

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf eine Tagung der Alttestamentlichen Arbeitsgemeinschaft (ATAG) zurück, die im Herbst 2005 unter dem Thema „Reformen in Geschichte und Wirkungsgeschichte im Kontext des Alten Orients, der Antike und des Judentums“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg durchgeführt wurde. Dabei spannen die einzelnen Beiträge einen weiten Bogen, der von der restaurativen Religionspolitik Tutanchamuns über die Reform der athenischen Verfassung unter Solon bis zu Esra, der „Urfigur des rabbinischen Judentums“ (184), reicht und die interdisziplinäre Konzeption der Tagung zum Ausdruck bringt.

Der rote Faden, der die Einzelstudien miteinander verbindet, liegt in dem gemeinsamen Bemühen um eine semantische Präzisierung des Reformbegriffs und einer Analyse seiner Leistungsfähigkeit für die Beschreibung und Interpretation antiker gesellschaftlicher Transformationsprozesse. Dabei ergibt sich ein Doppeltes: Der lateinische Begriff *reformare* bezeichnet zunächst die ‚Wiederherstellung eines Gewesenen‘ oder: Erneuerung durch Tradition. Der Traditionsbezug wird häufig durch das Stilmittel der literarischen Fiktion hergestellt: Das ‚Alte‘ erscheint im Medium eines wiederentdeckten bzw. wiederhergestellten Textes, der die zeitgenössischen Veränderungen als Rückkehr zum Ursprung interpretiert. Zum anderen verdankt sich der Reformbegriff als hermeneutisches Konzept oft erst „der sinnstiftenden Retrospektive späterer Literaten“ bzw. „der konstruierenden Rückschau des modernen Historikers“ (44), in denen ein kontingentes politisches oder religionspolitisches Ereignis als Bestandteil eines zielgerichteten Prozesses wahrgenommen und gedeutet wird. Als Modifikation von Tradition eignet dem Reformbegriff daher ein doppelter Textbezug: einerseits in der ‚Textualisierung‘ der Tradition, andererseits in ihrer literarischen Rezeption.

In seiner „Einleitung“ (1–16) schlägt der Herausgeber E.-J. Waschke vor, den Begriff der ‚Reform‘ gemessen am Grad der Innovation gegenüber den Kategorien der ‚Restauration‘ und der ‚Revolution‘ schärfer zu profilieren. Das Innovationspotential sei bei einer Restauration am geringsten, bei einer Revolution dagegen am höchsten zu veranschlagen. Die Schwierigkeiten bei der Kategorisierung gesellschaftlicher Umbrüche als ‚Reformen‘ illustriert W. am Beispiel der ‚josianischen Reform‘: die literarische Rezeption des Ereignisses in der biblischen Geschichtsschreibung begründet seine Deutung als ‚Reform‘ im Dreischritt von Buchfund, Verpflichtungsakt und Transformation des Kultes (vgl. 2Kön 22–23). Die historische Rekonstruktion der Ereignisse biete jedoch ein deutlich anders akzentuiertes Bild, das auf vornehmlich politisch motivierte Vorgänge schließen lasse, die der späteren Rezeption als Anknüpfungspunkt gedient hätten.<sup>1</sup>

---

Waschke, Ernst-Joachim (Hg.): **Reformen im Alten Orient und der Antike. Programme, Darstellungen und Deutungen.** Unter Mitwirkung von Johannes Thon. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. XI, 200 S. 8° = Orientalische Religionen in der Antike, 2. Lw. 69,- €. ISBN 978-3-16-149869-5.

Bespr. von Michael Pietsch, Bremen.

---

<sup>1</sup> Als überlieferungsgeschichtliche Säulen der ‚Reform‘ betrachtet W. zum einen die Entfernung astralreligiöser Praktiken und Symbole aus dem Je-

Die Sammlung wird durch den ägyptologischen Beitrag von L. Popko eröffnet, der sich den religionspolitischen Entwicklungen der Amarnazeit zuwendet („Die Restauration des Tutanchamun als Reaktion auf Echnaton“, 17–39). Dabei steht die Einsicht am Anfang, dass die religiöse Restauration unter Tutanchamun nur angemessen erfasst werden kann, wenn die religionspolitischen Wirren der Amarnazeit und die ihr vorausgehenden religiösen Umbrüche am Beginn des Neuen Reiches mit in die Untersuchung einbezogen werden. Auf diese Weise gelingt es P., ein plastisches und facettenreiches Bild der ägyptischen Religionsgeschichte über einen Zeitraum von annähernd zwei Jahrhunderten zu skizzieren, das nicht nur die Religionspolitik Tutanchamuns, sondern auch die revolutionären Umbrüche unter Echnaton in einem historisch differenzierten Licht sehen lehrt.

Mit dem Neuen Reich beginnt der Aufstieg Amuns zum Reichsgott. Gleichzeitig wandelt sich das Gotteskonzept, das mit Amun verbunden ist, von einem unsichtbaren, hintergründigen Gott zu einem sichtbaren, ‚personalen Lebensgott‘ (Amun-Re), der sich in Orakeln äußert und handelnd in die Geschichte und das Geschick seiner Verehrer eingreift (‚persönliche Frömmigkeit‘). Echnatons radikaler Bruch mit der Amuntheologie kann von hier aus als Anknüpfung an ältere Vorstellungen begriffen werden: Aton repräsentiert wieder den Typ des ‚fernen Gottes‘, der sich allein dem Pharaon kundtut, der wiederum gemäß der traditionellen Königsideologie der einzige Mittler der Gottheit ist. Der ‚revolutionäre Umbruch‘ der Amarnazeit trägt also bei genauerem Hinsehen stark restaurative Züge. Umgekehrt gilt für die Restaurationspolitik Tutanchamuns, der sich als Wiederhersteller der alten Götter und ihrer Tempel stilisiert, dass seine Rückkehr zur ‚alten Religion‘ des Neuen Reiches im Vergleich mit der Amuntheologie beinahe ein antireaktionäres Gepräge besitzt. Tradition und Innovation sind in diesem Prozess vielfach ineinander verschränkt.

B. Meißner geht in seinem Beitrag („Reformen in der griechisch-römischen Antike?“, 41–70) der Frage nach, ob die gegenwärtige Verwendung des Reformbegriffs in der Geschichtswissenschaft geeignet sei, um antike Transformationsprozesse adäquat zu beschreiben. Dabei komme der Unterscheidung zwischen Reformen „als geplante Vorhaben oder nur nachträglich gedeutete Prozesse“ (45) eine zentrale Rolle zu. Nach einer begriffsgeschichtlichen Einführung untersucht M. die ‚Reformen‘ der attischen Verfassung durch Solon, Kleisthenes und Ephialtes sowie die politischen ‚Reformen‘ der Brüder Gaius und Tiberius Gracchus in Rom. Am Beispiel des Solon, der als der antike Reformers schlechthin gilt, wird dabei anschaulich, wie

weit kontingente politische Maßnahmen und ihre spätere literarische Rezeption auseinander treten können.

Der Kern der solonischen Reformen lag in der „Vergewisserung und Verallgemeinerung des Rechts“ (50), denn nur Gerechtigkeit, näher gefasst als Eukonomie und Eukosmie, gewährleiste den inneren Frieden eines Gemeinwesens. Vor dem Hintergrund militärischer Konflikte mit konkurrierenden griechischen Stadtstaaten um natürliche Ressourcen und strategische Vorteile ordnete Solon die politischen Partizipationsrechte der athenischen Bürgerschaft neu und begrenzte die politische und wirtschaftliche Machtstellung des Adels. In seinen Dichtungen dagegen stilisiert er sich im Rückblick auf sein politisches Wirken als Lehrer bzw. Erzieher der Athener. Die Elegien ergreifen nicht Partei im politischen Streit, sondern rechtfertigen retrospektiv das Wirken ihres Verfassers „als Wiederherstellung von Rechtsordnung und Rechtlichkeit“ (49). In der Athenaion Politeia des Aristoteles wird Solon dann als protodemokratischer Reformers gefeiert, dessen Wirksamkeit den Anstoß zu einer kontinuierlichen Entwicklung Athens zur Demokratie gebildet habe. In der Rückschau wird Solon mit den Farben eines Politikers der attischen Demokratie des 4. Jh.s v. Chr. gemalt, und verschiedene politische Transformationsprozesse des 6.–4. Jh.s werden zu einem zielgerichteten Gesamtprozess verknüpft, an dessen Ende die attische Demokratie steht. „Es sind antike Literaten und moderne Historiker ..., die aus Maßnahmen ‚Reformen‘ machen.“ (63)

A. Berlejung („Innovation als Restauration in Uruk und Jehud. Überlegungen zu Transformationsprozessen in vorderorientalischen Gesellschaften“, 71–111) vergleicht die Reorganisation des Pantheons im perserzeitlichen Uruk mit der ‚Reform‘ des religiösen Symbolsystems und seiner Institutionen im nachexilischen Jerusalem. Trotz der großen räumlichen und kulturellen Distanz – die durch die Verbindungen Jerusalems mit der babylonischen Gola relativiert werde – teilen beide Regionen das multiethnische und multikulturelle Milieu des achämenidischen Großreiches im Spannungsfeld von Internationalität und Regionalismus. Die Studie fragt zunächst jeweils getrennt nach den Inhalten der ‚Reform‘, ihrer Motivation, der Reformtechnik, d. h. den Verfahrensweisen, mittels derer die Veränderungen realisiert werden, und dem Reformersfolg und stellt die gewonnenen Ergebnisse abschließend einander gegenüber.

Im Resultat zeigen sich trotz mannigfacher Differenzen im Einzelnen, die sich in der Hauptsache aus den regionalen Besonderheiten der jeweiligen Kulttradition erklären, einige bemerkenswerte strukturelle Gemeinsamkeiten: Den Anlass für den religiösen Transformationsprozess bietet jeweils „die Unterbrechung des traditionellen Kults eines zentralen Stadttempels“ (103), die für Uruk allerdings nur indirekt aus den Quellen erschlossen werden kann, und seine spätere Wiederaufnahme (‚window of opportunity‘). „Die Reformen in Uruk und Jehud ... stellen sich als Rekonfiguration bekannter Strukturen aufgrund

rusalemer Tempel (vgl. 2Kön 23,5.11 f.\*) und zum anderen die Zentralisierung des staatlichen Kultbetriebs in Jerusalem (vgl. 2Kön 23,8a), die mit einer übergreifenden Verwaltungsreform im Zusammenhang stehe.

neuer Standards dar“ (102), m. a. W. die innovative Umgestaltung des religiösen Symbolsystems erfolgte jeweils im kreativen Rückgriff auf vorgegebene ‚alte‘ Tradition. Der Grundsatz, dass das Neue in der Antike nur als Rückkehr zum Alten vermittelbar war, bewahrheitet sich auch hier („making of tradition“). Der Inhalt der ‚Reform‘ zielte in beiden Fällen auf eine Reformulierung des Gotteskonzepts unter den kulturellen und religiösen Bedingungen des Perserreiches. Die Suprematie des primordialis Himmelsgottes Anu (und seiner Gemahlin Antu) über Ištar in Uruk wie die Prädikation Jahwes von Jerusalem als „Gott des Himmels“ boten die Möglichkeit, partikuläre Identität und universale Geltung im Gotteskonzept zu verbinden. „Dem Trend der Zeit entsprach eine Gottheit, die beides, Universalismus und Partikularität in sich vereinigen konnte.“ (86)

Der Erfolg der Reformen lasse sich in Uruk und Jehud erst mit einem Abstand von beinahe drei Jahrhunderten, in hellenistischer Zeit, konstatieren, und er sei wenigstens in Juda nicht konfliktfrei erfolgt, wie ein Blick auf das ‚samaritanische Schisma‘ und der Bau eines Jahwetempels auf dem Garizim (um 480 v. Chr.) lehre. Damit ist jedoch zugleich ein Problem indiziert: Ist es angemessen, die religionsgeschichtliche Entwicklung im perserzeitlichen Jehud und einen großen Teil der nachexilischen alttestamentlichen Literatur unter einen einheitlichen, kontinuierlichen Reformprozess zu subsumieren, oder verdankt sich diese Sicht nicht vor allem „der konstruierenden Rückschau des modernen Historikers“ (44)?<sup>2</sup> Wichtig ist dagegen der Hinweis B.s auf die Notwendigkeit einer institutionellen Verankerung des Transformationsprozesses und damit auf die große Bedeutung, die der ‚Schule‘ als Stätte der Traditionspflege für das Gelingen des Prozesses zukommt.

U. Rütterswörden votiert in seinem Beitrag („Das Deuteronomium als Reformprogramm?“, 113–126) für eine Loslösung des Deuteronomiums aus einer zu engen Bindung an die ‚josianische Reform‘ und schlägt vor, das Deuteronomium stärker als „Exponent einer religiösen Strömung“ zu verstehen (115). Die narrative Verknüpfung des Deuteronomiums mit der ‚josianischen Reform‘ in 2Kön 22–23 sei hingegen das Produkt einer retrospektiven, literarischen Verdichtung eines länger währenden Prozesses, in dessen Verlauf sich das Deuteronomium „kanonische Geltung verschaffen konnte“ (125).

R. illustriert seine These an einem Vergleich der Bestimmungen über die Sklavenfreilassung im Bundesbuch

(vgl. Ex 21,2–11) und in Dtn 15,12–18. Dabei erweise sich die dtn Gesetzgebung in mehrfacher Hinsicht als Bearbeitung und Aussetzung der älteren Rechtsbestimmungen. Dies zeige sich etwa in der Ersetzung des Rechtsaktes am lokalen Heiligtum (vgl. Ex 21,6) durch ein profanes Rechtsgeschäft (vgl. Dtn 15,17), die „unter dem Gesichtspunkt der Kultuszentralisation“ erfolgt sei (116), oder im familienrechtlichen Status des Schuldners. „Nach dem Deuteronomium ... soll es keine hebräische Sklavenschicht geben.“ (120) Dies werde bewirkt, indem die eherechtlichen Bestimmungen des Bundesbuches, die „in der Konsequenz zur regelrechten Zucht hebräischer Sklaven (führen)“ (ebd.), übergangen werden.

Die umstrittene Frage nach der Praktikabilität der dtn Gesetze beantwortet R. mit dem Hinweis auf die Schilderung eines Gerichtsverfahrens, die sich auf einem der Lachisch-Ostraka findet (Nr. 4, Zeile 6–9).<sup>3</sup> Die Verlagerung der Verhandlung nach Jerusalem, wie sie in Zeile 6–7 des Textes beschrieben wird, erinnert bis in die Terminologie hinein an die Bestimmungen zur Einrichtung eines Obergerichts in Jerusalem in Dtn 17,8–13 (*lh* + Ortsangabe, vgl. V.8), die den Hintergrund für das vorausgesetzte Prozedere bieten.

B. Ziemer stellt mit der chronistischen Darstellung der ‚hiskianischen Reform‘ (vgl. 2Chr 29–31) einen Musterfall retrospektiver Geschichtskonstruktion vor („Die Reform Hiskias nach der Chronik. Ein Blick in die Arbeitsweise eines antiken Religionsgeschichtlers“, 127–149). Eher en passant führt Z. sein Verständnis der Chronik als literarisches Werk ein, die er im Anschluss an Isaak Kalimi „als eigenständiges Geschichtswerk neben Samuel- und Königebuch“ bestimmt (128).<sup>4</sup> Die chronistische ‚Autorenfiktion‘ ziele darauf ab, „die vollständige Chronik Davids, Salomos und der Könige Judas“ zu bieten (ebd.), auf die in den Quellennotizen der Königebücher stets verwiesen wird. Dieser Befund ergebe sich aus der Beobachtung, dass sämtliche Verweise auf diese Chronik in der chronistischen Darstellung getilgt werden und dass an ihre Stelle „sozusagen spiegelverkehrt die Verweise auf die Königebücher“ treten (ebd.). Bei näherer Betrachtung stellt man allerdings fest, dass die Quellenvermerke der Chronik sehr viel differenzierter sind, als es Z.s summarische Bemerkung vermuten lassen könnte.<sup>5</sup> Im

<sup>2</sup> Man kann fragen, in wie weit die ‚Reform‘ in Jerusalem in hellenistischer Zeit wirklich abgeschlossen war, wenn man sich vor Augen hält, dass Onias IV. nach den Konflikten um das Hohepriesteramt noch in der Mitte des zweiten Jh.s v. Chr. einen Jahwetempel in Leontopolis errichten konnte. – Ob sich mit der ‚Reform‘ eine Eliminierung der Göttin verband, wie B. annimmt – sei es in Gestalt Ascheras oder Astartes –, ist angesichts des religionsgeschichtlichen Befundes der Eisenzeit IIC in Juda mindestens zweifelhaft.

<sup>3</sup> „(6) Und was S<sup>c</sup>makyāhū angeht, S<sup>c</sup>ma’yāhū hat ihn genommen und (7) ihn in die Stadt hinaufgeführt. Und was deinen Knecht angeht, ich kann[n] (8) den Zeu[gen heute] nicht dorthin schicken, (9) sondern erst im Verlauf des morgigen Vormittags [kann er kommen].“ Text und Kommentar zur Stelle bei J. Renz, Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar, HAE I/1, Darmstadt 1995, 419–422.

<sup>4</sup> Vgl. I. Kalimi, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern, BZAW 226, Berlin/New York 1995.

<sup>5</sup> Wenn Z. darüber hinaus annimmt, die besondere Aufmerksamkeit, die der Chronist auf die Gestaltung königlicher Auftritte (Reden) verwende, und die Erwähnung offizieller Dokumente der höfischen Korrespondenz (vgl. den Brief Sanheribs in 2Chr 32,17) entsprächen der zugrunde liegenden

Übrigen müssen sich die Beschreibung der literarischen Technik des Chronisten als ‚Auslegung‘ und das Verständnis des Buches als eines schöpferischen Werkes spätbiblischer Geschichtsschreibung keineswegs ausschließen, wie nicht zuletzt der chronistische Bericht über die Reform Hiskias zeigen kann.

So interpretiert Z. den Reformbericht der Chronik im Ganzen überzeugend als ein Beispiel geschichtstheologischer Interpretation vorgegebener Überlieferung.<sup>6</sup> Im Einzelnen habe der Chronist die beiden enigmatischen Verse aus 2Kön 16,18 und 18,16 kombiniert und daraus seine Sicht der ‚hiskianischen Reform‘ als Reaktion auf die Einstellung des staatlichen Jahwekultes durch seinen Vater Ahas gewonnen (vgl. 2Chr 28,24 mit 29,3). Der restaurative Zug der chronistischen Darstellung schließt den Bericht über das Passa im zweiten Monat ein, mit dem die Wiederherstellung des Kultbetriebs zum Abschluss kommt. Erst die Neuordnung der Abgaben für den Tempel und die Versorgung des Kultpersonals (vgl. 2Chr 31,2–19) führe ein innovatives Element ein.

T. Willi unterscheidet in seinem Beitrag („Reformen in Jehud im 5. Jahrhundert v. Chr. – Esra oder Nehemia?“, 151–174) zunächst zwischen dem Wirken und der Wirkung Nehemias, um die historischen Transformationsprozesse und ihre literarische Verarbeitung im Esr/Neh-Buch präziser zu erfassen. Das Wirken des historischen Nehemia, das am ehesten in der Nehemiadenschrift (Neh 1,1–7,5; 13,4–31) greifbar werde, ordnet W. in Modifikation einer These von M. Smith<sup>7</sup> in den geistigen und politischen Horizont der älteren und jüngeren Tyrannis ein. In Aufnahme der eingangs skizzierten Unterscheidung wendet sich W. im Hauptteil seiner Untersuchung der literarischen Rezeption der Nehemiadenschrift im Kontext des Esr/Neh-Buches zu.

Nach einigen methodischen Vorbemerkungen formuliert W. seine überlieferungsgeschichtliche These: „Das Buch Esr-Neh stellt das Beispiel eines literarischen Gestaltungsprozesses dar, der dem Prinzip der Vorschaltung gehorcht.“ (158) Die Vorschaltung der Esraschrift diene vor allem dem Zweck, das Wirken Nehemias vom Geruch der Tyrannis zu befreien; das universale Tempel- und Israelkonzept der Esraschrift könne quasi als jüdische Variante der griechischen Tyranniskritik interpretiert werden.

„Autorenfiktion“, der zufolge solche Überlieferungen in einer offiziellen Chronik zu erwarten gewesen seien, so stimmt ein Vergleich mit altorientalischen Chroniken hier eher nachdenklich, in denen sich derartige Stilelemente im Unterschied zur antiken Historiographie gerade nicht finden.

<sup>6</sup> Nach Ansicht von Z. werde Hiskia als Begründer der Reformen eingeführt, die Josia vollendete. Vielleicht müsste man präziser sagen: Hiskia steht in einer Reihe königlicher Reformpolitik, die mit Asa beginnt und bei Josia – oder dem Perserkönig Kyros II. (vgl. 2Chr 36,22–23)? – endet und die letztlich als Fortführung der davidisch-salomonischen Kultgründung verstanden werden kann.

<sup>7</sup> Vgl. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York/London 1971.

Daraus folge jedoch, dass die Person Esras als ‚Gegenfigur‘ zu Nehemia „nur in, nicht außerhalb dieser Überlieferung“ greifbar sei (160).

Den überlieferungsgeschichtlichen Kern der Esraschrift erkennt W. nicht im Artaxerxesedik (vgl. Esr 7,12–26), das konzeptionell dem hebräischen Buchrahmen korrespondiere, sondern im Konflikt um die Mischehen (vgl. Esr 9–10), in dem das israelgemäße Leben des ‚Samens der Heiligkeit‘ (*zr' hqdš*) auf dem Spiel stehe. „Es genügt nicht, einen Tempel zu haben und ihn durch großzügige Stiftungen gesichert zu wissen – nicht weniger wichtig als die externe und explizite Gegenwart des Tempels ist seine implizite Präsenz im Leben des Volkes.“ (165)

Der abschließende Bezug auf die Tora in Esr 10,1–6 löst den Vorgang der Umkehr des Volkes nicht aus, sondern deklariert ihn lediglich „als Israel-konform“ (167). Im Esr/Neh-Buch werde weniger die Tora als persisches Reichsgesetz autorisiert, als dass umgekehrt das Achämenidenreich „durch die Prozesse des Tempelwiederaufbaus, der Wiederaufnahme des Tempeldienstes, dann durch ein sich um den Tempel herum formierendes Israel und schließlich durch die das Heiligtum in ihren Mauern bewahrende Stadt“ sanktioniert und legitimiert werde (168). In dieser Perspektive liege die Essenz der Nehemiadenschrift im Bericht über den Wiederaufbau der Stadtmauer, durch die Jerusalem wieder zur Stadt werde. Diese Stadt ist nach Ausweis der öffentlichen Toraverlesung in Neh 8 die Stadt der Tora,<sup>8</sup> und das Hören der Tora ist Ausdruck des israelgemäßen Lebens der „heiligtumsgemäßen Nachkommenschaft“ (*zr' hqdš*).

Den Abschluss der Sammlung bildet der Beitrag von G. Veltri („Esra als ‚Reformator‘ in der klassischen Literatur des Judentums“, 175–186), der sich der Figur Esras aus der Sicht des nachbiblischen Esrabildes zuwendet. Einleitend demonstriert V. am Beispiel der lutherischen Reformation und ihrer Rezeption des Judentums, „dass jede Reform ein Angriff gegen bestehende autoritative Texte und/oder Traditionen ist, indem man eine Selektion innerhalb des geltenden Kanons durchzusetzen versucht“ (177). Dabei werde so verfahren, dass „eine politische oder religionspolitische Wende ... durch den Rekurs auf Texte gerechtfertigt (wird), die die Grundlagen des politischen Wandels ... prophetisch darstellen“ (ebd.). Als Beispiele führt V. das Gesetzbuch der ‚josianischen Reform‘, den Artaxerxeserlass und den Aristeasbrief an – in allen genannten Fällen gehe es um wiedergefundene bzw. wiederhergestellte Texte, die von nun an die gültige Tradition verbrieft sollen und durch staatliche Autoritäten in Kraft gesetzt werden.

<sup>8</sup> In Neh 8 gehe es nicht um die Bekanntmachung eines bisher unbekanntes Gesetzes; die Verschriftung der Tora werde vielmehr als bekannt vorausgesetzt und nicht eigens thematisiert – wie auch der Inhalt der Tora für die Erzählung nebensächlich sei. Das Gewicht liege ganz auf der öffentlichen Verlesung der Tora und ihrer halachischen Auslegung (vgl. V.7–8).

Mit der Person Esras verbindet sich in der jüdischen (und christlichen) Tradition der Übergang von der Textwerdung der hebräischen Bibel zur Epoche ihrer Textüberlieferung. Dabei wird Esra zum Prototyp der rabbinischen Eliten und ihrer schriftgelehrten Tätigkeit. Am Vergleich der Peisistratoslegende mit der Legende von der Restauration der Tora durch Esra zeigt V., wie antike Texte restauriert und verändert werden konnten, um den gegenwärtigen Zustand zu reformieren, d. h. die (vermeintlich) alte Form wiederherzustellen.

Ausführliche Register der Begriffe, Namen, Orte und Stellen (189–200) beschließen den Band, der neben den fachspezifischen Inhalten vor allem mit Blick auf den Reformbegriff und seine heuristische Verwendung in der Geschichtswissenschaft wichtige Impulse für die weitere Forschung bietet.