

Maria Häußl (Hg.)

Denkt nicht mehr an das Frühere!

Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und
Jes 40-66 im Vergleich

Bonn University Press

V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 184

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Maria Häusl (Hg.)

Denkt nicht mehr an das Frühere!

Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und
Jes 40–66 im Vergleich

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0763-0

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Die vorliegende Publikation ist im Rahmen der Tätigkeit der Herausgeberin an der Technischen Universität Dresden, an der Professur „Biblische Theologie – katholisch“ erstellt worden und wurde von der Technischen Universität Dresden finanziell unterstützt. Gedruckt zudem mit freundlicher Unterstützung des Bistums Dresden/Meißen.

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort 7

Maria Häußl

Einleitung. Begründungen für die Neukonstituierung des nachexilischen
Israel 9

I. Rede von Gott

Bob Becking

The Image of God and the Identity of the Community: Remarks on the
Prayers of Nehemiah 35

Ulrich Berges / Bernd Obermayer

Gottesbilder der Gewalt in Tritojesaja 55

II. Rekurs auf eine vorgegebene Tradition

Sebastian Grätz

Alter Wein in neuen Schläuchen? Die Bücher Esra / Nehemia zwischen
Tradition und Innovation 77

Alphonso Groenewald

A new creation and a new city overcome trauma: Prophecy and Torah in
Isaiah 65:16b–25 93

III. Bedeutung von Zeit

Uwe Becker

Theokratie und Eschatologie. Die Kyros-Gestalt und das Selbstverständnis
des Judentums im Spiegel von Esra 1/6 und Jes 40–55 115

Uta Schmidt

„Nicht mehr ...!“ Vergangenheitsbezug und Zukunftserwartung in
Jes 40–66 137

IV. Bedeutung des Raumes

Raik Heckl

Von der Teilautonomie der Tempelstadt zur heiligen Stadt Jerusalem . . . 159

Andrea Spans

Wie sich Identität Raum greift. Exemplarische Untersuchungen zur
Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 183

V. Rekurs auf ein gemeinsames Ethos

Dorothea Erbele-Küster

Welche Tora rezipiert Esra wie? Literarische Begründungsstrategien des
Ethos in persischer Zeit 209

Andreas Schüle

Von der prophetischen Kritik zum Bußgebet des Volkes. Der Abschluss
der Prophetie in Tritojesaja 225

Liste der Autorinnen und Autoren 247

Personenregister 249

Stellenregister 253

Vorwort

Dieser Band geht auf die gleichnamige internationale Fachtagung im Frühjahr 2016 an der Technischen Universität Dresden zurück.

Von 2009–2014 leitete ich das Teilprojekt „Trennung und Öffnung. Alttestamentliche Diskurse um die Konstituierung des nachexilischen Israel“ im Sonderforschungsbereich 804 „Transzendenz und Gemeinsinn“, der nach seiner 1. Förderphase nicht mehr verlängert wurde. Das Interesse an den in diesem Forschungsverbund aufgeworfenen Fragen und an den Fragen, die ich im Teilprojekt stellte, habe ich jedoch nicht verloren. Dies sind erstens der Vergleich des Buches Esra/Nehemia und der späten Jesajatexte Jes 40–66 und zweitens die Frage nach den Begründungsressourcen für ein Gemeinwesen.

Die Fachtagung ermöglichte nun den intensiven Austausch zu diesen Fragestellungen mit Kolleginnen und Kollegen, von denen die meisten derzeit an einem Kommentar entweder zum Buch Esra/Nehemia oder zum Buch Jesaja schreiben. Ich danke den Kolleginnen und Kollegen für die anregenden und weiterführenden Diskussionen. Meiner wiss. Mitarbeiterin Frau Cornelia Aßmann und der Honorarmitarbeiterin (und ehemaligen Mitarbeiterin im SFB) Frau Dr. Johanna Rautenberg danke ich herzlich für das Protokollieren der Diskussionen, sowie auch Frau Christine Schnorr, ebenfalls Honorarmitarbeiterin, für die umsichtige Organisation der Tagung.

Die Publikation wäre nicht möglich gewesen ohne die Offenheit und das Interesse der Kolleginnen und Kollegen, die an der Tagung teilgenommen haben. Ergänzt wurde der Band um die Beiträge von Dr. Andrea Spans und Prof. Dr. Raik Heckl, die sofort bereit waren den Aspekt des Raumes zur Publikation beizusteuern. Ein besonderer Dank gilt den Kollegen Prof. Dr. Ulrich Berges und Prof. Dr. Martin Ebner, die den Band gerne in die Reihe „Bonner Biblische Beiträge“ aufgenommen haben.

Für die Vorbereitung der Drucklegung danke ich Frau Christine Schnorr sehr herzlich, die mit großer Sorgfalt die Manuskriptvorlage erstellte. Frau Dr. Johanna Rautenberg danke ich für die Durchsicht der englischen Beiträge. Die Register erstellten Herr Anton Schill und Frau Sigrun Häusl – herzlichen Dank

dafür! Mein Dank gilt schließlich auch Herrn Kätsch der V&R unipress GmbH für die sehr gute Zusammenarbeit mit dem Verlag.

Die Drucklegung wurde freundlich unterstützt durch die Diözese Dresden/Meißen.

Dresden, im August 2017

Maria Häußl

Einleitung. Begründungen für die Neukonstituierung des nachexilischen Israel

1. Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich

Schon längst ist aufgefallen, dass die Bücher Esra/Nehemia¹ und Jesaja² (insbes. die späten Jesajatexte) gemeinsame Motive und Themen besitzen und sich zu den gleichen Problemen positionieren, wobei sie dies zum Teil ähnlich und zum Teil unterschiedlich – um nicht zu sagen konträr – tun.³ In den Büchern lassen sich auch einige ähnliche Gattungen finden, wie etwa das große Bußgebet in Neh 9,6–37 und die Klage des Volkes in Jes 63,7–64,11, ansonsten ist die Textgestalt aber äußerst verschieden.⁴

1 Für das Buch Esra/Nehemia werden als „Quellen“ die Nehemia-Memoiren (Neh 1–7* sowie Neh 13,4–31, und z. T. weitere Texte), die aramäische Tempelbau-Quelle Esra 5–6*, sowie verschiedene Listen wie Esra 2*, Neh 3,1–32, Neh 11.12 vorausgesetzt. Die Abfassungszeit sowohl der „Quellen“ wie auch des Gesamtbuches wird unterschiedlich bestimmt. Die Nehemia-Memoiren werden meist als der älteste Teil des Buches in die 2. Hälfte des 5. Jh. v. Chr. datiert, die Endkomposition Esra/Nehemia in das beginnende 4. Jh. v. Chr.; z. T. werden die „Quellen“ und die Endkomposition aber auch erst in die hellenistische Zeit (ins 3. Jh. v. Chr.) datiert (R. HECKL, Neuanfang 398–410).

2 Der Grundbestand der deuterocesajanischen Texten Jes 40–48* wird i. d. R. um die Zeit des Siegeszuges des Kyros datiert (ca. 539 v. Chr.), Jes 40–52* ist etwa um 520 v. Chr. in Jerusalem entstanden; abgeschlossen wurde das Jesajabuch (Jes 56–66 und weitere Texte) ab der Mitte des 5. Jh. v. Chr. bis ins beginnende 4. Jh. v. Chr.

3 U. BERGES, *Trito-Isaiah 173–190* hat erst kürzlich die Frage diskutiert, wie sich das Buch Jesaja bzw. Tritojesaja in die Situation des ausgehenden 6. bzw. 5. Jh. v. Chr. einfügen könnte. Um diese Frage zu klären, zieht er das Buch Esra/Nehemia heran, das er zeitgleich datiert, und untersucht, ob Tritojesaja bzw. das gesamte Jesajabuch die „Reformen“ Esras und Nehemias unterstützt oder ihnen widersprechen will. Berges referiert die wichtigsten Positionen in der Forschung und kommt zu dem Ergebnis, dass die einfache Opposition „Unterstützung vs. Widerspruch“ nicht hinreichend ist. Für die in Jesaja und in Esra/Nehemia vertretenen Positionen sieht er sowohl Konvergenzen wie auch deutliche Unterschiede. 178: „These books and their tradents are on the one hand closely related, on the other hand they differ in important issues.“

4 Die Verschiedenheit der Textgattungen spricht nicht gegen den Vergleich der Begründungsressourcen und -strategien, wenngleich der Geltungsanspruch in narrativen und prophetischen Texten verschieden umgesetzt wird. In narrativen Texten wird er deutlich in den Cha-

Folgende Motive sind beiden Büchern gemeinsam: Jerusalem wird nur in Neh 11,1.18 und in Jes 48,2; 52,1 als heilige Stadt (עִיר הַקֹּדֶשׁ) bezeichnet.⁵ Die Stadt Jerusalem gilt in beiden Büchern als zentraler Ort und ist daher ein wichtiger Teil der jeweiligen Theologie, wenngleich sich in der Rede über die Stadt auch deutliche Unterscheide zeigen. Auch der persische König Kyros ist außer im Buch Daniel und in 2 Chr 36,22.23, dem Paralleltext zu Esra 1,1–3, nur in Deuterocesaja (Jes 44,28; Jes 45,1.13) und im Buch Esra (Esra 1,1.2.7.8; Esra 3,7; Esra 4,3.5; Esra 5,13.14.17; Esra 6,3.14) erwähnt.⁶ Die signifikante Selbstbezeichnung „Zitternde (הַחֲרָדִים) vor dem Wort Gottes bzw. vor seinem Gebot“ findet sich nur in Esra 9,4; Esra 10,3 sowie in Jes 66,2.5.⁷ Auch der Ausdruck „heiliger Same“ (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ) ist nur in Jes 6,13 und Esra 9,2 belegt.⁸

Die beiden Bücher greifen, wie bereits erwähnt, zudem gleiche Themen auf und sind mit ähnlichen Problemen befasst.⁹ Mit Blick auf die sozialen Verwerfungen in der jüdischen Bevölkerung, die durch Überschuldung verursacht zum Verlust des Besitzes und zur Versklavung der Familie führen, ist sowohl im Buch Nehemia wie auch in den späten Jesajatexten zu erkennen, dass sie den sozialen Spannungen entgegenwirken wollen und für eine ähnliche Sozialethik eintreten. Wie der soziale Ausgleich jedoch begründet wird, darin unterscheiden sich die Bücher erheblich. So ist für Neh 5,1–13 das Argument der innerethnischen Solidarität wichtig. Neh 10,32 formuliert eine verbindliche Norm in Form eines Vertragstextes, zu dem sich alle in einer dem Sinai-Bund nachempfundenen Bundesschlussfeier verpflichten. In den beiden Texten Jes 58,1–12 und Jes 65,16b–24 ist die Behebung sozialer Missstände eingebettet in eine umfassende Vision eines guten Lebens.

rakterisierungen, in den Aushandlungs- und Rechtfertigungsaktivitäten sowie in den Deutungen von Ereignissen unter Nutzung von kulturell verankerten Sinnstiftungs- und Erzählmustern. In prophetischen Texten liegt eine unmittelbare Adressatenbezogenheit vor, der Argumentationsweg und die performative Absicht sind wichtig, zur Autorisierung wird regelmäßig die Form der Gottes-Rede genutzt.

5 Vgl. U. BERGES, Trito-Isaiah 188, der hervorhebt, dass beide Textkomplexe die Bedeutung Jerusalems unterstreichen.

6 Vgl. den Beitrag von U. BECKER.

7 Vgl. U. BERGES, Trito-Isaiah 179, der deutlich macht, dass nicht zu entscheiden ist, ob diese Selbstbezeichnung jeweils auf die gleiche Gruppe referiert, oder ob sich verschiedene Gruppen dieser positiv besetzten Bezeichnung bedienen.

8 Die Vorstellung von Israels Rest, die im Gebet Esra 9,6–15, (Esra 9,8.14.15) aufscheint, kann m. E. nicht allein auf Jesaja zurückgeführt werden, da sie auch in anderen Prophetenbüchern zu finden ist. Vgl. J. HAUSMANN, Israels Rest.

9 Gegenseitige intertextuelle Bezüge sind denkbar, wenn die deuterocesajanischen Texte ins 6. Jh. v. Chr., die „Quellen“ von Esra/Nehemia in die Mitte des 5. Jh. v. Chr. und die Fertigstellung des Gesamtjesajabuches und des Buches Esra/Nehemia ins beginnende 4. Jh. v. Chr. datiert werden. Texte aus beiden Korpora wären also zeitgleich entstanden.

Die Sabbatobservanz ist in beiden Büchern ein wichtiges Kriterium für die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen, wenngleich sie theologisch unterschiedlich eingebunden ist, wie die Texte Neh 9,14, Neh 10,32 und Neh 13,15–22 einerseits und Jes 56,1–8, Jes 58,13–14 sowie die Rahmentexte Jes 1,13 und Jes 66,23 andererseits zeigen.¹⁰ Während in Neh 13,15–22 der Sabbat zu einer (auch) räumlichen Trennung von „Innen“ und „Außen“ führt, ist in Jes 56,1–8 eine Fundierung des Sabbat in der Schöpfungsordnung vorausgesetzt.

Die größten Unterschiede zwischen dem Buch Esra/Nehemia und den späten Jesajatexten sind bei der Klärung der Zugehörigkeit zu Israel / zum nachexilischen Gemeinwesen auszumachen. Neben Israel stelle ich bewusst den neutralen Ausdruck „nachexilisches Gemeinwesen“, denn nicht in allen Texten wird von Israel gesprochen. Vielmehr finden sich als weitere Gruppenbezeichnungen die Termini יהודים „Judäer“, גולה „Exilsgruppe“ und עבדים „Knechte“, die selbstredend nicht notwendigerweise deckungsgleich verwendet werden. In den Texten ist auch nicht immer eindeutig auszumachen, welche Gruppe oder welches Gemeinwesen im Blick ist. Wir wissen von der Provinz Jehud, von der jahwe-verehrenden Bevölkerung in Jehud, die nicht im Exil war, von Diasporagruppen im östlichen babylonischen Raum und in Ägypten, von den Exilierten, die nach Jehud zurückgekehrt sind, von der jahwe-verehrenden Bevölkerung in der Provinz Samaria und von anderen ethnischen Gruppen, die sich selbst nicht als Judäer bezeichnen würden. Die einschlägigen Texte, die von Abgrenzung bzw. Öffnung sprechen,¹¹ verwenden ein ähnliches Vokabular: בדל niph. / hiph., נכר, גוים / עמים. Sie unterscheiden sich jedoch in den Kriterien der Zugehörigkeit und korrespondierend dazu in den Formen der Aus- und Eingrenzung. Während Tritojesaja das Modell einer „inkluisiven Exklusivität“¹² vertritt, das Zugehörigkeit an ethische Kriterien (Befolgung von Recht und Gerechtigkeit) sowie an die Sabbatobservanz bindet und damit einerseits einen Teil Israels als Frevler ausschließt und andererseits Menschen aus den Völkern als Fromme einschließt, ist „Israel“ im Buch Esra/Nehemia eine ethnische(-religiöse) Größe, der man aufgrund der geographischen Herkunft und in manchen Texten auch aufgrund von Abstammung zugehört, während die „Völker der Länder/der Erde“ (עמי הרצות / הרק) und alle, die diesen zugerechnet werden, nicht dazugehören können.¹³

10 Der Terminus „Heiliger Tag“ (יום קדוש) bezeichnet in Jes 58,13 den Sabbat, in Neh 8,9.10.11 und in Neh 10,32 jedoch einen anderen Festtag.

11 Esra 6,21; Esra 9,10; Neh 9,2; Neh 10,29; Neh 13,1–3; Neh 13,23–31; Jes 56,1–8; Jes 66,18–24.

12 U. BERGES, Buch 421.

13 Auch in Esra 6,21 und Neh 10,29 sind die „Völker der Länder“ bzw. „die Völker der Erde“ die „Anderen“, von denen man sich abgrenzt, wenngleich für diese beiden Textstellen angenommen werden kann, dass sie eine nicht nur ethnisch konstituierte Größe „Israel“ vor Augen haben (vgl. R. ROTHENBUSCH, abesondert 363–371).

2. Konstituierung und Begründungsressourcen – Begriffsklärungen

Die Bücher Esra/Nehemia und Jesaja tragen daher wesentlich zum Diskurs um die Konstituierung eines nachexilischen Gemeinwesens / Israel bei. Der Begriff Konstituierung meint die Formierung eines Gemeinwesens, das im Letzten ein gemeinsames Selbstverständnis und einen wie auch immer geformten sozialen (nicht notwendigerweise geographischen) Raum besitzt. In der persisch-früh-hellenistischen Zeit lässt sich ein Ringen um dieses Selbstverständnis nachzeichnen, an dem verschiedene Gruppen beteiligt sind und deren divergierende bzw. übereinstimmende Entwürfe im Alten Testament wenigstens teilweise vorliegen. Die atl Forschung spricht dabei in der Regel von „Identität“, einen Begriff, den ich wegen des damit einhergehenden „Othering“ für problematisch halte. Nichtsdestotrotz ist die Forschung der vergangenen Jahre methodisch hoch reflektiert vorgegangen und hat zu sehr interessanten Ergebnissen geführt.¹⁴ So wurden verschiedene „Identity Marker“ wie Sabbat, Beschneidung oder Tora-Observanz eingehend untersucht,¹⁵ wurden einzelne (zu Israel gehörende) Gruppen beschrieben,¹⁶ und wurden zum Verständnis der Vergemeinschaftung soziologische Modelle herangezogen.¹⁷ Besondere Aufmerksamkeit hat die Exogamie-Problematik erfahren.¹⁸

-
- 14 Aus der schier unübersehbarer Fülle an Publikationen zum (nachexilischen) Identitätsdiskurs seien einige Titel genannt. Zum Thema Fremde/Fremdheit: G. BAUMANN/U. A., Zugänge zum Fremden; CHR. BULTMANN, Fremde; R. R. ACHENBACH, Foreigner; J. BERQUIST, Constructions 53–66; R. EBACH, Das Fremde; CHR. VAN HOUTEN, Alien; M. ZEHNDER, Umgang mit Fremden. Zum Thema Identität in nachexilischer Zeit: E. BLUM, Volk oder Kultgemeinde? 24–42; E. BEN ZVI/D. EDELMAN, Imagining the other; L. JONKER, Texts, Contexts; G. KNOPPERS/K. RISTAU, Community identity; TH. WILLI, Juda. Zum Thema Identität in Esra/Nehemia: B. BECKING, Esra, Nehemiah; K. BIEBERSTEIN, Geschichten 33–47; S. GRÄTZ, Bund und Erwählung 123–138; M. HÄUSL, Andere 97–122; D. ROM-SHILONI, Exclusive Inclusivity; R. ROTHENBUSCH, abgesondert; A. SIEDLECKI, Negotiating Identity. Zum Thema Identität in Jesaja: U. BERGES, Trito-Isaiah 173–190; V. HAARMANN, JHWH-Verehrer; J. MIDDLEMAS, Trito-Isaiah's intra- and internationalization 105–125; CHR. NIHAN, Ethnicity and identity 67–104; L. RUSZKOWSKI, Volk und Gemeinde; A. SCHÜLE, Tora für Fremde 435–450. Zum Thema Identität mit verschiedenen Schwerpunkten: R. ALBERTZ, Cooperation and Hostility; L. BORMANN, Schöpfung; A. DEEG, Identität; H. IRSIGLER, Die Identität Israels. A. KORTE/B. BECKING/L. LIERE, Religious Identities; U. MELL; Der eine Gott, R. ST. SADLER, Cushite.
- 15 A. GRUND, Die Entstehung des Sabbats; K. GRÜN WALDT, Exil und Identität; R. ROTHENBUSCH, abgesondert 247–433.
- 16 B. BECKING, Samaritan Identity 51–65; B. HENSEL, Juda und Samaria; G. KNOPPERS, Jews and Samaritans.
- 17 L. ALLOLIO-NÄCKE/U. A., Differenzen; B. GIESEN, Codes 13–43; K. BIEBERSTEIN, Grenzen definieren 59–72; J. MILLER, Ethnicity 170–213; M. ZEHNDER, Umgang mit Fremden.
- 18 CHR. FREVEL, Mixed Marriages; K. SOUTHWOOD, Ethnicity; K. SOUTHWOOD, Heilige Nachkommenschaft 61–82.

Mit Blick auf die Bücher Esra/Nehemia und Jesaja sind aber nicht nur die Unterschiede, WIE das nachexilische Israel bestimmt wird (Zugehörigkeit, Gestalt der Gemeinschaft) interessant, sondern auch, wie dessen Konstituierung und Stabilisierung begründet werden. Die hier versammelten Beiträge stellen auf der Grundlage der Unterschiede in den Identitätskonstruktionen den Vergleich der im Buch Esra/Nehemia und in Jes 40–66 verwendeten Begründungsressourcen in den Mittelpunkt und untersuchen, mit Hilfe welcher Aussagen, welcher Größen, welcher Medien, welcher Modi und welcher Symbolisierungen die Konstituierung des nachexilischen Israel begründet wird.

Der Begriff „Begründungsressource“ verdankt sich dem interdisziplinären Forschungsverbund des Sonderforschungsbereiches 804 „Transzendenz und Gemeinsinn“ an der TU Dresden. Der SFB 804 untersuchte die Konstituierung bzw. Verstetigung von Gemeinwesen und sozialen Ordnungen, setzte hierzu „Transzendenz“ und „Gemeinsinn“ heuristisch ein und fragte danach, welche sinnhaften Bezüge, die sich aus Formen und Erfahrungen der Überschreitung ergeben (Transzendenz), und welche Ausdrucksformen der relationalen Bezogenheit (Gemeinsinn) als Begründungen für die Konstituierung eines Gemeinwesens eingesetzt werden. Der Begriff „Gemeinsinn“ beschreibt dabei den gemeinsam geteilten Sinn als normativ und appellativ verstandenes Ethos mit seinen verbindenden und verpflichtenden Wirkungen für das Gemeinwesen und für die gemeinsamen Grundlagen der Ordnung, sowie den Sinn des Einzelnen für das Gemeinsame, für das Gemeinwohl. Solche auf „Transzendenz“ und „Gemeinsinn“ zurückführbare Begründungsressourcen manifestieren sich in konkreten Größen, Medien, Modi und Symbolisierungen.¹⁹

Mit Blick auf die Neukonstituierung Israels in nachexilischer Zeit greift es kurz, als Begründungsressource nur auf Gott bzw. JHWH zu verweisen, denn so lassen sich viele Unterschiede zwischen Esra/Nehemia und Jesaja nicht fassen. Der Bezug auf eine Gottheit, also ein religiöser Begründungsmodus ist im Alten Orient (und ebenso im Alten Testament) alternativlos. Der gesamte Kosmos wird umfassend religiös gedeutet. Auch die Begründung des nachexilischen Gemeinwesens kann also nicht ohne Orientierung an und Ausrichtung auf JHWH geschehen.

Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der verschiedenen Entwürfe werden vielmehr deutlich, wenn auch alle anderen in den Texten begründend verwendeten Größen, Medien, Modi und Symbolisierungen gesichtet und die Einzelbegründungselemente in vier Begründungsfeldern gebündelt werden.

1. Rede von Gott
2. Rekurs auf eine vorgegebene Tradition

¹⁹ Vgl. H. VORLÄNDER, Transzendenz 1–42.

3. die Bedeutung der Zeit und des Raumes
4. Rekurs auf ein gemeinsames Ethos

Gott bzw. JHWH bleibt selbstredend die zentrale Begründungsressource in einer religiösen Weltdeutung. Die beiden Begründungsfelder des Rekurses auf vorgegebene Traditionen und des Rekurses auf ein gemeinsames Ethos ermöglichen es, Gruppen zu unterscheiden, je nachdem, ob vorrangig eine gemeinsame Herkunft/Abstammung und Geschichte oder gemeinsame Überzeugungen und Einstellungen begründend verwendet sind.²⁰ Raum und Zeit sind Grundkonstituenten der Weltwahrnehmung und Weltkonstruktion, die primär weder begründen noch einen Bezug zur Frage des Selbstverständnisses einer Gruppe aufweisen. Wie aber die kulturwissenschaftliche Raumforschung gezeigt hat, existiert der Raum nicht einfach als vorgegebene Größe, sondern wird (sozial) konstruiert.²¹ Wenn nun die Gestalt eines Gemeinwesens konkret entworfen wird, so ist auch der (soziale) Raum dieses Gemeinwesens zu umreißen. Die Zeit erhält als „gefüllte“ Zeit ebenfalls eine soziale Qualität.²² Für ein Gemeinwesen sind dabei „Erinnern“ und „Zukunft“ von wesentlicher Bedeutung.²³ Die Begründungsfiguren lassen sich nicht trennscharf voneinander abheben, sie treten in den Texten vernetzt auf, nehmen aufeinander Bezug und stützen sich gegenseitig, so dass sich die zentralen sinnstiftenden Deutungsangebote und die leitenden Handlungsmotivationen ausmachen lassen.

3. Die Begründungsressourcen im Einzelnen

Die Beiträge konzentrieren sich jeweils auf ein zentrales bzw. exemplarisches Begründungselement im Buch Esra/Nehemia oder in den Jesajatexten. Der Sammelband orientiert sich an den vier übergeordneten Begründungsfiguren, so dass die Beiträge zum Buch Esra/Nehemia und zu den Jesajatexten im Wechsel präsentiert werden.

Mit der Rede von Gott befassen sich *Bob Becking* und gemeinsam *Ulrich Berges* und *Bernd Obermayer*. *Bob Becking* untersucht in seinem Beitrag „*The Image of*

20 Vgl. die Diskussion um Gruppengrenzen, wobei in der Regel drei Gestalten der Gruppencodierungen unterschieden werden: primordial, traditional, universalistisch; vgl. M. HÄUSL, Zugänge 19–22, R. ROTHENBUSCH, abgesondert 247–254. Die Differenzierungen stammen ursprünglich aus der Soziologie, z. B. B. GIESEN, Codes 13–43; R. STICHWEH, Der Fremde; R. HETTLAGE, In fremder Gesellschaft 141–168.

21 Vgl. die Reihe „Constructions of Space I–V“, besonders G. PRINSLOO/CHR. MAIER, Constructions V.

22 Vgl. U. SCHMIDT, Zukunftsvorstellungen; HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT, Zeit wahrnehmen.

23 Vgl. E. BEN ZVI/CHR. LEVIN, Remembering.

God and the Identity of the Community: Remarks on the Prayers of Nehemiah“ die in die Nehemiaerzählung als Reflexion eingebundenen Gebete auf ihr Gottesbild hin. Er verknüpft hierzu die von Bernhard Lang bzw. von Walter Brueggemann benannten Aspekte Sovereignty und Solidarity, sowie Wisdom, Victory und Life und wertet die Beobachtungen zur Gott-Rede für die Identitätsproblematik der nachexilischen Zeit aus. Gott ist als Garant der gesamten kosmischen Ordnung verstanden. Vor allem aber ist er derjenige, der das Gesetz zum Leben gibt und denjenigen, die treu und gesetzesobservant sind, ein gutes Leben im Land zusagt. Die Gott-Rede umfasst – so Becking – sowohl Gottes Entgegenkommen und Vergebung wie auch Bestrafung und hat mit diesen Aspekten ein traditionales Selbstverständnis Israels im Blick (vgl. v. a. Neh 9).

Der Beitrag von *Ulrich Berges* und *Bernd Obermayer* „*Gottesbilder der Gewalt in Tritojesaja*“ untersucht die auffällige und provokante Sprache der Gewalt in der Gott-Rede der letzten Kapitel des Jesajabuches (Jes 56–66), für die eine „deutliche Steigerung der gewalttätigen Rhetorik feststellbar“ ist. JHWH wird als „machtvoller Einzelkämpfer inszeniert“, der „Recht und Gerechtigkeit gewalttätig“ durchsetzt. Im Eingangstext Jes 56,1–8 wird eine grundsätzliche Öffnung zu den Völkern hin beschrieben, und als Kriterien für die Zugehörigkeit werden das Tun von Recht und Gerechtigkeit und das Halten des Sabbats vorausgesetzt. Die Gruppe der „Anderen“ umfasst daher sowohl die „internen Frevler“ als auch die „externen Feinde“. Dies zeigt sich im „Doppelcharakter von Edom/Esau“, in dem sich „feindlicher Bruder“ und „verhasstes Nachbarvolk“ überlagern. Obwohl damit eine andere Grenzziehung wie im Buch Esra/Nehemia vorliegt, ist die Grenzziehung in den jesajanischen Texten nicht weniger scharf, wenn die eigenen Feinde als „Feinde des Höchsten deklariert werden“.

Sebastian Grätz und *Alphonso Groenewald* zeigen, welche Traditionen im Buch Esra/Nehemia bzw. im zu den Abschlusstexten des Jesajabuches gehörige Text Jes 65,16b–25 begründend rezipiert werden. Dabei hebt *Sebastian Grätz* in seinem Beitrag „*Alter Wein in neuen Schläuchen? Die Bücher Esra/Nehemia zwischen Tradition und Innovation*“ hervor, dass „die politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen, mit denen sich das Buch Esra/Nehemia konfrontiert sieht“, dazu führen, in der Tradition „ein bemerkenswertes Innovationspotential“ zu erschließen. Die Integrationsleistungen zeigen sich nach Grätz vor allem „im Umgang mit der politisch-religiösen Konstellation von Herrschaft und Heiligtum einerseits sowie im Umgang mit dem kulturell-religiösen Erbe andererseits“. Der Wiederaufbau des Tempels geschieht eindeutig in einer rückwärtsgewandten Perspektive mit Blick auf den Vorgängerbau. „Das Heiligtum in Esra-Nehemia wird – anders als im Jesajabuch – nicht zur Projektionsfläche eschatologischer Vorstellungen, sondern ist und bleibt Kultort der Gegenwart.“ Innovativ ist jedoch die Vorstellung, dass nicht mehr der einheimische Herrscher als Bauherr des Tempels auftritt, sondern der „Fremdherrscher“ in

Gestalt des persischen Königs. Als zweite „kulturell-religiöse Neuerung“ erachtet Grätz „die Tora als autoritative Schrift“, die, um aktuell zu bleiben, der „kompetenten und autoritativen Auslegung“ bedarf. Insofern die Tora und die in ihr enthaltenen Traditionen am Sinai verankert sind, ist sie vergangenheitsorientiert, mit dem „Prinzip der stetigen Auslegung“ erweist sie sich aber „als wandlungsfähige und an unterschiedliche Situationen anpassbare zeitlose Größe.“

Alphonso Groenewald zeigt in seinem Beitrag „*A new creation and a new city overcome trauma: Prophecy and Torah in Isaiah 65:16b–25*“, in welcher Funktion welche Traditionen in dem für die Schlusskapitel des Jesajabuches Jes 65–66 zentralen Text Jes 65,16b–25 aufgegriffen werden. Jes 65,16b–25 ist mit seiner Terminologie von „Früher“ und „Neu“ fest in der deuterocesajanischen Tradition verankert. Jes 43,16–21, das den alten Exodus mit einem neuen Exodus kontrastiert, wird überbietend aktualisiert, insofern Jes 65,16b–25 von einer neuen Schöpfung und nicht mehr nur von einem neuen Exodus spricht. Die neue Schöpfung kennzeichnet u. a. ein außergewöhnlicher Friede, wozu der Tierfriede aus Jes 11,6–9 rezipiert wird. Schließlich verweisen die Schöpfungsterminologie sowie die Segensbeschreibungen auf den Anfang und das Ende der Tora, näherhin auf Gen 1–3 und auf die Flüche in Dtn 28. „This reference to the Torah as a whole may have been done purposefully, as the Torah is viewed as representative of the ‚old‘ creation. ... The allusion of Isa 65:16b–25 to the Torah as a whole therefore is a statement that the ‚new‘ creation and its world order are meant to be permanent.“ Jes 65,16b–25 stellt mit seinen bewusst ausgewählten und transformierten Traditionen Begründungsressourcen für die „traumatisierte“ Gruppe der Knechte JHWHs bereit, deren Welt zusammengebrochen und zersplittert ist.

Mit der Bedeutung von Zeit bzw. Raum befassen sich die Beiträge von *Uwe Becker*, *Uta Schmidt*, *Raik Heckl* und *Andrea Spans*. *Uwe Becker* analysiert in seinem Beitrag „*Theokratie und Eschatologie. Die Kyros-Gestalt und das Selbstverständnis des Judentums im Spiegel von Esra 1/6 und Jes 40–55*“ die Belege zum Perserkönig Kyros im Buch Esra/Nehemia und in der sog. deuterocesajanischen Sammlung. Er macht als literargeschichtliche Rezeptionslinien wahrscheinlich, dass die Erwähnung von Kyros in den deuterocesajanischen Texten von Esra 6/1 abhängig ist, und zeigt, wie Kyros zuerst in eine theokratische und dann in eine eschatologische Konzeption eingebunden wird. Im Buch Esra/Nehemia gilt Kyros als Bauherr des jerusalemer Tempels und damit als äußerer Garant einer im Kern *theokratischen* Ordnung. In Jes 44.45 wird ihm mit dem Messiasstitel eine *eschatologische* Funktion als „Instrument des weltumspannenden Geschichtshandelns Gottes zugunsten seines Volkes“ beigemessen. Mit Theokratie und Eschatologie werden zwei im Zeitaspekt verschiedene Formen des Heilshandelns Gottes benannt. Interessanterweise wird dem fremden Herrscher Kyros in beiden Konzepten eine positive und tragende Rolle für die Konstituierung des „nach-exilischen Israel“ zuerkannt.

Uta Schmidt untersucht in ihrem Beitrag mit dem Haupttitel „Nicht mehr ...!“ den „Vergangenheitsbezug und [die] Zukunftserwartung in Jes 40–66“. Als zeitliches Argumentationsmuster ist in Jes 40–55 die Zukunft zentral. Sie wird als hoffnungsvolle Perspektive in unterschiedlichen Mustern entworfen, beschworen und vermittelt. Bezüge auf die Vergangenheit sind selten, oft auf einzelne Begriffe oder Formeln beschränkt und häufig im Argumentationsmuster des „Nicht mehr ...!“ eingesetzt. Diese Beobachtungen setzen sich in Jes 56–66 nur teilweise fort, denn im Rekurs auf die Vergangenheit wird das Fehlverhalten des Volkes dargestellt, das die Gegenwart prägt. Außerdem wird die Entfaltung der Zukunft geteilt: „Gerechte“ und „Frevler“ erwartet eine jeweils verschiedene Zukunft. Nach Schmidt zeigen die Texte ab Jes 40, dass „die Frage nach der Identität von der Zukunft her“ beantwortet werden kann. Zugleich weisen die Veränderungen in Jes 56–66 darauf hin, dass „Identitätskonstruktion ohne Vergangenheitsbezug auf Dauer schwer durchzuhalten ist“.

Raik Heckl zeichnet in seinem Beitrag „Von der Teilautonomie der Tempelstadt zur heiligen Stadt“ nach, wie die Erzählung vom Wiederaufbau Jerusalems in der älteren Nehemia-Erzählung im Buch Esra/Nehemia „zur Ursprungslegende Jerusalems als heiliger Stadt umgestaltet worden ist.“ Die ältere Nehemia-Erzählung, die nach Heckl neben Neh 1–7,3 auch Neh 9.10 sowie Neh 11,1–2 (ohne die Bezeichnung „Heilige Stadt“) umfasst, berichtet als „programmatische Geschichtsdarstellung“ vom „Ursprung des nachexilischen Jerusalems als kultischem und administrativem Zentrum“. Im Aufbau der Stadtmauer (Neh 1–7*) zeigt sich die „Autonomie nach Außen“, in der Lösung sozialer Spannungen (Neh 5) und im Bundesschluss Neh 10 „eine nach innen funktionierende Autonomie“. Da Heckl die Nehemia-Erzählung erst in hellenistische Zeit datiert, verweist er auf die parallele Entwicklung der Tempelstadt auf dem Garizim und auf jüdische Politeuma im ptolemäischen Herrschaftsgebiet. In der Gesamtkomposition Esra/Nehemia wird daraus der Wiederaufbau Jerusalems als „Heilige Stadt“. Jerusalem ist „Heilige Stadt“ wegen des Tempels in ihrer Mitte (Erwählungsformel in Neh 1,9, Parallelsierungen von Stadt und Tempel in Esra 1–6) und weil das ganze Volk in ihr die Tora liest (Neh 8) und nach ihr lebt (Neh 13).

Andrea Spans' Beitrag „Wie sich Identität Raum greift. Exemplarische Untersuchungen zur Bedeutung des Raumes in Jes 40–66“ zeigt exemplarisch an den Stadttexten Jes 49,14–26, Jes 54 und Jes 60,1–16, wie der Stadt-Raum für die nachexilische Identitätsbestimmung eingesetzt wird. Dabei reicht es nicht aus, die neue Identität „als Ergebnis einer Ortsveränderung“ zu sehen, die mit dem Bestreben verbunden ist, „für die Gemeinschaft eine neuerliche Ortsbindung zu etablieren und theologisch zu begründen. Zugehörig ist, wer im Vertrauen auf Jhwhs Schöpfungs- und Geschichtsmächtigkeit aus Babel zurückkehrt (Jes 40–48), sich von einer gelingenden Restauration überzeugen lässt (Jes 49–55) und eine Ehtik lebt, die eine Revision der Zulassungsbedingungen zur Folge hat und

folglich das Gemeinwesen nach außen hin öffnet (Jes 56–66).“ Es lassen sich vielmehr weitere Schwerpunkte in den Stadt-Texten erkennen, die für das Selbstverständnis Israels wichtig sind. So wird in Jes 49,14–26 und Jes 54 vornehmlich der Binnenraum der Stadt in der Beziehung zu JHWH und zur Bevölkerung, und in Jes 60 die Stadt im universalen Außenraum als Zentrum ausgeleuchtet. Dort, wo der Binnenraum thematisiert ist, erscheint die Stadt zudem personifiziert als Stadtfrau.

Dorothea Erbele-Küster und *Andreas Schüle* gehen schließlich der Frage nach, wie ein gemeinsames Ethos inszeniert und begründend für ein Gemeinwesen eingesetzt wird. In ihrem Beitrag „*Welche Tora rezipiert Esra wie? Literarische Begründungsstrategien des Ethos in persischer Zeit*“ hebt *Dorothea Erbele-Küster* hervor, dass im Buch Esra (/Nehemia) ein Diskurs über den (Tora-)Diskurs greifbar ist. In einer dramatisch in Szene gesetzten Geschichtsschreibung werden Schriftlichkeit, Intertextualität und kommunikativ-mündliche Elemente als Begründungsstrategien für die Konstruktion eines gemeinsamen Tora-Ethos genutzt, auf das die neue Gemeinschaft verpflichtet werden soll. Schriftlichkeit meint die materielle Existenz literarischer Größen, zumindest in der erzählten Welt (schriftliche Tora, königliche Erlasse, Briefe). Die literarischen Größen werden explizit und/oder implizit zitiert, womit Intertextualität zur Autorisierungsstrategie wird. Das Formulieren konkreter Normen geschieht dann aber mit Blick auf eine konkrete Praxis und in Form einer mündlichen Unterweisung. Der Schriftgelehrte Esra inszeniert sich damit in nachexilischer Zeit als Rezipient und Produzent des Tora-Ethos, wie das Beispiel der Rezeption und Transformation der Reinheitsvorschriften aus Leviticus in Esra 9.10 zeigt.

Steht im Buch Esra/Nehemia die Tora im Mittelpunkt, so ist es im Buch Jesaja die Prophetie, die *Andreas Schüle* in seinem Beitrag „*Von der prophetischen Kritik zum Bußgebet des Volkes. Der Abschluss der Prophetie in Tritojesaja*“ dahingehend untersucht, wie sie in Jes 56–66 für das nachexilische Gemeinwesens begründend eingesetzt ist. Schüle geht von den zwei Hauptkompositionen Jes 58–62 und Jes 63–66 aus. Jes 58.59 sind in der typischen Form der prophetischen Kritik, d.h. „Gegenwartsanalyse“ verfasst, der in Jes 60–62 die Verheißung des Heiles folgt. „Das Heil wird kommen, es kündigt sich auch schon an, allerdings gehört es für Tritojesaja auch dazu, dass Israel durch angemessenen Kult und angemessenes Ethos seine Rolle innerhalb des Heilsgeschehens ernst nimmt.“ In Jes 63,7–64,11 liegt dagegen ein Bußgebet und damit eine Selbstanklage des Volkes vor. Als kritische Instanz scheint die prophetische Stimme überflüssig. Das Bußgebet ist aber kein reines Sündenbekenntnis und auch nicht einfach die Grundlage des Neubeginns. Denn Gott gibt Antwort auf das Bußgebet und verheißt einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der Prophetie kommt also die Aufgabe zu, dem Volk mitzuteilen, dass Gott dabei ist, „sich sein Volk noch einmal neu zu sammeln und zwar aus denen, die sich wahrhaft als seine ‚Knechte‘ erweisen würden.“

4. Sinnstiftende Entwürfe – eine Auswertung

4.1 Das Buch Esra/Nehemia: Tora und Heiligung

Die in den Beiträgen behandelten Begründungsressourcen lassen folgende zentrale sinnstiftende Deutungsangebote und leitende Handlungsmotivationen im Buch Esra/Nehemia ausmachen.²⁴

Wenngleich weder die Gesamtkomposition, noch die in den „Quellen“ sichtbaren theologischen Entwürfe rückwärtsgerichtet sind,²⁵ lassen sich wichtige Vergangenheits- und Traditionsbezüge ausmachen. Hierzu werden nicht nur intertextuelle Anklänge,²⁶ sondern auch explizite Verweise gesetzt. Zu nennen sind die Schriftkonformitätsformel „wie geschrieben steht“²⁷ und das Zitieren als erzählte Handlung in Neh 13,1–3 und in Neh 8,12–18. Der Traditionsbezug ist erstens für den Tempel zu erkennen, denn bei dessen Bau handelt es sich eindeutig um die Wiedererrichtung des alten Tempels. Esra 1–6 betont hierzu, dass der Tempel in Jerusalem²⁸ und zwar an seinem alten Platz errichtet wird (Esra 3,12; Esra 5,15; Esra 6,5). In den Texten gibt es außerdem vielfache Anklänge an den Bau des Tempels in 1 Kön 6–8.²⁹ Die Kontinuität zum Tempel vor der Zerstörung ist auch durch die Tempelgeräte garantiert, die Gottes bleibende, wenn auch stumme Anwesenheit repräsentieren.³⁰ Esra 1–6 lässt aber auch innovative Momente in Bezug auf den Tempel erkennen. Wie Sebastian Grätz deutlich macht, ist der Bauherr des Tempels der persische König und damit ein fremdländischer Herrscher.³¹ Und obwohl der Tempel in Jerusalem als der alleinige legitime Verehrungsort JHWHs gilt, fehlen weitgehend Aussagen zur Einzigkeit des jerusalemer Tempels als JHWH-Tempel im Buch Esra/Nehemia.³² Der Tempel ist außerdem selten explizit als Wohnort der Gottheit beschrieben.³³ Dies ist nur der Fall in Esra 1,3, Esra 6,12, Esra 7,15 und Neh 1,9. Wenn der erzählende Rahmen Esra 1–3.6 außerdem darüber informiert, dass der Kult und das Opferwesen wieder aufgenommen werden und der kultische Kalender wieder beachtet wird,³⁴ dann gilt der Tempel v. a. als Grundlage für den Opferkult und für

24 Angemerkt sei, dass das Buch Esra/Nehemia aufgrund seines literarischen Wachstums verschiedene Aspekte erkennen lässt, die nicht einfach in einem Konzept aufgehen.

25 Vgl. TH. WILLI, Juda 47.

26 Vgl. z. B. M.J. BODA, Praying.

27 M. HÄUSL, *Schriftrolle* 189–191.

28 M. Häusl, *Jerusalem* 95–97.

29 Esra 3,4.6.8: Laubhüttenfest, Handwerker aus Sidon und Tyrus und Baubeginn im 2. Monat.

30 B. BECKING, *Temple vessels* 28.

31 Vgl. Beitrag von S. GRÄTZ, 1. Abschnitt „Herrschaft und Heiligtum“.

32 Ausnahmen sind Esra 9,8 und Neh 1,9, die Teil dtr geprägter Gebete sind.

33 CHR. KARRER, *Ring* 353: Der Tempel ist nicht die „ewige Garantie des Heiles.“

34 B. BECKING, *Esra, Nehemiah* 32.

die Feste. In der Gesamtkomposition des Buches erscheint der Tempel nur als ein Faktor unter mehreren, die das neue Gemeinwesen begründen.³⁵ Denn in der zweiten erzählenden Einheit Esra 7–Neh 13 steht der Tempel nicht mehr prominent im Mittelpunkt, es werden vielmehr Jerusalem als „Heilige Stadt“ und die Tora als weitere sinnstiftende Größen ergänzt. Der Tempelbau ist also „nur“ der Anfang des neuen Gemeinwesens³⁶ und steht für „die Kontinuität des Gemeinwesens, das sich jedoch in der 2. Periode signifikant weiterentwickelt.“³⁷ Der Wandel in der Tempelvorstellung ist v. a. darin zu greifen, dass ein ausländischer König als Bauherr auftritt, und dass Kult und Feste als Praktiken der Sinnstiftung hervorgehoben sind.

Vergangenheitsbezüge sind zweitens in der Rede über Gott zu erkennen. JHWH ist der Herr der ganzen Geschichte und Gott erinnert sich an sein Volk. Mit Ausnahme von Esra 1,1, wo JHWH den Geist des Kyros erweckt, tritt Gott auf der Ebene der Narration allerdings kaum handelnd auf. Gott handelt, wie Bob Becking deutlich macht, auf indirekte Weise: „God is not absent in history, but He is hidden behind the surface of the tangible, God is seen in these books as acting in an indirect instrumental way, using kings, prophets, and other inspired people as accomplishers of his plan.“³⁸ In den Gebeten v. a. im Buch Nehemia wird Gott aber als Handelnder in der Geschichte beschrieben. Mit Hilfe der Gebete werden nun auch alle entscheidenden Initiativen und Handlungen in der Gegenwart Gott zugeschrieben.³⁹ Für die geschichtstheologisch ausgerichtete Rede von Gott ist das Erinnern Gottes zentral. Gott erinnert sich seines Bundes mit dem Volk und seiner Zusagen (Neh 1,8), er ahndet die Vergehen sowohl der Feinde (Neh 3,36.37; Neh 6,14) als auch des Volkes (Neh 9,27.30) und er vergilt das Gute (Neh 13,14.22.29.31).⁴⁰

Erinnern⁴¹ ist zudem ein konstitutives Moment im Text Neh 8–10, in dem die Tora im Mittelpunkt steht. In Neh 8,1–12 ist Tora als Materialobjekt, als Buch, und als Unterweisung präsent. Man kann sogar sagen, dass Tora in Neh 8,1–12 in Erzählung umgesetzt wird, wenn das Verstehen im Vordergrund steht. In der Bundesschlussfeier Neh 9.10 zeigen sich dann zwei Vergangenheitsbezüge. Erstens ist der „wesentliche performative Akt des Gebetes“⁴² in Neh 9,6–37 das Erinnern.

35 TH. WILLI, *Juda* 64; CHR. KARRER, Ringen 344.

36 Die Gesamtkomposition Esra/Nehemia beginnt nicht zufällig mit dem Tempelbau.

37 CHR. KARRER, Ringen 361.

38 B. BECKING, *Tempel Vessels* 18.

39 Vgl. M. HÄUSL, *Ich betete* 62.

40 Vgl. den Beitrag von B. BECKING, Abschnitt 5.5, der auf die Weiheinschriften am Heiligtum auf dem Garzim verweist.

41 E. BEN ZVI/CHR. LEVIN, *Remembering*.

42 M. HÄUSL, *Tora, Normen* 254.

„Das Gebet nennt die wesentlichen Stationen der eigenen Geschichte und ruft die zentralen formativen Aspekte der eigenen Tradition wach. Die Abfolge der erinnerten Ereignisse entspricht dabei dem Erzählfaden von Genesis, beginnend mit Abraham, bis zum Richterbuch. Die Gabe der Sinai-Tora (Neh 9,13.14) ist das wesentliche formative Element, das Hören auf die Tora wird als zentral erachtet. Als Abfall von Gott bzw. als Vergehen des Volkes wird das Nichtbeachten der Tora und ihrer Weisungen identifiziert.“⁴³

Der aktuelle Vertragsschluss in Neh 10 wird zweitens als Bundesschluss am Sinai inszeniert auf der Grundlage eines Vertragsdokumentes Neh 10,31–40, das somit als schriftliche Tora erscheint.⁴⁴

Tora und Erinnern sind in Neh 8–10 aber auch innovativ gewendet. Wie im Buch Deuteronomium versteht sich Israel als Lerngemeinschaft (Neh 8).⁴⁵ Neh 9 nennt die formativen Elemente des eigenen Selbstverständnisses und Neh 10 berichtet von einer aktuellen Selbstverpflichtung.⁴⁶ Tora erscheint in Neh 8–10 dabei als autoritative Sinai-Tora, als Grundlage der „ständigen Lehre und Paränese der Überlieferung“ und als Inhalt des Vertrages in Neh 10.⁴⁷

Der Vertragstext Neh 10,31–40 nennt vier Normen: Verbot der Exogamie, Heiligung des Sabbats, Einhalten des Erlassjahres und Versorgung des Tempels. Diese Verpflichtungen lassen sich „als Zueignung zu JHWH und als Heiligung beschreiben“. Diese Heiligung ist nicht kultisch-rituell eingeschränkt,

„sondern umfasst sowohl soziale als auch kultische Aspekte. Als kultisches Element wird in Neh 10 die Versorgung des Tempels, als soziales Element die Einhaltung des Erlassjahres genannt. Die Sabbatobservanz ist sowohl kultisch als auch sozial ausgeformt. Das Element des Exogamieverbotes thematisiert schließlich neben der ‚Heiligung nach innen‘, der die vorausgehenden drei Bestimmungen zuzuordnen sind, als zweite Seite des Heiligungskonzeptes auch die ‚Heiligung nach außen‘,⁴⁸ im Sinne einer Grenzziehung nach außen.“⁴⁹

Das Konzept der Heiligung findet sich als „Heiligung nach innen“ auch in Neh 11, wo das Wohnen in der „Heiligen Stadt“ Jerusalem als Gabe des Zehnten gedeutet wird, und als „Heiligung nach außen“ in Esra 9.10, wo Mischehen als „Vermischung des heiligen Samens“ gedeutet werden.

43 Ebd.

44 Ausführlich ebd. 254–257.

45 Zu Neh 8,1–12 vgl. G. Steins, Inszenierungen 227–240.

46 Vgl. den Beitrag von D. ERBELE-KÜSTER.

47 Vgl. den Beitrag von S. GRÄTZ, 2. Abschnitt „Tradition und Kanon“.

48 Zur Unterscheidung von „Heiligung nach innen und nach außen“ vgl. Vgl. D. ERBELE-KÜSTER/E. TÖNGES, Heiligkeit 257.

49 Vgl. M. HÄUSL, Heiligung 327–330.

Die Form des Selbstverständnisses Israels, wie es in der Gesamtkomposition des Buches Esra/Nehemia und in vielen seiner Teile zum Ausdruck kommt, lässt sich daher am besten als „Heiligung nach innen und nach außen“ beschreiben.

4.2 Jesaja 40–66: Gerechtigkeit und Zukunft in Gott

In den Jesajatexten ist Gott die zentrale und wesentliche Begründungsressource. Viele der Jesajatexte sind als Gottesrede gestaltet und veranschaulichen unmittelbar Gottes Souveränität. Von Gott geht alle Initiative aus, er ist der souveräne Handelnde, wirkmächtig in Schöpfung und Geschichte. In den deuterocesajianischen Texten wird seine Schöpfungsmächtigkeit, Geschichtsmächtigkeit und Deutungsmächtigkeit betont. Seine Deutungsmächtigkeit ist dabei die Garantie für die Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes (Jes 55,8–11). Werden in Jes 40–55 verschiedene Figuren als Gottes Werkzeuge gezeichnet: der persische König Kyros,⁵⁰ die Knechtsgestalt,⁵¹ die Stadt(frau) Jerusalem⁵², handelt Gott in Jes 56–66 allein ohne Helfer.⁵³

In den Jesajatexten wird die Zukunft begründend eingesetzt, es finden sich keine expliziten Rückverweise und keine Inszenierung von Traditionen. Die Zukunft wird vielmehr von der Vergangenheit abgegrenzt und differenziert entfaltet als Situation des Umbruchs, als „begonnene Entwicklung“ und als „beständige und dauerhafte Zeit“.⁵⁴ Die Mittlerfiguren spielen dabei nur in der Phase der „begonnenen Entwicklung“ eine Rolle.⁵⁵ In der Gegenüberstellung von „Nicht mehr“ und „Jetzt aber“ dient die Vergangenheit als Negativfolie, von der sich eine neue, gute Zukunft / Heilszeit positiv abhebt.⁵⁶ So ist die Vergangenheit entweder als Notzeit beschrieben, oder es werden Traditionen überbietend rezipiert, wenn etwa der Exodus im neuen Exodus oder das geschichtliche Handeln Gottes in seinem Schöpfungshandeln überboten werden.

In Jes 56–66 findet man in der Selbstanklage Jes 59,9–15b sowie im Bußgebet Jes 63,7–64,11 dann auch vergangenheitlich ausgerichtete Texte, während zugleich das für Deuterocesaja typische Modell des Umbruchs fehlt. Letztlich wird aber mit Jes 65,16b–66,24 an der Zukunft als Begründungsressource festgehalten, wenn Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde erschafft. Dieser neue Himmel und diese neue Erde werden allein von Gott gewirkt und sie überbieten

50 Vgl. die Beiträge von U. BECKER und U. SCHMIDT.

51 Vgl. den Beitrag von U. SCHMIDT.

52 Vgl. den Beitrag von A. SPANS.

53 Vgl. den Beitrag von U. BERGES/B. OBERMAYER.

54 Vgl. den Beitrag von U. SCHMIDT.

55 Vgl. zu Kyros die Beiträge von U. BECKER und U. SCHMIDT.

56 Vgl. die Beiträge von U. SCHMIDT und A. GROENEWALD.

die alte Schöpfung.⁵⁷ Da zukünftige Zeit „immer erst entworfen werden muss“⁵⁸, sind der neue Himmel und die neue Erde völlig und ganz von Gott und seinem Handeln abhängig. JHWH ist der einzige Garant für Zukunft und Kontinuität, zu allen anderen Dimensionen und Größen ist Diskontinuität möglich.

Diese Zukunft wird von Gott allerdings nicht im „utopischen“ Raum, d. h. nicht ohne Raumbezug geschaffen. Zion/Jerusalem spielt vielmehr eine wichtige Rolle. Die Texte sind nicht auf den Tempel konzentriert, sondern auf die Stadt, die mit Blick auf die Völker als Zentrum der Welt und mit Blick auf ihre Bewohner und auf Gott als Stadtfrau in Beziehung zu ihren Kindern und als Mittlerin zur Gottheit beschrieben wird. Die Stadt kommt als Fürsprecherin und als Lebensraum, als Ort des guten Lebens für alle und letztlich als Symbol(-figur) für Gerechtigkeit in den Blick.

Die Stadt steht prinzipiell allen offen, auch den Menschen aus den Völkern. Denn Zugehörigkeit ist nicht an die Herkunft oder Abstammung, sondern an das Tun von Recht und Gerechtigkeit gebunden ist. Der zentrale Begriff צדקה, Gerechtigkeit wird also begründend für das Gemeinwesen verwendet. צדקה / צדק meint in Jes 40–66 „eine auf Gott bezogene, durch Gott gestiftete und auch im zwischenmenschlichen Bereich von Gott her gestaltete Beziehung“,⁵⁹ bzw. Ordnung. Was das Tun von Recht und Gerechtigkeit als „gemeinschaftsgerechtes und lebensförderliches Verhalten und Handeln“⁶⁰ jeweils beinhaltet und umfasst, wird in verschiedenen Texten je konkret benannt (z. B. Jes 58,1–12).⁶¹

Das Gerichtshandeln Gottes in Jes 56–66 v. a. an Edom/Esau zeigt aber, dass nicht alle Menschen, sondern nur die Frommen und Gerechten Zugang zum Gemeinwesen haben werden. Dabei handelt es sich bei den exkludierten Menschen sowohl um Frevler aus Israel als auch um Feinde aus den Völkern. Aus denjenigen, die sich unabhängig von ihrer Herkunft an Recht und Gerechtigkeit ausrichten, wird Gott sich sein Volk neu erschaffen, so die Botschaft von Jes 65–66. „Damit wird Zugehörigkeit zum Gottesvolk zu einer Frage der jeweiligen eigenen Selbstbestimmung und der Selbstverpflichtung auf den Willen Gottes. Genau dies deutlich zu machen – mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben (vgl. Jes 66) – ist die finale Aufgabe von Prophetie.“⁶²

57 Vgl. den Beitrag von A. GROENEWALD, 5. „Summary“.

58 Vgl. den Beitrag von U. SCHMIDT, Absatz 1.2 „Zur Zeit im AT“.

59 M. WITTE, Gerechtigkeit 61.

60 Ebd. 62.

61 M. HÄUSL, Searching 55–70.

62 Vgl. den Beitrag von A. SCHÜLE, Abschnitt 3 „Ergebnis“.

4.3 Noch einmal: Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich

Die Unterschiede zwischen dem Buch Esra/Nehemia und Jesaja im Selbstverständnis der Gruppe, in der Bestimmung der Identität Israels, in der Zugehörigkeit zum Gottesvolk und damit in den Kriterien für die Grenzziehung sind bekannt.⁶³

Es ist jedoch zu einfach, den Entwurf in Jes 56–66 als universal öffnend und das Buch Esra/Nehemia als partikular abgrenzend zu charakterisieren. Denn Öffnung und Abgrenzung werden in beiden Textkomplexen thematisiert. In den späten Jesajatexten wird deutlich, dass sich die „Knechte“ von einer anderen jüdischen JHWH-gläubigen Gruppe marginalisiert sehen (Grenzziehung nach innen), und dass sie für einen Zugang zur JHWH-Verehrung / zum Gottesvolk?⁶⁴ auch für Ausländer plädieren (Öffnung nach außen). Aber auch im Buch Esra/Nehemia lassen sich Grenzziehungen vermuten, die nicht einfach eine ethnische Grenze nach außen betreffen. Zu nennen ist die Grenze zwischen den JHWH-gläubigen Gruppen der Judäer und der Bewohner Samarias, die in den Texten als ethnische Grenze markiert wird (Esra 4,2). Dass auch die Grenze zwischen Judäern, die immer im Land lebten, und denen, die aus der Gola zurückkommen, als „ethnische Außengrenze“ markiert wird, ist ebenfalls möglich; es erscheint mir jedoch unwahrscheinlich, da die Gola und die Judäer in verschiedenen Texten identifiziert werden (z. B. Esra 9.10).⁶⁵ In Esra 6,21 und Neh 10,29 ist eine weitere Gruppe von Menschen erwähnt, die sich von den „Völkern der Länder bzw. der Erde“ ab- und dem Gott Israels bzw. der Tora Gottes zuwenden. Diese Textstellen zeigen, dass auch im Buch Esra/Nehemia ein Zugang (von außen) zum Gemeinwesen möglich ist, wenngleich unklar bleibt, um welchen Personenkreis es sich genau handelt, der hier „aufgenommen“ wird.⁶⁶

Wenn wir uns dem Vergleich der Begründungsressourcen zuwenden, so fallen v. a. drei größere Unterschiede ins Auge.

Esra/Nehemia und die Jesajatexte ziehen verschiedene Zeitaspekte begründend heran. Während Jesaja über weite Strecken mit der Zukunft und mit dem, was noch nicht ist, argumentiert, bezieht sich das Buch Esra/Nehemia auf die Vergangenheit, auf bereits Abgeschlossenes. Dabei ist beiden Textkorpora ge-

63 Vor diesem Hintergrund könnte Jes 56,1–8 etwa als Reaktion auf die Position von Neh 13,1–3 erachtet werden.

64 Hierzu werden verschiedene Modelle diskutiert: V. HAARMANN, JHWH-Verehrer spricht von den JHWH-Verehrern aus den Völkern, U. BERGES, Triton-Isaiah 188 von Partizipation in Abgrenzung von Inklusion.

65 Vgl. ausführlich dazu M. HÄUSL, *Andere* 97–122. Dass das Buch Esra/Nehemia die Spannungen und Ausgrenzungen dieser beiden jüdischen Gruppen thematisiert, wird immer wieder diskutiert; vgl. ausführlich hierzu D. ROM-SHILONI, *Exclusive Inclusivity*.

66 M. HÄUSL, *Andere* 105 und R. ROTHENBUSCH, abgesehen 367–370.

meinsam, dass sie vorausliegende Traditionen rezipieren. Auch die Jesajatexte tun dies. Jedoch zeigen die Jesajatexte die Rezeption der Traditionen nicht explizit an, während das Setzen expliziter Verweise im Buch Esra/Nehemia ein wichtiges Moment sowohl für die Adressaten des Buches, wie auch für die Akteure in der erzählten Welt ist. In Deutero- und Tritojesaja wird die Vergangenheit oft zur Abgrenzung bzw. als Negativfolie eingesetzt, die von der Zukunft überboten werden wird. Der Garant für die Kontinuität bzw. für das Neue, das kommen wird, ist allein Gott. Der Vergangenheitsbezug bzw. der explizite Bezug auf Traditionen im Buch Esra/Nehemia bedeutet nicht, dass dieser Entwurf rückwärtsgerichtet ist. Auch dieser Entwurf ist innovativ und gestaltet die Gegenwart.⁶⁷ Man könnte vielleicht den Unterschied zwischen den beiden Entwürfen darin sehen, dass das Buch Esra/Nehemia die Innovationen und das Neue nicht deutlich macht, während die Jesajatexte explizit von der Zukunft sprechen, dafür aber die Kontinuität verschwiegen.

Mehr noch als in den expliziten Zitaten spiegelt sich die Traditionsgebundenheit im Buch Esra/Nehemia darin, dass die Tora als zentrale Begründungsressource gilt, während für die Jesajatexte Tora, die als „Tora am Zion“ erscheint, gegenüber anderen Begründungsressourcen von nachrangiger Bedeutung ist. Darin besteht der zweite Unterschied. In den Jesajatexten beansprucht das Wort Gottes, hier verkündet in der jesajanischen Prophetie, die höchste Autorität (Jes 55,8–13). Das Wort Gottes wird permanent gegeben (Jes 59,21), ihm kommt die Funktion zu, sinnstiftende Deutungsangebote und leitende Handlungsmotivationen für das Gemeinwesen zu formulieren. Im Buch Esra/Nehemia bedient man sich dagegen der Prophetie nur in Esra 1–6, um den Bau des Temples zu unterstützen (Esra 5,1.14) und um die „Erweckung des Kyros“ in der Geschichte zu verankern (Esra 1,1). Entscheidender Garant für die Fundierung des Gemeinwesens ist die Tora. Ihre Autorität manifestiert sich in den Referenzen auf sie und auf der Ebene der Akteure im Schriftgelehrten Esra, der als Toraexperte die Tora lehrt (Neh 8) und die Tora bei der Entscheidungsfindung in die Versammlung einbringt (Esra 9.10). In Neh 8–10 konstituiert sich die Gemeinschaft schließlich als Tora-Lerngemeinschaft⁶⁸ und verpflichtet sich freiwillig auf die Tora.

Vergleicht man die beiden Konzepte, das Konzept des Wortes Gottes der Jesajatexte sowie das Tora-Konzept im Buch Esra/Nehemia, so umfasst das Tora-Konzept auch die Aspekte des Erinnerns und des Lernens.

Der dritte entscheidende Unterschied zwischen den beiden Entwürfen kann man mit den beiden Begriffen Heiligung und Gerechtigkeit (הקדוּשָׁה) benennen.

67 Vgl. den Beitrag von S. GRÄTZ.

68 Vgl. K. BERGE, Şedaqa 19–36.

Das Konzept der Heiligung vereint kultische Weisungen (zu Reinheit/Unreinheit) und ethische Weisungen für den sozialen Kontext. Im Buch Esra/Nehemia wird es in der Differenzierung einer Heiligung nach innen und nach außen verwendet. Gerechtigkeit (צדקה) umfasst als relationales Prinzip sowohl die Beziehung zu Gott wie auch zum Mitmenschen und einen wohlgeordneten Kosmos, während es den Kult im engeren Sinne nicht inkludiert. Heiligkeit und Gerechtigkeit (קדושה) beschreiben eine Qualität Gottes, haben sowohl die Relation des Menschen zu Gott wie auch zum Nächsten im Blick und dienen so zur Begründung konkreter Weisungen. In der abgrenzenden Heiligung nach außen, wie sie in Esra/Nehemia aufscheint, ist der entscheidende Unterschied zu Jesaja zu sehen. Denn in eine kosmosumspannende צדקה-Ordnung, wie sie die Jesajatexte vertreten, sind alle Menschen eingebunden, so dass allen der Zugang zum Gemeinwesen offensteht. Es ist außerdem interessant und auffällig, dass sich das Konzept der Heiligkeit in weit größerem Umfang mit der Form der תורה verbunden hat, als dies für צדקה der Fall ist.⁶⁹

Die Entwürfe zeigen aber auch Gemeinsamkeiten. Es ist offensichtlich, dass in beiden Textkorpora ähnliche konkrete ethische Normen für das Zusammenleben „nach innen“ gelten: sozialer Ausgleich, Schuldenerlass (Neh 5,1–13, Neh 10,32; Jes 58,1–12).⁷⁰ Mit der Einhaltung des Sabbats (Neh 10,32; Neh 13,15–22; Jes 56,1–8; Jes 58,13–14; Jes 66,23) wird auch eine sozial/kultische Norm geteilt. Während diese Normen jedoch im Buch Esra/Nehemia mit einem einen Bundesschluss bekräftigt und mit Verweis auf die Tora begründet werden, geschieht dies in den Jesajatexten unter Verweis auf die Gerechtigkeit und die Schöpfungsordnung.⁷¹ Mit dieser schöpfungsorientierten Begründung ist eine Öffnung zu den Völkern bzw. zu den Menschen aus den Völkern möglich, während im Buch Esra/Nehemia auf der Basis einer Heiligkeitstora abgrenzend argumentiert wird (Neh, 5,9; Neh 13,15–22).

Aufgrund dieses konzeptionellen Unterschiedes wird auch der Raum verschieden fokussiert. In beiden Entwürfen ist die Stadt Jerusalem von hoher Bedeutung, was sich in vielen gemeinsamen, auf die Stadt bezogenen Themen niederschlägt: Rückkehr bzw. Hinaufziehen zur Stadt/zum Tempel in Jerusalem (Esra 1,11; 2,1; 7,8.9; 8,32; Neh 2,11; Jes 49,22–26; 52,1–23), Gaben für die Stadt/den Tempel in der Stadt (Esra 1,4; 2,68–69; 8,26–30.33–34; Jes 60; 66,12); Wiederaufbau der Stadt (Neh 1–7*; Jes 49,14–18; 54,11–12; 60) und Wiederbesiedlung der Stadt (Neh 7,4.5; 11; Jes 49,19–21; 54,1–3; 60). Im Buch Esra/Nehemia ist die Stadt einerseits Symbol für das politische und autonome Gemeinwesen und andererseits der Raum für die Feste des kultischen Kalenders. Sie erhält ihre

69 Vgl. M. HÄUSL, Introduction 15.

70 M. HÄUSL, Heiligung 313–330.

71 Vgl. J. GÄRTNER, Keep Justice! 98.

Dignität dadurch, dass sie der Ort des Tempels ist. Im Rahmen des Heiligkeitskonzeptes werden aber auch urbane Aspekte, wie das Wohnen in der Stadt, aufgegriffen und als Gabe für die Gottheit gedeutet.⁷²

In Jesaja besitzt Jerusalem als relationale Größe eine vermittelnde Funktion zwischen ihrer Bevölkerung und der Gottheit. Als Stadtfrau eröffnet sie Beziehung, ist Mittlerfigur, Identifikationsfigur und Symbolgestalt für die Gerechtigkeit. Mit Blick auf die Völker ist Zion zugleich Zentrum der Welt, zu der die Völker bzw. die „Gerechten aus den Völkern“ kommen werden. Daher ist es wohl kaum zufällig, dass im Buch Esra/Nehemia Jerusalem zwar als Heilige Stadt, nicht aber als Zion bezeichnet wird, da Zion mit einer Öffnung hin zu Völkern einhergeht.

In der Bedeutung des Tempels als Ort unterscheiden sich die beiden Textkorpora ebenfalls. Wenngleich auch im Buch Esra/Nehemia die Präsenz Gottes im Tempel nicht begründend verwendet wird, ist der Tempel für das Heiligkeitskonzept wichtig und stellt die Grundlage des Kultes, v. a. des Opferkultes dar.

Damit kommen wir abschließend noch einmal auf die Hauptbegründungsressource „Gott“ zu sprechen. In beiden Entwürfen erscheint Gott als der Herr des Himmels, als Schöpfer und als Herr der Geschichte. Im Buch Esra/Nehemia handelt Gott auf der Ebene der Narration vermittelt (in den Gebeten) und indirekt (etwa durch die persischen Könige). Unabhängig von dieser Erzählstrategie basiert die Rede von Gott auf der Vorstellung, dass Gott sich seines Bundes mit dem Volk erinnert und so seinem Volk treu bleibt. In den Jesajatexten hingegen ist Gott der Haupthandelnde, wenn nicht gar der alleinige Handelnde. Er ist als Schöpfer eines neuen Himmels und einer neuen Erde weniger der Garant der Kontinuität als vielmehr der Garant für die Zukunft.

Literaturverzeichnis

- REINHARD ACHENBACH, *The foreigner and the law: Perspectives from the Hebrew bible and the ancient Near East* (BZAR 16), Wiesbaden 2011.
- RAINER ALBERTZ (Hrsg.), *Between cooperation and hostility: Multiple identities in ancient Judaism and the interaction with foreign powers* (JAJS 11), Göttingen 2013.
- LARS ALLOLIO-NÄCKE/BRITTA KALSCHUEER/ARNE MANZESCHKE (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt a. M. 2005.
- GERLINDE BAUMANN/SUSANNE GILLMAYR-BUCHER/MARIA HÄUSL/DIRK HUMAN (Hrsg.), *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 25), Frankfurt a. M. 2012.

72 Vgl. den Beitrag von R. HECKL sowie M. HÄUSL, Jerusalem 105.

- BOB BECKING, Is There a Samaritan Identity in the Earliest Documents?, in: J. Frey/U. Schattner-Rieser/K. Schmid (Hrsg.), *Die Samaritaner und die Bibel/The Samaritans and the Bible*, Berlin 2012, 51–65.
- BOB BECKING, Ezra, Nehemiah and the construction of early Jewish identity (FAT 80), Tübingen 2011.
- BOB BECKING, Temple vessels speaking for a silent god: Notes in divine presence in the books of Ezra and Nehemiah, in: B. Becking/J.C. de Moor/M.C.A. Korpel (Hrsg.), *Reflections on the silence of God: A discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor* (OTS 62), Leiden 2013, 13–28.
- EHUD BEN ZVI/DIANA V. EDELMAN (Hrsg.), *Imagining the other and constructing Israelite identity in the early Second Temple period* (LHBOTS 456), London/New York 2014.
- KÅRE BERGE, Şedaqa and the Community of the Scribes in postexilic Deuteonomy: A didactical Perspective, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl (Hrsg.), *Şedaqa and Torah in postexilic discourse* (LHBOTS 640), London/New York 2017, 19–36.
- ULRICH BERGES, Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?, in: *Bib.* 98 (2017), 173–190.
- ULRICH BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Gestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998.
- JON BERQUIST, *Constructions of Identity in Postcolonial Yehud*, in: O. Lipschits/M. Oeming (Hrsg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake Ind. 2006, 53–66.
- KLAUS BIEBERSTEIN, *Geschichten ziehen Grenzen. Esra, Nehemia und Ruth im Streit*, in: M. Küchler/P. Reinl (Hrsg.), *Randfiguren in der Mitte* (FS H.-J. Venetz), Freiburg i. Ue. 2003, 33–47.
- KLAUS BIEBERSTEIN, *Grenzen definieren*, in: J. Kügler (Hrsg.), *Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft* (Bayreuther Forum Transit 1), Münster 2004, 59–72.
- ERHARD BLUM, *Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft*, in: *KuI* 10,1 (1995), 24–42.
- MARK J. BODA, *Praying the tradition: The origin and use of tradition in Nehemiah 9* (BZAW 277), Berlin 1999.
- LUKAS BORMANN (Hrsg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zur Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsaussagen* (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008.
- CHRISTOPH BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992.
- ALEXANDER DEEG (Hrsg.), *Identität. Biblische und theologische Erkundungen* (BThS 30), Göttingen 2007.
- RUTH EBACH, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen* (BZAW 471), Berlin 2014.
- DOROTHEA ERBELE-KÜSTER/ELKE TÖNGES, *Heiligkeit*, in: F. Crüsemann et al. (Hrsg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 256–260.
- JUDITH GÄRTNER, ‚Keep Justice!‘ (Isa. 56.1) – Thoughts regarding the Concept and Redaction History of a universal understanding of Şedaqa, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl (Hrsg.), *Şedaqa and Torah in postexilic Discourse* (LHBOTS 640), London/New York 2017, 86–99.

- BERNHARD GIESEN, Codes kollektiver Identität, in: W. Gephart (Hrsg.), *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a. M. 1999, 13–43.
- SUSANNE GILLMAYR-BUCHER/MARIA HÄUSL (Hrsg.), *Şedaqa and Torah in postexilic discourse (LHBOTS 640)*, London/New York 2017.
- SEBASTIAN GRÄTZ, Bund und Erwählung in Esra-Nehemia, in: N. MacDonald (Hrsg.), *Covenant and election in exilic and post-exilic Judaism (FAT II 79)*, Tübingen 2015, 123–138.
- ALEXANDRA GRUND, Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (FAT 78), Göttingen 2011.
- KLAUS GRÜN WALDT, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Prierschrift (Athenäums Monografien 85), Frankfurt a. M. 1992.
- VOLKER HAARMANN, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (AThANT 91), Zürich 2008.
- MARIA HÄUSL, Tora, Normenbegründung und Identität in persischer Zeit, in: Chr. Frevel (Hrsg.), *Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen*, QD 273, Freiburg i. Br. 2015, 233–262.
- MARIA HÄUSL, Introduction, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl (Hrsg.), *Şedaqa and Torah in postexilic Discourse (LHBOTS 640)*, London/New York 2017, 1–16.
- MARIA HÄUSL, Searching for forces of group cohesion in the Books of Nehemiah and Isaiah, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl (Hrsg.), *Şedaqa and Torah in postexilic Discourse (LHBOTS 640)*, London/New York 2017, 55–70.
- MARIA HÄUSL, Andere, Fremde, Feinde im Buch Esra/Nehemia. in: N.C. Baumgart/M. Nitsche (Hrsg.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte (Erfurter theologische Schriften 43)*, Würzburg 2012, 97–122.
- MARIA HÄUSL, „Eine Schriftrolle, darin ist geschrieben“ (Esra 6,2). Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia, in: E. Gaß/H.-J. Stipp (Hrsg.): „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1) (FS W. Groß) (HBS 62), Freiburg i. Br. 2011, 175–194.
- MARIA HÄUSL, Heiligung, Sinnstiftung und Transzendenz – Jes 58 und Neh 9.10 im Vergleich, in: H. Vorländer (Hrsg.), *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, Berlin 2013, 313–330.
- MARIA HÄUSL, Jerusalem, the Holy City: The Meaning of the City of Jerusalem in the Books of Ezra-Nehemiah, in: G.T.M. Prinsloo/C.M. Maier (Hrsg.), *Constructions of space V: Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World (LHBOTS 575)*, London/New York 2013, 87–106.
- MARIA HÄUSL, „Ich betete zum Gott des Himmels“ (Neh 2,4). Zur kontextuellen Einbettung der Gebete in Neh 1–13, in: C. Diller/M. Mulzer/K. Ólason/R. Rothenbusch (Hrsg.), *Studien zu Psalmen und Propheten (FS H. Irsigler) (HBS 64)*, Freiburg i. Br. 2010, 47–64.
- MARIA HÄUSL, Zugänge zum Fremden. Einblicke in die alttestamentliche Forschung, in: G. Baumann/S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl/D. Human (Hrsg.), *Zugänge zum Fremden. Methodisch hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25)*, Frankfurt a. M 2012, 13–29.
- JUTTA HAUSMANN, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde (BWANT 124)*, Stuttgart 1987.
- RAIK HECKL, *Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch (FAT 104)*, Tübingen 2016.

- HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Hrsg.), *Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament* (SBS 222), Stuttgart 2010.
- BENEDIKT HENSEL, *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (FAT 110), Tübingen 2016.
- ROBERT HETTLAGE, *In fremder Gesellschaft. Über Plausibilitäten und Grenzen des Fremdverstehens*, in: G. Baumann/S. Gillmayr-Bucher/M. Häußl/D. Human (Hrsg.), *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 25), Frankfurt a. M. 2012, S. 141–168.
- CHRISTINA VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law* (JSOTS 107), Sheffield 1991.
- HUBERT IRSIGLER (Hrsg.), *Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit* (HBS 56), Freiburg i.Br. 2009.
- LOUIS JONKER (Hrsg.), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts* (FAT II 53), Tübingen 2011.
- GARY N. KNOPPERS, *Jews and Samaritans: The origins and history of their early relations*, Oxford 2013.
- GARY N. KNOPPERS/KENNETH A. RISTAU (Hrsg.), *Community identity in Judean historiography: Biblical and comparative perspectives*. Winona Lake Ind. 2009.
- ANNE-MARIE KORTE/BOB BECKING/LUCIEN VAN LIERE (Hrsg.), *Contesting Religious Identities*, Leiden 2015.
- ULRICH MELL (Hrsg.), *Der eine Gott und die Geschichte der Völker. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus* (BThSt 123), Neukirchen-Vluyn 2011.
- JILL MIDDLEMAS, *Trito-Isaiah's intra- and internationalization: Identity markers in the Second Temple Period*, in: O. Lipschits (Hrsg.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period: Negotiating identity in an international context*, Winona Lake Ind. 2011, 105–125.
- JAMES MILLER, *Ethnicity and the Hebrew Bible: Problems and Prospects*, in: CBR 6 (2008), 170–213.
- CHRISTOPHE L. NIHAN, *Ethnicity and identity in Isaiah 56–66*, in: O. Lipschits (Hrsg.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid period: Negotiating identity in an international context*, Winona Lake Ind. 2011, 67–104.
- GERT T. M. PRINSLOO/CHRISTL M. MAIER (Hrsg.), *Constructions of space V: Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World* (LHBOTS 575), London/New York 2013.
- RALF ROTHENBUSCH, „... abgesondert zur Tora Gottes hin“. *Ethnisch-religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch* (HBS 70), Freiburg i. Br. 2012.
- DALIT ROM-SHILONI, *Exclusive inclusivity: Identity conflicts between the exiles and the people who remained (6th–5th centuries BCE)* (LHBOTS 543), New York/London 2013.
- LESEK RUSZKOWSKI, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 191), Göttingen 2000.
- RODNEY STEVEN JR SADLER, *Can a Cushite change his skin? An Examination of Race, Ethnicity and Othering in the Hebrew Bible* (JSOTS 425), Sheffield 2005.
- UTA SCHMIDT, *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49–55. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt* (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2012.

- ANDREAS SCHÜLE, Eine Tora für Fremde und Eunuchen Jesaja 56,1–8 als prophetische Gesetzgebung, in: H. Jenni/M. Saur (Hrsg.), Nächstenliebe und Gottesfrucht (FS H.-P. Mayths) (AOAT 439), Münster 2016, 435–450.
- ARMIN SIEDLECKI, Negotiating Identity: The Portrayal of Foreigners in Ezra-Nehemiah, Emory University 2006.
- KATHERINE SOUTHWOOD, Die ‚heilige Nachkommenschaft‘ und die ‚fremden Frauen‘. Mischehen als inner-jüdische Angelegenheit, in: J. Rahmer/M. Schambeck (Hrsg.), Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert, Münster 2011, 61–82.
- KATHERINE SOUTHWOOD, Ethnicity and the mixed marriage crisis in Ezra 9–10. An anthropological approach, Oxford 2012.
- GEORG STEINS, Inszenierungen des Lesens und Lernens in Neh 8,1–12, in: G. Steins (Hrsg.), Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament (SBAB-AT 48), Stuttgart 2009, 227–240.
- RUDOLF STICHWEH, Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte, Frankfurt a. M. 2010.
- HANS VORLÄNDER, Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: H. Vorländer (Hrsg.), Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen, Berlin 2013, 1–42.
- THOMAS WILLI, Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (FAT 12), Tübingen 1995.
- MARKUS WITTE, Von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen im Alten Testament, in: M. Witte (Hrsg.), Gerechtigkeit (Themen der Theologie, 6), Tübingen 2012, 37–67.
- MARKUS ZEHNDER, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen (BWANT 168), Stuttgart 2005.

I. Rede von Gott

The Image of God and the Identity of the Community: Remarks on the Prayers of Nehemiah

1. The Concept of the Image of God

The divine being that plays the central role in the Hebrew Bible is incomprehensible, inscrutable, and inconceivable. All human language falls short in describing who YHWH is. All god-talk is approximately, a construction to assist human beings in their communication. As far as I understand the Hebrew Bible, this book does not supply us the object itself but only a set of rich and sometimes contrasting testimonies on the object. These remarks are not meant to be an introduction into systematic theology. Their aim is to describe what I mean when I am talking about the image of God: a linguistic construction that attempts to understand the testimony on the divine, in this case in the Book of Nehemiah.

Combining the perspectives of Bernhard Lang and Walter Brueggemann,¹ I would like to propose the following scheme to analyse the god-talk in the Book of Nehemiah. At first sight the general concepts of Brueggemann and Lang do not seem to coincide. Brueggemann's concept of testimony has two dimensions, while Lang's portrait operates with a tripartite scheme. Brueggemann construes the Hebrew Bible as a text that eventually seeks to convince its readers of its specific world-view. Lang's approach is more descriptive. Brueggemann considers the testimony of the Hebrew Bible as a critical discussion with – at times an encountering challenge of – the 'common theology of the Ancient Near East'. Lang construes the same text as a reflection of an Ancient Near Eastern symbol system. Yet, the two approaches are to be combined in the following matrix:

	Wisdom	Victory	Life
Sovereignty	<i>Cosmic Law</i>	<i>Cosmic Battle</i>	<i>The Secret of Life</i>
Solidarity	<i>Law to live with</i>	<i>Kingship</i>	<i>Personal God, blessing in Nature</i>

1 W. BRUEGGEMANN, *Theology*; B. LANG, *Jahwe*.

In applying this scheme to, parts of, the Book of Nehemiah, I will be looking at textual features that can be classified into the categories of this scheme, meanwhile asking what view on the specific topic they express.

2. Identity

It is my conviction that the image of the divine has its repercussions for the identity of the community that venerates the divine: A warrior god generally gives a martial identity to a community; a peace-establishing god is venerated by peaceful people. The noun 'identity' has a broad spectrum of meaning. In this contribution the word is used in its ethnic and cultural sense.² My question in reading the prayers in the Book of Nehemiah would be: How does the image of God influence the self-understanding of post-exilic community in Yehud? How are the boundaries of the community demarcated? Which elements in the belief-system are seen as fundamental for the Israelites in and around Jerusalem?

3. Prayer

There exists an abundant amount of literature on the act of praying.³ The ritual act has been approached from various angles. There are anthropological, liturgical, systematic-theological, inter-communicative, empirical, phenomenological, and even Biblical publications on the concept. Praying is a personal or communal act performed in silence or in public. Praying can be a daily routine. Some people only reach out to it in moments of despair. There are different forms of prayer such as petitionary prayer, prayers of supplication, thanksgiving, and praise. Prayers are generally directed towards a deity or a divine being such as a spirit or a deified ancestor. The contents of a prayer differ from occasion to occasion and are often related to the form of prayer applied. In my view, prayer is a means of communication and a way to upkeep the community with the divine and at the same time a performative act aiming at the correct moral future of the community.⁴

2 H. MOL, *Identity*; A.D. SMITH, *Chosen Peoples*.

3 See e.g. F. HEILER, *Gebet*; A. HOLL, *Om*.

4 See especially V. BRÜMMER, *Prayer*.

4. The Book of Nehemiah

The Book of Nehemiah – in its present form – contains a narrative on the rebuilding of the walls of the city of Jerusalem, despite heavy obstruction from the side of Sanballat in Samaria, and the construction of a new communal identity which according to Neh 13 was not accepted wholeheartedly. According to the temporal indicators within the text, the story is set in the reign of a Persian king Artaxerxes I Longimanus who reigned 465–424 BCE. In the narrative, Nehemiah asks permission to go to the ruined city of Jerusalem in the twentieth year of Artaxerxes, which would have been 446. The composition of the narrative, however, is to be dated later. There exist several views on the process of composition and redaction of the Book of Nehemiah ranging from a single composition in the middle of the fifth century up to a complex redaction-history with a final moment in Hellenistic times.⁵ An important feature in the debate is the so-called Nehemiah-Memoir, a first person narrative that forms the backbone of the book.⁶ Some scholars assume that this memoir is based on an original report by Nehemiah to the Persian king, a position that can neither be proven or falsified. I accept the Nehemiah-Memoir as the starting point of the book's redaction process. In my opinion the Book of Nehemiah had more or less its present shape before 400. The various lists were added before that date after which only a few adjustments were made, such as the addition of 'Moabite' and 'Ammonite' to 'Ashdodite' in Neh 13:23.

This narrative is larded with reflective moments, such as the prayers in Neh 1:5–11; 9,6–37; 13:14. Mark Boda examined the function of prayer in Nehemiah.⁷ He observed the rhetorical relationship of these textual elements to the surrounding narratives in which the prayers are situated and the content of the prayers themselves. To him the prayers form a compositional thread through Ezra-Nehemiah. I am of the opinion that the prayers already were part of the Book of Nehemiah before it was combined with Ezra. I agree, however, with Boda's suggestion that reading these textual elements in their narrative context emphasizes that the prayers in Nehemiah are focussed on "piety, community, and worship, rather than wall building".⁸

5 J. L. WRIGHT, *Identity*.

6 See next to the main commentaries: J. BECKER, *Ich-Bericht*; T. REINMUTH, *Bericht*; J.L. WRIGHT, *Identity*; S. BURT, *Courtier* 19–45; A. FITZPATRICK-MCKINLEY, *Empire* 172–216; L.L. SCHULTE, *Shepherd*; D. LAIRD, *Power* 197–227.

7 M.J. BODA, *Prayer*.

8 *Ibid.* 284.

5. Prayers in Nehemiah

5.1 Nehemiah 1:5–11

The prayer Neh 1:5–11 is clearly focused on God. The post-exilic period is well-known for a number of penitential prayers (Ezra 9:6–15; II Chron 33:13; Neh 1:5–11, 9:6–37; Dan. 9:4–19; Bar. 1:15–3:8). Although these texts have some elements in common, a fixed form cannot be spoken of.⁹ The text of the prayer in Neh 1 has been part of the Nehemiah-Memoir. In the prayer of Nehemiah the following elements are to be detected: (1) general confession; (2) recognition of God's gracious intervention; (3) call for God to turn merciful to the people. The text has the following structure:

- a. Address (1:5)
- b. Call on God to hear and see (1:6a)
- c. Confession (1:6b–7)
- d. Call on God to remember his twofold command (8–9)
- e. Designation of Israel as God's people that he freed once (10)
- f. Call on God to hear and to assist his servant (11a).¹⁰

The address to God contains a hidden testimony of faith. The God of heaven is seen as a great and awesome God. The designation *hannôrā*, 'formidable', has two functions and two meanings. Like any epitheton it describes a function within the divine as well as the relation between God and the people.¹¹ This relation is twofold: the 'God that is to be feared' and the 'God that is to be served'. The adjective stems from the tradition of the Psalms (45:5; 65:6; 76:12; 99:3; 106:22; 145:6) and is used in Job 37:22 in the same double way as in Nehemiah (see also Neh 4:14; 9:32). The twofold theme is announced in the prayer of Nehemiah. In the image of God in this prayer, God is both punitive and saving. Furthermore, God is portrayed as a God in relationship. He is the guardian of 'covenant and faithfulness' and he is lovingly for all those who keep His commandments. The repetition of the verb *šmr* makes an extra relationship between God and the people.

The call to God is dressed in anthropomorphic language. Nehemiah calls for attentive ears. The adjective *qaššab* only occurs here and in Neh 1:11. The related verb *qšb* is used in prayer language (see, inter alia, Psalm 66:19). The idea of the open eyes of God is plain as it stands. As a whole it does call to mind a phrase from Solomon's prayer (I Kgs 8:52).

⁹ H. G.M. WILLIAMSON, Ezra, Nehemiah 166–170.

¹⁰ See also E. TALSTRA, Discourse.

¹¹ See A. RAHMOUNI, Epithets.

As in Ezra 10:1 the Hitp. of *ydh* in Neh 1:6 expresses confession of guilt. The nature of the confession is very general.¹² Donna Laird noticed the inexpertness of this theme. In the narrative context of Neh 1, a lament on the deplorable status of the walls of Jerusalem seems to be more at place.¹³ I will come back to this below. Nehemiah portrays himself here as an *'ebed*, 'servant'. This word occurs four times in Neh 1:5–11. It mirrors the persons of Nehemiah and Moses:

- 1:6 Your servant (= Nehemiah)
- 1:7 Your servant Moses
- 1:8 Your servant Moses
- 1:11 Your servant (= Nehemiah) amidst other servants.

This mirroring functions within the prayer as a call to God to save the people around Nehemiah in the same way as He had saved the group around Moses. It must be said that the confession in this verse is not individualistic, but the width of the people and the depth of the ancestry are included in the confession. The word is, however, not used in a universalistic sense. It also demarcates the boundaries of the community: only the reals 'servants' will have their share in the new Israel.¹⁴ This confinement is also indicated by the term *bêt 'ab*, 'the house of the father', which is a typical post-exilic concept that refers to the newly formed family communities.

God is appealed to remember his words spoken to Moses. The verb *zkr* does not refer to a nostalgic reference to the past, but to an inner concentration in view of behaviour in the present. Nehemiah does not refer to a specific text from the Torah, but sums up the tendency of Deuteronomy in its entirety.¹⁵ As in Deut 30:11–16 two ways are drawn: 'apostasy' and 'conversion'. The verb used here *m'el* has the broader meaning 'deal treacherously' and does not have the sexual connotation as in Ezra 9.¹⁶ That apostasy leads to dispersion among the nations has become a reality in the times of Nehemiah. The second path is that of the reversal to a life according to God's commandments. Whoever survives, may hope to return from the dispersion. The horizon of God's grace is broadly drawn here. The 'ends of heaven' is an allusion to reverse the curse of Deut 28:49, which states that Israel will be expelled by a people who dwell on the 'ends of the earth'. Through the use of the word 'sky' the distance from Jerusalem is further increased and the return seems to be an adynaton. The verb *qbs*, 'to collect', is to be construed as a reference to the promise of return from Deut 30:3. In the prophetic

12 See H.G.M. WILLIAMSON, Ezra, Nehemiah 173; M.A. THRONVEIT, Ezra-Nehemiah 63–66.

13 D. LAIRD, Power 261.

14 See also D. LAIRD, Power 266–267.

15 See also Ibid. 261–263.

16 D. LAIRD, Power 264.

literature, this is a common verb denoting God's action that will lead to the return (see e. g. Mi. 2:12; Jer 23:5; 29:14; 31:8; 32:37; Ezek 11:17; 37:21).

V. 10 contains an *argumentum ad Deum*.¹⁷ Through a rhetorical question and the representation in traditional language of the people of Israel as once redeemed by the great divine power and the mighty hand of God, Nehemiah appeals to God to re-enable a liberation out of bondage.

In the final sentence of the prayer the theme of the perceptive ear from v. 6 returns. Nehemiah again emerges as *'ebed*, 'servant', now surrounded by other servants. The term 'pleasure to have respect for your name' is parallel to the 'keeping the commandments' in v. 9. The verb *hps* does not only mean to 'be pleased, have fun', but also has the connotation of 'attention, being vigilant, pay attention to'. Eventually, Nehemiah asks God to ensure that *hā'îš hazzèh*, 'this man', shows compassion to him. This phrasing contains an echo of the request in the prayer of Solomon for compassion with those who have led Israel. With *hā'îš hazzèh* the Persian king is obviously meant.¹⁸

The absence of elements of lament should be construed as an indication that this prayer had a function in the reframing of the corporate identity in the post-exilic era. The prayer offers a new 'mind-scape'. It replaces shame and sorrow over the ruins of the city of Jerusalem with guilt and acceptance. The confession of sin paves the way for a new community. The boundaries of this community are, however, restricted: Only the *'bādîm* and those who dare to confess will be part of it.¹⁹

5.2 Nehemiah 2:4

Neh 2:1–9 narrates the encounter with the Persian king Artaxerxes (I Longimanus). The king notices that his cup-bearer is in sorrow and asks for the reason why. The royal questions rouse a feeling of fear in Nehemiah who finds the courage to address the king in a diplomatic way. The king immediately takes action:

Then the king said to me, "What are you requesting?"
So I prayed to the God of heaven.

Nehemiah's answer to the question of the King has a complex communicative structure. He prays to God and appeals to the king. His praying to the 'God of

17 See P. SANDERS, *Argumenta*.

18 See H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah* 174; pace J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah* 210. A glossator has later added an explanatory sentence in 11b.

19 See D. LAIRD, *Power*, 267–269. L.C. ALLEN, *Worship* 30–31, incorrectly construes the confession as a way to give vent to the process of lamenting.

heaven' establishes a connection with his prayer in Neh 1. The content of the prayer in Neh 2:4 is not given. It is possible to see the words to the Persian king in the next verses as its content. This complex communication shows that for the narrator of Nehemiah there was supposed to be a partnership between the heavenly and the earthly powers. With this prayer, Nehemiah presents himself once more as a devout person. Donna Laird argues that this focus on prayer would have been a compensation for Nehemiah not being a priest and yet taking the lead.²⁰ I would add to that that the narrator also presents Nehemiah as a role-model for a new Judaeian identity.

5.3 Nehemiah 4:4–5 (Hebr. 3:36–37)

In Neh 4:1–3 (Hebr. 3:33–35), the inimical triumvirate Sanballat, Tobiah and Geshem mock Nehemiah and his fellow men for building such a weak wall around the city of Jerusalem. Even a fox would be able to destroy the wall.²¹ On this mockery Nehemiah responds with a short prayer in stereotypical language:

Hear, O our God, for we are despised. Turn back their taunt on their own heads and give them up to be plundered in a land where they are captives. Do not cover their guilt, and let not their sin be blotted out from your sight, for they have provoked you to anger in the presence of the builders.

This prayer has chiasmic structure in four parts:

- A situation of scorn
- B ask for retribution
- B¹ ask for forgiveness
- A¹ indication from the injury

In addition, he presents himself and his supporters as people who have become an object of scorn. The noun *bûzāh*, 'scorn', is attested in the Hebrew Bible only in this verse. The related verb *bwz*, 'to scorn, despise', is used several times for identifying words and deeds from one person to another with the intention to hurt physically and or mentally. The conclusion of Williamson, that in reproaching the people of God the Deity himself was hurt deeply is based on the wording of element A.^{1 22}

20 D. LAIRD, Power 222.

21 I take the noun *šû'āl*, 'fox', to refer to the animal; the suggestion by J.B. BAUER, Fuchs, that the word would be a (nick)name for a siege-implement is unconvincing.

22 H.G.M. WILLIAMSON, Ezra, Nehemiah 217.

The imperative *hāšēb*, ‘do return, reciprocate’, is taken from the prayer language and expresses a desire which is akin to the *ius tallionis*.²³ In fact, Nehemiah asks if the group around Sanballat may suffer the same fate as Jerusalem at the conquest by the Babylonians. In this prayer, it is not a literal ‘eye for an eye’. However, it is striking that the experienced *būzāh*, ‘scorn’, is wished to be balanced with the assonant *bizzāh*, ‘booty’.²⁴ The noun *šibyāh*, ‘captivity’, is also elsewhere, an indication of the (Babylonian) exile.

The theme of ‘covering the debt’ is frequently present in the language of prayer in the Hebrew Bible as an indication of God’s forgiveness (among others Psalm 32:5; 85:3; Job 31:3). The appeal not to cover the debt of the other is attested in Jer 18:23 and in this prayer of Nehemiah. Something similar can be said of the ‘obliteration of the debt’. Those words suggest an act of forgiveness (among others Psalm 51:3, 11). As in Jer 18:23, this phrase is reversed in a merciless call in the prayer of Nehemiah.²⁵

This appeal is motivated by an assessment of the actions of Sanballat and Tobiah. They are seen as an affront to God in the face of those who are rebuilding the wall. The prayer has performative force, since after it the rebuilding of the wall is continued despite the scorn and the mockery.

Again, Nehemiah is presented as a devout person compensating for his lack of priestly qualities.²⁶ He is once more seen as a role-model for the community. His prayer against Sanballat, Tobiah, and Geshem clearly defines the boundary of the community. By their conduct they do not deserve to be incorporated into the new Juda.

5.4 Nehemiah 4:9 (Hebr. 4:3)

The continuation of the building of the wall provokes a reaction from the side of Sanballat. In fact, a spiral of violence is at the edge. Nehemiah reacts with a different kind of escalation: a prayer and the organization of a twenty-four hour guard. It is important to note the verb for praying is in the 1st person plural: ‘we prayed’. This inclusive ‘we’ indicates that Nehemiah includes other persons in the community. The author really presents him as a role-model. This short prayer is an appeal to God to function as a guardsman over the work at the walls without excluding human responsibilities.²⁷ This implies that the identity of the com-

23 See, e.g., E. OTTO, *Kontinuum* 224–245.

24 See also J. BLENKENSOPP, *Ezra-Nehemiah* 243.

25 See J. KRAŠOVEC, *Reward*.

26 D. LAIRD, *Power* 222.

27 See M. HÄUSL, *Gebete* 53; The idea of D. LAIRD, *Power* 208 that ‘Holy-war’ rhetoric is at stake, is slightly exaggerated.

munity is defined from inside: all those who take their responsibility will be included.

5.5 Nehemiah 5:19

In a section following the description of Nehemiah's measures against social inequality (Neh 5:1–13), Nehemiah is portrayed as a 'good governor' (14–19). In order to understand this passage, it will be fruitful to have a look at the royal ideology of the ancient Near East. That concept includes the following two traits: (1) a good king is often contrasted with his 'bad' predecessor(s); (2) the good king ensures that his citizens are economically better off than before.²⁸ Neh 5:14–19 is a text in which account is given for the way he used his God-given responsibilities reminiscent to the 'letters to the deity' in which several new Assyrian kings accounted for what they had done with their divine mandate.²⁹ In Neh 5:14–19 Nehemiah accounts to three parties: (1) the Persian king who appointed him; (2) the God of Israel, and (3) the inhabitants of area in and around Jerusalem. These verses paint a picture of Nehemiah as a good governor who better than his predecessors dealt with his mandate and who did not enrich himself at the expense of others.

The justification text ends with a prayer to God:

Remember for my good, O my God, all that I have done for this people.

Nehemiah asks God to remember him (*zkr*) because of the good he had done for 'the people'. It is noteworthy that both here and in 13:31 the appeal to God to remember is amplified with the somewhat unusual *leṭōbāh*, 'for good'. Remembrance would appear, by definition, 'for good', but remembering evil things occurs a few times in the Hebrew Bible (I Kgs 17:18; Psalm 79:8.). The verb *zkr* is attested in the Hebrew Bible over 250 times. Both God and people may be the subject of remembrance. The appeal to God to remember a person focuses on the hope that this person might encounter direct and tangible impact as a result of God's intervention. In fact, it is a prayer for divine blessing for the years to come.³⁰

It is interesting to note that in the consecration inscriptions from the period of the Second Temple as found on Mount Gerizim, many texts are present in which God is asked for a 'good memory', for example:

28 An abundance of texts and studies could be mentioned here. I refrain myself to a few examples: Psalm 72 – see now M. ARNETH, Sonne; the Cyrus Cylinder – most recent edition: P.R. BERGER, Kyroszylinder; see also I. FINKEL, Cyrus Cylinder; and the Akkadian literary predictive texts – see T. LONGMAN, Autobiography.

29 See, e.g., the 'letter' of Sargon II after his campaign against Urartu, W. MAYER, Feldzug.

30 See also Gen 8:1; Ex. 32:13; I Sam 1:19.

Delayah, the son of Simeon, offered [this] stone for himself and his sons with a view to a good remembrance (*dkrn tb*) by God in this place.³¹

With this prayer, the role model and leadership of Nehemiah is crowned with divine approval.³²

5.6 Nehemiah 6:14

The first fourteen verses of Neh 6 narrate about a very specific part of the resistance against the restoration of the walls of Jerusalem. The opponents around Sanballat offer two arguments against the attempts of Nehemiah: prophecy and rebellion. They present a conspiracy-theory in claiming that Nehemiah would have appointed prophets to support his claim to the Davidic throne in Jerusalem. Next to that they warn for the outcome of the wall-building: in the future Nehemiah likes to use his position in a walled Jerusalem as a springboard to rebel against the Persian king. The theme of the (false) prophecy returns in the second episode where Nehemiah ignores the suggestion to flee to the Temple in connection with a possible attempt on his life. The section ends in a prayer against Sanballat, Tobiah, and the prophetess Noadiah.

When Nehemiah discovered a prophetic conspiracy against him, he uttered a prayer for revenge:³³

Remember Tobiah and Sanballat, O my God, according to these things that they did, and also the prophetess Noadiah and the rest of the prophets who wanted to make me afraid.

As in Psalm 137:7, the construction *zkr l'*, 'to remember', has in this context a specific meaning 'to blame someone'. In other prayers in the Book of Nehemiah the verb *zkr* means 'to remember' in the sense of 'to remind, to recollect'.³⁴ Both in Psalm 137 and in Neh 6, the verb is used in a prayer asking God to respond to the actions of a person or a group with comparable acts: good for good and evil for evil. This retaliation is not a matter for humans to enact. Nehemiah does not take the law into his own hands, but realizes that revenge is the domain of God.³⁵ Retribution is not an automatism: the implementation of the revenge is left to God's freedom. The petition for vengeance does not only affect those in power, Sanballat and Tobiah, but also some prophets who had tried to make Nehemiah

31 MGI 147; Y. MAGEN/H. MISGAV/L. TSFANIA, Mount; with A.K. DE HEMMER GUDME, God.

32 D. LAIRD, Power 205.233.

33 See also M. HÄUSL, Gebete 55.

34 Among others: Neh 1:8; 5:19; 13:14, 22, 29.

35 See Deut 32:35; Psalm 94:1.

afraid. The prayer functions as a rather hefty boundary marker for the community since it rebukes those who are not included.

5.7 Nehemiah 8:6–7 (Hebr. 8:5–6)

Neh 8 narrates that after the walls were rebuilt and before they were inaugurated in a festive way the *tôrā* was read and explained.³⁶ Preceding the reading from the Torah, Ezra utters a prayer. Nature and content of Ezra's prayer are not given. Remarkably, he directs the prayer to *hā'èlohîm haggādôl*, 'the great God'. That Hebrew phrase does not occur elsewhere in the Hebrew Bible. Elsewhere Nehemiah mentions God *hā'el haggādôl*, 'the great God'.³⁷ In Ezra 5:8, the Aramaic equivalent occurs. Influence from outside can be assumed: Mesopotamian gods were called *ilu rabu*, 'Great God' and in a document from Elephantine Wepwaped receives the epitheton *'lh' rb'*, 'great god'.³⁸ The implied greatness should be seen as an indication of divine power and rule over creation and history.

5.8 Nehemiah 9

Neh 9:6–37 contains the text of a complex penitential prayer.³⁹ In my view, the text is a literary composition and does not reflect a prayer that had been phrased in real time. The text presents a historical reflection balancing the good deeds of God in creation and history with the ongoing trespasses of the people of Israel. In doing so, the text marks and delineates the communal identity. The prayer functions as a way of coping with the trauma of the exile and paves the way for the measures taken in Neh 10. As Donna Laird convincingly argued, the prayer functions as a response to collective trauma: As in Neh 1, the prayer replaces shame and sorrow over the ruins of the city of Jerusalem with guilt and acceptance. The confession of sin paves the way for a new community.⁴⁰ The prayer ends with the concluding of an **mānāh*, 'a faithful agreement'. The stipulations of this agreement are mentioned in Neh 10:28–39 (Hebr. 10:29–40). The members of the community bind themselves to five promises with regard to ritual times, marriage, and the functioning of the cult.

36 I will not linger on a discussion on the question which texts were read as *tôrā*.

37 Neh 9:32; see also Deut 10:17; Jer 32:18.

38 TADAE 3.3.12:26.

39 From the wealth of literature I refer to: J.H. NEWMAN, Book 55–116; M.J. BODA, Tradition esp. 21–41; M.W. DUGGAN, Covenant 157–234; T.C. ESKENAZI, Structure; M. OEMING, Servicing; G. KUGLER, Affliction; M. LEUCHTER, Polemics; L.L. SCHULTE, Shepherd.

40 D. LAIRD, Power 269–283.

5.9 Nehemiah 13

The final chapter of the Book of Nehemiah presents a report on a later inspection that Nehemiah would have undertaken. The text narrates that the promises given in chapter 10 were not kept by all members of the community. Human promises do not have eternal value. The chapter contains five sections in which threats to the community are detected and solved by Nehemiah. The final three sections all end with a prayer the text of which differs slightly from case to case:

Remember this also in my favour, O my God, and spare me according to the greatness of your steadfast love.⁴¹

The reader is reminded of the short prayer in Neh 5:19. Within the context of the chapter, Nehemiah asks God to consolidate the actions Nehemiah had taken in favour of the community and its religion. Again, Nehemiah is claiming divine approval both of his leadership and his concept of a confined community.

6. Is Boda correct?

In my opinion, Mark Boda is right that the various prayers in the Book of Nehemiah form a thread through the narratives.⁴² Prayers are functional in the two great movements in the story of the Book: from ruin to walled city and from loose group to a confined community. Is he also correct in assuming that these prayers focus on “piety, community, and worship, rather than wall building”⁴³? For an answer to that question, I will return to the matrix given above.

7. Once more the Matrix

Above, I have – building on the work of Walter Brueggemann and Bernhard Lang – proposed a matrix for understanding the concept of God in the Hebrew Bible.

	Wisdom	Victory	Life
Sovereignty	<i>Cosmic Law</i>	<i>Cosmic Battle</i>	<i>The Secret of life</i>
Solidarity	<i>Law to live with</i>	<i>Kingship</i>	<i>Personal God, blessing in Nature</i>

I will now read the prayers in the Book of Nehemiah through the lens of this matrix.

41 Neh 13:22.

42 M.J. BODA, Prayer.

43 Ibid. 284.

7.1 Cosmic Law

Faith in God as creator implies the idea that God is the guarantor of a stable cosmic order. This element is present in the divine titles in chapter 2. Nehemiah is praying to ‘the God of heaven’.⁴⁴ In Neh 2:5 God is addressed as ‘O Lord God of heaven ...’. The same theme is expressed in an enlarged form of the address at the beginning of the penitential prayer in Neh 9 that touches on the concept of divine incomparability:

You have made the heaven, the heaven of heavens, with all their host, the earth and all that is on it, the seas and all that is in them; and you preserve all of them; and the host of heaven worships you.⁴⁵

The cosmic order functions both as a guarantor for the social order and as an impetus for human conduct as becomes clear between the lines of the penitential prayer.

7.2 A Law to live with

Law is a central theme in the Book of Nehemiah. Words like ‘covenant, agreement, law, regulations’ are to be found throughout the book in the narratives as well as in the prayers. ‘Law’, for instance, plays a role in the retrospective view. In Neh 1 the confession is made:

We have acted very corruptly against you and have not kept the commandments, the statutes, and the rules that you commanded your servant Moses.⁴⁶

Here, but also in the penitential prayer in Neh 9, the exile is construed as God’s answer to the trespasses of the community in the past. At the same time, the concept of ‘law’ is seen as a *Gebot der Stunde*. Especially in the penitential prayer in Neh 9 and the ‘agreement’ to which it leads, it is clear that in the new situation – after the exile and with the walls of Jerusalem restored – keeping the regulations will be formative for the community. Being faithful *“badîm*, ‘servants’, of God and king will be a warrant against a new exile as well as a clear marker for the boundaries of the community.⁴⁷ The stipulations in Neh 10 and their (re)-enforcement in Neh 13 are not to be construed as elements of a *Gesetzesreligion* but as directions for the future of the community.

⁴⁴ Neh 2:4.

⁴⁵ Neh 9:6; see M.J. BODA, Tradition 93.

⁴⁶ Neh 1:7.

⁴⁷ See D. LAIRD, Power.

7.3 Cosmic Battle

The element of the cosmic battle⁴⁸ is only present in the retrospect of the penitential prayer in Neh 9. In the section on the liberation out of bondage it is said to God:

(You) performed signs and wonders against Pharaoh and all his servants and all the people of his land, for you knew that they acted arrogantly against our fathers. And you made a name for yourself, as it is to this day. And you divided the sea before them, so that they went through the midst of the sea on dry land, and you cast their pursuers into the depths, as a stone into mighty waters.⁴⁹

The defeat of the powers of Egypt is depicted in slightly mythological language. Although elements like ‘riding on the clouds’ or the ‘conflict with the dragon’ are absent, it is clear that the victory over Egypt is construed as a divine deed showing his rule over creation.

7.4 Kingship

In the prayers in the Book of Nehemiah, God is never addressed as ‘king’. His rule over human history, however, is assumed especially in the penitential prayer in Neh 9. This is, for instance, clear in the language on the turning points in history. V. 23 emphasizes God’s role during the ‘conquest’ of the promised land:

And you gave them kingdoms and peoples and allotted to them every corner. So they took possession of the land of Sihon king of Heshbon and the land of Og king of Bashan.⁵⁰

In the section on the Babylonian exile, God is presented as an acting force in history:

Therefore you gave them into the hand of their enemies, who made them suffer.⁵¹

It can easily be concluded that in this penitential prayer, history is construed as full of divine, royal acts.

The other side of the Ancient Near Eastern concept of royal ideology is the image of the ‘good king’. In the prayers in the Book of Nehemiah, no kings are classified as such. Nevertheless, I would like to pay attention to the passage Neh 5:14–19. This section follows the report on the social crisis in Neh 5. As indicated

48 See basically P.D. MILLER, *Warrior*.

49 Neh 9:10–11.

50 Neh 9:23; I leave aside questions on the historicity of the ‘conquest’.

51 Neh 9:27.

above, Neh 5:14–19 portrays Nehemiah as a ‘good governor’. His short prayer in v. 19 – remember (*zkr*) me for good – can be construed as an appeal to God to recognize him as the earthly instrument by which God would implement his cosmic rule. This prayer is repeated several times in Neh 13 in the context of Nehemiah’s measures for the restoration of the community. In my view, these prayers function in a similar way as Neh 5:19. In fact, Nehemiah claims a divine backing for his measures.

7.5 The Secret of Life

In the Hebrew Bible, the secret of life is indicated by the motif of the divine blessing. The Hebrew verb *brk*, ‘to bless’, refers to the life-creating power of God. This invisible force effectuates as a secret the conditions for real life. Reciprocally, God should be blessed for his gifts.⁵²

The penitential prayer in Neh 9 opens with a doxology:

Blessed be your glorious name, which is exalted above all blessing and praise.⁵³

This line expresses the reciprocity of divine and human blessing and should be construed as a testimony of God’s faithful blessing in history despite Israel’s trespasses.

In the prayer in Neh 1 the same testimony is phrased, albeit in different words. Nehemiah after being informed about the ruinous situation of Jerusalem prays to God who he characterizes as:

the great and awesome God who keeps covenant and steadfast love with those who love him and keep his commandments.⁵⁴

7.6 Personal God, blessing in Nature

The concept of a personal God does not imply any form of religious individualism. In the Biblical world, a personal God is not a god for me alone. The words ‘my God’ are to be interpreted as an expression of closeness and an indication that God is seen as a *ma*/paternal figure, someone to have confidence in. The human being who calls God ‘my God’ is generally quite willing to extend to ‘our God’.

⁵² See M. LEUENBERGER, Segen.

⁵³ Neh 9:5.

⁵⁴ Neh 1:5.

Addressing God as *'adonāy*, 'my Lord', in the prayer in Neh 1:11 is a good example of this concept. With his prayer, Nehemiah is not aiming at personal or individual benefits. He seeks the wellbeing of the whole of his people, asking God if he, Nehemiah, might be instrumental in the process of discontinuation of the sad situation in Jerusalem. The same holds for the address 'our God' in 9:32.

According to ancient Israelite faith, God was as a secret present in the cycle of the agricultural year. After all, food is the first necessity of life. God's blessing is evident in the abundance in "the land of milk and honey".⁵⁵ In the retrospect of the penitential prayer in Neh 9, the tradition of the 'conquest of the promised land' is phrased as follows:

And they captured fortified cities and a rich land, and took possession of houses full of all good things, cisterns already hewn, vineyards, olive orchards and fruit trees in abundance. So they ate and were filled and became fat and delighted themselves in your great goodness.⁵⁶

Contrasting the traditions in the Books of Joshua and Judges – the invasion was difficult and non-occupied remained areas in the Promised Land – Neh 9 presents the ideal of a single, simple, and comprehensive settlement in the land of Canaan. Two things are remarkable. First, the use of the verb *kn'*, Hif. 'to humiliate'. This verb is undoubtedly meant as a word game with the geographical term Canaan. This verb only occurs a few times in the description of the conquest (Deut 9:3; Judges 4:23). In reports on struggle, this verb has the significance 'to expose' in the sense of leading the enemy to his desperation.⁵⁷ Next, it is stated that the Israelites were acting with the land and the original inhabitants on their discretion. The adverbial adjunct *kiršônām*, 'at their pleasure', is attested only twice elsewhere in the Hebrew Bible: Neh 9:37 and Est 9:5. The noun *rāšôn* refers to a concept with emotional implications. The word has a broad arsenal of meaning: 'will, discretion, desire, benevolence'. In other words, the word expresses that one person has another person do what this first person wants even to a violent degree. In combination with the verb *'šh*, the noun is coloured with negative judgment (Dan 8:4; 11:3; 11:16, 36).⁵⁸ Read in the context of the return from Babylon these two features evoke a worldview in which those who have returned from Babylon are free to act to the country and its people at their own discretion.

The land that Abraham's descendants inherited, is presented as an area that is completely ready to inhabit. Pioneering is not needed. This detailed image of the

55 See e.g. Deut 7; with E. LEVINE, Land.

56 Neh 9:25.

57 M.J. BODA, Tradition 167–168.

58 Ibid. 168–169.

‘land of milk and honey’ is taken almost entirely from the Book of Deuteronomy (6:11). Even the expression *wayyašmînu* – attested in Deut 6 – means in Nehemiah also ‘they became rich’. Neh 9, however, has two additions to the image from Deuteronomy. First of all, the expression ‘and many fruit’ is a clear addition referring to the divine blessing in nature. At the end of the verse it is reported in a climax that the Israelites *wayyit’addenû*, ‘lived in opulence’. The verb ‘*adan*’ – derived from the noun ‘*èdèn*, meaning ‘wealth, luxury’ (II Sam 1:4; Jer 51:34; Psalm 36:9), only occurs here in the Hebrew Bible. The noun is also related to ‘*èdèn*, ‘Eden’, as mentioned in the garden-story in the Book of Genesis. Read in the context of the return from Babylon the image of a second Eden is evoked. Post-exilic Yehud is portrayed in language reminiscent of the courtyard from which mankind had been exiled.

All in all, God is portrayed as a divine being willing to let the faithful and the obedient live on a flourishing and prosperous land. He offers them a world beyond drought and hunger, where:

every man shall sit under his vine and under his fig tree,
and no one shall make them afraid.⁵⁹

8. Image, Identity, and Isaiah

At the risk of being a reductionist, I would like to bring the various dimensions of this image of God down to a comprehensible formula: God is seen as diligently and receded leading the course of history. There are two sides in this image of God: mercy and punishment. These two affects, however, are not contradictory or presented in a dualistic paradigm but seen in a certain balance. Although God punishes the trespasses, in the end he is willing to forgive and open a new chance for the future.

In my opinion, the same image of God is present in the other parts of the Book of Nehemiah.⁶⁰ In the slightly later Book of Ezra this concept of God is adopted albeit with a few differences. Ezra emphasizes the rigor of the divine punishment. Deutero-Isaiah shares some elements with Nehemiah but puts more stress on the concept of an affectionate God.

In the Book of Nehemiah this image of God is mirrored in an appeal for a fenced and restricted identity of the ‘real Israel’. It is clear that this view is different from the open and welcoming identity of God’s people that is proposed by the author(s) of Deutero-Isaiah. In my view, this difference needs to be explained at an historical level. The dream of a new identity in the land by

⁵⁹ Mi 4:4.

⁶⁰ See L.C. ALLEN, *Worship*.

Deutero-Isaiah had been broken down by the political and economic situation later on in the Persian Period.

Bibliography

- L.C. ALLEN, "For He is Good ...": Worship in Ezra-Nehemiah, in: M.P. Graham/R.R. Marrs/S.L. McKenzie (eds.), *Worship and the Hebrew Bible: Essays in Honour of John T. Willis* (JSOT Sup 284), Sheffield 1999, 15–34.
- M. ARNETH, "Sonne der Gerechtigkeit". Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), Wiesbaden 2000.
- J.B. BAUER, Der "Fuchs" Neh 3,35 ein Belagerungsturm?, in: *BZ* 19 (1975) 97–98.
- J. BECKER, Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung (FzB 87), Würzburg 1998.
- P.-R. BERGER, Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch, in: *ZfA* 64 (1975) 192–234.
- J. BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (OTL), London 1989.
- M.J. BODA, *Praying the Tradition. The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9* (BZAW 277), Berlin 1999.
- M.J. BODA, Prayer as Rhetoric in the Book of Nehemiah, in: I. Kalimi (ed.), *New Perspectives on Ezra-Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature and Interpretation*, Winona Lake Ind. 2012, 267–284.
- W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.
- V. BRÜMMER, *What are we Doing when we Pray? On Prayer and the Nature of Faith*, Aldershot 2008.
- S. BURT, *The Courtier and the Governor. Transformations of Genre in the Nehemiah Memoir* (JAJ Sup 17), Göttingen 2014.
- M.W. DUGGAN, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b–10:40). An Exegetical, Literary and Theological Study* (SBL Dissertation Series 164), Atlanta 2001.
- T.C. ESKENAZI, Nehemiah 9–10. Structure and Significance, in: *JHS* 3 (2001) 9.
- I. FINKEL (ed.), *The Cyrus Cylinder. The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*, London 2013.
- A. FITZPATRICK-MCKINLEY, *Empire, Power and Indigenous Elites. A Case Study of the Nehemiah Memoir* (JSJ Sup 169), Leiden 2015.
- M. HÄUSL, "Ich betete zum Gott des Himmels" (Neh 2,4). Zur kontextuellen Einbettung der Gebete in Neh 1–13, in: C. Diller/M. Mulzer/K. Ólason/R. Rothenbusch (eds.), *Studien zu Psalmen und Propheten. (FS H. Irsigler)* (HBS 64), Freiburg i. Br. 2010, 47–64.
- F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1969.
- A.K. de HEMMER GUDME, *Before the God in this Place for good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim* (BZAW 441), Berlin 2013.
- A. HOLL, *Om und Amen. Eine universale Kulturgeschichte des Betens*, Gütersloh 2006.

- J. KRAŠOVEC, *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (VT Sup 78), Leiden 1999.
- G. KUGLER, *Present Affliction affects the Representation of the Past. An Alternative Dating of the Levitical Prayer in Nehemiah 9*, in: VT 63 (2013) 605–626.
- D. LAIRD, *Negotiating Power in Ezra-Nehemiah* (AII 26), Atlanta 2016.
- B. LANG, *Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002.
- M. LEUCHTER, *Inter-Levitical Polemics in the late 6th century BCE. The Evidence from Nehemiah 9*, in: Bibl 95 (2014) 269–279.
- M. LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (AThANT 90), Zürich 2008.
- E. LEVINE, “The Land of Milk and Honey”, in: JSOT 25 (2000) 43–57.
- T. LONGMAN, *Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study*, Winona Lake Ind. 1991.
- Y. MAGEN/H. MISGAV/L. TSFANIA, *Mount Gerizim Excavations. Volume 1 The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judea and Samaria Publications 2), Jerusalem 2004.
- W. MAYER, *Sargons Feldzug gegen Urtu 714 v. Chr.*, Berlin 1984.
- P.D. MILLER, *The Divine Warrior in Early Israel* (Harvard Semitic Monographs. 5), Cambridge, MA 1973.
- H. MOL, *Identity and the Sacred. A Sketch For a New Social-Scientific Theory of Religion*, New York 1977.
- J.H. NEWMAN, *Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (SBL Early Judaism and its Literature 14), Atlanta 1999.
- M. OEMING, “See, We Are Serving Today” (Nehemiah 9:36). *Nehemiah 9 as a Theological Interpretation of the Persian Period*, in: O. Lipschits/M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake Ind. 2006, 571–588.
- E. OTTO, *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (Orientalia Biblica et Christiana 8), Wiesbaden 1996.
- B. PORTEN/A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. 4 vols.*, Jerusalem 1986–1999.
- A. RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts* (HdO I.93), Leiden 2008.
- T. REINMUTH, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichtes Nehemias* (OBO 183), Freiburg i. Ue. 2002.
- P. SANDERS, *Argumenta ad Deum in the Plague Prayers of Mursili II and in the Book of Psalms*, in: B. Becking/E. Peels (eds.), *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België*, Apeldoorn August 2006 (OTS 55), Leiden 2007, 181–217.
- L.L. SCHULTE, *My Shepherd, though You Do not Know Me. The Persian Royal Propaganda Model in the Nehemiah Memoir* (BETHL 78), Leuven 2016.
- A.D. SMITH, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.
- E. TALSTRA, *The Discourse of Praying Reading Nehemiah 1*, in: B. Becking/E. Peels (eds.), *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België*, Apeldoorn August 2006 (OTS 55), Leiden 2007, 183–236.

M.A. THRONTVEIT, *Ezra-Nehemiah (Interpretation)*, Louisville 1992.

H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah (WBC 16)*, Waco 1985.

J.L. WRIGHT, *Rebuilding Identity. The Nehemiah Memoir and its Earliest Readers (BZAW 348)*, Berlin 2004.

Gottesbilder der Gewalt in Tritojesaja

1. Einleitung – Das Jesajabuch als „Oppositionsliteratur“

Wenn man das Jesajabuch als Gesamtwerk liest und auf sich wirken lässt, dann fällt auf, wie sich die prophetische Kritik aus dem ersten Teil¹ gerade im letzten Teil erneut zu Wort meldet (vgl. etwa 56,10–57,13; 59,1–8; 65,1–7). Dabei lässt sich jedoch ein entscheidender Unterschied feststellen: Während der prophetischen Kritik im ersten Teil das Gericht des Exils als drohende Szenario dient, kann das im letzten Teil natürlich nicht mehr der Fall sein. Die sozialen und kultischen Missstände lösen im letzten Teil kein zweites Exil mehr aus, sondern bewirken a) die Verzögerung der Heilsankunft und b) die Trennung zwischen Gerechten und Frevlern, oder anders gesagt: die Scheidung zwischen den Knechten und ihren Gegnern.

Die Illusion eines im „Ofen des Elends“ (48,10), d.h. im Exil zusammengeschweißten Gottesvolk zerbricht mit rasanter Geschwindigkeit nach der Rückkehr der Gola (wohl erst mit Darius ab 520 v. Chr.). Nimmt man *grosso modo* den Zeitraum von 500–400 v. Chr. als Entstehungsphase für den letzten Teil des Buches an², wird klar, wie spannungsgeladen diese sogenannte Restaurationsphase gewesen sein muss. Es wird auch weniger um eine „Restauration“ – also um die Wiederherstellung der vorexilischen Gegebenheiten – gegangen sein, als vielmehr um eine grundsätzliche „Neukonstitution“, letztlich um die „Erfindung“ Israels. Hier beschreiten Pentateuch und Prophetie zwar getrennte Wege, haben aber ein gemeinsames Ziel: die Konstitution des Gottesvolkes „Israel“.

Die Konflikträchtigkeit ist so stark, dass Peter Höffken „das Jesajabuch als Oppositionsliteratur“ bezeichnet.³ Zugleich mit dieser treffenden Charakteri-

1 Vgl. etwa die Anklagen, Wehesprüche und Priesterkritik in Jes 1; 3; 5.

2 So bleibt noch Zeit für die Zusammenfügung der gesamten Rolle, bevor zu Beginn des 2. Jh. v. Chr. die Qumran-Gemeinde das Jesajabuch vorliegen hat. Einen Überblick über die Kernphasen der Verschriftung des Jesajabuches bieten U. BERGES/W. BEUKEN, Buch Jesaja 17–24.

3 P. HÖFFKEN, Oppositionsliteratur, 13–25.

sierung benennt er drei Gegnerkreise der prophetischen Sprecher oder Schreiber: „1. Synkretistische [Kreise] bis solche, die zu fremden Religionen übergehen; 2. Offizielle Instanzen, deren Entscheid angemahnt oder angefochten wird; 3. Anhänger jahwistischer Religionsausübung und die mit dieser verbundenen Probleme“⁴.

Dabei ist eine klare Steigerung von Jes 56–59 zu 65–66 auszumachen. Von der Anklage in den Kapiteln *vor* dem Lichtzentrum in 60–62 zu „einer aggressiven Verurteilung und von Untergangsankündigungen in 65–66“⁵. Klaus Koenen spricht mit Blick auf diese letzten beiden Kapitel noch zugespitzter von einem „Bruderkrieg“⁶.

Erneut sei Peter Höffken zitiert, der den Oppositionscharakter folgendermaßen zusammenfasst:

„in der Endkonzeption ist das Jesajabuch Ausdruck eines Denk-, weil Überlieferungs-zusammenhangs, der sich nicht nur gegen die persische Herrschaft, sondern auch gegen die Führungsschicht Judas ausspricht und damit eine doppelte Gegnerschaft – vereinfacht gesprochen – gegen ‚politische‘ (persische) wie ‚religiöse‘ (priesterliche) Führungsschicht belegt – und insofern durchaus ‚sektiererischen‘ Zuschnitts ist“⁷.

Wie kann es aber sein, dass ein so oppositionelles Prophetenbuch „kanonisch“ geworden ist? Das hat sicherlich mit der Anbindung an die vorexilische Jesaja-Tradition zu tun, die dadurch eine nachexilische Fortsetzung bekam. Dabei ergaben sich sowohl Überschneidungen als auch Differenzen zu den Anliegen in den Büchern Esra und Nehemia.⁸ So kann es kein Zufall sein, dass nur in Jes 66,2,5 und Esra 9,4; 10,3 von den „Zitterern“ (חרדים) vor dem göttlichen Wort die Rede ist. Gleiches gilt vom „heiligen Samen“ (זרע הקדוש) in Jes 6,13 und Esra 9,2 oder von der Kombination des Verbuns בָּדַל („trennen“) mit בֶּן נֶכֶר „Sohn der Fremde“ in Jes 56,3 und Esra 10,11 (vgl. Neh 10,29; Lev 20,22–26).⁹

2. Göttliche Gewalt in Tritojesaja

Für das Zustandekommen des göttlichen „Rechts“ braucht es die Durchsetzungskraft JHWHs, die mit gewalthaltigen Sprachbildern in Szene gesetzt wird. Die göttliche Gewalt konzentriert sich auf zwei Textbereiche:

4 Ebd. 16.

5 Ebd.

6 K. KOENEN, Heil den Gerechten 87.

7 P. HÖFFKEN, Oppositionsliteratur 21.

8 Vgl. dazu U. BERGES, Trito-Isaiah.

9 So Chr. NIHAN, Histoire 225 Anm. 67.

1. auf die Zurüstung *zum* Kampf in 59,15b–20 und die Rückkehr *aus* dem Kampf in 63,1–6,
2. auf die Trennung zwischen Knechten und Gegnern in 65,1–16; 66,1–6.14b–17.24.¹⁰

2.1 Göttliche Gewalt und ihre Pragmatik in Jes 59,15b–20

Dass beide Perikopen, Jes 59,15b–20 und Jes 63,16, aufeinander bezogen sind, steht außer Frage¹¹. Sie umgeben die Lichtkapitel von Jes 60–62, wie bereits mehrfach aufgewiesen wurde.¹² Das ist kompositorisch und pragmatisch von großer Bedeutung, denn die göttliche Gewalt legt sich wie ein schützender Ring um das Heilszentrum.¹³ Anders gesagt: Wenn JHWH nicht dafür sorgt, dass der Gerechte nicht mehr umkommt, ohne dass es sich jemand zu Herzen nimmt (57,1), kann das Heil für Zion nicht anbrechen. Zwar finden nachexilische Fasttage statt (58,3–7), aber so wie die soziale Wirklichkeit aussieht¹⁴, bleiben Recht und Gerechtigkeit fern (59,9). Auf die Mahnrede in 59,1–8 folgt ein kollektiver Bußpsalm (59,9–15a), der anzeigt, dass es zumindest einige Umkehrwillige in Jakob gibt. Als „Löser“ (גואל) kommt JHWH nicht mehr zu „Israel/Jakob“ (u. a. 41,14; 43,1.14; 44,6.23), sondern nur zu denen, die „sich von der Sünde in Jakob umwenden“ (59,20). Diese und niemand sonst sind Partner seines „Bundes“. Auf diese Gruppe legt er seinen Geist und in ihren Mund seine Worte, auf sie und auf ihre Nachkommen auf ewig (59,21).

Das machtvolle und gewalthaltige Eingreifen Gottes bildet nicht nur den Höhepunkt für Jes 59, sondern für Jes 56–59 insgesamt. Dass gerade derjenige ausgeplündert wird, der sich vom Bösen fernhält (59,15; vgl. Ijob 1,1), ist für JHWH ein untragbarer Missstand, der ihn zum Handeln drängt. Anders als im ersten Buchteil durch den Einsatz von Assur (vgl. 7,18f.; 8,5–8; 10,5–23), aber auch anders als bei Bestellung des Persers gegen Babel im zweiten (41,2f.25; 43,14; 44,28; 45,1–4) tritt JHWH nun selbst gewalttätig auf. „JHWH trägt nicht mehr die Züge eines Kriegsherrn, sondern wird als mächtiger Einzelkämpfer präsentiert“¹⁵. Keiner aus der Völkerwelt, aber auch niemand im Gottesvolk hilft ihm bei

10 B. OBERMAYER, Gewalt 275.

11 U. BERGES, Buch 420.

12 So etwa K. KOENEN, Ethik 68f.: „In 59,1–15a wird das Fehlen des Heils ausgeführt, in v15b–20 bekleidet sich Jahwe mit Heil, und in Jes 60–62 wird das Heil farbig ausgemalt, ehe in Jes 63,1–6 das Kommen des Heilsbringers konstatiert wird“. Das ist zwar richtig, aber im Gesamttenor zu harmonisch!

13 Dabei gibt es aber auch Bezüge zu Jes 60–62 selbst, vgl. M.J. LYNCH, Zion's Warrior.

14 Vgl. etwa den Verweis auf das Geschäftemachen am Sabbat in Jes 58,13f.

15 B. OBERMAYER, Gewalt 279.

der Durchsetzung des „Rechts“ (משפט), nur sein eigener Arm, seine „Gerechtigkeit“ (צדקה) unterstützten ihn (59,16). Diese ist kein rettendes Heilsgeschehen wie in Jes 40–55, aber auch kein ethisch-kultischer Imperativ wie in 56,1, sondern der notwendige Kampf gegen die Sünder und Apostaten im Gottesvolk. Die Gerechtigkeit ist sicherlich auch ein Attribut der göttlichen Souveränität¹⁶, doch ist dies nicht die Hauptstoßrichtung der Darstellung. Es geht nicht in erster Linie um JHWHs Größe, sondern um die heilsnotwendige Vergeltung, d.h. um das endgültige Auftreten gegen die Täter des Unrechts. Wie könnte über Zion das Licht, die Herrlichkeit Gottes aufgehen (60,1), wenn in Jerusalem zugleich das Unrecht herrscht? Dass „Recht“ und „Gerechtigkeit“ ausbleiben (59,9.14) und JHWH selbst dafür sorgen muss, bedeutet aber auch, dass das ethische Programm von 56,1 („Wahrt das Recht, tut Gerechtigkeit“) kläglich gescheitert ist. Da JHWH „Gerechtigkeit“ wie einen Panzer anlegt und „Rettung“ der Helm auf seinem Kopf ist, sind damit wie mit den „Kleidern der Vergeltung“ und dem „Mantel des Eifers“ (59,17) keine Angriffswaffen genannt. Ebenso wenig ist von Blut oder sonstiger Schädigung die Rede.¹⁷ Der weitere Verlauf zeigt die eigentliche Funktion der Darstellung: Die göttliche Gewalt dient als Katalysator, der zwei Kreise im nachexilischen Israel eindeutig sichtbar macht: „Der in v 18–20 beschriebene Eingriff Jahwes gilt also zwei Gruppen in Israel. Beide wird Jahwe entsprechend ihrem ethischen Wandel behandeln. Den Sündern steht das Gericht, denen, die sich von der Sünde abkehren, das Heil bevor“¹⁸. Damit ist aber auch klar, dass das anschließende Heilsszenario von Jes 60–62, das diachron dem Rahmen vorausliegt, allein auf die Umkehrwilligen in Jakob (59,20) begrenzt wird.¹⁹ Auf den ersten Blick sieht es so aus, als gelte das Bild des kampfbereiten JHWH äußeren Feinden, aber das ist keineswegs der Fall: Nicht Nationen von außen, sondern die Sünder von innen bedrohen das Gottesvolk.²⁰

Deutlich lässt sich eine erste Grenzziehung *ad intra* anhand der Redenabfolge vor der göttlichen Zurüstung erkennen²¹: Auf die prophetische Anklage der Sünden (הטאותיכם „eure Sünden“) und Vergehen (עונתיכם „eure Vergehen“) an das Volk („ihr“) in 59,1–3, folgt mit V. 4–8 eine ausführliche Beschreibung dieser Untaten („sie“), die zur Folge haben, dass sich am Zion Frieden (שלום) und Recht (משפט) nicht durchsetzen können (V. 8). Daran schließt sich mit V. 9–15b das Sündenbekenntnis einer „Wir“-Gruppe an, die aufgrund fehlender Gerechtigkeit im Dunkeln tappt (V. 10). Doch noch sind es „unsere Sünden“ (הטאותינו) und

16 T.L. LECLERC, Yahweh 129.

17 E. HAAG, Waffenrüstung 39.

18 K. KOENEN, Ethik 72f.

19 B. GOSSE, Détournement 110.

20 K. PAURITSCH, Gemeinde 97f.

21 Vgl. Th.R. YODER-NEUFELD, Armour of God 39: „The author is concerned to lay bare the socio-ethical disintegration of the postexilic community.“

„unsere Vergehen“ (עוונותינו), die Recht und Gerechtigkeit in weite Ferne gerückt haben (V. 11f.). Der Bruch zwischen denjenigen, die den Weg des Friedens (דרך שלום) nicht „kennen“ (ידע, V. 8), und denjenigen, die sich ihrer Vergehen „bewusst sind“ (ידע, V. 12), ist noch nicht endgültig vollzogen (vgl. Jes 65f.). Die Hoffnung auf Recht, Rettung (V. 11) und Licht (קוה לאור, V. 9) wird sich erst nach dem und durch das Eingreifen JHWHs gegen die internen Widersacher realisieren (60,1).

Denn es sind „seine Gegner“ (צרייו) und „seine Feinde“ (איביו), gegen die JHWHs Zorn entbrennt, und zwar wegen konkreter „Taten“ (גמול), die nun vergolten werden (V. 18a). Auffällig ist dabei, dass die Sprache, die „üblicherweise dazu dient, die Durchsetzung des Rechts Israels in der Völkerwelt zu umschreiben, zur Darstellung eines Läuterungsgerichts genutzt [wird]“²².

Dass JHWH nach V. 18b auch den „Inseln“ ihr Tun vergilt, lässt die LXX aus. In der Tat ist die Wiederverwendung des Vokabulars aus V. 18a auffällig, aber andererseits ist der MT durch die anderen antiken Versionen gut belegt (1QJes^a; Targum; Vulgata). So könnte es sich bei den „Inseln“ in MT 59,18b auch um ein Pseudonym handeln, das gar nicht fremde Völker, sondern sündige Volksgenossen meint.²³ Das würde gut zur hinteren Rahmung in 63,1–6 passen, in der Edom als Deckname für die Volksgenossen, die qua Verhalten nicht zu Jakob, sondern zu Esau, seinem Zwillingbruder, dem Stammvater der Edomiter gehören! Gerade der Doppelaspekt von „Edom“ als feindlichem Bruder und feindlicher Nation ist für die Gewaltinszenierung JHWHs in Jes 59,15b–20.; 63,1–6 von entscheidender Bedeutung. Nur diejenigen, die sich von Jakobs Sünde abwenden, gehören zur wahren Bevölkerung Zions, zu der JHWH als Löser (גואל) kommt (59,20). Wer aber nicht umkehrt, der gehört zu Edom als Teil derjenigen Völker, gegen die JHWH gewaltsam und siegreich vorgeht (63,1–6): „Edom as Jacob’s kin and yet archenemy now symbolizes the sharp and enduring division within the household of Israel. The peoples in revolt are not being ethnically defined. Now foreigners belong to those joined to Yahweh (56:3).“²⁴ Dass die Gewaltsprache, die sich normalerweise auf JHWHs Zorn gegen die Völker bezieht, in Jes 59,15b–20 auf die Sünder im Gottesvolk Anwendung findet und in Jes 63,1–6 auf das feindliche Edom, das der Zwillingbruder Jakobs ist und bleibt, hat zur Folge, dass die Grenze zwischen Innen und Außen verschwimmen.²⁵

22 J. JEREMIAS, JHWH 98.

23 J. VERMEYLEN, Isaïe 469 Anm. 1: „Il faut cependant tenir compte de l’usage fréquent de la pseudonymie: peut-être la relecture ne vise-t-elle pas les peuples étrangers, mais les mauvais Juifs considérés comme païens“.

24 B.S. CHILDS, Isaiah 518.

25 Vgl. M.J. LYNCH, Zion’s Warrior 254: „in order to blur ethnic/nationalistic lines between Israel and the nations“.

Die internen Konflikte, die im MT so deutlich zu Tage treten, schwächt die LXX gerade in der Klimax der Perikope in 59,20 ab, indem sie übersetzt: „Und um Sions willen wird der Retter kommen, und er wird Gottlosigkeiten von Jakob abwenden“ (LXX Deutsch). Das Ziel dieser Uminterpretation liegt auf der Hand:

„Die LXX macht Gott zum Subj. des Abwendens und damit den Satz zu einer unbedingten Zusage an ganz Israel (vgl. Röm 11,26). Sie kaschiert den Konflikt innerhalb der Gemeinde (vgl. 66,5) und gibt vielleicht der Erwartung Ausdruck, dass Gott die Jakob bedrängenden Völker beseitigen wird“²⁶.

Der Übergang von der Zurüstung JHWHs in Jes 59 zur Rückkehr des göttlichen Kriegers (Jes 63) erfolgt über die tritojesajanischen Kernkapitel Jes 60–62, die den hier zu untersuchenden Rahmenteil literarhistorisch vorausgehen²⁷ und in denen göttliche Gewalt in erster Linie retrospektiv zur Darstellung kommt (60,10). Dennoch tragen sie entscheidend zum Verständnis des göttlichen Gewalthandelns in den Rahmenteil bei. Als Anknüpfung an Jes 59,15b–20 dient u. a. das Motiv des Einkleidens, in dem auch die tragenden Leitworte beider Passagen zum Tragen kommen (צדקה, 59,16.17; 61,10.11; ישע/ישורה, 59,16.17; 61,10).²⁸ So freut sich Zion darüber, dass JHWH – nach Jes 59,17 selbst mit „Kleidern der Vergeltung“ und dem „Mantel des Eifers“ „gekleidet“ (qal לבש) – nun Zion mit „Kleidern des Heils“ und dem „Mantel der Gerechtigkeit“ „kleidet“ (hif. לבש). Er versieht sie also genau mit jenen Attributen, mit deren Hilfe und um derentwillen er die gewalthaltige Initiative ergreift (vgl. צדקה und ישע in Jes 63,1). Gottes gewalthaltiges Handeln scheint von Erfolg gekrönt zu sein. Dass dieses an keiner Stelle explizit zur Darstellung gebracht wird, zeigt sich auch in der Szene der Rückkehr JHWHs aus Edom (Jes 63,1–6).

Diese kommt im Leseduktus keinesfalls überraschend oder unvorbereitet, sondern geradezu folgerichtig. Denn neben dem Motiv der göttlichen Rüstung (בגדים bzw. לבש, 63,1.2) sorgt insbesondere der Schlussteil der tritojesajanischen Kernkapitel (Jes 62,10–12) für die Anbindung von Jes 63,1–6: Wird in 62,11²⁹ Zion verkündet, dass ihr Heil „kommt“ (בא), setzt 63,1 mit der Frage ein: „Wer (ist) es, der aus Edom kommt?“ (בא). 62,10 fordert dazu auf, ein Feldzeichen „über den Völkern“ (על־העמים) zu errichten, während der Rückkehrer in Jes 63 davon berichtete, dass „keiner aus den Völkern bei mir war“ (וּמַעַמִּים אֵין־אִישׁ אִתִּי, V. 3) und

26 K. KOENEN, Erläuterungen 2682.

27 Vgl. u. a. O.H. STECK, Jahwes Feinde 190.

28 Weitere Stichwortverbindungen ergeben sich über JHWHs „Rache“ (נקם, 59,17; 61,2), Gottes Namen und Herrlichkeit (ברוד/שם, 59,19; 62,2), sowie die Begriffe „ewiger Bund“ (59,21; 61,8) und „Nachkommenschaft“ (זרע, 59,21; 61,9); vgl. M.J. LYNCH, Zion's Warrior 245.

29 Nach W.A.M. BEUKEN, Warrior 288 sind nicht die Wächter aus 62,6 die Fragenden. Denn dafür haben die Subjekte/ Objekte im nachfolgenden Abschnitt zu häufig gewechselt. Zudem besitzen sie nach V. 6 die entgegengesetzte Aufgabe, nämlich JHWH beständig (an Zion) zu erinnern. Der Sprecher ist wohl eher der Kommentator in 62,10–12.

er „Völker in meinem Zorn zertrat“ (ואבוס עמים באפי). Vielmehr unterstützte ihn sein eigener „Arm“ (63,5), bei dem er in 62,8 geschworen hatte, nie mehr Korn und den hart erarbeiteten Wein den Feinden Zions zu essen bzw. zu trinken zu geben, womit derselbe Motivbereich angesprochen ist wie beim Verweis auf das Keltern in 63,2f.

Inhaltlich entscheidend ist darüber hinaus Jes 62,10f., da hier der universale Horizont der göttlichen Initiative thematisiert wird (vgl. להשמיע יהוה אל־קצה הארץ, V. 11): Zion soll nicht nur das Kommen ihrer Rettung, sondern auch „dessen Lohn und Werk“ zugesagt werden. Mit diesen beiden Begriffen sind in 40,11 die aus den Städten Judas Rückkehrenden gemeint, in 62,11 darüber hinaus Israeliten aus der weltweiten Diaspora, und diejenigen aus den Völkern, die sich JHWH in Ethik und Sabbatobservanz (Jes 56/58) angeschlossen haben. Als Vorspann zu 63,1–6 kommt mit 62,10–12 also auch die Diasporathematik zum Tragen³⁰, ganz anders als in Jes 59,15b–20, das der sozialen Gerechtigkeit verpflichtet ist.

Edom gehört aber nicht dazu – auch nicht diejenigen Völker, die wie Edom handeln. Diese Ambiguität in der Perzeption der Völker zeigt sich auch in der Deutung der Aufforderung, ein Feldzeichen (נס) über den Völkern (Jes 62,10) zu erheben.³¹ Nach Steck³² fungiert das Panier hier als Zeichen vollzogener Vernichtung: „Die Jerusalemer werden hier in Kenntnis gesetzt, daß Jahwe sein weltweites Völkergericht ausgeführt hat, und werden infolgedessen zur Aufrichtung des Paniers als Zeichen von Vernichtung und Sieg aufgefordert.“³³ Durch die Rahmung von Jes 59/63 sind aber nun auch die Bußunfertigen aus der nachexilischen Gemeinde in dieses Völkergericht miteinbezogen. Die Figur Edoms ist dafür die geeignete literarische Figur, um diese Doppelung interner und externer Antagonismen zum Ausdruck zu bringen.

Daneben ergibt sich für Jes 63,1–6 über den „Tag der Rache“ (יום נקם) sowie das „Jahr meiner Erlösung“ (שנת גאולי, V. 4) eine deutliche Parallele zu Jes 34, wo ebenfalls im Rahmen des göttlichen Gerichts gegen Edom gleichlautend vom

30 J. VERMEYLEN, *Isaïe 483 ff. grenzt 62,10–12 als eine großjesajanische Ergänzung ab, die 11,1–16; 27,12–13; 35,8–10; 56,8 im Blick hat: Die Leitperspektive der Diasporasammlung habe also auch in 62,10–12 ihren Niederschlag gefunden und zwar hier ausgelöst durch die Motive des Auflesens (אסף) und Sammelns (קבץ) in V. 9! Vgl. קבץ in 60,4,7 und אסף als Sammlung Israels/Jakobs aus der Diaspora 49,5; 52,12. Vgl. auch A. SPANS, Stadtfrau 355: „Die Erntearbeiter (אסף) und Weinleser (קבץ) werden folglich auf die heimkehrende Diaspora transparent, die sich in Zion zusammenfinden wird“.*

31 Das Aufstellen eines Feldzeichens ist im Jesajabuch immer mit der Völkerthematik verbunden (vgl. Jes 18,3) und dient JHWH jeweils zur Sammlung der Fremdvölker, um sie in Dienst zu nehmen. Dies kann aus kriegerischen Gründen geschehen (Jes 5,26; 13,2); kann aber auch dazu dienen, dass die Völker die exilierten Israeliten in deren alte Heimat zurückbringen (11,12; 49,22) oder selbst zum Zion ziehen (11,10).

32 O.H. STECK, *Abschluß 152 Anm. 49 mit Bezug auf M. GÖRG, Nes.*

33 O.H. STECK, *Abschluß 151. J.L. KOOLE, Isaiah 322 deutet das Aufstellen des Paniers hingegen positiv als Einladung an die Nationen zur Teilhabe an Zions Heil.*

„Tag der Rache“ bzw. dem „Jahr der Vergeltung für den Rechtsstreit Zions“ (שנת שלומים לריב ציון, V. 8) die Rede ist. Mit diesen semantischen Überschneidungen geben die Autoren zu verstehen, dass die Schilderungen des rückkehrenden göttlichen Kriegers im Licht des großen Schlachtens in Bozra/Edom (Jes 34,6) zu lesen sind. Nur durch diese Verbindungen zu Jes 34/61/62 wird vollends klar, was in 63,1 „mächtig zu retten“ (רב להושיע) bedeutet.³⁴

2.2 Göttliche Gewalt und ihre Pragmatik in Jes 63,1–6

JHWHs Zurüstung zum Kampf in 59,15–20 entspricht seine siegreiche Heimkehr aus diesem in 63,1–6. Wunderte er sich in 59,16, dass „niemand da war“ (אין איש), so ist auch in 63,5 „niemand da“ (אין עזר). Konstatierte er in 59,16, dass kein Fürbitter da war (וישתומם כי אין מפגיע), so wundert er sich in 63,5, dass ihn niemand unterstützte (ואשתומם ואין סומך). In 59,16 half ihm sein Arm (והושיע לו זרעו), in 63,5 ist es „mein Arm“ (והושיע לי זרעי). In 59,16 unterstützte ihn seine Gerechtigkeit (וצדקתי היא סמכתהו), in 63,5 ist es „mein Grimm, der mich unterstützte“ (סמכתני היא בגדי נקם). In 59,17 zog er sich „Kleider der Rache/Vergeltung“ an (המוץ גדים), während er in 63,1 in „hellroten Gewändern“ (המוץ גדים) von Edom, aus Bosra kommt. Und schließlich entsprechen sich noch נקם in den Kleidern der „Rache/Vergeltung“ (59,17) und im „Tag der Vergeltung“ (63,4). Aus JHWH, dem Löser (גואל) für Zion (59,20) ist ein „Jahr meiner Erlösung“ (שנת גאולי) geworden (63,4). Der altorientalische Hintergrund dieser Darstellung ist mit Händen zu greifen: „The verbal icon of God’s violent nature in its ancient context was certainly glorious. From the wall relief of the neo-Assyrian kings we know that a leader’s military prowess was an icon of exaltation“³⁵.

Diese Bezüge sind nicht zufällig, liegen aber nicht auf *einer* redaktionellen Ebene. Dass vielmehr Jes 63 auf Jes 59 rekurriert, machen die pragmatischen Verschiebungen deutlich: So hat sich die retributive (bzgl. der Gegner) und rettende (bzgl. der Umkehrenden) in eine rein punitive Gerechtigkeit gewandelt. Während JHWH in 59,18 gegen seine Feinde vorgeht, um die Umkehrwilligen zu retten, zertritt er in 63,3.6 die Völker, Edom/Bosra ist zum Symbol dieser Vernichtung geworden. Von Umkehr oder Umkehrenden wie in 59,20 ist überhaupt keine Rede mehr. Das Fazit ist eindeutig: Jes 63,1–6 radikalisiert die Gegensätze aus 59,15b–20.³⁶

„Geht es in Jes 59,15bff. um die Einschränkung des angekündigten Heils auf die, die sich von der Sünde abgekehrt haben, so deuten der schärfere Ton und die blutigen Bilder von

34 W.A.M. BEUKEN, Warrior 293.

35 C. CARVALHO, Beauty 145.

36 J. VERMEYLEN, Isaïe 470: „nous nous trouvons en présence d’une relecture“.

63,1–6 an, daß sich die innergemeindlichen Spannungen zwischen Frommen und Frevlern derart verstärkt haben, daß letztere sogar mit dem Erzfeind ‚Edom‘ identifiziert werden“.³⁷

Während in Jes 59,15b–20 der Fokus auf der Durchsetzung von Gerechtigkeit und Rettung lag, stehen in 63,1–6 der Zorn Gottes und die damit zusammenhängende Vernichtung im Mittelpunkt. Das Programm der ethischen und kultischen Appelle, die Jes 56,9–59,20 kennzeichneten, war anscheinend kläglich gescheitert. Wenn sich keiner mehr von seiner Sünde bekehren wollte, um zu den Knechten zu gehören, so war der Tag der Vergeltung gekommen.³⁸ Die gesteigerte Gewaltinszenierung deutet wohl auf einen erhöhten Druck auf die Verfasser, d. h. die Knechtsgemeinde, hin.

Dieser Interpretation scheint 63,6 zu widersprechen, denn dort sind es die „Völker“ (עַמִּים), die JHWH in seinem Zorn niedertritt und deren [Blut-]Saft er auf die Erde rinnen lässt. Doch scheint dies gar nicht so klar zu sein, denn die LXX bietet dort ein neutrales „sie“ (αὐτοὺς). Fragt man sich, auf wen sich das Pronomen bezieht, wird zum Erstaunen deutlich, dass die Menschen/Völker, gegen die sich Gottes Zorn richtet, in 63,1–6 gar nicht genannt sind! Auch Edom/Edomiter sind nicht einfach diese Objekte, denn JHWH kommt „aus Edom“ (מֵאֲדוּם), „aus Bosra“ (מִבְּצֻרָה), was sich auf die Topographie bezieht. Dass die Völker die Objekte des Gotteszornes sind bzw. sein sollen (V. 6), stößt sich zudem mit V. 3: „von den Völkern war niemand mit mir“ (וּמֵעַמִּים אֵינִי אִישׁ אֶתִּי). Denn wieso sollte jemand aus den Völkern mit JHWH die Völker zertreten? Das scheint schon 1QJes^a gesehen zu haben, denn dort heißt es: „aus meinem Volk (וּמֵעַמִּי) war niemand bei mir [zum Keltertreten]“. Die Schwierigkeit von V. 6 umgeht Beuken, da er meint, Völker könnten nicht eine große *massa damnationis* sein, vielmehr unterstreiche der Vers nur, dass JHWH ganz allein gehandelt habe.³⁹ Walter Groß hingegen sieht im betonten „ich allein“ (לְבַדִּי) aus V. 3 und damit in der Charakterisierung Gottes als Einzelkämpfer das „Produkt einer Rezeption“, die das Mythologem des Chaoskampfes unter innergeschichtliche Vorzeichen setzt.⁴⁰ Das Hervorheben des Aspekts könnte aber auch mit dem bildspendenden Bereich zusammenhängen, da das Keltertreten (nicht nur) im Alten Orient eine Gemeinschaftsarbeit war.⁴¹ Eine göttliche Figur, die in anthropomorpher Darstellung die Kelter tritt und im Blut von Menschen steht, ist

37 U. BERGES, Buch 483; C.R. MATHEWS, *Defending Zion* 167: „Esau is represented not by the inhabitants of Edom, but by a certain portion of the post-exilic community“.

38 Vgl. K. KOENEN, *Ethik* 87: „Den unbußfertigen Israeliten wird mit der traditionellen Sprache der Gerichtstheophanie die Vernichtung angesagt“.

39 W.A.M. BEUKEN, *Warrior* 290f.

40 W. GROSS, *Gott* 297; C. WESTERMANN, *Jesaja*, 304.

41 I.J. DE HULSTER, *Iconographic Exegesis* 256.

zwar nicht bekannt⁴², gleichwohl finden sich aus dem ägyptischen Bereich Darstellungen, in denen das göttliche Strafgericht an Verstorbenen im Bild des Kelterns inszeniert wird.⁴³

Im Rahmen der gewalthaltigen Gottesbilder des Jesajabuches ergibt sich ein weitere Deutungslinie: Die Autoren des letzten Hauptteils betonen damit, dass JHWH sich in der nachexilisch virulent werdenden Auseinandersetzung mit den Unbußfertigen aus dem Volk (und den Völkern) nicht mehr fremder Mächte wie etwa Assur im ersten Hauptteil (vgl. Jes 5,25–30; 10,6) oder Kyrus in Deuterocesaja (vgl. Jes 41,2f.25; 43,14; 44,24–45,7) bedienen wird.⁴⁴ Diesen Kampf führt er ganz alleine!

Zugleich muss in der Deutung der Rückkehrszene Jes 34 mit bedacht werden: „The actual fighting has taken place off-camera, although the reader has the description ready-at-hand in ch.34’s preview“⁴⁵. Wie Odil Hannes Steck u. a. nachgewiesen haben, nimmt Jes 63,1–6 nicht nur Jes 59,15b–20 auf, sondern auch das Völkergericht in und an Edom in Jes 34:

„Der seltsame Befund, daß Jes 63 nicht von einem Jahwegericht *an* Edom, sondern von einem Völkergericht Jahwes *in* Edom und Bosra handelt, ist überhaupt nur verständlich, wenn man Jes 34 kennt. Schon dies legt nahe, daß Jes 63 ein großjesajanischer Redaktionstext ist, der Jes 34 voraussetzt, wo dieses Völkergericht in Edom ausgeführt ist [...] Jes 63 weissagt also einen Schlussakt vollzogener Erfüllung von Jes 34!“⁴⁶

Indem Jes 63,1–6 sowohl auf Jes 59,15b–20 (JHWHs Vergeltung an den inneren Feinden) als auch auf Jes 34 (Völkergericht an Edom) rekurriert, werden beide göttlichen Gewaltaktionen an einander gebunden und aufeinander bezogen. Das bot sich auch deshalb an, weil Edom beide Aspekte, die des feindlichen Bruders und der feindlichen Nation in sich trägt: „The peoples in revolt are not being ethnically defined. Now foreigners belong to those joined to Yahweh (56:3). Conversely, within those who are God’s adversaries, Edom, *the brother of Jacob*, must be named above all others as standing unrepentant outside the circle of the just“⁴⁷.

Die Szene mit JHWH als *alleinigem* Keltertreter, dem keiner aus den Völkern zur Seite steht (V. 3), besitzt – anders als Jes 59,15b–20 – keine militärischen Anklänge, sondern ist der Erntemetaphorik zuzuordnen. Das zeigt sich nicht nur an den Lexemen פורה „Kelter“ bzw. דרך „[Kelter-]Treten“, sondern auch schon am Ortsnamen „Bosra“, das auf die hebräische Wurzel בצר „Trauben abschnei-

42 Ebd. 243.

43 Dazu S. SCHOTT, Keltergerät 88–93.

44 Vgl. dazu B. OBERMAYER, Gewalt 39–273.

45 C. CARVALHO, Beauty 142.

46 O.H. STECK, Bereitete Heimkehr 51.

47 B.S. CHILDS, Isaiah 518.

den⁴⁸ zurückgeführt wird. Es wird kein Zufall sein, dass nicht nur die Objekte, gegen die sich JHWHs Keltertretan richtet, ungenannt bleiben⁴⁹, sondern auch das Wort „Blut“ sowie Gewaltverben fehlen. Der Unterschied zu Jes 49,26 („Ich werde deine Unterdrücker speisen mit ihrem eigenen Fleisch, und von ihrem Blut sollen sie trunken werden wie von Most“) ist unverkennbar, denn dort spielt das Kelterbild keine Rolle, weshalb ungeschützt vom Blut die Rede sein kann. Durch das Hapaxlegomenon כַּצַּח „Saft“ (63,3.6), den JHWH auf die Erde rinnen lässt, ist das Bild vom „Blut“ aus dem Völkergericht in 34,8 aufgenommen, aber signifikant abgewandelt. Die agrarischen Metaphern des Dreschens (vgl. Jes 28,27f.) und des Kelterns haben zwar einen punitiven Aspekt, der aber *nicht* auf eine totale Vernichtung hinausläuft. Das wird in Jes 65,8 gut deutlich: „Wie sich Saft in der Traube findet, und man sagt: Vernichte sie nicht, denn ein Segen ist in ihr! – so will ich tun um meiner Knechte willen, dass ich nicht das Ganze vernichte“.⁵⁰

Während Edom in Jes 34 ganz der Völkerwelt angehört und den Schauplatz des totalen Gerichts darstellt, ist dies in Jes 63 viel weniger der Fall. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die Relecture aus Jes 59 mit ins Gesamtbild hineinnimmt, wie Klaus Koenen richtig feststellt:

„Sieht man Jes 63,1–6 im Licht von 59,15b–20, so sind die Dahingeschlachteten von Jes 63 nicht – wie man bei einer isolierten Betrachtung des Textes annehmen muß – die Völker, die ja nach Jes 59,19 zur Jahweverehrung gelangen sollen, sondern Israeliten. Es sind die Umkehrunwilligen in Jakob“⁵¹.

Aber modifizierend muss gelten, dass Jes 63 eben *nicht* von „Dahingeschlachteten“ spricht, sondern konsequent bei der Keltermetaphorik bleibt. Wie Bernd Obermayer in seiner Monographie zur „göttlichen Gewalt im Jesajabuch“ herausstellte, verlagert sich die „nach außen gerichtete Gewalt“ Gottes immer mehr „in den Innenraum“⁵²: „In der Zusammenschau von Jes 59,15b–20 mit Jes 63,1–6 und in Verbindung mit den Zionskapiteln (Jes 60–62) verschmelzen die äußeren Gegner mit den internen Feinden, die zudem ‚edomisiert‘ werden und so eine ambivalente Position einnehmen“.⁵³ Edom steht also sowohl für Zions Gegner

48 B. OBERMAYER, Gewalt 284; vgl. Lev 25,5; Dtn 24,21; Ri 9,27; Jer 49,9; Ob 5.

49 Pace B. OBERMAYER, Gewalt 285: „Statt als mächtiger Feldherr *über* fremde Armeen – wie in Jes 1–12 oder Dtjes – tritt er als starker Krieger *gegen* die Nationen in Erscheinung (vgl. Jes 34!). Entgegen der Erwartung, die die Rede von der ausbleibenden Unterstützung durch die Nationen erzeugt, waren die Völker sehr wohl in der Weinpresse anwesend“.

50 Joel 4,13 ist kein Gegenargument, denn zum einen tritt dort nicht JHWH die Kelter, sondern die Völker, zum anderen ist die Kriegsmetaphorik (ab 4,9) überaus dominant. Dazu passt, dass die Kelter dort voller Bosheit ist. In Kgl 1,15 hat JHWH bezüglich der Jungfrau Tochter Juda die Kelter getreten – und es sind noch Menschen übrig (vgl. V. 16: meine Söhne/Kinder sind vereinsamt).

51 K. KOENEN, Ethik 85f.

52 B. OBERMAYER, Gewalt 287.

53 Ebd. 287f.

von außen als auch für ihre Feinde im Innenbereich! Zugleich gilt aber auch: Wer sich aus den Völkern JHWH anschließt, der wird nicht aus der Kultgemeinde wieder ausgeschlossen (vgl. Jes 56,1–3).

Gerade wegen der offensichtlichen Aufnahme von Jes 59,15b–20 fällt auf, dass sich die dortige Zielangabe, die Völker würden den Namen JHWHs fürchten und seine Herrlichkeit aufsteigen sehen, in Jes 63,1–6 nicht erfüllt.⁵⁴ Beuken sieht darin die unauflösbare Problematik von JHWH als Retter und Rächer⁵⁵. Doch die Diskussion betrifft weniger Gott selbst als vielmehr diejenigen, die zum Zion zugelassen werden: In Jes 56–59 sind es alle, insofern sie den Sabbat und Ethik halten. In Jes 63–64 wird dies für diejenigen ausgeschlossen, die wie Edom sind: Völker wie Edom oder Brüder wie Esau!

2.3 Die endgültige Trennung zwischen den Knechten und ihren Gegnern (Jes 65f.)

Nach der Rückkehr des göttlichen Keltertreters könnte das Jesajabuch nun durchgängig friedlichere Töne anstimmen, da JHWH nun ja mit Edom alle Feinde im Inneren und Äußeren besiegt hat. Dass sich die Problemlagen der Knechte im Jerusalem der fortschreitenden nachexilischen Zeit nicht besserten, sondern ganz im Gegenteil zuspitzten, zeigt der weitere Verlauf der Prophetenschrift: Das sog. Volksklagelied (Jes 63,7–64,11) erinnert zwar an die vergangenen Heilstaten JHWHs (V. 8f.), aber auch an die göttlichen Strafmaßnahmen (V. 10) und beklagt für den gegenwärtigen Zeitpunkt die Gottesferne und damit das Ausbleiben „unseres Erlösers von Ewigkeit an“ (גאֵלנוּ מֵעוֹלָם, 63,16; vgl. גואל/גאֵל 59,20; 60,16; 62,12; 63,9): Entgegen aller früherer Hoffnung ist und bleibt Zion/Jerusalem eine Einöde (שׁוּמְמָה, 64,9; vgl. 62,4), der Tempel ein einziger Trümmerhaufen (חֲרֻבָה, 64,10; vgl. 61,4). Die Hintergründe für die unterbrochene Gottesbeziehung gibt JHWH anschließend mit eigenen Worten Preis: Es sind neben ethischem Fehlverhalten⁵⁶ insbesondere gravierende kultische Vergehen (65,3b–5a). Doch verheißt Jes 65,8–16 die endgültige Trennung zwischen den frommen Knechten (עַבְדֵי יְהוָה), die leitwortartig im zweiten Teil des Kapitels (Jes 65,8–25) präsent sind, und den Abtrünnigen. Wie schon in Jes 63,1–6 dient auch hier Jes 34 als wichtiger Bezugstext

Die Frevler sind für JHWH nichts weiter als „Rauch in meiner [Zornes-]Nase“ (עֵשֶׁן בְּאַפִּי, V. 5), wobei es sich eindeutig um ein Echo auf Jes 34 handelt, wo der

54 So W.A.M. BEUKEN, Warrior 298: „That outcome, however, is fully missing“.

55 Vgl. ebd. 299.

56 Darauf könnte die Wendung des „nicht-guten Weges“ hindeuten (vgl. 1 Sam 12,23; 1 Kön 8,36; Ps 36,5; Spr 2,20; 16,29; Jer 6,16).

Rauch des großen Schlachttages in Edom von Generation zu Generation emporsteigt (לעולם יעלה עשנה, V. 10). Das Ewigkeits-Motiv tritt in Jes 65,5 ebenfalls in Erscheinung, zumal die Abtrünnigen zu ewig lodern dem Feuer werden (כל־יום אש יקדח). Dieses Bild wird ganz am Ende der Prophetenschrift noch einmal aufgegriffen werden (Jes 66,24).

Dass die Gegnerschaft JHWHs nunmehr im Innenbereich des Volkes zu suchen ist, macht insbesondere 65,6 deutlich: JHWH bestätigt abermals die Verheißung göttlicher Vergeltung an den inneren Feinden (שלם pi.; 59,18), die sich mit 66,6 endgültig vollziehen wird (יהיה משלם). Wie schon in den vorherigen tritojesajanischen Gewalttexten steht auch in Jes 65 das göttliche Handeln unter dem Vorzeichen der Vergeltung. Jes 65,7 zeigt, dass dafür die jeweiligen Taten gegenüber JHWH als Maßstab (vgl. מדד „zuteilen“) ausschlaggebend sind.⁵⁷ Nicht mehr das ganze Volk, sondern die Abtrünnigen sind das Ziel göttlicher Gewalt. Diesen Gedanken bringt JHWH in Jes 65,8 pointiert im Bild der Traube zum Ausdruck: „Wie sich Saft in der Traube findet, und man sagt: ‚Vernichte sie nicht, denn ein Segen ist in ihr!‘ – so will ich tun um meiner Knechte willen, dass ich nicht das Ganze vernichte.“

Mit diesem Motivbereich rekurren die Autoren noch einmal auf das Bildprogramm von Jes 63,1–6: Während JHWH dort den [Blut-], „Saft“ (נצה) der in der Kelter zertretenen Völker zu Boden rinnen lässt (V. 6), führt er nun im Bild gerade den in der Traube grundgelegte Segen (ברכה) als Grund dafür an, „um meiner Knechte willen“ (למען עבדי; vgl. 63,17) von der vollkommenen Vernichtung Abstand zu nehmen. Dass statt נצה („Saft“, 63,6) hier der Begriff „Traube“ (תירוש) verwendet wird, hängt wohl damit zusammen, dass diese innerbiblisch sinnbildlich für den göttlichen Segen im verheißenen Land steht (Dtn 7,13; vgl. Dtn 11,14; Jer 31,12; Hos 2,10f.). Dies fügt sich insofern hervorragend in den vorliegenden Kontext, als sich die Knechtsgemeinde im Folgenden zu Trägern der Landverheißung stilisieren: Sie sind Gottes „Auserwählte“ (בחרתי „meine Auserwählte“), die seine Berge „besitzen“ (ירש) und als Nachkommen des (wahren) „Jakob“ bewohnen sollen (65,9).⁵⁸

Für deren Gegner hält JHWH nach der Darstellung von V. 11–16b ein ungleich grausameres Schicksal bereit, wobei sich besonders in V. 12 gegenüber Jes 59,15b–20; 63,1–6 eine deutliche Steigerung der gewaltgeladenen Rhetorik abzeichnet: JHWH verheißt den Frevlern zunächst die Überantwortung an das Schwert (להרבי) zur Schlachtung (לטבח). Beide Begriffe verweisen auf den großen Schlachttag in Edom als entscheidenden Deutehorizont (vgl. Jes 34,2,5). Edom/

57 Zu den theologischen und semantischen Parallelen mit dem dtn-dtr Gottesbild siehe K. KOENEN, Ethik 166–168.

58 So schon P. SMITH, Redaction 141: „The inheritors in v. 9 are not the descendants [...], but rather the servants themselves, the purified remnant.“

Esau fungiert abermals als Chiffre für die Gottesfeinde in nachexilischer Zeit. Nunmehr bleibt es aber nicht mehr einfach beim Tod derjenigen, „die JHWH verlassen“ (עזבוי יהוה, V. 11). Analog zum „ewig brennenden Feuer“, zu dem die Frevler nach 65,5 wurden, reicht nun auch ihr schändliches Schicksal über ihren Tod hinaus. Denn sie sollen ihr von JHWH bereitetes Ende den Erwählten als Fluchwort hinterlassen: „Dass der Herr JHWH dich töte!“ (והמיתך אדני יהוה, V. 15). Die Feinde werden zum „Paradigma zukünftiger Verfluchungen“⁵⁹, auf sie wartet also ein schlimmeres Ende, als es eine *damnatio memoriae* je sein könnte. Da im unmittelbaren Anschluss festgehalten wird, dass „seine [= Gottes] Knechte mit einem anderen Namen benannt werden“ (ולעבדיו יקרא שם אחר), wird mit dem Fluchwort gleichsam negative Namenstheologie betrieben. „Vergessen“ (שכח) werden zwar die früheren Nöte (הצרות הראשונות, V. 16), nicht aber der von JHWH herbeigeführte Tod all jener, die den Berg der Heiligkeit vergessen haben (vgl. שכח קדשי, V. 11). Damit bleiben die Abtrünnigen [...] im Frevler-freien Jerusalem präsent.⁶⁰

Den hinter dem Fluch aus 65,12 stehenden Gedanken, dass nämlich das gewaltsame Ende der Gottesfeinde für die vom Gericht Verschonten abschreckenden Charakter besitzt, werden die *Literati* als mahnenden Schlussvers an das Ende der Prophetenschrift setzen (66,24). Im letzten Kapitel kommt es noch einmal zu einer göttlichen Gerichtstheophanie, in deren Rahmen JHWH verheißt, gegen die „Brüdern, die euch hassen“ (אהיכם שנאיכם) vorzugehen. Bei der direkt angesprochenen Gruppe handelt es sich zweifelsohne um die Knechte (עבדים)⁶¹, die im nachexilischen Jerusalem unter Druck geraten.⁶² Dafür könnten theologische Gründe ausschlaggebend sein, zumal sie „um meines [= Gottes] Namens willen“ (למען שמי, 66,5) verstoßen werden. Mit Blick auf die für die Verstoßung verwendete Begrifflichkeit (גדה) könnte sogar eine kultische Ausweisung vollzogen worden sein.⁶³ Die kommentierende Schlussnotiz stellt zum einen über die dreimalige Wiederholung von קול („Stimme“) einen schriftgelehrten Bezug zum Beginn der Fremdvölkerorakel her (13,1–4), womit die Frevler des letzten Buchteils in die Farben Babylons, einem weiteren Erzfeind JHWHs im Jesajabuch, getaucht werden. Zum anderen wird das göttliche Gewalthandeln an den verhassten Brüdern, die nun dezidiert als Gottes eigene Feinde („seine Feinden“) identifiziert werden, unter das Vorzeichen der Vergeltung (שלם pi.) gestellt, die für die göttliche Gewalt in Tritojesaja insgesamt eine tragende Deutekategorie darstellt. Neben einer beinahe wortgetreuen Entsprechung mit

59 B.M. ZAPFF, Jesaja 425.

60 B. OBERMAYER Gewalt 306.

61 Vgl. J. BLENKINSOPP Isaiah 300; B.M. ZAPFF, Jesaja 431.

62 Zur Knechtsgemeinde siehe U. BERGES, Neues Lied 15–22.

63 So J.L. KOOLE, Isaiah 485.

Jes 59,18⁶⁴ verweist die göttliche Rache (שָׁלוֹם) in Verbindung mit dem Dröhnen der Gottesstimme auf die Verheißung aus Jes 65,5: Gott werde solange nicht schweigen, bis er seine Vergeltung vollzogen hat. „Mit Jes 66,6 bringt JHWH diese Verheißung offensichtlich zur Ausführung (vgl. שָׁלוֹם part.).“⁶⁵

Ein letztes Mal wird JHWH in Jes 66,15f. gewaltsam aktiv. Abermals im Rahmen einer Theophanie erscheint er mit dem gesamten Arsenal seiner Strafwerkzeuge (Grimm, Feuer, Glut, Schwert, Wirbelwind), um „alles Fleisch“ (כָּל בֶּשָׂר) zu „richten“ (שָׁפֵט). Der Terminus כל בֶּשָׂר meint dabei auch in den übrigen Belegen der Prophetenschrift (40,5f.; 49,26) die Menschheit unabhängig von ihrer ethnischen und religiösen Herkunft.⁶⁶ So ist auch in Jes 66 letztlich die unverstellte Gottesbeziehung das entscheidende Kriterium, um dem göttlichen Endgericht wohlbehalten zu entkommen. Es sind gerade die kultischen Vergehen (V. 17; vgl. V. 2–4), für die JHWH nun „seine Feinde“ (אֹיְבָיו, V. 14; vgl. V. 6!) zur Rechenschaft zieht. Über diesen terminologischen Rückverweis wird eine Brücke zu den „Brüdern, die euch hassen“ in 65,5f. geschlagen. Somit ergibt sich eine entscheidende Grenzverschiebung im göttlichen Endgericht „an allem Fleisch“: „Nicht das Gericht an den Völkern bringt Israels das Heil, sondern das Gericht an den Feinden JHWHs bringt die Völkerwelt, vermittelt durch die Mitglieder der Knechtsgemeinde aus den Völkern, zur Erkenntnis seiner Herrlichkeit.“⁶⁷ Die strenge Dichotomie zwischen Gut und Böse, die jedoch quer durch Israel und die Völker verläuft, spiegelt sich in der binären Darstellungsweise der letzten beiden Kapitel wider (vgl. prägnant Jes 65,13f.) und zieht sich bis in den Schlussvers der Prophetenschrift durch: Den Knechten, die vor dem Wort JHWHs zittern (הָרָד) und zu denen sich auch Menschen aus den Völkern gesellen, um die Herrlichkeit Gottes zu sehen (V. 18), wird eine glanzvolle Zukunft verheißt. Diejenigen hingegen, die endgültig von JHWH „abfallen“ (פָּשַׁע; vgl. Jes 1,2.28; 57,4; 58,1; 59,12.13.20 u. ö.), enden als unbestattete, wurmzerfressene, ewig brennende Leichen vor den Toren Jerusalems (66,24). Der Terminus „Leichen“ (פְּגָרָה) deutet auf einen gewaltsamen Tod hin⁶⁸ und rückt die Frevler des weltweiten Strafgerichts in unmittelbare Nähe zum Schicksal der übrigen Erzfeinde JHWHs im Großjesajabuch: Der König von Babel findet seine letzte Ruhestätte „wie eine zertretene Leiche“ (כַּפְגַּר מוֹרֵס) fern jeden Grabes (14,19). Die auf wundersame Weise gefallenen assyrischen Belagerer liegen in 37,36 ebenfalls als „Leichen“ (פְּגָרִים) vor den Toren Jerusalems. Die im Edom-Orakel (Jes 34) vom Schwert JHWHs Getöteten werden einfach hingeworfen, sodass „der Gestank ihrer Lei-

64 Dort sind jedoch die Inseln (אֲיִים) das Ziel der göttlichen Vergeltung; siehe dazu im vorliegenden Beitrag unter 2.1.

65 B. OBERMAYER, Gewalt 311.

66 Vgl. N.P. BRATSIOTIS, Art. בֶּשָׂר 861.

67 U. BERGES, Buch 531.

68 B.M. ZAPFF, Jesaja 442.

chen aufsteigt“ (פגריהם יעלה באשם, V. 3). Über das nie „erlöschende“ Feuer (כבה) und die Identifizierung der Getöteten als „Abtrünnige“ (פשעים) schlägt der Schlussvers der Prophetenschrift zudem eine literarische Brücke an den Anfang der Prophetenschrift, wo den „Abtrünnigen“ des Volkes der Untergang angesagt wird (vgl. Jes 1,28–31). So gibt die Schlusszene eindeutig zu verstehen, dass die dort angekündigte göttliche Vernichtung der internen Feinde mit Jes 66,24 also endgültig eingelöst ist.

3. Conclusio

Der kursorische Durchgang durch die Darstellung göttlicher Gewalt in Tritojesaja hat ergeben, dass die Machtkonstellation zwischen JHWH, seinem eigenen Volk und den fremden Nationen im letzten Teil des Jesajabuches eine spezifische Ausgestaltung erfahren hat. Dies betrifft zunächst das Verhältnis zwischen dem Gott Israels und den Völkern: Während in den ersten beiden Hauptteilen fremde Mächte immer wieder als Instrumente göttlicher Gewalt zum Einsatz kommen (z. B. Assur, Jes 5,25–30; 10,6; Kyrus, Jes 41,2f.25; 43,14), inszeniert Tritojesaja JHWH als machtvollen Einzelkämpfer, dem fremde Völker in seinem Gewalt handeln ausdrücklich nicht zur Seite stehen (63,3). Stattdessen rüstet er sich in Jes 59,15b–20 mit zentralen Theologoumena, um zur Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit gewaltsam aktiv zu werden. Die prinzipielle Öffnung auf die Völkerwelt, die dem letzten Buchteil programmatisch an den Anfang gestellt wird (56,1), sorgt dabei auch für eine Neukonfiguration des Feindbildes, und damit zu einer veränderten Verhältnisbestimmung zwischen Israel und den Völkern, gerade auch in ihrer Funktion als Ziele göttlicher Gewalt. Die Gegner JHWHs sind nun nicht mehr einfach interne Frevler *oder* externe Feinde, vielmehr kommt es zu einer Überlagerung beider Gruppen. Dafür war der Doppelcharakter von Edom/Esau als feindlicher Bruder und zugleich verhasstes Nachbarvolk ideal geeignet. Durch literarisch geschickte Rückbezüge auf den großen Schlachttag in Edom (Jes 34) sowie die Rahmung von Jes 60–62 durch Inszenierungen göttlicher Gewalt (Jes 59,15b–20; 63,1–6) wird einerseits die Gruppe der Frevler aus der nachexilischen Gemeinde in das Völkergericht in Edom einbezogen und andererseits das Heilsszenario von Jes 60–62 allein auf die Umkehrwilligen bezogen.

So trat hinter den Gewalttexten immer wieder der heftige Konflikt zu Tage, den die nachexilische Knechtsgemeinde, der Trägerkreis der Prophetenschrift, mit ihrer Gegnerschaft austrug. Dass sich diese Auseinandersetzung offenbar immer weiter zuspitzte, machte der Blick auf die Gewaltinszenierung mehr als deutlich. Denn im Durchgang durch Jes 56–66 ist eine deutliche Steigerung der gewalthaltigen Rhetorik feststellbar. Hat das göttliche Handeln in Jes 59,15b–20

noch retributive und rettende Funktion, sorgt es in Jes 63,1–6 ausschließlich für punitive Gerechtigkeit. Den Höhepunkt erreicht die Gewaltinszenierung in den letzten beiden Kapiteln der Prophetenschrift: Dort reicht das schmachvolle Schicksal der Gottesfeinde weit über deren Tod hinaus. Sie enden zum einen als Fluchwort im Munde der geretteten Frommen (65,15), zum anderen als von Würmern zerfressene, von ewigem Feuer gepeinigten Leichen vor den Toren Jerusalems (66,24). Über zahlreiche Motiv- und Stichwortverbindungen geben die Autoren zu verstehen, dass die in Edom vollzogene Vergeltung JHWHs (Jes 34) in allen untersuchten Passagen den entscheidenden Deutehorizont der göttlichen Gewalt bildet.

Dies lässt deutlich werden, dass die Edom/Esau-Texte den Knechten als Negativfolie in ihrer Identitätssuche zur Konstituierung des nachexilischen Jakob (vgl. 58,1.14; 59,20; 60,16; 65,9) dienen. Dass die Autoren von Jes 56–66 die Gewaltmetaphorik dabei zur Darstellung des eigenen „Parteiprogramms“ einsetzen, zeigt etwa die Bedeutung von „Gerechtigkeit“ (צדקה) und „Rettung“ (ישועה) als göttliche Rüstungsgegenstände (Jes 59,16f.). Die göttliche Gewalt, die in den ersten beiden Teilen auch nach außen gerichtet ist, wird im letzten Hauptteil vor allem nach innen gewendet und dient dort zur eigenen Identitätsfindung und damit zur Abgrenzung innerhalb der nachexilischen Gemeinde. Die Gewaltmetaphorik, die insbesondere unter dem Aspekt von Rache und Vergeltung steht (נקם, 59,17; 61,2; 63,4; שלם, 59,18; 65,6; 66,6) wird dabei ganz bewusst eingesetzt, um die Trennung und Abgrenzung literarisch zu inszenieren. Mit Blick auf die Begründungsressourcen in Tritojesaja lässt sich festhalten, dass die prophetischen Verfasser die mit Gewalt imprägnierte Gottesrede einsetzen, um sich als die Nutznießer dieser Macht ins rechte Licht zu setzen. Demgegenüber präsentieren sie ihre Gegner als Widersacher Gottes, die ihrer endgültigen Vernichtung zugeführt werden. Dass die Gegner ganz anders dachten, zeigt sich u. a. an der Kritik von Ez 44,6–14 an denjenigen, die Unbeschnittene an Herz und Fleisch zum Tempeldienst zugelassen haben. Der Kontrast zu Jes 56,3–8 könnte kaum größer sein. Gottesvorstellungen und Gottesrede werden zu gefährlichen Waffen, wenn die eigenen Feinde zu Feinden des Höchsten deklariert werden. Dies sollte als mahnendes Erbe der biblischen Texte viel stärker als bisher auch exegetisch bedacht werden!

Literaturverzeichnis

- U. BERGES, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998.
 U. BERGES, „Singt dem Herrn ein neues Lied“. Zu den Trägerkreisen von Jesajabuch und Psalter, in: F.L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (Hrsg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2017, 11–33.

- U. BERGES, *Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah. Consent or Conflict?*, in: *Bib.* 98 (2017) 173–190.
- U. BERGES/W. BEUKEN, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung (utb 4647)*, Göttingen 2016.
- W.A.M. BEUKEN, *Questioning a Warrior. Otherness as Literary Strategy in Isaiah 63,1–6*, in: *ETL* 92 (2016) 285–300.
- J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary (AncBib 19B)*, New York 2003.
- N.P. BRATSIOTIS, Art. *רַבָּר*, in: *ThWAT I* (1973) 850–867.
- C. CARVALHO, *The Beauty of the Bloody God. The Divine Warrior in Prophetic Literature*, in: Chr. Franke/J.M. O'Brien (Hrsg.), *Aesthetics of Violence in the Prophets (LHBOT 517)*, New York 2010, 131–152.
- B.S. CHILDS, *Isaiah. A Commentary (OTL)*, Louisville 2001.
- M. GÖRG, *Nes – ein Herrschaftselement?*, in: *BN* 14 (1981) 11–17.
- B. GOSSE, *Détournement de la vengeance du Seigneur contre Edom et les nations en Isa 63,1–6*, in: *ZAW* 102 (1990) 105–110.
- W. GROSS, *Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige*, in: *ThQ* 191 (2011) 291–303.
- E. HAAG, *Die Waffenrüstung nach Jesaja 59. Zur Vorgeschichte einer neutestamentlichen Paränese*, in: *TThZ* 115 (2006) 26–49.
- P. HÖFFKEN, *Das Jesajabuch als Oppositionsliteratur*, in: G. Besier/H. Schmidt (Hrsg.), *Widerstehen und Erziehen im christlichen Glauben (FS. G. Ringshausen)*, Holzgerlingen 1999, 13–25.
- I.J. DE HULSTER, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah (FAT II/36)*, Tübingen 2009.
- J. JEREMIAS, *JHWH – ein Gott der „Rache“*, in: C. Karrer-Grube (Hrsg.), *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (FS R. Bartelmus) (AOAT 359)*, Münster 2009, 89–104.
- K. KOENEN, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (BZAW 229)*, Berlin 1994.
- K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62)*, Neukirchen-Vluyn 1990.
- K. KOENEN, *Erläuterungen zu Jesaja 56–66*, in: M. Karrer/W. Kraus (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare II. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2673–2690.
- J.L. KOOLE, *Isaiah. Part 3 Vol. 3 (Isaiah 56–66) (Historical Commentary on the Old Testament)*, Leuven 2001.
- T.L. LECLERC, *Yahweh is Exalted in Justice. Solidarity and Conflict in Isaiah*, Minneapolis 2001.
- M.J. LYNCH, *Zion's Warrior and the Nations. Isaiah 59:15b–63:6 in Isaiah's Zion Traditions*, in: *CBQ* 70 (2008) 244–263.
- C.R. MATHEWS, *Defending Zion. Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34–35) in Context (BZAW 236)*, Berlin 1995.
- Chr. NIHAN, *L'histoire rédactionnelle du „Trito-Esaïe“*. Un essai de synthèse, in: J.D. Macchi u. a. (Hrsg.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental (MoBi 64)*, Genf 2012, 201–228.

- B. OBERMAYER, Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild (BBB 170), Göttingen 2014.
- K. PAURITSCH, Die neue Gemeinde. Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jes 56–66) (AB 47), Rom 1971.
- S. SCHOTT, Das blutrünstige Keltergerät, in: ZÄS 74 (1938) 88–93.
- P. SMITH, Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56–66 (VT.S 62), Leiden 1995.
- A. SPANS, Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Exegese und Theologie von Jes 60–62 (BBB 175), Göttingen 2015.
- O.H. STECK, Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen d. 1. u. d. 2. Jesaja (SBS 121), Stuttgart 1985.
- O.H. STECK, Jesaja 62,10–12 als Abschluß eines Großjesajabuches, in: Ders., Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin 1991, 143–166.
- O.H. STECK, Jahwes Feinde in Jes 59, in: Ders., Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin 1991, 187–191.
- J. VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I–XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, Bd. II, Paris 1978.
- C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja Kapitel 40–66 (AT.D 19), Göttingen ³1976.
- Th.R. YODER-NEUFELD, „Put on the Armour of God“. The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians (JSNT.S 140), Sheffield 1997.
- B.M. ZAPFF, Jesaja 56–66 (NEB 37), Würzburg 2006.

II. Rekurs auf eine vorgegebene Tradition

Alter Wein in neuen Schläuchen? Die Bücher Esra / Nehemia zwischen Tradition und Innovation

Die Bücher Esra und Nehemia beschäftigen sich vorrangig mit der politischen und religiösen Neufassung des ehemaligen Königreichs Juda. Die weltpolitischen Rahmenbedingungen, zu denen dies geschieht, werden indes von anderen abgesteckt, so dass das Augenmerk sehr deutlich introspektiv ausgerichtet ist: Es geht um das Heiligtum in Jerusalem (Esra 1–6), die Definition der (Kult-)Gemeinde (u. a. Esra 2; 9–10; Neh 7; 8–13), den Bau der Stadtmauer um Jerusalem (Neh 1–6) und letztlich auch um die schriftliche Tradition der Tora (Esra 7; Neh 8). Der genauere Blick in die Bücher zeigt gleichzeitig, dass diese Selbstfindung begleitet wird durch entsprechende Prozesse der Ausgrenzung anderer, die gewissermaßen als Negativfolie dienen, um das Eigene umso deutlicher hervortreten zu lassen. So werden sowohl der Tempel- als auch der Mauerbau durch feindliche Intrigen bedroht oder gehemmt. Es spricht einiges dafür, dass hier vor allem die Nachbarn aus dem Norden, die Samaritaner, im Blick sind.¹ Zur Selbstfindung der Kultgemeinde wird es als notwendig erachtet, zunächst das „Fremde“ auszuschließen, einer unblutigen Landnahme vergleichbar: Es dürfte kaum Zufall sein, dass in diesem Zusammenhang eine deuteronomistische Aufreihung von kanaanäischen Fremdvölkern begegnet, die es in der Abfassungszeit z. T. längst nicht mehr gibt (Esra 9,1). Schließlich wird man *e silentio* vermuten dürfen, dass, wenn die autoritative Handhabe der Tora in die Hände des Aaroniden Esra gelegt wird, damit auch intendiert ist, die Pflege, Tradierung und Auslegung dieses Textes an entsprechende jüdische bzw. jüdische Kreise zu binden und nicht etwa anderen wie den Samaritanern zu überlassen.² Diese Selbstfindung bedarf anscheinend der Abgrenzung – ein Prozess, den Esra-Nehemia als Gründungsgeschichte deutlich spiegelt.

1 Vgl. B. HENSEL Juda 302–349. Hensel diagnostiziert „Binnen-israelitische“ Ausdifferenzierungsprozesse (312). Die Anführungszeichen verdanken sich der Erkenntnis, dass sowohl in Juda als auch Samaria die religiös und theologisch geprägte Selbstbezeichnung „Israel“ verwendet wurde.

2 Vgl. B. HENSEL, Juda 305.

Andererseits zeigt die Lektüre der Bücher Esra und Nehemia auch, dass der Neubeginn vor allem eine bemerkenswerte Integrationsleistung ist. Dies zeigt sich im Umgang mit der politisch-religiösen Konstellation von Herrschaft und Heiligtum einerseits sowie im Umgang mit dem kulturell-religiösen Erbe andererseits. Beides lässt sich kaum gänzlich voneinander trennen, da die schriftliche Tradition (wenn man deren Vorhandensein – in welcher Form auch immer – einmal voraussetzen darf³) selbstverständlich auch immer den erstgenannten Bereich einschließt und dieser wiederum auf den anderen Bereich Einfluss nimmt. Im Folgenden sollen dennoch beide Bereiche für sich betrachtet werden, um dann die Ergebnisse am Ende zusammenzuführen.

1. Herrschaft und Heiligtum

In der Königszeit Judas gehörten die Bereiche von Herrschaft und Heiligtum sicherlich so eng zusammen wie in den benachbarten altorientalischen Kulturen. Der biblische Bericht in 1 Kön 6–8 legt in Jerusalem ein Gebäudeensemble von Tempel und königlichem Palast nahe, so dass schon rein topographisch für eine große Nähe zwischen dem König und dem Heiligtum seines Gottes gesorgt war.⁴ Selbst wenn dem judäischen König hinsichtlich seiner kultischen Funktionen nach den biblischen Zeugnissen nicht dieselbe kultische Rolle wie diejenige seiner altorientalischen oder ägyptischen Nachbarn zukam, ändert das nichts an der Tatsache, dass der König in enger Beziehung zum Heiligtum gesehen wird und bspw. selbstverständlich auch für Baumaßnahmen am Tempel zu sorgen hatte,⁵ wie z. B. der Bericht über Josias entsprechende Aktivitäten zugunsten des Tempels in 2 Kön 22 zeigt. Die Fürsorge für Heiligtümer durch materielle Zuwendungen oder erhaltende bzw. erweiternde Baumaßnahmen ist zugleich ein Topos altorientalischer Königsinschriften, der durchaus historischen, also archäologisch nachweisbaren, Gegebenheiten entspricht.

Eine Bauinschrift Salmanassars I. berichtet von dessen Bautätigkeiten am Assurtempel in Assur:

3 Die Bezugnahmen in Esra-Neh auf vorliegendes schriftliches „biblisches“ Material lässt sich für die ersten beiden Kanontexte der Hebräischen Bibel leicht zeigen. Insbesondere die Studie von M. FISHBANE, *Biblical Interpretation* 114–129, war hier wegweisend. In welcher Form den Autoren von Esra-Neh diese Traditionen vorlagen, ist indes nicht so leicht zu sagen, da über die Textpflege selbst nur recht wenig bekannt ist. Erst die Bibliothek von Qumran bietet einen Einblick in die Arbeitsweisen gelehrter Kreise, die mit der Textpflege betraut waren, und ihrer Erzeugnisse. Vgl. v. a. D.M. CARR, *Tablet* 215–239.

4 Vgl. W. ZWICKEL, *Beziehungen* 193–202.

5 Vgl. W. Zwickel, *Beziehungen* 199f.

Damals wurde Echursagkurkurra, der frühere Tempel, den Uschia, mein (Vor)vater (und) Stadtfürst des Assur, zuvor gemacht hatte, baufällig, und Irischum, mein (Vor)vater (und) Stadtfürst des Assur, machte (ihn erneut). 159 Jahre vergingen, und er wurde wieder baufällig, und Schamschi-Adad, mein (Vor)vater (und) Stadtfürst des Assur, machte (ihn erneut). 580 Jahre vergingen, und der Tempel und sein Innenraum wurde von einem Brand des Girra ruiniert. Diesen Tempel änderte ich vollständig. Seinen Baugrund erreichte ich, seine Fundamente gründete ich wie das Gefüge der Berge. Zwei Tortürme, welche früher nicht gemacht waren, machte ich zusätzlich. Den Vorhof des Nunnamir und die freie Fläche des Vorhofs des Assur, meines Herrn, erweiterte und vergrößerte ich gegenüber früher erheblich. Sitze und Sockel gründete ich in den Innenräumen. Alle Götter des Ekur stellte ich darin auf. Meine Stelen und Gründungsurkunden brachte ich an.⁶

So dürften, den biblischen Berichten entsprechend (z. B. 2 Kön 12; 22), wohl auch dem Heiligtum in Jerusalem im Laufe der Jahrhunderte einige Maßnahmen zu dessen Erhaltung oder Verschönerung durch die unterschiedlichen Könige zugekommen sein. Es mag zwar stimmen, dass die Könige insgesamt auch politisch kalkulierend und damit auch in der Perspektive mancher Prophetie falsch und frevelhaft gehandelt haben (z. B. Jes 7–8; Jer 2), aber eine persönliche Frömmigkeit und Gottesfurcht sowie die daraus resultierenden „guten Werke“ wird man ihnen historisch kaum absprechen können. Insofern gehören Herrschaft und (Aus-)Bau des Heiligtums aus (innen-)politischen und persönlichen Gründen zusammen.

Die zweite babylonische Eroberung Jerusalems bedeutete als dezidierte Strafaktion das Ende sowohl der königlichen Dynastie als auch des Heiligtums in Jerusalem. Der mehrfach überlieferte biblische Bericht spricht davon, dass die Babylonier Palast und Tempel niederbrannten und die Stadtmauern einrissen (2 Kön 24f.; Jer 39; 52), auch die archäologischen Ergebnisse legen eine weiträumige und gründliche Zerstörung Jerusalems nahe, die die Stadt nahezu entvölkerte.⁷ Insofern kann wohl davon ausgegangen werden, dass der Kult in Jerusalem zumindest weitgehend eingestellt werden musste. Sowohl Deuterocesaja als auch das Esrabuch thematisieren den Aufbau des Heiligtums in der persischen Epoche als königliches Handeln und stellen es damit in die oben beschriebene Traditionslinie königlicher Fürsorge für das Heiligtum. Nur ist es in diesem Fall eben der persische Großkönig Kyros, der mit dem Bau des Tempels in Verbindung gebracht wird. Die beiden entsprechenden Passagen aus Deuterocesaja und Esra 1 lauten:

(44,24) So hat JHWH, der dich erlöst hat, der dich von Mutterleib an geschaffen hat, gesprochen: Ich bin JHWH, der alles schafft; der ich allein den Himmel ausbreite, der die Erde gründet – wer ist bei mir? (25) (Ich bin) der, der die Zeichen der Schwätzer

6 Zitiert nach TUAT II,4, 489f. (Z. 5–7).

7 Vgl. zusammenfassend: C. FREVEL, Geschichte 274–276.

zerbricht und die Wahrsager zu Narren macht; der, der die Weisen umkehren und ihr Wissen als töricht erscheinen lässt. (26) (Ich bin) der, der das Wort seiner Knechte⁸ aufrichtet und den Rat seiner Boten zustande bringt; der, der zu Jerusalem spricht: Es wird bewohnt (und zu den Städten Judas: Sie werden erbaut) und seine Trümmer richte ich auf. (27) Der, der zum Abgrund spricht: Vertrockne und deine Bäche trockne ich aus. (28) Der, der zu Kyros spricht: Mein Hirte. Und alles, was mir gefällt führt er aus. Und zwar, indem er von Jerusalem spricht: Es wird gebaut und der Tempel wird gegründet.

Im gegenwärtigen Dyptichon Jes 44,28–45,7 steht die Kyrospassage, die in 45,1 fortgeführt wird, pointiert in der Mitte: Königsprädikation, Erwählung, Indienstnahme und Tempelbau werden miteinander verflochten, was gut zu vergleichbaren Texten aus der altorientalischen Tradition passt – nicht zuletzt dem Kyroszylinder.⁹ Entsprechend (und möglicherweise literarisch abhängig) lautet Esra 1,1–4:

(1,1) Und im ersten Jahr des Kyrus, des Königs von Persien, erweckte JHWH den Geist des Kyrus, des Königs von Persien, – damit das Wort JHWHs, das aus dem Mund Jeremias (ergangen war), sich erfüllte–, dass er in seinem ganzen Königreich folgende Anordnung ausrufen und auch schriftlich (bekanntmachen) ließ: (2) So spricht Kyrus, der König von Persien: Alle Königreiche auf Erden hat mir JHWH, der Gott des Himmels, übergeben, und er selbst hat mir befohlen, ihm in Jerusalem in Juda ein Haus zu bauen. (3) Wer immer unter euch von seinem Volk (ist), mit dem sei sein Gott, und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Juda und baue das Haus JHWHs des Gottes Israels – das ist der Gott, der in Jerusalem ist. (4) Und wer immer übriggeblieben ist, den sollen die Leute von jedem Ort, wo immer er sich als Fremdling aufhalten mag, die Leute seines Wohnsitzes mit Silber und mit Gold und Habe und Vieh unterstützen – (dies) nebst den freiwilligen Gaben für das Haus des Gottes in Jerusalem.

Auch hier werden der Großkönig und das Heiligtum in ein enges Verhältnis gesetzt. Trotzdem sehen beide Texte in Kyros nicht den eigentlichen Bauherrn, wie im Fall Salmanassars I., sondern vielmehr denjenigen, der diesen Bau ermöglicht. Der König legt nicht selbst Hand an, legt etwa den Grundstein oder weiht selbst den Tempel ein, sondern er sorgt für die Rahmenbedingungen des Baus. Das ist typisch für Esra 1–7, wo der Großkönig eher als Stifter, Spender und Schirmherr im Hintergrund denn als Bauherr auftritt.¹⁰ Gleichwohl bietet insbesondere Esra 1,2 insofern eine gute Parallele zu v. a. babylonischen Bauinschriften, als die jeweilige Gottheit dem König befiehlt, ein Heiligtum wieder zu errichten: So befehlen etwa Marduk und Nabû dem Nabopolassar, den Ziqurrat

⁸ C. App. BHS.

⁹ Der Zylinder als solcher war zwar als Depositum im Marduktempel nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, doch es gab anscheinend Kopien, die für die Verbreitung seines Inhalts gesorgt haben könnten. Vgl. C. WAERZEGGERS, *Kingship* 190f. Vgl. auch S. GRÄTZ, *Kyroszylinder* 341–345.

¹⁰ Vgl. S. GRÄTZ, *Edikt* 138–186.

des Marduktempels wieder aufzubauen, er handelt „auf Befehl“ (*ina qibât*) dieser Götter.¹¹ Ebenso hat JHWH dem Kyros befohlen (*pqd ʿl*) – eine Terminologie, die der Kyros-Zylinder im Übrigen vermeidet –, ihm sein Haus in Jerusalem zu bauen. Doch der Text im Esrabuch verlässt an dieser Stelle bereits das Schema eines Tatenberichts, bei dem der König selbst Hand anlegt.¹² Stattdessen delegiert der König das Bauvorhaben an Exiljudäer, die zur Rückkehr in die Heimat ihrer Vorfahren bereit sind. Die Ausübung der Königsherrschaft wird bei Esra entsprechend dem wohl vorgegebenen Modell Deuterocesajas als eine von JHWH an einen fremden Herrscher übereignete Herrschaft verstanden.¹³ Dieser Herrscher wiederum delegiert seine ihm als König zukommenden Aufgaben nun zurück an die eigentlichen Bauherren, die Exiljudäer. Der Zugriff auf Heiligtum und Kult ist damit noch geringer als dies bei den jüdischen Königen der Fall war, da der persische König selbst im Hintergrund bleibt und lediglich seine durch JHWH erwirkten Ordres ergehen lässt.

Rüdiger Lux hat die Frage gestellt, ob der Zweite Tempel von Jerusalem ein persisches oder prophetisches Projekt sei. Lux richtet dabei sein Augenmerk vor allem auf die prophetische Überlieferung, die im Haggai- und Sacharjabuch gespiegelt wird. Hier werde eine königlich-persische Initiative mit keinem Wort erwähnt und stattdessen die wiederum jüdisch-königliche Figur des Serubbabel in den Fokus gerückt.¹⁴ Auch das Esrabuch nennt diesen Serubbabel an prominenter Stelle. Zusammen mit dem Hohenpriester Jeschua ist er für den Bau des Altars (Esra 3) und auch – womöglich literarisch sekundär¹⁵ – des Tempels selbst (Esra 5) verantwortlich. Seine königliche Abkunft findet hier indes keine Erwähnung. Und obwohl die beiden Propheten Haggai und Sacharja auch in Esra 5 die Initiative für den Tempelbau vorantreiben, so macht der Zusammenhang doch deutlich, dass ohne die Schirmherrschaft der persischen Könige Kyros und Darius das Bauprojekt kaum hätte verwirklicht werden können. Während also insbesondere das Haggaibuch den Bau des Heiligtums in traditionellen Bahnen propagiert, wenn der (potentielle) einheimische Davidide gemeinsam mit seinen religiösen Fachleuten das Werk in Angriff zu nehmen habe, so löst sich das Esrabuch von der Vorstellung eines einheimischen Herrschers als Bauherr. Der fremde Herrscher wird als Schirmherr des Baus in Dienst genommen und delegiert dann aber das Bauvorhaben selbst an die einheimische Bevölkerung bzw.

11 Vgl. F. WETZEL/F.H. WEISSBACH, Hauptheiligtum 42f.

12 Vgl. zu diesen königlichen Aktivitäten auch: H. SCHAUDIG, Inschriften 61–65.

13 Selbst wenn Esra 1,1 dezidiert Jeremia als Referenz nennt (vgl. hierzu L. FRIED, Esra 48–51), so ist die inhaltliche Nähe zu Deuterocesaja v. a. durch die gemeinsame Verwendung der Wurzel *ʿwr* III *hifil* (vgl. Jes 41,2a.25a; 45,13) in Bezug auf die Indienstnahme des Kyros und die gemeinsame Vorstellung eines (zweiten) Exodus gegeben. Vgl. A.H.J. GUNNEWEG, Esra 44.

14 Vgl. R. LUX, Tempel 135–139.

15 Vgl. R.G. KRATZ, Komposition 56–61.

an diejenigen, die das Esrabuch als solche definiert und identifiziert (Esra 4,1–5) zurück. Auf diese Weise werden drei Probleme gelöst: 1. Die Fremdherrschaft ist von JHWH legitimiert; 2. Der König bleibt als nomineller Bauherr im Spiel und legitimiert den Bau v. a. in religionspolitischer Hinsicht – was im Esrabuch noch wichtig werden wird; 3. Die eigentlichen Bauherren sind die jüdischen JHWH-Verehrer, die aus dem Exil heimkehren, die Gola. Kult und Herrschaft, „Kirche“ und „Staat“ werden so voneinander gelöst, was wohl die wesentliche und richtungsweisende denkerische Neuerung der Geschichtsschreibung von Esra 1–6 ist, die hier gewissermaßen Vorgaben Deuterocesajas in eine Narratio überführt.¹⁶

Es ist interessant, dass die Indienstnahme des fremden Herrschers für den Tempelbau in Esra 1–6 deutlich hervorgehoben wird: Das Esrabuch beginnt mit der Datierung unter dem fremden König Kyros, dessen Regentschaft eine neue Zeit anbrechen lässt.¹⁷ Der Bau des Heiligtums selbst wird dann nur in eher spärlicher Weise berichtet. Seine Maße sind (textlich wohl verderbt)¹⁸ nur aus einem aramäischen Memorandum, das auf Kyros zurückgeführt wird, in Esra 6,2–4 überliefert, seine Fertigstellung lediglich in den beiden Versen Esra 6,14–15. Am deutlichsten Bezug genommen auf den Bau wird bezeichnenderweise bei seiner Gründung in Esra 3,6b–13.

(6b) Doch die Fundamente des Tempels waren noch nicht gelegt. (7) So gaben sie Geld für Steinhauer und Zimmerleute aus; den Sidoniern und Tyrern lieferten sie Nahrungsmittel, Getränke und Öl, damit sie Zedernstämme vom Libanon über das Meer nach Jafo brachten – gemäß der Erlaubnis des Königs Kyros von Persien. (8) Im zweiten Monat des zweiten Jahres nach ihrer Ankunft beim Gotteshaus in Jerusalem machten sich ans Werk Serubbabel, der Sohn Schealtiëls, und Jeschua, der Sohn des Jozadak, mit ihren übrigen Genossen, nämlich den Priestern, Leviten und allen, die aus der Gefangenschaft nach Jerusalem zurückgekommen waren. Sie bestimmten die Leviten, die zwanzig Jahre und älter waren, dazu, die Arbeiten am Haus JHWHs zu leiten. (9) Jeschua, seine Söhne und Genossen, Kadmiël und seine Söhne sowie die Söhne Hodawjas¹⁹ traten gemeinsam an, um die anzuleiten, die die Arbeiten am Gotteshaus ausführten (– die Söhne Henadads sowie ihre Söhne und Genossen, ebenfalls Leviten). (10) Als die Bauleute das Fundament des JHWH-Tempels gelegt hatten, traten die

16 Diese Loslösung setzt sicher die Vorgaben des insgesamt königskritischen DtrG voraus, funktioniert im Fall der Fremdherrschaft theologisch aber nur unter dem Dach eines Monotheismus, der wohl zuallererst aus der Deutung der Ereignisse um Kyros durch Deuterocesaja erarbeitet wurde. Vgl. die rezente Diskussion zusammenfassend: J. JEREMIAS, *Theologie* 269–274. Zugleich wird klar, dass es im Esrabuch weniger um historische Sachverhalte geht als vielmehr um theologische: Die Geschichtsschreibung des Esrabuchs ist einer klaren hermeneutischen Perspektive zugeordnet: der Legitimation der Galuth-Gemeinde als wahres Israel unter der Schirmherrschaft der Achämeniden und dem geschichtlich wirksamen einen Gott.

17 Dies ist in Esra 1,1 auch sprachlich markiert. Vgl. T. WILLI, *Juda* 47–50.

18 Vgl. L. FRIED, *Ezra* 260f.

19 Mit Esra 2,40. Vgl. L. FRIED, *Ezra* 112.

Priester, ausgestattet mit Trompeten,²⁰ auf, außerdem die Leviten, die Nachkommen Asafs, mit den Zimbeln, um den Herrn zu preisen nach der Ordnung Davids, des Königs von Israel. (11) Sie begannen, den Herrn zu loben und zu preisen: „Denn er ist gütig und seine Huld gegenüber Israel währt ewig“. Und das ganze Volk erhob ein lautes Jubelgeschrei zum Lob JHWHs, weil das Fundament des Hauses JHWHs gelegt war. (12) Viele Priester, Leviten, Familienoberhäupter, (nämlich) Ältere, die noch das erste Haus gesehen hatten, weinten laut (als dieses Haus gegründet wurde)²¹. Viele andere aber schrien vor Jubel und Freude. (13) Man konnte im lauten Freudenjubel das Weinen der anderen kaum hören, so laut war das Geschrei des Volkes, und der Lärm war weithin zu hören.

Die Autoren dieses Abschnitts stimmen mit der Überlieferung des Baus des Salomonischen Tempels nach den Chronikbüchern deutlich überein: Vom Transport der Materialien aus dem Libanon und der Liturgie bis hin zum Datum gibt es zahlreiche Parallelen mit der Überlieferung der Chronik (1 Chr 22,3f; 2 Chr 2,7.15; 3,2; 5,3). Der Text legt mithin großen Wert darauf, dass der Neubau seinem Vorgängerbau entspricht – nur dass nun nicht David und Salomo die königlichen Bauherren sind, sondern entsprechend der Logik des Esrabuches der persische Großkönig bzw. die von ihm delegierten Exilsjudäer.

Einzugehen ist an dieser Stelle insbesondere auf das im Text geschilderte ambivalente Verhalten der Festgemeinde, die sich einerseits im lauten Weinen, andererseits im Jubel übt. Gibt es für dieses besondere Benehmen eine Erklärung? Thomas Bänziger hat dieser Beobachtung seine Dissertation „Jauchzen und Weinen“ gewidmet.²² In Esra 3,12f. sieht er eine intertextuelle Verflechtung mit Hag 2,1–9, v. a. Hag 2,3, wo die fehlende *kābôd*²³ des nicht gebauten Tempels beklagt wird.

Ist unter euch noch einer übrig, der diesen Tempel in seiner früheren Herrlichkeit (*bik^c bôdô hāri'sôn*) gesehen hat? Und was seht ihr jetzt? Erscheint er euch nicht wie ein Nichts?

Neben diesen intertextuellen Berührungen dürfte ein weiterer Aspekt zur Deutung des Nebeneinanders von Klagen und Jubel wichtig sein, auf den Lisbeth Fried zuerst aufmerksam gemacht hat: Das Nebeneinander von Jauchzen und Weinen könnte einen liturgischen Hintergrund haben.²⁴ Claus Ambos sieht in

20 Vgl. L. FRIED, Esra 179.

21 Der Text ist verderbt. Vgl. zu möglichen Rekonstruktionen u. a. A.H.J. GUNNEWEG, Esra 74f; L. FRIED, Esra 183f. S. im Folgenden.

22 Vgl. T. BÄNZIGER, Jauchzen 241–268.

23 Die verwendeten Umschriften erfolgen nach ThWAT.

24 Vgl. neben L. FRIED, Esra 184–187, L. FRIED, Land 42–47, wo sie auf das mesopotamische *kalû*-Ritual als möglichen Hintergrund aufmerksam macht: „A kalû priest makes offerings and sings lamentations as long as the old temple is being demolished and the new temple is being constructed.“ (44).

den mesopotamischen Bauritualen, die im Zusammenhang mit Tempelrenovierungen oder -neubauten stehen, typische *rites de passage*. Die Rituale stehen gewissermaßen am Übergang des noch zerstörten zum wieder gegründeten bzw. errichteten Heiligtum. In diesen Ritualen hat insbesondere die Klage einen festen Ort, die durch spezielle Klagesänger das Ritual begleiteten.²⁵ Die Klage betrauert die (noch) abwesende Gottheit, wobei der Begriff der *kābôd* zumindest in der Priesterschrift, bei Ezechiel und auch in der Chronik regelmäßig für die Präsenz der Gottheit stehen kann. Man wird vermuten dürfen, und das legen die inhaltlichen Bezüge von Esra 3,7–13 auf den Bau des Salomonischen Tempels auch nahe, dass der Vorgang des Baus, den Esra 3 reflektiert, einen kultisch-liturgischen Rahmen hatte, zu dem möglicherweise auch die Klage um den (noch) zerstörten Tempel, den (noch) abwesenden Gott und um die damit zusammenhängende eigene Verfehlung gehörte. In jedem Fall ist weniger der Ausblick als vielmehr der Rückblick für das Übergangsritual konstitutiv, wie Ambos betont: „Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass gerade Tempelbau-Rituale nicht dazu dienten, den Übergang in einen neuen Status, sondern vielmehr die Rückkehr in einen alten, als erstrebenswert geltenden Zustand zu gewährleisten.“²⁶ Es geht in dem Text Esra 3,7–13 demnach nicht allein um die Feier eines Neubaus, sondern gleichzeitig auch um die Rückkehr zum ursprünglichen Heiligtum. So zitiert der Text Esra 3,11 den Hymnus aus 2 Chr 5,13, um den ursprünglichen Status zu dokumentieren:

- Esra 3,11: Sie begannen, JHWH zu loben und zu preisen: „Denn er ist gütig und seine Huld gegenüber Israel währt ewig“
- 2 Chr 5,13f.: Als sie (...) JHWH priesen, „Denn er ist gütig, denn seine Huld währt ewig“, erfüllte eine Wolke den Tempel, das Haus JHWHs. (14) Die Priester konnten wegen der Wolke ihren Dienst nicht verrichten; denn die *kābôd* JHWHs erfüllte das Haus Gottes.

Esra 3 reflektiert hier durch die Interaktion mit 2 Chr 5 deutlich die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands des Heiligtums, das von der göttlichen *kābôd* wieder bewohnt werden wird – auch wenn dies im Esrabuch weder hier noch in Esra 6 ausdrücklich gesagt ist.²⁷ Theologisch betrachtet, ist es demnach

25 Vgl. C. AMBOS, Baurituale 45–58.

26 C. AMBOS, Baurituale 46.

27 Der Blick auf die von C. AMBOS, Baurituale 57f., beigebrachten Texte zeigt, dass es das in das Heiligtum einziehende Kultbild war, das die Einwohnung durch den entsprechenden Gott anzeigte. Es versteht sich von selbst, dass dieser Schritt des Rituals im Esrabuch nicht mitvollzogen werden kann. Die benannten biblischen Texte sprechen hier von der einziehenden *kābôd* Gottes. Interessanterweise herrscht in Esra 6, im Rahmen der „aramäischen Chronik“ in Esra 6,12, aber deuteronomistische Diktion vor: „Der Gott, der seinen Namen dort wohnen lässt“ wird dem Perserkönig Darius hier in den Mund gelegt. Abweichend von der Tradition

eigentlich nicht richtig, vom „Zweiten Tempel“ zu sprechen. Für das Esrabuch ist der Neubau zugleich der ursprüngliche Tempel. Was wirklich neu ist, das ist, wie ausgeführt, dessen Verhältnisbestimmung zum Herrscher.

2. Tradition und Kanon

Während sich Esra 1–6 und Neh 1–6 mit restaurativen Baumaßnahmen und deren jeweils erfolgreicher Vollendung befassen, spiegeln Esra 7–10 und Neh 8–13 in erster Linie die Einführung und Handhabe einer kulturell-religiösen Neuerung: die Tora als autoritative Schrift. Aufgrund der im Esrabuch zu beobachtenden Intertextualitäten, die im Falle der sog. Mischehenthematik in Esra 9–10 unterschiedliche Teile des Pentateuchs wie das Heiligkeitsgesetz und Passagen des Deuteronomiums exegetisch zusammenführen,²⁸ kann davon ausgegangen werden, dass das Esrabuch mit der schriftlich vorliegenden Tora kaum einen substantiell anderen Text im Blick hatte als wir heute – zumindest was die legislativen Teile betrifft. Die in der Tora verarbeiteten Texte stammen bekanntermaßen aus unterschiedlichen Traditionen, deren Herkunft und Entstehungszeit nicht immer ganz klar ist, die aber nun zu einem einzigartigen Ensemble zusammengeführt sind, das nun im Esra- und Nehemiabuch eine autoritative Geltung bekommt. Diese These möchte ich nun an zwei Texten erläutern:

Esra 7

Esra 7 bedient sich zunächst einmal derselben Logik wie Esra 1–6: Auch hier fungiert der persische Großkönig, nun Artaxerxes, als Schirmherr einer religions- und kulturgeschichtlich höchst bedeutsamen Etappe, der Einführung der Tora. Interessanterweise erscheint die Verbindung zwischen königlichem Ordre und der Tora noch enger als dies bei dem Tempel der Fall war, da sogar die Begrifflichkeiten in Übereinstimmung gebracht werden. Der aramäische Text des Artaxerxesedikts in Esra 7 schließt in V. 25–26 mit den Worten des Großkönigs an Esra:

(25) Du aber, Esra, setze nach der Weisheit deines Gottes, die in deiner Hand ist, Richter und Rechtspfleger ein, die allem Volk Recht sprechen, das jenseits des Euphrat wohnt, nämlich allen, die das Gesetz (*dāt*) deines Gottes kennen; und wer es nicht kennt, den sollt ihr es lehren. (26) Aber jeder, der nicht sorgfältig das Gesetz (*dāt*) deines Gottes und das Gesetz (*dāt*) des Königs hält, der soll sein Urteil empfangen (...).

der Chronik, spielt also hier die *kābôd* keine Rolle, sondern der einwohnende Name. Insofern erscheint es denkbar, dass die Autoren von Esra 6,16–22 die Einweihung des Tempels in dieser Fluchtlinie, ohne die Nennung der *kābôd*, verfassten.

28 Vgl. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation* 114–129, der für das Vorgehen der Autoren von Esra 9f. von „exegetical blendings“ spricht.

Die Forschung hat sich den Kopf darüber zerbrochen, was nun genau das „Gesetz des Königs“ sei, was genau das „Gesetz Gottes“ sei und wie diese beiden Größen sich zueinander verhalten.²⁹ Das ist hier nicht zu diskutieren; es soll der Hinweis genügen, dass erstens der hebräische Zusammenhang in Esra 7,1–11, vor allem im Übergang der Verse 10 (hebr. *tôraṭ jhwh*) und 12 (aram. *dātā dī ʿlāh*), nahelegt, dass es sich bei dem „Gesetz“ Esras um nichts anderes als die Tora handeln dürfte und dass zweitens dies auch der Logik der Schirmherrschaft der Perser über die Projekte der Judäer nach Esra 1–6 entspräche: Wie beim Tempelbau wird auch die „Gesetz“-gebung mit dem Willen des Königs verbunden. Dies ist z. B. ebenso aus dem Codex Hammurapi und der joschianischen Reform bekannt. Doch auch in Esra 7 ist es nicht der König, der die Maßnahmen selbst in Angriff nimmt, sondern wiederum ein Delegierter, Esra.

Esra selbst ist nach Esra 7,1–10 zudem nicht allein durch den König delegiert, die Tora nach Esra 7,25–26 als Gesetzbuch zu handhaben, sondern dafür auch qualifiziert durch seine priesterliche Abkunft, die direkt auf den Erzpriester Aaron zurückführt (Esra 7,5) und seine Qualitäten als *soper/sāpar* (Esra 7,6.11.12), hier am besten wohl als „Schriftgelehrter“ zu übersetzen; denn Esra wird in der Esrageschichte und in Neh 8 in entsprechender Weise skizziert:³⁰ Esra schreibt das „Gesetz“ nicht auf, sondern er legt es aus, wendet es an (Esra 9–10) und trägt es schließlich der versammelten Gemeinde vor (Neh 8). Denn das „Gesetz“ selbst stammt natürlich nicht von Esra, sondern von Mose – also letztlich von JHWH, wie Esra 7,6 (*tôraṭ mošæh*).¹⁰ (*tôraṭ jhwh*) deutlich machen. Esra – als Aaronide – und die Tora stammen demnach *qua* Abkunft bzw. Tradition direkt vom Sinai, der unmittelbaren Gegenwart Gottes und seiner Mitteilung an Mose. Mit diesen herausragenden politischen (Gesandter des Großkönigs), kultischen (Aaronide) und kulturellen (*soper mahîr* = kundiger Schriftgelehrter) Merkmalen ausgestattet, erfüllt die Esrafigur durchaus die Anforderungen geistiger Führungsqualitäten, die Jan Assmann im Umfeld kanonisierter Überlieferung ausmacht:

„Das entscheidende Kennzeichen dieser neuen Träger des kulturellen Gedächtnisses ist ihr geistiges Führertum, ihre (relative) Unabhängigkeit gegenüber den Institutionen politischer und wirtschaftlicher Macht. Nur von dieser Position solcher Unabhängigkeit aus können sie die normativen und formativen Ansprüche vertreten, die der Kanon stellt. Sie teilen und verkörpern die Autorität des Kanons und der in ihm offenbarten Wahrheit.“³¹

Die nicht angreifbare Autorität des Esra und eine schriftlich vorliegende Tora treten in ein Wechselverhältnis: Die Schrift verlangt nach kompetenter und au-

29 Vgl. zusammenfassend K. SCHMID, Authorization 23–38.

30 Vgl. L. FRIED, Ezra 302f.

31 J. ASSMANN, Gedächtnis 101–103.

toritativer Auslegung, die wiederum auf diese Schrift (Esra 10,3: *kattôrāh*) angewiesen ist. Dieser Prozess ist prinzipiell infinitesimal: „(...) weil aber (...) die Welt des Menschen fortwährendem Wandel unterworfen ist, besteht eine Distanz zwischen festgestelltem Text und wandelbarer Wirklichkeit, die nur durch Deutung zu überbrücken ist. So wird die Deutung zum zentralen Prinzip kultureller Kohärenz und Identität.“³² Die Tora zeigt sich durch das Prinzip der stetigen Auslegung als wandlungsfähige und an unterschiedlichste Situationen anpassbare zeitlose Größe. Diese Qualität der Realie Tora lässt die darin befindlichen Traditionen nicht mehr altern. Es wird kein Zufall sein, dass die Esraerzählung und die Einführung der Tora der Tempelbauerzählung folgt. Dieser ist zerstörbar, jene nicht – sie ist das ideelle Gut, das dem Judentum seine Identität gab und gibt.

Neh 8

Neh 8 schildert einen prototypischen Synagogengottesdienst³³ mit Kanzel und Schriftlesung aus der „Mosestora“ (Neh 8,4–8):

(4) Und Esra, der Schriftgelehrte (*hassoper*), stand auf einer hölzernen Kanzel, die sie dafür gemacht hatten, und es standen neben ihm Mattitja, Schema, Anaja, Uria, Hilkija und Maaseja zu seiner Rechten und zu seiner Linken Pedaja, Mischaël, Malkija, Haschum, Haschbaddana, Secharja und Meschullam. (5) Und Esra öffnete das Buch (*hassepær*) vor den Augen des Volkes, denn er überragte alles Volk; und als er es öffnete, stand das ganze Volk auf. (6) Und Esra lobte JHWH, den großen Gott. Und das ganze Volk antwortete: „Amen! Amen!“, wobei sie ihre Hände erhoben und neigten sich und fielen vor JHWH nieder mit den Gesichtern zur Erde. (7) Und (die Leviten) Jeschua, Bani, Scherebja, Jamin, Akkub, Schabbetai, Hodija, Maaseja, Kelita, Asarja, Josabad, Hanan, Pelaja unterwiesen das Volk in der Tora, und das Volk stand auf seinem Platz. (8) Und sie lasen aus dem Buch der Tora Gottes deutlich (*m^eporāš*) und gaben Einsicht (*w^ešôm šækæl*), so dass sie die Lesung verstanden (*wayyābînū*).

Es ist nicht ganz klar, was mit der Tätigkeit der Vorleser in V. 8 genau gemeint ist; das Verbum *prš* wird hier die deutliche Lesung eines Textes bezeichnen, die Ausdrücke *šym šækæl* und *bîn* zielen auf sein intellektuelles Verstehen. In jedem Fall scheint der verlesene Text einer näheren Erklärung zu bedürfen. Dies könnte der Tatsache Rechnung tragen, dass das Auditorium das Hebräische, in dem der Text der Tora abgefasst ist, nicht ausreichend beherrschte. So schildert auch Neh 13,23–24:

32 Ebd. 96.

33 Vgl. hierzu T. WILLI, Juda 115f.

(23) Damals sah ich auch Judäer, die Frauen von Aschdod, Ammon und Moab geheiratet hatten. (24) Die Hälfte ihrer Kinder redete in der Sprache von Aschdod oder in der Sprache eines der anderen Völker, sprachen aber nicht mehr hebräisch (**hūdīt*)³⁴.

Der Text zielt auf vorliegende Texte wie Esra 7 (Unterweisung der Tora als Aufgabe), Esra 9–10 (sog. Mischehenfrage) und Neh 8 (Lesung der Tora), die ebenfalls um die Fragen von Tradition, deren Vermittlung und Identitätsbildung kreisen. Johannes Thon folgert: „Der Grund für Nehemias Kritik ist (...) nicht das Ende des Hebräischen, sondern allenfalls des Biblischen Hebräisch. Kritisiert wird die bi-oder multilinguale Situation der Judäer, die sie nicht von ihren Nachbarn unterscheidbar macht.“³⁵ Gerade das Unterscheidungskriterium ist im Bereich der Bücher Esra-Nehemia wichtig. Der hier oft begegnende Rekurs auf Stoffe des Deuteronomiums transportiert auch dessen Ethos: Identitätsbildung wird durch ständige Lehre und Paränese der Überlieferung erreicht (Dtn 6,4–6). Insofern bedeutet Sprachverlust potenziell auch Kultur- und Religionsverlust. Dem scheint Neh 13,23–24 entgegenzutreten, eine Anbindung des Textes an Neh 8 legt sich dabei nahe. Denn ohne den Begriff selbst zu verwenden, porträtiert Neh 8 die Mose-tora als Buch auf dem Weg zur heiligen Schrift. So fällt auf, dass die Tora und ihre Verlesung den Mittelpunkt der geschilderten Ereignisse bildet: Der Tempel wird in Neh 8,1–12 überhaupt nicht erwähnt,³⁶ das Volk erhebt sich angesichts der Tora, übt Proskynese vor JHWH, der hier nur als mit / in der Tora anwesend gedacht werden kann (V. 5f.), der Tag der Lesung wird zweimal als „heiliger Tag“ bezeichnet (V. 9–10) und das Volk wird angewiesen, Festtags-speisen zu sich zu nehmen (V. 10). Insgesamt ergibt sich das Bild eines Ritus, der um den zentralen Gegenstand, die Tora, herum aufgebaut ist. Nicht von ungefähr wird auch die priesterliche Funktion Esras, die die Handhabe des Buchs betrifft, betont: Der Priester Esra bringt die Tora in die Mitte der Gemeinde (V. 2). Die Beobachtungen aus Esra 7 lassen sich demnach im Lichte von Neh 8 erweitern: Der Tora kommt ein besonderer, kanonischer Status zu, der in Neh 8 nun zu-

34 Vgl. Ges¹⁸, s. v.

35 Vgl. J. THON, Sprache 574.

36 Ort des Geschehens ist das Wassertor, das wahrscheinlich nicht zum Bereich des Tempels gehörte (vgl. zur Topographie zusammenfassend: K.-D. SCHUNCK, Nehemia 241f.). Die Lesung und Auslegung der Tora erfolgte also gemäß dem Text bewusst außerhalb des Tempelbereiches. Mit T. WILLI, Juda 116f., könnte an eine (religions-)politische Veranstaltung gedacht werden, die in der Fluchtlinie von Esra 7 stünde: die in Esra 7,25 Esra vom Großkönig aufgetragene Unterweisung im „Gesetz“, das hier als „Religions-, Rechts- und Bildungsgrundlage der neuen Provinz“ promulgiert worden sei. Indes wird diese Interpretation dem doch sakrosankten Charakter der Veranstaltung nicht vollends gerecht. Sollte J.L. WRIGHT mit seiner Vermutung recht haben, dass Neh 8,1–12 für seinen vorfindlichen Ort komponiert wurde und eine Respons auf Esra 3 (Gründung des Tempels!) darstelle, dann wäre das Motiv der Heiligkeit auch bereits aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive gegeben. Vgl. J.L. WRIGHT, Identity 327–330.

sätzlich in den Bereich der „Heiligkeit“ gerückt wird. Diente die Tora in Esra 7 (und Esra 9f) als eine durch den Fachmann auszulegende Schrift mit kanonischem Charakter, so steht sie nun im Zentrum eines gottesdienstlichen Gebrauchs, der den rituellen Gebrauch einer heiligen Schrift spiegelt.³⁷

Die schriftlich fixierte Tradition wird nicht nur kanonisiert, wie Esra 7 thematisiert, sondern in Neh 8 auch zum Zentrum des Gottesdienstes, der neben den Tempelkult (Esra 3) tritt und die Kraft hat, ihn nach dessen endgültiger Zerstörung vollständig abzulösen.

3. Ergebnisse

Die beiden Beispiele zeigen, dass die narrative Theologie des Esra- Nehemiabuch mit Innovationen aufwartet, die Religion und Kultur in den drei monotheistischen Weltreligionen bis heute ihr Gepräge geben: Die Lockerung oder gar Loslösung des Verhältnisses vom Staatswesen und den darin agierenden religiösen Institutionen und die Idee der Buchreligion, die auf einer Heiligen Schrift und deren infinitesimaler Auslegung beruht. Der Fortgang der Erzählung des Esrabuches, der sich zunächst dem Tempel und dann der Tora zuwendet, könnte sogar nahelegen, dass bereits für die Autoren des Buches die Tora das Potential besitzt, den Tempel als religiöses Zentrum abzulösen – spätestens in Neh 8 dürfte dies deutlich sein. Der Vorteil dieser Neuerung liegt auf der Hand, der Tempel kann aus unterschiedlichen Gründen usurpiert werden – Andeutungen finden sich in Esra 4; 5; Neh 13 – die Tora als geistig-kulturelles Erbe einer Gemeinschaft hingegen kaum. Es ist gleichwohl denkbar und nicht unwahrscheinlich, dass eben jener Tempel, solange er stand, neben seinem Kultbetrieb auch das Zentrum der Gelehrsamkeit war, der Ort der Aufbewahrung und Interpretation der eigenen Überlieferung.

So ist das Esra-Nehemiabuch auch durch eine hohe Wertschätzung der Tradition gekennzeichnet. Insbesondere der Text Esra 3,7–13 zeigt deutlich, dass der Wiederaufbau des Heiligtums in der Perspektive des Vorgängerbaus geschieht. Einen „zweiten Tempel“ in Jerusalem mag es in historischer Perspektive gegeben haben, jedoch nicht in theologischer. Diese aus altorientalischen Bauritualen ebenfalls bekannte rückwärtsgewandte, letztlich auf die göttliche Gründung zielende Perspektive legt zugleich nahe, dass das Heiligtum in Esra-Nehemia – anders als im Jesajabuch – nicht zur Projektionsfläche eschatologischer Vorstellungen wird, sondern der Kultort der Gegenwart ist und bleibt. Auch die Tora ist in der Aufnahme von Traditionen, die am Sinai geschichtstheologisch ver-

37 Vgl. S. GRÄTZ, Kanonbildung 102f. Die später im Judentum (Mischna, Jadajim III,5) übliche Definition der Heiligkeit, als „die Hände unrein“ machend, ist in Neh 8 noch nicht gegeben.

ankert sind, auf die Vergangenheit gerichtet. Der ihr bereits inhärente und durch ihre Kanonisierung weiter geforderte Auslegungsprozess macht sie jedoch zugleich zu einem sehr zukunftsfähigen religiösen Modell, das bis heute in Judentum und Christentum trägt.

Literaturverzeichnis

- C. AMBOS, Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr., Dresden 2004.
- J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- T. BÄNZIGER, „Jauchzen und Weinen“. Ambivalente Restauration in Jehud. Theologische Konzepte der Wiederherstellung in Esra-Nehemia, Zürich 2014.
- D.M. CARR, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford 2005.
- M. FISHBANE, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- C. FREVEL, Geschichte Israels, Stuttgart 2016.
- L. FRIED, Ezra. A Commentary, Sheffield 2015.
- L. FRIED, The Land Lay Desolate: Conquest and Restoration in the Ancient Near East, in: O. Lipschits/J. Blenkinsopp (Hrsg.), Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake Ind. 2003, 21–54.
- S. GRÄTZ, Kanonbildung, in: W. Dietrich (Hrsg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 96–110.
- S. GRÄTZ, Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esr 7,12–26 (BZAW 337), Berlin 2004.
- S. GRÄTZ, Kyroszylinder, Kyrosedikt und Kyrosorakel. Der König als Medium göttlicher Geschichtsmächtigkeit, in: M. Meyer-Blanck (Hrsg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44), Leipzig 2016, 339–353.
- A.H.J. GUNNEWEG, Esra (KAT 19,1), Gütersloh 1985.
- B. HENSEL, Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nachexilischer Jahwismen (FAT 110), Tübingen 2016.
- J. JEREMIAS, Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2015.
- R.G. KRATZ, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.
- R. LUX, Der Zweite Tempel von Jerusalem. Ein persisches oder prophetisches Projekt?, in: Ders., Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65), Tübingen 2009, 122–143.
- H. SCHAUDIG, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik (AOAT 254), Münster 2001, 61–65.
- K. SCHMID, The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and a Biblical Construct: A Plea for Distinctions, in: G.N. Knoppers/B.M. Levinson, The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance, Winona Lake Ind. 2007.

- K.-D. SCHUNCK, Nehemia (BKAT 23,2), Neukirchen-Vluyn 2009.
- J. THON, Sprache und Identitätskonstruktion. Das literarische Interesse von Neh 13,23–27 und die Funktion dieses Textes im wissenschaftlichen Diskurs, in: ZAW 121 (2009), 557–576.
- C. WAERZEGGERS, Babylonian Kingship in the Persian Period. Performance and Reception, in: J. Stökl/C. Waerzeggers (Hrsg.), Exile and Return. The Babylonian Context (BZAW 478), Berlin 2015, 181–222.
- F. WETZEL/F.H. WEISSBACH, Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Eteenanki, Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon (WVDOG 59), Leipzig 1937.
- T. WILLI, Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (FAT 12), Tübingen 1995.
- J.L. WRIGHT, Rebuilding Identity. The Nehemiah-Memoir and its Earliest Readers (BZAW 348), Berlin 2004.
- W. ZWICKEL, Die Beziehungen zwischen Tempel und Palast im eisenzeitlichen Israel, in: T.R. Kämmerer/M. Köiv/V. Sazonov (Hrsg.), Kings, Gods and People. Establishing Monarchies in the Ancient World (AOAT 390/4), Münster 2016, 187–207.

A new creation and a new city overcome trauma: Prophecy and Torah in Isaiah 65:16b–25

1. Introduction

It has long been recognised by Isaiah scholarship that Isaiah 1 and Isaiah 65–66 form a literary frame binding the entire Book of Isaiah (BI) together.¹ This lexical and thematic correspondence² can be ascribed to the final redaction of the book.³ Many scholars have also noted lexical and thematic correspondences existing between chapters 65–66.⁴

-
- 1 K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 210. Cf. also W.A.M. BEUKEN, *Isaiah Chapters LXV–LXVI* 217–221; A. GROENEWALD, *Significance* 710–713; S.M. PAUL, *Isaiah 40–66*, 590–591.610; O.H. STECK, *Studien zu Tritojesaja*, 262–265; M.A. SWENNEY, *Isaiah 1–4*, 21–24; M.A. SWENNEY, *Isaiah 1–39*, 41; M.A. SWENNEY, *Prophetic Exegesis 455–456* and A.J. TOMASINO, *Composition of the Isaianic Corpus* 82. There are though scholars who differ from this opinion, e.g. D.M. CARR, *Unity 72–75* and D.M. CARR, *Reading Isaiah from Beginning 188–218* who bases his argumentation primarily on the differences in the rhetorical aims in each of these specific periscopes.
 - 2 Cf. W.A.M. BEUKEN, *Jesaja (III B) 55*; R.E. CLEMENTS, "Arise, Shine" 447–449; E.U. DIM, *Implications 274–278.282–284*; L.J. LIEBREICH, *Compilation 276–277* (v. 46) and L.J. LIEBREICH, *Compilation 126–127* (v. 47).
 - 3 U. BERGES/W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 222*: 'Dabei sind die Bezüge zu Kap. 1 so eindeutig, dass eine bewusste Abschlussfunktion nicht nur für den letzten Teil, sondern für das Gesamtbuch in Betracht gezogen werden muss'. In this regard O.H. STECK, *Tritojesaja im Jesajabuch*, 393 also infers as follows: 'Vielleicht spiegeln sich im Wachsen der literarischen Ouverture Jes 1 Wachstumsstufen des Jesajabuches: Der literarische Horizont von 1,1–26 reicht bis Jes 1–39, 1,27f entspricht der Schicht Jes *56–59 und 1,29–31 womöglich der Schicht Jes *63–66'.
 - 4 E.U. DIM, *Implications 45–49*; S.M. PAUL, *Isaiah 40–66*, 609–610; and M.A. SWENNEY, *Prophetic Exegesis 472–474*. According to P.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction*, 128 '[r]edaction-critical approaches to Isaiah 65–66 have been predominantly fissive in their treatment of these chapters, often splitting them up into various layers of material. ... However, a number of recent studies have begun to show an increasing awareness of the unifying factors that are present within these chapters. ... Perhaps the most extreme example of this trend has been the work of Steck. He regards chs 65–66 as an original whole, which was written as a carefully constructed, step-by-step, response to the lament in 63:7–64:11'. J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 44 further supports a more unified approach regarding these two chapters: 'And it is possible to continue this trend by asserting that single authorship best accounts for the shape, intent, and coherence of Isaiah 65–66'. See also O.H. STECK, *Studien zu Tritojesaja*, 218 who

Isaiah 65–66 deals with the situation in the divided and traumatised post-exilic Judean society.⁵ In the composition of the BI these chapters are YHWH's answer⁶ to the communal lament in Isa 63:7–64:11 [ET 63:7–64:12].⁷ This extensive text bitterly laments the disastrous circumstances, and subsequent despair experienced by the people, as a result of YHWH's apparent negligence of his people.⁸ This experience of neglect is caused by a traumatic breakdown of the unity of the people of God as a total collapse of the 'Trito-Isaianic' (TI) interpretative undertaking, as was formulated in Isa 56–59, has clearly happened. According to the lament in Isa 63:7–64:11 the advent of promised salvation is dependent on ever-expanding conditions. According to the earlier chapters the advent of salvation is immanent, but the later chapters name several stumbling blocks preventing salvation to be achieved.⁹ The clear discrepancy which exists between the traumatic experience of reality and the anticipated future, is unbearable in the long run. The servant community therefore appeals to YHWH's promises in order to finally abandon his inaction.¹⁰

The answer to this communal lament starts in Isa 65 with YHWH's announcement that he will not be silent because of their offences (65:1–7) and ends with the promise that the fire of those who had rebelled will never be satiated (66:24).¹¹ According to Isa 65–66 the wicked will be judged (65:1–5; cf. Isa 57:20–21) and salvation will only be for the righteous. Consequently, the promise of a new heaven and a new earth – as the context makes it clear – only applies to the servants of YHWH. This promise echoes Isa 43:16–21 which contrasts the 'old'

infers as follows: 'Alle diese Anlagehinweise im Text von Jes 65f. sind schwerlich Zufall. Sie deuten vielmehr auf die Absicht einer parallelen Anlage von 65,8–66,24; 65,8–12 entspricht 66,1–4, 65,13–25 entspricht 66,5–24; also abschnitteleitende Markierungen fungieren bei der Anrede an die Frevler die Boten- und bei der Anrede an die Frommen die *šm'w*-Formel'.

- 5 E.U. DIM, Implications 45. In this regard O.H. STECK, Heimkehr 74 (although regarding the larger unit Isa 63,7–66,24) infers as follows: 'Für ihn ist die Bekehrung des ganzen Gottesvolkes als Voraussetzung der Heilsteilhabe im Gegensatz zum älteren Komplex keine Möglichkeit mehr, auf die mahndend und warnend hingearbeitet würde; für ihn ist der eschatologisch relevante Bruch im empirischen Gottesvolk vollzogen'.
- 6 U.H. STECK, Heimkehr 74 states as follows: 'Das Gebet 63,7–64,11 verlangt nach Antwort und eben diese Antwort wird in 65–66 gegeben'.
- 7 K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 210. Cf. also U. BERGES, Book of Isaiah 456; I. FISCHER, Jahwe, 282; K. KOENEN, Ethik 159; S.M. PAUL, Isaiah 40–66, 567.589; T. UHLIG, Theme 287–315 and O.H. STECK, Der neue Himmel 349–354.
- 8 S.M. PAUL, Isaiah 40–66, 567. Cf. also J. GOLDINGAY, Isaiah 56–66, 423.
- 9 K. SCHMID, Old Testament 204 and K. SCHMID, New Creation 175. Cf. also W.A.M. BEUKEN, Jesaja (III B) 50: 'Wat YHWH toen heeft beloofd, moet Hij nu verwerklijken. Het is daarom ook dat de profet in de bede om aandacht de huidige situatie kan schetsen als één ontkenning van wat YHWH altijd heeft willen zijn en bereiken'.
- 10 U. BERGES, Book of Isaiah 466.
- 11 J. STROMBERG, Isaiah after Exile, 49–50. According to T. UHLIG, Theme of Hardening, 315: 'For the Book of Isaiah as a whole (cf. Isa 66:24), the theme of hardening ends with a serious note about those who will not participate in YHWH's salvation'.

and the 'new' exodus ('do not remember the former things' – 43:18).¹² The promise in Isa 65 – in contrast to Isa 43 – postulates that it no longer suffices only to reformulate the salvation history of Israel, but the 'order of the creation as such must – in contrast to that of Genesis 1 – be renewed'.¹³

This passage reveals a unique characteristic, first of all, within its primary context, but also in relation to the rest of the Hebrew Bible (HB). YHWH's announcement that he plans to create (ברא) new heavens and a new earth (v. 17) does not occur anywhere else in the HB, supporting the argument that v. 17 is a link between this text and the opening verse of the creation story in Gen 1:1.¹⁴

The references to the creation of the new heavens and earth (65:17a) are now linked to Jerusalem. It is stated that YHWH will create (ברא) her as a city of joy and this new 'creation' will be characterized by peace and harmony. Joy and absence of weeping is now set in contrast to the trauma which YHWH's people has experienced. This promise is confirmed as this description is concluded by the formula אָמַר יְהוָה ('says YHWH') in Isa. 65:25b.¹⁵ Creation in this text indeed is for the sake of recreation, a new beginning, which resembles a post-traumatic literary intervention.¹⁶

Proto-Isaiah (PI) resonates in the fulfilment of God's promise as developed in v. 25, which is a condensed version of the messianic oracle of Isa 11:6–9.¹⁷ Although this passage has several commonalities with Isa 11:6–9, there are also some important differences as well. Not only were references to the new heavens and a new earth added in Isa 65:25, but even more conspicuous is the variation in the description of the serpent in comparison with what is said about the asp and the adder in Isa 11:8.¹⁸

12 Cf. K. SCHMID, *Neue Schöpfung*, 188–193 and K.SCHMID, *New Creation* 179–184.

13 K. SCHMID, *Old Testament*, 204.

14 According to J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Een Begin Zonder Einde*, 88 the combination ברא + שָׁמַיִם + אֲרֶז + הָאָרֶץ is unique in the HB, as this combination does not occur anywhere else; neither in other grammatical nor syntactical constructions or combinations. The combination of the words שָׁמַיִם + אֲרֶז + הָאָרֶץ though occur in Isa 66:22a, but all the forms contain the definite article. He infers as follows: 'Hun grammaticale vorm en syntactische functie in Jes 65:17a zijn echter uniek in het OT'. In this regard O.H. STECK, *Der neue Himmel* 358 infers as follows: '... gibt es im AT außer Gen 1,1 keine Aussage, in der ברא mit göttlichem Subjekt unmittelbar danach von syndetisch verbundenen Objekten שָׁמַיִם und אֲרֶז gefolgt begegnet! ... Es ist also schon von der Formulierung her gesehen das bei weitem Wahrscheinlichste, daß sich Jes 65,17 an Gen 1,1 orientiert'. Cf. also W.A.M. BEUKEN, *Jesaja (III B)* 81 and K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 210.

15 K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 210–211.

16 K.M. O'CONNOR, *Trauma Studies* 221.

17 B.S. CHILDS, *Isaiah* 538.

18 K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 211.

In the light of the above statements, the aim of this publication is to analyse the text of Isa 65:16b–25¹⁹ and its points of literary contact. Scholars have often indicated that the ideas contained in this text were not formulated in isolation, but they are interdependent on earlier texts. Although similarities exist with numerous other texts,²⁰ the focus in this publication will be on the literary contact with Isa 11:6–9; Isa 43:16–21; Gen 1–3 and Deut 28.²¹ Furthermore, the focus in this publication is on the significance of the characteristics of the message of Isa 65:16b–25 in the light of the trauma²² as experienced by the servant community. The thesis presented here is that the description of the renewal of Jerusalem and Zion in terms of YHWH's creation of new heavens and a new earth provided them with the necessary resilience²³ in order to cope with their experience of trauma.²⁴ Isaiah's literary imagination provides the Isaianic community with the tools of survival as it imagines hope. When the BI is interpreted from this perspective, it is a work of resilience,²⁵ a book of massive theological invention and reinvention, which guides a highly traumatised community towards survival.²⁶

19 K. KOENEN, Ethik 170–171 substantiates this subdivision as follows: 'Die Komposition wird zerstört, wenn man v16b zu v11–16a (*Pauritsch*) bzw. zu v13–16a (*Fischer; Kessler*) oder zu v15–16a (*Muilenberg; Fohrer*) sieht Als Neueinsatz betrachten v16b auch *Duhm, Feldmann, Bonnard* und *Jeremias*'. Furthermore J.T.A.G.M. VAN RUITEN, Een Begin Zonder Einde 45: 'Deze verzen vormen een duidelijke inhoudelijke en stilistische eenheid'. See also U. BERGES, Der neue Himmel 12–14; U. BERGES, Book of Isaiah 473; P.A. SMITH, Rhetoric 144–152; O.H. STECK, Der neue Himmel 349–354 and J. STROMBERG, Isaiah after Exile, 51.

20 K. SCHMID, New Creation 178 lists the following: Zech 7–8; Ps 37; Deut 6:10–11; 28:30; 31–32. Cf. also W.A.M. BEUKEN, Jesaja (III B) 81 and O.H. STECK, Der neue Himmel 354–357.

21 K. SCHMID, New Creation 178.

22 E. ESTERHUIZEN, Despair and Hope 42–46 provides an overview of the understanding of trauma. According to K.M. O'CONNOR, Jeremiah ix, insights from contemporary studies of trauma and disaster can be used in a fruitful manner in the interpretation of biblical texts. Hence, 'trauma and disaster studies investigate how overwhelming violence and debilitating losses afflict minds, bodies, and spirits ... Trauma and disaster studies examines the impact of such violence and the less visible wounds upon the life of the community that come inevitably in its wake'. C.G. FRECHETTE/E. BOASE, Defining "Trauma" 13 add to O'Connor's insights when they formulate the aim of Trauma Hermeneutics in Biblical Studies as follows: 'When biblical scholars employ trauma hermeneutics to explore texts that have emerged out of contexts of trauma, they may attend to the historical realities of traumatic violence and the disruptive and enduring impacts of those events on individuals and communities'.

23 Cf. also M. VOGT/M. SCHNEIDER, Resilienz 180–194.

24 K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 211.

25 In this regard C.G. FRECHETTE/E. BOASE, Defining "Trauma" 10 infer as follows: 'Literary trauma theory is concerned with the ways that trauma may be encoded within texts, on the ways that texts may function in witnessing to trauma, and on the ways that texts may facilitate recovery and *resilience* [own italics – AG]'.

26 K.M. O'CONNOR, Jeremiah ix.

2. Isaiah 65:16b–25

Isa 65:16b–25 belongs to the larger unit Isa 65–66 and contains YHWH's extensive answer to the communal lament in Isa 63:7–64:11; as has already been indicated. Therefore these chapters are formulated as the prophet's accounts of YHWH's answer regarding the destiny of those who are righteous and those who are wicked. The most prominent character of Isa 65 (and Isa 66 as well) is the fact that it is addressed to a religiously divided and highly traumatised community.²⁷ According to Shalom M. Paul²⁸

‘the national schism between those who have abandoned the Lord, who are threatened with dire consequences and potent curses, and those who serve Him, who shall possess the bounty of the land in a time unimagined divine munificence, is emphasized here’.

In other words, whereas ‘words of salvation apply to the one group, words of destruction to the other. Only after this separation can the servant's radiant future in the new Jerusalem break forth (65.16b–25)’.²⁹ These chapters (65–66) form an appropriate conclusion to the BI in formulating the future of the faithful and the apostates within the Judean society, i. e. those who either accept or reject the proposal to become part of the restored nation in Zion. As a result these chapters perform a major role in defining the goals and agenda of the BI.³⁰

The divine announcement in Isa 65:16b–25 promises the faithful the cessation of all trauma and traumatic experiences. There will be no more crying or sickness, instead, endless joy and gladness as Jerusalem will be newly created.³¹ The society will be totally transformed from all distress and sufferings (= trauma) into longevity and peace as a result of God's creative acts. The word ‘to create’ (ברא – active participial form) occurs three times in the vv. 17–18, indicating its imminence.³² The theme of YHWH as the creator has played an important role from Isa 40 onwards and reaches its climax in the last two chapters of the BI when YHWH promises the total renewal of heavens and earth (cf. Isa 66:22).³³

The ‘former things’ (ראשונות),³⁴ which is a key phrase in Isa 40–48,³⁵ will be forgotten and come to pass (Isa 65:16b.17b). ‘Former things’ (ראשונות) remind us

27 M.A. SWEENEY, *Isaiah 40–66*, 365 and R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66*, 266. Cf. in this regard the occurrence of the following phrases: עֲבָדַי (Isa 65:8.9.13 – ‘my servants’); עַמִּי (Isa 65:22 – ‘my people’) and קְהִלְיָי (Isa 65:9.15.22 – ‘my chosen’).

28 S.M. PAUL, *Isaiah 40–66*, 589.

29 U. BERGES, *Prophet 83*.

30 M.A. SWEENEY, *Isaiah 40–66*, 366.

31 H.C.P. KIM, *Reading Isaiah 289*.

32 H.C.P. KIM, *Reading Isaiah 291–292*.

33 U. BERGES, *Der neue Himmel 14–15*; R. COGGINS, *Isaiah 483* and G.T. SHEPPARD, *Isaiah, 536*.

34 H. LEENE, *Newness 44–46*. Cf. also H. LEENE, *Nieuwe Hemel 20–23*; H. LEENE, *Het Nieuwe als Scenario 39–43*.

of the important juxtaposition of ‘former things – new things’ (תְּקִישׁוֹת – רֵאשִׁנוֹת) in Isaiah 40–48 where we, though, already find the crucial notion of newness (שִׁשִׁי – Isa 41:15; 42:9; 43:19; 48:6; cf. 62:2).³⁶ Therefore, ‘it is not the old heavens and the old earth that should be forgotten but the old troubles! This is a reference to the slander and social exclusion that the servants suffered’.³⁷ Indeed, when the old troubles are forgotten, it will be the end of the experience of trauma for the servants and subsequently the possibility for a process of posttraumatic growth opens up.³⁸

Whereas v. 17 sketches a picture of the creation of new heavens and earth, it is conspicuous that in vv. 18–19a the blessing is restricted to Jerusalem.³⁹ The servants, or their descendants, are the recipients of this blessing since YHWH has a close relationship with them (v. 24). Here in Jerusalem they will receive this new order of peace and everything chaotic and hostile to life will be banned (v. 25; cf. vv. 11:6–9). Instead of the hope for cosmic upheavals, this text expresses the deepest hope for the realisation of peaceful conditions upon Zion.⁴⁰ This text persistently juxtaposes the current state of affairs with the imminent future: ‘Now there is weeping and wailing, loss of homes and loss of goods, premature death and childlessness. Then there shall be rejoicing and delight, houses to dwell in and vineyards to enjoy, long life and enduring offspring’.⁴¹

V. 25 closes off the above promises and calls to mind the vision of vv. 11:6–9.⁴² However, in contrast to Isa 11:6–9, where the promises come to fulfilment through a Davidic descendant (i.e. from the ‘root of Jesse’), this text does not mention this type of royal figure at all, as YHWH’s kingship is now central to this text (cf. 23:23; 33:22; 41:21; 52:7),⁴³ and the house of David does not play a role in the future according to Deutero-Isaiah (DI) (55:3).⁴⁴ Furthermore, Walter Brueggemann makes the following important observation, namely that

35 Isa 41:22; 42:9; 43:9,18; 46:9; 48:3.

36 H. LEENE, *Nieuwe Hemel* 20–21 provides a list of all the occurrences of the juxtaposition former – new in the BI, which are actually also all the occurrences in the whole of the HB as well: Isa 42:9 (former – new); 43:18 (former)/43:19 (new); 48:3 (former)/48:6 (new); 61:4 (former – new); 65:16b (former) – 65:17 (new – former). Cf. also J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 91–97 and R. NURMELA, *Mouth* 125–126.

37 U. BERGES, *Prophet 83*. In this regard H. LEENE, *Nieuwe Hemel* 18 infers as follows: ‘De verandering die JHWH aan zijn knechten beloofd, zal zo ingrijpend zijn dat ze kan worden vergeleken met de schepping van de hemel en de aarde in het begin van het boek Genesis. Deze lezersassociatie met de eerste schepping in Genesis moet zo bedoeld zijn’.

38 E. ESTERHUIZEN, *Despair and Hope* 47–54.

39 R. Coggins, *Isaiah* 483 and P.V. NISKANEN, *Isaiah* 56–66, 90.

40 U. BERGES, *Prophet* 83.

41 P.V. NISKANEN, *Isaiah* 56–66, 90.

42 J. GOLDINGAY, *Isaiah* 369 and J. GOLDINGAY, *Isaiah* 56–66, 476–478.

43 U. BERGES, *Prophet* 83 and J. GOLDINGAY, *Isaiah* 56–66, 478.

44 S.M. PAUL, *Isaiah* 40–66, 607.

'11:1–9 functions as a rhetorical conclusion to chapters 1–11 and so enacts a promise already in the midst of the trouble of “former things”. The newness does not wait until the end, but according to the Isaiah tradition is being given all along the way. From the outset, the Isaiah tradition has pressed toward Yahweh’s newness, which is local and cosmic. Here it is affirmed that the most elemental hostilities in creation will be overcome, and all ancient hostilities in human city will be nullified’.⁴⁵

A detailed comparison of the two passages makes clear that, in spite of several commonalities between the two texts, there are also some differences existing between them. Most noticeable is the change in description of the serpent in Isa 65:25 compared with what Isa 11:8 says about the asp and the adder.⁴⁶ The following section will therefore focus in greater detail on the comparisons between Isa 65:16b–25 and Isa 11:6–9.

3. Isaiah 65:16b–25 and Isaiah 11:6–9

Many scholars have acknowledged the influence of Isa 11:6–9 on Isa 65:25, with the latter’s description of a new cosmos being a summarizing quotation of Isa 11:6–9.⁴⁷ Isaiah 11:1–10 offers a vision of an ideal future kingdom which will come forth from the reign of Jesse’s descendant (‘stump of Jesse’). This Davidic king, raised by YHWH, will bring justice, peace and integrity (vv. 1–5), as well as cause people to live in trust, hope and harmony (vv. 6–9).⁴⁸ This vision is further expanded with the promise in v. 10 that this king will also extend this peace and well-being to all the nations;⁴⁹ a promise reminiscent of the vision of Isa 2:1–5.⁵⁰

Several Isaiah scholars have discussed the interrelatedness between the three parts of the BI, and specifically also the influence both PI and DI had on TI.⁵¹ In

45 W. BRUEGGEMANN, *Isaiah 40–66*, 250.

46 K.W. WEYDE, ‘For I Am About to Create’ 210–211.

47 In this regard O.H. STECK, *Knabe 108* infers as follows: ‘Daß zwischen ihm und 11,6–9 Beziehungen bestehen, ist unverkennbar und längst gesehen ... Daß Jes 65 seinerseits Jes 11 benutzt und nicht umgekehrt, läßt sich abgesehen von dem großjesajanisch-redaktionellen Charakter von Jes 65f. an 65:25 auch im einzelnen erkennen’. Cf. also J.A. ALEXANDER, *Isaiah 455*; W.A.M. BEUKEN, *Jesaja (III B) 91–93*; R. NURMELA, *Mouth 127–128*; O.H. STECK, *Der neue Himmel 350*; J. STROMBERG, *Isaiah after Exile, 101–109* and J.T.A.G.M VAN RUITEN, *Intertextual Relationship 31–42*.

48 H.C.P. KIM, *Reading Isaiah 73*.

49 J.J.M. ROBERTS, *First Isaiah 177*.

50 A. GROENEWALD, *Isaiah 2:1–5, 53–69*.

51 W.A.M. BEUKEN, *Isaiah (III A) 10–11* infers as follows regarding TI: ‘Hij staat geheel in de traditie van DJ en, in veel mindere mate, van PJ, althans van cp. 1–12 ... We mogen tenslotte niet verwaarlozen dat TJ ook in de traditie van PJ staat. Hij verwijst in ieder geval naar de beginhoofdstukken van het boek waarin zijn eigen werk een plaats heeft gekregen, en is verder ook in het gebruik van bepaalde termen door PJ beïnvloed’. Cf. also J. BLENKINSOPP, *Isaiah*

this specific instance, the influence of Isa 11:6–9 on Isa 65:25 fits well into this broad line of interpretation.⁵² The author of TI noticeably models his message on the passage Isa 11:6–9,⁵³ when he concludes his vision of the new heavens and earth in 65:16b–25 with the following: “*Wolf*⁵⁴ and *lamb will graze together and a lion will eat straw like an ox*,⁵⁵ but as for the *snake*, its food will be dust; *they will neither harm nor destroy on all my holy mountain*,⁵⁶ says YHWH” (65:25).⁵⁷

Samuel R. Driver already argued at the beginning of the twentieth century that chapters 40–66 must have been written by an author later than Isaiah of Jerusalem:

“There are in addition several words and idioms occurring in c. 40–66 which point to a later period of the language than Isaiah’s age ... A remarkable instance is afforded by 65²⁵, which is a condensed quotation from 11^{6–9}, and where יָחַד, the common Hebrew word for *together*, is replaced by יָחַדְדָּ, an expression modelled upon the Aram. כַּהֲדָא, and occurring besides only in the latest books of the OT. 2 Ch. 5¹³ Ezr. 2⁶⁴ (= Neh. 7⁶⁶) 3⁹ 6²⁰ Ecc. 11⁶⁹.⁵⁸

According to Jacob Stromberg⁵⁹ two issues in Driver’s argumentation seem not as straightforward as a century ago, namely the question whether Isa 11:6–9 comes from Isaiah’s age and secondly whether יָחַדְדָּ is indeed modelled upon the Aramaic כַּהֲדָא. In spite of the above critical remarks, Driver’s argumentation that יָחַדְדָּ occurs only in the latest books of the HB is still a significant observation, which certainly is an indication that the presence of יָחַדְדָּ in Isa 65:25 (instead of יָחַד in 11:7) suggests that Isa 65:25 is the younger of the two passages. Following Stromberg’s interpretation, I also read Isa 65:25 as an allusion to 11:6–9 with the influence definitely only running in one direction: “The simplest explanation of this detail is to see the diction of 11:7 as having been adapted to a later period in the allusion of 65:25”.⁶⁰

56–66, 27–37; J. GOLDENSTEIN, *Gebet* 152–170; O.H. STECK, *Tritojesaja* 361–406 and J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 2.

52 J.A. ALEXANDER, *Isaiah 455*; W.A.M. BEUKEN, *Isaiah (III B)* 91f; J.T.A.G.M VAN RUITEN, *Intertextual Relationship* 34; C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66*, 410 and H. WILDBERGER, *Jesaja 444–446*.

53 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 102 indicates the closest points of similarities.

54 Cf. Isa 11:7c.

55 Cf. Isa 11:7c.

56 Cf. Isa 11:9a.

57 The closest points of connection are italicized, based on the analysis by J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 102. Cf. also R.L. SCHULTZ, *Search* 241–242 provides a detailed comparison of the correspondences and differences.

58 S.R. DRIVER, *Introduction* 240.

59 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 103.

60 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 103.107. Cf. also J.T.A.G.M VAN RUITEN, *Intertextual Relationship* 41 who in this regard infers as follows: ‘Summarizing, it may be said that Isa 65,25 contains a framed quotation of Isa 11,6–9. This quotation recapitulates the text. The words of

A conclusive argument in favour of the chronological priority of Isa 11:6–9 over Isa 65:25 is the presence of the formula marking divine speech (אָמַר יְהוָה – ‘says YHWH’), concluding the prophetic word stating that ‘they shall neither hurt nor destroy on all my holy mountain’. Although the identical clause occurs in Isa 11:9a (לֹא־יַרְעוּ וְלֹא־יִשְׁחָדוּ בְּכָל־הַר קְדֹשׁ), any comparable divine discourse formula is lacking. The occurrence of the divine speech formula (אָמַר יְהוָה) in Isa 65:25b concurs with the general distribution of such divine discourse markers in Isaiah 11 and 65–66,⁶¹ viz. they are absent in the former and abound in the latter.⁶² In this regard Samuel A. Meier⁶³ remarks that in works emanating from the exile onwards there was an aggressive concern to mark divine speech. Based on this principle, it can be concluded that Isa 65:25 should be the younger of the two passages as it contains the formula indicating divine speech. Karl Wilhelm Weyde infers that such markers are a prominent feature of the exegesis of older divine words, as well as of ‘scribal prophecy’, and he states that ‘the abundance of formulas marking divine speech in the post-exilic book of Malachi provides a good example of such use’.⁶⁴ The author of TI is a creative scribe who not only actualises ‘older’ YHWH-words (Isa 11:6–9 – middle Persian period),⁶⁵ but also gives his exegesis divine authority by adding the formula אָמַר יְהוָה.

In contrast to Isa 11:6–9, scholars have noticed the strong connection existing between Isa 65:16b–25 and important Pentateuchal texts.⁶⁶ Isa 65:16b–25 alludes to Genesis 1–3; on the one hand 65:17 incorporates Gen 1:1 and on the other hand

Isa 11,6–9 have been removed from their context, nevertheless they presuppose (indirectly) this context (11,3–5): the judgement of the poor and the meek with righteousness and the description of the wicked’.

61 Cf. S.A. MEIER, *Speaking* 254 for a list of all the occurrences in Isa 65–66.

62 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 103–104. See also K.W. WEYDE, ‘For I Am About to Create’ 210–212.

63 S.A. MEIER, *Speaking* 324.

64 K.W. WEYDE, ‘For I Am About to Create’ 213. See also K.W. WEYDE, *Prophecy 4*: ‘If this is the case, the formulas marking divine speech ... may have a similar function to that of the formulas in the texts in other prophetic books which were quoted above: they mark the use of a divine message attested elsewhere in the traditions. If we are correct in this, the implication of this suggestion is that the traditions are quite essential to the message ... they form the foundation of the message; the traditions are actualized and applied in some way or other. In this respect there is a continuity with a phenomenon which occurs in other prophetic books ...’.

65 Regarding the dating of these verses, K. SCHMID, *New Creation* 185 remarks as follows: ‘The contrast between this image [the royal ideology of Isa 11:1–5 – A.G.] and the paradisiacal, nonviolent vision of 11:6–9 shows that they could hardly belong to the same literary level ... One should probably date 11:6–9 later than the Priestly Document and the Holiness Code, and therefore no earlier than the middle of the Persian period’.

66 Cf. K. SCHMID, *New Creation* 187–191; O.H. STECK, *Der neue Himmel* 357–362; J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 104–105; J.T.A.G.M VAN RUITEN, *Intertextual Relationship* 39–41 and K.W. WEYDE, ‘For I Am About to Create’ 213.

65:25 picks up Gen 3:14.⁶⁷ Furthermore, a number of verses in this section contain references to the futility curses in Deut 28:30.39–41.⁶⁸ Isa 65:19–23b⁶⁹ indicates that these futility curses will be cancelled: YHWH's people will live in the houses they have built, and they will enjoy the fruits of the vineyards they have planted (Isa 65:21–22 cancels Deut 28:30.39–40), and they, as well as their descendants, will be blessed by YHWH (Isa 65:20.23 cancels Deut 28:41).⁷⁰ 65:21–23 underlines the fact that the expectations in this text are mostly directed towards daily needs, with the hope for a long life expectancy at the forefront. The proclamation that there will be no weeping in Jerusalem anymore, refers specifically to 51:11 stating that sorrow and sighing will flee from those who come to Zion with shouting, joy and gladness. The servant community, who enjoys the right of residence in Zion, will not weep and wail anymore, because infant mortality as well as short life-expectancy will be banished from Jerusalem.⁷¹

These links connect Isa 65:16b–25 to one of the concluding chapters of the Torah, viz. one of the cornerstone chapters in the Torah. Consequently, this Isaianic passage formulates 'new' perspectives comparable to the Torah: in contrast to the negative world order of the 'old' creation, the good world order of the 'new' creation cannot be perverted again. Konrad Schmid therefore states that this passage 'appears to allude to opening and concluding sections of the Torah in a sort of "canonical" consciousness in order to formulate a new perspective that presents itself as an alternative that is equivalent to the Torah'.⁷²

In which manner do these allusions illuminate the author of TI as a reader of Isa 11? If Isa 65:25 is regarded as a condensed quotation of 11:6–9, it indeed must be viewed as 'a selective adaptation designed to maintain the portrait of pervasive peace yet shifting it in keeping with the imagery of the larger unit, 65:17–25'.⁷³ Whatever the case may be, Isa 65:25 is an appropriate conclusion to 65:16b–24, just as 11:6–9 is to 11:1–5. In the rhetoric of Isa 65:16b–25 we hear the echoes of Deutero-Isaianic as well as Pentateuchal texts: the concept 'former things' (v. 17)

67 The allusion to Gen 3:14 is quite obvious in the following statement: 'and the serpent's food will be dust'. According to P.V. NISKANEN, *Isaiah 56–66*, 91 the fact that the serpent was forced to eat dirt or dust is clearly a punishment (Gen 3:14). He infers as follows: 'Furthermore, the coexisting pairs of wolf-lamb and lion-ox are borrowed directly from Isaiah 11:6–7, but the cobra (*ptn*) and viper (*šp'ny*) – mentioned there in tandem with a baby and a young child – are now replaced with the isolated, dust-eating serpent (*nḥš*) from Genesis. There is thus an element that is excluded from this harmonious vision of a new heaven and a new earth. This reflects the theme of final judgment and the parting of the two ways that is so pronounced here at the end of the book of Isaiah'.

68 Cf. K. SCHMID, *New Creation 189–190* and K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 214.

69 U. BERGES, *Book of Isaiah*, 476.

70 K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 214.

71 U. BERGES, *Book of Isaiah*, 476–477.

72 K. SCHMID, *New Creation 190*. Cf. also K.W. WEYDE, 'For I Am About to Create' 214.

73 R.L. SCHULTZ, *Search 253*.

refers back to a significant theme in DI; vv. 20–23 make use of covenant curse language recalling Pentateuchal covenant texts; and the call/answer motif (v. 24) further develops 58:9 (cf. also 65:1 and 66:4). These verses, according to Richard L. Schultz,⁷⁴ are followed by the quotation, the semantically richest form of repetition, from the penultimate oracle in Isaiah 1–12. These themes, in turn, are developed within the vision of the future transformation as the prophecy of ‘Isaiah’ moves toward its conclusion’.

In reading Isa 11 in this manner, the author of TI projects this vision of peace (11:6–9) as anti-trauma and meaning-making hope into the future; even far beyond the traumatic experience of the exile with its massive collapse of social and symbolic structures.⁷⁵ The final two chapters of the BI (65–66) do not only belong to the post-exilic period, but they also anticipate another return (e.g. 66:18–20), which is a literary innovation compared with 11:1–9 given the fact that there is no indication that this text describe an event occurring after an exile.⁷⁶

Jacob Stromberg⁷⁷ furthermore infers that although nothing is said of new heavens and a new earth in Isa 11, the author of TI incorporates 11:6–9 into a vision of the creation of the heavens and earth. Isa 65:16b–25 tells of creation for the sake of recreation, which is resembling a post-traumatic literary intervention.⁷⁸ This creation is indeed a recreation, because the ‘the former things shall not be remembered, they shall never come to mind’ (65:17b). This passage could be altered in this manner, as it foresees a fundamental transformation of the natural world through a process set into motion by leaving behind the ‘former things’. The consequence of this process, though, is that the peaceful situation of 11:6–9 is now limited to the righteous in Isa 65:16b–25.⁷⁹ The sharp division within the Judahite community – as portrayed in the preceding section (65:1–7.8–16a)⁸⁰ – supports the supposition that the newness which is offered in this section (65:16b–17), is only directed towards the faithful, who will inhabit this new world of YHWH’s new creation.⁸¹ The verb ברא is purposefully used by the author of TI ‘to make the point that only part of the people will be saved in a refining judg-

74 R.L. SCHULTZ, Search 255.

75 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 107–108 and L. STULMAN, *Reading the Bible* 180. Cf. also D.M. CARR, *Formation* 225–251 for a consideration of the role of trauma in his treatment of the Babylonian exile.

76 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 108.

77 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 108.

78 K.M. O’CONNOR, *Trauma Studies* 221. According to C.G. FRECHETTE/E. BOASE, *Defining “Trauma”* 13 ‘a hermeneutics of trauma is attuned to the fact that language can encode and respond to traumatic experience in ways that correspond to the effects of trauma as well as to mechanisms of survival, recovery, and resilience’.

79 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 108.

80 U. BERGES, *Book of Isaiah*, 466–468.

81 W. BRUEGEMANN, *Isaiah* 40–66, 245 and E.U. DIM, *Implications* 104.

ment, a judgment which was to precede the new creation and had as its purpose the creation of a righteous people that would be pleasing to God'.⁸² Undoubtedly the statement in 11:4 saying that 'he will slay the wicked' (יָמִית רָשָׁע) would have encouraged the author of TI in his interpretation.⁸³

4. New Heavens and a new Earth

Isa 65:16b–17 begins with salvation announcements and the focus is thus less on the traumatic conflict between the servants and their opponents. It contrasts the 'former troubles' and a future time of salvation for the YHWH-faithful. 'Former troubles' (65:16b) alludes to the 'former-latter' contrast in 40–48: 'Former things' refer to YHWH's past deeds of salvation being fulfilled in the call of Cyrus and the 'new thing' (42:9; 43:19) refers to the preparation of the Ebed for his role in the service of Israel and the nations. In the view of Isa 65:16b–25 the difficulties which should be forgotten are the unjust and traumatic conditions as experienced by the servants. YHWH's creative activity can bring about this change.⁸⁴ Isa 65:16b–25 thus does not introduce a completely new topic, but revisits a theme which is central to the theological argumentation of Isa 40–55.⁸⁵

The promise of a new heaven and a new earth in Isa 65:16b–25 is one of the most well-known texts in the BI.⁸⁶ This text seems dependent on Gen 1–3 rather than the reverse, as the reference to a 'new' heaven and a 'new' earth indicates the existence of something prior. Konrad Schmid⁸⁷ infers that the basic edition of Gen 1, as part of the Priestly Document, can be dated with relative certainty to a date between 539 and 525 BCE. Material from Gen 1–3 was incorporated in Isa 65:16b–25, as Isa 65:17 contains a reference to Gen 1:1 and Isa 65:25 a reference to Gen 3:14. The direct objects 'heaven' and 'earth', combined with the verb 'create' points towards Gen 1:1. The reference to the snake, and dust of the earth as its food (Isa 65:25), alludes to Gen 3:14 where this statement is a curse.⁸⁸ These references leave the impression that the author of TI intends to allude to the entire section of Gen 1–3, as Isa 65:16b–25 contains a reference to the opening verse of Gen 1 as well as a reference to the concluding section in Gen 3.⁸⁹ This

82 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 96.

83 J. STROMBERG, *Isaiah after Exile*, 108.

84 U. BERGES, *Book of Isaiah* 474.

85 K. SCHMID, *New Creation instead of New Exodus*, 184.

86 O.H. STECK, *Der neue Himmel* 349–352.

87 K. SCHMID, *New Creation* 188. Cf. also A. DE PURY, *Absolute Beginning* 127: 'There are thus several good reasons to opt for dating P⁸ between 539 and 529, let's say between 535 and 530'.

88 K. SCHMID, *New Creation* 187–188. Cf. also J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Intertextual Relationship* 40.

89 K. SCHMID, *New Creation* 187. Cf. also O.H. STECK, *Der neue Himmel* 358: 'Nimmt Jes 65,17–

‘new’ creation is clearly distinguished from the ‘first’ creation, given the fact that its ‘newness’ will be of a permanent nature and it will not be corrupted again (cf. Gen 6:11–12).⁹⁰

This text does not consider a ‘new creation’ in the sense of a cosmological re-ordering of the world.⁹¹ Heaven and earth remain in place as cosmic structures, but instead the world order within the ‘old’ creation is ‘renewed’ and one could also speak of a ‘renewed’ creation. The good order of the ‘first’ creation remains, but this renewed creation shall be completely characterized by blessing.⁹² This blessing, viz. anticipated re-creation, implies the end of the past hardships and trauma which the servant community experience and therefore their suffering will come to an end.

Theologically this text would make sense in the historical situation of the 4th century BCE with the disappearance of a stable world order as the Persian Empire⁹³ was collapsing. This had an enormous impact on the experience of ancient Judah and caused a subsequent loss of confidence in the creative order. Creation was in need of a fundamental change in its nature in order to function. Isa 65:16b–25 formulates this notion in terms of a new creation of heaven and earth.⁹⁴

5. Summary

The vision in Isa 65:16b–25 can hardly be read apart from disorder, disconnectedness and an acute sense of liminality as a result of the trauma of the massive collapse of the servants’ world. It is a war between YHWH’s servants and

25 auf Gen 1,1 und 3,14 Bezug, dann offenbar auf die literarische Kompositgestalt der Genesis (oder bereits des Pentateuch) aus priesterschriftlichen und nichtpriesterschriftlichen Textebenen; das Textstück kennt somit den Textbestand Gen 1–3’.

90 K. SCHMID, *New Creation* 188–189.

91 Cf. in this regarding J. GOLDINGAY, *Isaiah 56–66, 467–468*: ‘This prophecy is not referring to the creation of a new planetary system or implying that Yhwh is going back to square one of the process of creation and repeating the event described in Genesis 1 in order to improve on the results. While later thinkers may take the line’s language in this direction (e.g. 1 Enoch 91.16; Rev 21.1–5), this is not the prophet’s idea. Neither preceding material in the book of Isaiah nor other material in the Old Testament has suggested any reason for thinking in terms of the creation of a new cosmos; there is nothing wrong with the physical heavens and earth themselves, even according to 51.6’. Cf. also H. LEENE, *Newness* 140–143 and J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Een Begin zonder Einde*, 122–125.

92 K.W. WEYDE, ‘For I Am About to Create’ 219. Cf. also U. BERGES, *Book of Isaiah* 475; O.H. STECK, *Der neue Himmel* 358 and W.A.M. BEUKEN, *Jesaja (III B)* 94: ‘Het laatste vers tenslotte heeft minder belangstelling voor het nieuwe paradijs dan voor het feit dat die beloften van PJ en DJ in vervulling zullen gaan’.

93 Cf. the summary in K. SCHMID, *Old Testament* 183–209.

94 K. SCHMID, *New Creation* 184.

their adversaries. TI is abounding with the portrayals of the servants' crumbling world, as well as their struggle for self-preservation and survival.⁹⁵ This vision pulsates with pain and danger and embodies a human response to the experience of loss and liminality. It becomes meaning-making literature which adopts poetic language in speaking of 'new heavens and a new earth' (v. 17), as well as the paradoxical reconciliation where the wolf and the lamb will graze together (v. 25). In the words of Louis Stulman⁹⁶ 'it creates alternatives to the old world, alternatives that contour a future for a people seemingly without one. Moreover, it makes a stunning claim that raw historical power is subservient to the power and purposes of God'.

This anti-trauma vision of Isa 65:16b–25 is a complex, but informative example of inner-biblical interpretation in the HB. On the one hand it is anchored strongly within the BI itself, but on the other hand it is not only limited to Isaianic perspectives, as the references to prominent Torah texts indicate as well. DI plays an important role as the author of TI updates and actualises Isa 43:16–21, which, according to his understanding, contrasts an old and a new exodus. God's work will result in a new creation and not merely a new exodus for his people.⁹⁷ This vision of a new creation is indeed a meaning-making anti-trauma vision which invokes resilience in the servant-community as it transforms them into harbingers and heralds of hope.

The description of restoration as foreseen in this new creation, even imagines extraordinary peace within the animal world. This vision is firmly rooted within the Isaianic tradition, as the references to Isa 11:6–9 clearly indicate. This inner-Isaianic reference should furthermore be interpreted against the fact that Isa 65–66 and Isa 1 form a literary frame which binds the BI together, as has been indicated in the introduction. These chapters were composed as part of the redaction of the book as a whole. The 'heaven' and the 'earth' in 1:2 are contrasted with a vision of the 'new heaven' and the 'new earth' in 65:17 and 66:22.⁹⁸ Whereas the reference to 'heaven' and 'earth' in 1:2 occurs within a framework calling upon them to witness against faithless Israel,⁹⁹ the proclamation of a new heaven and a new earth culminates in a completely transformed society where peace and longevity will be the order of the day (65:16b–25). A newly constructed community and their descendants will remain forever and will experience no trauma as long as the new heaven and new earth will remain before God (66:22).¹⁰⁰ Therefore, this vision of the re-creation ('new') of the 'heaven' and the 'earth'

95 K.D. JENNER, *Jerusalem* 174 and L. STULMAN, *Art* 98.

96 L. STULMAN, *Prophetic Words* 324.

97 K. SCHMID, *New Creation* 193.

98 K. SCHMID, *New Creation* 193.

99 A. GROENEWALD, *Isaiah* 1:2–3, 3.

100 H.C.P. KIM, *Reading Isaiah*, 291.298.

(65:16b–25) belongs to the final stage in the scribal development of the Isaianic tradition – at least for the scribes who created Isa 65–66 as the conclusion of the BI.¹⁰¹

The focus of perspective in Isa 65:16b–25 is not only limited to the Isaianic tradition, but it also includes allusions to prominent Torah-texts. This Isaianic vision refers to the beginning of the Torah, containing references to Gen 1:1 and 3:14. The whole of Gen 1–3 is included as the outer frame of the Torah together with Deut 28, which occurs at the end of the Torah. This reference to the Torah as a whole may have been done purposefully, as the Torah is viewed as representative of the ‘old’ creation. In this ‘old’ creation the original ‘goodness’ (Gen 1:31) could be perverted, which indeed became a reality (Gen 6:12). The allusion of Isa 65:16b–25 to the Torah as a whole therefore is a statement that the ‘new’ creation and its world order are meant to be permanent.¹⁰²

This Isaianic vision therefore represents a piece of constructive theology which speaks of God’s ability to transform the lives of the shredded community of servants, as well as the lives of their descendants. The One who creates, or rather re-creates, is the One who will bring about a vibrant future for his servants. The creator of the ‘new’ heavens and the ‘new’ earth will thus also re-create the servant community.¹⁰³

Bibliography

- J.A. ALEXANDER, *Commentary on Isaiah*, Grand Rapids, MI 1992 (1st edition 1846–1847).
- U. BERGES, *Der neue Himmel und die neue Erde im Jesajabuch. Eine Auslegung zu Jesaja 65:17 und 66:22*, in: F. Postma/K. Spronk/E. Talstra (eds.), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene (ACEBT SS 3)*, Maastricht 2002, 9–15.
- U. BERGES, *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form (Hebrew Bible Monographs 46)*, Sheffield 2012.
- U. BERGES, *Isaiah. The Prophet and his Book*, Sheffield 2012.
- U. BERGES/W.A.M. BEUKEN, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung (UTB 4647)*, Göttingen 2016.
- W.A.M. BEUKEN, *Jesaja (deel III A) (POT)*, Nijkerk 1989.
- W.A.M. BEUKEN, *Jesaja (deel III B) (POT)*, Nijkerk 1989.
- W.A.M. BEUKEN, *Isaiah Chapters LXV–LXVI: Trito-Isaiah and the Closure of the Book of Isaiah*, in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989 (VTS 43)*, Leiden/New York 1991, 204–221.
- J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66 (AB 19B)*, New York 2003.

101 K. SCHMID, *New Creation* 194.

102 K. SCHMID, *New Creation Instead of New Exodus*, 194.

103 Cf. also K.M. O’CONNOR, *Stammering toward the Unsayable*, 307.

- W. BRUEGGEMANN, *Isaiah 40–66 (WBC)*, Louisville, KY 1998.
- CARR, D.M., *Reaching for Unity in Isaiah*, in: *JSOT* 57 (1993), 61–80.
- W. BRUEGGEMANN, *Reading Isaiah from Beginning (Isaiah 1) to End (Isaiah 65–66): Multiple Modern Possibilities*, in: R.F. Melugin & M.A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah (JSOTSup 214)*, Sheffield 1996, 188–218.
- W. BRUEGGEMANN, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, New York, NY 2011.
- B.S. CHILDS, *Isaiah (OTL)*, Westminster/Louisville, KY 2001.
- R.E. CLEMENTS, “Arise, Shine; For Your Light Has Come”: A Basic Theme of the Isaianic Tradition, in: C.C. Broyles/C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition (VTS 70/1)*, Leiden/New York 1997, 440–454.
- R. COGGINS, *Isaiah*, in: J. Barton/J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2013, 433–486.
- A. DE PURY, P^G as the Absolute Beginning, in: T. Römer/K. Schmid (eds.), *Les Dernières Rédactions du Pentateuque, de L’Hexateuque et de L’Ennéateuque (BETL 203)*; Leuven 2007, p. 99–128.
- E.U. DIM, *The Eschatological Implications of Isa 65 and 66 as the Conclusion of the Book of Isaiah (Bible in History 4)*, Bern 2004.
- S.R. DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament (International Theological Library)*, Edinburgh 1929 (reprinted 9th edition).
- E. ESTERHUIZEN, *A Study of the Tension Between Despair and Hope in Isaiah 7 and 8 from a Perspective of Trauma and Posttraumatic Growth (Unpublished Unisa DTh-thesis)*, Pretoria 2017.
- I. FISCHER, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (SBB 19)*, Stuttgart 1989.
- C.G. FRECHETTE/E. BOASE, *Defining “Trauma” as a Usefull Lens for Biblical Interpretation*, in: E. Boase/C.G. Frechette (eds.), *Bible through the Lens of Trauma (Semeia Studies)*, Atlanta 2016, 1–23.
- J. GOLDENSTEIN, *Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch (WMANT 92)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- J. GOLDINGAY, *Isaiah (NIBC)*, Peabody, MA 2001.
- J. GOLDINGAY, *Isaiah 56–66 (ICC)*, London/New York 2014.
- A. GROENEWALD, *Isaiah 1:2–3, Ethics and Wisdom. Isaiah 1:2–3 and the Song of Moses (Dt 32): Is Isaiah a Prophet like Moses?*, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67/1 (2011), Art. #954, 6 pages. DOI: 10.4102/hts.v67i1.954.
- A. GROENEWALD, *Isaiah 2:1–5: A post-exilic vision of the pilgrimage of the nations to Zion*, in: G. Baumann/S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl/D. Human (eds.), *Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25)*, Frankfurt 2012, 53–69.
- A. GROENEWALD, *The Significance of תורה (Isa 2:3) within Isaiah 2:1–5: The Relationship of the First Overture (1:1–2:5) to the Book’s Conclusion (Isa 65–66)*, in: *OTE* 26/3 (2013), 695–717.
- K.D. JENNER, *Jerusalem, Zion and the Unique Servant of YHWH in the New Heaven and the New Earth. A Study on Recovering Identity versus Lamenting Faded Glory (Isaiah 1–5 and 65–66)*, in: A.L.H.M. van Wieringen/A. van der Woude (eds.), ‘Enlarge the Site of

- Your Tent'. The City as Unifying Theme in Isaiah. The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats (OTS 58), Leiden 2011, 169–189.
- H.C.P. KIM, Reading Isaiah. A Literary and Theological Commentary, Macon, GA 2016.
- K. KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990.
- H. LEENE, Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study (OTS 64), Leiden/Boston 2014.
- H. LEENE, Een Nieuwe Hemel en Een Nieuwe Aarde: Slotakkoord van het Boek Jesaja, in: K. Spronk (ed.), Open voor het Nieuwe. Ter Herdenking van Henk Leene (ACEBT SS 13), Bergambacht 2016, 12–32.
- H. LEENE, Het Nieuwe als Scenario en Programma, in: K. Spronk (ed.), Open voor het Nieuwe. Ter Herdenking van Henk Leene (ACEBT SS 13), Bergambacht 2016, 33–63.
- L.J. LIEBREICH, The Compilation of the Book of Isaiah, in: JQR 46 (1955/56), 259–277.
- L.J. LIEBREICH, The Compilation of the Book of Isaiah, in: JQR 47 (1956/57), 114–138.
- S.A. MEIER, Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible (VTS 46), Leiden 1992.
- P.V. NISKANEN, Isaiah 56–66 (Berit Olam), Collegeville, MN 2014.
- R. NURMELA, The Mouth of the Lord has Spoken. Inner-Biblical Allusions in Second and Third Isaiah (Studies in Judaism), Lanham, MD 2006.
- K.M. O'CONNOR, Jeremiah. Pain and Promise, Minneapolis, MN 2012.
- K.M. O'CONNOR, How Trauma Studies can contribute to Old Testament Studies, in: E.-M. Becker/J. Doehorn/E.K. Holt (eds.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond (SANT 2), Göttingen 2014, 210–222.
- K.M. O'CONNOR, Stammering toward the Unsayable: Old Testament Theology, Trauma Theory, and Genesis, in: Interpretation 70/3 (2016), 301–313. DOI: 10.1177/0020964316641040.
- S.M. PAUL, Isaiah 40–66. Translation and Commentary (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2012.
- J.J.M. ROBERTS, First Isaiah. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN 2015.
- K. SCHMID, Neue Schöpfung als Überbietung des neuen Exodus. Die tritojesajanische Aktualisierung der deuterjesajanischen Theologie und der Tora, in: K. Schmid (ed.), Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011, 185–205.
- K. SCHMID, The Old Testament. A Literary History (translated), Minneapolis, MN, 2012.
- K. SCHMID, New Creation Instead of New Exodus. The Innerbiblical Exegesis and Theological Transformations of Isaiah 65:17–25, in: L.-S. Tiemeyer/H.M. Barstad (eds.), Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66 (FRLANT 255), Göttingen 2014, 175–194.
- R.L. SCHULTZ, The Search for Quotation. Verbal Parallels in the Prophets (JSOTS 180), Sheffield 1999.
- G.T. SHEPPARD, Isaiah, in: J.L. Mays (ed.), The HarperCollins Bible Commentary, New York 2000, 489–537.
- P.A. SMITH, Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah. The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56–66 (VTS 68), Leiden/New York 1995.

- O.H. STECK, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart 1985.
- O.H. STECK, *Tritojesaja im Jesajabuch*, in: J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah / Le uLivre d'Isaïe. Les Oracles et Leurs Relectures Unité et Complexité de L'ouvrage* (BETL 81), Leuven 1989, 361–406.
- O.H. STECK, "... ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel (eds.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie* (FS H.D. Preuss), Stuttgart 1992, 104–113.
- O.H. STECK, *Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b–25*, in: J. van Ruiten/M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah* (FS W.A.M. Beuken) (BETL 132), Leuven 1997, 349–365.
- O.H. STECK, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991.
- J. STROMBERG, *Isaiah after Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2011.
- L. STULMAN, *Reading the Bible through the Lens of Trauma and Art*, in: E.-M. Becker/J. Doehorn/E.K. Holt (eds.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond* (SANT 2), Göttingen 2014, 177–192.
- L. STULMAN, *Art and Atrocity, and the Book of Jeremiah*, in: E.K. Holt/C.J. Sharp (eds.), *Jeremiah Invented. Construction and Deconstructions of Jeremiah* (LHB/OTS 595), London 2015, 92–103.
- L. STULMAN, *Prophetic Words and Acts as Survival Literature*, in: C.J. Sharp (ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets*, New York, NY 2016, 319–333.
- M.A. SWEENEY, *Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171), Berlin 1988.
- M.A. SWEENEY, *Isaiah 1–39. With an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI), Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 1996.
- M.A. SWEENEY, *Prophetic Exegesis in Isaiah 65–66*, in: C.C. Broyles/C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition* (VTS 70/1), Leiden 1997, 455–474.
- M.A. SWEENEY, *Isaiah 40–66* (FOTL), Grand Rapids, MI 2016.
- A.J. TOMASINO, *Isaiah 1.1–2.4 and 63–66, and the Composition of the Isaianic Corpus*, in: *JSOT* 57 (1993) 81–98.
- T. UHLIG, *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah* (FAT 2/39), Tübingen 2009.
- J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *Een Begin Zonder Einde. De Doorwerking van Jesaja 65:17 in de Intertestamentaire Literatuur en het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1990.
- J.T.A.G.M. VAN RUITEN, *The Intertextual Relationship between Isaiah 65,25 and Isaiah 11,6–9*, in: F.G. Martínez/A. Hilhorst/C.J. Labuschagne (eds.), *The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday* (VTS 49), Leiden 1992, 31–42.
- M. VOGT/M. SCHNEIDER, *Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs*, in: *MThZ* 67 (2016), 180–194.
- C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66* (OTL), London 1969.
- K.W. WEYDE, *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288), Berlin 2000.

K.W. WEYDE, 'For I Am About To Create New Heavens And A New Earth': Prophecy and Torah in Isaiah 65:17–25, in: M. Zehnder (ed.), *New Studies in the Book of Isaiah. Essays in Honor of Hallvard Hagelia (Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 21)*, Piscataway 2014, 209–229.

H. WILDBERGER, *Jesaja. 1. Teilband. Jesaja 1–12 (BKAT)*, Neukirchen-Vluyn 1972.

R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66 (NCBC)*, Grand Rapids, MI 1975.

III. Bedeutung von Zeit

Theokratie und Eschatologie. Die Kyros-Gestalt und das Selbstverständnis des Judentums im Spiegel von Esra 1/6 und Jes 40–55

1. Theokratie und Eschatologie als zwei Grundströmungen in der nachstaatlichen Zeit

Für die Entstehung des Alten Testaments kommt der Perserzeit, wie man in den letzten Jahrzehnten immer klarer zu sehen gelernt hat, eine Schlüsselrolle zu. Nicht nur dürfte der mit Abstand größte Teil der biblischen Texte in dieser Zeit entstanden oder doch stark redigiert worden sein, sondern auch für die Konstituierung des nachstaatlichen Judentums sind die günstigen politischen Rahmenbedingungen der Achämenidenzeit von schlechthin grundlegender Bedeutung. So kann man das Alte Testament als Ganzes mit Fug und Recht als „religiöse Überlieferungsliteratur der nachexilischen Judenheit“¹ bezeichnen, deren Entstehen von den Persern nachhaltig begünstigt wurde.

Dieses Judentum freilich ist alles andere als einheitlich, und das gilt in zweierlei Hinsicht. Auf der einen Seite spiegelt das uns überlieferte Alte Testament keineswegs *das* Judentum des Zweiten Tempels wider, sondern nur eine bestimmte Gestalt – eine Gestalt nämlich, die sich im späteren Kanon durchsetzen konnte und uns als Überlieferungsliteratur überkommen ist. Reinhard Kratz spricht hier vom „biblischen“ Israel respektive Judentum, das sich auf die mosaische Tora beruft.² Daneben aber gab es weitere Ausprägungen des Judentums, die parallel zum „mosaischen“ Judentum, vielleicht sogar in Konkurrenz zu ihm bestanden. Zu nennen sind – und auch hier kann man wieder auf die Studie von R.G. Kratz verweisen – Samaria mit dem Garizim, auf dem es seit persischer Zeit ein Jahweheiligtum gab, das Judentum in Ägypten (Elephantine und Leontopolis) und das in der Gemeinschaft von Qumran präsente Judentum, das sich zwar auf die „biblische“ Traditionslinie zurückbezieht, aber in den Ritualvorschriften andere Wege gegangen ist.³ Auch in Babylonien dürfte es eine spezi-

1 C. LEVIN, Altes Testament 21.

2 Vgl. R.G. KRATZ, Israel XXV–XLI (bezieht sich auf die 2., erweiterte Aufl).

3 Vgl. R.G. KRATZ, Israel 186–300.

fische Gestalt des Judentums gegeben haben, das aber nur in ganz groben Umrissen bekannt und (abgesehen von einigen außerbiblischen Hinweisen in babylonischen Namenslisten) nur indirekt aus den biblischen Texten erschlossen werden kann. Zu denken ist an den Überlieferungskreis des Ezechiel-Buches und die sogenannte golaorientierte Redaktion im Jeremia-Buch, zu der z. B. Jer 24 zu rechnen ist. Das biblische Judentum – das biblische „Israel“ – ist also nicht identisch mit dem empirischen Judentum der Perserzeit, sondern bildet nur einen Teil desselben ab, vielleicht anfangs sogar nur eine Minderheitenposition.

Auf der anderen Seite aber gibt das Alte Testament selbst kein einheitliches „mosaisches“ Judentum wieder, sondern bietet mehr Vielfalt als Einheit. Wir haben in den Büchern Esra-Nehemia (auf der Linie der chronistischen Geschichtstheologie) das Konzept eines exklusiven Judentums vor uns, das auf Abgrenzung von allem Fremden bedacht ist und das wahre Israel als die im Gericht geläuterte Heilsgemeinde unter dem Protektorat der Perser begreift. Anders sieht es im Büchlein Rut aus, das einen weiteren Begriff von Judentum kennt und eher auf Inklusion denn Exklusion ausgerichtet ist.⁴ Eine weitere Ausprägung tritt uns in der Prophetie entgegen: Zum einen ist die Gerichtsprophetie in ihrer jetzigen literarischen Gestalt als eine – gewiss auf „echter“ prophetischer Kritik an unhaltbaren Zuständen beruhende – großangelegte Bewältigung des Untergangs des Staates und des Staatskultes zu bezeichnen und folglich eher „rückwärtsgewandt“. Es geht hier wohlgerne um die radikale Einsicht, dass die Sünde des gesamten Gottesvolkes zwangsläufig zum Niedergang von Staat und Staatsreligion führen musste. Zum andern wird dieser gerichtsprophetische Zweig konterkariert von der Erwartung einer neuen Heilszeit, einer Heilswende, die von außen auf die Gemeinde zukommt und ihr eine neue Zukunft verheißt.

Alle diese Strömungen spiegeln bestimmte Gestalten des Judentums und seines Selbstverständnisses wider, auch wenn natürlich mannigfache Schnittmengen möglich sind. So kann das zeitliche *Nebeneinander* von Gerichts- und Heilsprophetie in den verschiedenen Strömungen der nachexilischen Epoche auch zu einem *Nacheinander* systematisiert werden. Als Beispiel mag die gegenwärtige Gestalt des Jes-Buches dienen, in dem die deuterocesajanischen Heilsprophetien in Jes 40ff. als Antwort und Ablösung der Gerichtsprophetie in Jes 1–39 erscheinen, auch wenn sie ursprünglich einen eigenständigen Sinn hatten und keineswegs als literarische Fortführung gedacht waren.⁵

Es ist deshalb wohl nicht ganz abwegig, das Alte Testament in seiner vorliegenden Gestalt als eine Art „ökumenisches“ Kompromiss- oder Konsensdoku-

4 Vgl. zu den unterschiedlichen Entwürfen K. BIEBERSTEIN, *Geschichten* 33–47.

5 Anders etwa R. ALBERTZ, *Deuterocesaja-Buch*, der Jes 40ff. als Fortschreibung der Jes-Prophetie interpretiert.

ment zu bezeichnen, das verschiedene theologische Strömungen im damaligen Judentum zusammenbindet und so etwas wie ein geeintes Gesamtjudentum propagiert, das gewiss mehr Programm denn Realität war. Man könnte auch von Einheit in der Vielfalt sprechen, wie man es etwa für den Pentateuch herausgearbeitet hat. Hier genügt es, unabhängig vom vorausgesetzten Pentateuchmodell auf die unterschiedlichen Konzepte der D- und der P-Anteile sowie auf die umfangreichen nachpriesterlichen, „endredaktionellen“ Erweiterungen zu verweisen, die vor allem eines im Sinn haben: unterschiedliche theologische Strömungen gelten zu lassen, aber auch in markanter Weise zu korrigieren und zugunsten einer „höheren“ Einheit zu verknüpfen.⁶ Die teils überaus aufwendigen Redaktions- und Fortschreibungsprozesse, die man im Alten Testament (und natürlich besonders markant in der Tora) freilegen kann, sind ein Spiegel eben dieser Einheitsbemühungen. Eine solche Verbindung eigentlich unvereinbarer Phänomene lässt sich auch in anderen Bereichen beobachten, so z. B. an dem auffälligen Nebeneinander, ja an der Konkurrenz von *theonomer* und *autonomer* Ethik (erstere in Gestalt der mosaischen Tora, letztere in Gestalt der erzählenden und der weisheitlichen Überlieferung),⁷ trifft aber auch für die Strömungen zu, die man gern als *theokratisch* und *eschatologisch* etikettiert.

Die zuletzt genannte Unterscheidung wurde – jedenfalls als Wortpaar und dem Begriffe nach – maßgeblich von Otto Plöger in seinem Buch „Theokratie und Eschatologie“ (1959) in die Diskussion gebracht. Demnach sei das perserzeitliche Judentum durch zwei Hauptströmungen gekennzeichnet: die *theokratische*, durch das chronistische Geschichtswerk repräsentierte, geradezu „antieschatologische“⁸ Richtung einerseits, und die *eschatologische*, durch die prophetische Literatur bis hin zur Apokalyptik vertretene Richtung andererseits. Natürlich ist diese Unterscheidung idealtypisch und weiter zu differenzieren. Aber es handelt sich doch um zwei grundlegende Positionen und Optionen, die sich in der wissenschaftlichen Diskussion heuristisch bewährt haben und von einer im Grunde einfachen Frage ausgehen: In welcher Weise ist die Herrschaft Gottes zu denken? Ist sie in und mit der um den Zweiten Tempel gescharten Gemeinde präsent, so dass man von einer *Heilsgegenwart* sprechen könnte? Oder steht das entscheidende Heilshandeln zugunsten der Gemeinde noch aus? Wohlgemerkt: Ob sich hinter diesen beiden Richtungen empirische Gruppen verbergen, bleibe einmal dahingestellt. Aber in den alttestamentlichen Schriften aus der persischen und hellenistischen Zeit werden diese Optionen gleichsam theoretisch-literarisch durchgespielt und diskutiert, so dass man den Eindruck gewinnt, hier werden

6 Vgl. E.A. KNAUF, *Audiatur* 463–471.

7 Vgl. zu dieser Unterscheidung grundlegend J. BARTON, *Ethics*.

8 O. PLÖGER, *Theokratie* 133. Rezipiert etwa in dem theologiegeschichtlichen Grundriss von O.H. STECK, *Strömungen* 311–315.

nicht nur *äußerlich* fassbare Gruppenidentitäten repräsentiert, sondern auch *innergemeindliche* Konflikte zur Sprache gebracht. Die Tatsache, dass sich die schriftgelehrte Kultur im Umkreis des zweiten Tempels auf wenige Orte (vor allem Jerusalem) und kleine Schreibergruppen beschränkt haben dürfte, die kaum unabhängig voneinander ihre Arbeit taten, legt Interdependenzen von vornherein nahe. Sie betreffen nicht zuletzt die gegenseitige Kenntnis und Beeinflussung der schriftgelehrten Arbeit.

Blicken wir von da aus zu den beiden Textbereichen, die uns im Folgenden beschäftigen sollen, stehen sich in der Tat zwei grundlegende Denkmöglichkeiten gegenüber: Auf der einen Seite die theokratische Option, als deren Leittext man das erste Kyrosedikt in Esra 1 bezeichnen kann: Der Erlass des Kyros im ersten Jahr seiner Herrschaft ist mit dem Beginn der Heilszeit identisch; er geschieht in Erfüllung der „alten“ prophetischen Verheißungen (V. 1: „... damit das Wort Jahwes aus dem Mund Jeremias sich erfülle“). Auf der anderen Seite die eschatologische Option, die durch die deuterocesajanische Sammlung Jes 40–55 und die Ankündigung des nahen Heils repräsentiert wird. Auch hier spielt Kyros seltsamerweise eine tragende Rolle, nämlich in Jes 44,28 und 45,1; an der zweiten Stelle wird er sogar als „Gesandter“ (מְשִׁיחַ) Jahwes, als sein „Messias“ tituiert. So liegt die Leitfrage der folgenden Überlegungen auf der Hand: Wie kann es sein, dass Kyros in zwei sehr gegensätzlichen Konzeptionen eine ähnlich tragende Rolle spielt? Haben wir es mit zwei konkurrierenden Deutungsmöglichkeiten der großen Gestalt zu tun, die zu Streit in den Gemeinden und unter den Gelehrten führte? Immerhin ist auffällig, dass beiden Kyros-Deutungen positiv ausgerichtet sind, also offenbar kein Dissens darüber bestand, dass dieser Person eine schlechthin grundlegende Bedeutung für die jüdische(n) Gemeinde(n) zukam. Aber *welche* Rolle ihm zukommen sollte, scheint nicht von vornherein klar gewesen zu sein. Wir wenden uns zunächst dem Kyros-Bild in Esra 1 und 6 zu, bevor wir die Kyros-Aussagen in Jes 40ff. in die Überlegungen einbeziehen.

2. Kyros in Esra 1 und 6

Das Kyros-Bild in Esra-Neh wird wesentlich durch die beiden Fassungen des Edikts in Esra 1 und 6 geprägt. Anerkanntermaßen handelt es sich bei der aramäischen Fassung in Esra 6 um die ältere Version, die wohl der jüngeren in Esra 1 als Vorbild und Vorlage gedient hat.⁹ Auf diesen Sachverhalt weisen (neben den Unterschieden in der Sprache) die markanten Verschiebungen im Kyros-Bild hin: Haben wir es in dem älteren Edikt Esra 6 mit einer von Kyros ausge-

⁹ Vgl. zuletzt noch einmal ausführlich R. HECKL, Neuanfang 32–57. Vgl. zum Profil der beiden Fassungen auch U. BECKER, Perser 610–615.

henden Initiative zum Tempelbau samt Zusage der Kostenübernahme zu tun, so erscheint der Perserkönig in Esra 1 als Beauftragter Jahwes: Jahwe selbst erweckt (העיר) den Geist des Kyros! Dem entspricht ein auffallender Unterschied in der geschichtstheologischen Konzeption. Während Esra 6,1–5 schlicht vom Neubau des Tempels spricht, setzt Esra 1,1–4 eine Rückkehr des gesamten Volkes voraus. Dieser Aussage liegt, wie man schon lange erkannt hat, die chronistische Geschichtskonzeption – man könnte auch von *Geschichtsfiktion* reden – zugrunde, wonach das *gesamte* Volk aufgrund seiner großen Schuld ins Exil geführt wurde und nun – nach Verbüßung der Strafe – wieder heimkehren darf.¹⁰

Um die Verschiebungen im Kyros-Bild genauer wahrnehmen zu können, sei zunächst der ältere Text vorgestellt.

2.1 Die aramäische Fassung des Kyros-Edikts Esra 6,1–5

6,1 Da erließ Darius, der König, Befehl, und man forschte nach im Haus der Schriften, wo man in Babel die Schätze niederzulegen pflegte. 2 Und es fand sich in Achmeta, in der Burg, in der Provinz Medien eine Schriftrolle, und darin war dieses als Protokoll aufgeschrieben: 3 Im Jahr eins des Kyros, des Königs, erließ Kyros, der König, einen Befehl: Das Haus des Gottes in Jerusalem betreffend: Das Haus soll gebaut werden als eine Stätte, an der man Schlachtopfer darbringt, und seine Fundamente sollen erhalten werden, seine Höhe sei sechzig Ellen, seine Breite sei sechzig Ellen, 4 drei Schichten Quadersteine und eine Schicht Holz. Und die Kosten sollen vom Haus des Königs getragen werden.

5 Und man soll auch die goldenen und silbernen Geräte des Hauses des Gottes zurückgeben, die Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem weggenommen und nach Babel gebracht hat, und das alles soll in den Tempel in Jerusalem an seinen Ort kommen. Und im Haus des Gottes sollst du es niederlegen.

Innerhalb der im Kern älteren Tempelbauerzählung Esra 4–6¹¹ ist eine aramäische Fassung des Kyros-Edikts enthalten, die zwar alles andere als ein „historisches“ Dokument ist,¹² aber doch der theologisch profilierten Fassung in Esra 1,1–4 als literarische Vorlage gedient haben dürfte. Auf die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden Edikten wurde schon hingewiesen: Von einer Rückkehr des (gesamten) Volkes, wie sie Esra 1 voraussetzt, weiß Esra 6 (noch) nichts. Vielmehr geht der Verfasser des aramäischen Edikts ganz selbstverständlich davon aus, dass sich das Gros des Volkes nach wie vor in Judäa befindet – eine auch in historischer Hinsicht plausible Vorstellung. Nur ein geringer Teil

10 Profiliert herausgestellt von A.H.J. GUNNEWEG, Esra 40–44. Vgl. zur Sache auch H.M. BARSTAD, *Myth.*

11 Vgl. zur Analyse R.G. KRATZ, *Komposition* 56–67.

12 Vgl. etwa A.H.J. GUNNEWEG, *Erzählung* 25–28.

der Bevölkerung wurde überhaupt deportiert. Insoweit steht Esra 6 den tatsächlichen Verhältnissen näher, ohne doch ein „historisches“ Edikt im engeren Sinne zu sein. Auch von einer Beauftragung durch Jahwe ist in dem aramäischen Edikt keine Rede. Wir haben, wenn man so will, eine „untheologischer“ Fassung vor uns. Allein der Zweck des Edikts, nämlich der Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, ist beiden Fassungen gemeinsam, wenngleich auch hier die Unterschiede nicht zu vernachlässigen sind: Esra 6 ist (noch) nicht auf den Tempel als Zentrum der jüdischen Heilsgemeinde, die als ganze aus dem Exil zurückgekehrt ist, ausgerichtet, sondern auf den Tempel als Ort, an dem Schlachtopfer dargebracht werden können.¹³

Diese Abzweckung des Edikts in Esra 6,4 bildet einen gewissen Abschluss, der durch V. 5 noch einmal erweitert und ergänzt wird; immerhin fällt auch der reichlich abrupte Übergang in die 2. Person am Ende des Verses auf. Nun besteht das eigentliche Ziel des Kyros-Erlasses in der Rückgabe der von Nebukadnezar einst geraubten Tempelgeräte. Mit der These einer – wohl aus Esra 5,15 gespeisten – späteren Ergänzung¹⁴ entfielen auch die Notwendigkeit, hinter V. 5 einen ausgefallenen Versteil zu ergänzen (etwa: „da erließ König Darius diesen Befehl“). Tatsächlich ist V. 4 als Abschluss und Zielpunkt des (ursprünglichen) Edikts vollkommen ausreichend.

Entscheidend ist freilich wie stets in solchen Fällen nicht die literarkritische Operation als solche, sondern die Akzentverschiebung, die der ergänzte Vers zum Ausdruck bringt. So stellt der Hinweis auf die Rückgabe der Tempelgeräte mitnichten eine neutrale Notiz oder gar Feststellung dar, sondern er kündigt einen radikalen Politikwechsel an, der sich kaum zufällig mit der geschichtstheologischen Schau auf dem Kyros-Zylinder berührt: Was die Babylonier durch die Deportation der Tempelgeräte haben abbrechen lassen, nämlich einen funktionierenden Kult in Jerusalem, wird von Perserkönig höchstpersönlich rückgängig gemacht. In beiden Dokumenten – im Kyros-Zylinder wie in Esra 6,5 – wird also scharf getrennt zwischen der vergangenen Unheilszeit der Neubabylonier und der jetzigen Heilszeit, die mit dem ersten Regierungsjahr des Perserkönigs beginnt.

Hier zeigt sich einmal mehr die Notwendigkeit, zwischen der historischen Perspektive und der theologischen Deutung zu unterscheiden: Auch Esra 6 ist Ausdruck einer bestimmten Geschichtstheologie, wie sich nicht zuletzt am Arrangement der in Esra 4–6 insgesamt zitierten persischen Briefe zeigt. Denn die Zweifel an der Historizität dieser „Dokumente“ sind in der Forschung der vergangenen Jahrzehnte eher größer als kleiner geworden. So kann man die

13 Zu den Parallelen mit dem Aufbau des Tempels von Elephantine vgl. R. ROTHENBUSCH, *Tora*, 99f.; S. GRÄTZ, *Geschichte Israels* 1412f., sowie ausführlich R.G. KRATZ, *Zweite Tempel*.

14 Vgl. S. GRÄTZ, *Geschichte Israels*, 1413.

schlichte Frage stellen, ob die „vorgestellte Kommunikation der persischen Zentrale mit ihren Provinzen formal und inhaltlich der uns bekannten Praxis aus persischer Zeit entspricht“.¹⁵ Die Antwort ist eher ein verhaltenes Nein: Auf der einen Seite wird der Eindruck erweckt, es handle sich um eine „echte“ Korrespondenz, auf der anderen Seite erscheinen die literarische Form und die dargestellte Sache historisch wenig zuverlässig.¹⁶ Als Beispiel mag die Erwähnung der *Schriftrolle* (מגילה) in Esra 6,2 dienen. Sie verweist auf eine entsprechende Praxis der Kodifizierung auf Schriftrollen aus Papyrus, die sich aber für den Westen des persischen Reich in der Zeit nach Kyros nicht belegen lässt. So kommt Sebastian Grätz zu dem Schluss:

„Es handelt sich anscheinend um einen sachlichen Fehler des ansonsten um Authentizität bemühten Verfassers, für den das Medium der Schriftlichkeit automatisch mit der Schriftrolle verbunden ist. Authentizität wird damit gleichsam zu einem Stilmittel.“¹⁷

Es zeigt sich also: Bei der Korrespondenz in Esra 5–6 einschließlich des Kyros-Ediktes haben wir es mit echt und authentisch *wirkenden* Texten zu tun, aber nicht mit Originalurkunden aus dem offiziellen persischen Staatsarchiv.¹⁸ Folgt man Dirk Schwiderski, der die aramäischen Briefe in Esra-Neh ausführlich untersucht hat, spiegelt die Korrespondenz eher hellenistische Praxis wider.¹⁹ Wenig historische Wahrscheinlichkeit für sich hat auch die Finanzierung des Tempels durch die persischen Behörden,²⁰ ist aber dennoch ein interessantes Detail. Denn es unterstreicht die sukzessive Einbeziehung des persischen Hofes in die Verantwortung für die jüdische Gemeinschaft in Jerusalem, die sich kaum zufällig in der Literaturgeschichte widerspiegelt.

Die geschichtstheologische Absicht des Verfassers tritt deutlich hervor: Mit der Datierung der Erlaubnis zum Tempelbau in das *erste Jahr* des Kyros wird ein scharfer Einschnitt markiert, der kaum in historischer,²¹ umso mehr aber in geschichtstheologischer Hinsicht von Belang ist: Gleichsam als erste Amtshandlung hat der erste Perserkönig den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels verfügt. Er erweist sich damit als Schutzherr, *Protektor* der jüdischen Gemein-

15 S. GRÄTZ, Geschichte Israels, 1410; vgl. insgesamt 1410–1414.

16 Zu den Herrscherbriefen und ihrer Authentizität vgl. S. GRÄTZ, Edikt 207–214.

17 S. GRÄTZ, Edikt, 213.

18 Vgl. S. GRÄTZ, Geschichte Israels, 1413. Zur Frage der Historizität der Urkunden in Esra 4–6 vgl. die ausführliche Diskussion der Forschung bei R. ROTHENBUSCH, *Tora*, 95–108.

19 Vgl. D. SCHWIDERSKI, *Handbuch* 245 ff. 360 ff. Gegen eine Datierung in hellenistische Zeit spricht sich R. ROTHENBUSCH, *Tora*, 11 f., aus.

20 Vgl. zuletzt S. GRÄTZ, Geschichte Israels, 1415 f.

21 Faktisch dürften Syrien und Palästina am Beginn der Regierungszeit des Kyros noch gar nicht zum persischen Herrschaftsbereich gehört haben; das ändert sich deutlich in der Zeit des Darius ab 522. Vgl. die Diskussion bei R. ROTHENBUSCH, *Tora*, 101 f.

schaft, indem er den ordnungsgemäßen Kult – gedacht ist an den regulären Opferdienst – wiederherstellt. Der Ergnzer von 6,5 baut dieses kultpolitische Anliegen (hnlich wie im Kyros-Zylinder) zu einer Wende von der Unheils- zur Heilszeit aus. Bereits in der aramäischen Fassung des Kyros-Edikts ist damit eine Tendenz zur Aufwertung des Perserkönigs Kyros enthalten, die sich in der hebräischen Fassung in Esra 1,1–4 fortsetzt.

2.2 Das Kyros-Edikt in Esra 1,1–4

1,1 Und im Jahr eins des Kyros, des Königs von Persien – *damit das Wort Jahwes aus dem Mund Jeremias sich erfülle* –, erweckte Jahwe den Geist des Kyros, des Königs von Persien. Und er ließ einen Aufruf in seinem ganzen Königreich ergehen, auch schriftlich: 2 So spricht Kyros, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir Jahwe, der Gott des Himmels, übergeben, und er selbst hat mir aufgetragen, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda liegt. 3 Wer immer von euch aus seinem ganzen²² Volk ist – mit ihm sei sein Gott, und er ziehe hinauf nach Jerusalem, das in Juda liegt, und er baue das Haus Jahwes, des Gottes Israels; das ist der Gott, der in Jerusalem ist.

4 Und jeder, der übriggeblieben ist von allen Orten, wo er sich als Fremdling aufhält – ihn sollen die Männer seines Ortes mit Silber und mit Gold und Habe und Vieh unterstützen, außerdem mit den freiwilligen Gaben für das Haus des Gottes in Jerusalem.

5 Und es machten sich auf die Familienhupter Judas und Benjamins und die Priester und die Leviten, auch alle, deren Geist Gott erweckt hatte, um hinaufzuziehen und zu bauen das Haus Jahwes, das in Jerusalem ist.

Die Überlegungen zum aramäischen Edikt in Esra 6 sind der These, es handle sich um ein „echtes“ Dokument, nicht sehr günstig. Dies gilt umso mehr von der davon abhängigen hebräischen Fassung in Esra 1,1–4, die man – grob – in einem chronistischen Milieu verortet. Auch wenn es hier nicht an Versuchen fehlt, einen historischen Kern in V. 2–4 zu rekonstruieren, der vom chronistischen Verfasser aufgenommen und seinem Interesse dienstbar gemacht worden sei,²³ wird man doch mit einem ganz und gar fiktiven Text zu rechnen haben. Er beruht vollständig auf dem älteren Edikt in Esra 6.

Wie auch Esra 6 enthält Esra 1 einige Auffälligkeiten, die der Erklärung bedürfen und die verschiedentlich zu literarkritischen Operationen geführt haben. Blickt man zunächst auf V. 1–3, so werden zwei Aspekte hervorgehoben: Im ersten Jahr des Kyros wendet sich das Blatt, da Jahwe in Erfüllung jeremianischer

22 Das auffällige  wird von W. RUDOLPH, Esra 3, als chr Einschub beurteilt, mit dem die Glieder des ehemaligen Nordreiches eingeschlossen werden sollen.

23 Vgl. etwa H.G.M. WILLIAMSON, Esra-Nehemiah 6f., und J. SCHAPER, Priester 67–75.

Prophezeiungen den Geist des Königs erweckte, damit dieser den Tempel in Jerusalem baue. Zu diesem Zweck soll „sein (Jahwes) ganzes Volk“ (V. 3) nach Jerusalem in Juda zurückkehren. Damit ist der allein von den Rückkehrern verantwortete Tempelbau das Ziel der göttlichen Beauftragung des Perserkönigs.²⁴ Ja, man soll den Eindruck gewinnen, dass es in Jerusalem gar keine Juden gibt, die den Tempelbau übernehmen könnten, sondern ausschließlich Rückkehrer. Damit ist bereits der Kern des chronistischen Konzepts benannt, das in einer eigentümlichen Schematisierung von einer totalen Deportation ausgeht, die nun durch Jahwe selbst durch sein berufenes Werkzeug Kyros wieder rückgängig gemacht wird. So wie die vollständige Deportation der umfassenden Schuld des Gottesvolkes entsprach, so beginnt die Heilszeit mit der ebenso umfassenden Rückkehr der Heilsgemeinde, die gleichsam durch das Gericht hindurchgegangen und insoweit „erlöst“ ist.²⁵

In dieser Denkfigur erscheint aber der in sich einigermaßen holprige V. 4 merkwürdig. Der Vers setzt mit einem *casus pendens* ein: „jeder, der übriggeblieben ist...“ Worauf sich die Wendung bezieht, ist nicht ganz klar. Im jetzigen Satz bildet der *casus pendens* das Objekt des Hauptsatzes „und es sollen ihn unterstützen *die Männer seines Ortes*“. Wer aber sind die „Männer seines Ortes“? Einen interessanten literarkritischen Vorschlag hat H.G.M. Williamson in die Diskussion gebracht, indem er die Wendung אנשי מקומו „die Männer seines Ortes“ als „a double reading“²⁶, also als sekundäre Zutat bewertet und den *casus pendens* כל-הנשאֵר in V. 4a auf diejenigen bezieht, die *nicht* mit zurückkehren. „Jeder, der übriggeblieben ist“ wäre also als Subjekt zu lesen: Es sind eben diese Leute, die, so Williamson, die Reisenden unterstützen sollen. Der Begriff „Rest“ wäre in diesem Fall also nicht in einem technischen Sinne gemeint (die der Katastrophe „Entronnenen“), sondern bezöge sich auf den übriggebliebenen Teil der (jüdischen) Bevölkerung, der nicht zurückkehrt.

Nun hat man mit dieser literarkritischen Operation gewiss ein wenig mehr historische Plausibilität in den Text gebracht,²⁷ nur stellt sich die Frage, ob er so zu verstehen ist. Denn V. 4 scheint doch zum Ausdruck bringen zu wollen, dass die Rückkehrer – mit der chronistisch tingierten Ehrenbezeichnung „Entronnene“ versehen – von der *einheimischen* Bevölkerung, den „Männern seines Ortes“, unterstützt werden sollen. Daraus lässt sich zwar kein Widerspruch zu den vorausgehenden Versen ableiten, aber doch eine leichte Akzentverschiebung. Denn die namhafte finanzielle Unterstützung durch die nichtjüdische Bevölkerung (V. 4) steht in einer gewissen Spannung zum göttlichen Auftrag an den

24 Vgl. R. ROTHENBUSCH, Tora 109.

25 Vgl. zu diesem geschichtstheologischen Gedanken A.H.J. GUNNEWEG, Esra 45 f.

26 H.G.M. WILLIAMSON, Esra-Nehemiah 5; vgl. auch DERS., Composition 250–256.

27 Vgl. zu den literarischen Problemen auch R. ROTHENBUSCH, Tora, 110f.

Perserkönig, den Tempel bauen zu lassen: Aus der Hervorhebung der göttlichen Vollmacht für den Bau des Tempels durch den fremden, aber eben von Jahwe selbst beauftragten Herrscher wird nun eine umfassende Unterstützung und Finanzierung durch die nichtjüdische Bevölkerung. Man kann darin eine Abschwächung der göttlichen Legitimation des Perserkönigs sehen, aber auch eine Ausweitung der Verantwortung, ja Sorge der nichtjüdischen Welt im Perserreich für die Belange des Tempelbaus im fernen und kleinen Jerusalem. Dass hinter dieser Vorstellung keine historischen Fakten stehen, sondern ein theologisches Konzept, versteht sich von selbst.

Somit handelt es sich bei V. 4 offenkundig um eine Einschreibung, die den eben skizzierten Gedanken zum Ausdruck bringt: Es ist nicht Sache des Königs allein, sondern aller nichtjüdischen Untertanen gleichermaßen, für den Tempelbau „für den Gott, der in Jerusalem ist“ (V. 2b), Sorge zu tragen. Nimmt man V. 4 als eine spät- oder nach-chronistische Erweiterung heraus, ergibt sich zudem ein glatter Übergang von V. 3 zu V. 5.

Der Kyros des hebräischen Edikts in Esra 1 wird demnach nicht nur als ein Werkzeug des göttlichen Heilshandeln präsentiert, sondern als Kündler von Gottes Willen gegenüber seinem „ganzen Volk“ (V. 3). Ziel und Bestimmung des göttlichen Heilshandeln, in das der Perserkönig durch das Edikt eingebunden wird, ist der Bau des Jerusalemer Tempels als Mittelpunkt des Judentums in Jerusalem und Juda.

2.3 Resümee zu Esra 1 und 6

1) Schon in der vorchronistischen Überlieferung, die sich hinter der aramäischen Fassung des Kyros-Edikts in Esra 6 verbirgt, erscheint Kyros als *Schutzherr der jüdischen Gemeinschaft*. Von ihm geht nicht nur die Initiative für den Tempelbau aus, sondern er steuert einen namhaften finanziellen Beitrag zu seiner Wiedererrichtung bei. Ob diese Aussage historisch zutreffend ist, lässt sich kaum sicher sagen. Immerhin steht sie in einer gewissen Konkurrenz zur Bemerkung in Esra 6,14, nach der die Ältesten in Jerusalem eine nicht unerhebliche Rolle beim Wiederaufbau des Tempels gespielt haben dürften.

2) Die chronistische Buchedition, zu der das hebräische Edikt in Esra 1,1–3 gehört haben dürfte, bewertet den Perserkönig als einen von Jahwe selbst beauftragten Gesandten, der die mit Nebukadnezar verbundene Unheilszeit – sozusagen abrupt und ohne Übergänge – in eine Heilszeit verwandelt. Ganz so wie im Kyros-Zylinder vertreten die Verfasser ein Unheils-Heils-Schema und verbinden es konsequenterweise mit dem ersten Jahr des Kyros, das sich damit als ein primär *theologisches* Datum zu erkennen gibt. In historischer Perspektive hat es eine vollständige Rückkehr der jüdischen Gemeinschaft ebenso wenig gegeben

wie einen Tempelbau schon unter Kyros. Bekanntlich rechnet die in Esra 4–6 enthaltene ältere Tempelbauchronik mit einem Baubeginn erst unter Darius I.

Die Kyros-Gestalt aber hat literaturbildend gewirkt – sogar dort, wo sie gegen die historischen Fakten (wie beim Bau des Tempels) profiliert wurde. Kyros galt als der Beginn einer neuen Epoche, als der Garant des nachstaatlichen Judentums, das sich im Lichte der Bücher Esra-Neh primär als eine Glaubensgemeinschaft verstand, die sich von den Gefahren und Herausforderungen ihrer Umwelt abgrenzen musste. Der fremde König trat gewissermaßen an die Stelle des eigenen Königs, den man verloren hatte, und übernimmt dessen wesentliche Aufgabe: den Bau des Tempels. Damit kommen wir zur zweiten „großen“ Kyros-Aussage, nämlich in der deuterocesajanischen Sammlung.

3. Kyros in Deuterocesaja

Angesichts der beiden „Spitzenaussagen“ über die herausragende Rolle des Kyros für das Judentum im Esra-Buch einerseits und in Jes 40–55 andererseits stellt sich natürlich die Frage nach der Abhängigkeit. Lässt sich die eine Aussage auf die andere literarisch zurückführen? Oder beruhen beide lediglich auf einer gemeinsamen theologischen Grundströmung, also eines allgemein verbreiteten positiven Kyros-Images? Geht man von einer eher traditionellen Datierung von Jes 40ff. in die exilische Zeit aus, liegt es nahe, die Rede von Kyros als dem Gesalbten Jahwes in Jes 45,1 (vgl. 44,28) als Vorbild und Vorlage für Esra 1 zu betrachten.²⁸ Diese Interpretation aber ist kaum zwingend, wie sich zeigen wird. Denn die deuterocesajanischen Kyros-Belege könnten auch – umgekehrt – von Esra 1 inspiriert sein.²⁹ Bevor jedoch Argumente für diese Sicht zusammengetragen werden, soll vorab in wenigen Strichen der literarische Charakter des Buches „Deuterocesaja“ skizziert werden, wie er im Folgenden vorausgesetzt wird. Denn immer noch beherrschen traditionelle Vorstellungen – nämlich die weitgehende literarische Einheitlichkeit *und* eine Frühdatierung – die Auslegung von Jes 40–55. Im Horizont der neueren Forschung sind hier gleich mehrere Fragezeichen zu setzen.

28 So zuletzt S. GRÄTZ, Kyroszylinder 339–353.

29 So C. LEVIN, Altes Testament 86.

3.1 Zur ursprünglichen Gestalt „Deuterjesajas“

An dieser Stelle kann das Deuterjesaja-Problem natürlich nicht angemessen dargestellt oder gar aufgearbeitet werden.³⁰ Lediglich auf vier Punkte sei hingewiesen.

(1) Bei Dtjes handelt es sich keineswegs um eine abgeschlossene, separate Schrift, die als ganze „irgendwann“ in das jetzige Jes-Buch integriert worden wäre. Zwar bilden die Kapitel Jes 40–55 ausweislich der Rahmenkapitel Jes 40/55 eine inhaltlich wie formal erkennbare *relative* Einheit, aber die Betonung liegt auf „relativ“. Denn zum einen will es nicht gelingen, ein passendes Ende der postulierten „Schrift“ zu finden; weder Jes 55 noch 52,7–10 sind trotz mancher Rückbindungen an Jes 40 als Ende eines ehemals geschlossenen und selbständigen Dtjes-Buches zu bewerten.³¹ Zum andern ist „Dtjes“, wie die neuere Forschung zum sogenannten Großjesajabuch gezeigt hat, keineswegs ein erratischer Block, sondern vielfältig mit der Entstehungsgeschichte von Jes 1–66 verflochten.³² Als Beispiel sei auf einen Komplex von Worten und Stücken hingewiesen, die den Ungehorsam des Gottesvolkes thematisieren. So finden wir in Jes 48,1–11 eine Rede gegen den Ungehorsam, die wohl als eine Art Begründung der Parusieverzögerung gedacht ist. Entsprechend stößt man auch in Jes 1–39 auf Passagen, die den Ungehorsam und die Unbußfertigkeit des Gottesvolkes (!) thematisieren (z. B. Jes 1,2–20 oder Teile von c. 29 und 30) und nach unserer Sicht der Dinge zu den jüngeren, bereits in persischer Zeit zu situierenden Aussagen gehören.³³

(2) Es geht im Kern der deuterjesajanischen Prophetien gar nicht um die Rückkehr des Volkes, sondern zunächst und allein um die Rückkehr Jahwes.³⁴ Schon in Jes 40,1–11 wird deutlich, dass Jahwe selbst der Weg bereitet werden soll; dass ihm das exilierte Volk nachfolgt, ist erst die Idee späterer Redaktoren, die vielleicht schon die chronistische Geschichtskonzeption vor Augen hatten (vgl. Jes 43,5–7; 43,16–21; 51,9–10a). Auf der Ebene der großjesajanischen Redaktion wird, wie z. B. Jes 11,11–16 zeigt, eine Rückkehr des Volkes vorausgesetzt, nicht aber im Kernbestand von Jes 40ff. Die Rückkehr des Königsgottes Jahwe zum Zion ist dabei, wie Christina Ehring gezeigt hat, nach mesopotamischer Analogie ausgestaltet worden: Es geht um die durch eine Prozession vorgestellte Rückkehr einer Gottheit in Gestalt ihres Kultbildes an ihren ursprünglichen Wohnort, den Tempel. Dabei werden gegenwärtige Zerstörungen – im Falle Dtjes’ das Exil – als Folge der zornigen Abwendung der Gottheit aufgefasst. Mit einer

30 Vgl. mit eingehender Forschungsgeschichte A. WEIDNER, Ende.

31 Dazu ausführlich die Studie von A. WEIDNER, Ende.

32 Das zeigen auf ihre Weise auch U. BERGES und W. BEUKEN, Buch Jesaja.

33 Vgl. zur sog. „Ungehorsamsredaktion“ zusammenfassend U. BECKER, Jesaja 284f.

34 Vgl. A. KLEIN, Zieht heraus 279–299.

Rückkehr wird also eine qualitativ neue Heilszeit erwartet.³⁵ Nach Ehring sei ein solches Konzept, das sie mit einer impliziten Kritik an der mesopotamischen Kultbildpraxis verbindet, nur bei einer frühen Entstehung der deuterojesajanschen Grundschrift und eben auch der beiden Texte Jes 40,1–5–9–11; 52,7–10 im *babylonischen* Kontext vorstellbar. Hier wird man sicher weit vorsichtiger urteilen müssen.

(3) Die dtjes Grundschrift – grob in Jes 40,12–46,11* samt einer ersten Rahmung durch den Prolog Jes 40 und den Epilog 52,7–10³⁶ – hat ihren historischen Ort nicht im babylonischen Exil, sondern in Jerusalem/Juda. Für die Situierung in Babylon werden in der Regel zwei Argumente genannt: Erstens die Erwartung einer Rückkehr des Volkes und zweitens die Auseinandersetzung mit fremdreligiösen Elementen, die nur im Exil denkbar sei.³⁷ Beide Argumente halten nicht Stich. Denn die Rückkehr des Volkes ist, wie eben erwähnt, ein literarisch sekundäres Phänomen und die Auseinandersetzung mit der babylonischen Religiosität kann, wie auch die Priesterschrift zeigt, sehr wohl im Lande selbst geführt worden sein. Sowohl in der Alltagsreligion als auch in der offiziellen Religion des Hofes dürfte man babylonische Gottheiten und ihre Embleme gekannt haben: sei es, dass man sie (mehr oder weniger freiwillig) in die eigene Religion integrierte, sei es, dass man sich von ihnen abgrenzte.³⁸ Es kommt hinzu, dass die stärkste Kritik an babylonischen Gottheiten im Rahmen der Götzenpolemik nicht zum Kernbestand Dtjes' gehört.

(4) Im literarischen Kern der Prophetien geht es gar nicht um Kyros, sondern um das Gottesvolk, dem von Jahwe nun mit Hilfe des Königsorakels „Fürchte dich nicht!“³⁹ der Zuspruch einer neuen heilvollen Zuwendung Gottes zuteil wird. Alte königliche Traditionen werden dabei auf das Volk, das als Jakob und Israel angesprochen wird, übertragen.⁴⁰ Die gegenwärtige Forschung zur dtjes Sammlung leidet darunter, dass ihre ursprüngliche Intention und Zielrichtung von späteren Erweiterungen her beurteilt wird. Und dies gilt auch und gerade für die Bewertung der Kyros-Texte.

35 Vgl. C. EHRING, Rückkehr JHWHs.

36 Vgl. die Analysen bei A. WEIDNER, Ende.

37 So bei M. ALBANI, Der eine Gott.

38 Zur Sache vgl. die beiden rezenten Sammelbände zur religiösen Lage Judas in der Perserzeit von C. FREVEL u. a. (Hrsg.), A „Religious Revolution“ (2014) und D.V. EDELMAN u. a. (Hrsg.), Religion in the Achaemenid Empire (2016).

39 Vgl. M. WEIPPERT, Herkunft.

40 Vgl. C. LEVIN, Altes Testament 88.

3.2 Jes 45,1–7

1 So spricht Jahwe zu seinem Gesalbten,
*zu Kyros, dessen Rechte ich ergriffen habe,
 niederzuwerfen vor ihm Völker, [und die Hüften der Könige öffne ich;]
 zu öffnen vor ihm die Türen,
 und die Tore sollen nicht verschlossen sein.*

2 Ich gehe vor dir her
 und ebne ‚Berge‘⁴¹ ein,
 eherne Türen breche ich entzwei,
 und eiserne Riegel zerschlage ich.

3 Und ich gebe dir verborgene Schätze
 und versteckte Reichtümer,
*damit du erkennst,
 dass ich Jahwe bin, der dich bei deinem Namen gerufen hat,
 der Gott Israels.*

4 Um meines Knechtes Jakob willen
 und Israels, meines Erwählten,
 habe ich dich bei deinem Namen gerufen,
 gebe dir einen Ehrennamen, obwohl du mich nicht erkannt hast.

Die Kyros-Texte wurden und werden in der Forschung überwiegend zum literarischen Kernbestand „Deuterojesajas“ gerechnet und als ein wesentliches Motiv des Exilspropheten betrachtet. Es kann freilich auch nicht verborgen bleiben, dass die Person des Kyros sich nicht völlig ungebrochen in die übrigen Verkündigungsthemen in Jes 40ff. einfügt. Denn es scheint doch primär um die Rückkehr Jahwes (und des Volkes) zum Zion und um die Propagierung des Monotheismus zu gehen. Welche Rolle kommt Kyros hier zu?

Nun hat Reinhard G. Kratz in seiner 1991 erschienenen Zürcher Habilitationsschrift „Kyros im Deuterojesaja-Buch“ die These vertreten, die Kyros-Erwähnungen in Dtjes gehörten nicht zum Kernbestand des Buches. Der Ausgangstext für diese These ist das Kyros-Orakel Jes 45,1–7. Hier hebt Kratz zunächst eine Ergänzungsschicht in V. 1 (ab „zu Kyros“). 3b (nur „damit du erkennst“) und 5 ab. Am wichtigsten ist die Erkenntnis, dass es sich bei der Erwähnung des Kyros in V. 1 und bei dem davon abhängigen Relativsatz um eine Erweiterung handelt.⁴² Tatsächlich findet sich die natürliche Fortsetzung von V. 1 (Anfang) in V. 2.⁴³

41 An dieser Stelle ist möglicherweise mit IQIs^a והררים zu lesen; eine andere Möglichkeit: ההררים „Mauerkränze“ (K. ELLIGER, Deuterojesaja 482f.) oder „Ringmauern“ (U. BERGES, Jesaja 40–48, 482f.).

42 Vgl. R.G. KRATZ, Kyros 19–33.

Im Grundbestand des Textes spricht Jahwe also zu „seinem Gesalbten“, womit nach Kratz kein anderer als Kyros gemeint ist, auch wenn er erst später *namentlich* eingeführt wird. Nach dem Grundbestand wird Kyros als Eroberer Babylons verstanden, der von Jahwe beauftragt wird und zum Heil Israels handelt. Nach der Kyros-Ergänzungsschicht erhält Kyros nun eine eigenständige Funktion: Kyros wird von Jahwe ermächtigt, über die Völkerwelt zu herrschen und auch die Tore Babylons zu öffnen (so wird V. 1* jedenfalls meist verstanden). Das Ziel liegt in der Gotteserkenntnis (V. 3b), damit letzten Endes auch Jakob-Israel gerettet werden kann. Im Blick auf die Datierung schlägt Kratz für seine „Kyros-Ergänzungsschicht“ die Zeit Dareios' I. vor (520–515).⁴⁴

Entscheidend für die Kratzsche These ist die Einsicht, dass auch der Grundbestand von 45,1–7 nicht zur ältesten dtjes Überlieferung gehört, sondern sich nur als Element einer übergreifenden Redaktionstätigkeit in Jes 40–48, der „Kyros-Ergänzungsschicht“, verstehen lässt. Im Kernbestand ist noch kein Platz für Kyros. Dennoch sind zwei Fragen angebracht: (1) Gerade wenn man der literarkritischen Grundentscheidung, bei der expliziten Kyros-Erwähnung in V. 1 handle es sich um eine Erweiterung, folgen möchte, fragt man sich, ob der Grundbestand wirklich schon die Gestalt des Kyros vor Augen hatte. Oder anders formuliert: Warum wird Kyros nicht erwähnt, wenn er doch gemeint war? – (2) Die frühe Datierung der Kyros-Erweiterungen (wie auch der Grundlage) noch in der Zeit des Darius scheint diskutabel zu sein.

Zur 1. Frage: Hier gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder ist im Grundbestand, der von „seinem Gesalbten“ sprach, tatsächlich Kyros (oder ein anderer persischer König?) gemeint. Dann muss die für unsere Ohren unerhört klingende Bezeichnung „Gesalbter“ gar keine ungewöhnliche Bezeichnung für den fremden König sein. Immerhin ist in Jer 25,9 und 27,6 von „meinem Knecht Nebukadnezar“ die Rede.⁴⁵ Oder der Grundbestand bezog sich noch nicht auf Kyros oder einen anderen persischen König, sondern auf das Volk. Diese auf den ersten Blick ungewöhnliche Zuschreibung würde zur Ausrichtung des Kernbestandes in Jes 40–48 passen, denn hier geht es um die Übertragung der königlichen Aufgaben auf das Gottesvolk, wie man am sogenannten Heilsorakel (z. B. 43,1 ff.) sehen kann.⁴⁶ Bei dieser Deutung wäre der „Gesalbte“ mit dem Gottesvolk selbst gleichzusetzen. Vieles hängt dann freilich von der nicht ganz leichten Literarkritik in der Fortsetzung in 45,3 ff. ab, die hier nicht weiter verfolgt werden kann.

43 Anders neuerdings E. GASS, Geschichte 43, nach dem der vorliegende Text „keine ernstzunehmenden Doppelungen und Widersprüche“ zeige.

44 Vgl. R.G. KRATZ, Kyros 175–191.

45 Dass zwischen beiden Bezeichnungen kein prinzipieller Unterschied besteht, betonen auch schon G. VON RAD, Theologie II 254, und K. ELLIGER, Deuterocesaja 492.

46 Vgl. wiederum M. WEIPPERT, Herkunft.

Die Entscheidung dürfte schwierig und umstritten bleiben. Aber selbst wenn man bei der ursprünglichen Deutung des Gesalbten auf Kyros bliebe, ergäbe sich noch keine spektakuläre Aussage, die alles Erwartbare sprengte. Dem „Gesalbten“ wird ja lediglich zugesagt, dass Jahwe mit ihm sein werde und ihn – „um meines Knechtes Jakob willen und Israels, meines Erwählten“ (V. 4a) – berufen habe. Die Beobachtung indes, dass sich ebendiese Aussagen auch schon in 43,1 ff. finden, lässt an eine spätere Einschreibung denken. Nicht nur wirkt V. 4 wie eine Korrektur von 43,1 ff. – was ursprünglich auf das Gottesvolk bezogen war, das Rufen beim Namen, wird hier dem „Gesalbten“ zuteil –, sondern auch die Zusage, Jahwe selbst werde vor dem Gesalbten hergehen und Berge einebnen, erinnert stark an den Auftakt der dtjes Sammlung in 40,4.

Zur 2. Frage: Wenn es sich schon im Grundbestand von 45,1–7 um einen redaktionellen Text handelt, ist die Frage nach der Datierung erneut zu stellen. Ob man aus der eher vagen Aussage, der Gesalbte (respektive Kyros) breche eherne Türen entzwei, auf eine – noch bevorstehende – Eroberung Babylons durch Kyros schließen kann, die sich dann später anders, nämlich gewaltlos (entsprechen den Zusätzen in V. 1) ereignet hat,⁴⁷ ist alles andere als sicher. So darf die These gewagt werden, dass es sich schon beim Grundbestand von Jes 45,1–7 um einen deutlich jüngeren Text handelt, als man gewöhnlich annimmt. Das gilt dann erst recht für die Kyros-Ergänzungen im Sinne von Reinhard G. Kratz. Dann aber ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich der Ergänzter bei der „Messianisierung“ des Kyros bei Esra 1 und 6 bedient hat und das dortige Kyros-Image weiter ausbaut. Man wird eine direkte literarische Abhängigkeit wohl kaum nachweisen können, aber durch eine Spät(er)datierung der dtjes Kyros-Texte ist die Möglichkeit dieser Verhältnisbestimmung nicht *a priori* von der Hand zu weisen.

Doch zunächst soll noch ein kurzer Blick auf den zweiten Kyros-Beleg in 44,28 geworfen werden.

3.3 Jes 44,24–28

Das Kyros-Wort in V. 28 wirkt, wie in der Forschung immer wieder bemerkt wurde, wie ein Nachtrag:

... 28 der zu Kyros spricht: Mein Hirt! Und alles, was mir gefällt, wird er vollenden.
Und zu Jerusalem wird er sagen: Es wird aufgebaut werden!,
und zum Tempel: Werde gegründet!

⁴⁷ Vgl. etwa U. BERGES, Jesaja 40–48, 373f.

An sich ist der Abschnitt Jes 44,24–28, wie der Eingang V. 24 zeigt, an das Gottesvolk gerichtet. V. 26 adressiert dann Jerusalem („Werde bewohnt!“) bzw. die Städte Judas („Werdet aufgebaut!“). Demgegenüber schreibt V. 28 den Wiederaufbau Jerusalems und den Wiederaufbau des Tempels – teilweise mit demselben Vokabular – nun Kyros zu. Allein diese ersten Beobachtungen sprechen dafür, dass V. 28 die zunächst dem Volk obliegenden Aufgaben nun dem Kyros überträgt. So ist es nur konsequent, den Vers auf einen späteren Ergänzer zurückzuführen. Wie schon in Jes 45,1* denkt Kratz auch bei 44,28 an die späte „Kyros-Ergänzungsschicht“.⁴⁸ Während sich nun bei der Kyros-Ergänzung in Jes 45,1 eine unmittelbare literarische Abhängigkeit von der Kyros-Konzeption in Esra 1 und 6 kaum sicher nachweisen, sondern allenfalls wahrscheinlich machen lässt, liegen die Dinge in 44,28 anders: Die „singuläre Nennung des Tempels in Jes 44,28d“ sowie „die damit implizierte Sonderregelung für das Jerusalemer Heiligtum“⁴⁹ sprechen nicht nur für einen literarischen Nachtrag, sondern legen eine Abhängigkeit vom Kyros-Erlass in Esra in beiderlei Gestalt nahe. Was aber für 44,28 naheliegt, wird man auch für die Kyros-Ergänzung in 45,1 annehmen dürfen. Die große geschichtstheologische Aufgabe, die dem Perserkönig zugedacht ist, hat ihre Anregungen aus dem theokratischen Geschichtskonzept des Esra-Buches genommen und – vielleicht angeregt durch den in Jes 45,1 vorgegebenen Titel „Messias“, der zunächst auf das Gottesvolk bezogen war – in den Mantel einer mächtigen Zukunftserwartung gekleidet. Kyros hat, so soll der Gemeinde vor Augen gestellt werden, nicht nur die Rückkehr des Volkes erlaubt und den Tempelbau initiiert, sondern ist zu einem weltweit (!) wirkenden Herrscher im Auftrag Jahwes avanciert – und dies alles allein um Israel-Jakobs willen.

3.4 Zusammenfassung zu Jes 44,28 und 45,1

Es steht somit die These im Raum, dass das Kyros-Bild, wie es in Jes 44,28 und 45,1 erkennbar ist, a) nicht zum Grundbestand der dtjes Prophetien gehört und b) seinen Anlass nicht in konkreten zeithistorischen Umständen (kurz vor oder kurz nach 539 v. Chr.) hat. Vielmehr haben sich die Fortschreiber der dtjes Sammlung bei Esra 1/6 bedient und das dortige *theologische* Kyros-Bild in ihre Prophetie übernommen und noch einmal kräftig weiter durchkonturiert.

Die Versuche, Jes 45 mit den Eroberungszügen des Kyros in Verbindung zu bringen und in dem Text gewissermaßen das biblische Pendant des Kyros-Zylinders zu sehen, haben damit ihre Gültigkeit keineswegs verloren.⁵⁰ Nur darf

48 Vgl. R.G. KRATZ, Kyros 72–92. Die neuere Diskussion skizziert U. BERGES, Jesaja 40–48, 372f. 49 U. BERGES, Jesaja 40–48, 373.

50 Vgl. etwa die Beiträge von R. ACHENBACH, Kyros-Orakel, und S. GRÄTZ, Kyroszylinder.

man Jes 45 nicht als historischen Reflex, sondern als theologische Standortbestimmung der jüdischen Gemeinde lesen. Sie versteht sich, wie 44,28 im Blick auf den Tempel betont, im Wesentlichen als das „Produkt“ des persischen Königs Kyros: Er versah seine Eroberungszüge ebenso wie den Wiederaufbau des Tempels als Beauftragter Jahwes selbst. In dieser Funktion nimmt er die Stelle der israelitischen und judäischen Könige ein, als deren vornehmste Aufgabe die Kriegsführung und natürlich die Pflege des Kultes galt. Insofern ist die Übertragung genuin königlicher Aufgaben auf den fremden König Kyros ein Versuch, den Verlust des eigenen Königtums zu kompensieren.

Offenbar zeigt sich innerhalb der dtjes Prophetien eine Entwicklung: Am Anfang stand die – in den Ohren der Damaligen – unerhörte Behauptung, Israel selbst trete an die Stelle der alten Könige. Das Heilsorakel ist die gattungsgeschichtliche Realisierung dieser Übertragung, wie Manfred Weippert überzeugend nachgewiesen hat:⁵¹ Von seiner Herkunft her als *Königsorakel* konzipiert, spricht es nun das Gottesvolk – Israel / Jakob – an und überträgt ihm damit königliche Würden. Man könnte es als einen Schritt zurück bezeichnen, wenn im Kontext der Kyros-Ergänzungen wiederum eine konkrete Gestalt, ein König, angesprochen ist und das Volk gleichsam beerbt: Nicht das Volk wird „bei deinem Namen gerufen“ (43,1), sondern Kyros (45,4b). Dennoch dürfte es sich bei dieser erneuten Orientierung an einer konkreten Person um eine beinahe natürliche Entwicklung handeln: Die Übertragung der königlichen Aufgaben auf das Volk war ein schöner Gedanke, der sich aber in der Realität der nachexilischen Gemeinschaft, in deren Mitte er gewachsen ist, nicht halten konnte. Die relativ günstige politische Großwetterlage, die mit dem Aufkommen der Perser verbunden war, hat schließlich zu der „Kyros-Option“ geführt, die freilich nicht einfach der Reflex auf die Zeitgeschichte war, sondern ebenfalls einer langjährigen Reflexion über die Rolle der fremden Könige für das Gottesvolk entsprang. Wir haben hier mit Vorgängen zu tun, die sich später – mit deutlich kontroverseren Debatten – bei Alexander dem Großen und seiner Stellung zum Judentum wiederholen sollten.

4. Resümee

Die bisherigen Erwägungen haben zu dem vorläufigen Ergebnis geführt, dass die Karriere der Kyros-Gestalt im Esra-Buch ihren Anfang genommen hat. Der Vergleich von Esra 6 und 1 hat deutlich zu machen versucht, dass Kyros hier, in der Entstehung des Esra-Neh-Buches, zu seiner späteren Größe angewachsen ist: Er wird – gleichsam in der Literaturgeschichte des Buches – vom *Protektor* der

⁵¹ Vgl. zusammenfassend M. WEIPPERT, *Herkunft*.

jüdischen Gemeinde zum *Künder von Jahwes Willen*. Dieser Gedanke wird offenbar durch spätere Fortschreiber der dtjes Sammlung aufgenommen und weiter ausgebaut: zum einen durch die Prädikation des Kyros mit dem Ehrennamen „der Gesalbte“, zum andern durch die Aufgabenbeschreibung. Kyros ist nun nicht mehr „nur“ der Künder des göttlichen Willens (im Blick auf die Rückkehr des Volkes und den Tempelbau), sondern Instrument des weltumspannenden Geschichtshandelns Gottes zugunsten seines Volkes (Jes 45,1). Kyros erweist in seiner Person die Schöpfermacht Jahwes und erst damit zugleich geschichtlicher Beweis für den theoretischen Monotheismus.⁵² Dass diese starke Aussage ihre historischen Wurzeln in der vergleichsweise positiven Haltung der Perser gegenüber der Provinz Judäa hatte, liegt auf der Hand. Aber die massive geschichtstheologische Ausgestaltung, die in der Apotheose der Kyros-Gestalt gipfelt, ist Teil der intellektuellen Verarbeitung des Grundproblems der jüdischen Gemeinschaft: Ist sie primär Glaubensgemeinde oder politische Gemeinschaft? Die Antwort, die sowohl Esra 1/6 als auch Jes 44,28; 45,1 geben, lautet: Sie kann ganz Glaubensgemeinde sein und bleiben, weil der fremde Herrscher zum eigenen geworden ist. In der unterschiedlichen Rezeption und Interpretation der Kyros-Gestalt berühren sich theokratische und eschatologische Perspektiven. Ist Kyros in Esra 1/6 zum eigentlichen Gründer der jüdischen Gemeinde geworden, wie sie sich den Schreibern idealerweise darstellt, so steht Kyros in Dtjes für eine noch zukünftige Hoffnung auf Erlösung, die gerade nicht von einem eigenen, erneuerten Königtum erwartet wird, sondern von einem fremden.

Literaturverzeichnis

- R. ACHENBACH, Das Kyros-Orakel in Jesaja 44,24–45,7 im Lichte altorientalischer Parallelen, in: ZAR 11 (2005) 155–194.
- M. ALBANI, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterjesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1), Leipzig 2000.
- R. ALBERTZ, Das Deuterjesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie [1990], in: Ders., Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, hrsg. v. I. Kottsieper und J. Wöhrle (BZAW 326), Berlin 2003, 239–255.
- H. M. BARSTAD, The Myth of the Empty Land. A study in the history and archaeology of Judah during the „exilic“ period (SO.S fasc. suppl. 28), Oslo 1996.

52 Auf dieser späteren literarischen Ebene ist der komplexen Deutung von E. GASS, Geschichte, nach der die spezifische, an Kyros erkennbare Geschichtstheologie sowohl den Monotheismus als auch die Schöpfungsaussagen begründe, Recht zu geben. Hier handelt es sich indes nicht um das Konzept der dtjes Grundschrift, sondern um das Ergebnis eines literarischen Fortschreibungs- und Theologisierungsprozesses.

- J. BARTON, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford 2014.
- U. BECKER, Die Perser im Esra- und Nehemiabuch, in: ZAW 127 (2015) 607–627.
- U. BERGES, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008.
- U. BERGES/W.A.M. BEUKEN, *Das Buch Jesaja*, UTB 4647, Göttingen 2016.
- K. BIEBERSTEIN, Geschichten ziehen Grenzen. Esra, Nehemia und Rut im Streit, in: M. Küchler/P. Reinl (Hrsg.), *Randfiguren in der Mitte* (FS H.-J. Venetz), Luzern 2003, 33–47.
- D.V. EDELMAN/A. FITZPATRICK-MC KINLEY/P. GUILLAUME (Hrsg.), *Religion in the Achaemenid Persian Empire. Emerging Judaisms and Trends* (Orientalische Religionen in der Antike 17), Tübingen 2016.
- C. EHRLING, Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten (WMANT 116), Neukirchen-Vluyn 2007.
- K. ELLIGER, Deuterjesaja. 1. Teilband. Jesaja 40,1–45,7 (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978.
- C. FREVEL/K. PYSCHNY/I. CORNELIUS (Hrsg.), A „Religious Revolution“ in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case (OBO 267), Fribourg; Göttingen 2014.
- E. GASS, Geschichte und Schöpfung. Überlegungen zum Monotheismus im Kyrosorakel (Jes 45,1–8), in: Ders., *Menschliches Handeln und Sprechen im Horizont Gottes. Aufsätze zur biblischen Theologie* (FAT 100), Tübingen 2015, 38–64.
- S. GRÄTZ, Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12–26 (BZAW 337), Berlin 2004.
- S. GRÄTZ, Geschichte Israels. Erwägungen zu einer historischen und theologischen Disziplin am Beispiel von Esra 1–6 und dem Bau des Zweiten Tempels in Jerusalem, in: ThLZ 139 (2014) 1404–1417.
- S. GRÄTZ, Kyroszylinder, Kyrosedikt und Kyrosorakel. Der König als Medium göttlicher Geschichtsmächtigkeit, in: M. Meyer-Blanck (Hrsg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44), Leipzig 2016, 339–353.
- A.H.J. GUNNEWEG, Die aramäische und hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration – ein Vergleich [1982], in: Ders., *Sola Scriptura* Band 2. Aufsätze zu alttestamentlichen Texten und Themen, hrsg.v. Peter HÖFFKEN, Göttingen 1992, 25–28.
- A.H.J. GUNNEWEG, *Esra* (KAT 19/1), Gütersloh 1985.
- R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch (FAT 104), Tübingen 2016.
- A. KLEIN, „Zieht heraus aus Babel“. Beobachtungen zum Zweiten Exodus im Deuterjesajabuch, in: ZThK 112 (2015) 279–299.
- E.A. KNAUF, *Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion* [1998], in: Ders., *Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity / Daten und Debatten. Aufsätze zur Kulturgeschichte des antiken Israel und seiner Nachbarn*, hrsg.v. H.M. Niemann, K. Schmid und S. Schroer (AOAT 407), Münster 2013, 461–473.
- R.G. KRATZ, *Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen 1991.
- R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000.

- R.G. KRATZ, Der Zweite Tempel zu Jeb und zu Jerusalem, in: Ders., Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen 2004, 60–78.
- R.G. KRATZ, Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen ²2017.
- C. LEVIN, Das Alte Testament (C.H. Beck Wissen 2160), München ⁴2010.
- O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn 1959; ³1968.
- G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Band 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁷1980.
- R. ROTHENBUSCH, „... abgesondert zur Tora Gottes hin“. Ethnische und religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch (HBS 70), Freiburg i.Br. 2012.
- W. RUDOLPH, Esra und Nehemia samt 3. Esra (HAT I/20), Tübingen 1949.
- J. SCHAPER, Priester und Leviten in achämenidischer Zeit. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (FAT 31), Tübingen 2000.
- D. SCHWIDERSKI, Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches (BZAW 295), Berlin 2000.
- O.H. STECK, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel [1978], in: Ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 70), München 1982, 291–317.
- A. WEIDNER, Das Ende Deuterocesajas (FAT II 94), Tübingen 2017.
- M. WEIPPERT, Die Herkunft des Heilsorakels für Israel bei Deuterocesaja [1982/1993], in: Ders., Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda (FRLANT 252), Göttingen 2014, 48–59.
- H.G.M. WILLIAMSON, The Composition of Ezra 1–6 [1983], in: Ders., Studies in Persian Period History and Historiography (FAT 38), Tübingen 2004, 244–270.
- H.G.M. WILLIAMSON, Ezra, Nehemiah (WBC 16), Waco, TX 1985.

„Nicht mehr ...!“ Vergangenheitsbezug und Zukunftserwartung in Jes 40–66

1. Einleitung

1.1 Zu Text und Fragestellung

Die Tagung, die diesem Sammelband zugrunde liegt, hat deutlich gezeigt, dass die Texte des Jesajabuches und der Bücher Esra und Nehemia für die Konstituierung und Stabilisierung des nachexilischen Israel auf unterschiedliche Konzepte zurückgreifen, die im Kontext der Tagung als „Begründungsressourcen“ bezeichnet wurden.

Zeit- und Zukunftsvorstellungen sind eine solche Ressource, die erst bei genauerer Betrachtung in den Blick kommt, da sie in der Regel erst einmal als gegeben angenommen wird. Durch die Kapitel des Jesajabuches ab Jes 40 zieht sich aber deutlich wahrnehmbar die Erwartung eines Umbruchs und einer neu anbrechenden Zeit, die sich von den bisherigen Zeiten grundsätzlich unterscheidet und die in erster Linie durch die positive, vertrauensvolle, theologisch gesprochen heilvolle Beziehung Jhwhs zu seinem Volk bestimmt ist.¹

Israel gewinnt in den Texten aus der Zeit des ausgehenden Exils und der nachexilischen Zeit neu Gestalt. Wer das nachexilische Israel sein soll, wird darin entworfen und daraus begründet. In Jes 40–66 wird das nachexilische Israel vor allem aus dieser angekündigten Zukunft heraus bestimmt. Die Texte bieten jedoch unterschiedliche Perspektiven auf diese Heilszukunft: den Fokus auf den Umbruch vom Einst zum Jetzt (2.), auf den kleinen Anfang der großen Zukunft, den Jhwh bereits gemacht hat (3.), und auf die angekündigte Zeit in ihrer Fülle (4.). Der Vergangenheitsbezug spielt darin eine erstaunlich kleine Rolle (5.). Die

1 Deuterocesaja (Dtjes) ist im Folgenden als kompositorisch eingrenzbarer Texteinheit Jes 40–55 verstanden, jedoch nicht als ein historisch in sich geschlossener, schon gar nicht von einem Propheten verfasster Textkomplex. Als Tritocesaja (Tritojes) werden die Kapitel 56–66 bezeichnet, die allerdings weniger als Einheit verstanden werden als Dtjes. Doch zeigen die Ergebnisse in diesem Beitrag, dass zwischen Jes 40–55 und 56–66 erkennbare Unterschiede bestehen.

folgende Betrachtung der unterschiedlichen Perspektiven zeigt diese mit ihren theologischen Implikationen und verortet sie in den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen der Geschichte des nachexilischen Israel.

Das zentrale Thema in Jes 40–66 ist die heilvolle Beziehung zwischen Jhwh und dem Volk, die erneut möglich wird. Sie wird in der Beziehung Jhwhs zum Knecht Jakob-Israel (Jes 40–48) und zu Zion-Jerusalem (ab Jes 49) entfaltet. Das angekündigte ‚Heil‘, ein theologischer und reichlich abstrakter Begriff, wird dabei in vielfältiger Weise entfaltet. In metaphernreicher und bildhafter Sprache wird für das Volk eine Zeit der Fülle ausgemalt. Die Zionstexte vermitteln durch die Personifikation der Stadt-Frau Zion-Jerusalem die neue Zeit in der Kombination aus erneuerter Beziehung und wiederaufgebaute und -bevölkerter Stadt. Ebenfalls im Rahmen dieser Bildwelt wird das Verhältnis zu den Völkern neu bestimmt: Zion wird Herrscherin über die Völker und deren Ziel und Zentrum. Ab Jes 56 kommen neue Konstellationen und Themen hinzu: Nicht mehr nur Volk und Völker stehen nebeneinander. Daneben ist eine Auseinandersetzung um die Inklusion bzw. den Ausschluss verschiedener Gruppierungen zu beobachten: Was ist mit den Söhnen der Fremde (Jes 56,3; 60,10; 61,5), mit den Eunuchen (Jes 56,3,4), denen, die fremde Kulte pflegen, den Frevlern (Jes 57,20.21) und denen, die die Armen ausbeuten? Auch dies wird im Blick auf Zukunft ausgeführt. Auf der einen Seite steht weiterhin die Vorstellung einer idealen Zukunft, in der alle, die sich Gott zuwenden, dazugehören können (vgl. z. B. Jes 56,1–8). Andererseits kommt dazu neu die Unterscheidung von heilvoller und bedrohlicher Zukunft, die an das jeweilige Verhalten geknüpft werden. Für die Betrachtung von Zeit als Begründungsressource ist relevant, wie diese inhaltlichen Aspekte der angekündigten Zukunft in den Texten zeitlich vermittelt werden.

1.2 Zur Zeit im AT

Das Verständnis der Zukunftsperspektive in den Texten basiert auf Zeitvorstellungen, die sich in vielen Texten des AT finden.² So ist es angemessener, von ‚Zeiten‘ im Plural zu sprechen, denn *die Zeit*, die abstrakte, mathematisch-lineare Zeit, die leer ist und gleichmäßig läuft (Sekunde um Sekunde), ist ein Phänomen der Neuzeit.³ Noch bis ins Mittelalter sprach man eher von Zeiten. Gerhard von Rad hatte mit seiner Rede von der „gefüllten Zeit“ die Aussagen des AT gut getroffen, (auch wenn die heilsgeschichtliche Konzeption, die er damit ver-

2 Vgl. U. SCHMIDT, Zukunftsvorstellungen 15–21.

3 Entfaltet bei L. HÖLSCHER, Entdeckung; vgl. K. GLOY, Zeit 181 f. zu Isaac Newton als Anfang dieser Entwicklung.

knüpfte, m. E. nicht zwingend ist).⁴ Denn sie besagt, dass man in Texten des AT statt abstrakter Zeit eher Zeiten unterschiedlicher Qualität findet, abhängig davon, was diese Zeiten ausmacht, mit von Rads Worten, womit sie „gefüllt“ sind. Auch in der Philosophie und den Geschichtswissenschaften, den Sozialwissenschaften und der Sozialpsychologie ist Vergleichbares beobachtet worden: die Vorstellung und Wahrnehmung von Zeiten, die eigene Qualität haben und die sich durch das auszeichnen, was Menschen in diesem Zeitraum miteinander tun oder erfahren.⁵ Man spricht von Handlungs- und Ereigniszeiten, wie z. B. Ferienzeit, Erntezeit oder Trauerzeit. Diese Zeiten stehen natürlich in Beziehung zueinander, aber nicht linear, sie sind nicht aufgereiht, wie Perlen auf einer Schnur. Um also zu erfassen, wie diese Zeiten zueinander in Beziehung stehen, ist es nötig, die Perspektive zu analysieren, in der sie zueinander gesehen werden. Um die Perspektiven auf die neue heilvolle Zeit in Jes 40–66 geht es im Folgenden.

Zukunft als noch nicht geschehene Zeit, als noch ausstehende Zeiten, ist in jeder Art von Zeitvorstellung ein Sonderfall. Für die Jesajatexte bedeutet die Ausrichtung auf etwas, das noch nicht geschehen ist, dass dies in den Texten entworfen werden muss, um die Qualität der angekündigten Zukunftszeit erfahrbar zu machen.⁶ Dazu kommt als weitere Besonderheit der Texte der Hebräischen Bibel, dass die Unterscheidung zwischen Vergangem und nicht-Vergangem sprachgeschichtlich schon früh existierte, die zwischen präsentisch und futurisch sich im biblischen Hebräisch aber erst später und auch nur unvollständig herausbildete. So sind Entscheidungen in der Frage, ob etwas geschieht (präsentisch), geschehen wird (futurisch) oder geschehen soll (volitiv), in prophetischen Texten oft letztlich theologische Unterscheidungen.⁷ Dies gilt auch für die hier behandelten Texte.

2. „Nicht mehr ...!“ (Jes 51,22) – Der Umbruch

In den Texten über die neue Zeit ist die Perspektive auf den „Umbruch“ zentral, in der unterschiedliche Aspekte fokussiert werden: der Wechsel vom „Vorher“ oder „Bisher“ zum Neuen (2.1) und die Betonung des Moments des Umbruchs „jetzt!“ verbunden damit, was „nicht mehr“ geschehen soll (2.2). In beiden Aspekten kommt der Fokus auf die Heilszeit, die Jhwh verspricht, zum Ausdruck: Auf Zustände und Situationen, sprich „Zeiten“, die zu Ende gehen, folgt in einem

4 G. v. RAD, *Theologie II* 113.

5 Vgl. K. GLOY, *Zeit*; R. KOSELLECK, *Zukunft*; G. DUX, *Zeit*; R. LEVINE, *Landkarte*.

6 Vgl. U. SCHMIDT, *Zukunftsvorstellungen* 301–311.

7 Vgl. J. TROPPER, *Aspektsystem* 179.

Umbruch eine neue, ganz andere Zeit, die im Mittelpunkt aller Aussagen und Ankündigungen steht, und auf die alle anderen Zeiten hin ausgerichtet sind.

2.1 Vorher – Bisher

¹ Tröstet, tröstet mein Volk! spricht euer Gott. ² Redet zum Herzen Jerusalems und ruft ihr zu, dass sie ihren Dienst vollendet hat, dass ihre Schuld abgetragen ist! Denn sie hat von der Hand Jhwhs Doppeltes empfangen für all ihre Sünden. (Jes 40,1f.)

Programmatisch kommt in diesen ersten Versen von Dtjes zum Ausdruck, dass die leidvolle Zeit zu Ende, die Schuldbeglichen ist und somit im Verhältnis zu Jhwh keine Rolle mehr spielt. Nicht ausdrücklich, aber implizit wird vermittelt, dass mit diesem Trostaufwurf etwas Neues beginnt.

Die Zuwendung Jhwhs zu seinem Volk („Tröstet“, „Redet zum Herzen“) gehört zu diesem Neuen. Zugleich wird in den beiden Versen bereits erkennbar, dass im Text auch das bisherige Leid auf Jhwhs Macht („von Jhwhs Hand“) zurückgeführt wird. So wird in diesen Auftaktversen nicht nur der Umbruch angekündigt, sondern es werden auch zentrale Züge eines spannungsvollen Gottesbildes für die folgenden Kapitel gezeichnet: Jhwhs Zuwendung zum Volk und seine Zusage einer neuen heilvollen Zukunft sind mit seiner allumfassenden Macht verbunden, die auch die Vergangenheit mit allen negativen Erfahrungen umgreift.

In 40,1f. wird die Zeit vor dem Umbruch näher qualifiziert als eine Zeit, die von Zions Schuld (עון) und dem daraus folgenden Heeres- oder Frondienst (צבחה) bestimmt war. Doch mit dem Aufruf zum Trost, der das Ende dieser Zeit anzeigt, wird auch deutlich, dass die Vergangenheit keinen Raum mehr einnehmen soll: Welcher Dienst und welche Schuld – darüber schweigt der Text. Vor allem in Jes 40–55, doch auch darüber hinaus, finden sich weitere Belege dafür, dass die Vergangenheit als Zeit der Schuld bestimmt wird, die im Moment der Rede im Text jedoch nicht mehr wichtig ist. Die Schuld und die Vergehen Jakob(-Israels) werden angesprochen, die aber Jhwh bereits getilgt hat (הטאת Jes 43,25f.; פשע 44,22). Die AdressatInnen werden aufgefordert, nicht mehr an das Vergangene zu denken (זכר Jes 43,18.19a), an „die Schande (בשת) der Jugendzeit“ und „die Schmach (חרפה) der Witwenschaft“ Zions (Jes 54,4) und an die Sünde (עון) des Volkes (Jes 64,8), wie Jhwh es auch selbst nicht mehr tun will (Jes 43,25).

Programmatisch wird an etlichen Stellen das Ende des Bisherigen mit „nicht mehr“ (לא עוד) markiert:

So spricht dein Herr Jhwh und dein Gott – er streitet für sein Volk – sieh, ich habe aus deiner Hand den Becher des Taumels genommen, den Kelch, den Becher meines Zorns: Du wirst nicht mehr daraus trinken.⁸ (Jes 51,22)

Fast immer geht es dabei um Zion-Jerusalem, das im Krieg verlassen, erobert und gedemütigt war.⁹ Die Darstellung Zion-Jerusalems als Stadt-Frau, d. h. als weibliche Personifikation der Stadt, ermöglicht die Überschneidung in der Darstellung der Folgen von Krieg, Eroberung und Besatzung für die Stadt und ihre BewohnerInnen. „Nicht mehr“ – so die Ankündigung, soll dies nun geschehen (Jes 51,22; 52,1; 60,18: Zusammenbruch, Verwüstung, Gewalttat, שָׁד, שָׁבַר, חָמָס; vgl. auch Jes 51,19),¹⁰ wie auch die damit verbundene Verlassenheit und Beschämung ein Ende haben sollen (Jes 54,4; 62,4). Die Charakterisierung der Vergangenheit durch die Folgen von Krieg, Eroberung und Besatzung beschränkt sich auf die Zionstexte (vgl. צָבָא in Jes 40,2¹¹). Die Hinweise lassen sich zu einem Bild der Leidenszeit Zions zusammensetzen, deren Ende nun verkündet wird.¹²

Die Markierung „nicht mehr“ wird in Jes 60 und 65 dann auch für eine ausweitete Vorstellung des „Bisher“ verwendet: In Jes 60,19f. wird Jhwh nicht nur die Tage der Trauer für Zion-Jerusalem beenden, sondern als „Licht für immer“ (אֵוֶר עוֹלָם) sogar Sonne und Mond ablösen. Ähnlich umfassend wird das vergangene Leiden, das „nicht mehr“ sein soll, in Jes 65,19f. bestimmt: Weinen und Schreien und Tod vor der Zeit. Am Beispiel der „nicht mehr“-Passagen wird sichtbar, wie der Umbruch durch das definitive Ende des bisherigen Leidens bestimmt ist, und wie dieses in den früheren Texten noch enger an Kriegserfahrungen orientiert ist, dann aber generell menschliches Leiden und sogar menschliche Existenz, (die im Licht von Sonne und Mond lebt), in den Blick nimmt. Die letzten beiden Beispiele zeigen damit auch eine Veränderung der Umbruchsvorstellung hin zu einer entfernteren – und nach heutigen Maßstäben in der Welt nicht mehr realistischen – Zeit, (doch ist dies eine Unterscheidung, die in den Jesajatexten gerade nicht getroffen wird, dazu s. u.). Im Hinblick auf das Bild Jhwhs in den Jesajatexten sind alle diese Äußerungen jedoch konsistent, da sie davon ausgehen, dass es in Jhwhs Macht liegt, all dies „nicht mehr“ geschehen zu lassen, und diese Macht damit über die Geschichte und den Kosmos setzen.

8 Wörtl. „Du wirst nicht mehr fortfahren, ihn noch weiter zu trinken.“

9 Zur Stadt-Frau Zion in Jes 40–66 s. CH. MAIER, *Daughter* 161–188.

10 Jes 51,22; 52,1; 60,18: Zusammenbruch, Verwüstung, Gewalttat, שָׁד, שָׁבַר, חָמָס; ähnlich Jes 51,19; vgl. die Begriffe „Pest, Schwert, Hunger“ (דָּבַר, חָרֵב, רָעָב) als Chiffren für Krieg und Kriegsfolgen in Jer und Ez, z. B. Jer 21,7; Ez 5,12.

11 Zu צָבָא vgl. U. BERGES, *Jesaja* 40–48 100f., der auch auf kultische Anklänge hinweist.

12 C. MANDOLFO zeigt in ihrer Untersuchung „*Daughter Zion talks back to the prophets*“ auf, wie die gleiche Situation in Klgl aus der Sicht der ‚Tochter Zion‘ präsentiert wird, die anders als in Dtjes, nicht schweigt.

2.2 Aber jetzt!

¹⁸ Denkt nicht (לא תזכר) an Früheres (ראשונות), und auf Vergangenes (קדמיות) achtet nicht! ¹⁹ Siehe, ich wirke Neues (חדשה)! Jetzt (עתה) sprosst es auf. Erkennt ihr es nicht? (Jes 43,18.19a).

Das Zitat des Tagungstitels drückt die bis hierher dargestellte Haltung zur Vergangenheit aus („denkt nicht an Früheres“), geht aber von da einen Schritt weiter in die Gegenwart. Im Blick auf die angekündigte neue Zeit verschiebt sich der Fokus von der abgeschlossenen Vergangenheit hin zum Augenblick des Umbruchs. Fast immer signalisiert das „Jetzt“ עתה im Text den Wechsel von einer durch Jhwh verursachten oder selbst verschuldeten Bedrohungssituation für das Volk hin zur Rettung.¹³ Die Veränderung wird meist nicht ausgeführt, sondern auf das „Jetzt“ folgen entweder die Zusage der Zuwendung Jhwhs und die Bestätigung der Gottesbeziehung (z. B. Jes 43,1; 44,1; 64,7), oder Neues wird angekündigt (Jes 43,19; 48,6; u. ö.). Mit dem „Jetzt“ wird der Sprechzeitpunkt im Text als Moment des Neuanfangs markiert, in dem die Veränderung geschieht oder zumindest ihren Ausgang nimmt.¹⁴ Die Pflanzenmetapher in Jes 43,19 („Jetzt sprosst es auf.“) setzt diese Dynamik ins Bild: Die Veränderung ist noch klein, aber sie wächst unaufhaltsam. Mit „Jetzt“ werden häufig Veränderungen angekündigt, die erst noch zur vollen Entfaltung kommen müssen, um für die AdressatInnen offensichtlich zu werden, während der Fokus im Text auf dem Umbruch, dem Anfang der Veränderung liegt.

In den Texten finden sich weitere Formen, in denen der unmittelbare Anbruch der neuen Zeit verkündet wird. Eine Möglichkeit, dies zu kommunizieren, sind Imperative. Sobald die AdressatInnen diese Aufforderungen umsetzen, tritt die angekündigte Veränderung ein, so dass die Zukunft beginnen kann.

¹ Wach auf, wach auf, zieh deine Kraft an, Zion, zieh die Kleider deiner Herrlichkeit an, Jerusalem, heilige Stadt, denn es wird nicht mehr in dich kommen ein Unbeschnittener und Unreiner. ² Schüttele den Staub ab, erhebe dich, setz dich, Jerusalem. Mach dich los von den Fesseln an deinem Hals, gefangene Tochter Zion. (Jes 52,1 f.)

Zion wird aufgefordert, sich zu befreien. Durch die Imperative wird vermittelt, dass es allein an der Initiative der Angesprochenen liegt, die Zukunft in Freiheit beginnen zu lassen, die AdressatInnen also selbst handlungsfähig werden müssen. Die Äußerungen suggerieren, dass sie in der Lage sind, den Umbruch und damit Jhwhs Ankündigung, Wirklichkeit werden zu lassen.¹⁵ Eine andere Vari-

13 Ein unmittelbarer Wechsel vom vorigen zum folgenden Vers liegt in Jes 43,1; 44,1; 49,5 und 64,7 vor, in Jes 49,19 sogar innerhalb des gleichen Verses. Eine Bedrohungssituation, die „jetzt“ zu Ende geht, ist im weiteren Kontext von Jes 43,19; 48,7.16 zu finden.

14 Vgl. E. JENNI, Verwendung 45.

15 S. auch Jes 51,17 (doppelter Imperativ); 55,1f. Häufung von Imperativen; 57,14; 60,1; 62,10.

ante, den unmittelbar bevorstehenden Umbruch anzukündigen, sind Formulierungen mit קרוב, „nahe“ ist Jhwh mit seiner Rettung und Gerechtigkeit (Jes 51,5; 56,1) und seinem Recht (50,8). In doppelter Hinsicht, zeitlich *und* räumlich, ist damit die Zukunft durch die Gottesnähe charakterisiert.¹⁶

Es ist anzunehmen, dass alle diese Varianten der Verkündigung der neuen Zeit durch Konzentration auf den Umbruch ihre Wirkung durch den Kontrast zur erfahrenen Gegenwart der AdressatInnen entfalten. Ein Hinweis darauf ist Jes 49,19, wo die gegensätzlichen Eindrücke im gleichen Satz unverbunden nebeneinander stehen:

¹⁸ Hebe deinen Blick, ringsum, und sieh: Sie alle haben sich versammelt, sind gekommen zu dir. So wahr ich lebe – Spruch Jhwhs – ja, du wirst sie alle wie Schmuck anlegen und sie umbinden wie eine Braut. ¹⁹ Ja, deine Ruinen und deine Verwüstungen und das Land deiner Zerstörung – ja, jetzt bist du zu eng für die Einwohnerschaft; es entfernen sich, die dich zugrunde gerichtet haben.

Claus Westermann bringt die Diskrepanz lebhaft zum Ausdruck: „Stellt man sich das vor lebendigen Hörern in einem Dorf in Babylon gesprochen vor, so wird deutlich, was Deuterocesaja seinen Zuhörern zumutet. Es ist ja gar nichts zu sehen!“¹⁷ Diese Dissonanz kann aktivierend wirken, da die Zukunft in greifbare Nähe gerückt wird, sie kann aber auch zur Zumutung werden, wenn der Widerspruch zu groß wird. Es ist eine Frage der Umstände, wann solch ein Kontrast hoffnungsvoll wirkt und wann unrealistisch (zu historischen Überlegungen s. u.).

Zu dieser starken Dissonanz in den Zukunftsankündigungen gehört auch, was schon Westermann als „perfektische Heilszusage“ bezeichnet hat. Äußerungen im Text suggerieren, dass die Veränderung schon eingetreten und die neue, heilvolle Zeit bereits angebrochen sei, und nur die Angesprochenen es noch nicht bemerkt hätten.¹⁸ Den AdressatInnen wird folglich einerseits vermittelt, dass ihre Wahrnehmung ihrer Lage falsch sei, andererseits aber in Aussicht gestellt, dass

Die gleiche Kommunikationsstrategie wird in Jes 51,9 und 63,15.17 in umgekehrter Richtung eingesetzt: an Jhwh gerichtet, dass er eingreifen möge.

16 Vgl. J. KÜHLEWEIN, קרב 677.680. J. VAN OORSCHOT, Babel 198 identifiziert in Jes 40–55 eine eigene „Naherwartungsschicht“. Die „kennzeichnet besonders die Ansage des kurz bevorstehenden Heils (Stichwort קרב)“. Im Rahmen seines redaktionsgeschichtlichen Modells rechnet er Jes 50,8 dieser Schicht nicht zu, wohl aber Jes 51,5; 55,6. Zur zeitlichen Nähe vgl. L.-S. TIEMEYER, Continuity 36. Sie führt Belege an, in denen die Lage der Tochter Zion beklagt wird (Jes 49,14; 60,15a mit ערב). „In both cases, the following material contains the divine assurance, that the situation will change *soon*.“ [Hervorhebung U. S.]

17 C. WESTERMANN, Jesaja 40–66, 178. In Jes 60,4 findet sich das Zitat aus 49,18a fast wörtlich, nicht aber die Spannung aus V. 19.

18 C. WESTERMANN, Jesaja 40–66 13, erklärt diese besondere Art der Heilsverkündigung in Dtjes noch damit, dass ursprünglich eine Zusage des Priesters vorausgegangen sei. Da dies im Exil nun nicht mehr möglich gewesen sei, habe Dtjes das darauf folgende Heilsorakel „zur perfektischen Heilszusage umgestaltet“. In jedem Fall vermittelt diese die Gewissheit, dass Gottes Entscheidung schon gefallen ist.

sie nur eine andere Perspektive einnehmen müssten, um die neue Zeit als real zu erleben. Letztlich funktionieren alle Lobaufforderungen nach diesem Muster: Sie rufen zum Jubel über Zustände auf, die die AdressatInnen z. T. ganz anders und kein bisschen bejubelnswert einschätzen, wie in Jes 52,9:

Freut euch lauthals und jubelt gemeinsam, [ihr] Ruinen Jerusalems, denn getröstet hat Jhwh sein Volk, hat ausgelöst Jerusalem.¹⁹

Der Moment des Umbruchs steht auch im Zentrum dieser Textstrategie, nur dass er hier nicht, wie durch „Jetzt“ oder „Nahe“, sprachlich markiert wird. Die Wende liegt vielmehr bei den Angesprochenen, in der Veränderung ihrer Wahrnehmung oder ihres Verhaltens, auf das die Texte abzielen. Dadurch wird ihnen Deutungs- und Handlungskompetenz unterstellt und damit möglicherweise auch (wieder-) gegeben.

Die Identität des Volkes Israel wird in den Texten vor allem in der Zukunft verankert, als Volk seines Gottes, in heiler Beziehung zu diesem, unversehrt und in Sicherheit. Die Vergangenheit des Volkes trägt dazu nur wenig bei: Es hat eine Leidensgeschichte, die jetzt in mehrfacher Hinsicht in der Beziehung zu Jhwh aufgehoben ist. Diese steht, ebenso wie ihr Ende, in Jhwhs Macht, beides wird in den Texten als Teil der Beziehung Jhwhs zu seinem Volk beschrieben (s. besonders Jes 54,7–10). Anders ist dies mit der Schuldgeschichte des Volkes, die keine Rolle mehr spielen soll.

2.3 Der Kontext der Perserzeit

Alle diese Texte präsentieren die neue Zukunft, die Jhwh für sein Volk bewirkt, so überzeugend wie irgend möglich als Tatsache. Rhetorisch wird die Veränderung dadurch in sichtbare und greifbare Nähe gerückt. Israel wird damit in den Texten zu einem Volk, das in der anbrechenden, der idealen Zeit lebt, die Jhwh verheißen hat – obwohl vieles aus den Erfahrungen des Volkes vermutlich dagegen spricht.²⁰ Dies ist immer wieder mit dem Begriff der Naherwartung bezeichnet worden. Es ist bekannt, dass eine solche Erwartung auf Dauer nicht durchzuhalten ist, sodass Veränderungen in den Zukunftsankündigungen im Laufe der Entwicklung der

19 Vgl. auch Jes 42,10–13; 44,23; 45,8; 48,20; 52,9f.; 65,18; 66,10.

20 J. STROMBERG, *Restoration 195*, beschreibt diese Wirkung der Deuterocesajatexte bis heute: „Soaring hopes of restoration mark the prophecies of DI, giving them a tone that has engendered hope in readers far removed from the original circumstances of their composition. Perhaps as a testament to the power of DI’s rhetoric, its message of restoration (however transformed) has outlived the historical context to which it was first addressed – a process some have detected in the editing of the chapters themselves.“

Jesajakapitel anzunehmen sind. Diese Entwicklung kann hier nur angerissen werden.

Die Texte, die den Umbruch ins Zentrum stellen, lassen sich schlüssig einem historischen Kontext zuordnen, in dem Veränderung konkret im Raum steht. Dies traf zuerst auf die Zeit um 539 v. Chr. zu, in der Kyros' Siegeszug begann und politische Veränderungen erwartet wurden. In diese Zeit wird von mehreren Auslegern die Grundschrift Jes 40–48* angesetzt, der etliche der Texte angehören, die die unmittelbar bevorstehende Wende ankündigen.²¹ Doch sind für die Zeit des Kyros' zwar große Erwartungen, aber kaum spürbare Veränderungen anzunehmen, während die Verhältnisse für die IsraelitInnen erst unter Darius I. (522–486 v. Chr.) tatsächlich in Bewegung gerieten.²² Vor dem Hintergrund der Rückkehr einzelner Gruppen und des Wiederaufbaus des Tempels ist die Aufforderung, aktiv zu werden und die neue Zeit selbst Wirklichkeit werden zu lassen, stimmig (vgl. die Imperative, s. o.). Ich halte es für plausibel, dass in dieser Phase das Schicksal Zions in den Texten wichtig wurde. In dieser Zeit setzen Ulrich Berges und ähnlich Jürgen van Oorschot eine erste Redaktion im Land an, die Jes 40–52* umfasste.²³ Doch sind einige der eindrücklichen Belege (Jes 54 und 55) vermutlich noch jünger, nämlich aus der Mitte des 5. Jh. v. Chr.,²⁴ was darauf schließen lässt, dass Naherwartung in den Texten noch für einige Zeit entfaltet wurde, auch wenn diese mit der Zeit wohl immer schwieriger durchzuhalten war. Der veränderte Befund zum Thema ab Jes 56 kann damit erklärt werden (dazu s. u.).

21 Vgl. J. VAN OORSCHOT, Babel; U. BERGES, Buch; O.H. STECK, Gottesknecht; R.G. KRATZ, Kyros 175–191 (in Grundzügen ähnlich R. ALBERTZ, Exilszeit 296–301) nimmt eine Kyros-Ergänzungsschrift an, in der um 520 v. Chr. in allen Kyrostexten redaktionelle Ergänzungen zugefügt wurden, um die Veränderung, die unter Darius I. möglich wurde, auf Kyros zurückzuführen. Da die großen Hoffnungen, die in Kyros gesetzt waren, bis dahin schon enttäuscht wurden, halte ich dies nicht für überzeugend.

22 J. WIESHÖFER, Persien 26–29, zeigt auf, dass Kyros bis hin zur Übernahme von Verwaltungsstrukturen und -personal den Machtwechsel ohne große Umbrüche vollzog.

23 U. BERGES, Buch 368–385: „Erste Jerusalemer Redaktion“; J. VAN OORSCHOT, Babel 105–177: „Erste Jerusalemer Redaktion, Dtjes Z“.

24 U. BERGES, Buch, und J. VAN OORSCHOT, Babel, rechnen damit, dass diese Texte erst Mitte des 5. Jh. v. Chr. für den Abschluss des Zusammenhangs von Jes 40–55 verfasst wurden.

3. „Ich habe ihn gerufen“ (Jes 48,15) – Begonnene Entwicklung: Kyros und Knecht

Eine weitere Perspektive auf die Zukunft findet sich sowohl in den sog. Gottesknechtliedern (= GKL) als auch in den Kyrostexten.²⁵ „Ich habe ihn gerufen“ (Jes 48,15) – wie das Zitat zeigt, lenkt diese Perspektive den Fokus auf den Anfang der kommenden Heilszeit, indem betont wird, dass Jhwh diesen durch die Berufung eines Retters bereits gemacht hat.

Die Kyrostexte (Jes 41,1–5.21–29; 42,5–9; 44,24–28; 45,1–7.13; 46,8–11; 48,12–16a) beziehen sich alle insofern auf die Zukunft des Volkes, als sie den militärischen Erfolg des Kyros bzw. eines fremden Eroberers (von Osten oder Norden) gegen die Babylonier ankündigen und damit implizit oder explizit die Befreiung der Exilierten sowie den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels in Aussicht stellen. Dabei wird in den Texten eine ganz eigene Perspektive auf diese Zukunft gewählt: All dies hat Jhwh als sein Werk bereits begonnen. Er hat den Eroberer schon erweckt (Jes 41,2; 45,12), hat es bereits gewirkt (Jes 41,4), hat ihn schon be-/gerufen (Jes 42,6; 45,6; 46,11; 48,15) und bei der Hand ergriffen (Jes 42,6), hat schon angekündigt, was Kyros tun wird (44,28; 45,1). Jhwh wird dadurch als der dargestellt, der alle Macht über die Geschichte hat und deren weiteren Verlauf schon auf den Weg gebracht hat.²⁶ In dieser Hinsicht erinnert die Perspektive an Jes 43,19, wo eine vergleichbare zeitliche Dynamik in einem Naturbild zum Ausdruck kommt: „Ich wirke Neues, jetzt sprosst es auf.“ Durch Jhwhs Handeln ist, um in diesem Bild zu bleiben, die Saat für die Veränderung schon gelegt, die jetzt aufgehen wird, was bedeutet, dass die neue Zeit der Befreiung aus dem Exil anbrechen wird.

Die Gottesknechtstexte funktionieren hinsichtlich der Zeitperspektive ähnlich. Auch hier hat Jhwh bereits den Anfang gewirkt. Er hat seinen Knecht erwählt und ihm seinen Geist gegeben (Jes 42,1), ihn berufen (Jes 41,6; 49,1.5 von Mutterleib an) und bei der Hand ergriffen (Jes 41,6). Wie bei Kyros wird in vielfältigen Aussagen hervorgehoben, dass Jhwh die Beziehung zum Knecht schon begründet hat. Ähnlich wie in den Kyrostexten hat Jhwh damit den Anfang dafür bereits gemacht, dass der Knecht in Zukunft für das Volk und die Völker Beziehung zu Jhwh möglich machen und Befreiung, Recht und Rettung von Jhwh bringen kann. Wesentlich komplexer, wenn auch in der Struktur ähnlich, hat Jhwh im vierten GKL bereits am Knecht gehandelt, sodass Rettung für das Volk möglich wird.²⁷

25 S. dazu auch den Beitrag von U. BECKER in diesem Band.

26 Vgl. U. SCHMIDT, Perser 577 f.

27 In den übrigen Texten vom Knecht Jakob-Israel, die alle in Jes 41–48 stehen (Jes 41,8.9; 42,19; 43,10; 44,1.2.21.26; 45,4; 48,20) hat dieser mit dem Knecht der GKL die Erwählung gemeinsam,

Die Kyrostexte und die GKL präsentieren Kyros und den Knecht als eine Retterfigur, die Jhwhs bereits begonnenes Wirken in die Tat umsetzt. Kyros jedoch soll vergleichsweise konkret irdische Machtverhältnisse verändern, während der Knecht erst Israel und von da ausgehend die ganze Welt auf Jhwh hin ausrichten soll; („... bis er das Recht auf Erden aufgerichtet hat. Und die Inseln warten auf seine Weisung.“ Jes 42,4; „... Und ich behüte dich und mache dich zum Bund des Volkes, zum Licht der Nationen,“ 42,6; „Ich werde dich zum Licht für die Völker machen, dass meine Rettung reicht bis an das Ende der Erde.“ 49,6).

Die Kyrostexte können größtenteils in der Zeit um 539 v. Chr. während Kyros' Aufstieg bis hin zu seiner Machtübernahme in Babylon angesetzt werden.²⁸ Die Ankündigung der Rettung durch einen militärischen Eroberer, verbunden mit dem Namen Kyros, ist in diesem Kontext plausibel. Israels Identität als ein Volk mit einem mächtigen Gott, der Babylon militärisch besiegt, ist hier gut erkennbar.

Das erste und zweite Gottesknechtslied zeugen dagegen von einem veränderten Verhältnis der Macht Jhwhs zu politischen Machthabern und militärischer Macht. Denn der Knecht wird gerade nicht laut und nicht mit Gewalt auftreten. Dies ist als Reaktion darauf, dass Kyros die hochfliegenden Erwartungen nicht erfüllt hat, plausibel. Es ist deshalb anzunehmen, dass diese Texte jünger und eher in die frühe nachexilische Zeit einzuordnen sind.²⁹ Immer noch ist Israel in den Texten als das Volk mit einer großartigen Zukunft mit Jhwh dargestellt, doch wird diese über die Befreiung hinaus im Hinblick auf die Völker ausgestaltet, auf die ganze Welt ausgeweitet und damit über konkrete politische Verhältnisse gestellt. Wo Jhwh die Zukunft mit Kyros als Eroberer- und Retterfigur verändert, werden sich für Israel die Verhältnisse zum Guten wenden, da Jhwh die politischen Geschehnisse in der Hand hat. Doch in der Zukunft, die der Knecht gestalten soll, steht Jhwh im Zentrum der ganzen Welt und Israel mit ihm.³⁰

4. „Für immer“ עולם – Eschatologisch-utopische Zukunft

Die Konzentration in den Jesajatexten auf die Zukunft äußert sich nicht nur im Blick auf den Umbruch und in der bereits begonnenen Entwicklung („Saat, die noch aufgeht“). Dazu kommt eine dritte Perspektive auf diese Zukunft, die teils

aber nicht den Auftrag. Es handelt sich um starke Zuspruchstexte, in denen durch die Aufforderung „Fürchte dich nicht“ und die Aussage, dass Jhwh den Knecht erwählt und geschaffen hat, die Beziehung Jhwhs zu Jakob-Israel stabilisiert wird.

28 Vgl. Anm. 21.

29 Vgl. Anm. 23.

30 Vgl. U. SCHMIDT, Perser 575–577.

neben, teils mit diesen beiden in den Texten zu finden ist. Eindeutiger als diese kann sie als futurisch-eschatologisch bezeichnet werden, denn die neue Zeit, um die es geht, wird als ideale Zeit dargestellt und ist als solche das Ziel aller Zeiten, auf die alles zu läuft und in der alles zum Abschluss kommt. Diese Zeit ist beständig und dauerhaft (עולם). Darin unterscheidet sie sich von den bisherigen Zeiten der Gegenwart und Vergangenheit.³¹

Die Jesajatexte sind dafür bekannt, dass sie wunderbare Bilder dieser Zeit entwerfen. Oft wirken solche Texte utopisch, in dem Sinne, dass sie aus der Gegenwart heraus eine ideale Nicht-Zeit (vgl. den Nicht-Ort *ou-topos*) entwerfen:

²¹ Sie werden Häuser bauen und bewohnen, und Weinberge pflanzen und ihre Frucht essen. [...] ²⁵ Wolf und Lamm werden zusammen weiden; und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind; und die Schlange: Staub wird ihre Nahrung sein. Man wird nichts Böses und nichts Schlechtes tun auf meinem ganzen heiligen Berg, spricht der Jhwh. (Jes 65,21.25)

Machbare oder denkbare Vorstellungen (in bekannten Bildern aufgenommen) mischen sich mit solchen, die eher unrealistisch oder irreal wirken. Doch wie immer in alttestamentlicher Eschatologie geht es nicht um Gegensätze wie machbar oder unrealistisch (was vom jeweiligen Weltbild abhängt, aber in den Texten generell nicht verhandelt wird), immanent oder transzendent (was hier keine Unterscheidungskategorie ist), auch nicht um die Ansetzung in der Geschichte oder nach deren Ende, (eine Differenz, die wie die vorige, erst in der Apokalyptik eine Rolle spielt). Es wird nicht danach gefragt, wann diese Zukunft anbricht – darin unterscheiden sich diese Äußerungen in den Texten von denen, die sich auf den Umbruch konzentrieren und damit gerade auf den Zeitpunkt, nämlich „jetzt“ – entscheidend ist vielmehr, dass sie anbricht und dass sie dann bestehen bleibt. Dieser Gedanke ist in den utopisch-eschatologischen Vorstellungen in Jes 40–66 zentral. Garant dafür ist Jhwh, Grundlage ist die Beziehung Jhwhs zu den Angesprochenen.³²

Der Begriff עולם unterstreicht die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, zugleich wird mit עולם auch eine ferne Zeit bezeichnet.³³ עולם wird in Jes 40–66 vor allem

31 In alttestamentlicher Eschatologie wird häufig der Charakter des Umbruchs und der ‚Endzeit‘ als einem beständigen Ziel benannt, während die Kategorien von inner- und außerweltlich, innerhalb der Geschichte und nach deren Ende den Texten des AT in fast allen Fällen nicht angemessen sind; vgl. den Überblick von K. KOENEN, Eschatologie.

32 H.-J. HERMISSE, „Deuterijosaja“ 92: „Ende der Geschichte‘ bedeutet nicht, daß nach dem Neuanfang nichts mehr geschehen könne: Er soll ja neues *Leben* ermöglichen. Aber es kann nichts mehr geschehen, was das Neue in Frage stellt.“; ebd. 100: „[...] es gibt da, wo vor JHWH ‚sich jedes Knie beugt‘ und zu ihm ‚jede Zunge sich bekennt‘, keine geschichtlichen Umbrüche und Katastrophen mehr.“

33 K. KOCH, Qādam 260 betont, dass „mit עולם nicht eine quantitative, sondern eine qualitative Ferne zur Gegenwart bestimmt wird.“ Zum Begriff insgesamt s. E. JENNI, ‘ōlām I und II.

auf Zukunft ausgerichtet verwendet, um die ideale, eschatologische Zukunft zu beschreiben, somit in eschatologisch-utopischer Bedeutung. Es geht um die neue Zeit, die anbrechen und dann beständig und dauerhaft sein wird. In fast allen Fällen wird diese positiv dargestellt, häufig, um die dauerhafte Beziehung zu Jhwh zu betonen:³⁴ Jes 51,6: „[...] mein Heil wird in Ewigkeit/für immer (לְעוֹלָם) bestehen, und meine Gerechtigkeit wird nicht zerschlagen werden.“ V. 11: „Die Befreiten Jhwhs werden zurückkehren und nach Zion kommen mit Jubel, Freude für immer (לְעוֹלָם) über ihrem Haupt, Lust und Freude werden sie einholen, Kummer und Seufzen werden fliehen.“³⁵

Jhwhs Zuwendung wird, bildhaft und mit großem Überzeugungsaufwand als die zuverlässige, beständige ideale Zukunft vermittelt, die Jhwh für sein Volk garantiert: Hirt und Herde Jes 40,11; 54,8 חֶסֶד עוֹלָם. vgl. V. 10 חֶסֶד und Friedensbund; der Wiederaufbau der Stadt und die Rückkehr der Bevölkerung (in metaphorischer Rede hier die „Kinder“ der Stadt-Frau, s. Jes 49,16–23; 54,11–17); Umkehr der Machtverhältnisse, sodass die Mächtigen sich Zion zuwenden und sich unterwerfen (Jes 49,22f.).

Während diese Art der Zukunftsankündigung in Jes 49–55 eher kurze Sequenzen ausmacht, folgen danach Texte, die überwiegend so gestaltet sind: weite Teile von Jes 60–62, außerdem etliche kürzere Abschnitte (Jes 57,18–20; 58,11f.; 59,19–21; 65,17–25). Viele Inhalte und Formulierungen aus Jes 40–55 sind hier wieder aufgenommen.³⁶ Die Textabschnitte über den neuen Himmel und die neue Erde Jes 65,17–25 und 66,22–24 als Teile des redaktionellen Abschlusses des Jesajabuches beinhalten fast alle der bisher vorgestellten Elemente.³⁷

Diese Zukunftsankündigungen sind eher frustrationsresistent als die oben dargestellten, da sie zeitlich nicht fest verankert sind – sie sind עוֹלָם, „einst, in Zukunft, für immer“, und damit auch noch plausibel, wenn die Erwartungen sich nicht unmittelbar bestätigen. Sie passen damit in eine Phase des nachexilischen Israel, in der interne Konflikte und solche nach außen wie auch wirtschaftliche

34 מְעוֹלָם als Verweis auf die dauerhafte Vergangenheit von Urzeit an ist deutlich seltener und wenn, dann in Jes 56–66 zu finden. Dem entspricht, dass auch רָאֵשׁוֹנֹת in vergleichbarer Bedeutung nur in Jes 48–49 belegt ist.

35 Jes 51,6 „Erhebt zum Himmel eure Augen und blickt auf die Erde unten! Denn die Himmel werden wie Rauch zerfetzt werden, und die Erde wird zerfallen wie ein Kleid, und ihre Bewohner werden dahinsterven wie Mücken. Aber mein Heil wird in Ewigkeit bestehen, und meine Gerechtigkeit wird nicht zerschlagen werden.“

36 Gegen eine gemeinsame Entstehung mit (ausgewählten) Texten aus Jes 40–55 spricht u. a., dass die Abschnitte ab Jes 57 mehr und länger werden. Auch die Art, wie die Zukunftsankündigungen kommuniziert werden, verändert sich. Der Imperativstil nimmt ab (142 Imperative in Jes 40–55 vs. 35 in Jes 56–66). Anzunehmen ist jedoch, dass Jes 60–62* in engem Bezug auf 40–55 bald nach dem Abschluss dieses Textzusammenhangs in der ersten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. verfasst wurden; vgl. U. BERGES, Buch 432.

37 J. GÄRTNER, Jesaja 66, spricht deshalb von Jes 65 und 66 als „Summe der Prophetie“ am Buchschluss.

Spannungen zunehmen, folglich zu der Situation, in der die späteren Jesajakapitel verortet werden können.³⁸

Entsprechend ist es nicht erstaunlich, dass diese Art von Texten im letzten Teil des Jesajabuches gehäuft auftritt. Denn nun verliert die Ankündigung einer unmittelbar bevorstehenden heilvollen Zukunftszeit an Überzeugungskraft. Die eschatologisch-utopischen Zukunftsentwürfe wirken dagegen stabilisierend: Sie vermitteln, dass Israel immer noch das Volk ist, das mit Jhwh eine ideale Zukunft hat, auf die letztlich alles zusteuert. Doch im Konflikt verschiedener Gruppierungen im Land wird das, was Maria Häusl als Gemeinsinn bezeichnet hat, wichtig.³⁹ Die Frage, wer „Israel“ ist, und wer dazu gehört, wird nicht mehr vor allem von der gemeinsamen Zukunft her begründet. Aus den Texten ist vielmehr das Bedürfnis ersichtlich, diese Frage auch in der Gegenwart zu klären. Die kompromisslose Ausrichtung auf kommende Zeiten war offensichtlich nicht mehr ausreichend, möglicherweise nicht mehr hilfreich. Zwar gibt es auch ab Jes 56 weiterhin Belege für die völlige Konzentration auf die Zukunft, in der die Vergangenheit „nicht mehr“ wichtig ist, (zu finden vor allem in den Zion-Jerusalem-Texten). Doch daneben stehen nun Texte, die sich intensiv mit Vergangenheit und Schuld auseinandersetzen.⁴⁰

5. Vergangenheitsbezug

5.1 Zukunft oder Vergangenheit?

Im Titel des Vortrags ist von Vergangenheitsbezug und Zukunftserwartung die Rede. Bis hierher allerdings hat die Vergangenheit in den Texten meist gerade *keine* Rolle gespielt, es sei denn als Negativfolie für die Gegenwart. In der Regel jedoch, wenn Zeit als Begründungsressource für Identität dient, ist die Vergangenheit zentral. Erinnerungen an vergangene Erfahrungen und Taten können stabile Bausteine gegenwärtiger Identitätskonstruktionen sein. Sie beinhalten allerdings immer auch vergangene Schuld und Konflikte. Die Begründung einer Identität durch eine gemeinsame Zukunft hat den Vorteil, solche ‚Altlasten‘ hinter sich zu lassen, (vgl. die Aufforderungen, an die Schuld etc. nicht mehr zu denken). Doch hat sie auch den Nachteil, dass die Qualität zukünftiger Zeiten immer erst entworfen werden muss. Wenn die Aussicht auf eine ganz neue Zeit in

38 Zur gesellschaftlichen Situation in der Perserzeit s. R. KESSLER, Sozialgeschichte 143–148.

39 Vgl. Beitrag von M. HÄUSL, Abschnitt 2. „Konstituierung und Begründungsressourcen – Begriffsklärungen“.

40 Das dtr Erklärungsmuster, das die erlebte Katastrophe in Koordinaten von Schuld und Gericht deutet, findet sich in Dtjes so gut wie nirgends. Auch die Auseinandersetzung mit vergangener Schuld, wie sie bei Jer, Ez und Protojes stattfindet, ist kein Thema von Dtjes.

den Jesajatexten tatsächlich Identität konstituieren und stabilisieren sollte, dann standen die VerfasserInnen der Texte vor der Herausforderung, diese Zeitvorstellungen zu plausibilisieren. Sie mussten folglich Antworten auf die Frage liefern, warum die Ankündigungen tatsächlich so eintreffen sollten, und warum es sich lohnen sollte, sich auf die Aufforderungen der Texte einzulassen.⁴¹ Dem standen vermutlich historisch konkrete Probleme im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau und der Einigung zwischen BewohnerInnen des Landes und RückkehrerInnen wie auch wirtschaftliche Nöte entgegen.⁴²

5.2 Machterweis

Das Hauptargument in den Texten, warum die angekündigte Zukunft Wirklichkeit wird, ist Jhwh selbst und der Erweis der Macht Jhwhs. Damit werden menschliches Verhalten und geschichtliche Ereignisse sekundär, da sie alle letztlich Konsequenzen des machtvollen Handelns Jhwhs sind, das somit die einzige relevante Vergangenheit darstellt.

Im Zentrum dieser Argumentation, die ab Jes 40 Jhwhs Schöpfermacht und Geschichtsmächtigkeit verknüpft, steht die Schöpfung als Begründung für Jhwhs Macht in der Gegenwart. Somit liegt ein Verweis auf die „Vergangenheit“ im mythischen Sinne vor, auf die weit entfernte Ursprungszeit (wieder עולם, auch מעולם). Der einzige Geschichtsrückblick (Jes 63,7–14) fügt sich in diese Darstellungsweise ein. Hier wird zwar auf Mose Bezug genommen, doch die Taten Jhwhs („Gnadenerweise“ חסדי יהוה V. 7), Mose und der Zug durchs Schilfmeer werden in den Tagen der Vorzeit (ימי עולם) verortet, wie vorher die Schöpfung (Jes 45,12) und der Sieg über die Urzeitmonster (דורת עולמים / ימי קדם Jes 51,9). Die Vergangenheit, auf die Bezug genommen wird, ist folglich nicht die, an die sich die AdressatInnen als ihre Geschichte erinnern könnten, sondern die Vergangenheit des Wirkens Jhwhs, die als עולם besondere Qualität hat.⁴³

41 Hier ist der Hinweis von U. BERGES, Jesaja 40–48, 100, wichtig, dass in Jes 40,1 „Redet zum Herzen Jerusalems“ eben nicht in erster Linie Trost bedeutet, sondern – da das Herz der Ort des Planens und Wollens ist – Überzeugung.

42 Hinweise auf eine deutliche Spaltung in der Bevölkerung bereits ab 40 sehe ich anders als U. BERGES, Jesaja 49–54, 134.136, nicht. Der Knecht steht m. E. weniger für eine klar umrissene und unter Druck geratene Gruppe (so Berges), sondern für eine Einstellung oder Verhaltensoption, die aber der ganzen Bevölkerung offen steht, Zion für eine weitere, die ebenfalls in der Bevölkerung anzutreffen ist. Diese auf konkrete Gruppen anzuwenden, halte ich für zu konkret.

43 Die Verweise auf die Schöpfung enden mit Jes 55, eine Beobachtung, die nicht leicht zu erklären ist. L.-S. TIEMEYER, Continuity 40, schlägt folgende Erklärung vor (mit Bezug auf J. BLENKINSOPP, Isaiah 56–66 32): „It is likely that the creation texts in Isa 40–55 served as polemic against the allegedly more powerful Babylonian gods and the religious ideology

Diese Konzentration der Vergangenheit auf Jhwh gilt auch für eine Besonderheit der Kapitel 40–48, den Zusammenhang von Früherem, Kommendem und Neuem.⁴⁴ Das Frühere (הַרְאֵנוּת) bezieht sich an mehreren Stellen auf frühere Ankündigungen Jhwhs, die sich so erfüllt haben. Jhwhs Wissen umfasst alles vom Anfang, ja von der Urzeit an, bis zum Ausgang (Jes 46,9). Den Gegensatz dazu bilden andere Gottheiten und Völker, die dieses Wissen im Voraus nicht haben, und deshalb auch nicht zu solchen Ankündigungen in der Lage waren (Jes 41,22f.; 43,9; 46,9; 48,3). Diese Argumentation trägt dazu bei, den Zukunftsansagen in den Texten Überzeugungskraft zu verleihen. Teilweise überschneidet sich der Blick auf die Vergangenheit mit der Perspektive des Umbruchs. Denn Jhwh verkündet nun Neues (Jes 42,9; 43,18f; 48,6), das wie das Frühere eintreffen wird (Jes 42,9; 48,3), sodass das Frühere nicht mehr erinnert werden soll. Der Bezug auf die Vergangenheit in den Texten unterstreicht damit zugleich die Kontinuität, was Jhwhs Macht angeht, und die Diskontinuität, was die ganz andere, neue Zeit für Gottes Volk angeht.⁴⁵

Die Rede vom Früheren hat deshalb zwei Seiten: in Kombination mit Späterem und Kommendem betont sie Kontinuität und damit Jhwhs Macht. Zur Begründung der Identität Israels als ein Volk, das mit Jhwh eine neue, mit nichts zu vergleichende Zukunft hat, tragen die vielen Bezugnahmen auf die Vergangenheit dadurch bei, dass sie dem Machterweis Jhwhs dienen und damit die Glaubwürdigkeit der Ankündigungen in den Texten unterstützen. Doch geht es dabei um die Taten Jhwhs in der Vergangenheit, nicht um das Verhalten des Volkes.

5.3 Verhaltensfolge

Selten in Jes 40–66 wird menschliches Verhalten aus der Vergangenheit angeführt, in Jes 40–55 handelt es sich um kurze Erwähnungen, teilweise eingebunden in die Vorstellung des Umbruchs – die früheren Sünden spielen *keine* Rolle mehr (Jes 43,22–25; 44,22) oder sie sind der Grund für die elende Gegenwart, die jetzt aber anders wird (Jes 42,18–25; 43,1–7). Eine Anklage mit Gerichtsdrohung

found in, among other texts, the *Enûma Eliš*. When the Babylonian Empire fell and was succeeded by the Persian Empire and, with it, the Zoroastrian state religion, there was less of a need to emphasize God's role as the creator of the universe.“

44 S. dazu H. LEENE, *Vroegere*.

45 U. BERGES, *Jesaja 40–48 301*: „Aber während das Nicht-Gedenken in Jes 43,18 für das Neue Platz schaffen will, das sich in der Neugestaltung des Gottesvolkes äußert, zielt das Gedenken in Jes 46,9 auf die Kontinuität JHWHs als Gott der Rettung ab. Das ‚Neue‘ bezieht sich nicht auf JHWH selbst, sondern auf sein Tun an Israel [...].“

findet sich in Jes 50,2f.11f., eine theologisch komplexe Auseinandersetzung mit den eigenen Vergehen der Vergangenheit und deren Folgen in Jes 53.

Der Befund verändert sich ab Jes 57, denn nun wird ein Zusammenhang zwischen vergangenem Verhalten und zukünftigem Ergehen hergestellt, wodurch die, die Gott treu sind und die, die sich von Gott abwenden, eine unterschiedliche Zukunft erwartet, s. Jes 59,18.20:

¹⁸ Gemäß den Taten wird er vergelten: Zorn seinen Gegnern, Vergeltung seinen Feinden; an den Inseln übt er Vergeltung. [...] ²⁰ Und ein Erlöser wird kommen für Zion und für die, die sich in Jakob vom Vergehen abwenden, spricht Jhwh.

Damit wird in die Identitätskonstitution ein neues Element eingeführt: Während bisher alles, was Israel war und werden sollte, direkt von Jhwhs Handeln ausging, wird nun das Verhalten der Menschen, positiv wie negativ, wieder ein eigener Faktor.⁴⁶

Dementsprechend kommt das Modell des Umbruchs, in dem die Vergangenheit gänzlich unwichtig ist, ab Jes 56 kaum mehr vor, während die Vergangenheit des Volkes eine deutlich größere Rolle spielt. An der Selbstanklage in Jes 59,9–15b sowie dem Bußgebet in Jes 64,4–11 wird sichtbar, wie das Fehlverhalten des Volkes in der Vergangenheit als prägend für die Gegenwart gedeutet wird.⁴⁷

Diese Form des Vergangenheitsbezugs lässt wiederum auf die oben schon skizzierte veränderte Situation schließen. In einer Phase des nachexilischen Israel im Land, in der interne Konflikte wie auch wirtschaftliche Spannungen zunahmen, zeugen die entsprechenden Texte von den Auseinandersetzungen darum, wer denn zu Israel gehören darf. Dies wird in den Texten über das jeweilige Verhalten geklärt, wodurch der Vergangenheit eine neue Funktion in der Identitätskonstitution zukommt. Dadurch wird die aktuelle schwierige Situation erklärt, die angekündigte heilvolle Zukunft aber weiterhin als versprochenes Ziel aufrecht erhalten – nur nicht mehr für das ganze Volk. Zugleich ermöglicht diese Argumentation auch Angehörigen aus den Völkern die Teilhabe am Volk Gottes und der verheißenen Zukunft. Die schroffen Widersprüche in Jes 65 und 66 geben entweder bewusst oder als Ergebnis einer gescheiterten Einigung in der Verfasserschaft, den Eindruck eines Dissens in dieser Frage, für den es keinen Kompromiss mehr gab.

46 Vgl. J. STROMBERG, Restoration 210: „Underlying this transformation is a reconfiguration of the criterion of selection. In DI Israel’s status as ‚chosen one‘ (בְּחִירָה) arose from God’s choice (he ‚chose‘ Israel [בָּחַר]). In the new context of TI, however, it receives its meaning from the refrain in 56:1–8 and 65–66 where the righteous choose (בָּחַר) what pleases God and the wicked do not (56:4; 65:12; 66:4).“

47 J. STROMBERG, Restoration 209, spricht von einer Transformation von Dtjes in Tritojos: „[...] to regard the earlier restoration promise as having been delayed because of sin. [...] For TI as we have it, sin delayed the light (אֹרֶךְ) of DI’s restoration.“; vgl. auch ebd. 212.

6. Zum Abschluss

Zeitvorstellungen spielen eine wesentliche Rolle in den Texten von Jes 40–66. Denn in diesen Kapiteln wird Israel überwiegend als ein Volk konstituiert, das in einer neu anbrechenden Zeit in einer heilen Beziehung zu Jhwh existiert. Der Blick auf den Umbruch, die bereits begonnene Entwicklung und die Heilszeit als utopisch-eschatologisches ultimatives Ziel sind unterschiedliche Perspektiven auf diese von Jhwh versprochene ideale Zukunft für das Volk, die auch die Situation des Volkes, seines Verhältnisses zur eigenen Vergangenheit und zu den Völkern jeweils anders darstellen. Diese lassen sich schwerpunktmäßig folgenden Phasen zuordnen: der Zeit von Kyros' Machtübernahme, der frühen Zeit im Land und der späteren, konfliktreicheren Situation. Erst in dieser letzten Phase wird das Handeln des Volkes in der Vergangenheit wieder relevant, während bis dahin der Vergangenheitsbezug auf die ferne Zeit der Schöpfung zum Machterweis Jhwhs beschränkt ist.

Der Rückgriff auf Zeit als Begründungsressource ist in Jes 40–66 zum größten Teil auf Transzendenz hin ausgerichtet, wie Maria Häusl sie bestimmt: „sinnhafte Bezüge, die sich aus Formen/Erfahrungen der Überschreitung [...] ergeben.“⁴⁸ Der Begriff der Überschreitung trifft dabei in mehrfacher Hinsicht zu. Zum einen konzentrieren sich die Texte überwiegend auf Jhwh, in ihren Ankündigungen, ihrem Zuspruch und ihrer Argumentation. Doch auch der Zukunft für das Gottesvolk in heiler Beziehung zu Jhwh wohnt das Moment der Überschreitung inne. Traditionell als eschatologisch bezeichnet, wird diese verheißene Zeit alle bisherigen Erwartungen und Erfahrungen übersteigen. Gemeinsinn, von Häusl als zweiter Begriff neben Transzendenz gestellt – „Ausdrucksformen der relationalen Bezogenheit und des gemeinsamen Ethos“⁴⁹ – wird in Jes 40–66 erst ab Jes 56 verstärkt zum Thema und spielt insgesamt eine untergeordnete Rolle. Möglicherweise ist dies dennoch ein Hinweis darauf, dass Identitätskonstruktion ohne Vergangenheitsbezug auf Dauer schwer durchzuhalten ist. Doch insgesamt sind die Jesajakapitel ab Jes 40 ein eindrucksvolles und seltenes Beispiel dafür, die Frage nach der Identität von der Zukunft her zu beantworten.

Literaturverzeichnis

RAINER ALBERTZ, Die sozial- und religionsgeschichtlichen Folgen der Exilszeit, in: BiKi 55 (2000) 127–131.

48 Vgl. Beitrag von M. HÄUSL, Abschnitt 2. „Konstituierung und Begründungsressourcen – Begriffsklärungen“.

49 Ebd.

- ULRICH BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998.
- JOSEPH BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19 A), New York 2002.
- GÜNTER DUX, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien, Indien und Deutschland* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1025), Frankfurt a. M. 1992.
- JUDITH GÄRTNER, *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Abschluss des Jesaja- und des Zwölfprophetenbuches* (WMANT 114), Neukirchen-Vluyn 2006.
- KAREN GLOY, *Zeit. Eine Morphologie*, München 2006.
- HANS-JÜRGEN HERMISSON, „Deuterjesaja“ und „Eschatologie“, in: Ferenc Postma/Klaas Spronk/Eep Talstra (Hrsg.), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy*. (FS Henk Leene) (ACEBT.S 3), Maastricht 2002, 89–105.
- LUCIAN HÖLSCHER, *Die Entdeckung der Zukunft* (Fischer Europäische Geschichte 60137), Frankfurt/M. 1999.
- ERNST JENNI, *Das Wort ’ōlām im Alten Testament*, in: ZAW 64 (1952) 197–248.
- ERNST JENNI, *Das Wort ’ōlām im Alten Testament* (Forts.), in: ZAW 65 (1953) 1–35.
- RAINER KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- KLAUS KOENEN, *Art. Eschatologie*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de), 2007 (Zugriffsdatum 6. 4. 2017).
- REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979.
- REINHARD GREGOR KRATZ, *Kyros im Deuterjesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen 1991.
- JOHANNES KÜHLEWEIN, *Art. כָּרָב*, in: THAT 2 (2004) 674–681.
- HENK LEENE, *De vrougere en de nieuwe dingen bij Deuterjesaja*, Amsterdam 1987.
- ROBERT LEVINE, *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit der Zeit umgehen*, München, 1998.
- CHRISTL M. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis MN 2008.
- GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen*, München 1961.
- UTA SCHMIDT, *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49–55. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt* (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2013.
- UTA SCHMIDT, *Die Perser im Jesajabuch. Beobachtungen zu „den Persern“ in Jes 40–48*, in: ZAW 127 (2015) 565–586.
- ODIL HANNES STECK (Hrsg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterjesaja* (FAT 4), Tübingen 1992.
- JACOB STROMBERG, *Deutero-Isaiah’s Restoration Reconfigured*, in: Hans M. Barstad/Lena-Sofia Tiemeyer (Hrsg.), *Continuity and discontinuity. Chronological and thematic development in Isaiah 40–66* (FRLANT 255), Göttingen/Bristol CT 2014, 195–218.
- LENA-SOFIA TIEMEYER, *Continuity and Discontinuity in Isaiah 40–66. History for Research*, in: Hans M. Barstad/Lena-Sofia Tiemeyer (Hrsg.), *Continuity and discontinuity. Chronological and thematic development in Isaiah 40–66* (FRLANT 255), Göttingen/Bristol CT 2014, 13–40.

- JOSEF TROPPER, Althebräisches und semitisches Aspektsystem, in: ZAH 11 (1998) 153–190.
- JÜRGEN VAN OORSCHOT, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin 1993.
- CLAUS WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen – Zürich 1986.
- JOSEF WIESEHÖFER, Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs (C. H. Beck Wissen), München ⁵2015.

IV. Bedeutung des Raumes

Von der Teilautonomie der Tempelstadt zur heiligen Stadt Jerusalem

Der Wiederaufbau Jerusalems als heilige Stadt ist das eigentliche Thema des uns vorliegenden Nehemiabuches, wie Dieter Böhler in seiner Studie aufgezeigt hat.¹ Auch wenn meiner Ansicht nach eine literarhistorische Nachordnung der hebräisch-aramäischen Esra-Nehemia-Komposition hinter das griechische Buch Esdras α unwahrscheinlich ist,² ist die Restitution der Stadt Jerusalem dennoch der letzte Höhepunkt in ihrer inhaltlichen Struktur.³ Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, wie bei der Abfassung der Esra-Nehemia-Komposition die ursprünglich unabhängige Nehemia-Erzählung zur Ursprungslegende Jerusalems als heiliger Stadt umgestaltet worden ist. Die Herausbildung der uns vorliegenden Komposition wird also aus der Perspektive der Nehemiaerzählung als ihrer zweiten großen Quelle betrachtet.⁴ Dass eine literarische Vorstufe von Neh 1–13 ursprünglich eigenständig überliefert gewesen und erst nachträglich bei der Abfassung der Komposition mit der Tempelbauerzählung verschränkt worden ist,⁵ bildet den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen.

-
- 1 Siehe dazu D. BÖHLER, *Die Heilige Stadt* 374–376. Die These von Böhler hat M. HÄUSL, *Holy City*, weitergeführt. Aufgrund der besonderen Bedeutung der Verlesung der Tora scheinen Neh 8–10 nahe zu legen, dass es nicht das Heiligtum ist, dass zur Bezeichnung Jerusalems als Heiliger Stadt geführt hat, sondern weil es „a public place of meeting with God“ (ebd., 105) ist.
 - 2 Zur These vgl. D. BÖHLER, *Die Heilige Stadt* 307–309., und zuletzt auch DERS., 1 Esdras, 19f.
 - 3 Esdras α sucht ein vermeintlich ursprüngliches Esrabuch vor dem Abschluss des Buches durch Nehemia wiederherzustellen. Es stellt substantielle literarische Querbeziehungen zum Danielbuch her und setzt die Auseinandersetzungen um Antiochus IV. und die anschließenden Makkabäerkriege voraus. Siehe dazu R. HECKL, *Gotteserkenntnis*.
 - 4 Wenn man kreativ mit den Quellen umgehen konnte und den bekannten Wortlaut nur an Schlüsselstellen beibehalten musste, dann ist eine vollständige Rekonstruktion der Vorstufen nicht möglich. Wohl aber finden sich im Bereich des Nehemiabuches eine Fülle von Hinweisen, wie man versucht hat, den neuen umfangreicheren Text bei den intendierten Adressaten gegenüber seiner Vorlage plausibel zu machen. Das ist der methodische Ansatz, dem dieser Beitrag folgt. Vgl. dazu R. HECKL, *Neuanfang und Kontinuität*, 20–22.
 - 5 Vgl. R.G. KRATZ, *Komposition* 78.89f.91.; J.L. WRIGHT, *Rebuilding Identity* 252; R. HECKL, *Neuanfang und Kontinuität* 322.361–363; R. HECKL, *Neuanfang und Kontinuität*, 322.361–363. Ich selbst gehe davon aus, dass ein Grundbestand von Neh 1–6 und Neh 9–11 zur ursprünglichen Nehemiaerzählung gehört haben muss. Bei deren Integration in die Esra-Nehemia-

1. Die Ursprünge der Autonomie

In Neh 7 wird die Rückkehrerliste aus Esra 2 durch Nehemia aufgefunden und wiedergegeben. Dies dient dazu, die Nehemiaerzählung mit der Tempelbauerzählung (Esra 1–6) zu verklammern.⁶ Entsprechend der masoretischen Gliederung ist diese zwar Teil der Gesamtkomposition, doch wird Nehemia wie ein unabhängiges Buch eröffnet. Offenbar hat man den ursprünglichen Erzählanfang trotz seiner Integration in den größeren Zusammenhang beibehalten: In Neh 1 werden nicht nur Thematik, Ort und Zeit geklärt, sondern es wird auch die Figur des Ich-Erzählers eingesetzt. Damit entspricht der Beginn des Buches, das nach einer unpersönlichen Überschrift in die Ich-Erzählung wechselt, dem des Jeremiabuches sowie dem des Deuteronomiums und folgt so einem etablierten Vertextungsmuster.⁷ Die ursprüngliche Nehemiaerzählung wird entsprechend sowohl das Handeln als auch das Reden Nehemias zum Inhalt gehabt haben.

Durch die Zitation von Esra 2 in Neh 7,6–72 nach dem vermeintlichen Auffinden des Textes durch Nehemia wird durch den Protagonisten der Erzählung bestätigt, dass es eine frühe massenhafte Rückkehr aus der Gola und einen zeitigen Wiederaufbau des Tempels durch die Rückkehrer gegeben hat.⁸ Der

Komposition wurde aber besonders im Grenzbereich zu den neuen Abschnitten auch kreativ in den Textbestand eingegriffen. Vgl. zum Übergang von Neh 8 zu 9 R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität, 322–24, und zum Umgang mit Neh 11 unten, 170.

6 Siehe zu den hermeneutischen Strategien dieses Verfahrens R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 351–353.

7 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 304–307. Sieht man den Zusammenhang, wird man die Einführung Nehemias mit dem Gebet außerdem mit der Berufung Jeremias vergleichen können. Vgl. ebd. 306. Man mag einwenden, dass wir es im Nehemiabuch gerade nicht mit prophetischer Literatur zu tun haben, doch spannender Weise wird Nehemia von Sanballat eine Konspiration gegen den König unter Beteiligung von Propheten vorgeworfen (Neh 6,6f.), und im Anschluss daran sieht sich Nehemia umgekehrt mit Angriffen von Propheten konfrontiert (Neh 6,14), und am Anfang des Buches ersetzt „das Gebet Neh 1,5–11 die Beauftragung Nehemias durch Gott, wie man sie aus Prophetenbüchern kennt“ (M. HÄUSL, Gebete 62). Die literarkritische Aufspaltung von Ich-Erzählung und unpersönlichem Erzähltext mit dem Ziel, ein vermeintlich authentisches Memoir Nehemias zu rekonstruieren, läuft also wohl ins Leere. Siehe dazu in Anschluss an S. MOWINCKEL, Ich und Er 220.223, H. SCHMIDT, Geschichtsschreibung, 45 und R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 307. Das Buch setzt Ich-Erzählung und unpersönlichen Erzähltext entsprechend der je unterschiedlichen Perspektive ein. Hinzu kommt, dass man die Ich-Erzählung nur dann von dem unpersönlichen Erzähltext unterscheiden kann, wenn Nehemia in das Geschehen involviert ist. Doch in dem viel diskutierten Abschnitt (Neh 8–10) taucht dieser nur in Neh 8,9 zusammen mit Esra auf der Erzählebene auf. In Neh 10,2 steht er am Anfang der Liste beim Bundesschluss. In Neh 12,26 wird mit der Nennung von Esra und Nehemia eine Liste datiert. Vgl. dazu R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 316f.

8 Die Hauptfigur Nehemia wird dabei zum Zeugen der ebenfalls rekontextualisierten und ausformulierten Tempelbaugeschichte gemacht. Vgl. J.L. WRIGHT, Rebuilding 303; R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 59.364f.

Grund dafür ist schon in Neh 1 erkennbar. Dort waren die Rückkehrer ursprünglich noch nicht in gleicher Weise im Blick wie in der nun vorliegenden Esra-Nehemia-Komposition. In Neh 1,2f. ist von den „Übriggebliebenen in der Provinz“ die Rede, und bei diesen handelt es sich offenbar um Menschen, die über die Zeit des babylonischen Exils im Lande verblieben sind. Neh 1,2f. und damit die Nehemiaerzählung im Gegensatz zur Esra-Nehemia-Komposition (und ähnlich noch wie in der ebenfalls älteren aramäischen Tempelbauchronik⁹) weiß also noch von einer judäischen bzw. israelitischen Bevölkerung unabhängig von der in Esra 1f. berichteten Rückkehr in Anschluss an das Kyrosedikt.¹⁰ Dies ist der Ausgangspunkt der Erschließung der älteren inhaltlichen Struktur von Nehemia. Denn mit der Auffindung der Rückkehrerliste behauptet man dieser gegenüber nun, dass schon die ersten Bewohner der persischen Provinz zunächst aus der Gola zurückgekehrt seien.¹¹ Für das Verständnis des vorliegenden Kontextes ergibt sich aus diesem Verfahren, dass es eine Vorstufe der Nehemiaerzählung gegeben haben muss, die sich bereits mit Sicherung und Besiedlung der Stadt beschäftigte, denn man kann Nehemia mit der Auffindung der Liste aus Esra 2 nur zum Zeugen der Darstellung von Esra 1–6 machen, wenn er für die intendierten Adressaten eine akzeptierte Autorität war.

Der Beginn des Nehemiabuches (und wohl auch schon zuvor der Anfang der zugrunde liegenden Erzählung) mit „Worte Nehemias des Sohnes Hachaljas“ (דברי נחמיה בן-חכליה) muss die Stellung des Protagonisten nicht nennen, weil dieser als Statthalter bei den intendierten Adressaten von vornherein bekannt ist.¹² Die Autorität Nehemias steht nicht in Frage, und mit der Bitte um die Begleitbriefe des Königs (Neh 2,7f.) ist impliziert, dass Nehemia in Juda eine wichtige Position äquivalent zu den Statthaltern hat, deren Gebiete man durchziehen muss. Die Schriftstücke sollen ihn auf der Ebene der Figuren als besondere Autorität ausweisen, und aus dem Durchreisen nach Juda lässt sich schließen, dass Juda als Provinz im Blick ist.¹³ Nehemia wird außerdem durch das Auftreten Sanballats

9 Vgl. zum Zusammenhang unten, 166, Anm. 34.

10 Vgl. W. RUDOLPH, Esra-Nehemia 102; A.H.J. GUNNEWEG, Nehemia 42.

11 Das ist übergreifendes Anliegen der Esra-Nehemia-Komposition. Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 374 (zusammenfassend).

12 Zurecht hat schon M. NOTH, Geschichte 290, angenommen, dass Nehemia von Anfang an als Statthalter im Blick ist. J.L. WRIGHT, Rebuilding Identity 172, meint zwar „this must be said somewhere between the lines“, doch hängt das ‚Schweigen‘ damit zusammen, dass für jeden antiken wie modernen Text in seinem Kontext gilt: „Was gesagt wird, ist Ausnahme. Was nicht gesagt wird, ist normal, bekannt, konstant, ‚selbstverständlich‘“ (P. CASSIRER, Regeln 115). Anders S. HERRMANN, Geschichte 385, der meint, Nehemia sei erst später zum Statthalter geworden. Dafür sprächen u. a. „die Rivalitäten der Nachbarn, vor allem Sanballats von Samaria“ (ebd.). Doch die Widersacher agieren deutlich auf Augenhöhe mit Nehemia.

13 Sicher kann man aus dem Text keine Hinweise darauf entnehmen, dass Jehud erst zu Nehemias Zeiten zu einer unabhängigen Provinz geworden wäre. So die These von A. ALT, Rolle Samarias, 336 oder bspw. noch E. STERN, Material Culture 213, und K. BIEBERSTEIN/

als Statthalter der Nachbarprovinz bestätigt.¹⁴ Er scheint niemandem zur Auskunft verpflichtet gewesen zu sein, so dass er nur das Statthalteramt innehaben kann. Offen gehalten wird auf der Figurenebene allerdings zunächst sein Verhältnis zu Jerusalem (Neh 2,12). Trotz der Thematisierung von Jerusalem am Anfang der Erzählung scheint es jedenfalls nicht selbstverständlich zu sein, dass Nehemia als Statthalter eine enge Beziehung zur Stadt hat. Dies ist insofern spannend, als die Rolle Jerusalems nicht offen thematisiert wird, lässt sich aber mit Nehemias Feststellung, dass die früheren Statthalter das Volk schwer bedrängt hätten (Neh 5,15),¹⁵ in Einklang bringen. Offenbar im Kontrast zu jenen wird Nehemia als derjenige Statthalter ins Spiel gebracht, der die Bedeutung Jerusalems vergrößert hat. Einiges spricht dafür, dass man es als sein besonderes Verdienst erscheinen lassen will, Jerusalem (möglicherweise gegenüber Ramat Rachel¹⁶) ins Zentrum gerückt zu haben.¹⁷ Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Zuweisung von Bauholz für die Befestigung des Tempels, der Stadtmauer und den Bau des Hauses, in das Nehemia einziehen sollte (Neh 2,8).¹⁸ Dem entsprechen die Informationen, die Sir 49,13 von der noch unabhängigen Nehemiage-schichte enthält,¹⁹ wo Nehemia als Erbauer der Mauer (τοῦ ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα) bezeichnet und als für die Sicherung der Tore (στήσαντος πύλας καὶ

H. BLOEDHORN, Jerusalem 89, gefolgt sind. Ihr widerspricht die Bemerkung in Neh 5,14f., und vor allem die Auswertung der perserezeitlichen Stempelsiegel, weswegen sie als widerlegt gilt. Vgl. N. AVIGAD, Bullae 35; A. MEINHOLD, Serubbabel 197; H.G.M. WILLIAMSON, Early Post-Exilic History 12f.; DERS., Governors 59f.; C.E. CARTER, Emergence 280.

14 Sanballat ist in Elephantine (TADAE A4.7:29 und A4.8:28, B. PORTEN/A. YARDENI, Textbook, 68.72) außerbiblich als Statthalter von Samaria bezeugt. Zu den mit seiner Person verbundenen Fragen vgl. S. MITTMANN, Tobia 13–15.

15 Der Abschnitt Neh 5,15–18 lässt schließen, dass es in der Zeit vor Nehemia nicht nur Tribute und Steuern für den persischen König, sondern auch Abgaben für den Statthalter gegeben haben muss. Vgl. P. BRIENT, History 487f.; C. FREVEL, Geschichte 292.

16 Vgl. zur Bedeutung des Ortes E. STERN, Archaeology 436f.

17 Vgl. R.G. KRATZ, Komposition 68 und J.L. WRIGHT, Rebuilding Identity 331, sehen eine Bauinschrift verarbeitet. Ein entsprechender Kurztext von ca. 15 Versen und Versteilen sei der Ausgangspunkt einer vielschichtigen Literargeschichte des Nehemiabuches gewesen. R.G. KRATZ, Komposition 68, sucht die These durch die inhaltliche Nähe dieses rekonstruierten Textes zur Udjahorresenet-Inschrift zu stützen. Obwohl weder die weitreichende literarkritische Rekonstruktion noch die schöne Idee der Existenz einer entsprechenden Nehemia-Inschrift verifizierbar sind, muss Nehemia eine bedeutende jüdische Gestalt der persischen Zeit gewesen sein. Für die Ich-Erzählung des Buches gilt allerdings das, was auch für andere Ich-Reden und Erzählungen seit Herodot gelten dürfte. Sie sind in der Regel konstruiert und dienen der literarischen Darstellung. Vgl. L. SOLMSEN, Speeches; V.J. HUNTER, Past 293. Für das erste Makkabäerbuch vgl. M. TILLY, 1 Makkabäer 44.

18 Vgl. D.V. EDELMAN, Origins 75, die vermutet, dass Jerusalem erst unter Nehemia zur Festungs- und Verwaltungsstadt ausgebaut worden ist.

19 Zum Verhältnis der beiden Bücher vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 408f.

μογλοῦς) sowie für den Bau der Häuser (ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα ἡμῶν)²⁰ verantwortlich gemacht wird.

Nehemias Ritt (Neh 2,11–16) um die Stadt ist besonders relevant für das Verständnis der ursprünglichen Nehemiaerzählung. Der Abschnitt hat einen bewohnten Bereich der Stadt im Blick. Sie eignet sich aber offenbar noch nicht als Provinzverwaltungsort, da nur der Tempelbereich gesichert gewesen zu sein scheint (siehe Neh 6,10f.).²¹ Dass es in der Dunkelheit möglich sein konnte, den Zustand der Stadtmauer sinnvoll zu inspizieren, ist schwer vorstellbar,²² doch ist der nächtliche Ritt wegen einer anderen Implikation wichtig: Denn es wird deutlich, dass man die Stadt unbemerkt verlassen und vor allem (wieder) ebenso unbemerkt betreten konnte.²³ Damit signalisiert die Erzählung, dass die Stadt wehrlos ist. Hier schließt sich ein inhaltlicher Bogen zum Ausgangspunkt der Erzählung mit den Nachrichten, die Nehemia erreichen. Er findet Jerusalem nun selbst in dem schutzlosen und desolaten Zustand vor.

Der Weg um das ungeschützte Jerusalem gibt allerdings Aufschluss darüber, welchen Umfang man im Blick hat: Erwähnt sind nur zwei Tore, weswegen es scheint, dass nur der auf den Südosthügel verlängerte Tempelberg und so ein begrenzter Bereich der ehemaligen (vorexilischen) Stadt hinzu gehört haben. Da Ruinen noch gestanden haben müssen, wird eine ehemalige Innenstadtgrenze im Blick sein. Nur teilweise orientiert sich der Weg um die Stadt am vorexilischen

20 In der Version B des hebräischen Sirach fehlt der letzte Aspekt. Vgl. P.C. BEENTJES, Ben Sira 88.

21 Zur Phrase בִּירַת אֲשֶׁר לְבֵית יְהוָה vgl. K.-D. SCHUNK, Nehemia 42f., der sie aufgrund einer erst hellenistisch belegten Befestigung des Tempels als Glosse ansieht, dabei aber Neh 6,10f. vernachlässigt, wo die Befestigung des Tempels inhaltlich wichtig ist. Hält man nicht an Nehemia als perserzeitlichem Zeugnis fest, bietet die Phrase eher einen Anhaltspunkt für die Datierung der ursprünglichen Nehemiaerzählung in die hellenistische Zeit.

22 Eine Aussage über die Authentizität der Passage ist also schwierig. Sie wird in der Regel aufgrund der angenommenen Authentizität der Ich-Erzählung unterstellt.

23 Ausdrücklich wird gesagt, dass man den Weg um die Stadt nur am Anfang auf Pferden und später nur noch zu Fuß bewältigen konnte (2,14), was einen sehr schlechten Zustand der Wege anzeigt. Es wird impliziert, dass Nehemia die Stadt vollständig umrundet hat. Vgl. K. BIEBERSTEIN/H. BLOEDHORN, Jerusalem 88. Dass Nehemia nur den Südosthügel abgeschritten und dann umgekehrt sein soll, lässt sich nicht halten. Dies schlägt K.-D. SCHUNCK, Nehemia 64f., vor. Dazu muss er das Zeugnis von Neh 2,15a (וְאֵהָיָה בְּנַחַל לִילֵהָ) verzerren, indem er eine Spezialbedeutung von נָחַל annehmen und das determinierte נָחַל auf den Warren-Schacht bezieht und לִילֵהָ streichen (vgl. ebd.). נָחַל dürfte aber eher wie bspw. in 2 Chr 33,14 für das Kidrontal stehen. Abgesehen davon, dass es wenig Sinn ergibt, warum er nachts durch den Warren-Schacht in die Stadt und zurückgeklettert sein soll, müsste beim Schacht nicht gesagt werden, dass man dort nicht reiten konnte (V. 14b: וְאֵין מְקוֹם לְעֵבֶר תַּחֲתֵי). Das wäre beim Warren-Schacht selbstverständlich, und dass er zu seinen Begleitern und den Pferden und mit diesen zum Ausgangspunkt zurückgekehrt wäre, ergibt sich nicht aus dem Text. Das erste וְאֵשׁוּבָה dürfte entsprechend die Richtungsänderung von Norden nach Süden an der Nordseite der Stadt, das zweite die Rückkehr durch das Taltor bezeichnen. Anders J.L. WRIGHT, Rebuilding Identity 98f., der eine zweifache Überarbeitung vermutet.

Mauerverlauf. Vielmehr hat er wohl die Wohnbebauung im Bereich des Südosthügels im Blick.²⁴ Der anschließende Bericht vom Bau der Mauer orientiert sich zwar ebenfalls an den Gebäuden von Bewohnern und damit ebenfalls am bewohnten Bereich, doch werden dort sechs Tore erwähnt, was nach David Ussishkin eher für eine größere Stadt spricht.²⁵ Das Gegenüber von Nehemias nächtlichem Ritt mit der auffälligen Erwähnung von nur zwei Toren und dem anschließenden Baubericht mit den sechs Toren spricht daher dafür, dass man bei der Abfassung den weiter gewachsenen Umfang der Stadt berücksichtigt und so die Nehemiaerzählung in der Endkomposition an eine spätere Situation angepasst worden hat.

Eingeflochten in den Baubericht werden in Neh 5 soziale Misstände mit einem generellen Erlass von Schulden und der Rückgabe von Grund und Boden ausgeräumt. Dies geschieht allerdings indirekt durch eine Beeinflussung der Repräsentanten der Gemeinschaft durch Nehemia. Als Druckmittel stellt er diesen eine große Volksmenge (קהלה גדולה) gegenüber (Neh 5,7) und argumentiert als einer der Repräsentanten (Neh 5,10: *נעזובה נא את המשא הזה*). Dass Nehemia hier zwar als besondere Autorität akzeptiert wird, er aber nicht aus dieser Position heraus die Verhältnisse ändert, sondern darauf dringt, dass die Repräsentanten im Sinne der Gemeinschaft handeln, setzt eine Gruppensouveränität voraus.²⁶ Das ist auch der Grund, warum die Reform mit einer Vereidigung (ואשביעם) und einer von Nehemia gesprochenen Fluchformel abgeschlossen wird (Neh 5,11–13). Da das gemeinschaftliche Handeln mit einem jüdischen religiösen Ritual verbunden ist, betrifft es offenbar nur die jüdische Bevölkerung der Stadt bzw.

24 Vgl. E. STERN, *Archeology* 435; K. BIEBERSTEIN/H. BLOEDHORN, Jerusalem 89.

25 Vgl. D. USSISHKIN, *Nehemiah's City Wall* 124. Sein eigener Versuch, an der Historizität der Nehemiaerzählung und damit an der Existenz eines größeren perserzeitlichen Baus mit der These festzuhalten, dieser sei ein symbolischer Akt gewesen, ist nicht überzeugend: „In an effort to revive Jerusalem, he [Nehemiah] first turned to restore the city walls. This action [...] had first and foremost been a national and political act, rather than an act of purely military character. Quite possibly, the construction work was no more than symbolic, and so it is not surprising that it has not been detected by archaeological research. The plan to revive and resettle the large city failed, and most of its old quarters remained uninhabited, while the population concentrated around the central part of the City of David and the area of the Temple Mount“ (ebd., 125). Ein nicht erfolgreicher oder symbolischer Bau wäre nicht als Ausgangspunkt eines Aufschwungs der Stadt erinnert worden. Wenn Nehemia nicht in irgendeiner Weise erfolgreich gewesen wäre, hätte man nicht ein in seinem Namen verfasstes Werk über seine Taten überliefert. Plausibel ist allein, dass eine provisorische Sicherung einer noch sehr kleinen Stadt literarisch zum Bau einer echten Stadtbefestigung einer größeren Stadt ausformuliert worden ist.

26 J.L. WRIGHT, *Rebuilding Identity* 185, sieht Neh 5,1–13 als einen Zusatz zu der ursprünglichen Beschreibung seines vorbildlichen Handelns als Statthalter. Er meint, es handle sich lediglich um eine ideale Szenerie, die so nie existiert habe. Doch erscheint die nachfolgende Hervorhebung seines Verzichts und des Verzichts seiner Brüder ohne die Erwähnung der prekären Situation und ohne die in Neh 5,10 erwähnten Darlehen als unmotiviert.

der Region.²⁷ Der Sicherung der Stadt nach außen steht somit die Wiederherstellung der Integrität der jüdischen Bewohnerschaft²⁸ gegenüber.

Überraschend ist nach Abschluss der Bauarbeiten und nach Sicherung der Stadt (7,1–3), dass diese in Neh 7,4 unvermittelt als kaum bewohnt gilt.²⁹ Insbesondere nach der Betonung des stringenten und schnellen Baus der Stadtmauer durch die Bewohner, die bei dem jeweiligen Bauabschnitt der Mauer wohnen, der Sicherung der Stadt und nach der Klärung der sozialen Situation überrascht dies. Neh 7,4f. dient offenbar zuerst der Integration der Rückkehrerliste (Neh 7,6–72) und damit zugleich der Vorbereitung der Verkündigung der Tora (Neh 8,1–8).³⁰ Die Frage ist, ob und wo danach der ursprüngliche Kontext der Nehemiaerzählung wieder zu greifen ist.

Meiner Ansicht nach spricht die Aufschiebung der Klage des anwesenden Volkes (Neh 8,9) und die Nachholung der Klageveranstaltung in Neh 9,1f. dafür, dass bereits die Wiedergabe des Psalms in Neh 9 wieder Teil der ursprünglichen Nehemiaerzählung gewesen sein muss. Insbesondere die Klage über die Existenz unter der Fremdherrschaft (Neh 9,36f.), die den Geschichtsrückblick des Psalms³¹ abschließt, fügt sich mit der Darstellung vom Bau der Mauer und der vorangehenden Nachricht über den desolaten Zustand der Stadt. Die Versammlung zur Klage wohl auch im siebten Monat, der der Monat des Laubhüttenfestes ist, dürfte die Verfasser dazu inspiriert haben, die Verkündigung der Tora, die Dtn 31 folgt,³² voranzustellen.³³ Ähnlich dürften sich Bundesschluss

27 Dies ist insofern bemerkenswert, als die Bevölkerung Jehuds bis zum Ende der Perserzeit primär edomitisch und nicht jüdisch war. Vgl. E. STERN, *Gap* 274; I. HJELM, *Mt Gerizim* 34.

28 Hierbei handelt es sich ebenso um ein Ideal wie der Verzicht des Statthalters auf seine Einkünfte, was insgesamt für das Vorliegen eines literarischen Textes nicht aber für Zusätze in dem Kapitel spricht.

29 Vgl. dazu ausführlich R. HECKL, *Neuanfang und Kontinuität* 308ff.

30 In Neh 8,1 wird explizit das Zusammenkommen des Volkes äquivalent zu Esra 3,1 berichtet. „Das ganze Volk findet sich also in Neh 8 wiederum in Jerusalem zusammen“ (R. HECKL, *Neuanfang und Kontinuität* 314). Siehe dazu unten, 170.

31 Der Psalm enthält am Schluss mehrere Elemente der Klage, auch wenn man den Text insgesamt nicht als klassische Klage ansehen muss. Vgl. dazu M.J. BODA, *Praying tradition* 25f., der sich C. WESTERMANN, *Lob und Klage* 132, anschließt.

32 Vgl. dazu R. HECKL, *Neuanfang und Kontinuität* 261.

33 Erkennbar ist das meiner Ansicht nach daran, dass das Volk in Neh 8,9–11 zwei Mal von den Figuren des Textes dazu aufgefordert wird, nicht zu klagen, sondern zu feiern (V. 9: Nehemia und Esra; V. 11: die Leviten) betont wird. Die Hinleitung zu der Aufforderung durch die Leviten dürfte davon abhängen, dass die ursprüngliche Klage in Neh 9 schon zuvor mit den Leviten verbunden war. Es besteht kein Grund, die Erwähnung Nehemias zu streichen. So zu Recht R.G. KRATZ, *Komposition* 89, gegen bspw. A.H.J. GUNNEWEG, *Nehemia* 113f. Doch es ist nicht nötig mit KRATZ, *Komposition* 88, den gesamten Abschnitt Neh 8–10 als sekundär auszuscheiden, denn Neh 8,9–11 nimmt mehrfach Anlauf mit der Aufschiebung des in Neh 9 folgenden Bußgebets und ist entsprechend als literarische Überleitung von dem neuen Abschnitt hin zu dem übernommenen Abschnitt erkennbar. Darin war es für den Autor an

(Neh 10) und Verkündigung der Tora (Neh 8) zueinander verhalten. Weil jener bereits mit der Tora verbunden war, legte sich zuvor (Neh 8) die Verkündigung der Tora insgesamt nahe. Der Bundesschluss, der sich an die begrenzte Gemeinschaft der zur Klage Anwesenden heftete, wurde so zu einem Bund *des ganzen Volkes* auf der Grundlage der Tora gemacht.

Der Bundesschluss (Neh 10) war nach dem Bau der Stadt der zweite ursprüngliche Schwerpunkt der Nehemiaerzählung. Erkennbar ist das noch daran, dass Nehemia als Erstunterzeichner an der Spitze der Unterzeichner steht, Esra aber fehlt. Da die Liste aber einen Zusammenhang zu der in Esra 2 und Neh 7 verarbeiteten Bevölkerungsliste hat, die aus der aramäischen Tempelbauchronik stammt, muss es bereits einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen der aramäischen Tempelbauchronik und der Nehemiaerzählung gegeben haben.³⁴ Die Zitation der Liste in Neh 7 nimmt das auf und korrigiert es.³⁵

Da bei der Ausformulierung der Umfang der Darstellung des Baus der Mauer die Stadt deutlich erweitert worden sein muss und nach Fertigstellung der Mauer sogleich die geringe Bevölkerung thematisiert wird, könnte man zunächst vermuten, dass es mit der massenhaften Umsiedlung in Neh 11 um eine spätere Situation geht. Doch spricht ein Kohärenzproblem dagegen, dass man dieser Situation erst in der Endkomposition mit dem Synoikismus eine Grundlage gegeben hat. Denn die von Nehemia in den Blick genommene Volkszählung (Neh 7,4f.) und die Umsiedlung von Teilen der Landbevölkerung in die Stadt (Neh 11) harmonisieren nicht vollständig und zeigen so, dass die Besiedlung der Stadt ursprünglich sein muss: Obwohl die Zahlen einen Zusammenhang zwischen der Rückkehrerliste und der erwähnten Bevölkerung deutlich machen und dies offenbar für die Endkomposition besonders wichtig war,³⁶ spielten weder die von Nehemia aufgefundene Liste noch er selbst beim Synoikismus eine Rolle. Vielmehr ist es das Volk, das Lose wirft, woraufhin ein Zehntel der anwesenden Bevölkerung in die Stadt übersiedelt. Dass man dies trotz Neh 7,4f. beibehalten hat, lässt sich nur mit der Bedeutung eines zugrundeliegenden Berichts von der Besiedlung der Stadt erklären. Offensichtlich hatte die Versammlung des Volkes, die gemeinschaftlich handelt, wie bei der Klärung der sozialen Probleme in Neh 5 eine große Bedeutung. Vom Volk geht auch in Neh 11 die planvolle Besiedlung

dieser Stelle notwendig, zwischen Esra als nachgetragener Figur und Nehemia als Hauptfigur der älteren Erzählung zu vermitteln.

34 Vgl. dazu R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 348. Dieser Zusammenhang wird möglicherweise in den in 2 Makk 1 erwähnten Legenden über Nehemia reflektiert, wo Nehemia als Tempelbauer im Blick ist. Möglich ist in jedem Fall, dass die ursprüngliche Nehemiaerzählung wie die aramäische Tempelbauchronik aramäisch verfasst war. Zur entsprechenden These von D. MARCUS, Nehemiah 104–110, vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 348, Anm. 146.

35 Siehe unten, 172f.

36 Siehe dazu unten, 174f.

der Stadt aus, wobei ausdrücklich am Prinzip der Freiwilligkeit festgehalten wird.³⁷ Meiner Ansicht nach zeigt das nicht nur, dass neben der Sicherung, der Regelung des Miteinanders und dem Bundesschluss auch die Besiedelung der Stadt eine Rolle gespielt hat, sondern dass die Nehemiageschichte ein programmatischer Text bzw. eine programmatische Geschichtsdarstellung war. Sie stellte den angeblichen Ursprung des nachexilischen Jerusalems als kultischem und administrativem Zentrum der jüdischen Gemeinschaft dar.³⁸ Eine planvolle Besiedelung der faktisch neu entstehenden Stadt, die Neh 11 in der ursprünglichen Erzählung zugrunde liegen wird, hat eine Affinität zu hellenistischen Konzepten der Besiedelung.³⁹ Dass eine Gruppe dabei Entscheidungen trifft und sich dies der gemeinschaftlichen Verpflichtung auf eine Reihe von Vorschriften der Tora anschließt, zeigt, dass man dabei das Konzept eines jüdischen Politeuma, das im ptolemäischen Kontext bezeugt ist, im Blick hatte.⁴⁰ Dies lässt sich

37 Unverständlich ist, wieso K. BIEBERSTEIN/H. BLOEDHORN, Jerusalem 89 folgern, dass „eine teils freiwillige, teils zwangsweise Umsiedlung der Landbevölkerung“ geschehen sei. Die Betonung der Freiwilligkeit in Neh 11,2 betrifft die gesamte Bevölkerung und hat eher im Blick, dass in den Großreichen zwar ebenfalls geplante, aber eben oft auch gewaltsame Umsiedlungen geschahen. Josephus erinnert in Ant. XI,1,1–10 daran, dass Ptolemäus I. einen Teil der Bevölkerung Jerusalems zwangsweise nach Ägypten umgesiedelt hat.

38 Dass dies eine eigentümliche Vorstellung für die persische Zeit ist, hat D. JANZEN, Politics 496, festgestellt und mit der besonderen Bedeutung der jüdischen Bevölkerung in der Region begründet. Faktisch handelt es sich um einen Anachronismus, der zeigt, dass wir uns wie auch mit den Schreibern in Esra 5f. 7 in hellenistischer Zeit befinden müssen. Die ältere Forschung hat Nehemia mit Solon verglichen. Vgl. R. KITTEL, Geschichte III, 648. In der Tat erinnern die sozialen Maßnahmen Nehemias an Solons Reform, doch beruht das hellenistische Konzept der Polis auf dem Einfluss, den Solon und seine Gesetzgebung über Jahrhunderte ausgeübt hat. Die Unterschiede zwischen Solon und Nehemia (vgl. die Gegenüberstellung bei E.M. YAMAUCHI, Reformers 292) sprechen am ehesten dafür, dass das Nehemiabuch spätere Konzepte des Zusammenlebens idealtypisch auf die jüdische Gemeinschaft angewendet hat.

39 Thesen, die für die Perserzeit weitgehende Freiheiten der Jerusalemer Gemeinschaft annehmen, vernachlässigen, dass es solche im Perserreich nicht gegeben hat: „Once the temple was functional, a citizen-temple community was established that was unique amongst all such alleged units within the Persian empire in that the temple owned no lands itself, had no economy, and had no tax-exempt status“ (D.V. EDELMAN, Origins 5).

40 L.S. Fried hat auf eine im ptolemäischen Ägypten bezeugte Form der privaten religiösen Vereinigung als Parallele für das Geschehen in Neh 10 verwiesen. Vgl. L.S. FRIED, Religious Association. Sie verweist dabei (ebd., 81–83) auf einen Paralleltext, in dem es um die Versorgung eines Heiligtums geht. Wenn man der Sicht von S. HONIGMAN, Ptolemaic and Roman Definitions 56–58., folgt, unterscheiden sich die jüdischen und andere Politeumata nicht von solchen Vereinigungen, doch konnten bestimmte Politeumata wie die jüdischen in Ägypten eingeschränkte Selbstbestimmungsrechte erringen, so dass beispielsweise das eigene Recht subsidiär angewendet werden konnte. Es scheint also, dass wir uns sowohl mit der aramäischen Tempelbauchronik (vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität, 165.167–169) als auch mit der ursprünglichen Nehemiaerzählung in diesem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang befinden. Entscheidend ist, dass es sich sowohl in Esra 5f. und Neh 10 als auch in den Beispielen in Ägypten um abgegrenzte Gruppen handelt, die auch nicht die gesamte jüdische Bevölkerung umfassten.

nahtlos mit Neh 5 verbinden, wo es um die Integrität der jüdischen Gemeinschaft und nicht um die persische Provinzbevölkerung geht. Die Einhaltung der Tora entspricht der Geltung des väterlichen als subsidären Rechts in den Politeumata.

An der Weiterentwicklung der Darstellung von Mauerbau und Sicherung der Stadt kann man erkennen, dass im ursprünglichen Text Nehemia das Verdienst zugeschrieben wurde, die Sicherung einer sich ausgehend von wiedererrichteten Tempel entwickelnden Tempelstadt⁴¹ betrieben zu haben. Die mit dem Tempel eng verbundene Wohnbesiedelung hatte im Tempel ihr stärker gesichertes Zentrum und verfügte zwischen Tempel und Wohnbebauung auf dem Südosthügel über einen offenen Raum. Gesichert wurde die Tempelstadt entlang einer ehemaligen Innenstadtgrenze. Möglicherweise folgte Nehemias Mauer älteren Straßenzügen. Aufgrund der Kürze der Bauzeit, die in der Endkomposition als außerordentliche Leistung gewürdigt wird, kann es sich dabei nur um eine provisorische Sicherung der Stadt gehandelt haben.⁴² Dafür spricht auch die Erwähnung der militärischen Sicherung der Lücken in der Mauer während der Bauarbeiten.

Leider bietet die archäologische Erforschung Jerusalems für diese Entwicklung nur wenig Anhaltspunkte,⁴³ doch besitzen wir mit der Tempelstadt auf dem Garizim eine archäologisch gut aufgearbeitete Parallele,⁴⁴ die bislang in die Interpretation der auf Jerusalem bezogenen Texte zu wenig einbezogen wird⁴⁵: Dort nahm die Stadtentstehung in der persischen Zeit beim Heiligtum ihren Ausgangspunkt,⁴⁶ das zunächst der einzige stärker befestigte Bereich der Siedlung war und mit Befestigungstürmen versehen war.⁴⁷ In dessen Nähe findet sich eine freie Fläche. Man suchte dort einen alternativen Schutz durch eine entsprechende Platzierung von Wohn- und Verwaltungsbauten zu erreichen, weil der Bau einer regelrechten Stadtbefestigung offenbar nicht möglich war.⁴⁸ Die in hellenistischer Zeit ausgehend vom Tempelbereich sich entwickelnde Tempelstadt wurde später

41 Zum Konzept der Perserzeit vgl. R. LUX, Jerusalem 93–95. Dieses beruhte auf „dem Konzept der persischen Residenzstadt“ (ebd. 96).

42 Vgl. N. NA'AMAN, *Archaeology* 174.

43 Zur Übersicht vgl. zuletzt K. BIEBERSTEIN, Jerusalem.

44 Siehe Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations*.

45 Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations* 139 ff., vergleicht die beiden Konzepte und bezieht die literarischen Programme von Ezechiel und Tempelrolle ein und stellt vor allem die Ähnlichkeit zwischen der Anlage auf dem Garizim und bei Ezechiel heraus: „The few remains of the sacred precinct at Mt. Gerizim are startlingly similar to Ezekeiel's depiction of the Temple in Jerusalem“ (ebd. 149).

46 Vgl. Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations*, 8.

47 Siehe Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations*, 150, Abb. 270.

48 Die Einschätzung von Y. Magen, ist: „The Samaritans in the Hellenistic period were vassals, first subject to Ptolemaic and later to Seleucid rule. They were therefore forbidden to fortify their city“ (Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations* 9). Er schließt: „The political status of the city on Mt. Gerizim was thus inferior even to that of Jerusalem“ (ebd. 12).

im Bereich des Zugangs mit einer partiellen Stadtmauer versehen. Diese konnte nur einen begrenzten Schutz darstellen und dürfte wohl die Erlangung einer gewissen Autonomie symbolisiert haben.

Die Nähe zwischen der Situation auf dem Garizim zu jener, die bei Nehemias nächtlichem Ritt für Jerusalem erkennbar ist, ist frappierend. Sieht man die Entwicklung des Garizim in hellenistischer Zeit als Analogie zu den Verhältnissen in Jerusalem, gewinnen die Notizen über Sanballats Angriffe gegen den Mauerbau (vgl. Neh 2,19; 3,33–35; 4,1 f.; 6,1–14) eine besondere Bedeutung. Nach Neh 2,19; 6,5–7 wirft dieser Nehemia vor, einen Abfall vom persischen König im Sinn zu haben. Nur weil die Sicherung der ehemaligen Königsstadt Jerusalem ebenfalls eine gewisse Autonomie und einen potentiellen Autoritätszuwachs signalisiert, haben die Vorwürfe überhaupt Sinn, auch wenn sie konstruiert sind.⁴⁹ Nach der nach Außen dokumentierten Autonomie durch die Stadtmauer, dokumentiert die Klärung der sozialen Probleme der Bevölkerung und der Bundesschluss zugunsten der Versorgung des Tempels eine nach innen funktionierende Autonomie.⁵⁰ Insbesondere die Bedeutung des Volkes und die Rolle der Repräsentanten ist auffällig. Auch signalisiert der Zusammenhang mit der Eröffnung des Buches und der Klage, dass das gemeinschaftliche Handeln und die dadurch hervorgebrachten Einrichtungen und Regeln im Einklang mit dem Willen des persischen Königs stehen. Allerdings ist die Betonung der Legitimität der Befestigung nicht durch die nur provisorische Wiederherstellung der Mauer und den begrenzten Umfang der Stadt gedeckt. Der Ausbau der Tempelstadt und ihre Sicherung und die soziale Befriedung der Gemeinschaft werden zwar als vom persischen Königtum legitimierte Aspekte der Autonomie Jerusalems und der Juden eingeführt, doch dürfte es sich eher um einen Versuch handeln, mit Nehemias Handeln spätere Ansprüche zu legitimieren.⁵¹ Der Text behauptet, dass der notdürftige Schutz der Stadt und das gemeinschaftliche Handeln der Juden im Rahmen einer begrenzten Autonomie geschehen seien, dass es also bereits in der Perserzeit eine begrenzte jüdische Gruppenautonomie ähnlich den späteren

49 Die Begleitschreiben in Neh 2 sollen dokumentieren, dass der König selbst das Recht zur Sicherung der Stadt nicht nur zugesichert hat, sondern es auch materiell unterstützt haben soll.

50 Dass sich der Statthalter an der Spitze des Bundesdokumentes selbst als ein Angehöriger der unterzeichnenden Repräsentanten des anwesenden Volkes in den Bundesschluss einbezieht, zeigt, dass es um ein subsidär angewandtes Gesetz gehen muss. Dadurch dokumentiert der Statthalter selbst die Privilegierung der Juden. Zur Funktion des Politeumas in der Bevölkerungspolitik der Ptolemäer vgl. T. KRUSE, *politeuma*. Vgl. zur Funktion der Tora dabei S. GRÄTZ, *Gottesgesetz* 12ff.

51 Der nach der Privilegierung Nehemias aussichtslose Einspruch Sanballats spricht dafür, dass spätere Vorwürfe im Blick sind. Aufgrund der Zusicherung des persischen Königs werden diese in der Vergangenheit als haltlos erwiesen. Es ist bemerkenswert, dass man demgegenüber beim Garizim ebenfalls eine Befestigung der Tempelstadt im Sinn hatte, dies aber im Gegensatz zum hellenistischen Jerusalem nicht verwirklichen konnte.

Politeumata mit königlicher Genehmigung gegeben habe. Generell führen daher die Einzelaspekte und das Gesamtkonzept am ehesten in die hellenistische Zeit.

Spannend ist, dass sowohl am Anfang der Nehemiaerzählung als auch in der aramäischen Tempelbauchronik vorausgesetzt ist, dass es eine Bevölkerung unabhängig von den Rückkehrern gegeben haben muss. Was den inhaltlichen Zusammenhang von Nehemiaerzählung und aramäischer Tempelbauchronik schon vor deren Integration in die Esra-Nehemia-Komposition unterstreicht,⁵² lässt das Konzept erkennen, dass die Bevölkerung des Landes am Tempelbau nicht nur beteiligt war, sondern ihn maßgeblich vollzogen hat. Und diese Bevölkerung trifft Nehemia in der Stadt auch noch an. Trotz der Klage um die prekäre Situation der Bewohner handelt es sich um ein funktionierendes Gemeinwesen, das mit dem Tempel verbunden ist und im Tempelgelände einen gewissen Schutz hatte. Ähnlich wie mit der aramäischen Tempelbauchronik sucht man mit der Nehemia-Erzählung die Ursprünge der Autonomie Jerusalems aufzuzeigen, die der mit dem Tempel verbundenen Bevölkerung der Stadt durch Artaxerxes unter dem vorbildlichen Statthalter Nehemia zugesichert worden sein soll.

2. Die heilige Stadt Jerusalem in der Esra-Nehemia-Komposition

Während Mauerbau, Sicherung der Stadt, Klärung der sozialen Probleme und Versorgung des Tempels (Neh 10) zentrale Bestandteile der älteren Nehemiaerzählung waren, verlagert sich in der Endkomposition das Gewicht auf die öffentliche Verkündigung der Tora. Der Bau der Stadtmauer und die Sicherung der Stadt sind nun nach Esras Rückkehr die nächsten Schritte, die zu ihr hinleiten. Die Verbindung von Neh 8 mit der Esrageschichte durch das Auftreten Esras bewirkt, dass die Ereignisse der Nehemiaerzählung näher beim Exilsende geschehen zu sein scheinen.⁵³ Angesichts dessen verwundert es nicht, dass ein Zusammenhang zwischen den Versammlungen des ganzen Volkes in Esra 3 und Neh 8 besteht. Das Volk kommt ein weiteres Mal im siebten Monat zusammen, dieses Mal zur Verkündigung der Tora und zur Feier des Laubhüttenfestes. Es mündet in die planvolle Besiedelung der Stadt, wodurch sich eine inhaltliche Linie vom Bau des Altars (Esra 3), über Bau des Tempels (Esra 3–6) zu Bau (Neh 3–7) und Besiedelung der Stadt (Neh 11) ergibt. Die Versammlung des Volkes mit Verkündigung der Tora und Bundesschluss (Neh 8–10) steht dem Tempelbau gegenüber, bei dem behauptet wird, dass die Wiedererrichtung des Altars und die

⁵² Vgl. oben, 165.

⁵³ Bewirkt wird dies vor allem durch die Genealogie Esras. Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 282f.

Einweihung des Tempels in Anwesenheit des ganzen Volkes geschehen sei (siehe Esra 3,1–6; Esra 6,18f. zusammen mit 6,20f.).

Im Zusammenhang mit der Esra-Geschichte gewinnen die ca. zwölf verflochtenen Jahre⁵⁴ zwischen Esras Rückkehr und dem Auftreten Nehemias eine besondere Bedeutung. In dieser Zeit – so ist impliziert – hat sich ein Niedergang vollzogen, der Nehemias Klage und seine an Artaxerxes gerichtete Bitte rechtfertigt (Neh 1f.).⁵⁵ Die Zwischenzeit steht als Rethardierung zwischen Esras Rückkehr und der Einführung der Tora durch ihn der Unterbrechung des Tempelbaus in Esra 4 gegenüber. Und wie in Esra 1–6 behauptet wird, dass auch ohne Fertigstellung des Tempels der Kult am wiedererrichteten Altar praktiziert wurde, wird nun in Esra 7–Neh 13 impliziert, dass die Tora schon Jahre vor ihrer öffentlichen Verkündigung in Jerusalem anwesend gewesen sei.⁵⁶ Das hat zur Folge, dass (inhaltlich) keine von Esra unabhängige Nehemiageschichte mehr existiert. Man hat sie ebenso zur Episode gemacht, wie die aramäische Tempelbauchronik (Esra 5f.) in Esra 1–6 zur Episode gemacht worden ist.⁵⁷ Der parallele Umgang mit dem Quellentext und die so übergreifend angewandten hermeneutischen Strategien sprechen dafür, dass dies im Rahmen ein und desselben literarischen Konzeptes geschehen ist.

Die Einbindung der Nehemiaerzählung in den größeren Kontext hat zur Folge, dass Nehemia selbst in einem anderen Licht erscheint. Er zeichnet sich mit nichts mehr aus, womit nicht zuvor Esra charakterisiert worden wäre, wobei Esra ihn übertrifft.⁵⁸ Esra war anders als jener nicht als Statthalter im Blick. Vielmehr steht die jüdische Autorität⁵⁹ vor allem aufgrund seiner Beziehung zur Tora im Vordergrund,⁶⁰ was vom König akzeptiert und administrativ begleitet wird (Esra

54 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 342.

55 Die Geschichtskonstruktion der Esra-Nehemia-Komposition bezieht dabei offenbar Erinnerungen an einen desolaten Zustand Jerusalems in der Perserzeit ein. Ein Wissen davon ist bspw. in Sir 49,13 aber auch in Hag 1,6 (für die Zeit vor dem Tempelbau) enthalten.

56 Die Argumentation mit der Zwischenzeit dürfte daher auch der Grund sein, warum der masoretische Text trotz des Versprechens der Männer, die Mischehen eingegangen waren, die Frauen wegzuschicken und ein Schuldopfer darzubringen, das Wegschicken selbst nicht erwähnt und so kein (im Sinne der Komposition) positives Ende folgt. Man dürfte ganz bewusst in Esra 10 offen formuliert haben, um für eine Verschlechterung der Situation vor Beginn der Nehemiaerzählung Raum zu lassen. Nur so kann Nehemia trotz der positiven Vorgeschichte in Esra 4–10 über den Zustand der Stadt betroffen sein, und nur so kann er in Neh 13 ebenfalls gegen die Mischehen vorgehen.

57 Zur Rekontextualisierung der aramäischen Tempelbauchronik vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität, 194–196.

58 Vgl. R.G. KRATZ, Komposition, 78f.; R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 287.322.

59 Vgl. D. JANZEN, Politics 497.

60 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 236. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Genealogie, die ihn über Seraja mit Hilikia und damit mit der Auffindung der Tora vor dem Exil verbindet. Vgl. ebd. 281, und DERS., Esra als Hohepriester.

7).⁶¹ Das zieht es in der Gesamtkomposition nach sich, dass Nehemia nun demselben gottesfürchtigen König Artaxerxes wie zuvor Esra gegenübersteht, wodurch die Gunst des Höflings Nehemia beim König an Bedeutung verliert. Die Wohltaten, die Nehemia bewirkt, werden so in den Schatten der Zusagen gestellt, die Esra zuvor erhalten hat. Die Leser sollen wohl auf einen Zusammenhang schließen, den die Figur des Ich-Erzählers Nehemia nicht kennt.⁶² Sie wissen, dass die Zusagen des Artaxerxes an Esra noch in Kraft sind und die Inkraftsetzung der Tora weiter aussteht.

Der konstruierte Zusammenhang zu Esra 1–10 zeigt sich auch in Einzelheiten: Dass beim Bau der Stadtmauer von mehreren möglichen Angriffen gesprochen wird, steht Esra 4 gegenüber, wo auch mehrere Versuche der Nachbarn, dem Tempelbau Einhalt zu gebieten, aufgezählt werden, wobei das Verleumdungsschreiben mit dem angeblichen Bau der Stadt (Esra 4,8–16) am Ende erfolgreich ist. Diesem ist der Nehemiageschichte nahe, weil er das Thema des Baus der Stadt in den Blick vorwegnimmt. Der Zusammenhang impliziert, dass es sich um dieselben Widersacher handelt. Doch anders als der wirkliche Bau des Tempels in Esra 4 wird nun der Bau der Stadt nicht unterbrochen. Denn Jerusalem ist durch das Eingreifen Nehemias nicht mehr wehrlos. Insbesondere die Besetzung der Lücken der Stadtmauer mit Bewaffneten signalisiert nun im größeren Kontext eine grundsätzliche Veränderung gegenüber der Situation beim militärischen Angriff der Nachbarn in Esra 4,23b.⁶³

Der gegenüber Neh 2 weit ausformulierte Mauerbau, der mit den sechs Toren eine erheblich größere Stadt in den Blick nimmt,⁶⁴ nimmt die Ausmaße der Stadt, die erst wieder in der hellenistischen Zeit erreicht wurden, vorweg. Der Rückprojektion der Verhältnisse der fortgeschrittenen hellenistischen Stadt beim Umfang geht die Programmatik bei der Bevölkerung einher. Dass Nehemia aufgrund deren geringer Zahl eine Zählung durchführen will, dann aber eine Bevölkerungsliste findet, signalisiert für den nachfolgenden Kontext, dass es sich bei der Bevölkerung von Stadt und Land um die Rückkehrer aus dem Exil nach Esra 2 bzw. um deren Nachfahren handelt.⁶⁵ Auf diese Weise wird ein direkter Zusammenhang der Nehemiageschichte mit Esra 1–6 signalisiert und ein personaler Zusammenhang unterstellt.⁶⁶ So wird das Kohärenzproblem am Anfang

61 Vgl. dazu insgesamt R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität, 221–223.

62 Implizit wird das mit dem Auffinden der Liste deutlich, die wohl das Esrabuch als älteres Buch erweisen soll. Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 309f.

63 Dabei wird nicht auf die älteren Auseinandersetzungen verwiesen, was ein Hinweis darauf ist, dass Widerstände von Anfang an Thema gewesen sind. Esra 4 scheint das im Blick zu haben und die Vorwürfe gegen Jerusalem dort greifen die Unterstellungen Tobias und Sanballats und generalisieren.

64 Siehe oben, 163f.

65 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 342.

66 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 349.

der Nehemiaerzählung, wo von der Bevölkerung der Stadt unabhängig von der Rückkehrerschaft die Rede ist, ausgeräumt und die Übriggebliebenen der Gefangenschaft (שבי) sind so angeblich die Angehörigen derselben Gruppe, die auf das Kyrosedikt hin in das Land zurückgekehrt sind⁶⁷: Man soll unter, denen, die gerettet übriggeblieben sind von der Gefangenschaft (הפליטה אשר נשארו מן השבי) die Rückkehrerschaft verstehen. Es legt sich nahe, dass schon im Blick auf diese Formulierung im Kyrosedikt von ‚jedem, der übrig ist von den Orten, an denen er als Fremdling lebt‘ (וכל הנשאר מכל המקומות אשר הוא גר שם) die Rede ist. Das Israel der Gola, das (zumindest teilweise) zurückgekehrt ist, gilt nun insgesamt als Rest. Und man sucht mit den in Esra 1–10 gebrauchten Begriffen שבי (Esra 8,35; 9,7) und בני הגולה (Esra 4,1; 6,19f.; 10,7.16) sowie besonders durch Gebrauch der Formulierungen נשארו לנו פליטה (Esra 9,8) und ונתתה לגופליטה כזאת (Esra 9,13), נשארונו פליטה (Esra 9,15) aus der Perspektive des Esrabuches die Aussagen von Neh 1,2f. für die Rückkehrer einzufügen.⁶⁸ Wie schon aufgezeigt zielt die Bevölkerungsfrage und der Zusammenhang mit dem Esrabuch in erster Linie auf die Verkündigung der Tora in Neh 8,1–8. Denn wie in Esra 3,1 kommt das ganze Volk im siebten Monat zusammen.⁶⁹ Wie bei der Einrichtung des Kultes ist nun bei der Verkündigung der Tora das gesamte Volk anwesend, was durch die Zitation von Esra 2 in Neh 7 signalisiert wird. Dies hat Konsequenzen für das weitere Buch: Bei der Klageveranstaltung in Neh 9,1f. und beim Bundesschluss (Neh 10) wird durch die Zusammenstellung mit Neh 7f. impliziert, dass ebenfalls die große Menge anwesend ist. Hinzu kommt, dass in der Unterschriftenliste in Neh 10 offenbar noch ein Teil derjenigen, die die Gruppen in Esra 2//Neh 7 anführen, unterschreibt und somit noch am Leben ist,⁷⁰ wodurch die Toraverkündigung und der Bau der Mauer nahe an den Tempelbau und mit diesem nahe an das Exilsende rücken.⁷¹ Gleichzeitig wird unterstellt, dass die Zahl der anwesenden Personen ungefähr jener entspricht bzw. sie übersteigt, die in Esra 2//Neh 7 enthalten ist. Dort sind ca. 29827 Personen aufgelistet, was zwar eine gegenüber der ebenfalls genannten (höheren⁷²) Gesamtzahl von 42360 Personen eine re-

67 Es ist entsprechend keine Einschränkung (so M. HÄUSSL, Feste feiern 243), wenn nach Neh 8,17a die Versammlung beim Laubhüttenfest die Rückkehrer umfasst, sondern ein Rückgriff auf das Konzept des Volkes in Juda nach Esra 1–6. Es gibt dort nur Rückkehrer. Abweichend davon ist für Samaria eine Mischbevölkerung vorausgesetzt. Vgl. dazu R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 214f. Anders verhält es sich auch noch in der meiner Ansicht nach zur älteren Konzeption gehörenden zusammenfassenden Bemerkung Neh 10,29. Vgl. dazu ebd. 333f.

68 Es liegt eine Harmonisierung mit und die Vermittlung eines veränderten Konzeptes der Bevölkerung von Stadt und Land vor.

69 Beim Laubhüttenfest ist das Zusammenkommen des ganzen Volkes nötig. Vgl. z. B. Dtn 16,13–16.

70 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 349f.

71 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 349f.

72 Vgl. dazu R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 68.

duzierte Zahl darstellt, für die Perserzeit aber immer noch die wahrscheinliche Bevölkerungszahl Judas und Jerusalems überschreitet.⁷³ Wenn Neh 7,6–8,1 die Anwesenheit einer Menge von ca. 30000 Personen in der Stadt nahelegt, erklärt das, warum der Raum zwischen dem Wassertor und dem Tempel für die Verkündigung der Tora und ein hölzerner Turm für Esra und die Leviten sowie das gesamte Stadtgebiet für die Laubhütten genutzt werden. Die Fläche des Tempelbereiches wäre für die Zahl des Volkes nicht ausreichend. Die Stadt übernimmt so Funktionen des Tempels.⁷⁴

Die Anwesenheit des ganzen Volkes zieht es nach sich, dass der Bundesschluss in Neh 10 nun der allgemeinen Geltung der Tora gilt und er durch das ganze Volk vollzogen wird. Nach allgemeinen Regeln (Mischehenverbot, Sabbateinhaltung und Siebentjahr) geht es in Neh 10,33–40 um die dauerhafte Versorgung des Tempels. Tora und Tempel von Jerusalem werden im Gegenüber von Neh 8 und 10 untrennbar aneinander gebunden, der Versorgungsaspekt damit generalisiert. Dadurch wird der Tempel zum Zentrum von Stadt und Land und zum alleinigen Bezugspunkt des Lebens. Was zuvor einer dauerhaften Versorgung des Heiligtums durch eine begrenzte Gruppe diente, gilt nun als Regel für das ganze Volk. Die begrenzte Autonomie der Tempelstadt wird auf das ganze Land hin ausgedehnt. Jerusalem mit dem Tempel wird zum Zentrum. Im sich anschließenden Abschnitt (Neh 11), wo der sog. Synoikismus vollzogen wird, bestätigt sich das. Die Versammlung des ganzen Volkes ist weiter vorausgesetzt. Doch nun wird das Problem der schwachen Besiedlung der Stadt gelöst. Die Auslosung wird zum Grundbestand gehören, wie oben festgestellt wurde.⁷⁵ Man rezipiert die Vorstellung, dass die Besiedlung der Stadt nicht in einem allmählichen Prozess gewachsen, sondern planvoll ausgeweitet worden ist. Doch im Zusammenhang mit Neh 7–10 ergibt sich dafür eine neue Bedeutung. Trotz des Kohärenzproblems, das eine literarische Arbeit in dem Kontext wahrscheinlich macht, bieten die statistischen Angaben Einblick in die Intention des nun vorliegenden Textes. Denn die Zahlen stellen einen Zusammenhang her: 3044 Bewohner werden gezählt.⁷⁶ Diese Zahl der Bewohner übersteigt die Kapazität des Südosthügels und bezieht sich auf eine umfänglichere Stadt. Doch entspricht die Zahl von 3044 den

73 Vgl. als Übersicht über die Thesen C. FREVEL, *Geschichte* 304.

74 Dies ist schon bei den Tradenten des Jeremiabuches in Jer 33,14–17 angelegt. Vgl. C.M. MAIER, *Identität ohne Tempel?* 121. Ideal ausformuliert wird es in der Tempelrolle: „Die Tempelrolle machte damit den ganzen Stadtbereich zur heiligen und reinen ‚Kultstadt‘ unter strikter priesterlicher Kontrolle. Sie diente der zadokidischen Elite in Jerusalem in vorkabäischer Zeit sozusagen als Vorlage für einen nach ihrer Chronologie notwendigen Neubau des salomonischen Tempels“ (M. KÜCHLER, *Tempel*, 146).

75 Vgl. oben, 166f.

76 J. WEINBERG, *Demographische Notizen* 53, meint aufgrund der Angaben von Laien, Priestern und Leviten, dass nur Männer gezählt worden seien und rechnet mit ca. 15000 Einwohnern.

etwas mehr als 30000 „Bewohnern der Provinz“⁷⁷, die anwesend gedacht sind (nach Esra 2//Neh 7 + Esra 8 ca. 31341). Trotz der Kohärenzprobleme ergibt sich als Gesamtkonzept, dass ein Zehntel der jüdischen Bevölkerung in der Stadt wohnt. Es ist auffällig, dass ein wichtiger Punkt in Neh 10 die Abgabe der Zehnten an das Heiligtum ist. Ein konzeptioneller Zusammenhang von Bevölkerung und Versorgung legt sich also ebenfalls nahe.

Bau der Stadtmauer und Besiedlung werden endgültig mit der Einweihung der Mauer abgeschlossen. Dieser Bogen entspricht jenem, der von der Inbetriebnahme des Altars und vom Baubeginn des Tempels zu seiner Einweihung geschlagen wird. Die Klärung der Mischehenproblematik und die rigorose Durchsetzung des Sabbats signalisieren nun ein Gegenkonzept zur Polis und damit zur Entwicklung, die Jerusalem tatsächlich in hellenistischer Zeit genommen hat. Hatte die Nehemiaerzählung noch die hellenistischen Konzepte der Autonomie (Politeuma) im Blick, wird jetzt stärker kontrastiert.⁷⁸ Die Durchsetzung des Sabbats nach innen (Neh 13,15.17) und die Abwehr der Händler am Sabbat (Neh 13,16.19–21) führt eindrücklich vor Augen, dass die Einhaltung der Tora nicht mehr nur subsidiär geschieht. Der Raum der Geltung der Tora wird geradezu nach außen verteidigt. Dasselbe signalisiert die Vertreibung der fremden Frauen in Neh 13,23–29. Die Stadt, die sich durch den wiedererbauten Tempel und aufgrund der Menge des anwesenden Volkes bei der Verkündigung der Tora auszeichnet, wird nun (Neh 11,1.18) konsequenter Weise in Anschluss an Jes 48,2; 52,1 mit dem Begriff עיר הקדש „Stadt der Heiligkeit“ bezeichnet. Obwohl ich nicht davon ausgehe, dass man den genauen Wortlaut an den Stellen, an denen die alten neuen Konzeptionen verbunden worden sind, rekonstruieren kann, ist es doch auffällig, dass am Anfang des Abschnittes mit dem Synoikismus, der aus der älteren Vorlage stammt, dieser durch die Apposition עיר הקדש zu Jerusalem nun explizit auf das im abgeschlossenen Buch literarisch entfaltete Konzept der Heiligen Stadt hin festgelegt wird.⁷⁹ Die Stadt Jerusalem wird damit als heilig erwiesen, dass der Kult im Tempel praktiziert

77 J. WEINBERG, Demographische Notizen 53, nimmt aufgrund seiner Hochrechnung der Bevölkerung von Jerusalem an, dass 150000 Einwohner der Provinz gedacht seien, was seiner Ansicht nach „einen fast vierfachen Zuwachs“ (ebd.) gegenüber den Listen in Esra 2 und Neh 7 entspreche. Er schlussfolgert das aus dem Gebrauch des Begriffs קהל in Esra 2,64; Neh 7,66 (in Anschluss an Neh 8,2), doch wieso bei einer so starken Veränderung der Bevölkerungszahl die von Nehemia aufgefundene Liste relevant sein soll, bleibt offen. Er muss auch ignorieren, dass die Liste in Esra 2//Neh 7 denselben Aufbau hat und ebenso auf dem Prinzip der Familienoberhäupter beruht. Wenn man Frauen und Kinder in Neh 11 enthalten sieht, kann man dies für Esra 2//Neh 7 nicht ausschließen.

78 Dabei konnte man an die ersten Vereinbarungen anknüpfen, die das Konnubium mit den Völkern des Landes ausschloss, Sabbat und Siebentjahr einführt.

79 Im Buch wird zuvor zwanzig Mal von Jerusalem gesprochen, doch hier, wo es um die Besiedelung der Stadt geht, findet sich der Begriff (Neh 11,1.18).

wird (Esra 3,3–6; 6,19f.), in ihr grundsätzlich die Tora eingehalten wird und die Feste gefeiert werden, für die die Existenz des Tempels maßgeblich ist.⁸⁰

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass es sich dabei um religiöse Programmatik und ein rückprojiziertes Ideal handelt.

3. Synthese

Die Esra-Nehemia-Komposition stellt die frühnachexilische Geschichte Judas und Jerusalems mit Bau des Tempels und der Befestigung der Stadt dar, doch geschieht das offensichtlich aus der Perspektive der hellenistischen Zeit. Gegen das bislang übliche Ziel der Exegese, ein mehr oder weniger authentisches Nehemia-Memoir zu rekonstruieren, indem aus dem Buch der unpersönliche Erzähltext und die offenkundig anachronistischen Elemente gestrichen werden, hat sich in dieser Untersuchung die verarbeitete literarische Quelle der Nehemiaerzählung als aus der hellenistischen Zeit stammend herausgestellt. Denn wie die aramäische Tempelbauchronik⁸¹ setzt sie hellenistische Verhältnisse und Konzepte voraus. Am Anfang des 2. Jh. v. Chr. kennt das Sirachbuch mit Sir 49,13 noch diese unabhängige, mit dem Statthalter Nehemia verbundene Erzählung. Für ihre Datierung erst in die hellenistische, wahrscheinlich ptolemäische Zeit, sprechen zentrale Inhalte, dass nämlich u. a. Mauerbau, Sozialfürsorge und Bundesschluss der Gemeinschaft zur Versorgung von Tempel und Stadt Aspekte einer eingeschränkten jüdischen Autonomie sind. Die auf die Gemeinschaft bezogenen Aspekte, darunter vor allem der Eid, die Sklaven freizulassen, der Bundesschluss, die Betonung der ethnischen Integrität und generell die Einhaltung von bestimmten Geboten der Tora legen es nahe, dass die Autonomie, die man für Jerusalem im Blick hat, von dem im ptolemäische Ägypten bezeugten Konzept der Politeumata beeinflusst ist. Dafür spricht auch das Aufkommen der Mischehenproblematik.⁸² Der eher provisorische Mauerbau hatte eine Sicherung der Gemeinschaft im Sinn, der die Juden der Provinz zugerechnet wurden. Die Stadt umfasste den Bereich des wiedererbauten Jerusalemer Tempelbereichs, von dem ausgehend auf den Ruinen der alten Südoststadt Jerusalem wahrscheinlich allmählich als Tempelstadt entstanden war. Nehemia kommt als Statthalter eine

80 In der Endkomposition ist der unmittelbare Anschluss der Nehemiaerzählung an den Tempelbau paradigmatisch, weswegen nur eine separate Lesung des Nehemiabuches den Eindruck erweckt, als habe dieses mit dem Tempel weniger zu tun. Die Verlesung der Tora im 7. Monat und der Bau der Laubhütten impliziert zudem den damit verbundenen Kult auch im Nehemiabuch.

81 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 167 ff.

82 Aufgenommen wird damit ein Thema, das erst in der hellenistischen Zeit in den Konzepten der Politeumata aufkam. Vgl. S. GRÄTZ, Question 204.

besondere Autorität zu, doch ordnet er sich sowohl bei der Klärung der sozialen Probleme als auch beim Bundesschluss in Neh 10 unter die Repräsentanten des Volkes ein. Das Konzept der kollektiven Verantwortung der Gemeinschaft entspricht jenem der jüdischen Politeumata in Ägypten mit ihren Archonten. Historisch mag unter ihm als Statthalter Jerusalem provisorisch gesichert und wieder zur Provinzhauptstadt geworden sein, was eine allmähliche Vergrößerung der Bevölkerungszahl nach sich zog. Diese Entwicklung hat man vor dem Hintergrund des Konzepts des Politeumas mit dem Zentrum in der Tempelstadt in die Perserzeit zurückprojiziert. Über das gemeinschaftliche Handeln bei der Klärung des Zusammenlebens, beim Bundesschluss und der Besiedlung tut sich ein Zusammenhang zur aramäischen Tempelbauchronik auf, wo das gemeinschaftliche Handeln der Ältesten beim Tempelbau im Vordergrund steht, was von Darius in seinem Edikt akzeptiert und zur Grundlage einer eingeschränkten Autonomie gemacht wird.⁸³

In der Esra-Nehemia-Komposition bildet die Sicherung der Stadt durch Nehemia einen weiteren Schwerpunkt nach dem Bau des Tempels. Sie ist nicht mehr Ausdruck für die eingeschränkte Autonomie, sondern der Wiederaufbau „der heiligen Stadt“ Jerusalem (Neh 11,1.18). In der Auseinandersetzung mit dem existierenden Tempel auf dem Garizim dürfte Jerusalems Status als Stadt ein wesentliches Argument gewesen sein. Dem Tempel in Samaria gegenüber behauptete man, dass sehr nahe am Exilsende das ganze Volk *in der Stadt* unter der Tora zusammenkommen sei. Der Gebrauch der Erwählungsformel für Jerusalem (Neh 1,9b) und die darauf aufbauende Rede von der heiligen Stadt negiert die Stellung und den Anspruch des Garizim, wie er bspw. im sekundären zehnten Gebot des samaritanischen Dekalogs ausformuliert ist. Das Gegenüber ist vor allem daran erkennbar, dass in Nehemias Gebet Neh 1,9 auf Dtn 30,4f. angespielt wird, dabei aber nicht von der Rückkehr in das Land, sondern vom Kommen zu dem Ort, den *Jhwh* erwählt hat, gesprochen wird. Denn anders als die Tempelstadt auf dem Garizim hatte ja Jerusalem mit seinem Tempel eine lange vorexilische Geschichte als Stadt.⁸⁴ Wiederaufbau und Besiedelung der nach Neh 11 heiligen Stadt, sind das Thema, auf das die Esra-Nehemia-Komposition insgesamt zuläuft.

Das Konzept der heiligen Stadt mit ihrem Tempel im Mittelpunkt ist terminologisch schon bei Dtjes (Jes 48,2; 52,1) greifbar. Es ist also schon im Exil und in der frühnachexilischen Zeit entwickelt worden. Von Ezechiel⁸⁵ und der Tem-

83 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 169.

84 Siehe dazu die Einschätzung von Y. MAGEN, Mount Gerizim Excavations 12, das Verhältnis von Jerusalem und dem Garizim betreffend im Zitat oben, Anm. 45.

85 Zwar trennt Ez 40–48 zwischen Stadt und Tempelbereich, doch sind Tempel und Stadt symmetrisch aufeinander ausgerichtet. Die abschließende Benennung der Stadt mit יהיה שמה weist die Stadt insgesamt als Ort der Präsenz *Jhwhs* aus.

pelrolle wurde es programmatisch ausformuliert. Von der Esra-Nehemia-Komposition wird unter Verarbeitung älterer literarischer Quellen zur frühnachexilischen Geschichte behauptet, dass kurze Zeit nach dem Exilsende die heilige Stadt des Volkes Israel mit Mauern und Institutionen wiederhergestellt worden ist. Mit der programmatischen Verkündigung der Tora, die in ihren Mauern als Maßstab ihrer Heiligkeit eingehalten wird, richtet es sich wie das Gesamtkonzept der Esra-Nehemia-Komposition gegen die samarischen Widersacher. Esra 1–6; 7–10; Neh 1–13 verbindet die Betonung der Legitimität des Jerusalemer Tempels und der Stadt dem Konkurrenztempel und dessen Tempelstadt gegenüber.

Es legt sich außerdem eine Auseinandersetzung mit der Entwicklung nahe, die zu Jerusalem als einer Polis geführt hat. Der Text behauptet, dass Jerusalem nicht eine planvolle Gründung und Besiedelung ähnlich hellenistischen Städten erfahren hat, sondern, dass es ein jüdischer Wiederaufbau auf der Grundlage der Tora war. Jerusalem als heilige Stadt ist weiter die Stadt des erwählten Heiligtums. Dazu gehört die Behauptung, dass am Anfang der nachexilischen Geschichte in der Stadt auch nur Juden lebten und bei Verkündigung der Tora das gesamte jüdische Volk der Provinz anwesend war. Diese restaurative Tendenz legt einen Zusammenhang mit den Entwicklungen und Diskursen des 2. Jh. nahe. Der Auseinandersetzung mit Samaria steht so die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus an der Seite. In jener Zeit hat man nach dem Zeugnis von Sir 50,4 unter dem Hohepriester Simon tatsächlich intensiv am Ausbau der Stadt und ihrer Befestigung gearbeitet.⁸⁶ Die Geschichtsdarstellung von Esra-Nehemia unterstellt, dass es den zeitgenössischen Arbeiten gegenüber bereits eine frühere Wiederherstellung der Stadt gegeben hat. Wie Esra möglicherweise dem Ideal Simons nachgestaltet worden ist,⁸⁷ könnten auch Nehemias Verdienste denjenigen Simons vorangestellt worden sein. Das Gegenüber von idealem Anfang und implizitem Niedergang seit der Zeit des Hellenismus soll die konservativen Tendenzen des 2. Jh. v. Chr. stützen.

Ausgehend von dem Wiederaufbau des Tempels und der Verkündigung der Tora verbunden mit einer wiederholten Versammlung des ganzen Volkes ergibt sich ein Konzept von Stadt und Land mit Tempel und Tora im Zentrum. Die geschützte Stadt dient der Einhaltung der Tora. Das Konzept der Heiligen Stadt entspricht dabei durchaus der Programmatik Ezechiels und dem Konzept, wie es von der Tempelrolle entwickelt wird. Es sucht das offenbar ältere (perserzeitliche) Konzept, wie es in Sach 2,5–9 vorliegt,⁸⁸ das die perserzeitlichen Anfänge

86 Spannend ist, dass Sir 50,4 dabei auch voraussetzt, dass die Stadt zuvor nicht gesichert war.

87 Vgl. R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität 409.

88 Vgl. zu dem Text und seiner traditionsgeschichtlichen Kontextualisierung R. LUX, Das neue und das ewige Jerusalem 92–94. Ich danke R. Lux für den Hinweis auf das perserzeitliche Konzept der offenen Stadt. Der Weg Nehemias um die offenbar ungeschützte Stadt und der

eines gesicherten Tempelbereiches und einer offenen Tempelstadt und damit die Realität sowohl Jerusalems als auch des Garizim reflektierte, aber auch dem Ideal der Perserzeit folgte,⁸⁹ zu überwinden. Die provisorische Sicherung der Stadt, wie sie von der Nehemiaerzählung als Ausdruck der Teilautonomie entfaltet wurde, hat damit im Verlauf der hellenistischen Zeit eine Veränderung der theologischen Konzeption von Stadt und Land nach sich gezogen. Man stellt der hellenistischen Stadt in der Zeit der Auseinandersetzungen zwischen hellenisierten Juden und konservativen Kreisen ein ideales Konzept entgegen, das in der frühen Perserzeit Jerusalem planvoll als Stadt der Tora und die heilige Stadt wiedergegründet worden sei, was einen Verfall und Abfall von der Tora in der Zwischenzeit impliziert und letztlich in die Auseinandersetzung der Makkabäerzeit mündet.

Literaturverzeichnis

- A. ALT, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, in: Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München 1953, 316–337.
- N. AVIGAD, Bullae and Seals From A Post-Exilic Judean Archive, Jerusalem 1976.
- P.C. BEENTJES, The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts (VTS 68), Leiden 1997.
- K. BIEBERSTEIN, Jerusalem, in: wibilex 2016, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22380/.
- K. BIEBERSTEIN/H. BLOEDHORN, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft I (BTAVO.B 100), Wiesbaden 1994.
- M.J. BODA, Praying the Tradition. The Origin and the Use of Tradition in Nehemiah 9 (BZAW 277), Berlin 1999.
- D. BÖHLER, Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158), Göttingen/Fribourg 1997.
- D. BÖHLER, 1 Esdras (IEKAT), Stuttgart 2015.
- M. BÖHM (Hrsg.), Kultort und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThS 155), Göttingen 2016.
- P. BRIANT, From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire, Winona Lake Ind. 2010.
- C. E. CARTER, The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study (JSOT.S 294), Sheffield 1999.
- P. CASSIRER, Regeln der alltäglichen Konversation als Grundlage der interpretativen Stilistik, in: ZLL 11 (1981) 110–131.
- D.V. EDELMAN, The Origins of the ‚Second‘ Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem, London 2005.
- C. FREVEL, Geschichte Israels (KStTh 2), Stuttgart 2016.

desolate Zustand der Befestigung kontrastiert geradezu die Vision von *Jhwh* als einer feurigen Mauer um die offene Stadt (Sach 2,9: וְאֵי אֱהִי־לִי נֹאֵם יְיָהוָה חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב).

89 Vgl. R. LUX, Das neue und das ewige Jerusalem, 96f.

- L.S. FRIED, A Religious Association in Second Temple Judah? A Comment on Nehemiah 10, in: *Trans* 30 (2005) 77–96.
- S. GRÄTZ, Gottesgesetz und Königsgesetz. Esra 7 und die Autorisierung der Tora, in: *ZThK* 106 (2009) 1–19.
- S. GRÄTZ, The Question of „Mixed Marriages“ (Intermarriage). The Extra-Biblical Evidence, in: C. Frevel (Hrsg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (LHBOTS 547), New York 2011, 192–206.
- A.H.J. GUNNEWEG, *Nehemia* (KAT 19,2), Gütersloh 1987.
- M. HÄUSL, Feste feiern. Zur Bedeutung der Feste im Buch Esra/Nehemia, in: S. Ernst (Hrsg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zur Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient*. (FS T. Seidl) (ATSAT 89), St. Ottilien 2010, 231–251.
- M. HÄUSL, „Ich betete zum Gott des Himmels“ (Neh 2,4). Zur kontextuellen Einbettung der Gebete in Neh 1–13, in: C. Diller u. a. (Hrsg.), *Studien zu Psalmen und Propheten*. (FS H. Irsigler) (HBS 64), Freiburg i. Br. 2010, 47–64.
- M. HÄUSL, Jerusalem, the Holy City. The Meaning of the City of Jerusalem in the Books of Ezra-Nehemiah, in: G.T.M. Prinsloo/C.M. Maier (Hrsg.), *Constructions of Space V. Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World* (LHBOTS 576), London/New York 2013, 87–106.
- R. HECKL, Die Gotteserkenntnis und das Bekenntnis des Darius in Dan 6,27f. (LXX) als inhaltliches Zentrum von 1Esdras. 1Esdras als Metatext in der spätnachexilischen Literatur, in: E. Dafne (Hrsg.), *Gotteserkenntnis in der Septuaginta*, Tübingen (im Druck).
- R. HECKL, Esra als Hohepriester und die Verkündigung der Tora im Lichte einer Notiz bei Hekataios von Abdera, in: *leqach* 9 (2009) 71–78.
- R. HECKL, Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch (FAT 104), Tübingen 2016.
- S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980.
- I. HJELM, Mt. Gerizim and Samaritans in Recent Research, in: M. Mor/F. V. Reiterer (Hrsg.), *Samaritans: Past and Present. Current Studies* (StSam 5), Berlin 2010, 25–41.
- S. HONIGMAN, The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt, in: Y. Furstenberg (Hrsg.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (AGJU 94), Leiden 2016, 25–74.
- V.J. HUNTER, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, NJ 1982.
- D. JANZEN, Politics, Settlement, and Temple Community in Persian-Period Yehud, in: *CBQ* 64 (2002) 490–510.
- R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*. 3. Band: Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde 2. Hälfte, Stuttgart 1929.
- R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- T. KRUSE, Das jüdische politeuma von Herakleopolis in Ägypten. Zur Methode der Integration ethnischer Gruppen in den Staat der Ptolemäer, in: V.V. Dement'eva/T. Schmitt (Hrsg.), *Volk und Demokratie im Altertum* (Bremer Beiträge zur Altertumswissenschaft 1), Göttingen 2010, 93–105.
- M. KÜCHLER, Reale, literarische und ikonographische Tempel der Juden, Römer und Christen in Jerusalem als Monumente behaupteter, verlorener und neu zu schaffender Identität, in: M. Böhm (Hrsg.), *Kultort und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike* (BThS 155), Göttingen 2016, 129–165.

- R. LUX, Das neue und das ewige Jerusalem. Planungen zum Wiederaufbau in frühnach-exilischer Zeit, in: Ders., Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65), Tübingen 2009, 86–101.
- Y. MAGEN, Mount Gerizim Excavations 2. A Temple City (Judea & Samaria Publications 8), Jerusalem 2008.
- C.M. MAIER, Identität ohne Tempel? Der Diskurs um die Zerstörung Jerusalems im Jeremiabuch, in: M. Böhm (Hrsg.), Kultort und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThS 155), Göttingen 2016, 97–127.
- A. MEINHOLD, Serubbabel, der Tempel und die Provinz Jehud, in: C. Hardmeier (Hrsg.), Steine, Bilder, Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (ABIG 5), Leipzig 2001, 193–217.
- S. MITTMANN, Tobia, Sanballat und die Persische Provinz Juda, in: JNSL 26/2 (2000) 1–50.
- S. MOWINCKEL, „Ich“ und „Er“ in der Ezrageschichte, in: A. Kuschke (Hrsg.), Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., Tübingen 1961, 211–233.
- N. NA'AMAN, Does Archaeology Really Deserve the Status of a ‚High Court‘ in Biblical Historical Research?, in: B. Becking/L.L. Grabbe (Hrsg.), Between Evidence and Ideology. Essays on the History of Ancient Israel Read at the Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oud Testamentisch Werkgezelschap Lincoln July 2009 (OTS 59), Leiden 2011, 165–183.
- M. NOTH, Geschichte Israels, Göttingen ⁶1966.
- B. PORTEN/A. YARDENI, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt I–IV, Jerusalem/Winona Lake Ind. 1986–99.
- W. RUDOLPH, Esra und Nehemia. samt 3. Esra (HAT 20), Tübingen 1949.
- H. SCHMIDT, Die Geschichtsschreibung im Alten Testament (RV 16), Tübingen 1911.
- K.-D. SCHUNCK, Nehemia (BK 23), Neukirchen-Vluyn 2009.
- L. SOLMSEN, Speeches in Herodotus' Account of the Battle of Plataea, in: Classical Philology 39, 241–253.
- E. STERN, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B.C., Warminster/Jerusalem 1982.
- E. STERN, Archaeology of the Land of the Bible II. 732–332 B.C.E., New York 2001.
- E. STERN, The Babylonian Gap. The Archaeological Reality, in: JSOT 28 (2004) 273–277.
- M. TILLY, 1 Makkabäer (HThK), Freiburg i. Br. 2015.
- D. USSISHKIN, On Nehemiah's City Wall and the Size of Jerusalem during the Persian Period. An Archaeologist's View, in: I. Kalimi (Hrsg.), New Perspectives on Ezra-Nehemiah. History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation, Winona Lake Ind. 2012, 101–129.
- J. WEINBERG, Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda, in: Klio 54 (1972) 45–59.
- C. WESTERMANN, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen ⁵1977.
- H.G.M. WILLIAMSON, The Governors of Judah under the Persians, in: TynB 39 (1988), 59–82.
- H.G.M. WILLIAMSON, Early Post-Exilic Judaeon History, in: H.G.M. Williamson, Studies in Persian period history and historiography (FAT 38), Tübingen 2004, 3–24.
- J.L. WRIGHT, Rebuilding Identity. The Nehemiah-Memoir and its Earliest Readers (BZAW 348), Berlin 2004.

E.M. YAMAUCHI, Two Reformers Compared. Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem, in: G. Rendsburg (Hrsg.), *The Bible World*. (FS C.H. Gordon), New York 1980, 269–292.

Wie sich Identität Raum greift. Exemplarische Untersuchungen zur Bedeutung des Raumes in Jes 40–66

1. Rückkehr, Restauration, Revision. Hinführung

Die Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 wird bereits in der Forschungsgeschichte zu diesen Kapiteln eindringlich offenbar, ist doch die klassische Dreiteilung in Jes 40–48, 49–55, 56–66 nicht zuletzt durch die Raumperspektive veranlasst.¹ So wechselt am Übergang von Jes 40–48 zu Jes 49–55 die Perspektive von der Rückkehr aus Babel zur Ankunft in Zion/Jerusalem,² und mit der Ankunft stellt sich die drängende Frage der nachexilischen Restauration; Wiederbesiedlung, Wiederaufbau und Gemeinschaftskonstitution bestimmen den Diskurs in der Ankunftsperspektive ab Jes 49. Am Übergang von Jes 49–55 zu Jes 56–66 wird die Restaurationsperspektive schließlich zur sozialen Frage. Angesichts der bereits die Kapitel Jes 40–55 prägenden Völkeröffnung einerseits und der in nachexili-

1 Eine alternative Abgrenzung des zweiten Buchteils, nämlich Jes 49–54, hat U. BERGES in die Diskussion eingebracht, vgl. U. BERGES, *Trito-Isaiah*. So sehr die o.g. Dreiteilung die Raumperspektive auch impliziert, so wenig explizit werden die Zäsuren räumlich begründet. Im Gefolge B. DUHMS wurde vielmehr, zumal am Übergang von Jes 40–55 zu Jes 56–66, die Verfasserfrage extensiv diskutiert. B. DUHMS Lösungsvorschlag einer Ablöse des Exilspropheten Deuterijosaja durch „Tritojesaja“ (vgl. B. DUHM, *Jes*, 389) hat die Jesajaforschung lange Zeit geprägt und ist auch in redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zu Jes 56–66 dort mit Händen zu greifen, wo originäre Prophetenworte extrahiert werden und deren redaktionelles Anwachsen rekonstruiert wird (vgl. A. SPANS, *Stadtfrau*, 34–58). O.H. STECK jedoch hat der Verfasserfrage konsequent den Abschied gegeben: Nicht die prophetischen Logien, die das Auftreten einer individuellen Prophetengestalt bezeugen – weil sie es immer schon voraussetzen! –, sondern die literarischen Verbindungslinien, die die Texte selbst legen, sind an erster Stelle zu untersuchen, um Anlage und Theologie des Prophetenbuches, nicht Stil und Gesinnung der Prophetengestalt zu verstehen. Vgl. zu diesem Ansatz für Jes 56–66 im Kontext des Jesajabuches O.H. STECK, *Tritojesaja* 3–13; zu diesem Ansatz für die prophetische Überlieferung insgesamt vgl. O.H. STECK, *Prophetenbücher* 3–17.

2 Vgl. H.-J. HERMISSON, *Jakob* 263–265, besonders 264; anders R. ABMA, *Travelling: Die impliziten und expliziten Ortswechsel seien Hinweis auf die unterschiedlichen Lokalisierungen der Adressaten*, vgl. ebd. 5: „The stage of Isaiah 49–55 is divided into two sets, one representing the situation in Babylon and another representing that in Zion, the spotlight constantly switching from one to the other.“

scher Zeit zunehmenden gesellschaftlichen Zerklüftung andererseits (vgl. Neh 5) wird in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches eine Revision des Gemeinwesens angestrebt, das allen offensteht, die sich auf das Ethos gemäß Jes 56,1–9 verpflichten. Das sich in diesen Kapiteln ausprägende Modell einer „inklusiven Exklusivität“³ bestimmt Zion/Jerusalem als Ort der Integration, aber auch als Ort der Entscheidung und „nachexilischen Gruppenbildung“⁴; ein universalistisches Identitätskonzept, das Zugehörigkeit über eine ethische Option definiert und sich in der Gruppe der Knechte (vgl. Jes 56,6; 63,17; 65,8.9.13.14.15; 66,14) literarisch verdichtet, rivalisiert mit einem exklusiven Identitätskonzept, das Zugehörigkeit an die ethnische Abstammung bindet und in den Büchern Esra/Neh entworfen wird.⁵

In dieser forschungsgeschichtlichen Metaperspektive ließe sich die Bedeutung des Raumes wie folgt zusammenfassen: Die nachexilische Identitätssuche ist erstens das Ergebnis einer Ortsveränderung und zweitens das Bestreben, für die Gemeinschaft eine neuerliche Ortsbindung zu etablieren und theologisch zu begründen. Zugehörig ist, wer im Vertrauen auf Jhwhs Schöpfungs- und Geschichtsmächtigkeit aus Babel zurückkehrt (Jes 40–48), sich von einer gelingenden Restauration überzeugen lässt (Jes 49–55) und eine Ethik lebt, die eine Revision der Zulassungsbedingungen zur Folge hat und folglich das Gemeinwesen nach außen hin öffnet (Jes 56–66).

In dieser forschungsgeschichtlichen Metaperspektive wäre über die Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 eigentlich schon fast alles gesagt, aber eben nur fast, denn als Ziel der Rückkehr, Schauplatz der Restauration und Bühne der Revision wird der Raum auf einen Ort reduziert, der der Identitätssuche als Rahmenbedingung vorgegeben ist: Was das nachexilische Israel als Gemeinschaft auszeichnet, entscheidet sich *in* Jerusalem. Der Textbefund in Jes 40–66 sperrt sich jedoch gegen diese formale Reduktion auf die Lokalität Zion/Jerusalem, da die literarische Fiktion über das Ziel, den Schauplatz, die Bühne hinausweist, wenn Zion/Jerusalem nicht nur als Gelände beschrieben, sondern ebenso als Gestalt inszeniert wird.⁶ Die Personifikation der Stadt als Frau verbietet eine eindimensionale Sicht auf die Lokalität als bloß formalen Rahmen für die entscheidenden Heilsereignisse und fordert dazu heraus, die Stadt als Handlungsträger und damit als relationale Größe wahrzunehmen.⁷ Hier deutet sich eine Dynamik an, die jeder formalen Reduktion auf einen Ort zuwiderläuft, für die Frage nach dem Zusammenhang von Raum und Identität ertragreich ist und hinsichtlich der

3 U. BERGES, Buch 421.

4 U. BERGES, Jes 49–54 29.

5 Vgl. K. BIEBERSTEIN, Grenzen 61. Zu narrativen Grenzziehungen im Zuge der nachexilischen Identitätssuche vgl. K. BIEBERSTEIN, Geschichten.

6 Vgl. die programmatischen Ausführungen bei O.H. STECK, Zion.

7 Vgl. O.H. STECK, Zion 269–271.

Wechselwirkungen beider Konstrukte⁸ auszuwerten ist: Wie prägt der Raum die Identitätssuche, d. h. wie definiert sich das nachexilische Israel angesichts eines von Verwüstung gekennzeichneten „Jerusalemmer Realmilieus“⁹, und wie prägt andererseits die Identitätssuche den Raum, d. h. wie werden Gemeinschaft und Zugehörigkeit in räumliche Strukturen übersetzt? Bevor einige Raumpuren in diesem Sinne nachverfolgt werden, sind zunächst die theoretischen Voraussetzungen für die exemplarische Analyse der Raumperspektiven in Jes 40–66 auseinanderzusetzen.

2. Räume in Texten

Der so genannte *spatial turn* in den Kulturwissenschaften hat auch Theologinnen und Theologen dazu inspiriert, die Frage nach dem Raum neu zu stellen und die Bedeutung des Raumes anders, nämlich als Ergebnis sozialer Prozesse, zu gewichten.¹⁰ Der Raum ist keine dem Menschen vorgegebene Größe, sondern in Handlungsstrukturen eingebettet und solchermaßen immer schon „vom Mensch geschaffener Raum“¹¹. Der *spatial turn* in den Kulturwissenschaften gibt der Vorstellung den Abschied, dass der Raum als Behälter *a priori* und unabhängig von gesellschaftlich bedingten Rauminhalten gegeben sei, und steht für ein dynamisches Konzept: „[D]ie Entstehung von Räumen selbst [stellt] ein Moment sozialer Prozesse [dar].“¹² Der Raum ist nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Rauminhalten, ein Schauplatz nie losgelöst von menschlichen Handlungsvollzügen zu denken.¹³

Für die exegetische Arbeit können die Kulturwissenschaften insofern einen wichtigen Impuls liefern, als sie den Blick von den scheinbar in den Texten vorgegebenen Räumen hin zu Raumkonfigurationen lenken, zu Räumen, die sich durch Rauminhalte und in Handlungsvollzügen konstituieren. Dabei bilden die Texte in Jes 40–66 nicht das „Jerusalemmer Realmilie[u]“¹⁴ ab, sondern nehmen dieses zum Anlass, den Raum theologisch zu konfigurieren und literarisch zu konstruieren. So rücken die in den Texten entworfenen Raumbilder in den Fokus exegetischer Arbeit, die raumschaffendes Handeln in der literarischen Fiktion,

8 Zum Konstruktionsaspekt von Raum und Identität vgl. 2. Räume in Texten.

9 B. EGO, Völkerchaos 124 in Abgrenzung zur *mental map* der Zionstheologie.

10 Vgl. dazu den Tagungsband des Hohenheimer Theologinentreffens 2015, der die Relevanz der Raumkategorie für die verschiedenen theologischen Disziplinen und Handlungsfelder auslotet: A. KAUPP/A. SPANS, Raumkonzepte.

11 R. GEHLEN, Art. Raum 377.

12 M. LÖW, Raumsoziologie 130.

13 So verfahren jedoch Theorien, die mit dem Behältermodell operieren, vgl. D. LÄPPLE, Essay, 191.

14 B. EGO, Völkerchaos 124.

d. h. angesichts der Poesie der Texte und im Zusammenspiel von Motiven und Traditionen, analysiert. Dynamische Raumkonzepte können in den Texten dort sichtbar werden, wo Raum und Rauminhalt konsequent aufeinander bezogen und die Wechselwirkungen von Geländekonfiguration und Gestaltungszenierung analysiert werden. Zugleich lässt sich auf dieser Grundlage zeigen, wie diese Raumkonzepte Thema eines Identitätsdiskurses werden.¹⁵

Gleichermaßen, wie der Raum keine statische Vorgabe für soziale Prozesse bildet, sondern immer schon „vom Mensch geschaffener Raum“ (Rolf Gehlen) ist, ist auch kollektive Identität keine „Zustandsbeschreibung“, sondern ein dynamisches Konstrukt:

„Kollektive Identität ist [...] keine vorgegebene Größe, sondern eine diskursive Erlungenschaft, weniger eine Zustandsbeschreibung als vielmehr ein Programm zur Homogenisierung einer Gemeinschaft, weniger eine Frage einer objektiven Epistemologie als vielmehr ein ständiges narratives Plebiszit – durch neue kontingente Erfahrungen stets bedroht und im kulturellen Gedächtnis einer Gemeinschaft fortlaufend neu zu erringen.“¹⁶

Kollektive Identität ist demnach ebenso das Ergebnis eines sozialen Prozesses und als Diskursgegenstand nie ein verordnetes oder vorgegebenes Selbstbild, sondern immer schon ein kontingenter Selbstentwurf einer Gemeinschaft.

Für die Frage nach der Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 treten damit die dynamischen Wechselwirkungen von Raum und Identität in den Vordergrund: Wie prägt einerseits der Identitätsdiskurs die Raumbilder, wie bildet sich an-

15 An dieser Stelle ist ein methodischer Zwischenruf geboten. Wo ein moderner und fachfremder Raumbegriff auf einen antiken, alttestamentlichen Text angewendet wird, liegt der Anachronismusverdacht auf der Hand. Es erhebt sich die Frage, ob ein fachfremder Zugang, wie er in der Anwendung des kulturwissenschaftlichen Raumdenkens operationalisiert wird, ein den Texten gemäßer und den Texten gerecht werdender Zugang sein kann. Obwohl hier keine extensive Methodendiskussion geführt werden kann, lohnt zur methodischen Klärung ein Blick auf biblisches Raumdenken, wie es der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) bezeugt. Fernab vom Diskurs der Kulturwissenschaften wird hier nämlich bereits ein dynamisches Raumkonzept *avant la lettre* entworfen, das sich durch eine Verschränkung von Raum und Rauminhalt auszeichnet und auch in alttestamentlicher Wahrnehmung die Denkmöglichkeit eines leeren (Behälter)Raumes bestätigt: So entsteht gemäß Gen 1,1–2,4a der Kosmos als schöpferisch-transformative Ordnung des Chaos; der Raum der Schöpfung bildet sich in (göttlichen) Ordnungsprozessen und in den Relationen der unterschiedlichen Rauminhalte, beispielsweise der Wasser und des Trockenens, heraus. Diese kosmische Ordnungsstruktur wird gemäß der Priesterschrift im Tempelbau symbolisch reproduziert und im Tempelkult in menschlichen Handlungsvollzügen immer neu vergegenwärtigt. Ein dynamisches Raumkonzept ist der alttestamentlichen Weltwahrnehmung also keineswegs fremd, im Gegenteil. Zur Verwiesenheit von erstem Schöpfungsbericht und Heiligtumsbau (*Ex 19,1–40,35) vgl. B. JANOWSKI, Geschenk 21–22. Auch die Diskussion um das Ende der Priesterschrift P⁶ kann hier nicht geführt werden, vgl. dazu den Überblick bei E. ZENGER/CH. FREVEL Werk 190–197.

16 K. BIEBERSTEIN, Grenzen 59.

dererseits in den literarischen Raumkonstruktionen das Programm einer Gemeinschaft aus, das nach innen kohäsiv und nach außen distinktiv wirkt?

3. Raumtexte in Jes 40–66. Ein Versuchsaufbau

Im Rahmen der vorliegenden Publikation kann die Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 weder allumfassend dargestellt noch abschließend geklärt werden. Aus diesem Grund werden hier drei signifikante Stichproben genommen, die in folgenden Versuchsaufbau integriert werden. Wenn die Reihe der Stichproben mit einer Analyse von Jes 60,1–16 eröffnet wird, provoziert dies aus diachroner Sicht zunächst Widerspruch, da Jes 60,1–16 als einer der ältesten Texte in Jes 56–66¹⁷ allenfalls am Beginn einer Raumuntersuchung in diesen Kapiteln, keinesfalls aber am Beginn einer Raumuntersuchung in den Kapiteln Jes 40–66 insgesamt zu erwarten wäre. Dass die Analysen im Folgenden mit einem relativ späten Text einsetzen, liegt in meiner Forschungsbiographie begründet. So konnte ich in meiner Dissertation nachweisen, dass die Kapitel Jes 60–62 für das nachexilische Israel die Identität eines offenen Gemeinwesens entwerfen, das sich in Raumbildungsprozessen verwirklicht.¹⁸ In diesem Entwurf werden die Geländekonfiguration und die Gestaltszenierung so miteinander verschränkt, dass eine Öffnung im Raum, die in der Außenwirkung der Stadt als Gelände begründet ist, mit Anforderungen an das Gemeinwesen korreliert, das die Stadt als Gestalt personifiziert; in der Außenwirkung der Stadt *und* als soziales Gebilde bildet sich die Stadt als Weltzentrum heraus. „Die Stadt ist mithin weder neutrales Medium menschlicher Handlungsvollzüge noch neutraler Punkt im Raum, sondern als Zentrum durch und durch von Menschen gestalteter Sozialraum.“¹⁹ Zion als Gelände und Gestalt begründet Israels kollektive Identität durch Öffnung nach außen, die dann jedoch nach innen, in die Sozialdimension des Gemeinwesens hinein, zurückwirkt. An dieser ersten Stichprobe Jes 60,1–16 lässt sich exemplarisch aufzeigen, wie Raum und Raumkonstruktionsprozesse als Begründungsressourcen nachexilischer Identitätssuche fungieren können.

Von hierher soll der Weg zurück in die diachron vorgeordneten Kapitel Jes 49–55 verfolgt werden. Eine zweite Stichprobe wird deswegen in Jes 49,14–26 genommen, weil Jes 49,14–26 in Sprache, Motiven und kompositorischer Anlage ein wichtiger Referenztext für Jes 60 ist.²⁰ Von Jes 60 kommend, stellt sich die Analyse von Jes 49 als Rückfrage nach möglichen Vorgaben für die in Jes 60

17 Vgl. P. HÖFFKEN, Stand, 94 zum Konsens der Tritojesajaforschung, Jes 60–62* als Kernbestand eines dritten Buchteils zu identifizieren.

18 Vgl. A. SPANS Stadtfrau.

19 A. SPANS, Stadtfrau 368.

20 Vgl. O.H. STECK, Grundtext 54.

angewendete Begründungsstrategie dar: Wie treten im Konzept der Stadt in Jes 49 Gelände und Gestalt in Wechselwirkung miteinander, und wie wird Gemeinschaft in diesem Begründungszusammenhang konzeptualisiert? Nicht zuletzt fällt die Wahl auch deswegen auf das erste Zionswort in Jes 49,14–26, weil diese Verse den Buchteil Jes 49–55 insofern in programmatischer Weise eröffnen, als sie einen Großteil der Zionsaussagen in diesen Kapiteln antizipieren.²¹

Eine dritte Stichprobe wird schließlich deswegen in Jes 54,11–17 genommen, weil diese Verse den relativen Schlusspunkt des „literarische[n] Drama[s] [bilden], das sich in diesen Kapiteln zwischen JHWH, dem Knecht und Zion/Jerusalem entwickelt [...]“²². Jes 49 und Jes 54 sind insbesondere dahingehend aufeinander verwiesen, dass die Baubeschreibung in Jes 54,11–12 den Bauplan aus Jes 49,16 gewissermaßen realisiert.²³ Somit stellt sich erstens die Frage, wie sich Begründungsstrategien in den Wechselwirkungen von Gelände und Gestalt möglicherweise verfestigen oder aber verschieben. Zweitens stellt sich mit Blick auf den relativ späteren Text Jes 60,1–16 wiederum die Frage nach Vorgaben und Anknüpfungspunkten in Jes 54.

4. Identität durch Öffnung. Jes 60,1–16²⁴

Wo Zion/Jerusalem Adressatin einer Gottesrede ist²⁵, die die weltweite Bedeutung der Stadt in den schillerndsten Farben ausmalt, haben folgende Aussagen einen „realen Bezug“²⁶ im konkreten Stadtraum: Der Altar und das „Schmuckhaus“ (Jes 60,7) lassen ebenso an den Zweiten Tempel denken wie die Wendungen „Ort meines Heiligtums“ und „Ort meiner Füße“ (Jes 60,13); zudem evozieren die

21 Vgl. P. HÖFFKEN, Jes 40–66 141: „Eigentlich ist damit schon fast alles gesagt, was weiter noch über Zion gesagt werden wird – aber eben nur fast.“; vgl. auch bereits B. DUHM, Jes 345.

22 U. BERGES, Jes 49–54 28.

23 So H.-J. HERMISSON, Jes 49,14–55,13, 569; vgl. zum o.g. Zusammenhang von Jes 49 und Jes 54 auch J.L. KOOLE, Jes 49–55 49. Nicht nur aus Platzgründen bleiben die Kapitel Jes 40–48 in dem hier vorgelegten Versuchsaufbau unberücksichtigt. Einerseits liegt dieses Vorgehen in der Raumperspektive begründet, die eine Perspektive der Rückkehr ist. Andererseits ist die zentrale Identifikationsfigur in diesen Kapiteln nicht die personalisierte Stadt, sondern der Knecht Jakob/Israel, der zur Rückkehr motivieren will.

24 Vgl. A. SPANS, Stadtfrau 68–128; DIES., Raum, 161–166.

25 Obwohl in Jes 60 eine (zunächst) namenlose Gestalt adressiert wird, kann aufgrund der Verwendung der femininen Imperative (vgl. besonders יְקוּמִי in Jes 51,17; Jes 52,2 und Jes 60,1) auf Zion/Jerusalem als Adressatin geschlossen werden, vgl. O.H. STECK, Lumen 83. Nichtsdestoweniger ist der zu Beginn fehlende Name, der erst in Jes 60,14 nachgeliefert wird, für das Raum- und Identitätskonzept von Bedeutung. Vgl. dazu unten 193.

26 H.-J. HERMISSON, Jes 49,14–55,13, 33, allerdings in der Gegenüberstellung von „metaphorische[m] Bereich“, dem Zions Personifikation zuzuordnen ist, und „reale[m] Bezug“, der in Aussagen über das Stadtbild hergestellt wird.

Mauern und Tore die Vorstellung einer wiedererrichteten Stadt (Jes 60,10–11). Nun wäre es unter texthermeneutischen Gesichtspunkten, aber auch angesichts eines kulturwissenschaftlichen Raumbegriffs verfehlt, diesem Textbefund erstens Abbildcharakter zu attestieren und den dargestellten Stadtraum zweitens auf eine bloße Rahmenbedingung für Jhwhs Theophanie einerseits und den breit geschilderten Völkerzug andererseits zu reduzieren (Jes 60,1–3.4–16). Obwohl Stadt und Tempel das Ziel der Völkerbewegung sind, würde das Raumkonzept verkürzt, wenn sie als Behälter missverstanden würden, der als statische Größe der Völkerbewegung vorgegeben wäre – als gäbe es ein Ziel ohne Bewegung und eine Bewegung ohne Ziel, d. h. Raum ohne Rauminhalt.

5. Raum und Handeln in Jes 60,1–16

Bereits der Aussagezusammenhang in Jes 60,6–7 gibt darüber Aufschluss, dass Tempel und Stadt nicht so sehr den Ereignissen Raum geben, als vielmehr selbst zum Ereignis werden. Nachdem (unreine!²⁷) Kamele nicht nur Gold für die Ausstattung des Tempels herbeigebracht, sondern auch mit Weihrauch und Lobliedern ihren aktiven Beitrag zum Kultbetrieb geleistet haben²⁸, formuliert Jes 60,7 wie folgt:

Alles Kleinvieh aus Kedar wird sich versammeln zu dir,
Widder aus Nebajot werden dir dienen.
Sie werden steigen zum Wohlgefallen hinauf auf meinen Altar,
und mein Schmuckhaus werde ich schmücken.²⁹

Für die Raumgestaltung sind Kulthandlungen leitend: Wo die aus der Fremde kommenden, unreinen Tiere initiativ den Altar besteigen³⁰, besteht erstens ein ungehinderter, freier Zugang zum Tempel und wird zweitens die Differenzierung zwischen Kultfunktionär und Kultgegenstand überwunden. Auf diese Weise wird ein Kultbetrieb gezeichnet, der weder Restriktionen zu kennen scheint, wie sie der Unterscheidung zwischen rein und unrein innewohnen, noch nach kultischen Zuständigkeiten reglementiert ist. So entsteht ein offener Kultraum, der beispielsweise dem ezechielschen Restaurationsentwurf diametral entgegensteht, wo verschiedene Heiligkeitsbezirke räumlich getrennt sind und entsprechende Zugangsregeln gelten.³¹

27 Vgl. Lev 11,4; J.L. KOOLE, Jes 56–66, 233.

28 J.L. KOOLE, Jes 56–66, 231–232.

29 Übersetzung nach A. SPANS, Stadtfrau 89.

30 Vgl. J.L. KOOLE, Jes 56–66, 233.

31 Vgl. R. ALBERTZ, Heiligkeit 127–132.

Nicht zuletzt wird die Idee einer Öffnung auch durch folgende syntaktische Eigentümlichkeiten vermittelt. Zum einen lässt die Formulierung in Jes 60,7 deswegen aufmerken, weil der Parallelismus nicht durchgehalten wird³²: Während die Widder den allgemeinen Terminus „Kleinvieh“ konkretisieren, dreht die parallele Formulierung der zweiten Vershälfte die Reihenfolge um, wo nun nämlich vom Altar auf das Tempelgebäude, das „Schmuckhaus“, abstrahiert wird. In dieser gegenläufigen Denkbewegung – einmal konkret, dann umfassend werdend – drückt sich einmal mehr die Idee einer Öffnung aus, die nicht eingrenzt, sondern entgrenzt. Zum anderen ist die Formulierung „Schmuckhaus“ eine ungewöhnliche Bezeichnung für den Tempel. Auch wenn sich die Verwendung des Nomens תפארה („Schmuck“) durchaus innerhalb des Jesajabuches plausibilisieren lässt, zählt es dort doch immerhin 17 Belege, ist sie in Jes 60 primär durch die Verwendung der Wurzel פאר („schmücken“) in Jes 60,9.13 veranlasst. Dort ist es die Stadt selbst, die als von Jhwh geschmückt und mit den Völkerschätzen zu schmückende bezeichnet wird. Insbesondere in der singulären Tempelbezeichnung „Schmuckhaus“ wird somit die Spur zu einer alternativen Heiligtumskonzeption gelegt, die sich nicht so sehr auf den Tempel bezieht, als vielmehr die Stadt insgesamt erfasst. Die im Kultbetrieb grundlegende Öffnung bedeutet eine Entgrenzung des Heilsterains.

Dieser Prozess der Öffnung wird auch in Jes 60,10–11 räumlich ausgebildet:

Und bauen werden Fremde deine Mauern,
 und ihre Könige werden dir dienen,
 denn in meinem Zorn habe ich dich geschlagen
 und in meinem Wohlgefallen mich deiner erbarmt.
 Und offen werden sein deine Tore beständig,
 Tag und Nacht werden sie nicht geschlossen werden,
 um [hinein]kommen lassen zu dir Völkerreichtum
 und ihre weggeführten Könige.³³

Obwohl eine Stadtmauer eine räumliche Grenze zieht und den Stadtraum begrenzt, ja abgrenzt von der fremden, gefährlichen Wildnis im Außenraum der Stadt, durchbricht der Mauerbau in Jes 60,10 Grenzziehungen, da Fremde die Stadtmauern errichten. Ihre Bautätigkeit unterminiert die sich in der Stadtmauer manifestierende Differenz zwischen innen und außen, eigen und fremd, sicher und gefährlich.³⁴ So, wie der in Jes 60,7 geschilderte Kultbetrieb fernab von Restriktionen und Reglementierungen einen offenen Kultraum ausbildet, steht der Mauerbau, der räumliche Trennungen durchbricht (innen/außen) und soziale Unterschiede nivelliert (eigen/fremd), für einen offenen Stadtraum. Dass in

32 Vgl. J. T. TSOI, Parallelism 36.

33 Übersetzung nach A. SPANS, Stadtfrau 102–103.

34 Vgl. P. BOLTE, Art. Grenze 50.

dieser offenen Konzeption dann noch explizit von den Stadttoren die Rede ist, mutet seltsam an, scheinen doch die Tore, die eine Zugangskontrolle ermöglichen, um soziale Unterschiede zu verfestigen, für ein offenes Gelände keine Funktion mehr zu haben. So betont Jes 60,11 folgerichtig, dass die Stadttore immerzu offen bleiben und nicht geschlossen werden, um die Völker mitsamt ihren Gaben in die Stadt einzulassen. Die offenen Tore, die keinerlei Gefährdung, sondern Schmuck und Versorgung für die Stadt bedeuten (vgl. Jes 60,13.16), zeichnen den offenen Stadtraum als Gegenbild von Plünderung und Untergang (anders Jes 45,1).³⁵

Die für die Raumgestaltung in Jes 60,1–16 konstitutiven Aspekte werden schließlich in Jes 60,13–14 zusammengeführt:

Die Herrlichkeit des Libanon – zu dir wird sie [hinein]kommen,
 Wacholder, Zypresse und Ulme zusammen,
 um zu schmücken den Ort meines Heiligtums,
 und den Ort meiner Füße werde ich verherrlichen.
 Und [hinein]ziehen werden zu dir gebückt die Söhne der dich Unterdrückenden,
 und niederwerfen zu den Sohlen deiner Füße werde sich alle dich Verwerfenden.
 Und nennen werden sie dich Stadt Jhwhs,
 Zion des Heiligen Israels.

Jes 60,13–14 stehen am Ende der Völkerbewegung. An dieser Stelle wird erstmal der Ort, der zum Ereignis geworden ist, als „Ort meines Heiligtums“ und „Ort meiner Füße“ bezeichnet (Jes 60,13) und die Adressatin als „Stadt Jhwhs“ und „Zion des Heiligen Israels“ benannt (Jes 60,14). Ausweislich von Ez 43,7 und Jer 17,12 verraten die Ortsbezeichnungen in Jes 60,13 zwar eine tempeltheologische Prägung³⁶; dennoch wird auch in diesem tempeltheologischen Verstehenshorizont die für Jes 60,1–16 alternative Heiligtumskonzeption nochmals profiliert. So vermittelt sich die Idee einer Öffnung zum einen abermals in Bewegungsabläufen: Prachtvolle Bäume aus dem Libanon gelangen auf das Gelände und schmücken das Heiligtum als „baumreiche Parklandschaft“, die die Schöpfungsordnung vergegenwärtigt und ein funktionierendes Gemeinwesen symbolisiert.³⁷ Zum anderen vermitteln die Ortsbezeichnungen „Ort meines Heiligtums“ und „Ort meiner Füße“ eine räumliche Entgrenzung, ist doch entgegen der Herkunftskontexte (vgl. Ez 43,7; Jer 17,12) in Jes 60,13 von einem Thron Jhwhs, d.h. von einer auf den Tempel festgelegten Präsenz Jhwhs, keine Rede mehr. Vielmehr wird die Stadt selbst, als „Stadt Jhwhs“ und „Zion des Heiligen Israels“ zum göttlichen Präsenzsymbol.³⁸

35 Vgl. J.L. KOOLE, Jes 56–66, 240.

36 Vgl. W. LAU, Prophetie 54–55.

37 U. BERGES, Gottesgarten 85.

38 Vgl. W. LAU, Prophetie 55.

In programmatischer Weise wird diese alternative Tempelkonzeption nicht nur in den Bewegungsabläufen der Völker, sondern auch und gerade in den Bewegungsabläufen der personifizierten Stadt Zion/Jerusalem und Jhwhs grundgelegt. Sie setzen in ihren Handlungsvollzügen raumbildende Impulse für die Konstitution eines offenen Heilsgeländes; in diesem Konstitutionsprozess werden vertikale und horizontale Handlungsrichtung aufeinander bezogen.

Auf der vertikalen Raumachse dominiert erstens die Wahrnehmung der Gestalt Zion/Jerusalem, die sich zu erheben, d. h. eine „Haltung des Liegens, Sitzens oder Kauerns“³⁹ aufzugeben, aufgefordert ist. Zweitens impliziert die Aufforderung zu leuchten gleichermaßen eine vertikale Orientierung, da sie wie folgt begründet wird: „denn gekommen ist dein Licht, und die Herrlichkeit Jhwhs ist über dir aufgegangen“⁴⁰. Im Aufstehen und Leuchten ist die personifizierte Stadt also Widerschein der göttlichen Herrlichkeit, die über ihr aufgegangen ist.⁴¹ Damit zeigt sich drittens Jhwh als Raumakteur, dessen Erscheinen als in der Vertikalen wahrzunehmendes Licht gedeutet wird und unmittelbar an den Sonnenaufgang sowie solare Gottesvorstellungen denken lässt.⁴² So entsteht zum einen ein universaler Handlungsraum: Jhwh geht wie die Sonne über der Stadt Zion/Jerusalem auf, und sein Licht ist in der Stadt, aber auch über die Stadt hinaus für alle Welt sichtbar. In dieser vertikalen Raumdimension liegen die ab Jes 60,3 geschilderten Geschehnisse auf der horizontalen Raumachse beschlossen: „The vertical dimension is the secret of the horizontal one. Zion becomes the light of the world because the Great light rises upon her.“⁴³

Zum anderen werden vor dem solaren Traditionshintergrund der universale Handlungsraum und die Lichterscheinung der Stadt theologisch besetzt. Wird nämlich Jhwhs Theophanie als Sonnenaufgang gedacht, stellen sich unmittelbar Assoziationen an die altorientalische Vorstellung vom Sonnengott ein, der gegen das Chaos der Nacht seine Schöpfungsordnung und seine Gerechtigkeit durchsetzt.⁴⁴ Somit konstituiert sich in der solaren Gottesvorstellung nicht nur ein universaler Handlungsraum, darüber hinaus wird dieser als von Gerechtigkeit durchfluteter Schöpfungsraum theologisch qualifiziert. Es ist dieser Schöpfungsraum, der für alle Welt sichtbar im Leuchten der Stadt Zion/Jerusalem Gestalt annehmen soll; es ist dieser Schöpfungsraum, den die Völker aufsuchen, wenn sie das sie umgebende Chaos der Dunkelheit verlassen und „zum Licht deines [sc. Zions] Aufgehens“ ziehen.

39 O.H. STECK, Lumen Anm. 4.

40 Übersetzung nach A. SPANS, Stadtfrau 68.

41 Zu „Herrlichkeit“ als Lichtphänomen vgl. S. LAUBER, Sonne 339–343.

42 Vgl. B. LANGER, Gott 42–43.

43 J.L. KOOLE, Jes 56–66, 217.

44 Vgl. B. JANOWSKI, Sonnengott.

Die Völkerbewegungen ab Jes 60,3 bilden den Raum dann auf der horizontalen Raumachse weiter aus. In der Motivverbindung von Licht und Völker wird das solare Bild von der Stadt Zion/Jerusalem noch in einen weiteren Verstehenshorizont eingebettet, ist eine Lichtfunktion für die Völker doch bereits in der Gestalt des Gottesknechts vorgegeben (vgl. Jes 42,6; 49,6). Jedoch sind die Bewegungsrichtungen jeweils zu unterscheiden⁴⁵: Während gemäß Jes 60,3 Völker und Könige – ja, gemäß Jes 60,4 sogar „sie alle“ – aus nahezu allen Weltgegenden⁴⁶ aufbrechen, um „zu dir“, zu Zion/Jerusalem, zu kommen, war es im Exil der Knecht, der sich den Völkern zuwandte, um diesen den Gott Israels als einen und einzigen wirkmächtigen Gott bekannt zu machen. Auch in der Horizontalen wird der Raum demnach durch Bewegung strukturiert.

Da sich sowohl die Bewegungsabläufe in der Vertikalen als auch die Bewegungsabläufe in der Horizontalen an Zion/Jerusalem ausrichten, bildet die Stadt immer den räumlichen Bezugspunkt. Jedoch ist sie kein neutraler Punkt im Raum, sondern bildet insofern eine theologische Qualität ab, als in ihrer horizontalen und vertikalen Orientierung aufeinandertreffen und der von Gerechtigkeit durchflutete Schöpfungsraum Gestalt annimmt. Für Zion/Jerusalem wird in den Bewegungsabläufen folglich eine theologische Zentrumsidee entwickelt, die, zumal wegen ihrer schöpfungstheologischen Anleihen, an die Jerusalemer Kulttradition erinnert.⁴⁷ Somit wird in den Bewegungsabläufen in Jes 60,1–3 der oben dargestellte Raumbefund bereits antizipiert: Zion/Jerusalem bildet als Heilsgelände das Zentrum der Welt.

Am Anfang und im Zentrum des Raumbildungsprozesses steht die personifizierte Stadt Zion/Jerusalem. Ihre Lichtfunktion in einem universalen Handlungsraum liegt in Jhwhs Theophanie begründet und übersetzt die Lichtfunktion des Gottesknechts in räumliche Strukturen. Die auch für diese Identifikationsfigur programmatische Völkeröffnung wird so weitergeführt, dass die Konzeption eines offenen Heilsgeländes im Zentrum der Welt entwickelt wird. Die Stadt ist für die Völker Ort der Jhwh-Präsenz, an dem sich die Schöpfungsordnung und göttliche Gerechtigkeit verwirklichen. Für diesen Raumbildungsprozess ist schließlich entscheidend, dass die Stadt Zion/Jerusalem erst nachholend, nach Abschluss der Völkerbewegungen in Jes 60,14, als Zion und Stadt Jhwhs identifiziert wird.⁴⁸ In den Raumhandlungen, mit den Völkern sowie an Ort und Stelle, wo Mauern und Tore, Altar und Tempel das Stadtbild prägen, schält sich die Stadt als Ort der göttlichen Präsenz, als „Stadt Jhwhs“, erst heraus. Die in Jes 60,1–16 verdichtete Raumkonstruktion steht damit für ein Identitätskonzept in Anse-

45 Vgl. B. LANGER, Gott 143.

46 Vgl. zur Diskussion K. KOENEN, Ethik 140 (Anm. 488).

47 Vgl. O.H. STECK, Friedensvorstellungen 13–25; B. EGO, Völkerchaos 123–124.

48 Vgl. G.J. POLAN, Zion 66.

hung und unter Einbezug der Völker: Im diskursiven Prozess der nachexilischen Identitätssuche stehen Jes 60,1–16 für eine Öffnung bei gleichzeitiger Rückbindung an die Jerusalemer Tempeltheologie. So wird über ein alternatives Heiligtumskonzept Identität universalistisch codiert.

6. Identität in Beziehung. Jes 49,14–26

Jes 49,14–26 sollen deswegen auf ihren Raumbezug und dessen Beitrag zum Identitätsdiskurs hin befragt werden, weil diese Verse eine für Jes 60,1–16 wichtige Referenz darstellen⁴⁹. Dabei ist zu untersuchen, ob – und wenn ja, wie – die Jes 60,1–16 prägende Raumidee in die Verse Jes 49,14–26 zurückverfolgt werden kann.

Jes 49,14–26 legen ein beredtes Zeugnis von der Beziehungskrise ab, in der sich die personifizierte Stadt ausweislich ihrer Klage wähnt und die Jhwh in argumentativen Schleifen zu überwinden sucht.⁵⁰ Während sich Jes 60,1–16 in der Raumkonzeption als kohärent erweisen, beziehen Jes 49,14–26 ihre Stringenz primär aus ihrer Rhetorik als „Argumentation gegen Zions Zweifel“⁵¹. So lässt sich Bernhard Duhm wohl kaum anlasten, dass er in seiner Auslegung der Raumperspektive in Jes 49,19 nicht über den Weg traut: „[D]as Bild von dem Weibe ist einen Augenblick aufgegeben, *wenn* dem Text zu trauen ist, wird aber v. 20 sogleich wieder aufgenommen“⁵². Dieses Misstrauen hat durchaus seine Berechtigung, denn schließlich bricht die Raumperspektive in Jes 49,14–26 nur vereinzelt durch und dominiert die gestalthafte Vorstellung von Zion/Jerusalem im Kontext der Klage und ihrer argumentativen Widerlegung durch Jhwh. Nichtsdestoweniger können auch die spärlichen Hinweise auf die räumliche Gestaltung ausgewertet und in die Rhetorik in Jes 49,14–26 eingebettet werden: Welche Stellung und Funktion haben Raumphänomene und Raumhandlungen in der „Argumentation gegen Zions Zweifel“⁵³, durch die Beziehungskrise hindurch?

49 Vgl. O.H. STECK, Grundtext 54.

50 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 55–80.

51 So die Überschrift des zweiten Teils des fünften Aktes in Jes 40–54 nach U. BERGES, Jes 49–54, 55.

52 B. DUHM, Jes 347 (Hervorhebung A.S.). Vgl. auch H.-J. HERMISSON, Jes 49,14–55,13, 33, für den der Raumbezug als „reale[r] Bezug“ im Gegensatz zu Metaphorisierung der Stadt als Frau und Mutter kein Gestaltungsparameter zu sein scheint.

53 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 62: „Nur durch einen raschen Wiederaufbau Jerusalems werden sich Zions Kinder eilends zu ihr aufmachen, und nur wenn diese schnell zur Mutterstadt heimkehren, wird ihre Restauration gelingen.“

7. Raum und Handeln in Jes 49,14–26

Da die Gestalt Zion/Jerusalem als Gegenüber Jhwhs die Szenerie der argumentativen Auseinandersetzung dominiert, ist der Raumbefund in Jes 49,14–26 schnell erhoben. Hinweise auf den Stadtraum geben die Mauern in Jes 49,16 und das Zitat der Kinder Zions, dass der Raum (המקום) in der Stadt für die Masse der heimkehrenden Stadtbevölkerung zu eng sei. Jes 49,19 will die in Jes 49,16.20 anklingende Restauration, die nicht als unabhängig von der Wiederbesiedlung der Stadt gedacht werden kann⁵⁴, als kontrafaktischen Entwurf verstanden wissen: Die Heimkehr der Zionskinder setzt der Verödung und Zerstörung ein Ende, die Trümmer weichen der wiedererrichteten Stadt. Schließlich evoziert auch die Aussage vom Positionswechsel eine räumliche Vorstellung, die jedoch nicht das Stadtbild im engeren Sinne betrifft, sondern Ausdruck der Herrschaftsverhältnisse ist, die sich zugunsten der Stadt Zion/Jerusalem radikal wandeln werden.⁵⁵ So sparsam in dieser Argumentation Raumphänomene eingesetzt werden, so auffällig ist es, dass auch und gerade in diesen Raumphänomenen Stichwortverbindungen zwischen Jes 60,1–16 und Jes 49,14–26 gelegt werden.⁵⁶ Diese Beobachtungen können einmal mehr das Untersuchungsinteresse an den Raumphänomenen begründen, vor allem aber stellt sich die Frage, wie die Raumphänomene in Bezug zur gestalthaften Inszenierung der Stadt Zion/Jerusalem zu setzen sind.

Für die Maueraussage in Jes 49,16 ist entscheidend, dass die personifizierte Stadt zuvor gegen Jhwh den Vorwurf erhebt, sie verlassen und vergessen zu haben (vgl. Jes 49,14). In seiner Entgegnung entkräftet Jhwh dann das Vergessen⁵⁷, indem er nach der rhetorischen Frage und der Zusage des Nicht-Vergessens die Aufmerksamkeit der personifizierten Stadt auf ihre Mauern lenkt (Jes 49,16):

Siehe, auf meine Handflächen habe ich dich eingeritzt,
deine Mauern [sind] vor mir beständig.

Während Jes 49,15 die Qualität des Nicht-Vergessen-Könnens betont – ungleich stärker als das Gedenken einer Mutter –, benennt Jes 49,16 die Mauern als Gegenstand des göttlichen Nicht-Vergessens⁵⁸. So steht gegen das Ende der Beziehung, das die personifizierte Stadt befürchtet, die göttliche Zusage, die Stadtmauern wiederaufzurichten. Der in die Handflächen eingeritzte Bauplan weist Jhwh als Bauherrn seiner Stadt aus, der in beständiger Treue seines Bauprojektes

54 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 62.

55 Vgl. P. HÖFFKEN, Jes 40–66, 140.

56 Vgl. „deine Mauern“ (Jes 49,16; Jes 60,10); מקום (Jes 49,20 [„Platz“]; Jes 60,13 [„Ort“]); der Positionswechsel (Jes 49,23; Jes 60,14).

57 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 57.

58 Vgl. P. HÖFFKEN, Jes 40–66, 138.

gedenkt.⁵⁹ Zugleich drückt sich im Modus des Einritzens die „eminente Nähe der Stadt zu Gott und Gottes zu dieser Stadt“⁶⁰ aus. Während die Aussage über den Mauerbau der Fremden in Jes 60,10 die Völkeröffnung in räumliche Strukturen übersetzt, ist die Bauzusage in Jes 49,16 Ausdruck einer Beziehungsqualität.⁶¹ Anders als in Jes 60,10 werden mit dem Mauerbau weder räumliche Grenzen noch soziale Differenzierungen implizit anvisiert, sondern nach Zerstörung und Deportation wird die Stadt *als* Stadt neuerlich gegründet, d.h. aufgrund ihrer Mauern überhaupt erst als Stadt ausgewiesen.⁶² Insofern steht der Mauerbau für eine Neukonstitution des Stadtraumes; in der Bauzusage steht der Mauerbau aber auch und vor allem für einen neuen Beziehungsstatus der personifizierten Stadt. Anders als in Jes 60,10, wo sich im Mauerbau der Fremden Zions Völkerverhältnis ausdrückt, ist die Bauzusage in Jes 49,16 Ausdruck der Beziehung zwischen Jhwh und Zion. Diese nach innen wirkende Raumgestaltung, die Jhwh zum Gegenstand seiner Überzeugungsarbeit an Zion/Jerusalem macht, lässt sich gleichfalls in Jes 49,20 beobachten:

Noch werden sie sagen in deinen Ohren
die Kinder deiner Kinderlosigkeit:
„Eng [ist] mir der Raum.
Rücke für mich
und ich will wohnen!“

Auf den ersten Blick scheint sich die Bedeutung des Raumes vollends in der Behältervorstellung zu erschließen: Nach erfolgter Rückkehr in die Stadt stellen die Zionskinder fest, dass der sie umgebende Stadtraum so viele von ihnen nicht fassen kann. Die Rede von einem Konstitutionsprozess scheint angesichts dieses Befundes weit hergeholt zu sein. Nichtsdestoweniger gilt es zu beachten, dass mit dem indirekten Zitat einerseits das Raumempfinden der Kinder vorausgesetzt, andererseits an die Raumwahrnehmung der personifizierten Stadt appelliert wird. Auch dieses Raumphänomen will eine Beziehung festigen: die Beziehung zwischen Mutter und Kindern.

Gleichermaßen wie der Mauerbau in Jes 49,16 und anders als die von der Völkeröffnung geleitete Raumkonfiguration in Jes 60,1–16 sind die Raumphänomene Ausdruck einer Transformation, die nach innen wirkt⁶³; die Mutterrolle der Gestalt, aber auch die urbane Charakteristik der Stadt zeichnen Zion in

59 Vgl. B. ZAPFF, Jes 40–55, 304.

60 P. HÖFFKEN, Jes 40–66, 138.

61 Da es um die Beziehungsqualität und eine langfristige Perspektive (תמיד) für Zion/Jerusalem geht, erübrigt sich m.E. die in der Forschung geführte Diskussion, ob sich Jhwh die in Trümmer liegenden Mauern oder die wiederaufzubauenden Mauern auf die Handflächen ritzt. Zur Forschungsdiskussion vgl. J.L. KOOLE, Jes 49–55, 56–57.

62 Vgl. P. HÖFFKEN, Jes 40–66, 138.

63 Vgl. CH. MAIER, Daughter 167.

Relation zu Jhwh und zu ihren Kindern und sind Ausdruck einer neuen Beziehungsqualität.

An Bewegungsabläufen sind schließlich zu nennen: Jes 49,17–18 und Jes 49,22–23. Obwohl die Bauterminologie in erster Linie Jes 49,16–17 als zusammengehörig ausweist⁶⁴, sind Jes 49,17–18 durch die Bewegungsverben aufeinander verwiesen. Der Anschluss dieser Verse an die Mauerbauzusage kann so gedeutet werden, dass nach dem Gegenstand des Nicht-Vergessens eine „mögliche Folge des Nicht-Vergessens“⁶⁵ geschildert wird. Diese Folge entfaltet sich in zwei Richtungen: in die Stadt hinein und aus der Stadt heraus. Da sich die Bewegungen an der Stadt ausrichten, haben sie zentrierenden Charakter. Wiederaufbau und Wiederbesiedlung werden in den Bewegungen einander zugeordnet, die eine Umgestaltung des Stadtraumes zum Ausdruck bringen, welche Zion zu sehen und mitzuvollziehen aufgefordert ist (Jes 49,18; vgl. Jes 60,4).

Schließlich beziehen Jes 49,22–23 durch den Völkerbezug ihre Geschlossenheit: Hier kommen vertikale und horizontale Orientierung derart zusammen, dass sie in den Positionswechsel münden, der Zion zum Medium der Gotteserkenntnis gereichen wird; auch die hier geschilderten Bewegungsabläufe richten sich an der personifizierten Stadt Zion/Jerusalem aus.

Während sich das Identitätskonzept in Jes 60,1–16 in Raumbildungsprozessen breit entfaltet, bricht die Raumperspektive in Jes 49,14–26 nur vereinzelt auf. Wo die Stadt in Trümmern liegt, wird ihre theologische Bedeutung nicht diskutiert (vgl. aber Jes 60–62), sondern massiv in Frage gestellt. Die durch die Exilskatastrophe herbeigeführte Stadtkrise ist eine Beziehungskrise, in der die Klage der personifizierten Stadt Ausdruck einer Suchbewegung ist: Worin kann die Qualität der Gottesstadt noch gründen, wenn Jhwh seine Stadt „verlassen und vergessen“ hat?

In dieser Suchbewegung zielt Jhwhs Argumentation auf Gewissheit: dass die Wiederbesiedlung der Stadt sicher erfolgen und der Wiederaufbau der Stadt sicher gelingen wird. Ein Argument gegen den befürchteten Beziehungsabbruch ist der neu konstituierte Stadtraum, den Jhwh als Bauherr verbürgt; ein anderes Argument ist die übermäßige Besiedlung, denn genauso wenig, wie eine Stadt ohne Mauern keine Stadt ist, ist eine Stadt ohne Bevölkerung keine Stadt. Gegen den Beziehungsabbruch steht mithin nicht ein leerer Stadtraum, sondern die Stadt als Lebensraum. Obwohl sich dann in der Vorstellung eines Positionswechsels eine universalistische Codierung nachexilischer Identität andeutet, wirkt auch dieser Vorgang primär als Vergewisserung nach innen, wenn die Unterwerfung der Völker Zion als Medium der Gotteserkenntnis gereichen soll.

64 Vgl. O.H. STECK, Beobachtungen zu Jes 49,14–26, 47.

65 P. HÖFFKEN, Jes 40–66, 138. Vgl. auch J.L. KOOLE, Jes 49–55, 57: „This return will prove to Zion that Yahweh has not forgotten his people.“

Jes 60,1–16 führen dieses Stadtkonzept schließlich konsequent mit der Idee einer Völkeröffnung zusammen und stehen damit primär für eine Selbstvergewisserung nach außen.

8. Identität im Rückblick. Jes 54

Wo es um die Raumkonzepte geht, sind die Bauaussagen in Jes 54,11–12 ein erster Vergleichspunkt mit Jes 49,14–26, zumal sie, von Jes 49 kommend, die Bauzusage in Jes 49,16 einlösen. Vor diesem Hintergrund stellt sich erstens die Frage, wie das urbane Konzept aus Jes 49 möglicherweise weiterentwickelt wird. Zweitens ist zu untersuchen, wie sich die Raumkonfiguration in Jes 60,1–16 zum Raumkonzept in Jes 54 verhält. Obwohl Jes 60,1–16 in geringerem Maße auf Jes 54 als auf Jes 49,14–26 zurückgreifen⁶⁶, ist Jes 54 hier deswegen in die Analysen mit einzubeziehen, weil in diesem Kapitel der Rückgriff auf Jes 49 ebenso evident ist wie in den Versen Jes 60,1–16. Vor dem Hintergrund, dass die Raumphänomene in Jes 49,14–26 als Argumente Jhwhs vornehmlich nach innen, d. h. als Beziehungszusage, wirken, stellt sich näherhin die Frage, ob – und wenn ja, wie – Jes 54 diese Orientierung nach innen teilt oder auch modifiziert. In einem Identitätsdiskurs, der durch die Exilskatastrophe ausgelöst und nach der Rückkehr als Stadtdiskurs geführt wird, steht Jes 54 zum einen an der Seite von Jes 49, zum anderen auch an der Seite von Jes 60,1–16: Wie wird das in Jes 49,14–26 entwickelte urbane Konzept jeweils anders verarbeitet?

9. Raum und Handeln in Jes 54

So augenfällig der Raumbefund in Jes 54,11–12 ist, so wenig darf er darüber hinwegtäuschen, dass die Raumperspektive bereits in die Kapiteleroöffnung eingelassen ist. Im Allgemeinen wird eine Zweiteilung von Jes 54 in die Verse Jes 54,1–10 einerseits und Jes 54,11–17 andererseits in der Dimension der Zeit begründet: Während sich Jhwhs Argumentation in Jes 54,1–10 an der Vergangenheit ausrichtet und diese zu bewältigen helfen will, lenkt sie in Jes 54,11–17 den Blick der personifizierten Stadt auf die Zukunft.⁶⁷ Diese Zweiteilung liegt aber auch in unterschiedlichen Raumvorstellungen beschlossen, die in beiden Teilen

⁶⁶ Vgl. der Rekurs auf Jes 54,7–8 in Jes 60,10, dann auf Jes 54,6 in Jes 60,15, vgl. A. SPANS, *Stadtfrau* z. St.

⁶⁷ Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 286–287. Auch W.A.M. BEUKEN, *Isaiah LIV*, 33–34 setzt nach Jes 54,10 eine thematische Zäsur: „Finally, from vs. 11 on new themes are broached.“ (ebd. 33). Die Verse Jes 54,11–17 bilden jedoch die Klimax einer insgesamt dreigeteilten Rede (Jes 54,1–6.7–10.11–17).

auch strukturell hervorgehoben sind. So wird der Jubelauf Ruf in Jes 54,1 von einem Raumimperativ gefolgt; die personifizierte Stadt ist aufgefordert, ihren Zeltraum zu erweitern (Jes 54,2):

Erweitere den Raum deines Zeltes,
Tücher deiner Wohnungen sollen sie ausspannen,
halte [sie] nicht zurück!
Verlängere deine Seile
und deine Pflöcke befestige!

Gleichmaßen schließt sich an die dreifache Anrede in Jes 54,11 eine Raum- aussage an; Raumakteur ist nun allerdings Jhwh (Jes 54,11b–12):

Siehe, ich lege in Schminke⁶⁸ deine Steine,
und werde dich gründen in Saphiren.
Und ich werde einsetzen Rubin als deine Zinnen
und deine Tore aus Karfunkeln
und deine gesamte Grenze aus Edelsteinen.

Dieser zweifache Raumbefund korreliert mit der Dimension der Zeit wie folgt: Wo die Vergangenheitsbewältigung das argumentative Ziel darstellt (vgl. Jes 54,1–10), wird kein Stadtkonzept entworfen, sondern wird auf die Zeltmeta- phorik und damit auf eine nomadische Lebensweise rekurriert. Demgegenüber rücken mit Blick auf die Zukunft wiederum die urbanen Aspekte in den Vor- dergrund. Somit ist festzuhalten, dass der Raumbefund in Jes 54 nicht einheitlich ist; beide Raumvorstellungen sind im Folgenden auf ihren Beitrag zum Identi- tätsdiskurs hin zu befragen.

Auf den ersten Blick scheint die Zeltmetaphorik das urbane Konzept, wie es in Jes 49,14–26 entwickelt wird, zu durchkreuzen. Sie erklärt sich als Rückverweis auf die Zeit der Erzeltern und die Tradition der Landnahme,⁶⁹ zumal Jes 54,1 die Gestalt Zion/Jerusalem bereits als „Unfruchtbare“ bezeichnet (vgl. Sara in Gen 11,30; Rebekka in Gen 25,21; Rachel in Gen 29,31).⁷⁰ Die Zeltmetapher erschließt sich zudem im Horizont der Klage in Jer 10,19–20, die das unmittelbar bevor- stehende Exil als Verwüstung des Zeltes und als Verlust der Kinder zeichnet.⁷¹ Somit ist in der Zeltmetapher einerseits die Exilskatastrophe bleibend gegen- wärtig; andererseits ebnet der Rekurs auf die Erzeltern den Weg in die Zukunft

68 Zur Diskussion von תִּפְּוּ vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 283–284.

69 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 297.

70 Im Kontext seiner These, in Jes 54 verwirkliche sich das Konzept einer „corporate persona- lity“, betont W.A.M. BEUKEN, Isaiah LIV 59, dass die Stadt absichtlich nicht mit Namen genannt wird.

71 Zum Rekurs auf Jer 10,19–20 als Gegentext zu Jes 54,2 vgl. W.A.M. BEUKEN, Isaiah LIV 42; CH. MAIER, Daughter, 175; U. BERGES, Jes 49–54, 297. O.H. STECK, Beobachtungen zu Jes 51–54, 107 hingegen erklärt die Zeltmetapher im Horizont des werdenden Jesajabuches.

sowohl für das Gelände als auch für die Gestalt. So, wie Saras Schwangerschaft und Isaaks Geburt die an Abraham gegebene Verheißung zahlreicher Nachkommen erfüllen, erweist sich in der Rückkehr der Zionskinder die bleibende Gültigkeit dieser Zusage; die wiederbevölkerte Stadt wird als Mutter ihrer Kinder zur Verheißungsträgerin. Andererseits setzen die in der Zeltmetapher beschlossene Reminiszenz an die Lebensweise der Erzeltern und an die Landnahme einen Neuanfang für das Gelände, der fernab von Zerstörung und Deportation, nämlich in vorstaatlicher Zeit begründet wird und somit eine Hoffnungsperspektive erschließen kann. Abermals erweist sich in den Zionskindern die Gültigkeit auch dieser Zusage; schließlich sind sie mit aufgefordert, zur Erweiterung des Zeltraumes beizutragen⁷² und Völker zu beerben, d. h. in der Aneignung der verwüsteten Stadt die Rechtsnachfolge der Völker anzutreten⁷³.

Wie oben bereits angedeutet, ist die für die Stadt Zion/Jerusalem gewählte Zeltmetapher deswegen bemerkenswert, weil sie eine nicht-urbane Raumvorstellung transportiert und insofern im Widerspruch zu den urbanen Aspekten zu stehen scheint, die das Raumkonzept in Jes 49,14–26 dominieren. Es wäre jedoch inadäquat, von diesen unterschiedlichen Perspektiven auf die personifizierte Stadt auf eine fehlende Passung von Zelt- und Stadtraum zu schließen, da folgender Stichwortbezug Stadt und Zelt zur Deckung bringt. Die singuläre Constructusverbindung „Raum deines Zeltes“ geht auf Jes 49,20 zurück⁷⁴: Während Jhwh in Jes 49,20 von einem Raumempfinden der Zionskinder zu berichten wusste (gefühlte Enge des מקור), um an die Raumwahrnehmung der Gestalt zu appellieren, schildert Jes 54,2 das Raumhandeln auch der Zionskinder (gestaltete Weite des מקור). Das in Jes 54,2 wiederholte Nomen מקור setzt Zelt- und Stadtraum zueinander in Beziehung, so dass in der Zeltmetapher der Stadtraum, durch die Exilskatastrophe hindurch und über sie hinaus, als Verheißungsraum konstituiert wird; mit den Zionskindern erweisen sich die Verheißung der Nachkommen und die Landnahme auch für die Stadt als bleibend gültig. In Jes 54,2 treten gegenüber den urbanen Aspekten in Jes 49,14–26 theologische Aspekte in den Vordergrund, wenn sowohl die Gestalt als auch das Gelände in den Horizont der Verheißungsgeschichte eingestellt werden;⁷⁵ die Neukonstitution der Stadt ist Beweis und Zeichen ihrer Kontinuität. Dieses Stadtbild steht folglich

72 MT verzeichnet in V. 2 einen Numeruswechsel: יִשׁ („sie sollen ausspannen“). Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 282–283.

73 Vgl. N. LOHFINK, Art. שָׁרָה 984.

74 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 297.

75 Anders W.A.M. BEUKEN, Isaiah LIV 66 der die Zweidimensionalität Zions als Gelände und Gestalt in ein zeitliches Nacheinander auflöst: „In Isa. liv we are faced with a people that goes its way through history. The fluidity of reference regards the three personifications [i.e. mother, wife, city; A.S.] which stand for distinct periods of Israel's existence.“

für ein Identitätskonzept, das im Kontext der Verheißungsgeschichte, also traditional codiert wird.⁷⁶

Wie oben bereits erwähnt, lassen sich die Bauaussagen in Jes 54,11–12 als Durchführung der Bauzusage in Jes 49,16 verstehen. Die gegenüber Jes 49,16 jedoch andere Aussageintention von Jes 54,11–12 darf nicht verkannt werden. Während mit dem Mauerbau in Jes 49,16 lediglich ein – wenn auch der entscheidende! – Aspekt der Urbanität Zions hervorgehoben wird, zeichnen Jes 54,11–12 diese erstens nahezu umfassend. Vollziehen sich die Baumaßnahmen von innen nach außen und von der Tiefe in die Breite, wird der Stadtraum sowohl in der Horizontalen ausgestattet als auch in der Vertikalen verankert.⁷⁷ In diesem Zusammenhang sind die verschiedenen Edelsteinsorten nicht nur Ausstattungsgegenstand; vielmehr geben sie Jhwhs Raumhandeln eine Richtung nach außen. Es dominiert demnach zweitens die Wahrnehmung der Stadt von außerhalb.⁷⁸ In dieser Blickrichtung ist das Erscheinungsbild der Stadt wiederum weniger urban geprägt, insofern einzig Zions Schönheit die Wahrnehmung beherrscht und von den für eine Stadt charakteristischen Merkmalen der Größe, Festigkeit und Sicherheit keine Rede ist.⁷⁹

Gleichermaßen wie in Jes 60,1–16 ist das Stadtbild von der Außenwirkung der Stadt geprägt, die zugleich auf ihre innere Qualität als Jhwh-Stadt verweist.⁸⁰ Als glänzende und prachtvolle Stadt ist Zion/Jerusalem „in einem völlig neuen Sinn Gottes Stadt“⁸¹. Nichtsdestoweniger entfaltet diese Außenwirkung (noch) keine Anziehungskraft in die Völkerwelt hinein, sondern wird zuallererst auf die Zionskinder rückbezogen, die im Binnenraum als Schüler Jhwhs und in Nachfolge des Knechts leben: im Vertrauen auf Jhwh, seinem Wort folgend, auch wenn Repressalien drohen. Das ist die eigentliche Gründungsqualität der Stadt als Jhwh-Stadt.⁸²

Schließlich ist Jhwhs Raumhandeln in seinen traditionsgeschichtlichen Referenzrahmen einzuordnen. So sehr Jes 54,11–17 an die Typik eines altorientalischen Bauorakels erinnern, so auffällig ist u. a. zum einen, dass nicht der König,

76 Vgl. auch den Gottesschwur in Jes 54,9–10, der dem Schöpfungsraum in Bewegung Jhwhs ständige Huld gegenüberstellt. Zur traditional codierten Identität vgl. K. BIEBERSTEIN, Grenzen 60. Zu Abraham als wichtige Referenz im exilischen und nachexilischen Identitätsdiskurs vgl. A. MÜHLING, Abraham.

77 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 320.

78 Vgl. J.L. KOOLE, Jes 49–55, 376–377.

79 Vgl. C. WESTERMANN, Jes 40–66, 223. Vgl. auch J.L. KOOLE, Jes 49–55, 382.

80 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 322. Vgl. den Übergang von Jes 60,1–16 zu Jes 60,17–22 und Jes 61, so A. SPANS, Stadtfrau, z. St.

81 C. WESTERMANN, Jes 40–66, 224.

82 Vgl. U. BERGES, Jes 49–54, 323; zur Metaphorisierung der Zionskinder als Steine im Bauwerk Jhwhs vgl. ebd. 319–320. O.H. STECK, Beobachtungen zu Jes 51–54, 109 zufolge legt Jes 54 das dritte Gottesknechtslied auf Zion und ihre Kinder hin aus: Die Ausstattung mit Edelsteinen revidiert das kieselharte Gestein, das das Gesicht des Knechts gemäß Jes 50 auszeichnet.

sondern Jhwh als Bauherr auftritt, und zum anderen, dass kein Tempel erwähnt wird.⁸³ Gleichwohl kann die kostbare Ausstattung der Stadt, die Zeichen der Gottespräsenz ist und diese nach außen vermittelt, ein Hinweis darauf sein, dass die Stadt in Funktionsübernahme des Tempels gezeichnet wird. Deutet sich möglicherweise bereits in diesen Versen eine alternative Heiligtumskonzeption an, die dann in Jes 60,1–16 unter Einbezug der Völker breit entfaltet wird? Nicht zuletzt kann die Gleichsetzung von Stadt- und Zeltraum ein schwaches Indiz für diese Diskursentwicklung sein, da die Terminologie in Jes 54,2 durchaus auf das Zeltheiligtum in der Wüste anzuspielen scheint (vgl. Ex 26,1–14).⁸⁴

In Jes 54 wird Identität nicht nur im Rückblick auf die Exilskatastrophe, sondern auch und vor allem im Rückblick auf die Erzeltern und die ihnen gegebenen Verheißungen begründet. Somit wird die nachexilische Restauration in den Horizont einer Verheißungsgeschichte eingeordnet, die ihre Gültigkeit trotz des Exils nicht verloren hat und sich abermals in dem als Zelt konzipierten Stadtraum verwirklicht. Während der Zeltraum in Weiterführung von Jes 49,14–26 (vgl. Jes 49,20) den Stadtraum als Verheißungsraum ausdeutet, deutet sich im Bauorakel der Verse Jes 54,11–12 jener Glanz an, der die enorme Außenwirkung der Stadt und ihre Anziehungskraft in Richtung der Völker begründet (vgl. Jes 60,1–16). Die Raumvorstellungen in Jes 54 stiften einerseits Identität im Rückgriff auf die Traditionen Israels und begründen andererseits die Möglichkeit, Identität universalistisch zu codieren.

10. Wie sich Identität Raum greift. Synthese

Wo sich das nachexilische Israel als Gemeinschaft neu konstituiert, bilden Exilsrückkehr und Ankunft in Jerusalem Meilensteine der Identitätssuche, denn: „Israel can only live as God’s people in Jerusalem, it is here that Yahweh meets his people in fellowship, as the city of God Zion is the symbol and realization as God’s people [...]“⁸⁵ Keineswegs aber erschöpft sich die Bedeutung des Raumes in Ortsveränderung und neuerlicher Ortsbindung. So bezeugt doch Jes 49,14, dass die Bindungsmöglichkeit an die verlassene und vergessene Stadt und damit auch Israels Existenz als Jhwhs Volk grundsätzlich in Frage steht.

Die exemplarischen Untersuchungen haben gezeigt, dass im Ringen um Identität der Stadtraum Zion/Jerusalem theologisch neu besetzt und in der

83 Vgl. W.A.M. BEUKEN, *Isaiah* LIV 57–58.

84 Vgl. U. BERGES, *Jes 49–54*, 297, allerdings kritisch: Eine Reminiszenz an das Zeltheiligtum sei „eher unwahrscheinlich. Das Zeltheiligtum auf der Wüstenwanderung war ja kein Wohnort für Menschen, sondern für JHWH und zudem fehlen in Jes 54 jegliche Verbindungen zum Kult.“

85 J.L. KOOLE, *Jes 49–55*, 52.

Vorstellung der Texte neu gebildet wird. Es sind einerseits die Handlungsvollzüge Jhwhs, der Zionskinder und Zions (Jes 49,14–26; Jes 54) sowie andererseits die Handlungsvollzüge Jhwhs, Zions und der Völker (Jes 60,1–16), die den Stadtraum konstituieren. In allen drei Textbeispielen ist der Stadtraum nicht *a priori* gegeben – also kein Behälter, den Gott und Mensch mit ihren Aktivitäten erst nachträglich füllen; vielmehr ist er von Gott und Mensch geschaffener Raum und solchermaßen das Ergebnis von Aktivität, in der sich Israel selbst zum Ausdruck bringt.

Israels Selbstverständnis orientiert sich an jeweils unterschiedlichen Brennpunkten im Raum: Einmal ist dies die Stadtkrise in Beziehung zu Jhwh, dann ist es die große Stadthoffnung in Beziehung zu den Völkern. So erklären sich die jeweils unterschiedlichen Perspektiven auf den Raum: Während sowohl Jes 49,14–26 als auch Jes 54 den Blick vornehmlich auf den Innenraum der Stadt richten und diesem eine urbane und theologische Qualität zuschreiben, entwerfen Jes 60,1–16 ein universales Panorama im Außenraum der Stadt, dessen Zentrum Zion/Jerusalem als Gottesstadt bildet. Es wäre jedoch verfehlt, in dieser Synthese einzig den Gegensatz beider Raumkonzepte zu betonen, dringt doch erstens die Rede vom Positionswechsel in Jes 49,22–23 (vgl. auch Jes 49,26!) in den Außenraum der Stadt vor und ist zweitens für das Bauvorhaben in Jes 54,11–12 nicht die Sicherheit der Stadt, sondern ihre strahlende Schönheit und damit ihre Außenwirkung leitend. Gleichermäßen vollzieht sich drittens die Völkerbewegung in Jes 60,1–16 vom Außenraum der Stadt in die Stadt hinein, denn ihr Ziel ist die Ausstattung der Stadt als prachtvolles Heilsgelände.

Nichtsdestoweniger setzen Jes 49,14–26; Jes 54 und Jes 60,1–16 jeweils Schwerpunkte, auch und gerade in der Darstellung Zions als Gelände und/oder Gestalt: Während die Gestalt Zion, die als Mutter und Frau gezeichnet wird, den Innenraum der Stadt beherrscht (vgl. Jes 49,54), dominiert im Außenraum der Stadt die Geländekonfiguration (Jes 60). Sofern die exemplarischen Analysen überhaupt einen systematisierenden Zugriff erlauben, lässt sich die Bedeutung des Raumes in Jes 40–66 hinsichtlich der Zweidimensionalität der Stadt als Gelände und Gestalt differenzieren. Wo sich Identität in Ansehung eines universalen Raumes außerhalb der Stadt und mit Blick auf die Völker ausbildet, wird primär das Gelände konfiguriert. Wo hingegen der Zustand der Stadt und ihrer Bevölkerung, auch und gerade zu ihrem Gott Jhwh, zur Frage wird, wird diese Frage in der Gestalt Zion als Frau und Mutter einer Antwort zugeführt.⁸⁶ So greift sich Identität zwar in unterschiedlichen Handlungsrichtungen Raum, aber ist von der bleibend gültigen Erkenntnis geleitet, Jhwhs Stadt und Jhwhs Volk zu sein.

⁸⁶ Diese Wechselwirkungen von Geländekonfiguration und Gestaltinszenierung prägen das Zionskonzept in Jes 60–62, vgl. A. SPANS, Stadtfrau.

Literaturverzeichnis

- RICHTSJE ABMA, Travelling from Babylon to Zion: Location and its Function in Isaiah 49–55, in: JSOT 74 (1997) 3–28.
- RAINER ALBERTZ, Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches, in: Ders./Anke Blöbaum/Peter Funke (Hrsg.), Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt 52), München 2007, 123–143.
- ULRICH BERGES, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998.
- ULRICH BERGES, Gottesgarten und Tempel: Die neue Schöpfung im Jesajabuch, in: Othmar Keel/Erich Zenger (Hrsg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. Br. 2002, 69–98.
- ULRICH BERGES, Where Does Trito-Isaiah Start?, in: Lena-Sofia Tiemeyer/Hans M. Barstad (Hrsg.), Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66 (FRLANT 255), Göttingen 2014, 63–76.
- ULRICH BERGES, Jesaja 49–54 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2015.
- WILLEM A.M. BEUKEN, Isaiah LIV: The Multiple Identity of the Person Addressed, in: James Barr (Hrsg.), Language and Meaning. Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis (OTS 19), Leiden 1974, 29–70.
- KLAUS BIEBERSTEIN, Geschichten ziehen Grenzen. Esra, Nehemia und Rut im Streit, in: Randfiguren in der Mitte (FS H.-J. Venetz), Luzern 2003, 33–47.
- KLAUS BIEBERSTEIN, Grenzen definieren. Israels Ringen um Identität, in: J. Kügler (Hrsg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (*bayreuther forum* Transit 1), Münster 2004, 59–72.
- PETRA BOLTE, Art. Grenze, in: HRWG III (1993) 50–51.
- BERNHARD DUHM, Das Buch Jesaja (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III.1), Göttingen³1914.
- BEATE EGO, Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos. Zu einem Aspekt der Jerusalemer Kultkonzeption, in: A. Grund-Wittenberg/B. Janowski (Hrsg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur (FS B. Janowski), Gütersloh 2013, 123–141.
- ROLF GEHLEN, Art. Raum, in: HRWG IV (1998) 377–398.
- HANS-JÜRGEN HERMISSON, Jakob und Zion, Schöpfung und Heil. Zur Einheit der Theologie Deuterocesajas, in: ZdZ 11 (1990) 262–268.
- HANS-JÜRGEN HERMISSON, Deuterocesaja. 3. Teilband: Jes 49,14–55,13 (BK.AT), Göttingen 2017.
- PETER HÖFFKEN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (NSK.AT 18/2), Stuttgart 1998.
- PETER HÖFFKEN, Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2004.
- BERND JANOWSKI, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: Joachim Mehlhausen (Hrsg.), Pluralismus und Identität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995, 214–241.

- BERND JANOWSKI, Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie, in: Thomas Hieke/Tobias Nicklas (Hrsg.), *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 15), Leiden 2012, 3–31.
- ANGELA KAUPP/ANDREA SPANS (Hrsg.), *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, Ostfildern 2016.
- KLAUS KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990.
- JAN L. KOOLE, *Isaiah. Part 3, Volume 2: Isaiah 49–55* (HCOT), Leuven 1998.
- JAN L. KOOLE, *Isaiah. Part 3, Volume 3: Isaiah Chapters 56–66* (HCOT), Leuven 2001.
- DIETER LÄPPE, Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept, in: Hartmut Häußermann u. a. (Hrsg.), *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*, Pfaffenweiler 1991, 157–207.
- BIRGIT LANGER, Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f. (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989.
- WOLFGANG LAU, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin 1994.
- STEPHAN LAUBER, „Euch aber wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit“ (vgl. Mal 3,20). Eine Exegese von Mal 3,13–21 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 78), St. Ottilien 2006.
- MARTINA LÖW, *Raumsoziologie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1506), Frankfurt 2009.
- NORBERT LOHFINK, Art. $\psi\eta$, in: *ThWAT III* (1982) 953–985.
- CHRISTL M. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*, Minneapolis 2008.
- ANKE MÜHLING, „Blickt auf Abraham, euren Vater“. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels (FRLANT 236), Göttingen 2011.
- GREGORY J. POLAN, Zion, the Glory of the Holy One of Israel: A Literary Analysis of Isaiah 60, in: Lawrence Boadt/Mark Smith (Hrsg.), *Imagery and Imagination in Biblical Literature* (CBQ.MS 32), Washington D.C. 2001, 50–71.
- ANDREA SPANS, *Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Exegese und Theologie von Jesaja 60–62* (BBB 175), Göttingen 2015.
- ANDREA SPANS, *Raum im Text. Das Beispiel der Stadtfrau Zion in Jes 60–62*, in: Angela Kaupp/Andrea Spans (Hrsg.), *Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge*, Ostfildern 2016, 157–174.
- ODIL HANNES STECK, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterojesaja* (ThSt 111), Zürich 1972.
- ODIL HANNES STECK, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: *ZThK* 86 (1989) 261–281.
- ODIL HANNES STECK, *Tritojesaja im Jesajabuch*, in: Ders., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991, 3–45.
- ODIL HANNES STECK, *Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau*, in: Ders., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991, 49–79.
- ODIL HANNES STECK, *Lumen Gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1–3*, in: Ders., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991, 80–96.

- ODIL HANNES STECK, Beobachtungen zu Jes 49,14–26, in: Ders., Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Tritojesaja (FAT 4), Tübingen 1992, 47–59.
- ODIL HANNES STECK, Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51–54. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch, in: Ders., Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Tritojesaja (FAT 4), Tübingen 1992, 96–125.
- ODIL HANNES STECK, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Tübingen 1996.
- JONATHAN T. TSOI, „I am the Lord; in its time I will hasten it!“ The Dynamic Parallelism of Isaiah 60, in: *Jin Dao* 16 (2001) 21–55.
- CLAUS WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen 1970.
- BURKARD M. ZAPFF, Jesaja 40–55 (NEB 36), Würzburg 2001.
- ERICH ZENGER/CHRISTIAN FREVEL, Das priester(schrift)liche Werk (P), in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament herausgegeben von Christian Frevel (KStTh 1,1), Stuttgart 192016, 183–209.

V. Rekurs auf ein gemeinsames Ethos

Welche Tora rezipiert Esra wie? Literarische Begründungsstrategien des Ethos in persischer Zeit¹

Die Rezeption der Tora nimmt im Buch Esra eine prominente Rolle ein. Sie dient auf vielfältige Weise der Begründung des (Rechts-)Ethos, das Esra versucht in persischer Zeit zu begründen. Seine Schriftrezeption erfolgt als politisches Programm, zu dessen Legitimierung auch die Fremdmacht, König Artaxerxes, herangezogen wird (Esra 7,25–26). Bei der Frage danach wie Esra die Tora liest, ist entscheidend für welchen politischen, sozialen und religiösen Kontext. Die Identitätsfrage ist angesichts der unterschiedlichen Gruppen, die sich nach dem Exil im Land wiederfinden, einer der zentralen Fragen in der Perserzeit. Ein Großteil des Ethikdiskurses, den wir bei Esra finden, setzt sich damit auseinander.

Die Frage der Überschrift formuliert die alte Frage nach der Identität der Tora, die Esra implementiert, neu. Der Torabegriff ist dabei vielschichtig: Tora als (materielle) Größe jenseits des Buches Esra sowie mündliche Tora im Auslegungprozess, die wiederum die schriftlich vorliegende Tora etabliert. Von Tora kann zur Zeit Esras daher auch noch nicht als ein fest umrissenes Corpus gesprochen worden (s. u.). Die Literaturgeschichte wird als Etablierung der Tora in ihrem Entstehungsprozess beschrieben. Es wird nach der Hermeneutik des Rezeptionsprozesses einer mutmaßlichen vorfindlichen Tora gefragt und dabei von einem Ineinander von Rezeption und Produktion dieser Tora ausgegangen. Dabei soll nach Verbindungen in der Literaturgeschichte der Tora und des Esrabuches gefragt werden. Die These ist, dass die moralischen, politischen Konfliktfelder der persischen Zeit, denen sich Esra konfrontiert sah, die Literaturwerdung vorangetrieben haben.

Im Anschluss an Jan Assmann wird in der Forschungsliteratur von der Kenntnis und Pflege der Schrift bzw. des Kanons in Esra-Nehemia gesprochen.²

1 Mein herzlicher Dank geht an die Veranstalterin Maria Häusl, die mich eingeladen hat, auf Esras Umgang mit der Tora mit Blick auf die Ethik zu reflektieren, ein Unterfangen, das sie auch unternommen hat (vgl. M. HÄUSL, Tora).

2 So etwa S. GRÄTZ, Heiliges Buch 239–241.

Dieses Phänomen wird im vorliegenden Beitrag als ein Prozess verstanden, in dem mit Rekurs auf „Schrift“ diese für gültig erklärt wird. Entsprechend haben wir es mit Vorläufern von Kanonisierungsprozessen zu tun, denen noch keine abgeschlossene Tora zugrunde liegt.

Das Buch Esra und seine Torarezeption wirft eine Pentateuchforscherin und im Besonderen eine Leviticusforscherin, die sich mit den Reinheitsfragen beschäftigt hat,³ auf neue Fragen. Sie sieht sich konfrontiert mit einer Implementierung einer Tora, die bei Esra erst durch dessen Lesung entsteht und nur im kommunikativen Geschehen greifbar ist.

Gleichzeitig kann Esras Programm darauf aufbauen, dass Teile der Tora bereits schriftlich vorlagen. Damit ist noch keine Aussage darüber getroffen, welche Tora Esra liest. Denn weder der Umfang noch die Gestalt der Tora lässt sich aus dem Buch erschließen.⁴ Zieht man auch die Funde in der jüdischen Militärkolonie in Elephantine und die Samaria-Papyri hinzu, findet sich dort keine materiale Evidenz einer Tora in persischer Zeit.⁵ Der rechtliche Aspekt wird durch die Bezeichnung $\eta\bar{\tau}$ (Dekret) in Esra 7,12.14.21.25.26 betont. Allerdings impliziert die Aussage, dass Esra bereits auf eine Tora zurückgreifen kann, nicht automatisch die These einer persischen Autorisation der Tora, zumal wir uns mit der Frage der Promulgation des Gesetzes/der Tora auf die Frage nach der Historizität bzw. Fiktionalität der Geschichtsschreibung im Esrabuch einlassen müssten. Unsere Frage welche Tora Esra *wie* liest, ist nicht identisch mit der Frage nach der Tora, die Esra implementiert hat.⁶ Sie setzt diese in der Forschungsliteratur ausgiebig behandelte voraus.⁷

3 Vgl. D. ERBELE-KÜSTER, Körper und Geschlecht und DIES., Body, Gender.

4 Zur Identifikation des Gesetzes, das laut Auftrag des persischen Königs in Jerusalem etabliert werden soll: Vgl. T. HIEKE, Art. Esra: „Auf der Ebene des Esra-Nehemia-Buches ist mit dem „Gesetz des Himmelsgottes“ ganz sicher der Pentateuch gemeint, die Tora des Mose (vgl. Esra 7,6.11). Wenn es Esra als historische Gestalt im 5. Jh. v. Chr. gegeben hat, dann hatte der historische Esra noch nicht den Pentateuch in Händen, sondern wahrscheinlich eine Vorfassung davon. Was das genau gewesen sein könnte, darüber gehen die Meinungen auseinander, und man kann allenfalls Spekulationen äußern.“ A. FANTALKIN/O. TAL, Canonization 1–18, hingegen gehen davon aus, dass Esra-Nehemia von einer Etablierung des Pentateuchs als Kanon berichtet. Im weiteren Verlauf des Aufsatzes wird dann präzisierend von „protocanonization“ gesprochen (3). Sie beleuchten diesen Prozess auf dem Hintergrund der geopolitischen Lage u. a. im Licht jüngster archäologischer Ausgrabungen. Zur literarkritischen Frage der Komposition des Pentateuchs, die im vorliegenden Aufsatz nicht diskutiert wird: G. N. KNOPPERS/B. M. LEVINSON (Hrsg.), The Pentateuch; T. B. DOZEMAN/K. SCHMID/B. J. SCHWARTZ (Hrsg.), Pentateuch; C. NIHAN, Emergence 353–364.

5 S. GRÄTZ, Heiliges Buch 244–246. Sein Fazit lautet dann auch, dass die schriftliche Tora anders als es Esra 7 und Nehemia 8 nahelegt bis in die hellenistische Zeit hinein keine entsprechende Stellung eingenommen hat (249).

6 Zur Frage nach der Identität der Tora: P. FREI/K. KOCH, Reichsidee; R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 497–539; C. HOUTMAN, Esra 91–115.

Um die Frage der „Tora-Observanz“ im Buch Esra zu erhellen, soll daher zuerst nach dem Verständnis von Tora gefragt werden.⁸ Es wurde argumentiert, dass es bei Tora nicht um einen Materialbegriff geht, vielmehr bezeichne Tora einen Vorgang: „Nicht Stoff und Inhalt auch nicht eine Gattung oder ein bestimmter Sitz im Leben sind für tōrā konstitutiv. Was tōrā, jede Art von tōrā, auszeichnet, ist die mündliche Mitteilung“⁹. Diesen Gedanken führt Maria Häusl in ihrem rezenten Beitrag weiter. Sie betont, dass eine Identifikation des bei Esra verwendeten Begriffs Tora mit dem Pentateuch bzw. einem schriftlichen Dokument zu kurz greife. Sie zeichnet nach, wie die Tora als Kommunikationsgeschehen im Prozess der Normenfindung in persischer Zeit fungiert: „Ihre normbegründende Funktion entfaltet Tora im Vorgang der Unterweisung“¹⁰ im Rahmen einer Erzählung.

Außerdem sind an vielen Stellen die Gesetze, die Esra-Nehemia zur Anwendung bringt, seine „eigenen“, d. h. von ihm in der Schriftauslegung erschaffenen. Ziel ist es in meinem Beitrag die Hermeneutik des Esra und seiner Begründungsressourcen als einen literaturgeschichtlichen Prozess zu verstehen (3. Wie rezipiert Esra Levitikus? Zur Hermeneutik und zum Kontext der Grenzziehungen).

Um dies zu erreichen werde ich in einem ersten Schritt die These entfalten, dass Esra (das Buch wie die literarische Figur) Rezeptions- und Produktionsästhetiker in einem ist (1.). Indem Esra Rezeptionsästhetiker genannt wird, heißt dies den Kontext der Begegnung zwischen Werk und Adressat zu beleuchten.¹¹ Dabei wird die Interaktion zwischen Rezipient und Tora betrachtet: Wie liest Esra in welchem Kontext Tora und welche Wirkungssignale werden ausgesendet? Ihn als Produktionsästhetiker zu bezeichnen impliziert zu fragen, inwiefern Esra als Schreiber und Leser Tora produziert. In der Zusammenstellung von Schreiben und Lesen habe ich bereits beide Bewegungen aufeinander bezogen. Literaturgeschichte wird hier also programmatisch als ein Ineinander von (passiver) Wirkung vorliegender Texte und Rezeption, die zur Produktion neuer Texte führt verstanden.

In einem zweiten Schritt werde ich dann als ein konkretes Beispiel seiner Torarezeption und Toraproduktion, seinen Umgang mit der Reinheitsfrage un-

7 Wobei erster Frage nicht genügend Beachtung geschenkt wurde so H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra/Nehemiah* 39. Ein Urteil, das meines Erachtens immer noch Gültigkeit hat.

8 Vgl. B. BECKING, *Idea* 272–286.

9 T. WILLI, *Tora* 343 spricht von „Kommunikations- und Autoritätsvorgang“; ich würde demgegenüber eher vom Autorisierungsvorgang sprechen. Die These geht zurück auf J. BEGRICH, *Tora*, dass Tora ursprünglich mündlicher Vorgang sei, eine Lehrtätigkeit der Priester, die zum richtigen Opfer anleitet.

10 M. HÄUSL, *Tora* 258.

11 Zur Begrifflichkeit: R. WARNING, *Rezeptionsästhetik*.

tersuchen (2.). Das Ethos, das in Esra implementiert wird, soll auf der Metaebene analysiert werden. Ich greife dabei auf den Ethical criticism zurück. Er inkorporiert Impulse kritischer Literaturtheorien und macht so durchsichtig, dass die Literaturgeschichtsschreibung Anteil hat an der narrativen Struktur und zeigt, wie diese an der Konstruktion von Normativität und Identität beteiligt ist. Abschließend fasse ich zusammen wie Begründungsressourcen im Vorgang der Anwendung und Rezeption in der Literaturproduktion diese selbst als eine Größe etablieren, d. h. erst zur Tora im Sinne eines normierenden Textbestandes machen (4.).

1. Esra als Rezeptions- und Produktionsästhetiker

1.1 Zum Ineinander von Materialität und Oralität

Die Eröffnung des Esrabuches ist programmatisch:

Und im Jahr eins des Kyros, des Königs von Persien, erweckte JHWH, damit sich das Wort JHWHs aus dem Mund Jeremias erfüllt werde, den Geist des Kyros, des Königs von Persien. Dieser ließ einen Aufruf durch sein ganzes Königreich ergehen, auch schriftlich. (Esra 1,1).

Sie macht auf den engen Zusammenhang zwischen überlieferter Tradition, die mündlich erging und der Realisierung des ergangenen Wortes deutlich. Tamara Eskenazi spricht in ihrem Werk von der „primacy of the written text over the oral as a source of authority“¹². Ich würde das Verhältnis differenzierter beschreiben: Das Wort Gottes aus dem Mund des Propheten erfüllt sich im öffentlichen Erlass, der auch schriftlich fixiert ist. Abgesehen davon, dass wir eine solche Weissagung des Jeremia nicht kennen, die ans Ziel kommen soll, wird auf die Tradition Bezug genommen. Durch den Verweis auf das Dekret des Königs von Persien wird der Text historisch-politisch verortet und gleichzeitig legitimiert. Dadurch entsteht ein Ineinander von eigener Autorität (Prophetie des Jeremia) und Fremdautorität (den Erlass des Königs von Persien). In postkolonialer Kritik gewendet: Es handelt sich um eine fiktive Autorität. Der Text benutzt die Fremdliteratur zur Legitimierung des Eigenen.

Das mündliche und göttlich inspirierte Prophetenwort, das aus einer vagen (schriftlichen?) Überlieferung in Esra 1,1 eben nicht zitiert wird, bedarf einer mündlichen und schriftlichen verwaltungstechnischen Auslegung durch die Fremdmacht. Denn im Perserreich verlaufen administrative Vorgänge auch schriftlich. Es scheint, dass die im Verwaltungswesen entwickelte Handhabung

12 T. ESKENAZI, Age 2.

schriftlicher Texte (Est 6,2; Esra 2,62; die Nachforschung in persischen Akten Esra 4–6) sich auf die Umgangsformen mit der religiösen Schrift ausgewirkt hat.¹³ Es geht in späteren Kapiteln, wenn Schriftstücke zitiert werden, nicht um die Frage nach der Echtheit der zitierten Urkunden. Gottes geschichtliches Wirken wird in diesem produktiven Rezeptionsgeschehen sichtbar,¹⁴ so die Überschrift des Buches. Intertextualität dient dabei als Medium der Normierung. Der für das Buch und dessen Kennzeichnung der Begründungsressourcen zentrale Begriff Tora fällt hier allerdings noch nicht.

Esra bedient sich komplexer literarischer Begründungsstrategien für die Konstruktion eines gemeinsamen Ethos, auf den dann, die so konstruierte Gemeinschaft (und in der Tat geschichtlich sich neu konstituierende Größe) verpflichtet werden soll mit Hilfe von Eigen- und Fremddokumenten.

1.2 Esra als Schreiber und Rezipient (סֵפֶר) der Tora

Des Weiteren wird Esra als Schreiber/Produzent und Rezipient des Tora-Ethos vorgestellt (Esra 7,6.10–11; 6,18).¹⁵ Der Vorgang des Schreibens wird im hebräischen wie aramäischen Text betont (Esra 3,2.4; 4,5.7 (2x).8; 5,7.10; 6,2). Er ist Schriftgelehrter. In der Schilderung in Esra 6 von der Einweihung des Tempels lesen wir vom Ineinander von Ethos und Kultus, „wie es das Buch Mose vorschreibt“ (Esra 6,18 מִשְׁפָּה סֵפֶר מִשְׁפָּה).

Eine Schlüsselstelle für dieses Verständnis der Charakterisierung Esras als Schreiber (סֵפֶר) im Sinne einer produktiven Rezeption der Tora ist Esra 7. Während V. 6 von der Tora Moses spricht, in der Esra gelehrt ist, ist es in V. 10 die Tora JHWHs: „Denn Esra hatte seine Willenskraft ganz auf die Erforschung der tōrā JHWHs und ihre Praxis gerichtet, und auf den Unterricht von Rechtsnorm und Rechtsprechung in Israel“.¹⁶

Auch die schriftliche Tora bleibt damit auf Auslegung angewiesen, wobei Tora als Rechtsethos aufgefasst wird. Thomas Willi versteht die beiden Verben „untersuchen“ und „tun“ als Hendiadyoin: „die tōrā YHWHs im Blick auf das Tun (d. h. die praktische Anwendung) erforschen. Er konkludiert:

13 Vgl. T. SCHAACK, Ungeduld 141.

14 Vgl. T. SCHAACK, Ungeduld 125: „Die Rahmenfunktion von Esra 1,1 und 6,22 hebt die Rolle des Schriftstücks für die Geschichtslenkung JHWHs ausdrücklich hervor.“

15 Vgl. die entsprechenden Verben im Buch Nehemia, die die Produktion und Rezeption betonen: Niederschreiben (Neh 8,14; 10,35.37); Vorlesen der Tora (Neh 8,18; 9,3); Tun (Neh 9,34) und Verstehen (Neh 8,7.8).

16 Vgl. T. WILLI, Tora 347.

„Unter den für Tempel und Kult wichtigen Mitbringsel Esras findet sich alles Mögliche Kostbare, nur ausgerechnet kein Buch, keine Torarolle, Esra ist eben kein כֹּתֵב sondern ein סֹפֵר, nicht Esra der Schreiber, sondern Esra der Literat.“¹⁷

Dieser Gegensatz löst sich auf, wenn die schriftkundige Rezeption auch als produktive Tätigkeit verstanden wird. Esra stellt „sein“ Buch, die Tora, in der Rechtspraxis her, wie ich in einem zweiten Schritt an einem Beispiel explizieren werde.

Ausgehend von dieser Beobachtung, dass Esra Rechts- und Kultusvorstellungen, die wir aus Levitikus (so im Detail eben nicht!) kennen, implementieren will, identifiziere ich in Esras (fiktivem) Rekurs auf die Tora mindestens drei Strategien:

- 1) Esra wird als Schreiber bzw. Literat inszeniert, der die Tora umsetzen soll. Dies wird auch auf der Ebene der literarischen Gestalt des Textes greifbar: So bedient sich der Text der Intertextualität und inkorporiert neue autoritative Literatur der Fremdmacht, indem Briefe zitiert werden,¹⁸ und gleichzeitig Traditionsliteratur (Buch des Moses). In der Auslegung sind dabei Oralität und Materialität aufeinander bezogen.
- 2) Es geschieht ein allgemeiner Verweis auf bestehende Größen: die Gebote, die Tora und das Buch des Moses. Die Tora wird zum Symbol in Esra 7–10. Entsprechend der Tora soll gehandelt werden (כְּתוּרָה Esra 10,3).
- 3) In der Umsetzung von Opferbestimmungen und von Reinheitsbestimmungen geschieht die Konstruktion von Ethnizität. Gekoppelt ist dies an genealogisches Denken. Es handelt sich dabei um eine Opferpraxis, wie wir sie aus Levitikus (nicht) kennen. Die Zwangsauflösung von Heiratsbündnissen verknüpft Ethos und Ethnizität.¹⁹ Fragen des Ethos und der Ethnizität fließen angesichts der interkulturellen und interreligiösen Situation ineinander.

Im Folgenden soll der zuletzt genannte Aspekt aufgegriffen werden. Anhand des Bezugs auf die Reinheitsfragen aus der Tora werde ich aufzeigen, wie in Esra beides verbunden ist: Produktion und Rezeption bzw. Materialität und Oralität: Tora ist ein Kommunikationsvorgang, der inhaltlich Rekurs nimmt auf schriftliches Material, das in diesem Vorgang erst entsteht bzw. implementiert wird.

17 T. WILLI, Schriftbezug 275; vgl. DERS., Tora 45.

18 Edikt des König Artaxerxes in Esra 7,12, das entsprechend einer hellenistischen Stiftungsurkunde abgefasst ist, so S. GRÄTZ, Edikt.

19 M. FISHBANE, Interpretation 114: „The community was concerned with a ritual ethos based on the Torah; and it was concerned with a ritualized ethnicity reinforced by a sense of the impurity of those who did not adhere to its particular praxis and modes of purity“.

2. Die Reinheitsfrage in Esra als Konkretion für den Umgang von Tora

Der Priester Esra, ein Mitglied der Gola (Esra 7,11), will, nachdem die Obersten vorgebracht haben, dass das Volk Israel und allen voran die Priester keine Differenz in ihrer Lebensweise zu den anderen Völkern erkennen ließen, sondern sich vielmehr durch Eheschließung und die Zeugung von Nachkommenschaft mit fremden Frauen mit diesen vermischt haben, die Aufhebung dieser „Vermischung“. Esras Ehescheidungsprogramm zielt auf die Scheidung Israels von den „Anderen“, den fremden Frauen. Jonathan Klawans spricht von „local gentile women“, die als unrein betrachtet werden. Ist in Esra 9,12 auch davon die Rede, dass die Töchter Israels nicht den Söhnen der fremden Völker zur Frau gegeben werden sollen, so liegt der Nachdruck in der praktischen Umsetzung darauf, sich von den fremden Frauen abzusondern (Kapitel 10). Die Vermischung zwischen Eigenem, „dem heiligen Samen“ (Esra 9,2), und dem Samen der Anderen soll aufgehoben werden. Dabei wird der Gedanke aus Lev 19,2 „Seid heilig, denn ich bin heilig“ aufgenommen und transformiert. Die Apostasie-Gefahr durch die fremden Frauen reicht scheinbar nicht aus, weshalb der Erwählungsgedanke Israels weiter ausgebaut wird zum Heiligkeitsgedanken.²⁰

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in Esra (6,21; 9,1.11–14) Unreinheitsmetaphorik verwendet wird zur Beschreibung des Zustands des Landes. Das Gros der Studien, die sich diesem Thema widmen, ist dabei an der Reinheitsterminologie interessiert und greift die von Jonathan Klawans eingeführte Unterscheidung zwischen ritueller und moralischer Unreinheit auf.²¹ Ein Teil der Studien legt dabei den Schwerpunkt auf das Mischehenverbot und die ethnischen Identitätsfragen mit dem Ergebnis, dass eine dritte Kategorie der Reinheit eingeführt wird bzw. die moralische Reinheit nochmals näher bestimmt wird durch die Frage der Konstruktion von Genealogie.²² So spricht Saul Olyan von „trans-generational“ dimension of moral defilement“ in Neh 7,63–65 und Esra 2,61–63.²³

Esra versucht ähnlich wie Ezechiel priesterliche Ideen anzuwenden, um die aktuelle Situation der Krise zu bewältigen und die Neukonstituierung des Gemeinwesens einzuleiten.²⁴ In Esra 9,10–11 wird versucht religiöse, kulturelle und ethnische Differenz festzuschreiben. Um dies zu verstehen muss man die Reinheitsbestimmungen in Levitikus kennen. Esra greift auf den kultischen Begriff

20 Vgl. C. FREVEL, Introduction und H. MACCOBY, Holiness.

21 J. KLAWANS, Impurity.

22 Vgl. R. ROTHENBUSCH, abgesondert; C. HAYES, Impurities; K. SOUTHWOOD, Ethnicity.

23 S.M. OLYAN, Purity 9. Vgl. S. GRÄTZ, Question 194: Die Gesellschaft konstituierte sich über genealogische Listen (vgl. Esra 2,66–67).

24 Vgl. B. BECKING, Law 21–22.29 und D. JANZEN, Witch-Hunts 37–53.

niddah (נִדְדָה) zurück, der dort und im Heiligkeitgesetz Verwendung findet. Esra gebraucht in diesem Kapitel zur Beschreibung des Landes einen terminus technicus aus Lev 15, der dort den kultischen Zustand, der durch die Menstruation hervorgerufen wird, bezeichnet. Gegen Ende des Bußgebets Esras heißt es (Esra 9,10b–11):

10b Wir haben die Weisungen verlassen, 11 die du aufgetragen hast durch deine Knechte, die Propheten: ‚Das Land, in das ihr kommt, um es in Besitz zu nehmen, ein kontaminiertes Land (אֶרֶץ נִדְדָה) ist es, in der Kontamination (נִדְדָה) der Völker des Landes in ihren Gräueln, die gefüllt sind mit Unreinheiten‘.

Der Text spricht von Weisungen, denen nicht nachgefolgt wurde. So verweist die Stelle implizit auf den Gebrauch des Begriffs *niddah* (נִדְדָה) im Heiligkeitgesetz. Führt nach Lev 18 sexueller Kontakt mit einer Frau in der *niddah* zur Verunreinigung des Landes, so wird in Esra 9,11 das Land selbst ebenso bezeichnet. Der Kontext ist bestimmt durch weitere Begriffe zur Beschreibung der moralischen Unreinheit wie Gräuel (תּוֹרְעוֹת V. 1).²⁵

Die Katastrophe des Exils liegt für Esra in den Verunreinigungen begründet (vgl. Ez 36,17). Die Anklage ist aus der Perspektive der aus dem Exil Zurückgekehrten in Analogie eines zweiten Exodus bzw. einer zweiten Landnahme formuliert. Der beklagenswerte amoralische Zustand des Landes wird mit dem Zustand einer Frau während ihrer Monatsblutung verglichen. Bildträger (das Land) und Bildspender (die menstruierende Frau) werden davon gleichermaßen affiziert. Frauen werden mit Unreinheit gleichgesetzt und der Status des Landes wird als menstruierende Frau verstanden, so dass Unreinheit zu einem weiblichen Bild wird.

Was in Lev 20,24.26 Handeln JHWHs an Israel ist, dass Gott sie aussondert und somit heiligt, soll nach Esra 9,11 von allen verwirklicht werden.²⁶ Dies führt zu einer radikalen Reaktion, die Esra in Bezug auf die Mischehenfrage²⁷ propagiert und die per Gemeindebeschluss durchgesetzt wird: Esra fordert die Auflösung der Ehen mit fremden Frauen.

Kommen wir auf die eingangs gestellte Frage zurück, wie Esra die Tora liest. Inzwischen wurde deutlich, dass sich die Frage grundsätzlicher stellt, inwiefern die vorliegende Tora, der Pentateuch, Anhalt für die Auslegungspraxis gibt. Entsprechend fragt Fishbane: „the prickly question is, where in the Torah is there any indication of a provision dealing with the expulsion of foreign wives (and the dispossession of their children)?“²⁸ Denn jenseits der Bücher Esra-Nehemia sind

25 Vgl. J. KLAWANS, Impurity.

26 Ähnlich M. DOUGLAS, Responding 14.

27 Vgl. D.L. SMITH-CHRISTOPHER, Theology 150–160; T. ESKENAZI, Ezra-Nehemiah 124; H. HARRINGTON, Outsiders 187–203.

28 M. FISHBANE, Biblical Interpretation 115.

Kinder von Judäern mit einer fremden Frau judäisch (Gen 46,20; Ex 2,21; Rut 4,17).

Eine Anweisung zur Auflösung der Ehen entsteht erst durch das restriktive Zusammenlesen²⁹ von unabhängigen Texten über den Umgang mit Fremden (Lev 18,24–30; Dtn 23,4–9 und Dtn 7,1–6). So warnt Dtn 7 nur vor der Heirat mit fremden Völkern – ohne jedoch eine Strafandrohung auszusprechen.³⁰ Es findet sich in den Gesetzestexten kein Hinweis darauf, dass die Ehen mit den so genannten fremden Frauen geschieden werden sollen:

„A more serious way in which Ezra 9 diverges from the Holiness Code traditions is that it draws a connection between moral impurity and the prohibition of intermarriage (9:11). While a few pentateuchal traditions ban marriages with certain foreigners, there is no general prohibition of intermarriage articulated in Torah.“³¹

Laut Christian Frevel sind drei Stränge aus der Schrift (Tora) in der sogenannten Mischehen-Frage miteinander verwoben³²: narrative Endogamie-Texte der Genesis, die die Theologie und der Reinheitsdiskurs mit dessen Betonung der Genealogie.³³ Die Tora des Esra erstreckt sich damit auch auf die Erzelternerzählungen: So unternahmen die Patriarchen strapaziöse Reisen, um eine Frau aus ihrem Geschlecht zu finden.³⁴

Dass im Hintergrund dieses Eheauflösungsprogramms sozialrechtliche Fragen wie das Erbrecht standen, scheint plausibel. Zu denken ist dabei an die ungelöste Frage des Landbesitzes zwischen den im Land Verbliebenen und den Rückkehrern oder aber auch an das Problem der Vererbung von Landbesitz an andere Stämme in exogamen Ehen.

Wahrscheinlich blieb der gewünschte Erfolg des „Scheidungsprogramms“ aus. Die angestrebte Trennung der israelitischen Männer von den Frauen der „Anderen“ (der Begriff „fremd“ wird nicht gebraucht)³⁵ macht deutlich, dass Eigenes und Fremdes bereits ineinander verwoben sind. Besonders auffällig wird dies bei

29 Vgl. B. BECKING, *Idea* 282: „Ezra 9:1–5 implies an aggravation of the legal tradition and an extension of the concept of holiness from the priests and Levites to the community“.

30 Treffend spricht M. FISHBANE, *Biblical Interpretation* 116 von „exegetical blend of Deut. 7:1–6 and 23:4–9“.

31 J. KŁAWANS, *Impurity* 45.

32 C. FREVEL, *Introduction* 8–10.

33 Vgl. B.J. CONCZOROWSKI, *Esra* 106: „there are several similarities between the texts of Gen 34 and Ezra 9–10 regarding the treatment of mixed marriages. For each of them, a moral-religious rationale is not sufficient to back up the favored marriage policy. They participate in a discourse which transforms the prohibitions of Exodus 34.15–16 and Deut 7:3–4 and the examples from the patriarchal narratives.“

34 Es scheint, dass Esra diese Ideen anwendet auf seine Geschichtsschreibung und seine Idee eines heiligen Samens.

35 T. ESKENAZI, *Ezra-Nehemiah* 127 nimmt an, dass mit den Anderen nicht nur fremde Frauen, sondern auch Judäerinnen, die im Land geblieben sind, gemeint sind.

den Kindern, die aus diesen Ehen hervorgegangen sind. Laut Esra 10,3 sollen sie mit den „fremden“ Frauen zusammen weggeschickt werden. „*Indem ,die anderen‘, die Fremden an der Stelle ,der anderen‘, der Frau, erscheinen, kehren sie im Eigensten wieder*“.³⁶

Diente in den Reinheitsbestimmungen in Levitikus die kultische Sprache der Wahrung der Heiligkeit des Heiligtums, wird bei Esra der Begriff *niddah* zur ethnopolitischen Kategorie.³⁷ Dahinter lässt sich eine eigenständige Begründungsstrategie der Ethik ausmachen.

3. Wie rezipiert Esra Levitikus? Zur Hermeneutik und zum Kontext der Grenzziehungen

In der Forschungsgeschichte wird mit Blick auf seine Torarezeption von „expansive exegesis“³⁸ gesprochen. Esra 9 kompiliert aus Dtn 7 und Ex 34, wobei einige Elemente weggelassen werden (Bann der einheimischen Bevölkerung; Vertragsabschlussverbot) und gleichzeitig fügt es den Aspekt der Unreinheit aus Levitikus hinzu und transformiert diesen. Wie diese expansive Exegese sich vollzieht, soll an diesem Beispiel veranschaulicht werden.

Esra greift zurück auf einen in Lev 12 und 15 geprägten kultischen Fachterminus zur Beschreibung des Zustands der Frau im Zusammenhang mit der Menses.³⁹ Dieser Zustand der kultischen Inkompatibilität währt sieben Tage unabhängig von der Länge der Blutung. Damit werden über den Körper der Frau symbolische Grenzziehungen vollzogen. Der Körper dient in den Reinheitsbestimmungen als Mikrokosmos, an dem sich der Makrokosmos abbildet.⁴⁰ Er ist Symbol für die Gesellschaft bzw. die sozio-religiösen Vorstellungen, die wiederum in den Ritualen bzw. den Reinheitsbestimmungen geprägt werden. Am Körper werden Grenzziehungen vollzogen. Auffällig ist in den Reinheitsbestimmungen in Levitikus die Beziehung zur Sexualität bzw. Reproduktivität.

Der Begriff *niddah* wird zur geschlechtlichen Grenzkategorie, was sich nicht zuletzt in seiner Verwendungsweise spiegelt. So ist er in der Hebräischen Bibel ausschließlich der Beschreibung von Frauen bzw. weiblichen Personifikationen vorbehalten. Der Zustand während der Menstruation wird zur Negativfolie, zum Sinnbild eines gesellschaftlichen Niedergangs, den Esra und Nehemia anklagen.

36 C. KARRER, Bücher 167.

37 Vgl. I.J. BATMARTHA (PETERMANN), Geburt 46: „Esra verwendet das Etikett *niddah* zur pauschalen Denunzierung der ‚Anderen‘“.

38 S.M. OLYAN, Purity 4.

39 Vgl. D. ERBELE-KÜSTER, Körper und Geschlecht.

40 Vgl. M. DOUGLAS, Reinheit 151–182. D. ELLENS, Women 10 sieht das Anliegen des klassifikatorischen Systems in Levitikus im Schutz von Grenzen.

Durch diese übertragene Verwendung wird der weibliche Körper zum Vergleichspunkt für die nachexilische Gesellschaft, da sich Reinheit besonders einfach über den weiblichen Körper festschreiben und kontrollieren lässt. Claudia Camp identifiziert als zentrales Element die Konstruktion der männlichen Identität:

„Constructing maleness over against femaleness is fundamental to the construction of identity in the biblical world, and it pervades all the other aspects of identity construction in those texts, whether religious, national, or priestly.“⁴¹

Schließlich wird durch die Bezeichnung des Landes als *niddah* in Esra 9 das „Mischehenverbot“ begründet. Der Ausdruck zieht in der nachexilischen Literatur Grenzen zwischen der Kultur und Religion der Hebräer/innen und der „Anderen“, zwischen in-group und out-group. *niddah* wird zum Inbegriff von Amoralität. Der Reinheitsdiskurs ist eingebettet in den nachexilischen Identitätsdiskurs, in dem Diasporagruppen gegen eine territorial aufgestellte Gruppe in Juda/Jehud auftreten.⁴²

Joachim Schaper versucht das priesterliche Reinheitskonzept mit der sozialen Realität der Achämenidenzeit zu verknüpfen. Dem Konzept der Trennung, wie schon in der Verwendung der Verbwurzel בָּדַד (trennen, scheiden) belegt, kommt eine entscheidende Rolle zu (Lev 10,10; 11,44.47; 20,25–26).⁴³ Zugrunde liegt ein binäres System, das zwischen rein-unrein, innen und außen unterscheidet. In Lev 20 ist es Gott, der Israel von den anderen Völkern getrennt hat und so als heilig aussondert (vgl. Lev 19,2.37). Esra nimmt diesen Gedanken aus dem Heiligkeitgesetz auf und versteht Trennung als Erwählung Israels, die die Scheidung von den fremden Frauen zur Folge hat (Esra 9,1; 10,11). In der Anklage der Obersten heißt es:

Das Volk Israel und die Priester und die Leviten haben sich nicht abgesondert von den Völkern der Länder mit ihren Abscheulichkeiten, von den Kanaanitern, den Hetitern, den Perisitern, den Jebusitern, den Ammonitern, den Moabitern, den Ägyptern und den Amoritern. V2 Sondern sie haben sich von deren Töchtern Frauen genommen für sich und für ihre Söhne, und so hat sich der heilige Same mit den Völkern der Länder vermischt (Esra 9,1–2).

Der einseitige Erlass an jüdische Männer sich von den fremden Frauen zu trennen und die ausgebreitete Rhetorik macht verdächtig. Rekonstruiert werden kann der tatsächliche gesellschaftliche Konflikt nicht mehr. In Esra 9,12 im Bußgebet des Esra ist der Blick sowohl auf die fremden Frauen als auch die

41 C. CAMP, *Feminist* 315.

42 Vgl. M. HÄUSL, *Tora* 236.

43 Vgl. J. SCHAPER, *Purity* 56: „To extend the concept of *bdl* to the separation of Israel from the nations must have seemed natural; cf. Exodus 19:6 and, following it, Esra 6:21; Neh 9:2; 10:29“.

eigenen Frauen gerichtet, die nicht an fremde Männer gegeben werden sollen. Auch wenn es ein wechselseitiger Blickwinkel ist, er hat ein Geschlecht: Die Gefährdung geschieht durch die Frau bzw. über die Linie der Frau.

Der individuelle, weibliche Körper wird in dieser Schriftauslegung zur religiösen und kultischen Abgrenzung instrumentalisiert und bedient sich dabei der weiblichen Sexualität (im Besonderen der sogenannten fremden Frau) als Zerrbild: Es handelt sich dabei um eine „anxiety-producing role of women’s sexuality in creating masculine identity“⁴⁴.

Dies ist ein Vorgang, der sich in der Rezeptionsgeschichte perpetuiert. Reinheitsvorschriften werden zum Sittengesetz, das versucht über den Körper der Frau einen Zustand herzustellen, über den der Kollektivkörper nicht verfügt. Um dieses Problem weiß auch das Esrabuch, das in einer Beschreibung des Zustands endet, der als Versagen des Programms gelesen werden kann bzw. als Problemanzeige, dass ethnische Vermischung bereits geschehen ist und nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

4. Literaturgeschichte und Tora als Begründungsstrategie

Der literaturgeschichtliche Entstehungsprozess der Tora ist verbunden mit der ihrer Rezeption als Begründungsressource in Textbereichen jenseits der Tora/des Pentateuchs, wie hier exemplarisch am Esrabuch nachgezeichnet wurde. Tora etabliert sich also im Auslegungsprozess und wird dabei transformiert. Esra liest Tora auf die Praxis hin und ist darin Ethiker (Esra 7,10), wie anhand der Reinheitsbestimmungen nachgezeichnet wurde. Es ging darum das Spezifische der Reinheitsideologie von Esra-Nehemia zu erkennen und gleichzeitig die Vorläufer zu identifizieren. Im Buch Esra wird Schriftauslegung und Schriftentstehung in einem greifbar, entsprechend wurde die Figur Esra als Rezeptionsästhetiker und Produktionsästhetiker bezeichnet.⁴⁵

Denn obgleich der Begriff der Rezeptionsästhetik einen Paradigmenwechsel markiert, der die traditionelle Produktionsästhetik ablöste, lassen sich beide auch in der Beschreibung der Hermeneutik des Esra aufeinander beziehen. So habe ich versucht nachzuzeichnen, wie im Esra Buch Rezeption und Produktion der Tora in einem spannungsvollen Verhältnis ineinander verwoben sind. Literalität und Oralität sind in diesem Prozess miteinander verbunden. Anders gesagt mit Blick auf die Tora bei Esra sind die Hermeneutik der Schriftauslegung und die Hermeneutik der Schriftwerdung eins.

44 C. CAMP, Feminist 307.

45 Vgl. zum Programm: H.R. JAUSS, Literaturgeschichte.

Kennzeichen der Ethik im Esrabuch ist die Rhetorik mit der die Begründungsressource eingeführt wird. Esras Unterweisung entfaltet sich als ein hybrider Text, der sich der Intertextualität bedient. Literaturgeschichte wird mit der Geschichte der Ethik und dem sozio-politischen Kontext verbunden.

Tora ist bei Esra Unterweisung, die sich eines anderen Genres jenseits der Gebote bedient: das Prosa Gebet, das als solches öffentlich inszeniert wird und Prophetenwort zitiert. In Esra/Nehemia spielen unterschiedliche Gattungen und rhetorische Formen ineinander: Das zu praktizierende Ethos wird im Rahmen einer Narration, der geschichtlichen Erzählung des Wiederaufbaus des Tempels mit der Rückkehr aus dem Exil, eingebettet. Die Gebete Esras/Nehemias reflektieren vor Gott und vor der Öffentlichkeit auf das Versagen angesichts des Gebotenen. Im Unterschied zu narrativen Texten in der Genesis wird in Esra-Nehemia direkt auf die Tora/die Gesetzestexte verwiesen. Erzählt wird die Durchführung des Laubhüttenfests (nach dem Aufbau des Altars) gemäß der Vorschrift der Tora. Die Narration der Ritualpraxis verwirklicht das Gebot, das Geschriebene (Esra 3,4). Dieses Grundprinzip der Autorisierung der Tora durch die Implementierung/Ausführung der Tora ist auch innerhalb dieser belegt.⁴⁶ Der Unterschied gegenüber der Tora/dem Pentateuch ist, dass in Esra-Nehemia die Praxis des Gesetzes bzw. dessen Implementierung außerhalb der Tora verortet ist und nicht einhergeht mit der Verkündigung neuer Gesetze. Geschichtlich sind sie auch nicht vor die Gebote der Tora wie etwa das Genussverbot von Blut in Genesis eingespielt, sondern bewusst im Erzählverlauf nach der Tora als Anwendung dieser eingefügt.

Ich komme nochmals auf die Ausgangsfrage zurück, wie die Tora als Begründungsressource funktioniert. Durch die Aufnahme der Begrifflichkeit der Reinheitsbestimmungen in Lev 15 und dem Rekurs auf das Heiligkeitsgesetz entsteht in Esra eine neue rechtsethische Bestimmung: die Auflösung der Verbindungen mit fremden Frauen. In der Forschungsliteratur wird die spezifische und herausgehobene Rolle, die dem weiblichen Körper bzw. dem weiblichen Geschlecht in der Auslegung der Tora zukommt, kaum Beachtung geschenkt. Die Tora entsteht in einem Kommunikationsvorgang, an dem laut Esra 9 Männer, Frauen und Kinder teilhaben. Gleichzeitig schließt dieser Vorgang einen Teil dieser Gruppe aus. Die „expansive exegesis“ dehnt sich vor allem auf Frauen aus bzw. geschieht zu ihren Lasten. Wenn ich auf der Bildebene bleibe, gilt es kritisch zu fragen: wie weit kann die Tora ausgedehnt werden? In der Rezeptionsgeschichte erscheint Esra häufig als Vorbild der Schriftauslegung. Er ist ein früher kontextueller Tora-Gelehrter, der die Tora für die Situation adaptiert und dabei

46 So wird in Lev 10, das eine Fortschreibung der Tora darstellt, die Opferpraxis vollzogen, die in den Opferbestimmungen in den Kapiteln Lev 1–7/9 an Mose und Aaron ergingen (vgl. C. NIHAN, *Emergence*).

deutlich zuspitzt.⁴⁷ Esra ist Schriftgelehrter, der verschiedene Traditionstränge aus der Tora auf dem Hintergrund seiner Situation ineinander blendet.

Tora ist für das Esrabuch kein fester Normenkatalog, wie ich mit unterschiedlichen Auslegern betont habe. Tora ist in der Tat ein dynamisches Konzept, das offensichtlich auch missbraucht werden kann. Inwiefern hilft es der Gemeinschaft mit ihrer Situation zurechtzukommen,⁴⁸ wenn das kultische Programm der Reinheit nicht durchführbar ist bzw. zu Lasten einer Gruppe geht?

Der Rekurs in Esra auf Ideen wie Reinheitsvorstellungen, die wir aus Levitikus kennen, legt ein literaturgeschichtliches Modell nahe, dass Esra einen Grundbestand von Levitikus bzw. der Tora voraussetzt.⁴⁹ Esra transformiert diesen. In seiner Antwort auf die gesellschaftliche und soziale Krisensituation der nach-exilischen Zeit werden mit Rückgriff auf Reinheitsvorstellungen aus Levitikus Abgrenzungen mit Rekurs auf den weiblichen Körper durchgeführt. Tora als Vorgang und Prozess schreibt sich dabei in den weiblichen Körper ein.

Literaturverzeichnis

- R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Bd. 1). Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT 8/1), Göttingen 1992.
- I.J. BATMARTHA (PETERMANN), *Machen Geburt und Monatsblutung die Frau „unrein“? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums*, in: L. Schottroff/M. T. Wacker (Hrsg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical Interpretation Series 17), Leiden 1996, 43–60.
- B. BECKING, *Law as Expression of Religion* (Esra 7–10), in: R. Albertz/Ders., *Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite religion in the Persian Era* (STAR 5), Assen 2003, 18–31.
- B. BECKING, *The Idea of Thora in Esra 7–10. A functional Analysis*, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 7 (2001), 273–286.
- J. BEGRICH, *Die priesterliche Tora*, in: P. Volz/F. Stummer/J. Hempel (Hrsg.), *Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.–10. September 1935* (BZAW 66), Berlin 1936, 63–88.

47 Vgl. B. BECKING, *Idea 284*: „Esra 9 aggravates the existing tradition in its adaption to the present situation.“ J. WRIGHT, *Seeking 303–304*: „The authors of Esra-Nehemia are exegetes, and they imbue their activities with greater authority by creating a historical memory according to which the heroes of restoration did long ago what they are doing now. [...] They search in their respective records-whether it be lists, the Torah or the book of Esra-Nehemia itself. They then write what they find, and when they do, they amplify the earlier texts and apply them to their contemporary situations.“

48 B. BECKING, *Idea 286* spricht von „coping with their situation“.

49 J. KLAWANS, *Impurity 44*: „The passages in question echo not the priestly traditions relating to ritual impurity, but the Holiness Code traditions related to moral impurity.“

- C. CAMP, *Feminist and Gender-Critical Perspectives on the Biblical Ideology of Intermarriage*, in: C. Frevel (Hrsg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (LHBOTS 547), London 2011, 303–315.
- B.J. CONCZOROWSKI, *All the Same as Esra? Conceptual Differences between the Texts on Intermarriage in Genesis, Deuteronomy 7 and Ezra*, in: C. Frevel (Hrsg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (LHBOTS 547), London 2011, 89–108.
- M. DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Berlin 1985.
- M. DOUGLAS, *Responding to Ezra. The Priests and the Foreign Wives*, in: *Biblical Interpretation* 10/1 (2002), 1–23.
- T.B. DOZEMAN/K. SCHMID/B.J. SCHWARTZ (Hrsg.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, Tübingen 2011.
- D. ELLENS, *Women in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy. A Comparative Conceptual Analysis* (LHBOTS 458), New York 2008.
- T. ESKENAZI, *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Responses and Reflections*, in: M. Boda/P. Redditt (Hrsg.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah. Redaction, Rhetoric, and Reader*, Sheffield 2008, 315–328.
- T. ESKENAZI, *In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBL 36), Atlanta 1988.
- D. ERBELE-KÜSTER, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Lev 12 und 15* (WMANT 121), Neukirchen-Vluyn 2008. (engl. Übersetzung: *Body, Gender and Purity in Leviticus 12 and 15* (LHBOTS 539) London/New York 2017).
- A. FANTALKIN/O. TAL, *The Canonization of the Pentateuch. When and Why? (Part I)*, in: *ZAW* 124 (2012) 1–18.
- M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- P. FREI, *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*, in: K. Koch/Ders., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg i. Ue. ²1996, 7–43.
- C. FREVEL, *Introduction: The Discourse on Intermarriage in the Hebrew Bible*, in: Ders. (Hrsg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, London 2011, 1–14.
- S. GRÄTZ, *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7, 12–26* (BZAW 337), Berlin 2004.
- S. GRÄTZ, *Heiliges Buch – heilige Sprache? Die Stellung der Tora in der biblischen Überlieferung und ihre Außenwirkung in persischer und hellenistischer Zeit*, in: *WO* 44/2 (2014) 237–250.
- S. GRÄTZ, *The Question of „Mixed Marriages“ (Intermarriage). The extra-biblical Evidence*, in: C. Frevel (Hrsg.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, London 2011, 192–204.
- H. HARRINGTON, *Keeping Outsiders Out: Impurity at Qumran*, in: F.G. Martínez/M. Popovic (Hrsg.), *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen* (StTDJ 70), Leiden 2008, 187–203.
- M. HÄUSL, *Tora, Normenbegründung und Identität in persischer Zeit*, in: C. Frevel, *Mehr als zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 233–262.

- C. HAYES, *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, New York 2002.
- T. HIEKE, Art. Esra, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/10823/>.
- C. HOUTMAN, *Ezra and the Law*, in: B. Albrektson (Hrsg.), *Remembering all the Way. A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland (OTS 21)*, Leiden 1981, 91–115.
- D. JANZEN, *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries. The expulsion of the foreign Women in Ezra 9–10 (JSOT.S 350)*, London 2002.
- H.R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft (= Konstanzer Universitätsreden Nr. 3)*, Konstanz 1967 (2. Auflage 1969).
- C. KARRER, *Die Bücher Esra und Nehemia. Die Wiederkehr der Anderen*, in: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh ²1999, 156–168.
- J. KLAWANS, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York 2000.
- G.N. KNOPPERS/B.M. LEVINSON (Hrsg.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake Ind. 2007.
- H. MACCOBY, *Holiness and Purity. The holy people in Leviticus and Ezra-Nehemia*, in: J. Sawyer (Hrsg.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas (JSOT 227)*, Sheffield 1996, 153–179.
- C. NIHAN, *The Emergence of the Pentateuch as ›Torah‹*, in: *Religion Compass* 4/6 (2010), 353–364.
- S.M. OLYAN, *Purity Ideology in Ezra–Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community*, in: *JSJ* 35/1 (2004), 1–16.
- R. ROTHENBUSCH, „...abgesondert zur Tora Gottes hin“. *Ethnisch religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch (HBS 70)*, Freiburg i. Br. 2010.
- D.L. SMITH-CHRISTOPHER, *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis 2002.
- T. SCHAAK, *Die Ungeduld des Papiers. Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verbuchs „katab“ im Kontext administrativer Vorgänge (BZAW 262)*, Berlin 1998.
- J. SCHAPER, *Priestly Purity and Social Organization in Persian Period Judah*, in: *BN* 118 (2003) 51–57.
- K.E. SOUTHWOOD, *Ethnicity and the mixed marriage Crisis in Ezra 9–10. An Anthropological Approach*, Oxford 2012.
- R. WARNING (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München 1975 (⁴1994).
- T. WILLI, *Tora – Israels Lebensprinzip nach dem Zeugnis des späteren Alten Testaments*, in: Meilenstein (FS H. Donner) (ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 339–348.
- T. WILLI, „Wie geschrieben steht“ – Schriftbezug und Schrift. Überlegungen zur frühjüdischen Literaturwerdung im perserzeitlichen Kontext, in: R. Kratz (Hrsg.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, Gütersloh 2002, 257–277.
- H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra/Nehemiah (World Biblical Commentary 16)*, Waco 1985.
- J. WRIGHT, *Seeking, Finding and Writing in Ezra-Nehemiah*, in: M. Boda/P. Redditt (Hrsg.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah. Redaction, Rhetoric, and Reader*, Sheffield 2008, 277–304.

Von der prophetischen Kritik zum Bußgebet des Volkes. Der Abschluss der Prophetie in Tritojesaja

1. Einleitung: Alte und neue Prophetie im Jesajabuch

Die Aufgabe von Prophetie und das Selbstverständnis von Prophetinnen und Propheten scheint im Lauf der Geschichte Israels und Judas mehreren Wandlungen unterworfen gewesen zu sein. In der Regel bringt man die großen Einschnitte der Ereignisgeschichte beider Staaten mit prophetischen Aufbrüchen in Verbindung: Die Krise des Nordreiches (734–722 v. Chr.) brachte demnach eine Oppositionsbewegung zur etablierten Kultprophetie hervor. Spätestens der Fall Samarias hatte gezeigt, dass Gott sein Volk nicht nur disziplinieren und temporär für dessen kultische und soziale Verfehlungen bestrafen würde, sondern diese Sanktionen sogar bis zum vollständigen Untergang reichen könnten.¹ Propheten wie Hosea, Amos und Micha (bzw. deren Tradentenkreise) wären Beispiele einer solchen prophetischen Kritik, die von nun an eine maßgebliche Stimme der Theologiegeschichte bis in die nachexilische Zeit hinein bildete. Gefolgt werden sie von Jeremia und Ezechiel als spätere Tradenten dieser kritischen Traditionslinie, die durch den Untergang Jerusalems und das babylonische Exil schließlich ihre traurige Bewahrheitung gefunden hatte. Nun ist heute im Einzelnen umstritten wie verbreitet und wie literarisch produktiv diese prophetische Opposition tatsächlich war. Eine andere These geht dahin, dass es sich hierbei zu weiten Teilen eher um ein Imaginat der Exils- und Nachexilszeit handelt, das eine nachträgliche Begründung für den Untergang Jerusalems und die Zerstörung des Tempels bereitstellte.² Nun, da die Katastrophe tatsächlich eingetreten war, stellte sich die Frage, wie diese überhaupt möglich war und was man in der Vergangenheit offenbar an Warnungen übersehen oder ignoriert hatte. Eine solche exilisch/nachexilische Begründung, die man in der Regel „deuteronomistischen“ Kreisen zuordnet, hat gewiss stattgefunden und bildet in den prophetischen Büchern, wie sie uns heute vorliegen, so etwas wie eine Lasur, die den Unter-

1 R. KRATZ, Propheten Israels 52–57.

2 Zur Diskussion exemplarisch M. KÖCKERT/U. BECKER/J. BARTEL, Problem 105–135.

schied zwischen historischer und nachträglich hinzugefügter prophetischer Kritik oft verwischt.

Interessanterweise gehörte die Jesajatradition allem Anschein nach nicht oder, vorsichtiger gesagt, zumindest nicht zum Hauptstrom dieser prophetischen Opposition und deren nachträglicher deuteronomistischer Validierung. Das Jesajabuch scheint durch seine gesamte Entstehungsphase hindurch so nahe wie möglich dem Grundsatz treu geblieben zu sein, dass Gott den Zion als seinen Wohnsitz auf Erden niemals preisgeben würde. Dass Feinde kommen würden, dass man sich als judäischer König durch falsche Bündnispolitik Strafaktionen der Großmächte aussetzen konnte, dass es soziale Missstände gab, die Gott sanktionieren würde – all das findet sich in den ältesten Schichten Protojesajas. Aber Zion würde nicht fallen. Das jedenfalls kann man der sog. „Denkschrift“ (Jes 6,1–9,6) entnehmen, der Grundschicht, die vermutlich unter dem Eindruck des Untergangs des Nordreiches und des Überlebens Judas durch die Krise von 701 v. Chr. verfasst wurde.³ Die Logik, die sich mit den Sohnesnamen Immanuel und Raubebald-Eilebeute verbindet, hat trotz Varianzen eine erkennbare Geschichtshermeneutik im Hintergrund: Wann immer sich „Israel“ nicht auf seinen Gott verlässt, der auf dem Zion wohnt, nimmt es Schaden und macht sich verwundbar. Das Erstarken der Assyrer versteht Jesaja als Folge der Abkehr von JHWH.⁴ Nur das unbedingte Vertrauen auf seinen Gott würde die Rettung bringen: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ (Jes 7,9). Dass Juda nur knapp nicht das gleiche Schicksal erlitt wie das Nordreich und schließlich dastand wie eine „Nachthütte im Gurkenfeld“ (Jes 1,8)⁵, sieht Protojesaja als Folge der Verstocktheit des Volkes. Und dennoch: Dass der Zion und sein Tempel den Feinden zum Opfer fallen könnte, scheint für die Jesajaschule lange Zeit keine Denkmöglichkeit gewesen zu sein.⁶

Es mag eine Ironie des Schicksals sein, dass etwa ein Jahrhundert nach Jesaja der Jerusalemer Prophet Hananja als falscher Prophet klassifiziert wird für eine Sichtweise, die der Jesajas vermutlich gar nicht so fern war⁷. Jedenfalls beruft sich

3 Bei allen Differenzen im Detail ist die „Denkschrift“ bzw. Teile davon einer der Textbestände, die in der Forschung entweder mit dem historischen Jesaja oder seinem unmittelbaren Schülerkreis in Verbindung gebracht werden (vgl. U. BERGES, Jesaja 110). Zum Stand der Forschung T. WAGNER, Gottes Herrschaft 1–41. Speziell zum Motiv der Verstockung (Jes 6,9) als Bestandteil der ursprünglichen jesajanischen Prophetie R. MÜLLER, Ausgebliebene Einsicht 32f.

4 Dazu F. HARTENSTEIN, Schreckensglanz 6–11.

5 Zur allerdings schwierigen Frage der Datierung der Sozialkritik von Jes 1 und dem Bild der „Nachthütte im Gurkenfeld“ O. BÄCKERSTEN, Political Message 179.

6 Zur jesajanischen Zionstheologie W. BEUKEN, Jesaja 1–12, 45f.

7 Die Struktur der Prophetie Hananjas in Jer 28,3f. ähnelt jedenfalls Jes 7f. in ihrer Form der terminierten Heilsansage: „Noch zwei Jahre dann bringe ich an diesen Ort zurück alle Gefäße des Tempels JHWHs ...“

der Satz „Hier ist des Herrn Tempel!“ (Jer 7,4) auf eine der Jesajaschule ähnliche Zionstheologie und erklärt zumindest zum Teil, warum sich bestimmte Kreise der Jerusalemer Aristokratie bis kurz vor der Zerstörung Jerusalems 587/6 v. Chr. offenbar nicht vorstellen konnten, dass dies wirklich geschehen würde.

In der Tat bildet dieses Ereignis ein zentrales Problem für das Jesajabuch. Bekanntlich wird in Jes 40–48 nie darauf rekurriert (und damit eingeräumt), dass der Zion gefallen war.⁸ Auch die Notiz in Jes 49,17–19 rückt die Tatsache der Zerstörung von JHWH weg und überträgt sie ganz auf die Stadtfrau Jerusalem, die nach der Zeit ihres Verlassenseins nunmehr wieder mit Leben gefüllt wird. Die deuteronomistische Lösung, die Geschichte der Prophetie als fortgesetzte Mahnung und Warnung zu verstehen bis es schließlich zu spät war, scheidet angesichts der für Jesaja unaufgebbaren Bindung JHWHs an den Zion aus. Tatsächlich geht es Deuteriojesaja (DJ) nicht darum, die Katastrophe zu begründen und daraus Lehren für die Zukunft zu ziehen. Vielmehr ist für DJ das Exil eine in seiner Reichweite eine zwar zuvor ungekannte Strafmaßnahme Gottes, die DJ gleichwohl in Kontinuität zu früheren Ereignissen interpretiert: JHWH hatte sich für eine kleine Weile von seinem abtrünnigen Volk abgewandt, aber wie schon zuvor würde er es wieder retten (Jes 54,8). Etwas anders gesagt: Die Logik der Immanuelweissagung, die vermutlich an den Ereignissen des Syro-Ephraimitischen Kriegs und der Belagerung von 701 v. Chr. gewonnen wurde, findet im Blick auf das babylonische Exil eine neue Anwendung.

So gibt das Exil für DJ nicht den Anlass zu einer Ätiologie des Untergangs, sondern zu einer Ätiologie des Neubeginns, und genau dies ist auch das Thema der prophetischen Metareflexion, die man in Jes 48,1–11 findet. Dieser sprachlich schwierige Text bietet DJs Interpretation der Geschichte der Prophetie. Diese teilt sich in zwei Phasen: Zum einen, wie Gott früher, also vor dem Exil, zu Israel gesprochen hatte, und zum anderen, wie er dies nun, nachdem das Exil vorbei war, erneut tun würde (Jes 48,3–6a).

Die früheren Dinge habe ich von jeher angekündigt. Aus meinem Munde sind sie hervorgegangen, und ich habe sie hören lassen. Dann plötzlich tat ich sie und sie trafen ein. Denn ich wusste, dass du hart bist, dein Nacken aus eiserner Sehne besteht und deine Stirn aus Bronze. Ich hatte dir von jeher angekündigt, bevor etwas geschah, und ich hatte dich hören lassen, damit du nicht sagen würdest: „Mein Götze hat sie (die früheren Dinge) getan.“ und es dir sagen lassen, ehe es gekommen ist, damit du nicht

8 Dazu treffend U. BERGES, Jesaja 118f.: „Ohne dass im Jesajabuch die Zerstörung der Hauptstadt, des Heiligtums und die Exilierung eines Teils der judäischen Bevölkerung geschildert worden wäre ..., kommt es zum Aufruf, das Ende der Bestrafung Zion und Jerusalem mitzuteilen. Kontrafaktisch spart dieses Prophetenbuch den Fall der Gottesstadt aus und setzt an dessen Stelle die ruhmreiche Errettung des Jahre 701. Wer auch immer – wie Sanherib – gegen den Gottesberg, die Tempelstadt ... ankämpft, wird es teuer bezahlen.“

sagen konntest: „Mein Götze tat es, mein gehauenes und gegossenes Bild hat sie befohlen.“ Du hast das alles gehört. Aber ihr, ihr habt sie nicht verkündigt.

Was diese Stelle inhaltlich schwer verständlich macht, ist zunächst die Unklarheit darüber, was mit den „früheren Dingen“ gemeint ist⁹, die Gott angekündigt hatte und die dann, zumindest aus Sicht DJs, auch eingetreten waren. Würde man sich im Bereich deuteronomistischer Theologie bewegen, hätte man nun genau an die Ansage des Untergangs zu denken, die das verstockte Israel schon immer gehört aber bis zuletzt ignoriert hatte. Dazu passt allerdings der Hinweis auf die Götzenbilder (5b) nicht. Offenbar geht es ja darum, Israel davon abzuhalten, fälschlicherweise fremden Göttern etwas zuzuschreiben, das eigentlich das Verdienst JHWHs ist. Das lässt den umgekehrten Schluss zu: Es ist JHWHs Heilswille, den Israel noch nie verstanden hatte und deswegen zum Spielball fremder Mächte geworden war. So auch jetzt wieder: Israel wird als anfällig dafür gesehen, anderen (babylonischen?) Göttern, die Rettung aus dem Exil zuzuschreiben.¹⁰ Demgegenüber wendet DJ ein, dass es schon immer JHWHs Eigenart war, Israel zu erretten, selbst wenn es sich nicht auf ihn verlassen hatte. Diese Logik wird nun auch auf das Exil und dessen Ende übertragen: JHWH führt die verstreuten Kinder Israels schließlich doch wieder nach Hause und vereinigt sie mit ihrer Mutter Zion. Diese Logik göttlichen Handelns hatte Israel schon immer „gehört“ und „gesehen“, aber nicht verstanden und insofern auch nicht „verkündigt“ (6a).¹¹ Unschwer zu erkennen ist hier die leitmotivische Verwendung der Wurzel גָּזַל (hi.) für das, was JHWH seinem Volk durch Propheten mitgeteilt, was das Volk selbst aber nicht „verkündigt“ hatte (vermutlich i. S. von „untereinander weitersagen“).

Dieses Schema des angekündigten und ignorierten Gotteswillens hatte demnach seine Gültigkeit bis in DJs Gegenwart hinein. Die Glaubwürdigkeit, die es aus der Retrospektive für sich in Anspruch nehmen konnte, verwendet DJ nun als Basis der Ankündigung einer neuen Weise göttlichen Handelns und entsprechend auch einer neuen Form von Prophetie (Jes 48,6b–8):

Von nun an lasse ich dich Neues hören und Verborgenes, das du nicht wusstest. Jetzt ist es geschaffen und nicht vorzeiten, und vorher hast du nicht davon gehört, auf dass du nicht sagen könntest: Siehe, das wusste ich schon. Du hörtest es nicht und wusstest es auch nicht, und dein Ohr war damals nicht geöffnet. Ich aber wusste sehr wohl, dass du treulos bist und man dich nennt „Abtrünnig von Mutterleib an.“

Auch hier ist nicht unmittelbar klar, was eigentlich dieses Neue der Sache nach ist und inwiefern es einer entsprechend anderen Form von „Verkündigung“ bedarf.

9 Dazu U. BERGES, Jesaja 515f.

10 Ebd. 518f; B. CHILDS, Isaiah 374.

11 Zu V. 8 insbesondere B. SCHEUER, Return of YHWH 54f.

Das erschließt sich aus dem zweiten Teil von Jes 48, der sich mit dem Auftreten des Kyros befasst und insofern eine Zusammenfassung von Jes 40–48 insgesamt bildet. Dass JHWH einen fremden König als Instrument der Heimholung Israels erwählen würde, widerspricht in der Tat der Logik der jesajanischen Prophetie bis zu diesem Punkt der Geschichte. Fremde Völker mochten das Instrument göttlicher Disziplinierung gewesen sein, eine Heilsfunktion hatten sie dagegen nicht. Nun will DJ aber nicht nur sagen, dass das Exil vorbei war, sondern dass mit Kyros eine neue Heilszeit beginnen würde – eine präzedenzlose Ansage, die aufgrund der Erfahrung Israels mit Fremdmächten möglicherweise nicht überall zu überzeugen vermochte bzw. politische Ressentiments weckte¹² und die allem Anschein nach schon sehr bald durch die Realität eingeholt wurde. Wie jeder Heilsoptimismus früher oder später so war auch der DJs damit konfrontiert, dass er sich, wenn überhaupt, nur ansatzweise erfüllt hatte. Teile der Exiljudäer waren zurückgekehrt, aber wie wir archäologisch wissen, war diese Rückkehr zunächst wenig auffällig und aus zionstheologischer Sicht geradezu ernüchternd, weil allem Anschein nach weder der Aufbau des Tempels noch überhaupt die Wiederbesiedelung Jerusalems vor Mitte des 5. Jh.s entscheidend vorankamen.¹³

An dieser Stelle setzt nun ein neuer prophetischer Aufbruch an, der sich innerhalb der Kapitel Jes 56–66 dokumentiert. Die Bezeichnung als „Tritojesaja“ (TJ) wird der Einfachheit halber auch hier beibehalten, wenngleich es sich bei TJ kaum um einen einzelnen Propheten im Sinne Bernhard Duhms gehandelt haben dürfte. Auf den knappsten möglichen Nenner gebracht kann man TJ, zumindest im Blick auf die erste Teilkomposition von Jes 57,14–62,12¹⁴, als Versuch bezeichnen, die deuteromesianische Heilsprophetie aufrecht zu erhalten und zum Teil sogar zu überbieten – nun allerdings vor dem Hintergrund der Realität „Israel/Jakobs“ in frühnachexilischer Zeit. Das betraf sowohl die politische Lage, die weit hinter dem Kyros-Optimismus DJs zurückgeblieben war, als auch die Selbstwahrnehmung Israels als eines Volkes, das sich nicht als überaus heilsfähig darstellte. Auf diese Situation reagiert die Prophetie von Jes 57,14–62,12 mahnend wie auch verheißend. Auffälligerweise mischt sich in die prophetische Kritik an einer Stelle auch eine „Wir“-Stimme, die auf die prophetische Kritik im Modus des Sündenbekenntnisses antwortet (Jes 59,9–13). Darin deutet sich eine Verschiebung an, die innerhalb der zweiten Teilkomposition (Jes 63,8–65,25) breiter ausgebaut wird, wo die prophetische Kritik vollständig in der Selbstanlage des Volkes aufgeht. Darauf reagiert Gott mit der Ankündigung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die gleichwohl (insbesondere wenn man Jes 66 hinzunimmt) nicht jedem offen stehen werden, sondern nur den wahren Got-

12 Zur politischen Situierung der Kyros-Ergänzungsschicht R. KRATZ, *Kyros* 186.

13 Dazu O. LIPSCHITS, *Fall and Rise* 165–168; I. FINKELSTEIN, *Archeology* 14f.

14 Zur Erweiterung und Abgrenzung des Kerns TJs vgl. A. SCHÜLE, *Build up* 109f.

tesknechten. Erst mit dieser Antwort Gottes auf Israels Sündenbekenntnis und damit der direkten Begegnung von Gott und Volk kommt für TJ und damit für das gesamte Jesajabuch die Prophetie zum Abschluss.

2. Prophetie in den zwei Hauptkompositionen Tritojesajas

2.1 Tritojesaja als Abschluss des Buches

Was die literaturgeschichtliche Entwicklung von Jes 56–66 angeht, liegt bereits in Bernhard Duhms berühmtem Jesajakommentar¹⁵ eine gewisse Ambivalenz. Zwar vertritt Duhm eine pointierte Ein-Autoren-Hypothese, ist sich aber durchaus bewusst, dass Jes 56–66 eine alles andere als einlinige literarische Struktur hat, sondern verschiedene Neuansätze und thematische Akzentverschiebungen aufweist. Er erkennt in Jes 56–66 insofern im Wesentlichen zwei literarische Komplexe: Jes 56–60*, die zweite Jes 61–65(66)*.¹⁶ Der erste beginnt mit der berühmten Heilsverheißung an Fremde und Eunuchen und endet mit der großen Vision der zum Zion strömenden Völker in Jes 60. Die Ausweitung der Perspektive und die mögliche Erweiterung des Gottesvolkes auf Menschen und Völker, die genealogisch-genetisch nicht dazu gehören, rahmt diese Komposition, in deren Mitte die Kritik an Israel steht (Jes 57–59). Der zweite Komplex beginnt dagegen mit dem Auftreten des messianischen Geistträgers (Jes 61,1–3) und endet mit der Ankündigung des neuen Himmels und der neuen Erde (Jes 65f.). Auch hier findet sich eine heilsgeschichtliche Rahmung, die sich in diesem Fall um das Sündenbekenntnis Israels (Jes 63–64) legt. Beide Komplexe betonen je auf ihre Weise den Kontrast zwischen göttlicher Verheißung und Israels Unzulänglichkeit als Gottesvolk. In der Nachfolge Duhms wurden solche Unterscheidungen dann zunehmend zur Basis diachroner Untersuchungen. TJ bestand demnach in den Grenzen von Kapitel 56–66 aus im Wesentlichen zwei Teilkompositionen unterschiedlicher Herkunft und Datierung.¹⁷

Diese Sichtweise wurde vor allem von Claus Westermann und Odil Hannes Steck durch ein anderes Modell ersetzt, das sich heute auch in den meisten Einleitungswerken findet.¹⁸ Hier wird nicht auf der Basis von Komposition und Form argumentiert, sondern fortschreibungskritisch. Insbesondere Steck nimmt an, dass TJ in seiner ältesten Textschicht eine Fortschreibung zur deuterojesajanischen Heilsprophetie ist. Diese älteste Schicht findet er in Jes 60–62.¹⁹ Anders

15 Dazu als Überblick C. MOSER, Umstrittene Prophetie 93–96.

16 B. DUHM, Jesaja XV.XX.390.

17 C. MOSER, Umstrittene Prophetie 96–98.

18 Vgl. auch den Forschungsüberblick von P. HÖFFKEN, Jesaja, 91–100.

19 O.H. STECK, Studien 14–19.

gesagt war TJ ursprünglich ein neuer Schluss DJs.²⁰ Allerdings blieb es nicht dabei, vielmehr wurden Jes 60–62 Materialien verschiedener Gattungen und Inhalte sowohl voran- wie auch nachgestellt. Auf diese Weise verselbständigte sich der zunächst deuterojesajanisch inspirierte Abschluss und wurde zum Kern eines eigenen literarischen Gebildes. Diese relative Eigenständigkeit kommt weiterhin durch eine Rahmung zum Ausdruck, die Steck vor allem in Jes 56,1–8 und 65f. erkennt.²¹

Eine kritische Betrachtung dieser Modelle kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Grundsätzlich scheint mir, dass ein kompositionskritischer Ansatz dem literarischen Charakter TJs eher entspricht. Mein eigenes Modell sieht zwei Teilkompositionen vor, die allerdings etwas anders zugeschnitten sind als bei Duhm. Begibt man sich in Jes 56–66 auf die Suche nach Struktur- und Gliederungselementen, fallen Doppelungen auf. So gibt es zwei Abschnitte, in denen von eschatologischem Heil die Rede ist: Jes 60–62 und Jes 65–66. Mit „eschatologisch“ meine ich einen abschließenden Zustand, der, wenn er einmal erreicht ist, nicht mehr dem Wandel von Zeit und Geschichte unterworfen ist. Von einem solchen finalen Zustand reden beide Textgruppen. Sie haben darin eine Parallele, dass beide das abschließende Heilsgeschehen mit dem Zion in Verbindung bringen. Das letzte Zeitalter der Welt bricht auf dem Zion an mit Auswirkungen auf den Kosmos insgesamt.

Weiterhin fällt auf, dass es nicht nur zwei Abschnitte gibt, die sich mit Heilerwartungen beschäftigen, sondern auch zwei, in denen Israels Schuld zum Thema wird. So groß die Hoffnung darauf ist, dass Israel schließlich doch auf dem Zion Ruhe finden wird, so ungeschönt ist auch die Einsicht, dass Israel dies eigentlich gar nicht verdient und diese Realität offenbar auch gar nicht mit offenen Armen empfangen kann. Innerhalb der ersten Komposition kommt dies in Kapitel 58–59 in der Form prophetischer Kritik zur Sprache. In mancher Hinsicht kann man sich hier an sachanaloge Passagen bei Hosea, Amos und Micha erinnern fühlen. In Jes 63,7–64,11 wird diese Kritik, wie schon erwähnt, in Form eines Bußgebets des Volkes artikuliert, in dem das Volk selbst sein Scheitern und Unvermögen vor Gott ausbreitet.

Nun ist es allerdings nicht nur so, dass Heilszusagen und Schuldeingeständnis jeweils zweimal vorkommen, man gewinnt auch den Eindruck, dass daraus kompositorische Einheiten gebildet werden, die jeweils der Logik von Kritik und Verheißung folgen:

20 Ebd. 17.

21 Ebd. 36; zum Rahmen TJs insbesondere J. STROMBERG, *After Exile* 40–72.

<i>Kritik</i>	<i>Verheißung</i>
Jes 58,1–59,21	Jes 60,1–62,12
Jes 63,7–64,11	Jes 65,1–25 (66,1–24)

Interessanterweise hat bereits Steck erkannt, dass im Blick auf Jes 63–65 die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde als Antwort Gottes auf das Bußgebet Israels zu verstehen ist.²² Das Bußgebet ist eine Form der Selbstanklage, auf die Gott (nicht unkritisch) reagiert. Das wirft die Frage auf, ob man nicht analog die Kapitel 58–62 im Sinne einer solchen Komposition verstehen sollte, hier genauer aus prophetischer Kritik und anschließender Heilsverheißung. Dass dies eher selten erwogen wurde, hat einen eigentümlich „protestantischen“ Grund: Bereits Bernhard Duhm attestierte TJ insgesamt einen Hang zur „Werkgerechtigkeit“ und sah darin einen theologischen Rückschritt hinter DJ. Bei TJ wollen, so Duhm, Heil und Rettung erworben und verdient werden im Gegensatz zur freien Gnade bei DJ.²³ Diese Einschätzung ist seither in verschiedenen Varianten vertreten worden. Demnach finden sich in Jes 60–62 unkonditionierte Heilsansagen, konditionierte Ansagen dagegen in Jes 58–59.²⁴ Diese Divergenz wird also so fundamental betrachtet, dass man hier nicht von planvoller Komposition ausgehen könne. Die unterschiedlichen Vorstellungen von Heil stehen demnach zwar nebeneinander, verbinden sich aber nicht miteinander.

Ob es hermeneutisch adäquat ist, eine solche Perspektive an Jes 56–66 heranzutragen, muss allerdings bezweifelt werden. Die Frage, ob und in welcher Weise Israel seine eigene „Heilung“ oder „Rettung“ bewirken kann und in welchem Verhältnis eigenes Tun zum Handeln Gottes steht, findet in Jes 56–66 ganz unterschiedliche Antworten, die sich keineswegs entlang der Unterscheidung von konditioniert/unkonditioniert sortieren lassen.²⁵ Der Vorstellung eines „sola gratia“ am ehesten entsprechende Aussagen finden sich nun aber ausgerechnet nicht in Jes 60–62, sondern davor in Jes 59,16–21: Gott schaut sich um und begreift, dass keiner sonst da ist, der retten und heilen kann, und so tut er es allein.

Abgesehen von allen hermeneutischen Problemen unterbricht die Trennung von Jes 58–59 und 60–62 einige der thematischen „roten Fäden“. So werden Kritik und Verheißung durch die für Jesaja insgesamt charakteristische Licht-Dunkel-Metaphorik zusammengeschlossen. Israels Zustand wird im wörtlichen Sinne als

22 O.H. STECK, Studien 38.

23 B. DUHM, Jesaja 389.

24 O.H. STECK, Studien 18.28–30; J. STROMBERG, *After Exile* 12f.; P.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction* 164–186.

25 A. SCHÜLE, *Build up* 90–102.

ein Tappen im Dunkeln beschrieben und damit einhergehend als Zustand von Enge und sogar Tod (59,9f.):

Darum ist Recht fern von uns, und Gerechtigkeit erreicht uns nicht. Wir hoffen auf Licht, und siehe, da ist Dunkelheit, auf Lichtglanz, aber in Finsternis gehen wir umher. Wir tasten nach der Wand wie die Blinden und tasten wie die, die keine Augen haben. Wir straucheln uns am Mittag wie in der Dämmerung; wir sind im Düstern wie die Toten.

Dieser Selbsteinschätzung korreliert positiv das Bild von Licht und Heilung, die sich mit dem Erscheinen Gottes einstellen werden, wenn das Volk endlich von seinem Unrecht ablässt:

Dann wird dein Licht wie die Morgenröte hervorbrechen, und deine Heilung wird schnell voranschreiten, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des HERRN wird deine Nachhut sein. (Jes 58,8)

Was hier als Gegenwartsanalyse und Verheißung einander gegenübergestellt wird, erhält in Jes 60 eine Erfüllungsperspektive:

Mache dich auf, werde Licht! Denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit JHWHs geht auf über dir. Denn siehe, die Finsternis bedeckt das Erdreich und Dunkel die Völker; aber über dir geht auf JHWH und seine Herrlichkeit erscheint über dir. (Jes 60,1f.)

Nimmt man diese Texte in ihren wechselseitigen Verweisungszusammenhängen wahr, wird deutlich, dass einfache Duale (konditioniertes/unkonditioniertes Heil) an der Sache vorbeigehen. Das Heil wird kommen, es kündigt sich auch schon an, allerdings gehört es für Tritojesaja auch dazu, dass Israel durch angemessenen Kult und angemessenes Ethos seine Rolle innerhalb des Heilsgeschehens ernst nimmt. Mit anderen Worten: Frömmigkeit und Orthopraxis sind integrale Bestandteile dieses Heilsgeschehens.

2.2 Prophetische Kritik – Jesaja 58–59

Das versetzt uns nun in die Lage, die kritische Prophetie von Jes 58–59 und Jes 63–64 etwas genauer in den Blick zu nehmen.

2.2.1 Jesaja 58

In Jes 58f. hat man den Eindruck, dass das Exil – zumindest gefühlt – noch gar nicht zu Ende ist. Tatsächlich werden die Spuren der Zerstörung Jerusalems erwähnt, Jes 58,12 erweckt den Eindruck, dass der Tempel zerfallen daliegt und die Stadt noch nicht wieder richtig bewohnbar war. Wichtiger aber noch ist die

Stimmung, die sich vermittelt: Faktisch mochte das Exil vorüber sein, aber eine wirkliche Heils- oder Rettungserfahrung hatte sich dennoch nicht eingestellt. Die politische Situation mochte sich zwar geändert haben, die Perser mochten eine erträglichere Oberhoheit darstellen als ihre Vorgänger, und doch war Israel weder seiner inneren Verfasstheit noch seiner äußeren Gestalt nach in irgendeiner Weise mehr als eine Provinz am Rande des Perserreiches. Und Israel war auch nicht heiliger geworden als vor dem Exil, sein Sinn für Gerechtigkeit nicht ausgeprägter und seine Anfälligkeit für Fremdgötterkulte offenbar nicht weniger bedenklich als zu früheren Zeiten (dieser Eindruck vermittelt sich insbesondere, wenn man Jes 57,3–13 hinzunimmt). Diese realistische und selbst-kritische Sicht der Dinge findet man nun in Jes 58–59, und sie erklärt den qualitativen Sprung zwischen dem Ist-Zustand im Hier und Jetzt und dem erhofften Heil, das in Jes 60–62 dargestellt wird.²⁶ Das Projekt „Neubeginn“ nach dem Exil war noch nicht zum Ziel gelangt. Die tritojesajanische Prophetie enthält überdies einen sehr klaren Selbstanspruch: Eben weil das wahre Israel nicht irgendein Volk ist (oder sein will), soll es sich nicht mit den Missständen und Makeln abfinden, die offenbar als „normal“ empfunden wurden. In der Tat ist der prophetische Anspruch, den man in TJ durchweg finden kann, der einer „besseren Gerechtigkeit“, um die berühmte Wendung aus dem Matthäusevangelium (Mt 5,20) aufzugreifen.

In 58,1 wird jemand beauftragt – vermutlich ein Prophet – Israel seine Abtrünnigkeit vorzuhalten:

Rufe aus voller Kehle, halte nicht zurück, wie das Schofar erhebe deine Stimme, teile mit meinem Volk seine Verfehlungen und dem Haus Jakob seine Sünden.

Im Folgenden wird das Auseinanderklaffen von frommem Gestus und moralischem Handeln sowie die Indifferenz gegenüber Armen und Notleidenden angeprangert (Jes 58,4–7):

Wenn ihr fastet, dann führt das zu Streit und Zank und zu Zuschlagen mit brutaler Faust. Nicht fastet ihr, so wie es heute ist, um eurer Stimme in der Höhe Gehör zu verschaffen. Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen.

Das könnte als Sozialkritik auch im Amosbuch stehen. Allerdings gibt es Unterschiede. Es geht hier speziell darum, dass Ritual und religiöser Gestus für das *Ethos* offenbar ohne Bedeutung bleiben. Das wird zunächst für das Fasten dargestellt. Zwar kennen wir aus dem Pentateuch die Praxis, dass einzelne Feiertage,

²⁶ H.G.M. WILLIAMSON, Jacob 225.

wie z. B. der Jom Kippur, Fastentage sein sollen. Das Fasten im Sinne eines geregelten Selbstminderungs- und Bußrituals scheint allerdings erst in exilisch, nach-exilischer Zeit aufgekommen zu sein (s. z. B. die Fastentage bei Sacharja).²⁷ TJ attestiert seinen Adressaten nun, dass sie sich zwar an diese Praxis halten, aber trotzdem Dinge tun, die dem Geist dieses Rituals entgegenstehen. Etwas freier formuliert: Jemand, der tatsächlich um seine Verfehlungen weiß, diese bereut *und deswegen fastet*, kann andere nicht unterjochen und sollte sich der Notleidenden annehmen.

Das andere Thema, das TJ in diesem Zusammenhang aufnimmt, ist die Sabbatobservanz (Jes 58,9b–12.13f.):

Wenn du in deiner Mitte niemand unterjochst und nicht mit Fingern zeigst und nicht über redest, sondern den Hungrigen dein Herz finden lässt und den Elenden sättigst, dann wird dein Licht in der Finsternis aufgehen und dein Dunkel wird sein wie der Mittag ... Wenn du deinen Fuß vom Sabbat zurückhältst, deine Geschäfte an meinem heiligen Tag zu treiben, und nennst den Sabbat eine „Wonne“ und den heiligen Tag JHWHs „ehrwürdig“ ... dann wirst du deine Lust an JHWH haben

Auch hier kann nur pauschal darauf hingewiesen werden, dass der Sabbat als wöchentlicher Feiertag und als einer der zentralen „identity marker“ zu den Innovationen der Exils- und Nachexilszeit gehört. Es geht also auch hier um etwas, das mit dem Kern jüdischer Identität zu tun hat, die sich nunmehr herausbildet.²⁸ So wie das Fasten ein Ritus ist, der sich auf die Haltung zum Nächsten auswirken soll, so ist der Sabbat ein Ritus, der dazu da ist, Gott zu ehren (58,13). Und auch hier bleiben die Adressaten TJs hinter den Erwartungen zurück, weil sie eben doch ihren Alltagsgeschäften nachgehen oder leeres Gerede betreiben (58,14).

Die prophetische Kritik prangert demnach nicht allgemein Unrecht an, sie scheint auch weniger sozialpolitisch orientiert zu sein als ähnlich klingende Passagen bei Micha, Amos oder Hosea. Vielmehr geht es hier offenbar um Themen, die im engeren Sinne etwas mit jüdischer Identität zu tun haben und entsprechend auf die wahrgenommene Divergenz zwischen Orthodoxie und Orthopraxie zielen. TJ bescheinigt seinen Adressaten ja durchaus, dass sie „religiös“ sind und nach Gott fragen (58,2). Die Kritik geht aber dahin, dass daraus keine angemessene ethische Gesinnung und keine wahre Gottesfurcht entstehen.

Auch in anderer Hinsicht weicht TJs kritische Prophetie von der Unheilspredigt anderer Bücher ab. Dort ist die Geißelung von Ungerechtigkeit und mangelnder Gottesfurcht mit der Androhung von kollektivem Gericht und kollektiver Zerstörung verbunden. Solche Drohszenarien fehlen in Jes 58 und 59.

27 R. LUX, Prophetie 22–26.

28 Auf die besondere Rolle jüdischer Identitätsmerkmale (vor allem der Sabbat) hat zuletzt H. BARSTAD, *Isaiah 56–66*, 53–61 hingewiesen.

Nicht ein göttliches Strafgericht, sondern die Heilsverzögerung bildet den negativen Bezugspunkt dieser Prophetie. Man hat den Eindruck, dass die Vorstellung von Deportation, Verlust des Landes und des Tempels keine wirksame Drohkulisse mehr sind – vermutlich weil man genau das schon erlebt und in gewisser Weise hinter sich hatte. Dieses Instrument prophetischer Kritik stand offenbar nicht mehr zur Disposition – wohl aber die Aussicht, dass Volk und Land im Halbdunkel der Geschichte ohne wirkliche Heilsperspektive vor sich hin vegetieren würden. Hier erweist sich noch einmal sehr deutlich, dass für TJ nicht die Aufarbeitung der Vergangenheit im Mittelpunkt steht, sondern die Frage, wie es nunmehr, nach dem Exil weitergehen konnte – und sollte.

2.2.2 Jesaja 59

Die Beobachtung und Bewertung der sozialen und kultischen Defizite fällt hier grundsätzlich ähnlich aus wie in Jes 58. Die Schlussfolgerungen daraus sind allerdings andere. Auch hier wird das Bild eines Volkes entworfen, das hinter dem zurückgeblieben ist, was es hätte sein oder werden sollen. Besonders einprägsam ist diesbezüglich die Vorstellung, dass die Sünden Israels das Angesicht Gottes verhüllen (Jes 59,1 f.):

Seht, die Hand JHWHs ist nicht zu kurz, um zu helfen, und sein Ohr nicht zu schwer, um zu hören. Sondern eure Übertretungen sind es, die zwischen euch und eurem Gott eine Trennung schaffen, und eure Sünden verbergen sein Angesicht vor euch, sodass ihr nicht gehört werdet.

An diesen Sätzen ist mehreres notierenswert. Auch hier wird nicht mit Gottes Zorn oder Gericht gedroht, vielmehr wird argumentiert, dass sich Israel durch sein Verhalten den Kontakt zu seinem Gott selbst verbaut hat.²⁹ Die Verbindung von Gott und Volk ist zerbrochen und damit eben auch die Aussicht auf Rettung und Heilung. Dieses Motiv der Unterbrechung oder Trennung kommt im Verb **בָּדַד** (hi.) zum Ausdruck („scheiden“, „trennen“). Dieses Verb ist freilich fest verankert im priesterlichen Ordnungsdenken. Gott trennt/unterscheidet die verschiedenen Weltbereiche voneinander und macht sie so lebensfähig (Gen 1,4.6.7.14.18). Dem entsprechen die Anweisungen in Teilen des Heiligkeitgesetzes im Blick auf die Trennung von Heiligem und Unheiligem (Lev 20.25 f.). In Jes 59,2 wird diese priesterliche Begrifflichkeit aufgenommen und gewissermaßen auf den Kopf gestellt: Mit seinen Sünden schafft Israel ausgerechnet dort eine Trennung, wo gerade keine sein soll, nämlich zwischen Gottes Ohr und den Gebeten Israels. Nun könnte der Text die Wendung nehmen, die wir bereits aus

²⁹ In einer gewissen Spannung dazu steht die Position des Bußgebets (Jes 63f.), wo genau umgekehrt gesagt wird, dass Gott sein Volk zur Abkehr von ihm veranlasst (Jes 63,17).

Jes 58 kennen, nämlich in der Ermutigung und Ermahnung an Israel, sich von seinen Sünden ab- und sich seinem Gott zuzuwenden. Das aber geschieht hier gerade nicht. Vielmehr folgt zunächst das oben schon zitierte Sündenbekenntnis, das die eigene Heilsunfähigkeit konstatiert und alle Hoffnung auf Veränderung nun ganz auf Gott überträgt (Jes 59,9f.). Die Abgeschnittenheit von Gott äußert sich im Dahinsiechen des Volkes, in einem Zustand, der mit der Scheol verbunden wird – dunkel und leblos. In der Tat ist es nun Gott selbst, der auf den Plan tritt und die Rolle des alleinigen Retters annimmt:

Und er sieht, dass niemand da ist, und wundert sich, dass es keinen Fürsprecher gibt. Darum hilft er sich selbst mit seinem Arm, und seine Gerechtigkeit stützt ihn. Denn er zieht Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzt einen Helm des Heils auf seinen Kopf und zieht sich an zur Rache und kleidet sich mit Eifer wie mit einem Mantel. (Jes 59,16f.)

Im Kontext von Jes 59 ist diese narrative Passage als Reaktion Gottes auf Israels Sündenbekenntnis zu verstehen. Gott „begreift“, was auch das Sündenbekenntnis sagt, nämlich dass niemand da ist, der ihn dabei unterstützen wird, Gerechtigkeit aufzurichten – und so tut er es selbst. Joseph Blenkinsopp hat darauf hingewiesen, dass diese Passage – gerade auch in ihrem militanten Ton – enge Parallelen zu DJ hat (Jes 42,13)³⁰:

JHWH geht hervor als Held,
als Krieger entfacht er seinen Zorn,
den Schlachtruf erhebend ruft er laut,
er trägt den Sieg über seine Feinde davon.

In beiden Fällen geht es darum, dass Gott sich aufmacht, um Recht und Gerechtigkeit zur Durchsetzung zu verhelfen. Blenkinsopp folgert daraus weiter, dass Jes 59,16f. einen kompositorischen Schlusspunkt hinter Jes 56–69 setzt.³¹ Gleichzeitig handelt es sich um eine Überleitung, weil man sich natürlich fragt, wozu der Aufbruch Gottes führt und inwiefern er tatsächlich das Schicksal Israels und des Zions wendet. Davon genau ist dann in Jes 60 die Rede. Die gleiche „Stimme“, die Gottes heldenhafte Einschreiten beschreibt, fordert in Jes 60,1 Zion dazu auf, sich umzusehen und sich bewusst zu werden, wie sich ihre Situation gewandelt hat.

Fassen wir bis hierher zusammen, kann man erkennen, dass Jes 58 und 59 auf ähnliche zeitgeschichtliche Herausforderungen zu reagieren scheinen und dabei der Typus volkskritischer Prophetie eine wesentliche Rolle spielt. Gleichwohl zeigen sich hier unterschiedliche theologische Vorstellungen davon, auf welche Weise die heilshemmende Trennung von Gott überwunden werden kann. Im einen Fall fordert die prophetische Stimme zu einer aktiven Anstrengung Israels

30 J. BLENKINSOPP, *Isaiah* 198; zu Jes 42,13 U. BERGES, *Jesaja* 252f.

31 J. BLENKINSOPP, *Isaiah* 196.

auf, endlich in die Rolle des Gottesvolkes hineinzuwachsen, zu der es bestimmt ist.³² Im anderen Fall dagegen überwiegt der Pessimismus, dass Israel diese Erwartung wohl nie wird erfüllen können und stattdessen alles am Heils- und Rettungswillen Gottes hängt.

2.3 Das Bußgebet

Kommen wir schließlich zur zweiten tritojesajanischen Komposition und dem darin zentral enthaltenen „Bußgebet des Volkes“ (Jes 63,7–64,11). Zu dieser besonderen Gattung wurde in jüngerer Zeit viel gearbeitet.³³ Allem Anschein nach handelt es sich hierbei um eine Form, die nach dem Exil wenn nicht erfunden so doch wesentlich definiert wurde und insofern in besonderer Weise das religiöse Selbstverständnis Israels in dieser Zeit einfängt.³⁴ Inhaltlich ist ein zentrales Element dieser Bußgebete der Rückblick auf die Geschichte Israels. Dieser Rückblick deckt auf, dass Israel im Grunde noch nie das Volk war, das es hätte sein sollen. Und dennoch wird Gott darum angefleht, dass er Israel – trotz allem – als sein Volk annimmt. In gewisser Weise bildet sich in diesem Bußgebet eine Selbsterkenntnis ab, die in narrativer Form auch an zentraler Stelle des Exodusbuches begegnet. Nach dem Vorfall um das Goldene Kalb erwägt Gott im Gespräch mit Mose, Israel gänzlich zu vernichten und nur mit Mose noch einmal von vorn zu beginnen (Ex 32,10). Diesen Plan wendet Mose ab, indem er für das Volk Fürbitte hält und Gott darauf hinweist, dass dessen eigene Ehre auf dem Spiel steht und dass er, vereinfacht gesagt, nun einmal Israels Gott ist, unvollkommen wie dieses Volk auch immer sein mag:

Habe ich, Herr, Gnade vor dir gefunden, so gehe der Herr in unserer Mitte, denn es ist ein halsstarriges Volk; und vergib uns unsere Missetat und Sünde und lass uns dein Erbbesitz sein (Ex 34,9).

Auffälligerweise wird weder in Ex 34 noch in Jes 63f. ein Besserungsgelübde abgelegt. Etwas salopp gesagt: Gott wird nur die Option geboten, sein Volk zu akzeptieren so wie es nun einmal ist. Alles andere wäre erwiesenermaßen unrealistisch.

Das Bußgebet von Jes 63f. zerfällt grob in zwei Teile³⁵:

1. Rückschau: Die Erinnerung an Gottes Wundertaten der Vorzeit: Jes 63,7–14
2. Introspektion: Das Eingeständnis eigener Schuld vor Gott: Jes 63,15–64,11

32 Vgl. R. BAUTCH, *Glory and Power* 2.

33 M. BODA, *Confession* 21–27; S.E. BALENTINE, *Ready* 11–16.

34 R. BAUTCH, *Lament Regained* 98.

35 Eine detailliertere Gliederung, als sie hier entwickelt werden kann, bietet R. BAUTCH, *Lament Regained* 86f.

Der erste Teil, die Rückschau, blickt auf die Zeit des Exodus und der Wüstenwanderung bis hin zur Landgabe zurück, mit der Gott sein Volk „zur Ruhe brachte“ (63,14), wie es hier in deuteronomistischer Diktion ausgedrückt wird. Diese Phase, die מִי־עוֹלָם, die Tage der Vorzeit, hat eine dreigliedrige Struktur, die an ein Muster der Geschichtsdeutung erinnert, das man auch aus dem DtrG (etwa in Gestalt des sog. „Richterschemas“) kennt.³⁶ Hier wird ein Geschichtsdrama in drei Akten beschrieben: 1. Gott findet sein Volk in Not, rettet es aus Liebe und Erbarmen (Jes 63,8f.), 2. das Volk wendet sich ab (63,10), worauf Gott es seinen Feinden übergibt. Schließlich 3. erinnerte sich Israel wieder an die Vorzeit, an Mose und die Rettung aus Ägypten, und so wird es von Gottes Geist schließlich zur Ruhe gebracht (63,14).

Dieses aus dem Rückblick gewonnene Schema übertragen die Beter von Jes 63f. nun im zweiten Teil, der Introspektion, auf ihre eigene Zeit. Wiederum wird rekapituliert, dass Gott sein einstmals geliebtes, aber eben nach wie vor rebellisches und ungehorsames Volk von sich gestoßen hat (Jes 63,17):

Warum lässt du uns, JHWH, von deinen Wegen abirren und verhärtest unser Herz, sodass wir dich nicht fürchten? Kehre zurück um deiner Knechte willen, wegen der Stämme deines Erbes.

Daran knüpfen die Beter offenbar die Erwartung, dass sich Gott auch dieses Mal, wie in den מִי־עוֹלָם, seines Volkes annehmen und zur Ruhe bringen würde (Jes 63,19a):

Wir sind wie die geworden, über die du niemals herrschtest und die nicht nach deinem Namen genannt wurden.

Allerdings steht die Rettung noch aus. Israel befindet sich wie schon zuvor in seiner Geschichte an einer Stelle, an der sich nun die Heilswende ereignen müsste. Darauf vertraut das Volk und ruft Gott dazu auf, diese Wende nun doch endlich herbeizuführen (Jes 64,7–11):

Aber JHWH, du bist unser Vater!

Wir sind der Ton und du bist der, der uns formt. Das Werk deiner Hand sind wir alle. Sei nicht zu zornig und gedenke nicht allzu lang unserer Sünde.

Siehe, schau doch, dein Volk sind wir alle.

Deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden. Zion ist zur Wüste geworden, Jerusalem zur Einöde.

Unseren heiligen Tempel und unsere Zierde, wo unsere Väter dich lobten, ist zum Fraß

³⁶ Dass das Bußgebet dtr Sprach- und Denkformen verarbeitet, ist vielfach gesehen worden (vgl. die Literatur bei R. BAUTCH, *Lament Regained* 88–90). Das bedeutet allerdings nicht, dass man es hier auch mit dtr Theologie zu tun hat. Eher scheint mir, dass hier zurückgeblickt und die Tragfähigkeit des dtr Geschichtsbildes für die Gegenwart kritisch befragt wird. Das dürfte auch für die priesterliche Theologie gelten, deren Einfluss auf die Bußgebete M. BODA, *Confession* 34–43 für Esra 9 und Neh 9 darstellt.

des Feuers geworden und alle unsere schönen Dinge verwüstet.

Willst du dich trotz alle dem zurückhalten, JHWH, schweigen und uns so sehr bedrücken?

Damit endet das Bußgebet, und mit dieser Schlussequenz bleibt der Ausgang offen. Das Bußgebet legt die Frage nahe, ob das alte Geschichtsschema noch passt, ob sich der dritte Schritt – das Erbarmen Gottes – noch einmal einstellen würde. Die Tatsache, dass Gott bislang nicht eingegriffen hatte, der Tempel noch immer in Trümmern lag, machte den endgültigen Abbruch der Gottesbeziehung jedenfalls zu einer ernsthaften Denkmöglichkeit.

Für unser Interesse ist daran von Belang, dass es für den Schuldaufweis Israels im Unterschied zu Jes 58 und 59 hier offenbar keines Propheten (mehr) bedarf. Aus der prophetischen Kritik ist hier die Selbstanklage Israels geworden. Diese Verschiebung scheint mir für die Entwicklung der nachexilischen Prophetie wichtig zu sein. Die prophetische Stimme wird gleichsam in die Selbstkritik des Volkes hinein aufgelöst. Das markiert einen wesentlichen Unterschied zwischen den zwei Teilkompositionen TJs: Wie gesehen kennt die erste noch die Rolle des kritischen Propheten, der Israel seine Verfehlungen bewusst macht, worauf das Volk mit einem Schuldeingeständnis antwortet. Das ist in der zweiten Teilkomposition anders. Kritik ist hier zur Selbstanklage geworden. Dass Israel seinen Gott um Rettung anruft, findet sich auf allen Stufen der Entstehung des Alten Testaments, die Selbstanklage und das Eingeständnis eigener Schuld dagegen erst in späteren Schichten, zu denen Jes 63 f., Neh 9/(Esra 9) und Dan 9 mit einiger Wahrscheinlichkeit gehören.³⁷

Vor allem der Seitenblick auf Neh 9 ist für unsere Zwecke aufschlussreich. Der Schuldaufweis des Volkes wird dort durch das vorgängige Verlesen der Tora geführt (Neh 8,5–8): Indem Israel die Tora hört, wird es sich seiner Verfehlungen bewusst, und darauf folgt dann das Bußgebet. Im Vergleich vor allem mit der ersten tritojesajanischen Komposition nimmt die Tora bzw. die Unterweisung in die Tora (Neh 8,9) die Funktion ein, die bei TJ der prophetischen Kritik zukommt. Ohne dies hier eigens verfolgen zu können, legt dieser Vergleich die Vermutung nahe, dass Tora und „lebendiges Prophetenwort“ in ein Spannungsverhältnis treten. Reagiert Gott in Gestalt des prophetischen Wortes konkret auf Verfehlungen seines Volkes? Oder aber hat Gott in Gestalt der Tora einen Maßstab gesetzt, der nunmehr zur Anwendung kommt? In Jes 63 f. begegnet eine dritte Variante, insofern hier weder eine prophetische Stimme noch die Tora als Ausgangspunkt des Bußgebets dienen. Wie oben bereits erwähnt, wird hier auf die

37 Ein wichtiger Aspekt der literarischen Gestalt der Bußgebete ist die Dichte an intertextuellen Bezügen, die den Gedanken nahelegen, dass diese Gebete weite Teile des Alten Testaments bereits voraussetzen (dazu M. BODA, *Confession* 46–49 und, speziell im Blick auf das Jesajabuch insgesamt, J. GÄRTNER, *Why* 156–162).

Tage der Vorzeit, auf die Väter und Mütter Israels, auf den Exodus und die Wüstenwanderung zurückgeblickt. Insofern ist die Tora zumindest hinsichtlich der „Story“ Israels vorausgesetzt (der Sinai wird allerdings nicht erwähnt). Aber was diese Vorzeit noch zu bedeuten hat, ist ungewiss geworden. Gleichzeitig geht der Blick auf den verfallenen Zionsberg, also den Haftpunkt der jesajanischen Prophetie. Aber auch vom Zion kommt kein Heil, zumindest nicht in diesem Moment der Geschichte.

In dieser Situation richtet sich das Bußgebet an Gott im Himmel (64,15) und adressiert diesen Gott als „Vater“ (63,16; 64,7).³⁸ Nur hier im Alten Testament geschieht dies. An allen anderen Stellen wird Israel entweder gesagt, dass Gott Israels Vater ist (Dtn 32,6), oder aber Gott selbst gibt seiner Enttäuschung darüber Ausdruck, dass Israel ihn nicht (oder nicht mit rechter Gesinnung) als Vater anruft (Jer 3,4.19; 31,9). Insofern kann man das Bußgebet so lesen, dass Israel nun endlich tut, was es zuvor nie vermochte – offenbar getragen von der Hoffnung, dass Gott immer noch bereit sein würde, die Rolle des Vaters zu übernehmen.³⁹

2.4 Gottes Antwort auf das Bußgebet

Interessanterweise lässt TJ auf dieses Bußgebet eine Antwort Gottes folgen. Das macht deutlich, dass in TJ das Bußgebet nicht allein Sündenbekenntnis ist⁴⁰, sondern im engeren Sinne Anrede an Gott, die auf eine Reaktion wartet. Man kann hier durchaus eine prophetische Adaption dieser Bußgebet-Tradition vermuten, die eben darauf angelegt ist, dass Gott antwortet. Wie gleich zu zeigen ist, schafft TJ auf diese Weise auch Raum für eine kritische Wahrnehmung dieses Bußgebets, insofern die Antwort Gottes gerade nicht so ausfällt wie das Bußgebet dies erhofft. Das wird deutlich, wenn man Jes 63f. noch einmal mit Neh 9 vergleicht. Dort folgt auf das Bußgebet keine Gottesrede, sondern die Selbstverpflichtung des Volkes auf die Tora (Neh 10). Damit wird suggeriert, dass auf der Grundlage dieser Selbstverpflichtung ein Neubeginn möglich ist. In Neh 9 steht es Israel als Kollektiv offen, das zu werden, was es schon einmal hätte sein sollen, vorausgesetzt es nimmt sich die Tora seines Gottes zu Herzen. Für Neh 9 ist entscheidend die „Selbstreinigung“ des Gottesvolkes, die sich nach innen in der

38 Zum Thema insgesamt A. BÖCKLER, Gott als Vater 185–219.

39 Die Bezeichnung Gottes als Vater lässt sich im Rahmen der Definition neuer Verwandtschaftsbeziehungen sehen, die TJ als Ausdruck von Identität wählt, dazu R. BAUTCH, *Glory and Power* 96–98.

40 Zum formkritischen Zusammenhang von Buße und Bekenntnis R. BAUTCH, *Lament Regained* 90.

Festlegung auf die Tora und nach außen in der Absonderung von allen fremden Einflüssen vollzieht.

Nicht in Erwägung gezogen wird in Esra und Nehemia allerdings die Möglichkeit, dass Gott diese „Spielregeln“ ändern könnte. Genau das aber ist die Annahme in der Gottesrede von Jes 65.⁴¹ Hier wird nicht (mehr) in Aussicht gestellt, dass sich Gott seines Volkes insgesamt erbarmt.⁴² Dieses Muster der Vergangenheit wird in Jes 65 verabschiedet und demgegenüber eine neue Erwählung angekündigt. Diese Neuerung steckt in der sprachlich schwierigen Eröffnung (Jes 65,1–3):

Ich ließ mich suchen von denen, die gar nicht nach mir fragten. Ich ließ mich finden von denen, die gar nichts von mir wissen wollten. Ich sprach: „Hier bin ich, hier bin ich!“ zu einem Volk, das meinen Namen nicht anrief. Ich breitete meine Arme aus den ganzen Tag zu einem widerspenstigen Volk von Leuten, die auf dem Weg gehen, der nicht gut ist, ihren eigenen Gedanken hinterher.

Unklar an dieser Stelle ist, ob die Wendung „ich ließ mich finden von denen, die gar nichts von mir wissen wollten“ auf die Zeit anspielt, in der sich JHWH erstmals zu Israels Gott machte, also im Exodus aus Ägypten und der Gabe der Tora am Sinai; oder aber, ob dies eher als Summe der Geschichte Israels von den Anfängen bis in die Exilszeit hinein gemeint ist. Deutlich ist allerdings, dass Gottes Wahrnehmung der Vergangenheit eine ganz andere ist als die im Bußgebet des Volkes. Es handelt sich gerade nicht um eine dramatische Beziehung aus anfänglicher Zuneigung, Abtrünnigkeit des Volkes und anschließender Versöhnung. In Jes 65 wird demgegenüber resümiert, dass sich Israel, als kollektive Größe, eigentlich noch nie (wirklich) für seinen Gott interessierte („Ich ließ mich suchen von denen, die gar nicht nach mir fragten“). Auf diese Weise wird zum eigentlichen Thema der Gottesrede, wer in Zukunft Gottes Volk sein wird. Diesen Neubeginn illustriert TJ mit dem für das Jesajabuch insgesamt typischen Bild vom Weinberg (Jes 65,8):

So spricht JHWH: Wie man den Most in den Weinreben findet und spricht „Zerstöre es nicht, denn es ist ein Segen darin“, so will auch ich handeln um meiner Knechte willen, um nicht alle zu zerstören.

41 D. ROM-SHILONI, Setting 67 arbeitet heraus, dass sich das Bußgebet Israels in nachexilischer Zeit – zumindest innerhalb bestimmter Gruppen – als „orthodoxe“ Form des Glaubens etabliert und andere, weniger orthodoxe Formen, wie z. B. die „Klage des Volkes“, zurückdrängt. Damit dürfte vor allem Neh 9 treffend charakterisiert sein. Allerdings wäre Jes 63f. dann aufgrund der folgenden Gottesantwort eher als kritische Aufnahme dieser Orthodoxie zu betrachten. Die Tatsache, dass Gott dieses Gebet nicht als Grundlage einer neuen Bundesbeziehung akzeptiert, sondern seinerseits ein Bild der wahren Gottesknechte zeichnet, dürfte ein deutlicher Hinweis auf die religiöse Diversität des nachexilischen Judentums sein.

42 Dazu J. GÄRTNER, Why 152.

Vermutlich handelt es sich bei der Wendung „Zerstöre es nicht, es ist ein Segen darin/ein Segen könnte darin sein“ um ein Sprichwort, das allgemein zur Vorsicht mahnt, Dinge zu verwerfen, weil man nie weiß, ob darin nicht doch noch etwas Gutes ist.⁴³ Dieses Sprichwort verbindet Tritojesaja mit dem Bild der Weinrebe, in der mit dem Most etwas Gutes steckt. Damit wird das Bild des Weinbergs gegenüber Jes 5,1–7 und 27,2–6 variiert, zumal Gott den Weinberg nicht kollektiv verwirft (Jes 5) oder insgesamt restituiert (Jes 27), sondern nunmehr darin sucht, was gut ist. Etwas anders gewendet: der gute Saft soll bewahrt, der Trester dagegen entsorgt werden, was in gewisser Weise an das Bild von JHWH als Keltertreter in Jes 63,1–6 erinnert. Dieses Bild wird in V. 9 auf die wahren Knechte Gottes übertragen, die aus Jakob/Israel hervorgehen sollen wie eben der neue Wein aus den Trauben:

Ich lasse aus Jakob Nachkommen hervorgehen und aus Juda einen Erben für meine Berge. Meine Auserwählten werden das Land besitzen, und meine Knechte werden dort wohnen.

Die Pointe liegt darin, dass es *dieses* Gottesvolk offenbar noch gar nicht gibt, sondern nun erst entstehen wird. V. 9 markiert einen Neuanfang: Gott wird (Pf. cons.) Nachkommen aus Jakob hervorbringen, die das Land erben sollen. Wichtig daran ist, dass hier nicht allein oder primär die Gola gemeint ist. Für TJ gibt es im Unterschied zu Esra/Nehemia keine für Gottes Heilszuwendung prädisponierte Gruppe und eben auch kein ererbtes Israel. TJ spricht von „Nachkommenschaft“ („Same“), aber nicht mit dem Zusatz „heilig“ wie in Esra 9,2. Für Esra/Nehemia gibt es in der Tat so etwas wie eine DNA des wahren Israel, das mit Abraham beginnt und dessen „Rest“ die Gola ist, die allein den Nukleus für den Neubeginn nach dem Exil bildet. Für TJ sind die wahren Knechte dagegen alle die, die kultisch und ethisch nach dem Willen Gottes handeln oder, wie dies in Jes 66,2,5 formuliert, die vor dem Wort Gottes „zittern“.⁴⁴ Die Rolle der Gottesknechte wird auf diese Weise bestimmt, ohne dass damit schon gesagt ist, wer in sie „hineinschlüpfen“ wird. Insofern ist die Gottesrede von Jes 65 und deren Verlängerung in Jes 66 in letzter Konsequenz ein prophetischer Appell, diese Chance zu ergreifen. Zeitgeschichtlich dürfte TJs Prophetie auf den Umstand reagieren, dass es nunmehr ganz unterschiedliche Gruppen gab, die sich als „Israel“ verstanden: die nicht-exilierten Judäer, die Gola, Diasporagruppen in anderen Teilen der Welt (z. B. Ägypten), und man kann auch fragen, ob und inwiefern die Auseinandersetzung mit den Samaritanern für TJ ein Thema ist. Für TJ haben, neudeutsch gesagt, ganz unterschiedliche Gruppen das „Potenzial“ zum Gottesvolk. Insofern ist die Prophetie der zweiten Teilkomposition weniger

43 Vgl. J. BLENKINSOPP, Isaiah 276 mit dem Hinweis auf Dtn 9,26.

44 Vgl. im Unterschied dazu Esra 9,4; 10,3.

ein Aufruf zu Umkehr und Sinneswandel, sondern, grundsätzlicher, ein Ruf zur Entscheidung, wer man sein und wohin man gehören will.

3. Ergebnis

Insgesamt lassen sich innerhalb der beiden Teilkompositionen TJs charakteristische Verschiebungen in der Wahrnehmung von Prophetie notieren, die – so können wir jetzt festhalten – vor allem mit einem veränderten Verständnis des geschichtlichen Verhältnisses von Gott und Volk zu tun haben. Die erste Komposition orientiert sich am Paradigma der Gerichts- und Heilsgeschichte, das man auch bei DJ findet. Die Zeit des alten Israel, das Exil und die Rückkehr bilden die Episoden eines Gesamtgeschehens, das sein Ziel in einer endgültigen und irreversiblen Heilszeit finden würde. Allerdings war dieser Prozess zum Erliegen gekommen, und genau hier setzt die Prophetie von Jes 57,14–62,12 ein. Die Kritik an Israel hat den Sinn, das heilsgeschichtliche *Momentum* wieder zurückzugewinnen.

Anders in Jes 63,7–65,25. In Gestalt des Bußgebets wird auch hier das Paradigma der Heilsgeschichte zunächst noch einmal aufgerufen, um dann allerdings durch die göttliche Erwiderng destruiert zu werden. Die einigermäßen revolutionäre prophetische Botschaft ist, dass Gott nunmehr dabei war, sich sein Volk noch einmal neu zu sammeln und zwar aus denen, die sich wahrhaft als seine „Knechte“ erweisen würden. Damit wird Zugehörigkeit zum Gottesvolk zu einer Frage der jeweils eigenen Selbstbestimmung und der Selbstverpflichtung auf den Willen Gottes. Genau dies deutlich zu machen – mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben (vgl. Jes 66) – ist die finale Aufgabe von Prophetie.

Literaturverzeichnis

- O. BÄCKERSTEN, *Isaiah's Political Message. An Appraisal of His Alleged Social Critique* (FAT 29), Tübingen 2008.
- S. BALENTINE, „I was Ready to Be Sought Out by Those Who Did not Ask“, in: M.J. Boda/D.F. Falk/R.A. Werline (Hrsg.), *Seeking the Favor of God. Vol 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (Early Judaism and its Literature 21), Atlanta 2006, 1–20.
- H. BARSTAD, *Isaiah 56–66 in Relation to Isaiah 40–55. Why a New Reading is Necessary*, in: L.S. Tiemeyer/H. Barstad (Hrsg.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66* (FRLANT 255), Göttingen 2014, 41–62.
- R. BAUTCH, *Glory and Power, Ritual and Relationship: The Sinai Covenant in the Postexilic Period* (LHBOTS 471), New York 2009.

- R. BAUTCH, Lament Regained in Trito-Isaiah's Penitential Prayer, in: M.J. Boda/D.F. Falk/R.A. Werline (Hrsg.), *Seeking the Favor of God. Vol 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism (Early Judaism and its Literature 21)*, Atlanta 2006, 83–99.
- U. BERGES, *Jesaja 40–48 (HThKAT)*, Freiburg i. Br., 2008.
- W.A.M. BEUKEN, *Jesaja 1–12 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2003.
- J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56–66 (AB 19B)*, New York 2003.
- M. BODA, Confession as Theological Expression. Ideological Origins of Penitential Prayer, in: M.J. Boda/D.F. Falk/R.A. Werline (Hrsg.), *Seeking the Favor of God. Vol 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism (Early Judaism and its Literature 21)*, Atlanta 2006, 21–50.
- A. BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- B. CHILDS, *Isaiah (The Old Testament Library)*, Louisville 2001.
- B. DUHM, *Das Buch Jesaja (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III/1)*, Göttingen³1914.
- I. FINKELSTEIN, Archeology and the List of Returnees in the Books of Ezra and Nehemiah, in: *PEQ* 140 (2008), 7–16.
- J. GÄRTNER, „... Why do you let us stray from your paths ...“ (Isa 63:17). The Concept of Guilt in the Communal Lament Isa 63:7–64:11, in: M.J. Boda/D.F. Falk/R.A. Werline (Hrsg.), *Seeking the Favor of God. Vol 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism (Early Judaism and its Literature 21)*, Atlanta 2006, 145–163.
- F. HARTENSTEIN, JHWH und der „Schreckensglanz“ Assurs (Jesaja 8,6–8). Traditions- und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur „Denkschrift“ Jesaja 6–8*, in: Ders., *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zions-theologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BThS 74)*, Neukirchen Vluyn 2011.
- P. HÖFFKEN, *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004.
- M. KÖCKERT/U. BECKER/J. BARTEL, Das Problem des historischen Jesaja, in: I. Fischer/K. Schmid/H.G.M. Williamson (Hrsg.), *Prophetie in Israel (ATM 11)*, Münster 2003, 105–135.
- R. KRATZ, *Kyros im Deuterocesaja-Buch. Reaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1)*, Tübingen 1991.
- R. KRATZ, *Die Propheten Israels*, München 2003.
- O. LIPSCHITS, *The Fall and Rise of Jerusalem, Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake Ind. 2005.
- R. LUX, *Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65)*, Tübingen 2009.
- C. MOSER, *Umstrittene Prophetie. Die exegetisch-theologische Diskussion um die Inhomogenität des Jesajabuches von 1780 bis 1900 (BThS 128)*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- R. MÜLLER, *Ausgebliebene Einsicht. Jesajas „Verstockungsauftrag“ (Jes 6,9–11) und die jüdische Politik am Ende des 8. Jahrhunderts (BThS 124)*, Göttingen 2011.
- D. ROM-SHILONI, Socio-Ideological Setting or Settings for Penitential Prayers?, in: M.J. Boda, D.F. Falk, R.A. Werline (Hrsg.), *Seeking the Favor of God. Vol 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism (Early Judaism and its Literature 21)*, Atlanta 2006, 51–68.
- B. SCHEUER, *The Return of YHWH. The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40–55 (BZAW 377)*, Berlin 2008.

- A. SCHÜLE, „Build up, Pass through“ – Isaiah 57:14–62:12 as the Core Composition of Third Isaiah, in: R.J. Bault/J.T. Hibbard (Hrsg.), *The Book of Isaiah. Enduring Questions Answered Anew*, Grand Rapids 2014, 83–110.
- P.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth, and Authorship of Isaiah 56–66* (VTSup 62), Leiden 1995.
- O.H. STECK, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin 1991.
- J. STROMBERG, *Israel after Exile. The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2011.
- T. WAGNER, *Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1–9,6)* (VTSup 108), Leiden 2006.
- H.M.G. WILLIAMSON, *Jacob in Isaiah 40–66*, in: L.S. Tiemeyer/H. Barstad (Hrsg.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66* (FRLANT 255), Göttingen 2014, 219–229.

Liste der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Uwe Becker ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Prof. Dr. Bob Becking war bis 2014 Senior Research Professor an der Universität Utrecht. 2017 erschien sein niederländischer Kommentar zu Esra/Nehemia.

Prof. Dr. Ulrich Berges ist seit 2009 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und „Extraordinary Professor“ am Department of Old Testament Studies, University of Pretoria, Südafrika.

PD Dr. Dorothea Erbele-Küster ist Privatdozentin für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz. Nach Lehr- und Forschungstätigkeiten in den Niederlanden und Belgien nimmt sie derzeit eine Lehrstuhlvertretung an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg wahr.

Prof. Dr. Sebastian Grätz ist seit 2008 Universitätsprofessor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz.

Prof. Dr. Alphonso Groenewald ist Professor of Old Testament Studies, University of Pretoria, Südafrika.

Prof. Dr. Maria Häußl ist Professorin für Biblische Theologie an der Technischen Universität Dresden und „Research Associate“ am Department of Old Testament Studies, University of Pretoria, Südafrika.

Prof. Dr. Raik Heckl ist apl. Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Leipzig und Heisenbergstipendiat der DFG an der Universität Tübingen.

Dr. Bernd Obermayer ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

PD Dr. Uta Schmidt ist Privatdozentin für Altes Testament der JLU Gießen und Dozentin für Altes Testament, Neues Testament und Religionsdidaktik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

Prof. Dr. Andreas Schüle ist Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Universität Leipzig und „Extraordinary Professor“ of Biblical Studies an der University of Stellenbosch, Südafrika.

Dr. Andrea Spans, bis August 2017 Assistentin am Alttestamentlichen Seminar der Universität Bonn, ist Mitarbeiterin in der theologischen Weiterbildung beim Regionalverbund der Katholischen Erwachsenen- und Familienbildung im Kreis Kleve e.V.

Personenregister

- Abma, R. 183
Achenbach, R. 12, 131
Albani, M. 127
Albertz, R. 12, 116, 145, 189, 210
Alexander, J.A. 99f.
Allen, L.C. 40, 51
Allolio-Näcke, L. 12
Alt, A. 161
Ambos, C. 83f.
Arneth, M. 43
Assmann, J. 86, 209
Avigad, N. 162
- Bäckersten, O. 226
Balentine, S.E. 238
Bänziger, T. 83
Barstad, H.M. 119, 235
Bartel, J. 225
Barton, J. 117
Batmartha (Petermann), I.J. 218
Bauer, J.B. 41
Baumann, G. 12
Bautch, R. 238–241
Becker, J. 37
Becker, U. 118, 126
Becking, B. 12, 19f.
Beentjes, P.C. 163
Begrich, J. 211
Ben Zvi, E. 12, 14, 20
Berge, K. 25
Berger, P.-R. 43
Berges, U. 9–12, 24, 55–57, 63, 68f., 93–98,
102–105, 126–131, 141, 145, 149, 151f.,
183f., 188, 191, 194f., 198–202, 226–228,
237
Berquist, J. 12
Beuken, W.A.M. 55, 60, 62f., 66, 93–96,
99f., 105, 126, 198–200, 202, 226
Bieberstein, K. 12, 116, 161, 163f., 167f.
184, 186, 201
Blenkinsopp, J. 40, 68, 99, 151, 237, 243
Boase, E. 96, 103
Böckler, A. 241
Boda, M.J. 19, 37, 45–47, 50, 165, 238–240
Böhler, D. 159
Bolte, P. 190
Bormann, L. 12
Bratsiotis, N.P. 69
Brueggemann, W. 15, 35, 46, 98f.
Brümmer, V. 36
Bultmann, C. 12
Burt, S. 37
- Camp, C. 119f.
Carr, D.M. 78, 93, 103
Carter, C.E. 162
Carvalho, C. 62, 64
Cassirer, P. 161
Childs, B.S. 59, 64, 95, 228
Clements, R.E. 93
Coggins, R. 97f.
Conczorowski, B.J. 217
Cornelius, I. 127
- Deeg, A. 12
Douglas, M. 216, 218
Dozeman, T.B. 210

- Driver, S.R. 100
 Duhm, B. 96, 183, 188, 194, 230–232
 Dux, G. 139
- Edelman, D.V. 12, 127, 162, 167
 Ego, B. 185, 193
 Ehring, C. 126f.
 Ellens, D. 218
 Elliger, K. 128f.
 Erbele-Küster, D. 21, 210, 218
 Eskenazi, T.C. 45, 212, 216f.
 Esterhuizen, E. 96, 98
- Fantalkin, A. 210
 Finkelstein, I. 229
 Fischer, I. 94, 96
 Fishbane, M. 78, 85, 214, 216f.
 Fitzpatrick-McKinley, A. 37, 127
 Frechette, C.G. 99, 103
 Frei, P. 210
 Frevel, C. 12, 79, 127, 162, 174, 186, 215, 217
 Fried, L.S. 81–83, 86, 167
- Gärtner, J. 26, 149, 240, 242
 Gass, E. 129, 133
 Gehlen, R. 185f.
 Giesen, B. 12, 14
 Goldenstein, J. 100
 Goldingay, J. 94, 98, 105
 Görg, M. 61
 Gosse, B. 58
 Grätz, S. 12, 80, 89, 120f., 125, 131, 169,
 176, 209f., 214f.
 Groenewald, A. 93, 99, 106
 Grund, A. 12
 Grünwaldt, K. 12
 Guillaume, P. 127
 Gunneweg, A.H.J. 81, 83, 119, 123, 161, 165
- Haag, E. 58
 Haarmann, V. 12, 24
 Häusl, M. 12, 14, 19–21, 23f., 26f., 42, 44,
 150, 154, 159f., 173, 209, 211, 219
 Hausmann, J. 10
 Harrington, H. 216
 Hartenstein, F. 226
- Hayes, C. 215
 Heckl, R. 9, 118, 159–162, 165–167, 170–
 173, 176–178
 Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt 14
 Heiler, F. 36
 Hensel, B. 12, 77
 de Hemmer Gudme, A.K. 44
 Herrmann, S. 161
 Hermisson, H.-J. 148, 183, 188, 194
 Hettlage, R. 14
 Hieke, T. 210
 Hjelm, I. 165
 Höffken, P. 55f., 187f., 195–197, 230
 Holl, A. 36
 Hölscher, L. 138
 Honigman, S. 167
 van Houten, C. 12
 Houtman, C. 210
 de Hulster, I.J. 63
 Hunter, V.J. 162
- Irsigler, H. 12
- Janowski, B. 186, 192
 Janzen, D. 167, 171, 215
 Jauss, H.R. 220
 Jenner, K.D. 106
 Jenni, E. 142, 148
 Jeremias, J. 59, 82, 96
 Jonker, L. 12
- Kalscheuer, B. 26
 Karrer, C. 19f., 218
 Kaupp, A. 185
 Kessler, R. 96, 150
 Kim, H.C.P. 97, 99, 106
 Kittel, R. 167
 Klawans, J. 215–217, 222
 Klein, A. 126
 Knauf, E.A. 117
 Knoppers, G.N. 12, 210
 Köckert, M. 225
 Koenen, K. 56–58, 60, 63, 65, 67, 94, 96,
 148, 193
 Koole, J.L. 61, 68, 188f., 191f., 196f., 201f.
 Korte, A.-M. 12

- Koselleck, R. 139
Krašovec, J. 42
Kratz, R.G. 81, 115, 119f., 128–131, 145,
159, 162, 165, 171, 225, 229
Küchler, M. 174
Kugler, G. 45
Kühlewein, J. 143
Kruse, T. 169
- Laird, D. 36, 39–47
Langer, B. 192f.
Läpple, D. 185
Lau, W. 191
Lauber, S. 192
Leclerc, T.L. 58
Leene, H. 97f., 105, 152
Leuchter, M. 45
Leuenberger, M. 49
Levin, C. 14, 20, 115, 125, 127
Levine, E. 50
Levine, R. 139
Levinson, B.M. 210
Liebreich, L.J. 93
van Liere, L. 12
Lipschits, O. 229
Lohfink, N. 200
Longman, T. 43
Löw, M. 185
Lux, R. 81, 168, 178f., 235
Lynch, M.J. 57, 59f.
- Maccoby, H. 215
Manzeschke, A. 27
Magen, Y. 44, 168, 177
Maier, C.M. 14, 141, 174, 196, 199
Mathews, C.R. 63
Mayer, W. 43
Meier, S.A. 101
Meinhold, A. 162
Mell, U. 12
Middlemas, J. 12
Miller, J. 12
Miller, P.D. 48
Misgav, H. 44
Mittmann, S. 162
Mol, H. 36
- Moser, C. 230
Mowinckel, S. 160
Mühling, A. 201
Müller, R. 226
- Na'aman, N. 168
Newman, J.H. 45
Nihan, C. 12, 56, 210, 221
Niskanen, P.V. 98, 102
Noth, M. 161
Nurmela, R. 98f.
- Obermayer, B. 57, 64f., 68f.
O'Connor, K.M. 95f., 103, 107
Oeming, M. 45
Olyan, S.M. 215, 218
van Oorschot, J. 143, 145
Otto, E. 42
- Paul, S.M. 93f., 97f.
Pauritsch, K. 58, 96
Plöger, O. 117
Polan, G.J. 193
Porten, B. 162
Prinsloo, G. 14
de Pury, A. 104
Pyschny, K. 127
- von Rad, G. 129, 138f.
Rahmouni, A. 38
Reinmuth, T. 37
Ristau, K.A. 12
Roberts, J.J.M. 99
Rom-Shiloni, D. 12, 24, 242
Rothenbusch, R. 11f., 14, 24, 120–123, 215
Rudolph, W. 122, 161
van Ruiten, J. 95f., 99–101, 104f.
Ruszkowski, L. 12
- Sadler, R.S. Jr. 12
Sanders, P. 40
Schaak, T. 213
Schaper, J. 122, 219
Schaudig, H. 81
Scheuer, B. 228
Schmid, K. 86, 94–96, 101–107, 210

- Schmidt, H. 160
 Schmidt, U. 14, 138f., 146f.
 Schneider, M. 96
 Schott, S. 64
 Schüle, A. 12, 229, 232
 Schulte, L.L. 37, 45
 Schultz, R.L. 100, 102f.
 Schunck, K.-D. 88, 163
 Schwartz, B.J. 210
 Schwiderski, D. 121
 Sheppard, G.T. 97
 Siedlecki, A. 12
 Smith, A.D. 36
 Smith, P.A. 67, 93, 96, 232
 Smith-Christopher, D.L. 216
 Solmsen, L. 162
 Southwood, K.E. 12, 215
 Spans, A. 61, 183, 185, 187–192, 198, 201, 203
 Steck, O.H. 60f., 64, 93–96, 99–101, 104f., 117, 145, 183f., 187f., 192–201, 230–232
 Steins, G. 21
 Stern, E. 161–165
 Stichweh, R. 14
 Stromberg, J. 93–104, 144, 153, 231f.
 Stulman, L. 103, 106
 Sweeney, M.A. 93, 97
- Tal, O. 210
 Talstra, E. 38
 Thon, J. 88
 Throntveit, M.A. 39
 Tiemeyer, L.S. 143, 151
 Tilly, M. 162
 Tomasino, A.J. 93
 Tönges, E. 21
 Tropper, J. 139
- Tsfania, L. 44
 Tsoi, J.T. 190
- Uhlig, T. 94
 Ussishkin, D. 164
- Vermeyley, J. 59, 61f.
 Vogt, M. 96
 Vorländer, H. 13
- Waerzeggers, C. 80
 Wagner, T. 226
 Warning, R. 211
 Weidner, A. 126f.
 Weinberg, J. 174f.
 Weippert, M. 127, 129, 132
 Weissbach, F.H. 81
 Westermann, C. 63, 100, 143, 165, 201
 Wetzel, F. 81
 Weyde, K.W. 93–96, 99, 101f., 105
 Whybray, R.N. 97
 Wildberger, H. 100
 Willi, T. 12, 19f., 82, 87f., 211, 213f.
 Williamson, H.G.M. 38–41, 122f., 162, 211, 234
 Witte, M. 23
 Wright, J.L. 37, 88, 159–164, 222
- Yamauchi, E.M. 167
 Yardeni, A. 162
 Yoder-Neufeld, Th.R. 58
- Zapff, B.M. 68f., 196
 Zehnder, M. 12
 Zenger, E. 186
 Zwickel, W. 78

Stellenregister

a) Hebräische Bibel (Altes Testament)

Genesis

1–3 16, 96, 104–107
1,1–2,4a 186
1,1 95, 101, 104–107
1,4 236
1,6 236
1,7 236
1,14 236
1,18 236
1,31 107
3,14 102, 104–107
6,11–12 105
6,12 107
8,1 43
11,30 199
25,21 199
29,31 199
34 217
46,20 217

Exodus

2,21 217
19,1–40,35 186
19,6 219
26,1–14 202
32,10 238
32,13 43
34 218, 238
34,9 238
34,15–16 217

Leviticus

1–7 221
9 221
10 221
10,10 219
11,4 189
11,44 219
11,47 219
12 218
15 216, 218, 221
18 216, 218
18,24–30 217
19,2 215, 219
19,37 219
20 219, 236
20,22–26 56
20,24 216
20,25–26 219
20,26 216
25–26 236
25,5 65

Deuteronomium

6,4–6 88
6,10–11 96
6,11 51
7 50
7,1–6 217f., 217
7,3–4 217
7,13 67
9,3 50
9,26 243
10,17 45
11,14 67

- 16,13–16 173
 23,4–9 217
 24,21 65
 28 16, 96, 107
 28,30 96, 102
 28,31–32 96
 28,39–40 102
 28,39–41 102
 28,41 102
 28,49 39
 30,3 39
 30,4–5 177
 30,11–16 39
 31 165
 32,6 241
 32,35 44
- Richter
 4,23 50
 9,27 65
- Rut
 4,17 217
- 1 Samuel
 1,19 43
 12,23 66
- 2 Samuel
 1,4 51
- 1 Könige
 6–8 19, 78
 8,36 66
 8,52 38
 17,18 43
- 2 Könige
 12 79
 22 78f.
 24–25 79
- 1 Chronik
 22,3–4 83
- 2 Chronik
 2,7 83
 2,15 83
 3,2 83
 5 84
 5,3 82
 5,13 84, 100
 5,13–14 84
 33,13 38
 33,14 163
 36,22–23 10
- Esra
 1–6 17, 19, 25, 77, 82, 85f., 160
 1,1 10, 20, 25, 81f., 212f.
 1,1–3 10
 1,1–4 80, 122–124
 1,2 10, 80
 1,3 19
 1,4 26
 1,7 10
 1,8 10
 1,11 26
 2 9, 77, 160, 166
 2,1 26
 2,61–63 215
 2,62 213
 2,64 100, 175
 2,66–67 215
 2,68–69 26
 3 81, 88f., 170
 3–6 170
 3,1 165, 173
 3,1–6 171
 3,2 213
 3,3–6 176
 3,4 19, 213, 221
 3,6–13 82f.
 3,7 10
 3,7–13 84, 89
 3,11 84
 3,12 19
 3,12–13 83
 4 89, 171
 4–6 125
 4,1 173

- 4,1–5 82
 4,2 24
 4,3 10
 4,5 10, 213
 4,7 213
 4,8 213
 4,8–16 172
 4,23 172
 5 81, 89
 5–6 9, 167, 171
 5,1 25
 5,7 213
 5,8 45
 5,10 213
 5,13 10
 5,14 10, 25
 5,15 19
 5,17 10
 6,1–5 119–122
 6,2 213
 6,2–4 82
 6,3 10
 6,5 19
 6,12 19, 84
 6,14 10
 6,14–15 82
 6,16–22 85
 6,18 213
 6,18–19 171
 6,19–20 173, 176
 6,20–21 171
 6,21 11, 24, 215, 219
 6,22 213
 7 77, 85–87, 88f.
 7,6 210, 213
 7,8 26
 7,9 26
 7,10 213, 220
 7,10–11 213
 7,11 210, 215
 7,12 210, 214
 7,14 210
 7,15 19
 7,21 210
 7,25–26 209f.
 8,26–30 26
 8,33–34 26
 8,32 26
 8,35 173
 9 218f., 221, 239f.
 9–10 11, 19, 21, 24, 25, 77, 85, 88f., 217
 9,1 77, 215
 9,1–2 219
 9,2 10, 56, 215, 243
 9,4 10, 56, 243
 9,6–15 10, 38
 9,7 173
 9,8 10, 19, 173
 9,10–11 215f.
 9,11–14 215
 9,12 215, 219
 9,13 173
 9,14 10
 9,15 10, 173
 10,1 39
 10,3 10, 56, 214, 218, 243
 10,7 173
 10,11 56, 219
 10,16 173

 Nehemia
 1–6 77, 85, 159
 1–7 9, 17, 26
 1,2–3 161, 173
 1,5 49
 1,5–11 37, 38–40 160
 1,7 47
 1,8 20, 44
 1,9 17, 19, 177
 1,11 50
 2,1–9 140
 2,4 40f., 47
 2,5 47
 2,7–8 161
 2,8 162
 2,11 26
 2,11–16 163
 2,12 162
 2,14 163
 2,15 163
 2,19 169
 3–7 170

- 3,1–32 9
 3,33–35 41, 169
 3,36–37 20, 41f.
 4,1–2 169
 4,3 42f.
 4,14 38
 5,1–13 10, 26, 43, 164
 5,7 164
 5,9 26
 5,10 164
 5,11–13 164
 5,14–15 162
 5,14–19 43, 48f.
 5,15 162
 5,15–18 162
 5,19 43f., 46, 49
 6,1–14 169
 6,5–7 169
 6,6–7 160
 6,10–11 163
 6,14 20, 44f., 160
 7 77
 7,1–3 165
 7,4 165
 7,4–5 26, 165f.
 7,6–72 160, 165
 7,6–8,1 174
 7,63–65 215
 7,66 175
 8 17, 21, 87–89
 8–10 21, 25, 159, 165, 170
 8–13 77, 85
 8,1 165
 8,1–8 165, 173
 8,1–12 20f., 88
 8,2 175
 8,4–8 87
 8,5–6 45
 8,5–8 240
 8,7–8 213
 8,8 166, 174
 8,9 160, 165, 240
 8,9–10
 8,9–11 11, 165
 8,12–18 19
 8,14 213
 8,17 173
 8,18 213
 9 47, 50f.
 9–10 17, 20
 9,1–2 165, 173
 9,2 11, 219
 9,3 213
 9,5 49
 9,6 47
 9,6–37 9, 20, 45
 9,10–11 48
 9,13–14 21
 9,14 11
 9,23 48
 9,25 50
 9,27 20, 48
 9,30 20
 9,32 45
 9,34 213
 9,36–37 165
 9,37 50
 10 17, 21, 45, 47, 166f., 170, 173–175, 177,
 241
 10,2 160
 10,29 11, 24, 56, 173
 10,29–40 45
 10,31–40 21
 10,32 10f., 26
 10,33–40 174
 10,35 213
 10,37 213
 11 21, 160, 166f., 170, 174f., 177
 11–12 9
 11,1 10, 175, 177
 11,1–2 17
 11,2 167
 11,18 10, 175, 177
 12,26 160
 13 17, 37, 46f., 49, 89, 171
 13,1–3 11, 19, 24
 13,4–31 9
 13,14 20, 44
 13,15 175
 13,15–22 11, 26
 13,16 175
 13,17 175

13,19–21	175	Jesus Sirach	
13,22	20, 44, 46	49,13	162, 171, 176
13,23	37	50,4	178
13,23–24	87f.		
13,23–29	175	Jesaja	
13,23–31	11	1,1–26	93
13,29	20, 44	1,2	69
13,31	20	1,2–20	126
		1,8	226
Ester		1,13	11
6,2	213	1,27–28	93
9,5	50	1,28	69
		1,28–31	70
2 Makkabäer		1,29	
1	166	1,29–31	93
		1,30	
Ijob		2,1–5	99
1,1	57	5,1–7	243
31,3	42	5,25–30	64, 70
37,22	38	5,26	61
		6,1–9,6	226
Psalmen		6,9	226
32,5	42	6,13	10, 56
36,5	66	7–8	79, 226
36,9	51	7,9	226
37	96	7,18–19	57
45,5	38	8,5–8	57
51,3	42	10,5–23	57
51,11	42	10,6	64, 70
65,6	38	11,1–5	101
66,19	38	11,1–9	99
76,12	38	11,1–10	99
79,8	43	11,1–16	61
85,3	42	11,3–5	101
94,1	44	11,4	104
99,3	38	11,6–9	16, 95f., 98, 99–104, 106
106,22	38	11,8	95
137,7	44	11,10	61
145,6	38	11,11–16	126
		11,12	61
Sprichwörter		13,1–4	68
2,20	66	13,2	61
16,29	66	14,19	69
		18,3	61
Kohelet		23,23	98
11,6	100	27,2–6	243

- 27,12–13 61
 28,27–28 65
 33,22 98
 34,2 67
 34,5 67
 34,6 62
 34,8 65
 35,8–10 61
 37,36 69
 40,1 151
 40,1–2 140
 40,1–11 126
 40,2 141
 40,4 130
 40,5–6 69
 40,11 61, 149
 40,12–46,11 127
 41,1–5 146
 41,2 81
 41,2–3 57, 64, 70, 146
 41,4 146
 41,6 146
 41,8–9 146
 41,14 57
 41,15 98
 41,21 98
 41,21–29 146
 41,22 98
 41,22–23 146
 41,25 65, 70, 81
 42,1 146
 42,4 147
 42,5–9 146
 42,6 146f., 193
 42,9 98, 104, 152
 42,10–13 144
 42,13 237
 42,18–25 152
 42,19 146
 43,1 57, 132, 142
 43,1–3 129f.
 43,1–7 152
 43,5–7 126
 43,9 98, 152
 43,10 146
 43,14 57, 64, 70
 43,16–21 16, 94, 96, 106, 126
 43,18 95, 98, 152
 43,18–19 140, 142, 152
 43,19 98, 104, 142, 146
 43,22–25 152
 43,25 140
 43,25–26 140
 44,1 142
 44,1–2 146
 44,6 57
 44,21 146
 44,22 152
 44,23 57, 144
 44,24–28 79f., 130f., 146
 44,24–45,7 64
 44,26 146
 44,28 10, 57, 118, 125, 131f., 133, 146
 44,28–45,7 80
 45,1 10, 80, 118, 125, 131, 133, 146, 191
 45,1–4 57
 45,1–7 128–130, 146
 45,4 132, 146
 45,6 146
 45,8 144
 45,12 146, 151
 45,13 10, 81, 146
 46,8–11 146
 46,9 98, 152
 46,11 146
 48,1–11 126, 227
 48,2 10, 175, 177
 48,3 98, 152
 48,3–6 227f.
 48,6 98, 142, 152
 48,6–8 228f.
 48,7 142
 48,10 55
 48,12–16 146
 48,15 146f.
 48,16 142
 48,20 144, 146
 49,1 146
 49,5 61, 142, 146
 49,6 147, 193
 49,14 143, 202
 49,14–18

- 49,14–26 26, 187f., 194–198, 199f., 202f.
 49,16 188, 198, 201
 49,16–23 149
 49,17–19 227
 49,18 143
 49,19 142f.
 49,19–21 26
 49,20 200, 202
 49,22 61
 49,22–23 149, 203
 49,22–26 26
 49,26 65, 69, 203
 50,2–3 153
 50,8 143
 50,11–12 153
 51,5 143
 51,6 149
 51,9 143, 151
 51,9–10 126
 51,11 102
 51,17 142, 188
 51,19 141
 51,22 141
 52,1 10, 141, 175, 177
 52,1–2 142f.
 52,1–23 26
 52,2 188
 52,7 98
 52,7–10 126f.
 52,9 144
 52,9–10 144
 52,12 61
 54 198–202
 54,1–3 26
 54,4 140f.
 54,7–10 144
 54,8 149, 227
 54,11–12 26, 188, 203
 54,11–17 149, 188
 55,1–2 142
 55,3 98
 55,6 143
 55,8–11 22
 56–59 56f., 66, 93f.
 56,1 58, 70, 143
 56,1–3 66
 56,1–8 11, 15, 24, 26, 138, 153, 231
 56,1–9 184
 56,3 56, 59, 64, 138
 56,3–4 138
 56,3–8 71
 56,4 153
 56,6 184
 56,8 61
 56,9–59,20 63
 56,10–57,13 55
 57–59 230
 57,1 57
 57,3–13 234
 57,4 69
 57,14 142
 57,14–62,12 229, 244
 57,18–20 159
 57,20–21 94, 138
 58 233–236
 58,1 69, 71
 58,1–12 10, 23, 26
 58,3–7 57
 58,8 233
 58,9 103
 58,11–12 149
 58,13 13
 58,13–14 11, 26, 57
 58,14 71
 58,1–59,21 232
 59 236–238
 59,1–3 58
 59,1–8 55, 57
 59,1–15 57
 59,9 57
 59,9–10 233
 59,9–13 229
 59,9–15 22, 57, 153
 59,12 69
 59,13 69
 59,15–20 57–62, 64–67, 70
 59,16 62
 59,16–17 71
 59,16–21 232
 59,17 62, 71
 59,18 62, 67, 69, 71, 153
 59,19 65

- 59,19–21 149
 59,20 62, 66, 69, 71, 153
 59,21 25, 57
 60 26, 141, 230
 60–62 18, 57f., 60, 65, 70, 159, 187, 197, 203,
 231f., 234
 60,1 58f., 141, 237
 60,1–2 233
 60,1–16 187, 188–194, 202f.
 60,1–62,12 232
 60,4 61, 143, 197
 60,7 61
 60,10 60, 138, 195f., 198
 60,13 195
 60,14 195
 60,15 143, 198
 60,16 66, 71
 60,17–22 201
 60,18 141
 60,19–20 141
 61,1–3 230
 61,2 60, 71
 61,4 66, 98
 61,5 138
 61,8 60
 61,9 60
 61,10 60
 61,10–11 60
 62,2 60, 98
 62,4 66, 141
 62,6 60
 62,8 61
 62,10 60f., 142
 62,10–11 61
 62,10–12 60f.
 62,11 60f.
 62,12 66
 63–64 66, 230, 233
 63,1 60, 62
 63,1–2 60
 63,1–6 57, 59–61, 62–66, 67, 70f., 243
 63,2–3 61
 63,3 70
 63,4 71
 63,5 61
 63,6 67
 63,7–14 151
 63,7–64,11 9, 18, 22, 66, 93f., 97, 231f.,
 238–241
 63,7–65,25 244
 63,8–65,25 229
 63,9 66
 63,15–64,11 143
 63,16 57, 66
 63,17 67, 143, 184, 236
 64,4–11 153
 64,7 142, 241
 64,7–11 239f.
 64,8 140
 64,9 66
 64,10 66
 64,15 241
 65–66 16, 23, 56, 93f., 97, 101, 103, 106f.,
 153, 231
 65,1 103
 65,1–3 242
 65,1–5 94
 65,1–7 55, 94
 65,1–16 57
 65,1–25 232
 65,3–5 66
 65,5 67–69
 65,5–6 69
 65,6 67, 71
 65,7 67
 65,8 65, 67, 184, 242f.
 65,8–12 94
 65,8–16 66
 65,8–25 66
 65,8–66,24 94
 65,9 67, 71, 184
 65,11–16 67
 65,12 68
 65,13 184
 65,13–14 69
 65,13–25 94
 65,14 184
 65,15 71, 184
 65,16–24 10
 65,16–25 97–107
 65,17 95
 65,17–25 104f., 149

65,18	144	39	79
65,19–20	141	49,9	65
65,21	148	51,34	51
65,25	100, 148, 95	52	79
66,1–24	232		
66,1–4	94	Klagelieder	
66,1–6	56	1,15	65
66,2	10, 56, 243	1,16	65
66,4	103		
66,5	10, 56, 60, 68, 243	Baruch	
66,5–24	94	1,15–3,8	38
66,6	67, 69, 71		
66,10	144	Ezechiel	
66,12	26	5,12	141
66,14	184	11,17	40
66,14–17	57	36,17	216
66,15–16	69	37,21	40
66,18–20	103	43,7	191
66,18–24	11	44,6–14	71
66,22	95, 97, 106		
66,22–24	149	Daniel	
66,23	11, 26	8,4	50
66,24	57, 67–71, 94	9	240
		9,4–19	38
Jeremia		11,3	50
2	79	11,16	50
3,4	241	11,36	50
3,19	241		
6,16	66	Hosea	
7,4	227	2,10–11	67
10,19–20	199		
17,12	191	Joel	
18,23	42	4,9	65
21,7	141	4,13	65
23,5	40		
24	116	Micha	
25,9	129	2,12	40
27,6	129	4,4	51
28,3–4	226		
29,14	40	Obadja	
31,8	40	5	65
31,9	241		
31,12	67	Haggai	
32,18	45	1,6	171
32,37	40	2,1–9	83
33,14–17	174	2,3	83

Sacharja
2,5–9 178
2,9 179
7–8 96

b) Neues Testament

Matthäus
5,20 234

Römer
11,26 60

Offenbarung
21,1–5 105

c) Frühjüdische Literatur

1 Henoch
91,16 105

d) Josephus Flavius

Antiquitates
XI,1.1–10 167

e) Rabbinische Literatur

Mischna
Jadajim
3,5 89