nachkommen Jojachins:

Jojachin	geboren 615	erste Generation
Jojachins Kinder	geboren 597–580	zweite Generation
Jojachins Enkel	geboren 577–550	dritte Generation
Jojachins Urenkel	geboren 557–520	vierte Generation

Während Serubbabel in 1 Chr 3,19 als Sohn des Pedaia erscheint, nennen ihn andere biblische Texte „Sohn Schealtiels“ (etwa Esra 3,2; Hag 1,1). Für das hiesige Argument ist diese Schwierigkeit von geringer Bedeutung, da die Quellen Serubbabel konsistent als Enkel Jojachins bezeichnen.⁵⁹ Serubbabel könnte schon vor der Migration nach Jehud Kinder (der vierten Generation) in Babylonien gehabt haben.⁶⁰ Jojachin wird in 1 Chr 3,17 als „der Gefangene“ charakterisiert, seine Nachkommen haben sprechende Namen. Der Name seines Enkels „Serubbabel“ unterstreicht dessen Herkunft als „Same Babels“, während die Namen seiner Kinder auf die Wiederherstellung Judas

⁵⁶ Vgl. die Übersicht bei R. W. Klein, 1 Chronicles. A Commentary, Minneapolis (Minn.) 2006, 119.

⁵⁷ Zu den literarischen Kontexten der sieben Söhne Jojachins vgl. ebd.

⁵⁸ Für eine auszugsweise Edition der relevanten Texte vgl. E. F. Weidner, Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten, in: Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud II, Paris 1939, 923–935, bes. 925 f. Eine konzise Zusammenstellung bietet M. Weippert, Historisches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 2010, 425–430. Die Texte datieren von ca. 586 bis 570 v. Chr.

⁵⁹ Für die bisher vorgeschlagenen Erklärungsversuche und eine nüchterne Einschätzung vgl. Klein, 1 Chronicles, 119f. „Perhaps we should admit that the Bible identifies two people as Zerubbabel’s father and that there is no certain way to resolve this conflict“ (ebd. 120).

⁶⁰ Th. Willi, Chronik. 1. Teilband: 1. Chronik 1,1–10,14, Neukirchen-Vluyn 2009, 177, interpretiert 1 Chr 3,19–20 in dem Sinn, dass die erste Gruppe der erwähnten Kinder Serubbabels (Meschullam, Hananja, Schelomit) in Babylonien geboren worden ist, die fünf in 3,20 erwähnten Söhne hingegen in Jerusalem. Diese Hypothese ist weder widerlegbar noch beweisbar.

anspielen.⁶¹ Die dritte und vierte Generation repräsentieren so den Übergang vom Exil zur Restauration.

Die Hebräische Bibel bietet keine durchgehende Genealogie der Hohenpriesterschaft Jerusalems über das Exil hinweg, doch lassen sich verstreute Hinweise kombinieren. Seraja, der letzte Hohepriester des vorexilischen Tempels, wurde getötet (2 Kön 25,18–21). Nach 1 Chr 5,40–41 wurde dessen Sohn Jozadak ins Exil geführt. Jozadaks Sohn, Joschua/Jeschua, wiederum gilt als erster Hohepriester des nachexilischen Tempels.⁶² Historisch ist diese Genealogie nicht unmöglich,⁶³ doch mag die Angabe in 1 Chr 5,40–41 auf dem Interesse des Chronisten beruhen, genealogische Kontinuität zwischen der vor- und der nachexilischen Hohepriesterschaft zu gewährleisten. In diesem Fall wäre die Genealogie von geringer historischer Verlässlichkeit.⁶⁴

2.4 Die dritte und vierte Generation von Exilanten 539 v. Chr.

Die demographische Rekonstruktion der Generationenfolge (2.1) ergibt sich aus Schätzungen, die auf Vergleichsdaten beruhen. Die historische Evidenz der Stammbäume zweier jüdischer Familien (2.2) und die historiographische Präsentation von Genealogien (2.3) entspricht durchaus diesen demographischen Annahmen. Es ist daher wahrscheinlich, dass die vorgeschlagenen Daten nicht substantiell von der historischen Realität abweichen. Die Koinzidenz der Resultate aus vergleichender Demographie, datierten Quellen und historiographischen Genealogien führt zur Annahme, dass sich die Mehrheit jüdischer Exilanten im mittleren Erwachsenenalter 539 v. Chr. als Enkel (dritte Generation) derer verstanden, die die Deportation selbst erlebt hatten, und dass eine Minderheit von Exilanten der vierten Generation in der darauf folgenden Dekade demographisch an Bedeutung gewann.

⁶¹ Vgl. *Klein*, 1 Chronicles, 121.

⁶² Joschua: Hag 1,1.12.14; 2,2.4; Sach 3,1.6.8–9; 6,11; vgl. Jeschua: Esra 3,2.8.

⁶³ So könnte man z. B. annehmen, Jozadak wurde ca. 600–590 geboren und 587 als Kind deportiert, er zeugte Joschua mit etwa 35 Jahren (560), und Joschua erreichte ein relativ hohes Alter.

⁶⁴ Der Hinweis auf Jozadaks Deportation ist auffällig, da es sich um die erste ausdrückliche Bezugnahme auf das babylonische Exil in den Chronikbüchern handelt; das Exil wird nur noch ein einziges Mal in 1 Chr 9,1 erwähnt. Zum begrenzten historischen Wert der Genealogie Aarons in 1 Chr 5,29–41 vgl. *S. Japhet*, I & II Chronicles. A Commentary, London 1993, 150–153.

3. Göttliche Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“

3.1 Die literarischen Kontexte

Das Motiv, Jhwh „verfolge“ (פָּקַד)⁶⁵ die „Schuld“ (עוֹן)⁶⁶ der Eltern an den Nachkommen „bis zur dritten und vierten Generation“, begegnet viermal in der Hebräischen Bibel, ausschließlich im Pentateuch: zweimal in den Dekalogen, zuerst durch Gott am Berg Sinai verkündet (Ex 20,5), dann zitiert durch Mose (Dtn 5,9), und zweimal im Kontext der „Gnadenrede“,⁶⁷ wiederum zuerst durch Gott am Berg Sinai verkündet (Ex 34,7), sodann zitiert durch Mose bei der Krise der Kundschaftererzählung (Num 14,18). Die Vorkommen bilden ein Muster der Form A ABB als zwei göttliche Proklamationen am Sinai (Ex 20,5; 34,7), jeweils später zitiert durch Mose (Num 14,18; Dtn 5,9). Zugleich bilden sie ein Muster der Form ABBA:

- Dekalog (Ex 20): das erste Kompendium göttlicher Gebote am Sinai
- Gnadenrede (Ex 34): Gott versöhnt sich mit Israel nach der ersten großen Krise mit dem goldenen Kalb
- Gnadenrede (Num 14): Mose sucht Gott mit Israel zu versöhnen nach der zweiten großen Krise des Ungehorsams
- Dekalog (Dtn 5): das erste Kompendium göttlicher Gebote in Moab

⁶⁵ Mit „verfolgen“ gibt die Einheitsübersetzung פָּקַד an den diskutierten Stellen wieder. פָּקַד umfasst ein weites semantisches Spektrum rund um die Grundbedeutung „genau beobachten“; vgl. G. André, פָּקַד *pāqad*, in: ThWAT 6 (1989) 708–723, bes. 709. פָּקַד bezieht sich häufig auf das göttliche Gericht (ebd. 716–718). A. Schenker, Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21.22, Stuttgart 1990, 85–87, interpretiert Ex 34,7 in dem Sinn, dass es sich nicht auf die Bestrafung der Sünden der Vorfahren bezieht, Gott „prüfe“ vielmehr die Nachkommen. Schenker deutet die Passage im Sinn des Prinzips der bedingten Strafe (ebd. 88). Die Verwendung des Ausdrucks פָּקַד in anderen Kontexten macht diese Deutung jedoch unwahrscheinlich. In Ps 89,33 bezieht er sich eindeutig auf Strafe („mit Schlägen“); schwerwiegende Konsequenzen begleiten den Ausdruck auch in Lev 18,25 („das Land hat seine Bewohner ausgespien“) und Jer 25,12 („und das Land der Chaldäer – ich mache es zur ewigen Einöde“). Vgl. auch Jes 13,11; 26,21. Darüber hinaus ist in der parallelen Formulierung von Jer 32,18 ein starkes Verb verwendet, das sich deutlich auf Strafe bezieht: „der du die Schuld der Väter vergiltst in den Schoß ihrer Kinder nach ihnen“ (משלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם). E. Otto, Deuteronomium 4,44–11,32, Freiburg i. Br. 2012, 272, bietet eine ausführliche Diskussion und schlägt eine kombinierte Deutung vor: פָּקַד impliziere genaue Prüfung, die im Falle eines negativen Ergebnisses zur Strafe führe.

⁶⁶ עוֹן ist (neben den Wurzeln חָטָא und פָּשַׁע) eines der häufigsten Konzepte im Wortfeld der Sünde in der Hebräischen Bibel. עוֹן konnotiert besonders die Konsequenzen der Sünde – Schuld und Strafe. Vgl. R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965, 185–256.

⁶⁷ Zu dieser Formulierung und ihrer Rezeption vgl. H. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: *Ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001, 3–19 [= ZAW 102 (1990) 1–18]; R. Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, Freiburg i. Br. 2002; M. Franz, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt, Stuttgart 2003.

Die Kontexte und Platzierung der Formulierung in den überlieferten Textgestalten des Pentateuchs verleihen diesem Motiv großes theologisches Gewicht.⁶⁸ Es erscheint in der Motivation des ersten und vorrangigen Verbots des Dekalogs – der Verehrung „anderer Götter“ und von Bildern.⁶⁹ Und es spielt eine entscheidende Rolle für die Überwindung zweier fundamentaler Krisen, in denen Israels Existenz als Volk auf dem Spiel steht (vgl. Ex 32,10; Num 14,12).⁷⁰ Im Dekalog entfaltet die Formulierung die Charakterisierung Jhwhs als „eifernd/leidenschaftlich“ (אל קנא),⁷¹ da er Schuld bis zur vierten Generation ahnde, aber Treue (חסד) für tausende Generationen bewahre. Die Abfolge dieser Motive ist in der göttlichen Antwort auf die Krise des Götzendienstes umgedreht (Ex 34,6–7). Während das Motiv der göttlichen Barmherzigkeit hier aus kontextuellen Gründen betont ist, bleibt jenes der transgenerationalen Folgen von Schuld doch nicht unerwähnt. Noch eigenartiger ist, dass dieses Motiv auch in Moses Zitat in der Krise der Kundschaftererzählung aufgenommen ist (Num 14,18).⁷²

Die Prominenz dieses Gedankens in der Gesamtkomposition des Pentateuchs ist umso erstaunlicher, als er keine klare Entsprechung in den Erzählungen des Pentateuchs findet. Weder die Sünde mit dem Goldenen Kalb noch die verweigerte Landnahme ziehen Folgen bis zur dritten und vierten Generation nach sich.⁷³ Auch wenn die Erzelternerzählungen in Gen 12–50 vergleichbare familiäre Probleme über drei bis vier Generationen hinweg

⁶⁸ K. Schmid, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, in: ZAR 5 (1999) 193–222, hier 217: „eine literarisch stark exponierte Aussagenreihe“. Die narrative Dynamik, in der diese Passagen sich entfalten, ist nachgezeichnet in J.-P. Sonnet, Justice et miséricorde. Les attributs divins dans la dynamique narrative du Pentateuque, in: NRTh 138 (2016) 3–22.

⁶⁹ Syntaktisch bilden Ex 20,3–6/Dtn 5,7–10 jeweils eine Einheit, da sich „du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen“ auf „andere Götter“ zurückbezieht und „denn ich, Jhwh, bin ein eifernder Gott“ in den beiden folgenden Partizipialkonstruktionen „verfolgend ... und handelnd ...“ expliziert wird.

⁷⁰ Schmid, Kollektivschuld, 218 Anm. 104. Der paradigmatische Charakter von Ex 32–34 ist mit jenem von Num 13–14 vergleichbar; vgl. E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin 1990, 190f. In beiden narrativen Kontexten wird Israels Sünde spezifisch als נָפַח benannt: Ex 34,9; Num 14,19.34.

⁷¹ Zur Übersetzung des Ausdrucks קנא אל vgl. D. Markl, Ein „leidenschaftlicher Gott“. Zu einem zentralen Motiv biblischer Theologie, in: ZKTh 137 (2015) 193–205.

⁷² N. MacDonald, Retribution in the Book of Numbers, in: D. Hamidović/A. Thromas/M. Silvestrini (Hgg.), „Retribution“ in Jewish and Christian Writings. A Concept in Debate, Tübingen 2019, 13–26, hier 19: „The key part of the citation for Moses' purpose is the first half.“ MacDonald sieht in der Gottesrede von Num 14,26–35 eine Harmonisierung verschiedener Theologien der Vergeltung (ebd. 19–21).

⁷³ Eine mögliche narrative Entsprechung in der 40jährigen Wüstenzeit sieht M. Widmer, Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer, Tübingen 2004, 321: Die Zeitspanne von 40 Jahren „allows a fourth generation to be born in the wilderness. Hence in this context divine visitation up to the fourth generation seems to mean that YHWH's punishment encompasses all succeeding generations born within this timeframe. That said, the succeeding generations only share in the punishment as long as the rebellious generation lives.“ Falls diese Deutung zutrifft, bleibt erstaunlich, dass die Erzählung an keiner Stelle darauf hinweist, dass Nachkommen bis zu vier Generationen in der Wüste zu leiden hatten. Zur Analogie zwischen Exilsgenerationen und Wüstengenerationen vgl. ebd. 324.

enthalten, scheinen Isaak, Jakob und Josef nicht an den Folgen der Sünden Abrahams zu leiden, sondern eher an den Folgen ihrer eigenen Fehler. Die vierte Generation, die gemäß Gen 15,16 aus der Fremde zurückkehren werde, steht nicht im Zusammenhang mit der Schuld Israels, sondern vielmehr jener der Amoriter.⁷⁴ Die Spannung zwischen der theologischen Emphase auf dem Motiv der göttlichen Vergeltung bis zur dritten und vierten Generation und dem Fehlen einer narrativen Exemplifizierung im Pentateuch verlangt nach einer Erklärung (siehe unten S. 504 f.).

3.2 Sind die Eltern in der Zählung eingeschlossen?

Ob die Zählung der Generationenfolge mit den Eltern oder der ersten Generation von Nachkommen beginnt, ist keineswegs unmittelbar deutlich. Im ersten Fall bezieht sich die „dritte Generation“ auf die Enkel, im zweiten Fall auf die Urenkel. Der Ausdruck „die dritte Generation“ (בני שלשים) begegnet nur ein weiteres Mal in Gen 50,23, wobei die Referenz nicht eindeutig ist.⁷⁵ Eine weitere vergleichbare Formulierung, die „Söhne der vierten Generation“, begegnet in 2 Kön 10,30 und 15,12 (בני רביעים / בני רבעים); sie bezieht sich eindeutig auf die vier Generationen der dynastischen Sukzession Jehus (Joahas, Joasch, Jerobeam, Secharja). Die „vierte Generation“ meint Jehus Urenkel Secharja. Falls die masoretische Interpretation von רביעים als pluralisches Nomen parallel zu שלשים (in Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Deut 5,9), im Unterschied zur Ordinalzahl רביעים in 2 Kön 10,30 und 15,12 (die klar aus der Vokalisierung durch die *mater lectionis* in 15,12 [רביעים] hervorgeht), korrekt ist, ist die Parallele nicht vollkommen.⁷⁶

⁷⁴ Th. Römer, *The Exodus in the Book of Genesis*, in: SEÅ 75 (2010) 1–20, hier 19, schlägt vor, die vierte Generation von Gen 15,16 als Deutung des Dekalogs zu lesen, „according to which Yhwh punishes the faults of the fathers until the fourth generation“. Diese Deutung würde voraussetzen, dass der Aufenthalt in der Fremde Ägyptens durch Israels eigene Schuld verursacht ist, während jedoch Gen 15,16 ihn mit der Schuld (עון) der Amoriter in Verbindung bringt. N. Lohfink, *Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15*, Stuttgart 1967, 85 f., erwägt, die vier Generationen von Gen 15,16 als groben Hinweis auf die Periode „vom Auszug aus Ägypten bis zur Eroberung Jerusalems durch David“ (ebd. 86) zu verstehen, wobei „hierher“ (הנה) auf Jerusalem zu beziehen sei, worauf שלשים in Gen 14,18 deutlich (und eventuell 15,16 verdeckt) anspiele. Dies biete eine „elegante Lösung des vielbesprochenen chronologischen Problems von Gn 15,13.16“ (ebd. 85).

⁷⁵ In der Formulierung „und Josef sah für Efraim Kinder der dritten Generation [בני שלשים]“ (Gen 50,23) ist es unklar, ob die Zählung bei Josef oder bei Efraim beginnt. Beginnt sie bei Josef, bezieht sich der Ausdruck auf dessen Urenkel; beginnt sie bei Efraim, bezieht sie sich auf Efraims Enkel. Führen diese beiden Interpretationen auch zu keiner sachlichen Differenz, so bleibt die genaue Bedeutung von בני שלשים doch unklar. Der zweite Teil des Verses, „auch [גם] die Kinder Machirs, des Sohnes Manasses, wurden auf die Knie Josefs geboren“ verdeutlicht, dass Josef Urenkel sowohl von Efraim als auch von Manasse sah, doch dies klärt nicht das Problem der Generationenzählung.

⁷⁶ F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Freiburg (Schweiz) 1982, 31, diskutiert Gen 15,16 (דור רביעי) als Parallele und argumentiert unter Berücksichtigung von Ex 6,13–27, Aaron und Mose seien als die vierte Generation (nach Levi, Kehat und Amram) zu verstehen, wobei deren Vater Jakob/Israel von der Zählung ausgenommen sei. Die Sachlage ist jedoch komplizierter, da Jakob/Israel und

Die Sachlage wird noch verkompliziert durch die Variation der kontextuellen Einbettung des Ausdrucks „bis zur dritten und vierten Generation“:

Ex 20,5	על שלשים ועל רבעים לשנאי	פקד עון אבת על בנים
Ex 34,7	על שלשים ועל רבעים	ועל בני בנים על בנים
Num 14,18	על שלשים ועל רבעים	פקד עון אבות על בנים
Dtn 5,9	ועל שלשים ועל רבעים לשנאי	פקד עון אבות על בנים

Die Synopse zeigt, dass nur Ex 34,7 die zusätzliche Formulierung „und an den Kindeskindern“ (ועל בני בנים) aufweist, während nur die zweite Version des Dekalogs in Dtn 5 die zusätzliche Konjunktion (ו) einfügt – „und an der dritten und vierten Generation“.⁷⁷

Unter diesen vier Belegstellen bietet allein Dtn 5,9 eine eindeutige Formulierung: „An den Kindern *und* an der dritten *und* an der vierten Generation“ identifiziert deutlich die dritte Generation mit den Enkeln und die vierte mit den Urenkeln. Die übrigen drei Formulierungen bleiben zweideutig: „An den Kindern, an der dritten und an der vierten Generation“ (Ex 20,5; Num 14,18) versteht „Kinder“ im allgemeinen Sinn von „Nachkommen“, wobei „an der dritten und an der vierten Generation“ als Apposition gelesen werden kann, welche die Reichweite der Verfolgung eingrenzt, aber nicht den Beginn der Zählung klärt. Die einmalige Variante von Ex 34,7 bietet trotz ihrer größeren Länge keine größere Klarheit. „An den Kindern und an den Kindeskindern“ bezieht sich eindeutig auf Nachkommen über die unmittelbaren Kinder hinaus, während „an der dritten und vierten Generation“ erneut die Ausdehnung der Verfolgung begrenzt, ohne die Zählung zu klären.⁷⁸ Die drei Formulierungen in Ex 20,5; 34,7; Num 14,18 erlauben daher jeweils zwei unterschiedliche Deutungen: Die „dritte Generation“

dessen Söhne alle Migranten der „ersten Generation“ in Ägypten sind. Daher ist es möglich, Levi als migrierenden Vater zu zählen, dessen Urenkel Aaron und Mose (die vierte Generation) ins Gelobte Land zurückkehren. Bei dieser Interpretationsmöglichkeit ist der Vater nicht in der Zählung eingeschlossen.

⁷⁷ Zur Forschungsgeschichte zu diesem Unterschied zwischen den Dekalogfassungen vgl. Hossfeld, Dekalog, 26f. Die Referenz des zusätzlichen „für jene, die mich hassen“ (לשנאי) ist unklar, und die Interpretation des Ausdrucks ist umstritten. Bezieht er sich auf die Eltern oder die Nachkommen oder beide? J. Krašovec, Is There a Doctrine of „Collective Retribution“ in the Hebrew Bible?, in: HUCA 65 (1994) 35–89, hier 51, gelangt zu dem Schluss, „in the end, one has to admit that the interpretation in the sense of inherited guilt is unavoidable“.

⁷⁸ Falls man die „dritte“ Generation auf die Enkel bezieht, erklärt sich die Syntax als *catena* (vgl. Hossfeld, Dekalog, 29 f.). Auf Graupners Kritik hin konzedierte Hossfeld die Offenheit der Formulierung; vgl. A. Graupner, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld, in: ZAW 99 (1987) 308–329, bes. 314 f.; F.-L. Hossfeld, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: Ders. (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte (FS E. Zenger), Würzburg 1989, 73–117, bes. 89. Die Formulierung von Ex 34,7 impliziert nicht notwendigerweise, „that the first generation are the sinner’s children“, pace W. H. C. Propp, Exodus 19–40, New York 2006, 172. Zur Ambiguität der Passage vgl. auch Scoralick, Gottes Güte, 60f.; M. Konkel, Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle, Tübingen 2008, 180.

(im Sinn von Dtn 5,9) lässt sich als Enkel verstehen oder als Urenkel (wie in 2 Kön 10,30; 15,1). Es scheint wahrscheinlich, dass die Konjunktion „und“ (ו) im Dekalog von Dtn 5 ergänzt wurde, um eben diese Ambiguität zu vermeiden.⁷⁹

3.3 Eine zeitlose anthropologische Aussage

Zahlreiche Interpreten deuten die göttliche Vergeltung „an der dritten und vierten Generation“ als allgemeingültige Aussage, ohne jeden Bezug auf eine spezifische historische Situation. Drei bis vier Generationen können gemeinsam in derselben Familie leben.⁸⁰ Die eigenen Urenkel sehen zu können, gilt als Zeichen höchsten göttlichen Segens (Gen 50,23; Ijob 42,16). Dieses Motiv begegnet auch in anderen altorientalischen Texten. Ši'-gabbar, Priester von Šahr, rühmt sich, „Kinder der vierten Generation“ (בני רבע)⁸¹ aufgrund seiner Gerechtigkeit (בצדקתי) gesehen zu haben. In vergleichbarer Weise gratuliert Nabonids Mutter Adad-guppi sich selbst, bei guter Gesundheit vier Generationen ihrer Nachkommen (Urenkel) gesehen zu haben – aufgrund ihrer frommen Verehrung des Mondgottes Šin.⁸² Drei Generationen von Nachkommen zu sehen, ist bei einem außergewöhnlich langen Leben von 70 bis 80 Jahren realistisch (Ps 90,10).⁸³

Kinder leiden unter den Konsequenzen der Taten ihrer Eltern natürlicherweise,⁸⁴ und drei bis vier Generationen können zusammen leben und unter dem direkten Einfluss der Ältesten stehen.⁸⁵ Der Dekalog könnte durch dieses Motiv Mitleid mit den eigenen Nachkommen evozieren, um

⁷⁹ Vgl. C. Levin, Der Dekalog am Sinai, in: VT 35 (1985) 165–191, bes. 172. Der Dekalog von Dtn 5 enthält mehrere Zusätze und exegetische Modifikationen; als kurze Übersicht vgl. D. Markl, The Ten Words Revealed and Revised. The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch, in: Ders. (Hg.), The Decalogue and its Cultural Influence, Sheffield 2017, 13–27, hier 21 f.

⁸⁰ A. Dillmann, Die Bücher Exodus und Leviticus, Leipzig 1880, 211: „[...] bis auf dasjenige Glied herunter, das möglicherweise mit dem Urvater noch zusammen lebend gedacht werden kann.“ Unter den jüngeren Kommentaren vgl. z. B. J. H. Tigay, Deuteronomy, Philadelphia 1996, 66; J. R. Lundbom, Deuteronomy. A Commentary, Grand Rapids (Mich.) 2013, 280; Ch. Dohmen, Exodus 19–40, Freiburg i. Br. 2004, 355. Ich vertrat dieselbe Ansicht in D. Markl, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5, Freiburg i. Br. 2007, 109.

⁸¹ H. Schaudig, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik, Münster 2001, 501; V. Hug, Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh. s. v. Chr., Heidelberg 1993, 13: „Die Interpretation von רבע als ‚vierte Generation‘ (KAI) dürfte inhaltlich gut vertretbar sein.“

⁸² Die Königinmutter starb am 6. April 547 v. Chr. Ihre Stele wurde einige Jahre nach ihrem Tod errichtet (Schaudig, Inschriften, 501). Schaudig übersetzt wörtlich aus I II 33f.: „Meine Kindes-Kindes-Kind-Kinder, bis zur (von) mir (abstammenden) vierten Generation, sah ich gesund und munter und sättigte mich an Alter“ (ebd. 512).

⁸³ Vgl. z. B. A. Malamat, Longevity. Biblical Concepts and Some Ancient Near Eastern Parallels, in: Ders., History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues, Leiden 2001, 389–400, 394.

⁸⁴ B. Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 563.

⁸⁵ Ebd. 564.

von der Sünde abzuhalten.⁸⁶ Der Gedanke transgenerationaler göttlicher Vergeltung ist auch außerhalb der Bibel bezeugt,⁸⁷ und Exempel für diesen Gedanken finden sich in biblischen Erzählungen.⁸⁸ Die Begrenzung der Vergeltung auf die vierte Generation entspreche, so ein Vorschlag, einer alten nomadischen Sitte, nach der Blutrache nicht über die vierte Generation hinaus praktiziert wurde.⁸⁹ Wahrscheinlicher jedoch hat der Gedanke kollektiver Verantwortung seinen genuinen sozialen Kontext in einer stark integrierten agrarischen, dörflichen Gesellschaft.⁹⁰ Der Ausdruck „an der dritten und vierten Generation“ lässt sich zudem mit dem rhetorischen Muster 3/4,⁹¹ der literarischen Form des gestaffelten Zahlenspruchs $(x/x+1)$ ⁹² und der literarischen Konvention der *topped triad*⁹³ vergleichen. All diese Beobachtungen sprechen dafür, dass der Gedanke der transgenerationalen Vergeltung innerhalb des natürlich zu Erwartenden liegt und daher keiner Erklärung aus spezifischen historischen Umständen bedarf.

3.4 Transgenerationale Haftung in Asarhaddons Thronfolgeverträgen

Im Gegensatz zu derartigen universalistischen Erklärungen kontextualisiert Bernard Levinson die Doktrin der transgenerationalen Vergeltung im Hinblick auf neuassyrische Loyalitätseide und insbesondere Asarhaddons Thronfolgeverträge (*Esarhaddon's Succession Treaty* [= EST]).⁹⁴ Starke Gründe wurden für die Wahrscheinlichkeit geltend gemacht, dass dieser

⁸⁶ U. Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 243: „to keep man far from sin“.

⁸⁷ Zu hethitischen Texten vgl. *Lundbom*, Deuteronomy, 281; zu vergleichbaren Motiven in griechischer Literatur vgl. *R. Parker*, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983, 198–206 (bes. 203 zur dritten und vierten Generation); *M. Weinfeld*, Deuteronomy 1–11, New York 1991, 298; *Dillmann*, Die Bücher Exodus und Leviticus, 211.

⁸⁸ V. P. Hamilton, Exodus. An Exegetical Commentary, Grand Rapids (Mich.) 2011, 333 f.

⁸⁹ S. Segert, Bis in das dritte und vierte Glied, in: CV 1 (1955) 38 f. Johann Ludwig Burckhardt hatte diese Praxis zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter arabischen Beduinen beobachtet.

⁹⁰ R. A. Freund, Individual vs. Collective Responsibility. From the Ancient Near East and the Bible to the Graeco-Roman World, in: JSOT 11 (1997) 297–304, hier 299: „highly integrated agricultural, agrarian or ‚village‘ societies.“ Eine ähnliche Sicht vertritt B. Halpern, Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE. Kinship and the Rise of Individual Moral Liability, in: *Ders./D. W. Hobson* (Hgg.), Law and Ideology in Monarchic Israel, Sheffield 1991, 11–107, bes. 59.

⁹¹ Dieses Muster findet 7+1 Mal Verwendung in Am 1,3–3,6; vgl. R. B. Chisholm, „For Three Sins ... Even for Four“. The Numerical Sayings in Amos, in: BS 147 (1990) 188–197.

⁹² Eine rezente Behandlung der Thematik mit reicher Bibliographie bietet A.-R. Pasternak, Numerical Sayings in the Literatures of the Ancient Near East, in the Bible, in the Book of Ben-Sira, and in Rabbinic Literature, in: Review of Rabbinic Judaism 19 (2016) 202–244. Vier Belege des gestaffelten Zahlenspruchs in der Hebräischen Bibel involvieren die Zahlen drei und vier: Spr 30,15.18.21.29.

⁹³ S. Talmon, The ‚Topped Triad‘. A Biblical Literary Convention and the ‚Ascending Numerical‘ Pattern, in: Maarav 8 (1992) 181–198.

⁹⁴ Zum Folgenden vgl. B. M. Levinson, Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel, Cambridge 2008, 53 f., bzw. *ders.*, Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel, Tübingen 2012, 60 f.

Text eine frühe Form des Deuteronomiums signifikant beeinflusst hat.⁹⁵ Diese Hypothese hat seit der Entdeckung eines Exemplars dieses Textes in Tell Tayinat (das antike Kunulua)⁹⁶ noch mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Die weite Verbreitung und der politische Einfluss des Textes von seiner Verbreitung 672 v. Chr. bis zum Ende der Regierung Assurbanipals wurde so erneut bestätigt.⁹⁷ Die Eidesformulierung (EST § 57) beinhaltet die Selbstverpflichtung zur Loyalität, ist in der ersten Person Plural formuliert und schließt drei Generationen ein:

Sollte, solange wir, unsere Kinder und unsere Kindeskiner [*anēnu mar'ēni mar'ē mar'ēni*] leben, Assurbanipal, der Großprinz des Nachfolgehause, nicht unser König, nicht unser Herr sein, sollten wir einen anderen König, einen anderen Prinzen über uns, unsere Kinder und unsere Kindeskiner [*ina muhḫīni mar'ēni mar'ē mar'ēni*] einsetzen, (dann) sollen die Götter, soviele (hier) namentlich genannt sind, von uns, unserer Nachkommenschaft und der Nachkommenschaft unserer Nachkommenschaft [*ina qātēni zar'ini zar'i zar'ini*] Rechenschaft fordern.⁹⁸

Diese Passage ist für die Pragmatik des Nachfolgevertrags entscheidend und enthält eine einmalige Dichte dreier Formulierungen transgenerationaler Haftung. Darüber hinaus jedoch durchzieht dieses Motiv EST insgesamt.⁹⁹ Schon die Einleitung klärt, dass der Loyalitätseid „dich, deine Kinder und deine Kindeskiner“ (*issēkunu mar'ēkunu mar'ē mar'ēkunu*; EST § 1) betrifft und dass diese Formulierung nicht auf drei Generationen beschränkt ist, sondern jegliche Nachkommenschaft betrifft, „die nach dieser *adē*-Vereidigung, in zukünftigen Tagen geboren werden“ (*ša urki adē ana*

⁹⁵ Vgl. die einschlägigen Monographien von E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin 1999; H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, Freiburg (Schweiz) 1995. Skeptische Positionen gegenüber direktem Einfluss von EST präsentieren z. B. C. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*, Berlin 2008; C. L. Crouch, *Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*, Atlanta 2014.

⁹⁶ T. P. Harrison, *Recent Discoveries at Tayinat (Ancient Kunulua/Calno) and Their Biblical Implications*, in: Ch. M. Maier (Hg.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden 2014, 396–425; J. Lauinger, *Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary*, in: JCS 64 (2012) 87–123; H. U. Steymans, *Deuteronomy 28 and Tell Tayinat*, in: *VeEc* 34 (2013) 1–13 (<http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/870/1867>; letzter Zugriff: 06.09.2020).

⁹⁷ J. Lauinger, *Neo-Assyrian Scribes, „Esarhaddon's Succession Treaty,“ and the Dynamics of Textual Mass Production*, in: P. Delnero/J. Lauinger (Hgg.), *Texts and Contexts. The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*, Boston 2015, 285–314; F. M. Fales, *After Ta'yinat. The New Status of Esarhaddon's adē for Assyrian Political History*, in: *RA* 106 (2012) 133–158.

⁹⁸ Übersetzung leicht modifiziert nach K. Watanabe, *Die adē-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, Berlin 1987, 167. Die Übersetzung hängt wesentlich von der syntaktischen Deutung der Folge der *šumma*-Sätze ab. Eine alternative Deutung der Syntax bietet S. Parpola/K. Watanabe (Hgg.), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki 1988, 50.

⁹⁹ *Levinson*, *Legal Revision*, 54 Anm. 53, wies auf § 25 hin. Zusätzlich verdienen EST §§ 1, 33, 34 besondere Berücksichtigung. Weitere Bezugnahmen auf Kinder bzw. Nachkommen finden sich in §§ 10, 12, 13, 42, 45, 46, 47. Die letzte Fluchsequenz bezieht die Nachkommenschaft unablässig in die harten Konsequenzen der Untreue ein (24 Mal in §§ 62, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 92, 94, 96, 97, 100, 101, 105).

ūmē šāti ibbaššūni).¹⁰⁰ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass die nächste biblische Parallele zu den akkadischen Formulierungen in EST jene von Ex 34,7 ist: „an den Kindern und an den Kindeskindern“ (על בני ועל בני בני; vgl. EST § 1: „*mar'ekunu mar'ē mar'ekunu*“ und die analoge Formulierung ebd. § 57), nicht die kürzeren Formulierungen der Dekaloge (und von Num 14,18).¹⁰¹

Levinson deutet die Doktrin transgenerationaler Vergeltung im Dekalog als Übertragung dieser altorientalischen Konvention von der politischen in die theologische Sphäre¹⁰² – eine tief im Kontext der neuassyrischen politischen Propaganda verankerte Interpretation. In ähnlicher Weise schlägt Eckart Otto vor, die deuteronomistischen Autoren des Dekalogs hätten das neuassyrische Generationenschema modifiziert, indem sie die vierte Generation hinzufügten, gemäß dem aus rechtlichen Kontexten bekannten Schema $x/x+1$.¹⁰³ Nach Otto jedoch stellt der Dekalog das neuassyrische Schema auf den Kopf, da es nicht um eine transgenerationale Loyalitätsverpflichtung geht, sondern um eine Zeitspanne von vier Generationen der göttlichen Prüfung, während derer Israel zur Einhaltung des ersten Gebots zurückkehren könne.¹⁰⁴ Levinson und Otto legen somit starke Gründe für einen möglichen Ursprung der biblischen Doktrin transgenerationaler Vergeltung auf dem Hintergrund neuassyrischer politischer Propaganda vor.

4. Relektüre vor dem Hintergrund des Exils

Während der Gedanke der transgenerationalen Vergeltung sehr wohl im Kontext der neuassyrischen politischen Propaganda entstanden sein kann, wurde dieses Motiv im Zusammenhang der Katastrophen, die Juda und Jerusalem unter den Babyloniern erlitten, noch bedrängender. Dies wird besonders am Gebrauch des Ausdrucks „Schuld der Eltern“ deutlich sowie in den literarischen Zusammenhängen des Dekalogs und der Gnadenrede.

4.1 Die „Schuld der Eltern“ (עון אבות) und die Ätiologie des Exils

Eines der Schlüssel motive auf der Suche nach Erklärungen für das Desaster, das Judäer 597/587 v. Chr. erlitten, war Schuld und in einigen Fällen spezifisch die Schuld vorangegangener Generationen. Die Klagelieder bringen

¹⁰⁰ Vgl. *Parpola/Watanabe*, Neo-Assyrian Treaties, 28; *Watanabe*, Die adē-Vereidigung, 144.

¹⁰¹ Die Kombination von „Kinder“ mit „Kindeskinder“ (בנים + בני בני) begegnet nur selten in der Hebräischen Bibel. Neben Ex 34,7 und Dtn 4,25 erscheint sie nur in genealogischen Zusammenhängen: Ri 12,14 und 1 Chr 8,40. Für den Ausdruck ist jedoch allgemeiner Gebrauch anzunehmen, so dass es nicht notwendig ist, eine direkte Abhängigkeit von EST anzunehmen.

¹⁰² *Levinson*, Legal Revision, 54: „transferring this Near Eastern convention from the political to the theological domain.“ EST ist freilich nicht rein politisch, sondern involviert auch viele religiöse Motive, da die Götter die Eidleistenden zur Rechenschaft ziehen (§ 57 etc.).

¹⁰³ *Otto*, Deuteronomium 4,44–11,32, 729f.

¹⁰⁴ Ebd. 730.

den Eindruck ungerechten Leidens zum Ausdruck: „Unsere Eltern [אבותינו] sündigten, sie sind nicht mehr; wir hingegen, die Strafe für ihre Schuld [עונותיהם] müssen wir ertragen“ (Klgl 5,7).¹⁰⁵ Bernard Levinson deutet diesen Vers als kritische Anspielung auf die Lehre transgenerationaler Folgen von Sünde im Dekalog.¹⁰⁶ Über die hier untersuchten Passagen hinaus (Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Dtn 5,9) begegnet der Ausdruck „Schuld der Eltern“ (עון אבה) zehn Mal.¹⁰⁷ Im Folgenden werden sieben von diesen angesprochen, die jeweils deutlich Reflexionen über das babylonische Exil darstellen – drei im Buch Jeremia und vier weitere im Kontext des Bekenntnisses kollektiver Schuld.¹⁰⁸ Diese Passagen unterscheiden sich hinsichtlich des Verhältnisses der Generationen untereinander,¹⁰⁹ doch verbindet sie das gemeinsame Thema der „Schuld der Eltern/Vorfahren“ und ihrer Folgen.

Im Buch Jeremia finden sich drei Bezüge zur „Schuld der Eltern“. Die göttliche Stimme bezieht sie auf das bevorstehende Desaster (Jer 11,10). Eine Wir-Stimme bekennt sie im Zuge der Klage über die Katastrophe, die Juda und Jerusalem ereilt hat (Jer 14,20). Die dritte Stelle, Jer 32,18, ist stark mit den einschlägigen Passagen im Pentateuch verbunden. Im literarischen Setting des „zehnten Jahres des Königs Zidkija“ (Jer 32,1; 588 v. Chr.), während der Belagerung Jerusalems, formuliert Jeremia ein Gebet, in dem er aus dem Dekalog zitiert (חֲדָר לְאִפְסִים עִשָּׂה) und – gemäß der Logik von Ex 34 – die Verfolgung der „Schuld der Eltern in den Schoß ihrer Kinder“ ergänzt. Gott antwortet in Jer 32,26–44, das Desaster und das Exil seien unvermeidlich, doch werde er schließlich das Volk aus dem Exil sammeln. Die in Jer 32,18 kondensierte Theologie göttlicher Treue und Vergeltung bildet so einen

¹⁰⁵ Vgl. die Hervorhebungen bei Levinson, *Legal Revision*, 58. Aufgrund des deutlichen Kontrasts zwischen „Eltern“ und „Kindern“ wird Klgl 5,7 häufig in historischer Nähe zur traumatischen Erfahrung datiert. Vgl. z. B. Schmid, *Kollektivschuld*, 214; Groß, *Zukunft für Israel*, 107; Th. Wagner, *Die Schuld der Väter (er-)tragen – Thr 5 im Kontext exilischer Theologie*, in: VT 62 (2012) 622–635.

¹⁰⁶ Levinson, *Legal Revision*, 58.

¹⁰⁷ Der Singular עון אבה begegnet ohne Suffix nur in Jer 32,18; vier weitere Male kommt er mit Suffix vor: Lev 26,40; Jes 14,21; Jer 14,20; Ps 109,14. Der Pluralausdruck עוֹנֵי אֲבוֹת begegnet fünf Mal, jeweils mit Suffix: Lev 26,39; Jes 65,7; Jer 11,10; Dan 9,16; Neh 9,2. Zusätzlich findet sich die Konstruktion „Schuld seines Vaters“ (עון אביו) in Ez 18,17. Die Bedeutung des Motivs wurde erkannt bei Biberger, *Unsere Väter*, 405–440.

¹⁰⁸ Diese Gruppe von durch das Thema des Schuldbekenntnisses verbundenen Belegstellen, wurde identifiziert von Th. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, Freiburg (Schweiz) 1990, 411. Im Folgenden werden jene Stellen außer Acht gelassen, die den Ausdruck in anderen Kontexten verwenden: Jes 14,21 (Babelspruch); 65,7 (Bestrafung von Idolatrie in unspezifischem Kontext); Ps 109,14 (Verwünschung eines Einzelnen). „Die Schuld seines Vaters“ in Ez 18,17 richtet sich gegen die Idee transgenerationaler Vergeltung, deutlich als Gegenposition in einem entsprechenden Diskurs. Darüber hinaus bezieht sich Ez 20,4 auf das Problem der Vorfahren, doch mit anderer Terminologie. Ezechiel soll die Adressaten an die „Gräueltaten der Väter“ (תועבת אבותם) erinnern; dieser Ausdruck leitet wiederum eine der ausführlichsten Ätiologien des babylonischen Exils in der prophetischen Literatur ein.

¹⁰⁹ Vgl. die systematischen Behandlungen in D. Rom-Shiloni, *God in Times of Destruction and Exiles. Tanakh Theology*, Jerusalem 2009 (Hebräisch), 286–316, und Groß, *Zukunft für Israel*, 107–125.

hermeneutischen Schlüssel für die folgende historiographische Konzeption von Exil und Restauration.¹¹⁰

Innerhalb des Pentateuchs findet sich nur eine weitere Passage, die sich ausdrücklich auf die „Schuld (Singular/Plural) der Eltern“ bezieht. Mit zweifacher Emphase kündigt die göttliche Stimme das Leid der Exilanten an – und bietet so eine Ätiologie dafür:¹¹¹

Ihr werdet umkommen unter den Nationen, und das Land eurer Feinde wird euch fressen. Und die Übriggebliebenen von euch werden verwesen wegen ihrer Schuld [בעונתם] in den Ländern eurer Feinde; und auch wegen der Schuld ihrer Vorfahren [בעונת אבותם] werden sie mit ihnen verwesen. Und sie werden bekennen [והתודו] ihre Schuld [את עונתם] und die Schuld ihrer Vorfahren [ואת עון אבותם] [...]. (Lev 26,38–40)

Das Bekenntnis der „Schuld der Vorfahren“ bedeutet einen Wendepunkt, woraufhin Gott des Bundes mit den Erzvätern gedenken wird (V. 42) – jener Funke der Hoffnung auf Restauration, den die göttliche Stimme in dieser dramatischen Rede gewährt. Nach Neh 9,2 vollzogen die Rückkehrer ein Bekenntnisritual, das wie eine Erfüllung von Lev 26,40 klingt: „[U]nd sie bekannten [והתודו] ihre Sünden [הטאתיהם] und die Schuld ihrer Vorfahren [עונות אבותיהם].“ In vergleichbarer Weise betet Daniel in Babylonien um das Ende des göttlichen Zorns, das Ende des Exils ersehnd, denn „wegen unserer Sünden [בחסאינו] und der Schuld unserer Vorfahren [ובעונות אבותינו] sind Jerusalem und dein Volk zum Hohn geworden für alle um uns herum“ (Dan 9,16). Wiederum – wie in Lev 26 und Neh 1 – bildet das Bekenntnis der „Schuld der Vorfahren“ ein entscheidendes Motiv am Übergang vom Exil zur Restauration.

Der Ausdruck „Schuld der Eltern/Vorfahren“ spielt eine bedeutsame Rolle in der exilischen bis hin zur spätnachexilischen Reflexion des Exils. Während die Klagelieder und Jeremia das Motiv einsetzen, um die Gründe für das Exil auszuloten, legen Lev 26 und andere Texte den Gedanken nahe, das Bekenntnis der „Schuld der Eltern/Vorfahren“ sei eine wesentliche Bedingung für die Restauration.

4.2 Das Hauptgebot, das Goldene Kalb und die Historiographie des Exils

Nicht nur der Ausdruck „Schuld der Eltern“, sondern auch seine literarischen Kontextualisierungen im Dekalog und in der Gnadenrede sind eng mit historiographischen Reflexionen über das Exil verbunden. Rainer Albertz nennt das Fremdgötter- und Bilderverbot des Dekalogs als erstes Gebot, das die Deuteronomisten „zum Kriterium ihrer weiteren Geschichtsdar-

¹¹⁰ Vgl. Römer, *Israels Väter*, 412, der Jer 32,18–19 als „hermeneutischen Schlüssel für den folgenden Geschichtsabriss“ bezeichnet.

¹¹¹ J. Milgrom, *Leviticus 23–27*, New York 2001, 2327, sieht den Zusammenhang dieser Passage mit dem Gedanken transgenerationaler Vergeltung. J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26*, Leiden 1996, 122 Anm. 105, weist auf die exklusive Verbindung des Ausdrucks „verwesen (מקק) aufgrund jemandes Schuld (בעון)“ (Lev 26,39) mit Ez 4,17; 24,23 hin.

stellung machten“.¹¹² Das Problem der „anderen Götter“ (אלהים אחרים) steht betont an der Spitze des Dekalogs (Ex 20,3/Dtn 5,7); es durchzieht das Buch Deuteronomium¹¹³ und begegnet an kritischen Wendepunkten der deuteronomistischen Historiographie, besonders zur Erklärung des Niedergangs von Israel und Juda.¹¹⁴ Darüber hinaus ist die enge Verbindung zwischen der Übertretung des Bilderverbots und dem Exil im theologischen Schlüsselkapitel Dtn 4 deutlich reflektiert, indem eine ausführliche Auslegung des dekalogischen Bilderverbots (V. 9–22) mit einem ausdrücklichen Ausblick auf das Exil kombiniert wird (V. 23–31).¹¹⁵ Wenn daher deuteronomistische Geschichtsschreiber den Verstoß gegen das Hauptgebot als entscheidenden Grund für das Exil ansehen, sollte es nicht überraschen, wenn auch dessen dekalogische Verbindung mit dem Gedanken transgenerationaler Vergeltung im Zusammenhang der Ätiologie des Exils gelesen wurde.

Die Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32–34 ist in zwei rahmenden Motiven systematisch mit dem einleitenden Teil des Dekalogs verbunden. Die Akklamation des Volkes – „dies sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten herausgeführt haben“ (32,4) – ist eine Persiflage des Prologs des Dekalogs (20,2), während die göttliche Versöhnung in der Gnadenrede (34,6–7) die Motivation des Hauptgebots (20,5–6) invertiert.¹¹⁶ Die Erzählung vom Goldenen Kalb präsentiert auf diese Weise eine paradigmatische narrative Antwort auf die Frage: Was geschieht, wenn Israel das Hauptgebot bricht? Die göttliche Antwort vom Sinai stellt klar, dass die begrenzte transgenerationale Vergeltung nicht zurückgenommen ist (34,7), dass aber das Übermaß göttlichen Erbarmens, das hier noch über den Dekalog hinaus betont wird (34,6), Versöhnung und Restauration ermöglicht.

Zugleich ist die Erzählung vom Goldenen Kalb intensiv mit der historiographischen Ätiologie des Untergangs des Nordreiches Israel in 2 Kön verbunden.¹¹⁷ Das Goldene Kalb Aarons ist eine symbolische Antizipation der goldenen Kälber Jerobeams, deren Akklamation als Echo jener vom Sinai widerhallt (1 Kön 12,28; vgl. Ex 32,4). Jerobeams Sünde ist ein Leitmotiv in der folgenden Geschichtserzählung des Nordreiches,¹¹⁸ und sein Kalb wird sogar noch in der endgültigen Deutung des Untergangs des Nordreiches erwähnt (2 Kön 17,16). Darüber hinaus kehrt das Motiv der „großen Sünde“

¹¹² *Albertz*, Die Exilszeit, 220.

¹¹³ Über den Dekalog hinaus begegnet אלהים אחרים 17 Mal in Dtn 6,14; 7,4; 8,19; 11,16.28; 13,3.7.14; 17,3; 18,20; 28,14.36.64; 29,25; 30,17; 31,18.20.

¹¹⁴ Dies wird unmittelbar anhand der Konkordanz sichtbar: Jos 23,16; 24,2.16; Ri 2,12.17.19; 10,13; 1 Sam 8,8; 26,19; 1 Kön 9,6.9; 11,4.10; 14,9; 2 Kön 5,17; 17,7.35.37.38; 22,17.

¹¹⁵ Der Schlüsselbegriff תמוה aus dem Bilderverbot begegnet nirgends in Josua bis Könige. Eine für die Exilsätiologie relevante Verwendung von פסל findet sich nur einmal, im bedeutenden Zusammenhang der Sünden Manasses (2 Kön 21,7).

¹¹⁶ Vgl. *Markl*, The Ten Words, 17f.

¹¹⁷ *G. N. Knoppers*, Aaron's Calf and Jeroboam's Calves, in: *A. B. Beck [u. a.]* (Hgg.), *Fortunate the Eyes That See* (FS D. N. Freedman), Grand Rapids (Mich.) 1995, 92–104.

¹¹⁸ Zur Sünde Jerobeams vgl. *F. Blanco-Wißmann*, „Er tat das Rechte ...“. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12–2 Kön 25, Zürich 2008, 54–55, 116–123.

(חטאה גדלה), das eine prominente Rolle in der Erzählung vom Goldenen Kalb einnimmt (Ex 32,21.30.31), nur noch in demselben Reflexionskapitel in Verbindung mit Jerobeam wieder (2 Kön 17,21).¹¹⁹ Innerhalb des Buches Deuteronomium sind die großen historiographischen Zusammenhänge der Erzählung vom Goldenen Kalb systematisch entwickelt.¹²⁰

Aus der Perspektive jener deuteronomistischen Historiographen, die versuchen, die babylonische Katastrophe zu deuten und Hoffnung für die Zukunft aufzubauen, ist die Erzählung vom Goldenen Kalb daher der paradigmatische Locus für die Frage, ob und wie Restauration möglich ist. Die Antwort darauf findet sich in der Folge von göttlichem Zorn (Ex 32,10) und Erbarmen (34,6) – einem allgemein altorientalischen Deutungsschema für Zerstörung und Wiederherstellung.¹²¹ Die göttliche Antwort vom Sinai wird auf diese Weise zu einem theologischen Schlüsselmotiv für die Hoffnung auf die nachexilische Wiederherstellung.¹²² Aus dieser Perspektive gelesen gewährleistet der Gedanke transgenerationaler Vergeltung (Ex 34,7) zugleich einen ätiologischen Schlüssel für die verzögerten Effekte der göttlichen Vergeltung und daher die Dauer des babylonischen Exils über eine einzelne Generation hinaus.¹²³

Die historiographischen Zusammenhänge zwischen der Doktrin transgenerationaler Vergeltung im Dekalog und in der Erzählung vom Goldenen Kalb sind auf diese Weise eng mit Reflexionen über den Niedergang des Nordreiches und das babylonische Exil verknüpft. Während das Hauptgebot vornehmlich mit der deuteronomistischen Aufklärung der Ursachen für das Exil verbunden ist, bezieht sich die Gnadenrede als Antwort auf den

¹¹⁹ Diese Beobachtung verdanke ich meiner Doktorandin Seung-Ae Kim.

¹²⁰ Israels „harter Nacken“ (עַרְךָ קָשָׁה), ein mit der paradigmatischen Idolatrie mit dem Goldenen Kalb verbundenes Attribut (Dtn 9,6.13; vgl. Ex 32,9; 33,3.5), spiegelt bereits Israels zukünftige Apostasie (Dtn 31,27). Zu weiteren Verbindungen und ihrer Interpretation vgl. *J.-P. Sonnet*, *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leiden 1997, 167–173; *D. Markl*, *Gottes Volk im Deuteronomium*, Wiesbaden 2012, 202–207; *M. A. Zippor*, *The Deuteronomiac Account of the Golden Calf and Its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy*, in: *ZAW* 108 (1996) 20–33.

¹²¹ Vgl. *H. Spieckermann*, *Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics*, in: *R. G. Kratz/H. Spieckermann* (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen 2008, 3–16, und andere Beiträge in demselben Band; *U. Berges*, *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*, in: *Bib.* 85 (2004) 305–330, bes. 314–316; *D. Markl*, *Divine Mercy in the Ancient Near East and in the Hebrew Bible*, in: *V. Cottoni/F. Körner/D. R. Sarrió Cucarella* (Hgg.), *Rahma. Muslim and Christian Studies in Mercy*, Rom 2018, 39–48, bes. 42–44.

¹²² Vgl. die Frage zu Ex 34,7 bei *Spieckermann*, *Barmherzig und gnädig*, 11: „Geht es zu weit, hinter der neuen religiösen Erfahrung geschichtlich die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit zu erkennen?“ *Spieckermann* nimmt jedoch (ebd.) an, die Formulierung von Ex 34,7 verlängere die Folge transgenerationaler Vergeltung gegenüber Dtn 5,9. Diese Annahme erscheint im Licht der hier vorgelegten historischen Rekonstruktion als unwahrscheinlich.

¹²³ Ein zusätzlicher Hinweis darauf, dass die Erzählung vom Goldenen Kalb mit der Reflexion über göttliche Vergebung im Kontext des babylonischen Exils verbunden ist, zeigt sich in der Bitte des Mose „vergib unsere Schuld und unsere Sünde“ (וְסַלַח לְעוֹנֵנוּ וְלִחַטָּאתֵנוּ), die ihre engsten Parallelen in Jer 36,3 („so dass ich ihre Schuld und ihre Sünde vergebe“) und Jer 31,34 hat („ich werde ihre Schuld und ihre Sünde vergeben“).

paradigmatischen Götzendienst mit dem Goldenen Kalb auf die Hoffnung auf nachexilische Restauration.

4.3 Transgenerationale Vergeltung in Reflexionen über das Exil

Die Lehre der transgenerationalen Vergeltung ist, wie John Barton schreibt, „in der deuteronomistischen Literatur und besonders in den Königsbüchern praktisch entfaltet“.¹²⁴ Die Zerstörung Judas und Jerusalems wird als göttliche Strafe für die Schuld nicht der Generation zur Zeit der Zerstörung, sondern vielmehr des drei Generationen zuvor regierenden Königs Manasse erklärt.¹²⁵ Es liegt daher nahe, dass der Gedanke transgenerationaler Vergeltung während der gesamten Periode des Exils eine wichtige Rolle spielte und die dritte und vierte Generation, welche die historische Wende von 539 v. Chr. und die anschließende Rückkehr erlebten, das Motiv der transgenerationalen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“ auf die Dauer des babylonischen Exils anwandten.¹²⁶

Die Auseinandersetzung mit der Dauer des Exils zeigt sich in der jere-mianischen Prophetie der 70 Jahre (Jer 25,11–12; 29,10; vgl. Sach 1,12), einer nachträglichen Idealisierung.¹²⁷ In Jer 25 hallt dabei in der göttlichen Stimme der Dekalog wider: „Und es wird geschehen, wenn 70 Jahre voll sind, werde ich verfolgen [פקדו] den König von Babel und jene Nation, das Land der Chaldäer, für ihre Schuld [עונם]“ (Jer 25,12). Man mag hier mithören: „wie ich auch Israel für die Schuld ihrer Vorfahren bis zur dritten und vierten Generation verfolgt habe“. In vergleichbarer Weise scheint Jeremias Gebet auf den Dekalog anzuspielden (Jer 32,18; siehe oben S. 500). Auch wenn Gott

¹²⁴ J. Barton, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford 2014, 222: „worked out in practice in the Deuteronomistic literature, and particularly in Kings“.

¹²⁵ Levinson, *Legal Revision*, 56: „[...] the result of divine punishment for the unprecedented iniquities committed not by the generation contemporary with the destruction, but rather by King Manasseh [...] who ruled three generations beforehand“. Für diese Deutung vgl. auch Rom-Shiloni, *God in Times of Destruction*, 296; Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 149. Zu den Verbindungen zwischen der Darstellung Manasses in 2 Kön 21 und Deuteronomium vgl. E. Gaß, *Die kultischen Vergehen Manasses, die Königsbücher und das Deuteronomium*, in: *Ders., Menschliches Handeln und Sprechen im Horizont Gottes. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Tübingen 2015, 157–187. Die Bedeutung des Gedankens transgenerationaler Vergeltung im Hinblick auf das Exil wird auch in Jer 36,31 sichtbar, wo sie auf König Jojakim angewandt ist: „Und ich werde vergelten [פקדתי] ihm *und seinen Nachkommen* und seinen Dienern für ihre Schuld [עונם]“. Vgl. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 149.

¹²⁶ In diesem Sinn nimmt R. Albertz, *Exodus*. Band 2: Ex 19–40, Zürich 2015, 313, für Ex 34,7 an, ein spätexilischer Redaktor griff „in die liturgische Formel ein, um sie für seine exilischen Adressaten zu aktualisieren: Indem er neben den Söhnen explizit auch die ‚Kindeskinder‘ erwähnte, wollte er ihnen, die zwei Generationen nach der Generation lebten, welche die Exilskatastrophe heraufbeschwoeren hatte, Mut machen, dass sich das Ende der von Gott verhängten Strafzeit langsam näherte.“

¹²⁷ Schmid, *Kollektivschuld*, 218, und Abn, *Diaspora Studies*, 220, schlagen vor, die 70 Jahre des Exils mit den drei bis vier Generationen zu korrelieren, indem 20 Jahre für eine Generation zu rechnen seien. Es ist einerseits nicht ausgeschlossen, dass die beiden Konzeptionen miteinander vermittelt wurden, doch sehe ich keine deutlichen Hinweise darauf in den einschlägigen Texten.

„die Schuld der Eltern in den Schoß der Kinder nach ihnen“ vergilt, sollte er nun „Gnade an Tausenden (Generationen)“ erweisen.

Ähnliche Bezüge zum Dekalog finden sich in den Gebeten Nehemias und Daniels. „Jhwh [...] der den Bund und die Gnade [חסד] mit jenen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote bewahren [לְאַהֲבֵיוּ וּלְשַׁמְרֵי מִצְוֹתָיו]“ (Neh 1,5; vgl. Ex 20,6; Dtn 5,10; 7,9).¹²⁸ Diese wiederholten Bezugnahmen auf den Dekalog in Gebeten, die das babylonische Exil in persischer und hellenistischer Zeit bedenken, könnten indirekte Evidenz dafür sein, dass das historiographische Schema der göttlichen Vergeltung bis zur dritten und vierten Generation gegenüber seiner Gnade für tausende Generationen über lange Zeit hinweg im Hinblick auf das babylonische Exil gelesen wurde.

5. Vier versus tausend Generationen: Ätiologie und Resilienz

Die vorangehenden Analysen untersuchten begriffliche, historische und literarische Kontexte des Gedankens der transgenerationalen Vergeltung „an der dritten und vierten Generation“. Die Frage, ob dieses Motiv als Ätiologie der Dauer des babylonischen Exils gelesen wurde, kann nun mit größerer Klarheit beantwortet werden. Die häufigste Interpretation dieser Formulierung betont ihren allgemeinen anthropologischen Charakter. Spezifischere Interpretationen, die auf vergleichenden Studien basieren, deuten die Idee im Kontext neuassyrischer politischer Rhetorik, besonders im Hinblick auf Asarhaddons Nachfolgeverträge. Das Problem transgenerationaler Haftung gewann im 7. Jahrhundert v. Chr. besondere Brisanz. Zahlreiche Texte jedoch zeigen, dass die „Schuld“ vorangehender Generationen (עוֹן אֲבוֹת) im Zusammenhang des babylonischen Exils und in retrospektiven Reflexionen darüber intensiv diskutiert wurde. Diese Beobachtungen lassen vermuten, dass das Motiv transgenerationaler Vergeltung in der neuassyrischen Periode entstanden sein mag, aber vor dem Hintergrund der Katastrophen, die Judäer in neubabylonischer Zeit erlitten, mehrfach einer Relektüre unterzogen und zu ihrer Deutung interpretiert wurde.

In diesem Zusammenhang ist Konrad Schmid's Einsicht bedeutsam, dass das Motiv transgenerationaler göttlicher Vergeltung seinen Sitz im Leben in der Reflexion über Katastrophen großen Ausmaßes hat: „Zum klassischen Arsenal der nicht nur im Altertum als göttliche Strafen interpretierten Katastrophen gehören [...] genau diejenigen geschichtlichen Ereignisse wie Zerstörung, Deportation, Hunger oder Pest, die eben nun einmal generationenübergreifenden Charakter haben.“¹²⁹ Die spezifische Idee der gött-

¹²⁸ Vgl. Dan 9,4: „Ach, Herr [...] der den Bund und die Gnade denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote bewahren.“ Zu den zahlreichen intertextuellen Anspielungen in Daniels Gebet vgl. *J. J. Collins*, Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Minneapolis (Minn.) 1993, 350 f.

¹²⁹ *Schmid*, Kollektivschuld, 213. Schmid führt dafür Beispiele aus hethitischen (ebd. 208–212) und biblischen Texten an; zu ähnlichen Beobachtungen in der griechischen Literatur vgl.

lichen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“ konnte nun auf eine neue, historisierte Weise gedeutet werden.¹³⁰ Deuteronomistische Geschichtsschreiber mögen diese Möglichkeit zuerst in den verspäteten Folgen der Sünden Manasses realisiert gesehen haben.¹³¹ Das Motiv gewann jedoch eine neue Nuance nach der historischen Wende der persischen Machtübernahme 539 v. Chr. Historische Demographie, gestützt durch die Evidenz der Stammbäume jüdischer Familien und die historiographische Genealogie Jojachins, zeigt, dass sich eine Mehrheit erwachsener Judäer 539 v. Chr. als Enkel der Exilanten der ersten Generation verstanden, während zugleich Vertreter der vierten Generation im Aufwachsen begriffen waren. Soziologische und psychologische Studien zu den Dynamiken zwischen den Generationen in Familien von Migranten und die transgenerationalen Konsequenzen von Traumata verstärken die Wahrscheinlichkeit, dass generationales Bewusstsein für die Exilanten, denen sich nun eine Möglichkeit zur Rückkehr eröffnete, von besonderer Wichtigkeit war. All diese Faktoren sprechen für die Annahme, dass das Motiv der göttlichen Vergeltung „an der dritten und vierten Generation“ tatsächlich nach 539 v. Chr. als Ätiologie der Dauer des babylonischen Exils gelesen wurde.

In Verbindung mit dem Motiv der göttlichen Gnade für tausende Generationen konnten die Spitzenaussagen der göttlichen Offenbarung am Sinai als historisches Schema verstanden werden, das zum einen die sich hinauszögernden Nachwirkungen der Schuld der Vorfahren im babylonischen Exil erklärte und zugleich eine Hoffnungsperspektive auf eine geradezu endlose Zeit der Restauration und des Wohlstands bot, die unter „messianischer“ persischer Herrschaft zu erwarten war. Eine solche Deutung könnte ebenfalls in Texten reflektiert sein, die auf den Dekalog anspielen (Jer 32,18), bis in die spätnachexilische Zeit (Neh 1,9; Dan 9,4). Die Erklärungskraft dieser Interpretation sowie ihr Potential, Hoffnung zu vermitteln, mag das große Gewicht erklären, das dem Motiv der Vergeltung „an der dritten und vierten Generation“ in seinen literarischen Kontextualisierungen in den redigierten Formen des Pentateuchs beigemessen wurde. Seine Wichtigkeit für die Deutung der Geschichte Israels ist im weiteren Zusammenhang der Rolle des Pentateuchs als prophetisches Werk in nachexilischer Zeit zu sehen, besonders im Hinblick auf Israels historische Katastrophen. Während die Stimmen Gottes und Moses die Konsequenzen des Ungehorsams gegenüber den göttlichen Geboten ankündigen – die zu Exil und Diaspora führen sollten – und nur selten Grund zur Hoffnung auf Restauration boten,¹³² eröffnen

Parker, Miasma, 202. Schmid betont den Kontrast mit dem Bereich menschlicher Rechtsprechung, in dem das Prinzip persönlicher Verantwortung stark etabliert ist (vgl. bes. Dtn 24,16; 2 Kön 14,5–6).

¹³⁰ *Scoralick*, Gottes Güte, 34.

¹³¹ *Barton*, Ethics in Ancient Israel, 222; siehe oben S. 504.

¹³² Vgl. Lev 26,33–41; Dtn 4,25–31; 28,36.45–68; 29,21–30,10. Von besonderem Interesse ist das Verhältnis dieser Ankündigungen mit ihren historiographischen Erfüllungen (vgl. z. B. Dtn

die Spitzentexte göttlicher Offenbarung im Hauptgebot des Dekalogs und der Gnadenrede eine Hoffnungsperspektive auf anhaltenden nachexilischen Wohlstand „für jene, die ihn lieben und seine Gebote bewahren“.

Warum hat die moderne exegetische Tradition diese „historisierte“ Lesart des Dekalogs aus dem Blick verloren? Vermutlich, weil der Dekalog besonders im Christentum als transhistorisches oder gar ahistorisches ethisches Kompendium gelesen wurde¹³³ – und das Trauma des babylonischen Exils der Erinnerung entwichen ist. Warum kehrt die Sensibilität für diese Lesart heute wieder? Vielleicht, weil meine eigene Generation von Traumata verfolgt wird, die nun drei bis vier Generationen zurückliegen. Die Spannung innerhalb des Dekalogs hinsichtlich der Haltung gegenüber vorangehenden Generationen könnte sich als produktiv erweisen. Die Schuld der eigenen Vorfahren zu beachten, mag sogar zu der Verantwortung gehören, die Eltern zu ehren.

Summary

The motif of divine retribution to the third and fourth generation occurs four times in the Bible, exclusively in the Pentateuch: in the motivation of the Decalogue's principal commandment (Exod 20:5; Deut 5:9) and in the formula of grace (Exod 34:7; Num 14:18). Despite its prominence, the idea has no clear counterpart in the narratives of the Pentateuch. This article examines the role that the idea may have played in the etiology of the Babylonian exile and its duration. Against the background of an explication of the polyvalent term “generation,” together with a reconstruction of the sequence of generations in the Babylonian exile and an analysis of the literary and historical contexts of the motif, the article suggests that the idea of transgenerational divine retribution may have originated in the Neo-Assyrian period. At the same time, it is argued that it gained prominence only through its application to the etiology of the Babylonian exile, which lasted to the third and fourth generation.

29,26–27 mit 2 Kön 24,20, sowie Lev 26,34.43 mit 2 Chr 36,21) und mit prophetischen Orakeln. Vgl. dazu die Beiträge in *P. Dubovský/D. Markl/J.-P. Sonnet* (Hgg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, Tübingen 2016.

¹³³ Vgl. *D. Markl*, *The Decalogue. An Icon of Ethical Discourse*, in: *C. Crouch* (Hg.), *Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics*, Cambridge 2020, 9–22.