

## 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/Nehemia<sup>1</sup> und Jesaja<sup>2</sup> (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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

- 
- 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 Jesabuch (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 Jesabuch 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 (עיר הקדש) bezeichnet.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Die signifikante Selbstbezeichnung „Zitternde (החרדים) vor dem Wort Gottes bzw. vor seinem Gebot“ findet sich nur in Esra 9,4; Esra 10,3 sowie in Jes 66,2.5.<sup>7</sup> Auch der Ausdruck „heiliger Same“ (זרע הקדש) ist nur in Jes 6,13 und Esra 9,2 belegt.<sup>8</sup>

Die beiden Bücher greifen, wie bereits erwähnt, zudem gleiche Themen auf und sind mit ähnlichen Problemen befasst.<sup>9</sup> 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 unmittelbarere 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.<sup>10</sup> 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,<sup>11</sup> verwenden ein ähnliches Vokabular: בדרל 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 Tritoesaja das Modell einer „inkluisiven Exklusivität“<sup>12</sup> 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 / הרץ) und alle, die diesen zugerechnet werden, nicht dazugehören können.<sup>13</sup>

10 Der Terminus „Heiliger Tag“ (יום קדש) 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, abgesondert 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.<sup>14</sup> So wurden verschiedene „Identity Marker“ wie Sabbat, Beschneidung oder Tora-Observanz eingehend untersucht,<sup>15</sup> wurden einzelne (zu Israel gehörende) Gruppen beschrieben,<sup>16</sup> und wurden zum Verständnis der Vergemeinschaftung soziologische Modelle herangezogen.<sup>17</sup> Besondere Aufmerksamkeit hat die Exogamie-Problematik erfahren.<sup>18</sup>

- 
- 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, Ezra, 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. GRÜNVALDT, 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.<sup>19</sup>

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

---

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Für ein Gemeinwesen sind dabei „Erinnern“ und „Zukunft“ von wesentlicher Bedeutung.<sup>23</sup> 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 Gruppen-codierungen unterschieden werden: primordial, traditional, universalistisch; vgl. M. HÄUSSL, 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 deuterojesajanischen 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. deuterojesajanischen Sammlung. Er macht als literargeschichtliche Rezeptionslinien wahrscheinlich, dass die Erwähnung von Kyros in den deuterojesajanischen 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 Messiasitel 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 „nachexilischen 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 Bundschluss 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 Stadttexen 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.<sup>24</sup>

Wenngleich weder die Gesamtkomposition, noch die in den „Quellen“ sichtbaren theologischen Entwürfe rückwärtsgerichtet sind,<sup>25</sup> lassen sich wichtige Vergangenheits- und Traditionsbezüge ausmachen. Hierzu werden nicht nur intertextuelle Anklänge,<sup>26</sup> sondern auch explizite Verweise gesetzt. Zu nennen sind die Schriftkonformitätsformel „wie geschrieben steht“<sup>27</sup> 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 Jerusalem<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> Die Kontinuität zum Tempel vor der Zerstörung ist auch durch die Tempelgeräte garantiert, die Gottes bleibende, wenn auch stumme Anwesenheit repräsentieren.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> Und obwohl der Tempel in Jerusalem als der allein legitime Verehrungsort JHWHs gilt, fehlen weitgehend Aussagen zur Einzigkeit des jerusalemer Tempels als JHWH-Tempel im Buch Esra/Nehemia.<sup>32</sup> Der Tempel ist außerdem selten explizit als Wohnort der Gottheit beschrieben.<sup>33</sup> 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,<sup>34</sup> 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, *Ringens 353: Der Tempel ist nicht die „ewige Garantie des Heiles.“*

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

die Feste. In der Gesamtkomposition des Buches erscheint der Tempel nur als ein Faktor unter mehreren, die das neue Gemeinwesen begründen.<sup>35</sup> 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 Gemeinwesens<sup>36</sup> und steht für „die Kontinuität des Gemeinwesens, das sich jedoch in der 2. Periode signifikant weiterentwickelt.“<sup>37</sup> 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.“<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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).<sup>40</sup>

Erinnern<sup>41</sup> 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“<sup>42</sup> 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.“<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup>

Tora und Erinnern sind in Neh 8–10 aber auch innovativ gewendet. Wie im Buch Deuteronomium versteht sich Israel als Lerngemeinschaft (Neh 8).<sup>45</sup> Neh 9 nennt die formativen Elemente des eigenen Selbstverständnisses und Neh 10 berichtet von einer aktuellen Selbstverpflichtung.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup>

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‘, im Sinne einer Grenzziehung nach außen.“<sup>48</sup>

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 deuterojesajatischen 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,<sup>50</sup> die Knechtsgestalt,<sup>51</sup> die Stadt(frau) Jerusalem<sup>52</sup>, handelt Gott in Jes 56–66 allein ohne Helfer.<sup>53</sup>

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“.<sup>54</sup> Die Mittlerfiguren spielen dabei nur in der Phase der „begonnenen Entwicklung“ eine Rolle.<sup>55</sup> In der Gegenüberstellung von „Nicht mehr“ und „Jetzt aber“ dient die Vergangenheit als Negativfolie, von der sich eine neue, gute Zukunft / Heilszeit positiv abhebt.<sup>56</sup> 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 Deuterojesaja 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.<sup>57</sup> Da zukünftige Zeit „immer erst entworfen werden muss“<sup>58</sup>, 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 / צדקה meint in Jes 40–66 „eine auf Gott bezogene, durch Gott gestiftete und auch im zwischenmenschlichen Bereich von Gott her gestaltete Beziehung“,<sup>59</sup> bzw. Ordnung. Was das Tun von Recht und Gerechtigkeit als „gemeinschaftsgerechtes und lebensförderliches Verhalten und Handeln“<sup>60</sup> jeweils beinhaltet und umfasst, wird in verschiedenen Texten je konkret benannt (z. B. Jes 58,1–12).<sup>61</sup>

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.“<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup>

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?<sup>64</sup> 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).<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup>

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, Trito-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, abgesondert 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 rückwärtsgewandt ist. Auch dieser Entwurf ist innovativ und gestaltet die Gegenwart.<sup>67</sup> Man könnte vielleicht den Unterscheid 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-Lerngemeinschaft<sup>68</sup> 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 (קִדְּוָה) 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 (קדוּשָׁה) 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 קדוּשָׁה-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.<sup>69</sup>

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).<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

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* (JAJ 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, Šedaqa and the Community of the Scribes in postexilic Deuteonomy: A didactical Perspective, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl (Hrsg.), *Šedaqa 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. Reinf. (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 Šedaqa, in: S. Gillmayr-Bucher/M. Häusl (Hrsg.), *Šedaqa 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 und 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 IRSGLER (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.