

# **Biblische Darstellungen von Israel und Juda als Subjekte kollektiver Gewalt : Einleitung = Biblical representations of Israel and Judah as subjects of collective violence : introduction**

Autor(en): **Germany, Stephen**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **79 (2023)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1049401>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Einleitung

*Stephen Germany*

Die vier Beiträge in diesem Heft sind Teil eines grösseren Forschungsprojekts, «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible», gefördert durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) (PCEGPI\_181219). Ziel des 2019 aufgenommenen und 2024 zum Abschluss kommenden Projekts ist es, besser zu verstehen, wie sich biblische Darstellungen bedingt durch die Erfahrung kollektiver Gewalt (wie z.B. die Zerstörung der Königreiche Israel bzw. Juda durch die Assyrer bzw. Babylonier) und auch die Ausübung von Gewalt durch Israel und Juda im Laufe der Entstehung der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments entwickelt haben.<sup>1</sup> Jedes Projektmitglied setzt einen Schwerpunkt auf einen spezifischen Teil des biblischen Korpus, namentlich die Landnahmeerzählung im Josuabuch,<sup>2</sup> die Erzählungen von Kriegen zwischen Israel/Juda und ihren regionalen Nachbarn,<sup>3</sup> die Erzählungen von der babylonischen Eroberung Jerusalems im II. Könige- und Jeremiabuch,<sup>4</sup> die Estererzählung<sup>5</sup> und die Darstellungen der Kriege der Hasmonäer in den Makkabäerbüchern.<sup>6</sup>

Die neueste Forschung zur Hebräischen Bibel bzw. zum Alten Testament hat wiederholt betont, dass viele biblische Texte ihren Ursprung in der Erfahrung von der Eroberung Israels bzw. Judas durch die Assyrer bzw. Babylonier haben.<sup>7</sup> Dieses Phänomen kann im Lichte der Theorie des «kulturellen Traumas» von Ron Eyerman und Jeffrey Alexander betrachtet werden.<sup>8</sup> Theorien des kulturellen Traumas verstehen dieses als einen Prozess der Erinnerung an ein Ereignis,

1 Für Übersichten über die vielschichtige Frage der Gewalt in der Hebräischen Bibel bzw. im Alten Testament, siehe Baumann 2016; Bezold 2021a.

2 Siehe den Artikel von J. Kemp in diesem Heft, S. 316–344.

3 Germany 2021, 2022, 2023, forthcoming.

4 Ammann 2018, 2021, 2022, 2023, 2024.

5 Bezold 2021b, 2022, 2023.

6 Rhyder 2021, 2023.

7 Siehe z.B. Wright 2009; Carr 2014.

8 Eyerman 2001; Alexander 2004. Das Konzept des kulturellen Traumas wurde in der neueren Bibelwissenschaft aufgegriffen in Maier 2020; Ammann 2022, 2024. Für weitere Ansätze zum Thema «Bibel und Trauma» in der neueren Wissenschaft siehe die Literaturübersicht in Garber 2015 sowie Smith-Christopher 2011, 2014; Becker/Dochhorn/Holt (eds.) 2014; Boase/Frechette (eds.) 2016; Janzen 2019; Crouch 2021; Verde/Markl (eds.) 2022; Collinet/Fischer 2022; Cunningham 2023.

das die Identität oder gar die Existenz einer Gruppe gefährdet und grundlegend für die (revidierte) Identität der Gruppe wird. Das Phänomen des Darstellens, des Erzählens und der Konstruktion von Geschichte spielt dabei eine zentrale Rolle.<sup>9</sup> Ein solcher Ansatz ist zur Interpretation biblischer Erzählungen von Krieg und anderen Formen kollektiver Gewalt gut geeignet, denn er nimmt die Kraft einer imaginierten Geschichte der Gewalt ernst, ohne das Leid tatsächlicher Erfahrungen von Gewalt zu übergehen.

In welcher Weise das gewaltsame Ende der Königreiche Israel und Juda unter den Assyrern bzw. Babyloniern die Entstehung der biblischen Literatur beeinflusst hat, kann weiterhin durch das Konzept des «auserwählten Traumas» von Vamik Volkan beschrieben werden.<sup>10</sup> Laut Volkan sind auserwählte Traumata Bestandteil der gemeinsamen Darstellung der Vergangenheit einer Gruppe – mit anderen Worten: dessen kollektiven Gedächtnisses. In Volkans Theorie bezeichnet «auserwählt» die privilegierte Stelle, die das Trauma im kollektiven Gedächtnis einnimmt: Nicht jedes entsetzliche Ereignis wird durch die Gruppe erinnert und als «Trauma» überliefert. Ein «auserwähltes Trauma» kann in späteren historischen Kontexten jedoch auch aktiviert werden, um eigene Gewaltanwendung zu legitimieren.<sup>11</sup>

Jedoch ist «auserwähltes Trauma» in Volkans Modell nur einer von sieben «Fäden», aus denen der «Stoff» der Identität grosser Gruppen gewoben ist.<sup>12</sup> Auch darunter sind «auserwählte Ruhmestaten», das heisst, die bewusste Auswahl und Darstellung von Siegen und Errungenschaften der Gruppe in der Vergangenheit. Auch wenn Volkan zugesteht, dass «auserwählte Traumata» psychologisch komplexer und auch wirksamer für die Identitätsbildung von Gruppen sind, merkt er an, dass «auserwählte Ruhmestaten» und «auserwählte Traumata» oft miteinander verschränkt sind.<sup>13</sup> Dieser Sachverhalt zeigt sich auch in antiken Kontexten.

9 Alexander 2004: 1, 9.

10 Volkan 1998 [Deutsche Fassung: Volkan 1999]; Volkan 2000 [Englische Fassung: Volkan 2005]. Zur Rezeption der Theorie von Volkan in der deutschsprachigen Trauma-Forschung siehe Kühner 2008: 139–143. In den frühen 1990er Jahren war Volkan Mitherausgeber von Publikationen, die Homosexualität pathologisieren (z.B. C.W. Socarides/V. Volkan, *The Homosexualities and the Therapeutic Process*, 1991). Die Mitglieder des Forschungsprojektes lehnen seine schädlichen Ansichten zur Homosexualität ausdrücklich ab.

11 Siehe auch LaCapra 2016: 394–395. Zur Rezeption von Volkans Theorie des «auserwählten Traumas» in der Bibelwissenschaft siehe Poser 2012; Carr 2014: 8; Smith-Christopher 2014.

12 Volkan 2000 [Englische Fassung: Volkan 2005].

13 Volkan 2014: 25.

Als Beispiel sei das kulturelle Gedächtnis der Perserkriege in Athen erwähnt: Hier wurde an die traumatischen Verluste des Krieges gedacht, gleichzeitig jedoch wurden die Kriege als «auserwählte Ruhmestaten», als Teil einer heroischen Vergangenheit erinnert.<sup>14</sup> Das viktimologische Narrativ, das die Athener rund um die Persischen Kriege entwickelten, diente ebenfalls der Rechtfertigung kollektiver Gewalt und imperialer Ansprüche.<sup>15</sup>

Eine der Forschungsfragen, die im SNF-Forschungsprojektes gestellt wird, lautet also: Inwiefern haben «auserwählte Traumata» (hier vor allem die Zerstörung Jerusalems und das Exil) auch die biblische Darstellung «ausgewählter Ruhmestaten» geprägt? Um diese Frage zu beantworten, muss man zuerst überlegen, welche biblischen Bilder der Vergangenheit überhaupt als auserwählte Erfolge in Frage kommen. Angesichts der Frage des Forschungsprojekts nach der Darstellung der Gewalt wird im Folgenden ein Schwerpunkt auf die Schilderung militärischer Siege durch Israel/Juda (oder durch ihre Gottheit JHWH) in den biblischen Erzählungen gesetzt, auch wenn auserwählte Erfolge nicht zwingend gewaltsame Handlungen sein müssen. Solche Siege werden z.B. in folgenden Texten dargestellt: im Bericht von JHWH Sieg über das ägyptische Heer am Schilfmeer (Ex 14-15), im Sieg über die ostjordanischen Könige Sihon und Og am Ende der «Wüstenzeit» (Num 21; vgl. Dtn 2-3), in der Eroberung Kanaans unter Josua (Jos 1-12), in den Rettergeschichten des Richterbuches und in den Kriegen der Könige von Israel und Juda in den Samuel- und Königebüchern. Auch wenn einige dieser Texte ihre Ursprünge möglicherweise noch in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z. haben, wurden sie alle wohl erst nach dieser Erfahrung abgefasst oder überarbeitet. Viele dieser Texte weisen «deuteronomistische» Vorstellungen auf, die eine theologische Erklärung der Ereignisse des frühen 6. Jh. liefern: Die Zerstörung Jerusalems geschah, weil der König und die Bevölkerung Judas ihrem Gott JHWH nicht (nach dem biblischen Massstab) dienten. Insofern dienen viele biblische Erzählungen von Siegen durch Israel/Juda (besonders im Richterbuch, aber auch in gewissen Kriegserzählungen in Samuel und Könige) als Gegengeschichten zur Erfahrung der Niederlage Judas im Jahr 587 v.u.Z. Sie zeigen, welche Haltung nach Ansicht der Verfasser erforderlich

14 Cf. Loraux 1973; Boardman 1977; Rosivach 1987: 303ff.

15 Siehe Chaniotis 2005: 172-184.

gewesen wäre, um eine solche Niederlage zu vermeiden, und zwar Treue gegenüber JHWH.

Aus vielen dieser biblischen Erzählungen über militärische Siege durch Israel/Juda spricht die Überzeugung, dass der «Ruhm» bzw. «Erfolg» nicht in den Taten Israels und Judas selbst liegt, sondern in den Taten der Gottheit JHWH. In vielen Fällen wird also in den Überlieferungen bzw. dem kulturellen Gedächtnis zu vermeintlich selbst erwirkten Erfolgen betont, dass der eigene Sieg nicht auf menschliches Handlungsvermögen (allein) zurückzuführen ist. Dennoch zeigen diese und andere biblische Texte Israeliten und Judäer als aktive Subjekte in Kriegshandlungen und in anderen Formen kollektiver Gewalt. Wie man Spuren der Transformation im kulturellen Gedächtnis des «auserwählten Traumas» der Zerstörung Jerusalems verfolgen kann, so kann man ebenfalls Entwicklungen in der Darstellung von menschlicher Beteiligung an kollektivem Gewalthandeln in Fällen von «auserwählten Ruhmestaten» in der Bibel nachweisen. Genau das ist das Ziel der Artikel, die in diesem Themenheft versammelt sind.

#### *Die Beiträge in diesem Heft*

Die vier Artikel in diesem Heft setzen sich mit Schilderungen kollektiver Gewalt (konkret: Kriegshandlungen) in verschiedenen Epochen der biblischen Darstellung der Geschichte Israels auseinander, die von der vorstaatlichen Zeit über die Königszeit bis in die nachmonarchische Zeit reicht. Da die Artikel sich vor allem mit der *literargeschichtlichen Entwicklung* von Vergangenheitsdarstellungen befassen, sind sie nicht nach der Reihenfolge der Ereignisse in den biblischen Büchern angeordnet, sondern nach ihren wahrscheinlichen Abfassungszeiträumen: (1) Jeremia und II Kön 25 (ab dem 6. Jh. v.u.Z., mit späteren Bearbeitungen), (2) Jos 23 (evtl. perserzeitlich, spätes 6.–4. Jh.), (3) die Chronikbücher (spätes 4. Jh.) und (4) das 1. Makkabäerbuch (spätes 2. Jh.). Die Datierung der vier untersuchten Textbereiche führt bereits zu einer wichtigen Beobachtung: Die Autoren aller dieser Texte lebten nach der babylonischen Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z., sodass dieses Ereignis bereits Teil ihres kulturellen Gedächtnisses war, und für die meisten (vielleicht mit Ausnahme von 1. Makkabäer) Impulse für die Darstellung ihrer Texte bot.

In ihrem Beitrag «Das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung» geht *Sonja Ammann* der Frage nach, weshalb das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen über die Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z. erst *nach* diesem Ereignis eine Rolle spielt. Sie interpretiert die

Nicht-Erwähnung der jüdischen Verteidigung Jerusalems als bewusste narrative Strategie. Dadurch stellen die Autoren von II Kön 25 die Eroberung Jerusalems als Konsequenz eines Fehlverhaltens gegenüber Gott dar, sodass menschliche Handlungen ganz in den Hintergrund rücken. Ammann beobachtet eine ähnliche Tendenz in der Kompositionsgeschichte der Erzählungen rund um die Ereignisse nach der Eroberung Jerusalems in Jer 39-43. Während eine ältere Version von Jer 39-41, die den historischen Ereignissen nähersteht, jüdische Militärführer eher neutral beschreibt, nimmt der Grad an Ambivalenz in der Darstellung der Truppenobersten in jüngeren Texten (z.B. Jer 40,7-12; 42-43) zu. Darüber hinaus beobachtet Ammann, dass Handlungen wie das Plündern, was üblicherweise den Eroberern zugesprochen wird, hier den jüdischen Kriegsleuten angelastet wird. Diese Darstellung dürfte wohl mit Jeremias Botschaft, mit den Babyloniern zu kooperieren oder gar zu kollaborieren, in Zusammenhang stehen.

In ihrem Beitrag «From Annihilation to Dispossession: Transforming Memories of  $\text{חרם}$  in the book of Joshua» untersucht *Jenna Kemp* die Thematik der Eroberung des Landes in Jos 23 als Fallbeispiel der Dynamik des kulturellen Gedächtnisses. Im Geiste des Soziologen Jeffrey Olick betont Kemp, dass das kulturelle Gedächtnis ein Verhandlungsprozess zwischen dem «Gewicht der Vergangenheit» und den «Kräften der Gegenwart» darstellt und so in ständiger Transformation ist. In ihrer Analyse von Josuas Rede zu den Israeliten in Jos 23 setzt Kemp einen Schwerpunkt auf die Art und Weise, wie die Figur des Josua – in der Welt der Erzählung – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Verhältnis zueinander setzt. Sie unterscheidet zwischen einer «abgeschlossenen» Vergangenheit («enclosed past»; d.h., eine Darstellung der Vergangenheit, die keinen Bezug auf die Zukunft aufweist – im Fall vom Josuabuch sei diese im Konzept von der Vernichtung der Amoriter zu finden) und einer «offenen» Vergangenheit, die Auswirkungen auf die Zukunft hat. Mittels einer subtilen Verschiebung der Terminologie öffnet die Rede Josuas die eigentlich bereits abgeschlossene Vergangenheit des Josuabuches wieder und stellt die Zukunft als «prekär» und als etwas, das durch Gehorsam der Israeliten aufrechterhalten werden muss, dar (S. 335). Nach Kemp steht der Bezug zur Zukunft in der Rede Josuas paradigmatisch für den Prozess des kulturellen Gedächtnisses im Allgemeinen: «Whether or not they make explicit reference to the future, memory agents often mediate the past in a way that both projects toward a future they want and/or warns against a future they do not» (S. 336). Kems Studie zur literarischen Figur des Josua weist zudem darauf hin, dass jeder einzelne Akt des Erinnerns den

«Pfad» der Bilder der Vergangenheit beeinflusst. In Bezug auf die Rezeption der Bibel im Allgemeinen erinnern Kemp's Einsichten daran, dass jede Person, die am Diskurs über die biblischen Texte teilnimmt, unausweichlich dazu beiträgt, wie die mehrschichtigen biblischen Darstellungen der Vergangenheit in Zukunft «erinnert» werden, was letztlich wichtige ethische Implikationen hat.

In seinem Beitrag «Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques» untersucht *Stephen Germany* Darstellungen externer und interner Kriegsführung durch Israel und Juda und zeigt, wie diese übergeordneten theologischen Zwecken dienen. Den historisch kaum zuverlässigen Erzählungen der Chronik von Kriegen zwischen Juda und anderen Nationen wohnt eine bestimmte Kausalität inne, die erst durch die Wiederholung eines spezifischen Musters zum Vorschein kommt: Wenn der König von Juda bekennt, dass nur JHWH den Feind schlagen kann, dann schenkt JHWH einen Sieg; wenn der König hingegen einen Krieg ohne göttliche Versicherung initiiert, endet der Krieg in einer Niederlage. Einige Kriegserzählungen in der Chronik, wie II Chr 14,8-14, wurden sogar «erfunden», um dieses Prinzip zu bestätigen. An anderen Stellen reinterpretiert die Chronik das überlieferte Bild der Vergangenheit aus den Königebüchern radikal gemäss dem Kriterium des «Nicht-/Vertrauensauf JHWH». Z.B. interpretiert II Chr 28 einen Bericht über die Allianz Judas mit Damaskus als Abschreckung gegen die Aggression des Nordreichs Israel (II Kön 16,5-9) – Ereignisse, die ihr historisches Setting im 8. Jh. v.u.Z. haben – als Antizipation bzw. als Vorgeschmack auf die babylonische Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z., über hundert Jahre später. In dieser Hinsicht verläuft die Transformation der überlieferten biblischen Vergangenheit analog zur Transformation in Jos 23, wie im Beitrag von Jenna Kemp herausgearbeitet wird: Eine «abgeschlossene» Vergangenheit wird «offen» für ein Ereignis in der erzählerischen Zukunft (die für die Autor:innen/Leser:innen jedoch bereits in der Vergangenheit liegt). Gleichzeitig scheint es so, als habe II Chr 28,5-15 bereits die Umstände der perserzeitlichen Provinzen Yehud und Samaria im Blick. Diese werden in die letzten Tage des «geteilten Königreichs», Jahrhunderte früher, rückprojiziert.

In seinem Beitrag «Killing for Yhwh: Legitimation through Inner-Israelite Violence in I Maccabees» arbeitet *Jonathan Woods* heraus, wie der Autor des I. Makkabäerbuches die Darstellung innerisraelitischer Gewalt zur Legitimierung der hasmonäischen Herrschaftsansprüche verwendet. Als literarisches Mittel greift I Makk auf eine überlieferte Vorstellung des «Eifers des

Pinchas» (der gegen innen – gegen die israelitische Gemeinde selbst – ausgerichtet ist) aus dem Numeribuch (Num 25,3-13) zurück. Damit kombiniert der Autor von I Makk die jüngere Vergangenheit – die Anwendung von Gewalt gegen andere jüdische Gruppen durch die Hasmonäer bei ihrem Aufstieg zur Macht – mit einem Bild einer entfernten Vergangenheit, nämlich in der Wüstenzeit nach dem Exodus aus Ägypten. Darüber hinaus zeigt Woods auf, wie der Autor von I Makk die Verheissung eines ewigen Priestertums an Pinchas in Num 25,13 auf den Makkabäer Mattatias und seine Söhne bezieht und damit erneut ein älterer Text reaktiviert wird. Er stellt ferner die These auf, dass I Makk eine Unterscheidung zwischen der legitimen Gewalt der Hasmonäer, die auf der Seite der Tora-Gehorsam stehen, und der illegitimen Gewalt des Alkimus (ein Rivale um das Hohepriesteramt) einzieht, der für die Unfrommen in Israel steht. Woods merkt an, dass die Gewalttaten des Alkimus als analog zur Gewalt der Völker gegen Israel dargestellt werden (S. 388), und zeigt dadurch, wie I Makk überlieferte biblische Diskurse von kollektiver Gewalt aufgreift, um einen innerisraelitischen Konflikt im Sinne eines Konfliktes zwischen «Israel und den Völkern» darzustellen.

Die vier Aufsätze in diesem Heft geben etwas mehr Komplexität zur Theorie von Volkan, dass die «auserwählten Traumata» und «auserwählten Ruhmestaten» einer Grossgruppe miteinander verwoben werden können. Zwar beinhaltet die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament eine Mehrzahl an Erzählungen, welche Israel und Juda als Subjekte kollektiver Gewalt darstellen und welche überwiegend nach 587 v.u.Z. verfasst worden sind. Dennoch sind diese Erzählungen nicht so triumphalistisch, wie man von literarischen Produkten, die sich mit dem auserwählten Trauma der Eroberung Judas und des Exils auseinandersetzen, vielleicht erwarten würde. Zum Beispiel werden die biblischen Darstellungen von der Rolle des jüdischen Heeres während und unmittelbar nach der babylonischen Eroberung Jerusalems nicht «heroischer» im Laufe der Entwicklung der Überlieferung, sondern ambivalenter. Auf eine ähnliche Weise wird die «auserwählte Ruhmestat» der Landnahme in Jos 1-12 durch die Rede Josuas zu den Israeliten in Jos 23 relativiert, indem die Rede auf den Verlust des Landes in der erzählerischen Zukunft blickt, welcher gleichzeitig das «auserwählte Trauma» des Exils in der Vergangenheit der Autoren und der frühesten Leserschaft von Jos 23 darstellt. In den Chronikbüchern dienen Darstellungen von Kriegshandlungen durch die Könige von Israel und Juda nicht *per se* dazu, die militärische Macht Israels bzw. Judas zu rühmen, sondern



ein historiographisches (und textpragmatisches) Prinzip unter Beweis zu stellen, nämlich dass das völlige Vertrauen in JHWH der einzige Weg zum Erfolg ist. Die nächste Entsprechung zur Inversion eines «auserwählten Traumas» in eine «auserwählte Ruhmestat» unter den in diesem Heft untersuchten Texten ist wohl die Darstellung der Ausübung von Gewalt durch die Hasmonäer gegen ihre innerisralitischen Feinde, deren Taten in der biblischen Sprache der Gewalt der Völker gegen Israel dargestellt werden. Jedoch zeigt sich die Verflechtung eines «auserwählten Traumas» mit einer «auserwählten Ruhmestat» auch in diesem Fall als komplex, da es in der Erzählung um die Darstellung eines innerisraelitischen Konflikts geht und nicht um die Ausübung von Gewalt gegen eine externe Gruppe.

## Introduction

*Stephen Germany*

The four articles in this issue form part of a larger research project titled «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible», funded by the Swiss National Science Foundation (PCEGPI\_181219). The aim of the project, which began in 2019 and will conclude in 2024, is to understand better how biblical representations of both the experience of collective violence (such as the defeat of Israel and Judah by the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires, respectively) and the exercise of collective violence by Israel and Judah changed over the course of the formation of the Hebrew Bible/Old Testament.<sup>1</sup> Each member of the project has developed a specific focus on one portion of the biblical corpus, including the conquest narrative in the book of Joshua,<sup>2</sup> narratives of wars between Israel/Judah and their regional neighbors,<sup>3</sup> the narratives of the Babylonian conquest of Jerusalem in 2 Kings and in Jeremiah,<sup>4</sup> the Esther narrative,<sup>5</sup> and the accounts of the Hasmonean wars in the books of Maccabees.<sup>6</sup>

Recent scholarship on the Hebrew Bible/Old Testament has repeatedly emphasized the idea that many biblical texts have their origins in the experience of Israel's and Judah's defeat at the hands of the Assyrians and Babylonians, respectively.<sup>7</sup> This phenomenon can be considered through the lens of «cultural trauma» as developed by Ron Eyerman and Jeffrey Alexander.<sup>8</sup> Cultural trauma theory understands trauma as a cultural process through which an event that threatens the group's identity or its very existence is construed in the collective

- 1 For useful overviews of the multifaceted question of violence in the Hebrew Bible/Old Testament, see Baumann 2016; Bezold 2021a.
- 2 See the article by J. Kemp in this issue, pp. 316–344.
- 3 Germany 2021, 2022, 2023, forthcoming.
- 4 Ammann 2018, 2021, 2022, 2023, 2024.
- 5 Bezold 2021b, 2022, 2023.
- 6 Rhyder 2021, 2023.
- 7 See, e.g., Wright 2009; Carr 2014.
- 8 Eyerman 2001; Alexander 2004. The concept of cultural trauma has been taken up in recent biblical scholarship in Maier 2020; Ammann 2022, 2024. For further approaches to «Bible and trauma» in recent scholarship, see the review of literature in Garber 2015 as well as Smith-Christopher 2011; Smith-Christopher 2014; Becker/Dochhorn/Holt (eds.) 2014; Boase/Frechette (eds.) 2016; Janzen 2019; Crouch 2021; Verde/Markl (eds.) 2022; Collinet/Fischer 2022; Cunningham 2023.

memory in such a way that it becomes foundational to the group's (revised) identity. Representation – and this includes the literary construction of narratives – is central to this process.<sup>9</sup> Such an approach is well suited to studying biblical narratives depicting war and other forms of collective violence, since it allows one to take into account the fictional character of many biblical narratives of violence, taking seriously the power of the imagined history of violence without downplaying the suffering caused by actual experiences of violence.

The degree to which the violent end of the kingdoms of Israel and Judah under the Assyrians and Babylonians, respectively, played a role in the formation of biblical literature can further be understood in light of Vamik Volkan's concept of «chosen trauma».<sup>10</sup> According to Volkan, one of the constituents of a group's shared representation of the past – in other words, of the group's collective memory – is «chosen trauma». In Volkan's theory, «chosen» refers to the privileged place the trauma occupies in the collective memory: not every horrible event is remembered and transmitted as a «trauma» within the group. A «chosen trauma» can be activated in a later historical context in order to legitimize violence.<sup>11</sup>

However, in Volkan's model, «chosen trauma» is only one of seven «threads» from which the fabric of large-group identity is woven.<sup>12</sup> Also among these threads are «chosen glories», or mental representations of the group's past victories and achievements. Although Volkan acknowledges that chosen traumas are psychologically more complex and also more powerful for large-group identities, he notes: «Often chosen glories and chosen traumas are intertwined».<sup>13</sup> Comparative evidence shows that this observation is also valid in ancient contexts. A case in point is the Athenian cultural memory of the Persian wars, commemorating traumatic losses of wars that are at the same time commemorated

9 Alexander 2004: 1, 9.

10 Volkan 1998; Volkan 2000 [English version: Volkan 2005]. For a reception of Volkan's theory in recent trauma research, see Kühner 2008, 139–143.

In the early 1990s, Volkan was a co-editor of several publications that pathologize homosexuality (e.g., C.W. Socarides/V. Volkan, *The Homosexualities and the Therapeutic Process*, 1991). The members of the research project expressly reject Volkan's harmful views on homosexuality.

11 See further LaCapra 2016: 394f. For the reception of Volkan's theory of «chosen trauma» in biblical studies, see Poser 2012; Carr 2014: 8; Smith-Christopher 2014.

12 Volkan 2000 [English version: Volkan 2005].

13 Volkan 2014: 25.

among the «chosen glories» of the mythical past.<sup>14</sup> The victimological narrative that the Athenians developed around the Persian wars could also serve to justify collective violence and imperial claims.<sup>15</sup>

One of the research questions posed in the SNF research project is thus: To what extent have the Bible's «chosen traumas» (and above all the destruction of Jerusalem and the exile) also shaped the cultural memory of «chosen glories» as expressed in biblical literature? In order to answer this question, it is first necessary to consider which biblical images of the past can be considered a «chosen glory». Given the project's inquiry into the representation of violence, here I will focus specifically on the depiction of military victories by Israel/Judah (or by their deity, YHWH) in the biblical narrative, even though a «chosen glory» need not be violent by definition. Such victories are portrayed, for example, in the account of YHWH's defeat of the Egyptian army at the Sea of Reeds (Exod 14-15), the defeat of the Transjordanian kings Sihon and Og at the end of the «wilderness period» (Num 21; cf. Deut 2-3), the conquest of Canaan under Joshua (Josh 1-12), the stories of the «saviors» in the book of Judges, and the wars waged by Israel's and Judah's kings in the books of Samuel and Kings. Although some of these texts possibly have their origins prior to the destruction of Jerusalem in 587 BCE, all of them have likely been expanded (if not written from the outset) after the experience of this «chosen trauma». Indeed, many of these texts reflect a «Deuteronomistic» ideology that provided a theological explanation for the events of the early sixth century: the destruction of Jerusalem occurred because Judah's king and populace failed to serve YHWH (according to the biblical standard). In this respect, many of the biblical narratives of victories by Israel/Judah – exemplified in the book of Judges but also found in certain war narratives in Samuel–Kings – serve as a counterpoint to Judah's experience of defeat in 587 BCE. They show what kind of behavior would have been necessary (in the view of the biblical authors) to avoid such a defeat, namely, faithfulness to YHWH.

Many of the biblical narratives of military victories by Israel/Judah mentioned above also reflect the idea that the «glory» is not in the deeds of Israel and Judah themselves, but in the acts of the deity YHWH. Thus, in many cases, the cultural memory of ancient Israel's and Judah's «chosen glories» emphasizes that the

14 Cf. Loraux 1973; Boardman 1977; Rosivach 1987: 303ff.

15 See Chaniotis 2005: 172–184.

victory lies beyond human agency. At the same time, these and other biblical texts depict Israelites and Judahites as active subjects in acts of war and other forms of collective violence. Just as one can inquire into how the cultural memory of the Bible's major «chosen trauma» changed over time, so too is it possible to trace changes in the depiction of human involvement in acts of collective violence in some of the Bible's «chosen glories», and this is the aim of the articles presented in this issue.

*The articles in this issue*

The four articles in this issue deal with representations of collective violence (and, more specifically, acts of war) in different periods within the biblical narrative of ancient Israel's history spanning from the premonarchic, monarchic, and post-monarchic periods. Since the articles are concerned above all with how biblical representations of the past *developed historically*, they are not arranged according to the order of the events in the biblical narratives, but according to the order in which the texts were likely written: (1) Jeremiah and 2 Kgs 25 (sixth century BCE, with later reworking), (2) Josh 23 (perhaps written in the Persian period, late sixth to fourth centuries BCE), (3) Chronicles (late fourth century BCE), and (4) 1 Maccabees (late second century BCE). The dating of the four texts under investigation already reveals an important observation: The authors of all of these texts were writing after the Babylonian destruction of Jerusalem in 587 BCE, which thus formed part of the cultural memory that all of them inherited, and for most of them (with the exception of 1 Maccabees) was a major catalyst for their own activity as writers.

In her article «Das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung», *Sonja Ammann* inquires into the depiction of the Judahite army in the narratives of the Babylonian conquest of Jerusalem in 587 BCE. She observes that, in the biblical texts, it is only *after* the conquest that Judahite soldiers are depicted in important roles, and interprets the absence of these soldiers from the narration of events prior to the fall of Jerusalem as a conscious narrative strategy. In this way, the author(s) of the narrative of the fall of Jerusalem in 2 Kgs 25 sought to emphasize that the Babylonian conquest of Jerusalem was the result of wrongdoing against God, such that human actions recede completely into the background. Ammann observes a similar tendency in the literary history of the narratives relating to events after the fall of Jerusalem in Jer 39-40. While an older version of Jer 39-40 that is closer to the events themselves depicts

Judahite military leaders in a rather neutral light, later additions to the text (e.g., Jer 39:4-13) depict these military leaders in a more ambivalent light. In addition, Ammann observes that the ascription of actions normally associated with conquerors (namely, plundering) to the Judahite armed forces in the wake of the sacking of Jerusalem may be connected with Jeremiah's call to cooperate or collaborate with the Babylonians.

In her article «From Annihilation to Dispossession: Transforming Memories of  $\text{הרם}$  in the book of Joshua», *Jenna Kemp* takes the theme of the conquest of the land in Josh 23 as a case study in the dynamics of cultural memory. Following the approach of sociologist Jeffrey Olick, Kemp emphasizes that cultural memory is a process of mediating between the «weight of the past» and «forces in the present» and that the process of cultural memory is thus one of constant transformation. Kemp's analysis of Joshua's speech to the Israelites in Josh 23 focuses on how the literary figure of Joshua «draws the past, present, and future into relation with one another» (p. 321) in the world of the narrative. Kemp differentiates between an «enclosed» past (i.e., an articulation of the past that is not linked to the future – in the case of the book of Joshua, the concept of the annihilation of the Amorites) and an «open» past that has ongoing implications for the future. Through a subtle shift in the terminology that it uses, Joshua's speech reopens the enclosed past found in the preceding parts of the book of Joshua and thus depicts the future as «precarious» and something that «must be maintained by the Israelites through obedience» (p. 335). The reference to the future in Joshua's speech is, according to Kemp, emblematic of the process of cultural memory more generally: «Whether or not they make explicit reference to the future, memory agents often mediate the past in a way that both projects toward a future they want and/or warns against a future they do not» (p. 336). Kemp's treatment of the literary figure of Joshua also calls attention to the fact that every individual act of remembering shapes the ways in which the culturally received images of the past move on a path into the future. With regard to the reception of the Bible more generally, Kemp's insights highlight the fact that every individual who engages in any sort of discourse on the Bible inevitably contributes to the ways in which the Bible's own multilayered representations of the past will be «remembered» in the future and in this respect is involved in an act with ethical implications.

In his article «Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques», *Stephen Germany* investigates the ways in which representations of both external and internal wars conducted by Judah and Israel serve overarching theological

aims. Rather than consituting historically reliable accounts, Chronicles' narratives of wars between Judah and other nations seek to drive home a particular theory of historical causation that emerges through the repetition of a specific pattern: When the king of Judah acknowledges that only YHWH can defeat the enemy, then YHWH delivers victory, but when the king initiates a war without divine reassurance, the result is defeat. Some of the war narratives in Chronicles, such as 2 Chr 14:8-14, have even been «invented» specifically to prove this principle. At other points, Chronicles radically reinterprets the image of the past that it has received from the book of Kings in line with its criterion of relying or failing to rely on YHWH. For example, 2 Chr 28 reinterprets a report of Judah's decision to ally itself with Damascus as a form of deterrence against aggression from the northern kingdom of Israel (2 Kgs 16:5-9) – events that have their historical setting in the late eighth century BCE – as a foretaste of the Babylonian conquest of Jerusalem in 587 BCE, over one hundred years later. In this regard, Chronicles' transformation of the received biblical past is analogous that found in Josh 23 as discussed by Jenna Kemp: An «enclosed» past is redefined as «open» toward an event in the narrative future (but already in the author's and the reader's past). At the same time, it seems that 2 Chr 28:5-15 could also have later relations between Persian-period Yehud and Samaria in view, retrojecting these relations onto Chronicles' representation of the last days of the «divided monarchy» several centuries earlier.

Finally, in his essay «Killing for Yhwh: Legitimation through Inner-Israelite Violence in 1 Maccabees», *Jonathan Woods* discusses the ways in which the author of 1 Maccabees use the depiction of inner-Israelite violence as a means of affirming the legitimacy of the Hasmoneans' rule. In its literary strategy, 1 Maccabees draws on a received image of the «zeal of Phinehas» (directed inwards against the Israelite community itself) from the book of Numbers (Num 25:3-13). In this respect, the author of 1 Maccabees combines a very recent image of the past (the Hasmoneans' use of violence against other Jewish groups during their rise to power) with an image of a distant past, in the wilderness period following the exodus from Egypt. Moreover, Woods shows how the author of 1 Maccabees has applied the promise of an eternal priesthood to Phinehas in Num 25:13 to Mattathias and his sons in 1 Maccabees. He also theorizes that 1 Maccabees differentiates between legitimate violence by the Hasmoneans, who stand on the side of commitment to the Torah, and the illegitimate violence of Alcimus (the Hasmoneans' rival to the high priesthood), who stands for the ungodly in Israel. Woods notes

that «the violent acts of Alcimus are presented as analogous to the violence of the nations against Israel» (p. 388), thus showing how 1 Maccabees draws on earlier biblical discourses on collective violence to frame an inner-Israelite struggle in terms of a conflict between insiders and outsiders.

The four essays in this issue add a layer of complexity to Volkan's theory that a group's «chosen traumas» and «chosen glories» can be intertwined. Although the Hebrew Bible contains a number of narratives depicting Israel and Judah as subjects of collective violence – and although most of these narratives were written after 587 BCE –, these narratives are not quite as triumphalist as one might expect of literary products that interact with the Bible's chosen trauma of the conquest of Jerusalem and the exile. For example, the biblical depictions of the role of the Judahite army during and immediately after the Babylonian conquest of Jerusalem do not become more «heroic» as the traditions develop over time, but instead more ambivalent. Likewise, in Joshua's speech to the Israelites in Josh 23, the «chosen glory» of the conquest of the land in Josh 1-12 is relativized by pointing to the prospect of the loss of the land in the narrative future, which is simultaneously the «chosen trauma» of the exile in the authors' and readers' past. In the books of Chronicles, narratives of wars conducted by Israel's and Judah's kings do not serve to glorify Israelite or Judahite military power per se, but to demonstrate a historiographic (and rhetorical) principle that complete reliance on YHWH is the only means of achieving success. Perhaps the closest analogue to the inversion of a «chosen trauma» into a «chosen glory» among the texts investigated in this issue is found in the depiction of the Hasmoneans' use of violence against their inner-Israelite opponents, whose actions are in turn depicted in terms of the received biblical image of the violence of the nations against Israel. However, even here, the intertwining of a «chosen trauma» and a «chosen glory» is rendered more complex by the fact that narrative is concerned with depicting an inner-Israelite conflict rather than the exercise of collective violence against an outside group.



*Bibliography*

- Alexander, J.C., 2004. Toward a Theory of Cultural Trauma. J.C. Alexander/R. Eyerman/B. Giesen/N.J. Smelser/P. Sztompka (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, 1–30.
- Ammann, S., 2018. Oszillationen eines Traumas. *Biblische Erzählungen der Eroberung Jerusalems*. ThZ 74, 319–337.
- 2021. Second Kings 24–25 and Jeremiah 52 as Diverging and Converging Memories of the Babylonian Conquest. HBAI 10, 11–29.
- 2022. The Fall of Jerusalem: Cultural Trauma as a Process. *Open Theology* 8, 362–371.
- 2023. Das Schicksal des Volkes: Transformationsprozesse alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel der babylonischen Eroberung Jerusalems. K. Schmid (ed.), *Heilige Schriften in der Kritik: XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich)*. VWGTh 68. Leipzig, 207–218.
- 2024. Der zerbrochene Spiegel. Die babylonische Eroberung Jerusalems als kulturelles Trauma. *Studies in Cultural Contexts of the Bible* 9. Paderborn.
- Ammann, S./Rhyder, J., 2021. Editorial Introduction: Transforming Memories of Collective Violence. *Key Methods and Future Directions*. HBAI 10, 1–10.
- Ammann, S./Bezold, H./Germany, S./Rhyder, J. (eds.), 2023. *Collective Violence and Memory in the Ancient Mediterranean*. CHANE 135. Leiden.
- Baumann, G., 2013. Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen. I. Fischer (ed.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*. Freiburg i.Br., 29–52.
- Becker, E.-M./Dochhorn, J./Holt, E.K. (eds.), 2014. *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*. SANT 2. Göttingen.
- Bezold, H., 2021a. Art. Gewalt (AT). *WiBiLex*. Online: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19496/>
- 2021b. Violence and Empire: Hasmonean Perspectives on Imperial Power and Collective Violence in the Book of Esther. HBAI 10, 45–62.
- 2022. Ester – Eine Gewaltgeschichte. Die Gewaltdarstellungen in der hebräischen und griechischen Esterüberlieferung. BZAW 545. Berlin.
- 2023. Fighting Annihilation: The Justification of Violence in the Book of Esther and in its Cultural Context. Amman et al. 2023: 71–91.
- Boardman, J., 1977. The Parthenon Frieze – Another View. U. Höckmann/A. Krug (eds.), *Festschrift für Frank Brommer*. Mainz, 39–49.
- Boase, E./Frechette, C.G. (eds.), 2016. *Bible through the Lens of Trauma*. Semeia Studies 86. Atlanta.
- Carr, D.M., 2014. *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*. New Haven.
- Chaniotis, A., 2005. *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Malden.
- Collinet, B.J./Fischer, G., 2022. Trauma und Trost – Strategien und Perspektiven zur Bewältigung des Untergangs Jerusalems. BZ 66: 163–183.
- Crouch, C.L., 2021. *Israel and Judah Redefined: Migration, Trauma, and Empire in the Sixth Century BCE*. Cambridge.
- Cunningham, M.A., 2023. Decentering Exile: Methodology and Alternate Versions of Judean History in Nehemiah 9:5–37. VT, 1–30.

- Eyerman, R., 2001. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge.
- Garber, D.G., 2015. *Trauma Theory and Biblical Studies*. *CBR* 14: 24–44.
- Germany, S., 2021. Self-Defense as a *casus belli* in Ancient Mesopotamian and Hittite Literature and in the Hebrew Bible. *HBAI* 10, 30–44.
- 2022. The ‹Edom Texts› in Samuel–Kings in Inner- and Extrabiblical Perspective. B. Hensel/D. Edelmen/E. Ben Zvi (eds.), *About Idumea and Edom in the Persian Period: Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies and Ancient Near Eastern Studies*. Sheffield, 363–391.
- 2023a. The Literary and Theological Function of the Philistines and Arameans in Chronicles. *Religions* 14.446, 1–9.
- 2023b. Memorializing Saul’s Wars in Samuel and Chronicles. Ammann et al. 2023: 56–70.
- Forthcoming. Kingmakers and Kingbreakers: Philistines, Arameans, and Historical Patterning in Samuel–Kings. Tübingen.
- Janzen, D., 2019. *Trauma and the Failure of History: Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem*. Atlanta.
- Kühner, A., 2008. *Trauma und kollektives Gedächtnis*. Giessen.
- LaCapra, D., 2016. *Trauma, History, Memory, Identity: What Remains? History and Theory* 55: 375–400.
- Loroux, N., 1973. «Marathon» ou l’histoire idéologique : À propos des paragraphes 20 à 26 de l’oraison funèbre en l’honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens (attribuée à Lysias). *Revue des Études Anciennes* 75: 13–42.
- Maier, C.M., 2020. *Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch*. *VT* 70: 67–82.
- Poser, R., 2012. *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*. VTSup 154. Leiden.
- Rhyder, J., 2021. *Festivals and Violence in 1 and 2 Maccabees: Hanukkah and Nicanor’s Day*. *HBAI* 10, 63–76.
- 2023. *Hellenizing Hanukkah: The Commemoration of Military Victory in the Books of the Maccabees*. Ammann et al. 2023: 92–109.
- Rosivach, V.J., 1987. *Autochthony and the Athenians*. *The Classical Quarterly* 37: 294–306.
- Smith-Christopher, D.L., 2011. *Reading War and Trauma: Suggestions Toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts*. B. Kelle/F.R. Ames/J.L. Wright (eds.), *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. *AIL* 10. Atlanta, 253–275.
- 2014. *Trauma and the Old Testament: Some Problems and Prospects*. Becker et al. 2014: 223–243.
- Verde, D./Markl, D. (eds.), 2022. *Topical Issue: Cultural Trauma and the Hebrew Bible*. *Open Theology* 8: 412–502.
- Volkan, V.D., 1998. *Blood Lines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. Boulder.
- 1999. *Blutsgrenzen. Die historischen Wurzeln und die psychologischen Mechanismen ethnischer Konflikte und ihre Bedeutung bei Friedensverhandlungen*. Bern.
- 2000. *Großgruppenidentität und auserwähltes Trauma*. *Psyche (Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen)* 9/10, 931–953.
- 2005. *Large-group Identity and Chosen Trauma*. *Psychoanalysis Downunder* 6, Article no. 2.
- Wright, J.L., 2009. *The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible*. *Prooftexts* 29, 433–473.

*Stephen Germany, Basel*